ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ
(SİYASET BİLİMİ) ANABİLİM DALI

MUTLAKIYETÇİ DEVLET'TEN HUKUK DEVLETİ'NE, HUKUK DEVLETİ'NDEN DÜNYA-SİSTEMİ'NE: SİVİL UYGARLIĞIN KURUMSALLAŞMA SÜRECİ

Doktora Tezi

Hazırlayan
Betül Karagöz

Tez İzleme Komitesi:

Danışman: Doç. Dr. Mehmet Yetiş
Doç. Dr. Melek Fırat
Doç. Dr. Aykut Namık Çoban

Ankara - 2008

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ
(SİYASET BİLİMİ) ANABİLİM DALI

MUTLAKIYETÇİ DEVLET'TEN HUKUK DEVLETİ'NE, HUKUK DEVLETİ'NDEN DÜNYA-SİSTEMİ'NE: SİVİL UYGARLIĞIN KURUMSALLAŞMA SÜRECİ

Doktora Tezi

Hazırlayan
Betül Karagöz

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Yetiş

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Sovadı	İmzası
Prof. Dr. İşaya Üşür	
Doç. Dr. Mehmet Yetiş	
Doç. Dr. Melek Fırat	
Doç. Dr. Aykut Namık Çoban	
Doç. Dr. Ömer Aykut Çelebi	



Tez Sınav Tarihi: 10 / 06/ 2008

Betül Karagöz

ÖZET

MUTLAKIYETÇİ DEVLET'TEN HUKUK DEVLETİ'NE, HUKUK DEVLETİ'NDEN DÜNYA SİSTEMİ'NE: SİVİL UYGARLIĞIN KURUMSALLAŞMA SÜRECİ

Bu tezde Batı Sivil Uygarlığı'nın siyasal kurumsallaşması analiz edilmiştir.

16. yüzyılda, Kuzey ve Batı Avrupa coğrafyasında değişen üretim koşullarına bağlı olarak ortaya çıkan mutlakıyetçi devletler, hukuk devletinin temelini oluşturmuştur. Kapitalizmin gelişmesine koşut biçimde gelişen Hukuk Devleti, toplumsal mobilizasyon ve siyasal kurumsallaşma süreçleri yanında, kapitalizmin ve emperyalizmin dünya-sistemsel kurumsallaşmanı sağlamıştır.

Birinci Bölüm'de Batı sivil uygarlığının dayandığı tarihî arkaplan ve bu arkaplanı açıklayan yaklaşımlar incelenmiş,

İkinci Bölüm'de bu tarihî dönüşümün yaratıcısı olan kapitalist gelişmenin eylemsel ve kuramsal içeriği ele alınmış;

Üçüncü Bölüm'de, Batı sivil uygarlığının vardığı emperyalist konum çözümlenmiş;

Sonuç kısmında ise, 16. yüzyılda başlayan burjuva sivil uygarlığının, 21. yüzyılda emperyalist post-uygarlık olarak yeniden-inşa edilmesi üstünde durulmuştur.

Betül Karagöz

ABSTRACT

FROM THE ABSOLUTIST STATE TO THE RULE OF LAW, FROM THE RULE OF LAW TO THE WORLD-SYSTEM: INSTITUIONALIZATION OF THE CIVIL CIVILIZATION

This dissertation attempts to analyze the political institutionalization of Western civil civilization from a political perspective.

Absolutist states which emerged in the 16th century as a result of the changes in the conditions of production in Northern and Western Europe laid the foundations of the rule of law. Having developed alongside the rise of capitalism, the rule of law has paved the way for social mobilization and political institutionalization and allowed for the institutionalization of capitalism and imperialism as a world-system.

Chapter One examines the historical background of western civil civilization and discusses various approaches to this background,

Chapter Two analyzes the practical and theoretical content of the capitalist development, which has been taken as the creator of this historical transformation,

Chapter Three comprises an analysis of the imperialist position that the Western civil civilization has reached,

And in the conclusion, the attention is focused on the re-construction of the bourgeois civil civilization which emerged in the 16th century into an imperialist post-civilization of the 21st century.

ÖNSÖZ

Bu tezde, yaklaşımları arasında metodolojik ve epistemolojik bakımdan büyük benzerlikler bulunan *Fernand Braudel*, *Immanuel Wallerstein* ve *Giovanni Arrighi* üçlüsünün izi takip edilerek, *sürenin diyalektiği* üstünden ilerlemeye çalışılmıştır.

Bu bağlamda, asıl olarak sivil uygarlığın *uzun tarihi* (*longue durée*) çözümlenmiş, ama *geniş açılı* bu çözümleme, gerektiği ölçüde *kısa* ve *orta-uzun* (*event ve conjoncture*) tarih analizleri ile desteklenmiştir. Aynı zamanda yapılan çalışmada, sivil sürecin kahramansız, durgun akışı yanında, olayların, olguların ve kahramanların kendi çarpıcı, vurucu tarihlerinden de yararlanılmıştır.

16. yüzyıldan itibaren, Kuzey ve Batı Avrupa'da değişen birikim (üretim) rejiminin, yeni bir *uygarlık* modeli yaratması ve söz konusu olan bu sivil uygarlığın başlangıçtaki bölgesel konumunun, 20. yüzyılın sonunda hem uzamsal hem de zamansal olarak küreselleşmesi incelenmiştir.

Tezin gerçekleşmesinde bilimsel katkıları bulunan Bütün Hocalarıma, özellikle Danışman Hocam Doç. Dr. Mehmet Yetiş'e, Sınıf Arkadaşlarıma, tezin bilgisayar yazımında büyük emeği geçen Arkadaşım Selim Çamalan'a, Ankara Kütüphanelerinin Çalışanlarına ve uzun lisans-sonrası öğrenim yıllarım içinde hiç bir yardımı esirgemeyip her tür kahrımı çeken Annem, Babam ve Kardeşlerime, hatta minik Kedime sonsuz minnettarlığımı sunarım.

Betül Karagöz

10 Haziran 2008

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ..... 8

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHî ARKAPLAN: MUTLAKIYETÇİ DEVLET 84

I.1. Mutlakıyetçi Devlet Kavramı 84

I.2. Mutlakıyetçi Devlet Yaklaşımları Analizi 92

I.2.A.Immanuel Wallerstein Yaklaşımı 92

I.2.A.a.Bürokrasilerin Oluşumu 94

I.2.A.b.Düzenli Orduların Kurulması ve Gücün Tekelleşmesi 95

I.2.A.c.Toplumsal Meşruiyetin Sağlanması 97

I.2.A.d.Nüfusun Kültürel Olarak Homojenleştirilmesi 99

I.2.B.Fernand Braudel Yaklaşımı 108

I.2.C.Karl Polanyi Yaklaşımı 117

I.2.D.Perry Anderson Yaklaşımı 125

I.2.D.a. Batı (Avrupa) Mutlakıyetçiliği 131

I.2.D.b. Doğu (Avrupa) Mutlakıyetçiliği 135

I.2.D.c. Doğu Avrupa'nın Son Halkası: Osmanlı Monokrasisi 148

BİRİNCİ BÖLÜMÜN EKLERİ

EK: I. JAPONYA MUTLAKIYETÇİLİĞİ : 163

Avrupa Uygarlığına Benzer Gelişme Gösteren Tek Asya Ülkesi 163

EK: II. MUTLAKIYETÇİ SİSTEMDE KİTLENİN GÜCÜ 171

II.1. Mutlakıyetçi Sistemde Köylüler 171

II.2. Mutlakıyetçi Sistemde Zanaatkârlar 177

II.3. Mutlakıyetçi Sistemde İşçiler 181

II.4. Mutlakıyetçi Sistemde Öncüler 186

II.5. Osmanlı Toplum Yapısı ve Kitle Davranışları 201

İKİNCİ BÖLÜM

SİVİL UYGARLIK OLGUSU ve HUKUK DEVLETİ ……...…… 226
II. 1. Batı Avrupa'nın Yeniden Doğuş'u ……..…..…227
II. 1. A. Niccolo Machiavelli'nin Etkisi ……...…….. 234
II. 1. B. Reform Hareketi …….……... 240
II. 1. C. Jean Bodin Egemenliği …….. 243
II. 1. D. Thomas Hobbes Mutlakçılığı ……..…….. 247
II. 1. E. John Locke Uzlaşmacılığı ……252
II. 2. Modern Devlet Düşüncesi: Sivil Toplumun Ayrışması ……..…...……... 261
II. 2. A. Siyasal-Sivil Ayrımı ve Hukuk Devleti'nin Rolü …..……270
2. A. a. Aydınlanma Uğrağı ve Entelektüel Devrim ……..….278
II.2. A. b. 1789 Fransız Siyasî Devrimi ……..……..285
II.2. A. c. Büyük Sanayi Devrimi …….....……..313
II. 2. B. Sivil Uygarlığın Eleştirel Uğrağı ve Immanuel Kant ……..…….327
II.2. B. a. Friedrich Hegel ve Eleştirel Felsefe ……..……..…346
1. Birinci Görüngü: Etik-Yaşam Projesi …….....…... 357
2. İkinci Görüngü: Uluslaşma Projesi ……..……...… 363
3. Üçüncü Görüngü: Avrupalılık Projesi……...……...…...… 373
II.2. B. b. Karl Marx ve Eleştirel Kuram …….……...…...…...…... 391
1. Marksizm'de Belirlenim Kavramı …….....…. 398
2. Marksizm'de Devlet ve Toplum Kuramı……..…...…...408
3. Marksist Ekonomi-Politiğin Doğuşu …….....…. 431
4. Emperyalizmin Ayak Sesleri …….……..…… 464

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİVİL UYGARLIĞIN KURUMSALLAŞMASI …… 473
III. 1. Kurumsallaşma Kavramı …….…… 473
III. 2. Sivilliğin Siyasal Kurumsallaşması …….…..…… 484
III.2. A.Kurumsallaşmanın Niteliği ……..…… 489
III.2. B.Siyasal Kurumsallaşma ve Hegemonya: Hegemonik Uygarlık …… 496
III.3. Liberalizmin Kurumsallaşması: Demokratikleşme……..……. 529
III.3. A. Liberal Öğretiden Ticarî Kapitalizme Geçiş …….….545
III.3. B. Endüstri Kapitalizmi: Piyasa Uygarlığı …….559

III.3. B. a. Kapitalizmin Örgütlenmesi ……. 575
III.3. B. b. Emperyalizm ve Dünya Ekonomi-Sistemi …….. 594
1. Sömürgecilik ve Sömürgecilik Sonrası …..…..... 605
2. Klasik Emperyalizm Kuramları …….....…. 626
3. Yeni Emperyalizm Kuramları …….……. 644
III.4. Emperyalizmin Yeni Bir Aşaması Daha: Küreselleş(tir)me …. ...678
III.4. A. Küreselleşmenin Nedenleri ……...…….. ...684
III.4. B. Devletin Konumu ve Rolü …….……... 692

SONUÇ

POST-UYGARLIK = KAPİTALİST EMPERYALİZM ……...……..…..… 712
KAYNAKLAR ……..……...…. 747

GİRİŞ

Bu tezde, 16. yüzyılda Kuzey (*Ada Avrupası /İngiltere*) ve Batı Avrupa (*Kıta Avrupası*) coğrafyasında ortaya çıkan burjuva-sivil hareketi ile bu hareketin çağlar içinde "mutlakıyetçi devletten hukuk devletine, hukuk devletinden dünya-sistemine" nüfuz ederek kurumsallaşan özel uğrağı analiz edilmiştir. Başka bir ifade ile tezde, sivil uygarlığın siyasal kurumsallaşması tartışılmakta, bu bağlamda "kapitalizmin kurumsallaşması" sivil uygarlık (*civil civilization*) olarak tanımlanmakta ve çözümlenmektedir.

Tez, özellikle tarih çalışmalarında yaygın olan arkaplan çözümlemesi yanında, sosyal-siyasal bilime özgü *şu an*'ın durumunun bir değerlendirmesini sunmaktadır. Bu değerlendirme bağlamında, Rönesans ve Reform hareketi ile güçlenen, özel mülkiyete dayalı burjuva sivil uygarlığının ve giderek bu uygarlığı tehdit eden bir güce dönüşen emekçi sınıfın mülksüzleştirilmesinin koşulları, günümüze yansıyan toplumsal-siyasal etkiler içinde incelenmektedir. Tezde, sivil uygarlığın siyasal kurumsallaşmasına yönelik hem bir süreç hem de bir uğrak (durum) analizi yapılmıştır. Bu nedenle tez boyunca, olabildiğince derin, çok boyutlu ve disiplinlerarası bir bilimsel çalışma gerçekleştirilmiştir.

Tezin içsel bütününe daha kolay ulaşılmasını sağlamak amacıyla, henüz bir başlangıç noktasını oluşturan bu *Giriş* kısmında, tezdeki başlıca kavramları açıklayan kavramsal ön-bilgi demetine yer verilmektedir. Önce tezin eksenini oluşturan bu kavramlar seti üstünde duralım:

TEZİN TEMEL KAVRAMLARI:

1. UYGARLIK

"Uygarlık" (*civilization*) çeşitli sözlüklerde, *kentlilik* ve *medeniyet* anlamlarını içermekle birlikte, asıl olarak bilim ve tekniğin ilerlemesi sonucu yaratılan yaşama koşulları ve bu koşulların ortaya çıkardığı ussallaşma, yetkinleşme, yasallaşma,

toplumsallaşma, bireyselleşme durumu ile yerleşik örgütlü düzene özgü dinsel, ahlâksal, estetik, teknik, bilimsel, iktisadî ve yönetimsel nitelikteki kültürel donanımı ifade etmektedir (Akarsu,1998, Marshall,1999, Demir ve Acar, 1997 ve Özlem, 2000).

Birbiriyle ilişkilendirilerek kurgulanan bu ortak tanımlama bize, genel uygarlık sürecinin, sivilleşme uğrağına eklemlenerek ve evrilerek yol aldığını açıklamaktadır. Tarih sahnesinde alınan bu yolda ekonomik yaşamın, avcılık ve toplayıcılığa dayandığı ilksel koşullardan itibaren sürekli farklılaştığı görülmektedir. Yazının icadı, hayvanların evcilleştirilmesi, tarımın başlaması, göçerlikten yerleşik yaşama geçiş uygarlaşmanın, barbarlıkla, yani doğa durumu ile ifade edilen ilk aşamalarını temsil etmektedir. "*Norbert Elias'ın takipçilerinin eserlerinde, bu uygarlık anlayışı, birçok toplumu ve tarihsel dönemi kapsayacak şekilde genişletilmiş ve hatta ateşin ilk kullanımının yarattığı etkiyi kapsayacak şekilde eskiye kadar götürülmüştür*" (Eisenstadt, 2001: 1915). Bu aşamaların, her birinin kültür mü, yoksa uygarlık mı olduğu da ayrı bir tartışma konusu olmuştur.

Kültür kuramcıları-felsefecileri, kültür ve uygarlık arasındaki ayrımda, tam bir görüş birliğine varamamışlardır. Anglo-Sakson anlayışını temsil eden kimi görüşler, uygarlık ile kültür arasındaki ayrımın gerekli olduğunu savunmaktadırlar. Bu bağlamda siyaset, bilim, teknik ve ekonomiyi toplumların duyuş, düşünüş, değer ve inanç formlarından, yani kültürlerinden göreli bağımsız değişkenler olarak saymakta ve bu değişkenlerin oluşturduğu tabanın "uygarlık" (*civilization*) olduğunu söylemektedirler. Buna karşılık, Alman felsefe geleneğinde bu tür ayrıma kötü ve uygunsuz bir ayrım olarak bakılmış, uygarlık öğeleri biçiminde ayırt edilen siyaset, bilim, teknik ve ekonominin bağımsız değişkenler olmayıp dil, din, sanat ve felsefe öğeleriyle içten ve karşılıklı bir etkileşim içinde bulunan bağımlı değişkenler olarak görülebilecekleri vurgulanmıştır (Özlem, 2000: 151-2).

Coşkun San da, modern uygarlığın "*toplumun din, gelenek, hukuk, siyaset vb. kuralları ile güzel sanatlar ve toplumsal beceriler toplamı demek olan temel kültür*

yapısından ve onun parçası olan siyasal kültürden ayrı bir bütün olarak düşünülemeyeceğini" belirtmektedir (2001: 76-7). Bu durumda, fenomenolojik bir değer olarak öne çıkan kültür, toplumsal gerçekliğin bütün alanlarını ifade etmektedir, yani hukuk, yönetim, siyaset, iletişim, çevre, ekonomi, din, felsefe, etik, estetik, bilim, teknoloji, diplomasi gibi alanlar ile sanatsal yaratılar, toplumsal beceriler ve toplumsal etkileşim süreçleri hep birlikte, modern döneme özgü kültürel sermayeyi oluşturmaktadır (Karagöz, 2003a: 114). Öyleyse uygarlık ile kültür arasında keskin bir ayrımdan söz etmek gerçekten de kolay değildir. Uygarlığın, kültürel birikimlerin bir toplamı olduğu kabul edilmekle birlikte, her kültürel unsurun, bir uygarlık oluşturucusu olduğunu düşünmek zordur. Yine de uygarlık, antropolojik olarak ele alındığında, bir toplumun ya da toplumların birikimli kültürü /kültür birikimi olarak anlaşılmaktadır. Zaten uygarlık, yaşamın âdeta hiçbir unsurunu dışarıda bırakmamacasına tamamen örten bir kavramdır. Bu yüzden de kimi yaklaşımlara göre, her toplum özde kendi doğal uygarlığını yaşadığı için, uygarlıkları birbirleri ile kıyaslamak ve hangisinin daha üstün olduğuna karar vermek, "*tıpkı bir botanik araştırmacısının incelediği bitki türlerini güzel, çirkin diye ayırması*" kadar anlamsız, amaçsız ve oldukça gereksizdir (http://www.msxlabs.org/kultur/14541-uygarlik).

Birbirinden ayrılan bu tür görüşlere karşın, c*ivilization* bağlamındaki "sivil uygarlık" kavramının ise, kültür ile uygarlık arasındaki bağı köklü bir değişime uğrattığı açıktır. Bir bakıma insanın varoluşuyla birlikte başladığını ileri sürmenin yanlış olmayacağı *uygarlaşma* (*civilize*) serüveni, mutlakıyetçi merkezî devletlerin doğuşuyla eş zamanlı bir biçimde, sivillik-sivil uygarlık (*civilian-civil civilization*) adı verilen yeni bir uğrak ortaya çıkarmıştır. Bu döneme kadar, eski Yunanca'dan miras kalan *kentli/yurttaş* anlamındaki *civic* ile *kentlilik* anlamındaki *civilite* aynı anda *uygarlık* kavramını temsil ediyordu, hatta aradaki Roma uygarlığı, bu anlayışı daha sağlamlaştırmıştı. 16. yüzyılda, tam da merkezî devletlerin belirmeye başlaması sürecinde, genel olarak Batı Avrupa coğrafyasında yeni bir

yurttaşlık bilinci ve kentlilik algısı doğmuştur. Aydınlanma, 1789 Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi ile belirgin niteliğine ulaşan keskin bir uygarlık dönüşümü başlamıştır.

Max Weber, bu dönüşümü, sivilleşmenin sonucunda, hukukun rasyonelleşmeye başlaması ile ortaya çıkan hukuk ve ahlâk ayrışmasına bağlamıştır (1965/1919: 11-28). Ancak hukuk ile ahlâk arasındaki ayrışmanın asıl nedeni, iktisadî yönelimdeki hedefin değişmesidir. Bu nedenle de sivil uygarlığı belirleyen birincil olgu, kapitalizmin doğuşudur. Sivil uygarlığın, daha başlangıçta kapitalizmle kurulan bu bağından dolayı, kavramın antropolojik geçmişi de, en fazla Rönesans uyanışına kadar eskiye gitmektedir. Bu açıdan sivil uygarlık, Batı'nın tarihindeki özel uğraktır ve kapitalizmin kurumsallaşmasını ifade etmektedir, yani kapitalizmin her yere ve her şeye nüfuz etmesini açıklamaktadır. Sivil uygarlık, kapitalizme bağlı olarak müdahale sonucunda yaratılan, yapay bir kültür ve uygarlık uğrağıdır, bu özel uygarlığın dünya-sistemsel ölçüde organize edilmesi sürecidir. Öyleyse sivil uygarlık, iktisadî koşullara koşut olarak doğan, toplumsal-siyasal dönüşümlere ve sonuçta kapitalizmin gelişip dünya sistemsel kurumsallaşmasına dayanmaktadır.

Tarihin değişen bu koşullarında, klasik çağlardan devir alınan *civic'*in kavramsal anlamı genişlemiş ve *civil*'in, yani birey-yurttaş'ın yeni niteliği belirmiştir. Beliren yeni yurttaş tipi ve yurttaşlık biçimi (zihniyeti), yeni bir uyarlık sürecinin oluşmasında rol oynamıştır. Bu yeni uygarlık modelinin, hukuken ve fiilen farklılıklar arz etmesi yüzünden, kimi konular yüzlerce yıldan beri hâlâ tartışmalıdır. Ancak insanlık tarihinde yepyeni bir sivilleşme ve bu bağlamda uygarlaşma (*civilize*) sürecinin başladığı, yaşanan sürecin aktörününse artık *civic* değil, *civil* olduğu kesindir. *Civilise / civilize*'ye gelince; bu sözcükse, Fransızca'dan İngilizce'ye geçmiştir. Sözcüğün kökeni *civilization*'dan çok önceye dayanmaktadır ve 14. yüzyılda İngilizce'ye giren *civil* gibi, Latince'deki

civiliser'dan alınmıştır. *Civilize*, bu çağlarda uygarlaşmak /uygarlaştırmak anlamında kullanılmıştır ve hâlâ da aynı anlama gelmektedir.

Stearns'e göre, çoğu dünya tarihçisi ve uygarlık analizcisi, *civilization* kavramının ifade ettiği anlamdan genelde rahatsızlık duymuştur. Bunun başlıca nedeni, *civilization*'ın şu iki anlama gelmesidir: Birincisi, insan organizasyonunun daha öncesine hiç benzemeyen başka bir biçimini tanımlamaktadır; ikincisi ise, bu özel uygarlık temel olarak belirli bölgede geliştirilen belirli tutarlılıkları tanımlamaktadır (2003: 31). Bu türden, sivil uygarlığı çözümleme girişimleri, bir dizi çalışmanın gerçekleşmesine yol açmıştır. Genel dünya uygarlığı ve Batı uygarlığı farkı, Avrupa'da 18., 19. yüzyıllarda modern tarih çalışmalarının da güçlenmesiyle, önemli bir çalışma alanı ve tartışma konusu haline gelmiştir. Ortaya çıkan bilimsel farklılaşmalar, Batı uygarlığı bağlamındaki sivil uygarlık kavramının, karmaşık bir analiz yoğunluğu altına girmesine de neden olmuştur. Entelektüel pratiğin 19. yüzyılda yeni gelişen bağlaşık formları içindeki multidisipliner yaklaşımlar, öncelikle uygarlık kavramının çok boyutlu yönünü ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Fakat bu çok yönlülüğe ulaşma çabası, uygarlığın karmaşık ve görece belirsiz niteliğini tam olarak netleştirememiştir. Üstelik bu çalışmalar, üst üste bindirilmiş tarihsel materyallerin kültür, ulus, ırk gibi diğer kategorilerinin öne çıkmasını sağlamıştır. Bunun dışında bir de, insan toplumunun morfolojik özellikleri tanımlanmıştır. Bu özelliklerse, kentleşme ve kentliliğin ölçüt olarak algılanmasına götürmüştür. Fakat bütün bunlara dayanarak, genel uygarlığın tarihsel organizasyonu olduğu öne sürülen bir şema yaratılmıştır (Al-Azmeh, 2001: 1903-4). Bu şema bize toplumların gelişim evresi hakkında ipucu vermektedir.

Yapılan çalışmalarda uygarlık ve kültür kavramları, çoğu zaman ulusal ve dilbilimsel birliğe bağlı olarak çözümlenmiştir. Diğer taraftan her iki kavramın Antik dönemden beri taşıdıkları içeriğin, 16. yüzyıldan sonra değişime maruz kaldığı açıktır; çünkü *kültür* ve *uygarlık* kavramlarının içerikleri, birden bire dönüşüme uğramıştır. Bu

çağa kadar uygarlık, sosyo-kültürel yapının, estetik anlatımın ve özellikle inanç sisteminin bir ifadesi olarak düşünülmüş, daha çok maddi olmayan dünyanın bir temsili olduğu kabul edilmiştir. Bu bağlamdaki uygarlık kavramının İngilizce'deki karşılığı da "*cultivation*" terimi olmuştur. *Cultivation*, dinsel ve mezhepsel düşünceleri, toplumun yaşayan inançlarını, sanatsal ve insanî değerî yüksek yaratıları, bir bakıma toplumsal ve ahlâkî gelişmişliği anlatmak için kullanılmıştır (Al-Azmeh, 2001: 1905).

Bir beşerî düzenleme olarak bütün uygarlıkların, belirli ekonomiler içinde büyüdükleri kabul edilmektedir. Bu ekonomiler, bıraktıkları artık-değere (*economic surplus*) orantılı olarak, yüzyıllar içinde göreli büyük yoksullukların oluşmasına zemin hazırladıkları gibi, bazen de karmaşık siyasal-sosyal yapıyı destekleyecek kadar fazla vermişlerdir. Artık-değerin fazla olduğu dönemlerde nüfusun ve askerî gücün artması, bürokrasinin güçlenmesi yanında, seçkinlerin daha etkili rol oynadıkları bilinmektedir. Bu seçkinler, büyük şehirlerin, pahalı büyük anıtların ve böylece büyük uygarlıkların oluşmasında başı çekmişlerdir. Bütün uygarlıklarda benzer öyküler yaşanmıştır. Batı uygarlığı da 15. yüzyılın sonunda bu tür bir deneyim yaşamıştır (Stearns, 2003: 31-4).

Batı uygarlığının dikkat çekici özelliği, ekonomik fazlaya ulaşması yanında, hem Antik bağlardan hem de Doğu ve Orta Doğu'ya özgü birikimlerden başarıyla yararlanmayı bilmiş olmasıdır. Bu eski deneyimleri yeniden-inşa etmiş, üstelik bu noktadan ilerlemeyi de sürdürebilmiştir. Ama Batı'nın en ayırıcı yönü, kendi özel uygarlığına ilişkin bir tutarlılık sergileyebilmesidir. Böylece Avrupa uygarlığının konumu, 16. yüzyıldan itibaren çok çarpıcı biçimde değişmiştir. Batı'nın değişen konumu, tüm dünyayı değiştirecek bir sonuca yol açmıştır. 16. yüzyılın sonlarında, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda, Batı'daki uygarlık kavramı, artık geçim ekonomisine dayalı dünyayı değil, ticaret ekonomisine dayalı bir maddî dünyayı ifade ediyordu. Bu durum Max Weber'in vurguladığı gibi, hukuk ile ahlâkın da ayrışması anlamına geliyordu. Ortaya çıkan dönüşümleri, ticarî toplumun

doğuşuyla fazla vermeye başlayan ekonomi ve siyasi hakların yükselişi belirlemiştir. Ticarî toplumun, yani sivil burjuvazinin yükselişi ticaretin ve ekonominin ötesinde, yeni alanların gelişmesine öncü olurken, siyasetin, hukukun ve kültürün de yeniden-inşasını sağlamıştır. Ticarî-sivil kültür, halk kültürünü değiştirmeyi başarmıştır. Bu aşamada siyasi idealler, popüler kültüre dönüşerek tabandan büyük bir destek görmüştür (Stearns, 2003: 58-73).

Yaşanan deneyimde uygarlık kavramının eski içeriği değişirken, ilginçtir ki, kavramı anlatan terim de değişmiştir. Terimsel bir değişim gerçekleşmiş ve *cultivation*'dan *civilization*'a geçiş yaşanmıştır. Yaşanan terimsel değişim, sosyo-kültürel dönüşümleri besleyen, siyasî ve iktisadî sisteme dayalı derin değişimlerin bir yansımasıdır. *Cultivation*, doğa durumunun ve toplumların maddî olmayan yaşamlarının figüratif bir anlatımı iken, bu temsiliyeti 17. yüzyılda *civilization* terimi üstlenmiştir, ama maddî kültürü temsil ederek. Bu yüzden de *civilization* terimi, doğa durumundan çıkışı olduğu kadar, maddi kültürün belirleyiciliğini de ifade etmektedir. *Cultivation*'dan *civilization*'a geçiş, insanlık tarihindeki ilerlemenin önceden benzer bir deneyime sahip olmayan özel bir türünü yaratmıştır. Daha önce tanık olunmamış bir biçimde, uygarlığın içeriğini dolduran kültürel kodlar hızla dönüşmüştür. Eski kültürü oluşturan toplumsal normlar ve değerler farklılaşmış, yeni bir kültür algısı doğmuştur. *Civilization*'ı, hem *cultivation*'dan hem de Latince'den miras kalan *civilis*'ten farklılaştıran bu kültürel değişimler hükmetme biçiminden, devletle ve yönetimle ilgili anlayışlara, hukukun işlevinden Parlamento'nun etkisine kadar geniş bir siyasal yaşamı yansıtmaktadır. Siyasal yaşamın dönüşümleri sivil haklara yönelik müdahaleleri, kültürel normlara dönüştürerek meşrulaştırmıştır. Böylece dünyevî yaşamın düzenlenmesinde belirleyici olan siyasal olgular ve iktisadî kararlar, bir toplumsal kültür durumuna gelerek *civilization*'ın içini doldurmuştur (Al-Azmeh, 2001: 1905).

Bu noktada başta değinilen, uygarlık ile kültür arasındaki ayrıma karşı çıkan kimi akademik görüşler de artık soyut kalmıştır. Sivil yurttaşa ve sınırlandırılmış devlet gücüne ilişkin pratikler, yeni uygarlığın referans noktaları durumuna gelirken, sivil uygarlığın yeni ruhunu "*Toplum Sözleşmesi*" ve "*Yasaların Ruhu*" oluşturmuştur. Siyasî temelli bir kültürel dönüşüm olan *civilization*, böyle bir siyasal sürece geçmeyen toplumları, yeni gelişen uygarlığın dışına itmiştir. Bundan dolayı da, başta Alman kuramcılar olmak üzere, kültür ve uygarlık kuramcıları bile, Batı Avrupa dışındaki dünya deneyimlerini *cultivation*'a denk bulmuşlar ve *civilization* içine almamışlardır. Daha açık bir ifade ile Kuzey ve Batı Avrupa, yani İngiltere ve Kıta Avrupası -ayrıca İngiltere'nin uzantısı konumundaki yerler, yani Kuzey Amerika ve Avustralya- dışında yaşanan deneyimlerin, sivil uygarlık (*civil civilization*) olmadığı savunulmuştur. Böylece ilk defa "uygar toplum" kavramı üretilmiş, o da, siyasal-yasal ve iktisadî yeniliklere bağlı kılınmıştır. Kültürün ontolojik donanımı, hiç tanık olunmayan çok radikal bir dönüşüme maruz kalmıştır. *Cultivation* ile ifade edilen anlamlar geri çekilirken, hukukun egemenliğini, hatta hukuk devletini, Parlamenter yönetimi, halk egemenliğini, birey haklarını, mülkiyet hakkını, piyasa serbestiyetini çağrıştıran kavramlar ve pratikler, yeni kültürün parçaları olarak yeni uygarlığın çerçevesini yaratmıştır. Bu uygarlığın 16. yüzyılda ortaya çıkan sivil hareketle bağını vurgulamak içinse başlangıçta *civil civilization* terimi bilinçli olarak kullanılmıştır. Oysa bu çağa kadar uygarlık, görece çoğulcu dünya kültürüne dayandırılıyor ve tüm dünya karşılıklı etkileşim alanı olarak düşünülüyordu. Askerî savaşların sayıca çokluğuna ve özellikle dinsel ayrımların aşırı sertliğine karşın, ülkelerin kültürleri kalıtsal bir sınır ile ayırt edilmiyordu.

18. yüzyılda 1789 Fransız Devrimi ile başlayan ve daha sonradan, 19. yüzyılın Alman entelektüellerinin başı çektiği kültür ve uygarlık tartışmaları, hem romantizmin hem de ulusçuluğun etkisi altına girmiştir. Gelişen sosyal bilimsel ortam, Almanya'da bir disiplin olarak *Kulturwissenschaft*'ın doğmasını sağlamıştır. Aynı dönemde uygarlık terimi,

Almanca'daki *kultur* kavramına denk gelecek bir biçimde, ilk defa Fransızca'da *civilisation* olarak kullanılmıştır. Bunun hemen ardından 1871 yılında, İngiltere'de Edward Tylor'un "İlksel Kültür" (*Primitive Culture*) kitabı yayımlanmıştır. Tylor bu kitabında, kültürün evrimini ele almaya çalışmış, vahşilikten barbarlığa geçişle başlayan evrimin, en sonunda Anglo-Sakson antropolojisindeki *civilization*'a ulaştığını iddia etmiştir (1958; Al-Azmeh, 2001: 1990). Bütün bu entelektüel zorlamaya karşın, uygarlığı ayrımcı bir olguya dönüştüren en etkili dinamikse, Sanayi Devrimi ve kapitalizmin tekelci yapısının güçlenmesidir. Bu çizgisel ilerlemeci olguya göre, dünya uluslarıyla görece ortak tasavvur edilen maddi olmayan uygarlık bağlamındaki uygarlık, 16. yüzyıldan sonra, maddi uygarlık olan sivil uygarlık ile özdeşerek Batı uygarlığı (*Westernization*) biçiminde sınırlanmıştır; çünkü sivil uygarlık, Avrupa merkezci (*Eurocentric*) ve Batı merkezci (*Westcentric*) olarak tasarlanmıştır. Bu süreçte *multi civilization* anlayışının terki gerçekleşmiştir. Gerçekte *civilization* kavramını pratikte yaratanların ve analitik sahada geliştirenlerin, dünya uygarlığının liderliğini üstlenme gibi bir sorumluluğu hiçbir zaman olmamıştır, hatta kültür ve uygarlığı birbirinden ayırt etmeyen Alman kuramcılar ve felsefeciler bile, böyle bir sorumluluğu konu edinmemişlerdir.

Bununla birlikte, Batı Avrupa'da yeni sivil uygarlık anlayışına karşı çıkan görüşler de öne sürülmüş, üstelik çok da etkili olmuştur. Özellikle Almanya'da Johann Gottfried Herder (1968) ve İngiltere'de Edmund Burke (2003/1790) başı çeken isimler arasında yer almaktadır. Edmund Burke'ün, muhafazakârlığın önderi sayılmasının başlıca nedeni, yeni sivil uygarlık anlayışı yerine, klasikleşmiş uygarlık anlayışını savunmasıdır. Burke, toplumun maddî yönünü temsil eden uygarlık anlayışını eleştirerek, maddi olmayan uygarlığın beslediği değer ve normları bir uygarlık ölçütü olarak sahiplenmiştir (bkz: Aktaş, 2004). Burke'ün muhafazakârlığının yanında, bazı tutucu çevreler, örneğin Katolik Kilisesi ile Fransa'daki devrim karşıtları ve kralcılar da kendi çıkarları gereği, yeni gelişen

siyasal-toplumsal akımların ve iktisadî süreçlerin, uygarlık biçimine dönüşmesine karşı çıkmışlardır.

Dönemin bir diğer sorunu, Anglo-Sakson ve Franco-Alman deneyimlerin ortak bir paradigma, yani bir örnek model olarak sunduğu maddî eksenli *uygarlık* tasarımının ulusal mı, Avrupa merkezli mi, yoksa evrensel mi olduğu idi. Bu sorunun da, ne yazık ki kültürün ulusal, uygarlığın ise evrensel olduğu yönünde gelişen kabullerin etkisiyle daha karmaşık bir hale geldiği bilinmektedir. 18. ve 19. yüzyıl Avrupa'sında, özellikle Alman entelektüeller -örneğin Kant ve Hegel- yeni uygarlık anlayışını, ısrarla Batı Avrupa veraseti bağlamında tanımlamışlardır. Bu da uygarlığı, kalıtsal bir forma yerleştirerek Antik Yunan, Roma, Roma-Germen, Anglo-Sakson ve Franco-Alman bir dünyadan ibaret kılmıştır. Böylece dünya tarihinin farklı uygarlıkları, örneğin Alman filozof Karl Jaspers (1883-1969) tarafından "*Axial Age*" (Eksensel Çağ) olarak tanımlanan ve dünya tarihinde kilit uygarlıklar olarak bilinen Orta Doğu, Hindistan ve Çin bile dışarıda bırakılmıştır.

"*Ayrı ideolojik ve kurumsal boyutların gelişmesi ve uygarlıkların ayrılığına dair bir bilincin oluşması ise, aslında ilk nüveleri eski Mısır, Asur ve Mezopotamya'da bulunan son derece özgün bazı tarihsel bağlamlarda ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle farklı uygarlıklar olarak ayırma ve ayrılma eğilimi, ilk defa Mihver (Axial-Eksensel) Uygarlıklar olarak adlandırılan coğrafyalarda belirmiştir*" (Eisenstadt, 2001: 1916). Oysa 19. yüzyıldaki bazı Alman entelektüeller ise, kültür ve uygarlık arasındaki farkı reddederek, gerçekte Batı dışındaki uygarlıkların bu paradigmatik rolünü de reddediyorlardı. "*Civilization'ı ise, uygarlıklar kümesini dışlamasına karşın, yine de dünyadaki sosyo-kültürel büyük çoğunluğun, iktisadî ve siyasî koşullar bağlamında zaten benimsemek zorunda olduğu bir model olarak gösteriyorlardı*" (Al- Azmeh, 2001; 1906). Sivil uygarlığın yaratıcıları, Batı'nın maddî uygarlığının gelişimi uğruna, kendi uygarlıklarının

maddî olmayan köklerini keserken, dünyanın geri kalanının her türlü istismarına ve sömürüsüne yol açacak bir uygarlığı, sınırsız büyütmeye çalışıyorlardı.

Batı Avrupa'da 18. yüzyıla kadar, feodal kalıntılar hâlâ baskın olmuşlarsa da, bu yüzyıldan sonra siyasette ulus-devlet biçiminin, ekonomide ise tekelci gücün doğması, sivil uygarlığın kurumsal bir nitelik kazanmasını sağlamıştır. Burada şunu da dikkate almak gerekir, Avrupa'yı bu dönemde siyasi ve iktisadî devrimler-dönüşümler kadar, teknolojik yenilikler de yaratmıştır. Daha 14. yüzyılda Asya'nın sahip olduğu teknoloji karşısında geride kalan Avrupa, "*yeni teknolojiler sayesinde, kötücül niyetlerini bile gizleyebilmiş*" (Stearns, 2003: 62), güttüğü ağır sömürü siyasetine karşın, hızla uygarlığın rol modelliğine soyunacak bir konuma gelmiştir. İkinci milenyumun ikinci yarısından itibaren, Batı'da ulaşılan maddi uygarlık düzeyi, genel uygarlık ile sivil uygarlığın bir ve aynı anlama gelip gelmediği sorunsalını yaratırken, bu coğrafyayı tüm dünyanın merkezi haline getirmiştir.

Eisenstadt'ın bir çalışmasına göre, *civilization* kavramı üç biçimde tanımlanmıştır: Bunlardan birincisi, daha çok Almanya'da Alfred Weber tarafından temsil edilen bir görüştür ve sivil uygarlığın, teknolojik gelişmenin yanında, maddi etmenlerin bir ürünü olarak, "*toplumdan ayrı ve bütün kültürlerden yukarıda*" bir kavram olduğu yaklaşımına dayanır. Bu görüşün İngilizce konuşulan dünyadaki temsilcisi R. M. McIver olmuştur.

İkinci tanım, Norbert Elias'ın 1939'da yazdığı "*Uygarlık Süreci"* (*Über den Prozeß der Zivilisation)* adlı kitabında yer almıştır. Elias, burada sosyalizasyon sürecine odaklanarak uygarlığı, barbarizmin karşıtını oluşturan bir burjuva hareketi olarak açıklamıştır. Bunu da, burjuva nezaketinin Fransız Aydınlanması tarafından resmen sahiplenilerek kurumsallaştırılmasına bağlamıştır.

Sivil uygarlık karşılığındaki *civilization* kavramının en geniş tanımı, bir grup bilgin tarafından paylaşılan üçüncü tanımlamada ortaya konmuştur: Uygarlığın bu en geniş tanımını paylaşanlar arasında Max Weber, Emile Durkheim, Oswald Spengler, Pitirim Sorokin, Arnold Toynbee, A. L. Krober, Carroll Quigley, Cristopher Dawson, Fernand

Braudel, William H. McNeill, Adda Bozeman gibi isimler bulunmaktadır. Sonradan bunlara Immanuel Wallerstein ve Samuel Huntington da katılmıştır. Her ne kadar bu bilim insanlarının bakış açıları, metodolojik yöntemleri, odaklandıkları konular ve düşünceleri farklı olsa da, hepsi uygarlık anlamındaki *civilization* kavramını, aynı biçimde "*bütün kültürel özellikleri paylaşan toplumsal birimler*" olarak anlamışlardır (bkz: Eisenstadt , 2001: 1915-6).

Eisenstadt, kendi bakış açısının da bu akademisyenlerin görüşleri ile benzer olduğunu, ama kendi kullandığı genel anlamdaki uygarlık teriminin analitik özünün siyasal rejimler, kabileler, etnik gruplar, uluslar gibi birbirinden farklı siyasal-ekonomilerden, birlikteliklerden, din ya da kültürel geleneklerden ayrı olarak düşünüldüğünü belirtmektedir. Eisenstadt'a göre "*uygarlık, ontolojik ya da kozmolojik görüşlerin, dünya ötesine ve dünyevi gerçekliğe ilişkin kavrayışlarla birlikte, toplumsal yaşamdaki temel alanların ve çeşitli etkileşim ortamlarının tanımlanması, kurulması ve düzenlenmesidi*r" (2001: 1916). [1]

2- SİVİL UYGARLIK (*CIVIL CIVILIZATION*)

Marx, *Kapital*'de *Lezioni di Economia civile* adlı bir kitabı kaynak göstermiştir (2004a: 156:8. dipnot). Marx'ın belirttiği kaynakta açıkça görüldüğü gibi, daha 1765 tarihinde "sivil ekonomi" terimi kullanılmıştır. Buna koşut olarak, aynı tarihlerde dilde "sivil uygarlık" (*civil civilization*) teriminin de yer aldığı bilinmektedir. Bu dönemde, Batı dillerinde hızla yerleşip gelişen terimlerin, bireyle ilgili çağrışımı *civic*'ten hareketle *civilite*'ye, yani yurttaş bilincini kazanmış, özgürleşimini görece tamamlamış olan bireye; toplumla ilgili çağrışımı ise, *civilise/civilize* biçiminde kamusal aklı devreye sokabilen ve kolektif eylemi örgütleyebilen uygar topluma işaret ediyordu.

[1] U*ygarlık* ve *sivil uygarlık* kavramlarının açıklanmasında yararlanılan kaynakların bazıları şunlardır: Western Civilization Resource Center, http://wadsworth_d/special_features/ext/westciv_simsnew/WesternCiv-ch10
Coffin ve Stacey, 2005a ve 2005b, Spielvogel ve Duiker, 2006 ve 2008, Spielvogel, 2005a ve 2005b, Perry, 2006, Perry, Von Laue ve Peden, 2002, Mcneill, 1986, Hause ve Maltby, 2005a ve 2005b.

Sözcüğün *civilize* olarak kullanımda, tam da üst satırda verildiği biçimde bir "uygarlaştırma" durumu anlatılmaktadır. "Yerleşik düzen" anlamında, uygarlıkla ilgili olarak dilin geliştirdiği terim ise, tıpkı sivil ekonomi gibi, sivil uygarlık (*civil civilization*) terimi olmuştur. Ama aynı kavram, 19. yüzyıldan beri tamlamalı bu ilk kullanımından (*civil civilization*) daha yaygın olarak, artık yalın biçimde kullanılan *civilization* sözcüğü ile ifade edilmektedir. Günümüzde, *civil civilization* teriminin, bu biçimde Batı dillerinde – Fransızca ve İngilizce'de- yaygın olarak kullanıldığı söylenemez. Öte taraftan bu tür, *civil civilization* biçimindeki kullanım günümüzde bütünüyle yok olmamıştır, bugün hâlâ aynı terim çiftinin, dipnottaki örneklerde olduğu gibi, kullanıldığı görülmektedir. *Civil civilization* kullanımının, yaşayan dilde azalmasının başlıca nedeni, *civil* sözcüğünün bütünüyle olmasa bile, büyük ölçüde dilden düşmüş olması, hatta bilerek düşürülmesidir. Böylece *civilization* teriminin yalın biçimde kullanılması da yaygınlaşmıştır. Böyle yalın kullanımında, sözcüğünün sivilliğe özgü niteliği baskılanarak *civilization*'ın, Batı uygarlığının genel bir ifadesi olduğu ve dünya toplumları için örnek bir model, yani bir paradigma oluşturduğu imajı öne çıkarılmıştır. Oysa arkaplan analizleri, *civil* teriminin, başlangıçta Batı'nın yeni uygarlığını betimlemek için özellikle kullanıldığını göstermektedir. Önceleri *civilization'*ın, *cultivation* gibi doğal ve genel değil, doğallığın karşısında özel bir uygarlık biçimi, özel uğrak olarak sivil oluşuma denk geldiğini vurgulamak için *civil*'e başvurulmuştur.

Burada şunu da unutmamak gerekir ki, her ne kadar dünya uygarlıkları birbirlerini etkilemiş olsalar da, *civilization*'ın özü bakımından, Anglo-Sakson ve Franco-Alman bir tasarım ve pratik olduğu reddedilemez. Bu noktadaki temel çelişki *civilization'*ın, *cultivation*'dan ayrılırken dünyanın genel uygarlık uğrağını temsil ettiği iddiasıyla yola çıkmasından çok, başlangıçtaki burjuva idealinin sonradan bir piyasa uygarlığına indirgenmesidir. Bu konuda sorun olan, sivil hareketin özel bir uğrağı olarak doğan ve sonradan piyasa uygarlığı görünümü kazanan sivil uygarlığın, Lenin'in I. Dünya Savaşı'nın

hemen öncesindeki ifadesiyle "*toprak paylaşımının bitip, yeryüzünde nüfuz paylaşımının başladığı*" bir dönemde, tüm dünyanın hiyerarşik bakımdan en üst konumdaki tek ve genel uygarlığını temsil ettiği iddiası ile kurumsallaştırılmasıdır. Bir kez daha hatırlatmak gerekirse, sivil uygarlık siyasî-iktisadî temeller üstünde yer alan bir uygarlık anlayışına ve pratikler setine dayanmaktadır. Sivil uygarlığın kurumsallaşması da, en başta devletin, devletle organize olmuş kurumların ve ideolojilerin kurumsallaşması demektir. I. Dünya Savaşı öncesinde olduğu gibi, Almanya'da devlet, iktisadî tekeli de temsil etmeye başlayınca, iktisadî tekelin varlık nedenleri, gündelik yaşam kültürünün bir parçasına dönüşüvermiştir.

Raymond Williams'a göre, "*civilization artık genel olarak ulaşılmış bir durumu ya da toplumsal yaşam koşulunu anlatmak üzere kullanılmaktadır*" (2005:70). Fakat her durumda *civilization*'ın içindeki *civil*, bu kavramın temsil ettiği uygarlığın ve yerleşik yaşam koşulunun, sivillik hareketi ile başladığını, daha da önemlisi bağdaştığını göstermektedir. Bu yüzden de sözcüğün şimdiki İngilizce'deki kimi kullanımları, örneğin *Oriental civilization*, *Maya civilization* ya da *Chine civilization,* biraz zorlama ve yapay kalmakta, hatta anakronik durmaktadır. Ama zaten Batı uygarlığını, dünyadaki tek uygarlık olarak öne sürmek için de *civilization*'ın bu yalın kullanımı bilerek tercih edilmiştir. Burada biraz da bilinçli bir kelime oyunu yapıldığı açıktır.

Raymond Willams'ın *Anahtar Sözcükler* kitabına göre, barbarlığın karşıtı olarak 17. yüzyılda ilk defa kullanılsa bile, yani doğal toplumun karşıtı olarak bir sivilleşme-burjuva hareketi içinde ve John Locke döneminde, üstelik 1688 Büyük Burjuva Devrimi yapılmış durumda iken kullanılmaya başlanmış olsa bile, gerçekte *civilization* sözcüğünün 16. yüzyıldan beri dilde bulunduğu bilinmektedir, ama henüz bu çağda dilde hiç yaygın değildir. *Civilization* sözcüğü ancak 18. ve hatta 19. yüzyılda yaygınlaşabilmiştir. Bu geç yaygınlaşmanın nedeni ise, *civilization* teriminin liberalizmi, romantizmi ve Aydınlanma'nın ruhunu yansıtmakla birlikte, asıl olarak burjuva hareketinin endüstrileşme

ve piyasa ile bütünleşmesini ifade ederek itibar kazanmasıdır. Bundan dolayı da *civilization*'ın, kapitalizmin uygulamaları, hatta ilkeleriyle kirlenmiş ve kirlenmekte olan bir uygarlığı temsil ettiğini ileri sürenler, daha o yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu görüşlere koşut olarak da, henüz 19. yüzyılda iken, *cultivation* mı, yoksa *civilization* mı tartışması gündeme gelmiştir.

Liberal kalem Mill'e göre, dile yeni yerleşen *civilization* da, tıpkı *cultivation* gibi olumlu durumları ve olumlu kazanımları yansıtabilir. Oysa bu görüşün tam karşısındaki Coleridge düşüncesinde, *civilization* düzendeki olumsuzlukların bir temsilidir, toplumun kaybettiklerini ifade eder, bu nedenle de uygarlıktaki kirlenmişliği yansıtır (bkz: Williams, 2005: 72). *Civilization*, Batı dillerinde 1860'lara kadar çok sınırlı olarak kullanılmış, piyasa uygarlığının güçlenmesi ile hızla yaygınlaşmıştır. *Civilization,* 19. yüzyılda artık doğal toplum karşıtlığı olarak değil, modernleşmenin, endüstrileşmenin, piyasanın ve sivil toplumun bir ifadesi olacak biçimde gelişmiştir. Terim, 19. yüzyılda kapitalizmin içinde geliştiği uygarlığı besleyen bir sivillik durumu olarak, barbarlık ve doğallık zıtlığı taşıyan anlamından uzaklaştığı gibi, sivil uygarlık kavramı da kazanılan haklarla birlikte, mülksüzleştirilenlerin kaybedilen haklarını ve dahası toplumsal yaşam biçimlerini temsil etmeye başlamıştır. Eisenstadt'a göre, aslında ontolojik görüşlerin, kurumsal formasyonların ve kolektif kimliklerin birleşmesi, her toplum formasyonunun ayrılmaz bir parçasıdır. Üstelik bunlar, her zaman bir kurumsal formasyonun –siyasal, ekonomik ya da aile ve akrabalık bağları gibi- daha örgütsel yönü ile iç içe geçmiş durumdadır (2001: 1916).

O günkü dilde ve kültürde, işte bütün bu sivillik hareketine bağlı tarihî koşulları, ontolojik değerleri ve toplumsal formasyonları çağrıştıracak yeni bir sözcük yaratılmalıydı ya da *civilization*'ın bir isim veya sıfatla birlikte kullanılması gerekiyordu. Çok ilginçtir ki, sözcüğün bugünkü kullanımına bakmayarak 18. ve 19. yüzyıllardaki kullanımını dikkate aldığımızda, *civilization* sözcüğünün zaten yıllarca böyle, yani bir isim ya da sıfatla birlikte

de kullanıldığını görüyoruz: Sözcük *modern civilization, Western civilization, industrial civilization*, hatta *scientific and technological civilization* olarak da kullanılmıştır. Aynı şekilde *civil civilization* olarak da kullanımı elbette söz konusudur. Sözcüğün en kapsamlı anlamı da zaten, kapitalist üretim toplumunun yerleşik düzenini bu bağlamda, Batı'nın yeni piyasa uygarlığını ifade eden *civil civilization* biçimindeki kullanımıdır.

Bu dönemde kapitalizmin yarattığı piyasa uygarlığı için, kapitalizmin yükselişi ile birlikte, bireyin ve bireyselliğin öne çıkmasını çağrıştıran *civil* sözcüğünün kullanılması gerekli olmuştur. Fakat yıllar içinde *civil civilization* kendi içerisinde bir tekrar oluşturduğu ve totolojik bir ifade izlenimi bıraktığı için, yani kendini oluşturan bir önermenin sürekli yine kendine işaret etmesi vurgusu taşıdığı için dilde değişime zorlanmıştır. Zaten bu vurguya duyulan toplumsal ihtiyaç azaldığından, bir anlamda yeni uygarlığın yerleşik hâl alması artık gerçekleştiğinden dolayı, *civil* vurgusu da, bu tür kullanım da (*civil civilization*) giderek modern İngilizce'den büyük ölçüde düşmüştür. Ama bu iki nedenden de önemlisi, *civilization*'ın yalın kullanımı onu dünyanın tek uygarlık biçimi olarak kabul etmenin ve ettirmenin etkili bir formülü olmuştur. *Civilization*'ın bu tür yalın kullanımının yanında, aynı anlamı çağrıştıran *civil culture*, *capitalist culture* ya da *marketing culture* gibi alternatifler de ayrıca belirmeye ve tercih edilmeye başlamıştır. Kimi durumlarda ise, giderek *civilization* karşılığı olarak *culture* (kültür), hatta *society* (toplum) sözcükleri bile kullanılmıştır. Ancak sözcüğün etimolojik geçmişinden de anlaşıldığı üzere, *civilization* terimi, çok açık olarak 16. yüzyıldan sonraki sivil uygarlığın bir ifadesidir, hatta dildeki simgesidir; daha gerçekçi olmak gerekirse, Batı kültüründeki son altıyüz yıllık, özellikle de son üçyüz yıllık çok özel bir uğraktır.

Bugünkü dilde *civilization* sözcüğünün, Batı'daki altıyüz yıllık özel uğrak yerine, tüm dünyadaki genel uygarlığın bir ifadesi olarak kullanıldığı çok açıktır. Bu sözcük bilerek, yani tamamen kasıtlı olarak dünya toplumlarında *yanlış bilinç* üretmek ve yeniden-

üretmek üzere, özellikle son ikiyüz yıldır yaygın olarak "*civilization*=uygarlık" biçiminde kullanılagelmektedir. Bu tezde ise, ısrarla sözcüğün gerçek anlamını barındıran "*civil civilization*=sivil uygarlık" terim çifti tercih edilmiş ve sivil uygarlığın asla bir dünya uygarlığı değil, kapitalizmin düşük kalitedeki "piyasa uygarlığı" olduğu savunulmuştur. [2]

19. yüzyılın Sosyal Bilimlerinde, kültürle uygarlık arasındaki ayrımın konu edilmesi, sonuç olarak *cultivation* teriminin, uygarlık terimi yerine kullanılmasını sınırlamıştır. Öte yandan İngilizce'de genel anlamdaki uygarlık sözcüğünün karşılığınınsa *civilization* sözcüğü olması, gerçek anlamı fazla genişletmiş, hatta önde *Maya Civilization* kullanımıyla örneklendirildiği gibi, anakronik bir kapsayıcılık bile getirmiştir. Fakat çok daha önemlisi, bu tür kullanımın kasıtlı olması, yani piyasacı bir müdahale ile yaygınlaştırılmasıdır. Böyle bir yaygınlaşmanın arkasında burjuva sivil hareketinin Avrupa merkezli anlayışının ağırlık kazanması bulunmaktadır. Bu doğrultuda 16, yüzyılda hareketlenmeye başlayan sivil dalga, 19. yüzyıla gelindiğinde, kendi yarattığı özel uğrağı tek uygarlık olarak tanımlamış, bununla da yetinmeyerek tüm dünyayı, bu uygarlığa uymaya siyaseten ve iktisaden zorunlu hale getirmiştir.

Geniş anlamı ile Roma geleneğinden miras alınan *civilization* teriminin çekirdeğini, *civil* bireyin Rönesans ile birlikte öne çıkardığı ve ilk kez Erasmus tarafından kullanılan *civilite* kavramı oluşturmuştur. *Civilite,* sonradan *civilise/civilize* kavramını yaratmış,

---

[2] Aşağıda, basit bir bilgisayar taraması sonucunda bile, bugünkü İngilizce'de hâlâ onlarca kullanımına rastlanılan *civil civilization* teriminin, günümüzdeki bu kullanımlarından sadece birine yer verilmiştir:

"Before the surrealist movement was integrated, artists were already engaged in an iconoclastic battle against a not so **civil civilization**. "The cult of the ugly," as Emile Zola, one of the best known progressive writers of the late 19th century, had baptized it, was already in full swing since artists and writers felt that society was ugly and they wanted to be faithful to reality, proclaiming that a bitter truth is better than a beautiful lie."

(Sürrealist harekete dahil olmadan önce, sanatçılar zaten çok da **sivil uygarlık** olmayan bir uygarlığa karşı ikonoklastik savaş başlatmışlardı. Geç 19. yüzyılın en tanınmış ilerici yazarlarından Emile Zola'nın adlandırdığı biçimde "çirkin kültü" tüm hızıyla ilerliyordu çünkü sanatçılar ve yazarlar, toplumun çirkin olduğunu hissediyor ve gerçeğe/realiteye sadık kalmak istediklerinden, acı bir gerçeğin güzel bir yalandan daha iyi olduğunu söylüyorlardı -http://www.gosurreal.com/dali_vs_picasso.htm).

buradan da 18. yüzyılda *civilization* kavramına varılmıştır. Önceden vurgulandığı gibi, *civilite* bireye, *civilise* topluma, *civilization* ise uygarlığa işaret etmektedir (Elias, 2000: 133-6). Bu kısacık bilgiden kolayca anlaşıldığı gibi, *civilization* terimi, başlangıçta Avrupalı insanın idealize ettiği olumlu nitelikteki sosyal, siyasal ve tarihî değerleri tanımlamak için kullanılmıştır. Ancak sözcüğün kavramsal boyutu, 18. yüzyıldan itibaren genişleyerek, Batı'da karmaşık bir mücadele sürecinin sonucunda ulaşılan hukukî-siyasî kazanımların yanında, endüstrileşme ve kapitalistleşme sürecinin iktidar kültürünü ifade etmeye başlamıştır. Dildeki bu genişleme, İngiliz kapitalizminin dayandığı kurumsal niteliğin, sivil hukuka ve yurttaş haklarına yansımasının sonucu olarak da değerlendirilmektedir (Caffentzis, 1995:13-36).

Önde de verildiği gibi, Eisenstadt ontolojik görüşlerin ve önermelerin kurumsal formasyon üzerindeki etkisini incelemiş ve bu etkinin, toplumlarda gelişen etkileşim ve kontrol süreçleri aracılığıyla gerçekleştiğini belirlemiştir: "*Kontrol süreçleri ve bu süreçlere yönelik muhalefet, kelimenin "dar" siyasal anlamıyla iktidarın kullanımı ile sınırlı değildir. Kontrol süreçleri, daha çok toplumun önde gelen elitleri tarafından harekete geçirilmektedir. Bu türden elit grupların en önemlileri siyasal, kültürel, ekonomik gruplar ile dayanışmaya giren ve toplumdaki temel grupların (sınıfların-cemaatlerin, hatta amaçların) kolektif imajlarını kurgulayıp kuran, farklı kültürel vizyonlara sahip, üstelik farklı çıkarları temsil eden gruplardır*" (2001: 1916).

Eisenstadt'a göre bu elit grupların yapısı, bir yandan toplumda hüküm süren temel kültürel yönelimlerle yakından ilişkilidir, yani farklı elit grupları farklı yönelimlere ve vizyonlara taşır, diğer yandan ise kültürel yönelimlerinin türü ve bunların toplumsal düzene ilişkin temel önermelere dönüşmesi bakımından, temel kaynakların dağıtımı konusunda farklı kontrol biçimlerini devreye sokarlar. Onların önermelerinin uygulamaya geçirilmesi ya da kurumsallaşması, gerek sembolik gerekse örgütsel denetim süreçleri yoluyla gerçekleşir. Bu süreçle eş zamanlı olarak da, kurumsal yapıların oluşması yanında,

toplumda çatışma, mobilizasyon ve değişim eğilimleri doğmaktadır. Bu potansiyellerin kristalleşmesi ise ancak, toplumsal düzenin bazı yönlerinin değiştirilmesi için, çeşitli grupları ve kaynakları tekrar seferber etmeye teşebbüs eden ikincil elit grupların faaliyetleri aracılığıyla gerekleşebilmektedir" (Eisenstadt, 2001: 1916).

Sivil uygarlık, zaten Batı'daki burjuva elit grubunun analitik önermelerini, örneğin Locke'un *Toplum Sözleşmesi*'ni ya da Montesquieu'nun *Yasaların Ruhu*'nu gerçeğe dönüştürme girişimi üzerinde yükselmiştir. Bugün ulaşılan noktada, *civilization* kavramı tüm dünyanın benimsemesi beklenen Batı uygarlığı kavramını ifade etmektedir. Buradan hareketle de, günümüzde Batı uygarlığı (*West civilization*) ile sivil uygarlık (*civil civilization*) arasındaki ayrımın gereksiz olduğunu düşünenler çoğunluktadırlar. Oysa bu ayrımı özellikle vurgulayanlar da bulunmaktadır. Bu vurguya duyulan gereksinimin başlıca nedeni, Batı'nın uygarlık tarihinde Aristoteles'ten beri sürdürülen Batı uygarlığı (*West civilization*) ile John Locke ve onun dönemindeki toplumsal-siyasal olgulara dayanan sivil uygarlık (*civil civilization*) arasındaki ayrımın artık küresel bir deneyim kazanmasıdır. Bir bakıma sivil uygarlığın, Batı tarihinde nasıl bir dönüm noktası oluşturduğunun bütün dünya hakları tarafından farklı zamanlamalarla da olsa yaşanarak çözümlenebilmiş olmasıdır.

Civilization'ın, Türkçe'deki karşılığına bakacak olursak; İngilizce'ye *civilization*, Fransızca'ya *civilisation,* Almanca'ya ise *zivilisation* terimiyle yerleşmiş olan bu kavram, Türkçe'de daha çok, siyasal-toplumsal değişim kararlılığının bir yansıması olarak tercih edilen *modernizm* terimi ile ifade edilmektedir. Bir bakıma uygarlık da, modernizme koşullanmıştır. Oysa Batı sivil uygarlığını, ne modernizme ne de karşılaştırmalı uygarlıkların herhangi birine, yani Batı uygarlığına eşitlemek mümkün değildir. Ama bu yapılmış ve yapılan eşitleme, Karl Jaspers'ın "*axial*" olarak tanımladığı, ortak çoklu dünya uygarlığı içinde, pozitif yönde ilerleyen sonsuz doğruya benzetilen "öncü uygarlık" anlayışının yitimine neden olmuştur. Paradigma yaratan öncü uygarlıklar içinde, Batı uygarlığı, gecikmeli olsa da yer almayı başarmıştır. Buna karşın, sivil uygarlığın *axial*

niyeti ve girişimi, aynı anda kendi organize ettiği sömürgeci, tekelci, sömürücü ve emperyalist kurumları tarafından yok edilmiştir. Bu yüzden de halen hukuk devleti, demokrasi ve piyasa adı altında sahiplenilen, kopya edilen, uyarlanan ya da yeniden-inşa edilen sivil düzenlemelerin ve sivil sistemin, modernizm yerine açıkça sivil uygarlık terimi ile ifade edilmesinin daha uygun olacağını düşünmek gerekir. Sivil uygarlık terimi, modernizmin çağrıştırdığı gibi, ilerlemeci bir olumluluk manzumesi olmayıp, Batı'lı insanın değişen egemenlik biçiminin figüratif anlatımıdır, bir temsilidir.

Norbert Elias önde söz edilen "*Uygarlık Süreci"* adlı kitabında, saraya ve soylu şövalyelere özgü *courtoisie* anlayışının, topluma özgü *civilite* kavramı ile yer değiştirirken "*yeni bir uygarlık sürecinin"* başladığını belirtir (2002:196). Bu yeni uygarlık biçimi, yani sivillik, toplumsal-siyasal düzende *de jure* ve *de facto* birçok değişikliğe yol açmış, bir mobilizasyon ve kurumsallaşma süreci yaratmıştır. İşte tam da bundan dolayı, sivil uygarlık olgusu, asıl olarak Batı'nın, kapitalizme koşut olarak geliştirdiği bir egemenlik biçimidir, yalnızca gündelik yaşamın çok da etkili olmayan sıradan bir değişimi değildir. Bedenlenen egemenlik, bugünün *modern* denilen kapitalist devletini ve toplumunu yaratmıştır.

Buna karşın, tüm dünyada olduğu gibi, Türkiye'de de, bu ayrımın önemi reddedilircesine "Batılılaşma" terimi yanında, sivil uygarlık ve Batı uygarlığının ortak bir karşılığı olarak çoğunlukla "modernizm" sözcüğü kullanılmaktadır. Modernizm, Türkçe'de Batılı yaşam tarzını ve zihin yapısını çağrıştırmakta, üstelik bunları olumlarken, piyasacı arkaplanı daraltmaktadır; örneğin sivil uygarlığın siyasî ideallerini demokratikleşmeye, hukuk devletine, birey haklarına ya da benzer bir biçimde kapitalistleşmeyi de sanayileşmeye, gelişmeye, hatta teknolojiye indirgemektedir. Modernizm ile bir ve aynı tutularak olumlanan, *West-civil* eklemlenmesi sayılan *civilization*, Kuzey ve Batı Avrupalıların yaşamlarını yeniden düzenleyip, dünyanın geri kalanından ayrılmalarını, yeni bir egemenlik türü geliştirmelerini, böylece bu sürece dahil olmayanlar üzerinde hegemonya kurmalarını simgelemektedir. Sivil uygarlıkçıların ileri sürdükleri uygarlığın ve

kültürün evrenselliği söylemi ise, bu noktada kapitalizmin eşitsiz gelişme yasaları gereğince, tıpkı modernlik gibi yetersiz ve hatta sözde kalmıştır. Johann P. Arnason, bir gurup sosyal bilimci tarafından gerçekleştirilen "Uygarlıkçı Çözümlemeler" (*Civilizational Analysis*) çalışmalarının, bir dönem Batı merkezciliğine karşı bir panzehir olabilme umudu yarattığını, ama bu umudun tam tersine multi-kutupsal bir jeopolitikle sonuçlandığını belirtiyor (2008:2).[3]

Türkçe'deki sivil'e gelince; kuşkusuz Türkçe'deki *sivil* sözcüğünün kendisi gibi, içeriğinin de ithal kavramlarla dolu olduğu açıktır. "Sivil" sözcüğünün Türkçe kullanımında dikkate değer olan taraf, Antik temelli Batı uygarlığı ile Piyasa'yı yaratan sivil uygarlık arasındaki farklılığın göz ardı edilmiş olmasıdır. Burada zorunlu olarak tekrar dönmek gerekirse, modernizm, Antik uygarlığın evrimleşerek gelişmesine ve Aydınlanma'sına yaslanmaktadır. Halbuki sivilleşme hareketi, Antik uygarlıktan ayrılışında, yaşam biçimi ve zihniyet değişimi üzerinden Lockeçu ve Smithçi açılıma yaslanmıştır. Hiç reddedilemez bir önem taşıyan sivil ve modern ortaklığı, bu ortaklığın yapıcı rolüne, toplumsal-siyasal tarihî olgunlaşmanın gelişmiş düzeyine karşın, sivil uygarlığın (*civil civilization)* mihenk taşının kapitalizm olması ve kapitalizmin hedefleri uğruna büyümesi, sivil uygarlığı artık genel uygarlığın dışına itme gereği yaratmaktadır.

Modernizmin, bugün ne kadar yetersiz bulunursa bulunsun, Antik Yunan-Roma ve Orta Doğu-Endülüs uygarlığı sayesinde yükselen, entelektüel devrim sayılan Aydınlanma ile güçlenen, aynı zamanda eksensel niteliğe sahip olabilmiş olan bir dünya uygarlığı olarak anlamak gerekir. Bu yüzden de, ne denli mobilize olmaya uygun olursa olsun modernliğin öncelikle, sivil uygarlığın lekesinden temizlenmeye gereksinimi vardır, kirleriyle birlikte post boyuta taşınmaya değil. Bu nedenle ilk önce sivillik ile modernliğin referans noktalarındaki uğrak farklılığını tanımlamak, modernizm ile kapitalizm arasındaki, dolayısıyla modernizm ile emperyalizm arasındaki ilişkiyi doğru anlamanın da birinci

[3] Burada yer verilmeyen kültüre dayalı karşılaştırmalı uygarlıklar analizi için bkz: Arnason, 1987, 1988, 1989, 2001 ve 2008 ve ayrıca diğer *Civilizational Analysis* kuramcılarının çalışmaları.

adımı olacaktır. Açıkçası sivil uygarlık, modernizm ile bir ve aynı anlama gelmemekte, ama elbette kendi içinde modernizmi de görece sahiplenmektedir. Sivil uygarlığı, modernizme eşitlemekse, daha en başta Batı'daki özel uygarlığın, özel bir uğrak oluşunu ve onun kavramsal bütününü gözardı etmenin yanında, kapitalizmi ve kardeşi emperyalizmi *olumlama* durumu da yaratmaktadır. Modernizm üzerinden emperyalizmi açıklamak mümkün olmadığı gibi, sivil uygarlığı *modernizme / modernleşmeye / moderniteye / çağdaşlaşmaya* indirgemek de daraltıcıdır.

Sivil uygarlık teriminin kavramsal karşılığı, belki tam olarak olmasa bile, "piyasa uygarlığı" teriminde görece ortaya çıkmaktadır. Sivil uygarlık, çok özel ve karmaşık bir uğrak olarak 16. yüzyıldan sonra ismen, siyaseten, iktisaden ve hukuken müdahale ile yaratılıp kurumsallaştırılan kapitalizmin piyasa uygarlığına görece denk gelen bir paradigmadır. Hiç kuşku yok ki, Batı kültürünün yarattığı sivil uygarlık, dünya tarihi için bir dönüm noktasıdır. "*Ama asla kutsanacak bir müzelik eşya değildir*" (Stearns, 2003: 132) Sivil uygarlık, daha fazla uygarlık idealiyle başlamış, daha fazla ticaret hareketine dönüşmüştür. Her türlü sivil hakkı ise, kapitalizmin ilkelerine indirgeyerek, genel dünya uygarlığını jeo-kutupsal parçalara ayırmıştır.

3- KURUMSALLAŞMA (*INSTITUTIONALIZATION*) KAVRAMI

Bu tezin sorunsalını, "sivil uygarlığın kurumsallaşma süreci" oluşturmaktadır. Bu nedenle burada, kurumsallaşma kavramı ve kuramları üstünde duralım:

Tezin temel kavramı olan "kurumsallaşma" (*institutionalization*) bir "kurumsal düzen" (*institutional order*) kurma deneyimidir; siyasal olguların ve toplumsal davranışların bir sistem biçiminde örgütlenişini ifade etmektedir. Böylesine geniş anlamı ile *kurumsallaşma*, Michel Foucault'nun *dizpositif* terimini çağrıştırmaktadır: "*Bu terimle açıklığa kavuşturmayı amaçladığım şey ilk olarak söylemler, kurumlar, mimarî biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idarî önermelerden –kısacası söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş bir şeyden- oluşan bütünüyle heterojen bir bütündür. Bunlar, dispozitifin unsurlarıdır; dispozitifin*

kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir" (2000: 119-20). Bu da, açıkça karşılıklı ilişkiler içinde gelişen düzenin sürekliliğinin sağlanmasına ve saygınlık kazanmasına işaret etmektedir.

Anlaşıldığı gibi kurumsallaşma, iktisadî yapıya bağlı olarak altyapı ve üstyapı düzeylerine yerleşmiş olan kurumların bünyesinde devlet aygıtlarının, toplumsal-siyasal davranış kalıplarının, bilinç ve iletişim koşullarının, buna dayanarak *rıza ve zor* mekanizmasını işleten kurallar, değerler, örgütler, yasalar, yöntemler ve akıl yürütme bütününün, toplumun bilincine ve pratik yaşamına yerleşmesi, giderek yeni bir düzen biçiminde hak ettiği varsayılan toplumsal değeri sağlaması ve *toplumsal itibar* kazanmasıdır.

Siyasal kurumların belirleyici rolüne genel bir yaklaşım getiren kurumsallaşma (kurumsallaştırma /kurumlaşma /kurumlaştırma /kurumculuk) kuramına göre, bir toplumdaki kuralların, fikirlerin, varsayımların, dünya görüşlerinin, karar verme süreçlerinde aktör rol oynayabilen dinamiklerin ve örgütlü pratiklerin toplamı kurumsallaşmayı sağlamaktadır. Bir siyasal düzende kurallar ve pratikler, neyin normal, neyin beklenmesi gereken, neyin güvenilir olduğuna işaret eder ve toplumsal duyarlılığı sağlar. Böylece normal, mantıklı ve sorumlu bir yurttaşın, seçilmiş temsilcinin, yöneticinin ya da bir yargıcın farklı durumlarda ne yapabileceği önceden bilinebilir (umulabilir) (March ve Olsen, 2005: 2-9).

16. yüzyıldan itibaren Kuzey ve Batı Avrupa'da öne çıkan altyapısal dönüşümler, çağlar içinde üstyapıya yayılarak yoğunlaşmış ve giderek kişisel-hânesel keyfiyeti kaldırmış, cemaatsel-dinsel ayrıcalıklı yapılaşmayı bozmuş ve kurumsallaştırıcı olarak siyasal bir rol oynamıştır. 16. yüzyılda başlayan kesintisiz kurumsallaşma süreci, yeni düzen ve yeni insan tipinin doğmasına yol açan yeni bir toplumsal uygarlık sürecine de işaret etmektedir. Tezde, siyasî ve iktisadî yapıda yaşanan bu dönüşüm süreci, sivil uygarlığın kurumsallaşma deneyimi olarak çözümlenmiş ve bu deneyimin tarih önünde ne

denli belirleyici olduğu incelenmiştir. Böylesine etkili olan sivil sürece özgü kurumsallaşmayı, yalnızca siyasî ya da iktisadî gücün tek elde toplanması, yani merkezîleşme ile açıklamak mümkün değildir. Siyasal bakımdan, böyle bir deneyim de aslında zaten çok daha eskiye dayanmaktadır.

Sivil uygarlığı biçimlendiren siyasal kurumsallaşma, özel ve resmi güçlerin ortak çabası sonucunda ulusal meşruiyetin temellerinin atılması, demokratikleşmenin, laikleşmenin ve akılcılığın toplumla buluşmasının sağlanması, siyasal devletle birlikte bundan ayrışmaya başlayan sivil toplumun, ailenin, bu bağlam içinde yeniden değer yüklenen toplumsal ethos'un yaratılması, temel hakların güven altına alınması, hukukun belirleyici niteliğinin öne çıkması ve şiddet araçlarının kontrolünün sağlanması ile gerçekleşmiştir. Aynı zamanda altyapı uğraklarında yaşanan iktisadî dönüşümlerin, kapitalist piyasa ekonomisinin görünümlerini diyalektik ilişkiler ölçüsünde üstyapı uğraklarına taşıması ile kesinlik kazanmıştır. Marx da, üstyapı ve altyapı bağlamında, belirleyici rol oynayan kurumları sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma içinde, bir siyasal-toplumsal mobilizasyonu başlatarak örgütlü devlet yapısının yenilenmesini sağlayan temel dinamik, değişen ekonominin kurumsallaştırıcı gücüdür. Bu itici güç, deneyimsel olarak da Batı'daki tarihî burjuva-sivil hareketini açığa çıkarmış, hem toplumsal mobilizasyonu sürekli kılmış, hem de bunun karşısında siyasal kurumsallaşmayı sağlamıştır.[4]

[4] **Devletleri** oluşturan temel dinamiğin ya da itici gücün ekonomi olup olmadığı farklı yaklaşımlar arasında tartışmalı bir konudur. Siyasal değişimi ekonomik değişimden bağımsız olarak ele alan devletçi yaklaşımlar yanında; devleti "zor ve sermaye"nin ortak inşası olarak gören Charles Tilly'nin ayrıntıyla değindiği gibi (2001), devlet oluşumunu ve devlet sisteminin dönüşümünü ulusal güce, uluslararası konjonktüre, jeopolitik konuma, kültürel uyuma, sivil yaşama, teknolojiye, şehirleşmeye, demokratikleşmeye, dünya sistemine ve hatta tarihe vb. dayandıran görüşler de bulunmaktadır. Bu çalışmada ise, toplumsal-siyasal değişimin itici gücü, üretim ilişkileri bağlamında düşünülmüştür; dolayısıyla iktisadî koşulların siyasal dönüşümü tetikleyerek, toplumun (sınıfın) yeni bir devlet yapısı oluşturma iradesi geliştirebildiği düşüncesine bağlı kalınmıştır. Yalnız 16. yüzyıl iktisadi koşullarının ürettiği, siyasal dönüşüme bağlı olarak gerçekleşen kurumsallaşmanın, iktisadi kurumsallaşma olmayıp, siyasi kurumsallaşma olduğunu unutmamak gerekir. İktisadî kurumsallaşmanın ileride değinildiği gibi, küreselleşmenin bir gereği olarak son elli yılın siyasî tasarımı olduğu düşünülmektedir. Bu paradoksal gelse de, siyasi kurumsallaşmayı başlatan güç "iktisat", iktisadî kurumsallaşmayı başlatan güçse "siyaset" kostümüyle tarih sahnesine çıkmıştır; ama arkadaki temel etmen, iktisadî birikim –yatırım- süreçlerindeki değişimdir.

Kurumsallaşmanın klasik yaklaşımında, bir organizasyon ve o organizasyona bağlı ilişkiler başlıca konuyu oluşturmuştur. Ama 1960'ların sonlarında ortaya çıkan yeni-kurumsallaştırmacılar, toplumsal yaşamın alanlarını konu edinmişlerdir. Bu bağlamda, hem klasik hem de yeni kurumsallaşmacılar için, yasal çevreyi ve toplumsal-siyasal-ekonomik düzeni oluşturan kurumlar, belirleyici bir önem taşımaktadır (Dimaggio ve Powell, 1983; Heimer, 2001: 8534). Kurumsallaşma terimi aynı zamanda, insan etkileşimindeki kararlılığı teşvik eden kuralları ifade etmek için kullanılmıştır. İnsan toplumları, giderek temel sorunlarla uğraşan ve yinelenen kurumları geliştirmişlerdir. Toplumsal, ekonomik ve siyasal ilişkileri düzenleyen kurumlar ile aile yaşamı ve kültürel ilişkileri düzenleyen kurumlar son derece önemli bir duruma gelmiştir. Ailenin, sivil toplumun ve devletin kurumsallaşması, kapitalizmin eleştirel uğrağının üç büyük kuramcısını Hegel ve Marx-Engels'i de fazlasıyla meşgul etmiştir. Ancak kurumsallaşmayı, 20. yüzyılın dönüşüm fenomeni olarak algılayıp konu edinen Thorstein Veblen olmuştur. Veblen, Marx-Engels'in kullandığı toplumsal kurama, kurumsal niteliğini öne çıkararak yeniden başvurmuştur. Böylece Kurumcu ekonomi'nin de kurucusu olarak tarihe geçmiştir. 1970'lerde ise, Veblen'in kurumsalcı anlayışı tekrar gündeme getirilmiştir. Zaten Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra, küreselleşmeye koşut olarak kurumsallaşma da, dünyadaki belirleyici eğilimler arasında başa geçmiştir (Dugger ve Sherman (2000: 14-22).

Kurumsallaşma olgusunu teorik bakımdan biraz daha inceleyelim:

Kurumsallaşma kuramları, ilk defa 19. yüzyılın sonlarında Alman Tarih Okulu ve İngiliz Tarihselcileri arasında oluşmaya başlamıştır. Felsefî arkaplanı daha çok Dilthey, Husser ve Schutz gibi Alman idealistleri tarafından temellendirilirken, sosyolog Peter Berger tarafından geliştirilmiştir (Türköz, 2003: 6-10 ve http://www.bilgininadresi.net/Madde/15245Kurumsal_Ekonomi). Weber de, kurumların toplumsal ilişkilere komut verdiğini, toplumsal davranışlardaki esneklik, değişkenlik ve keyfiliği azalttığını, daha ötesi kişisel çıkarın tek yönlü takibinin olanaklarını sınırladığını

ya da zorladığını ileri sürmüştür (1978: 40-43). Ancak bu yönelim, ilk defa emperyalizm tartışmalarının eksenindeki iktisat alanında, 1900'lerin başında üstte verildiği gibi, Thorstein Veblen (1857-1929) tarafından "*İktisat Niçin Evrimci Bir Bilim Değildir*?" makalesiyle analitik dünyada ayrı bir değer kazanmış ve 1918-1945 yılları arasındaki dönemde *(klasik) kurumcu iktisat* adıyla da yerleşmiştir. Kurumcu iktisatçılar ekonomiye etki eden etmenlerin kurumsal nitelik taşıdığını daha bu yıllarda öne sürmüşler ve iktisadî etkinlikleri, hatta emperyalizmi kurumlara bağlı olarak incelemişlerdir. Bu iktisadî yaklaşım, *Amerikan Kurumsalcılığı* olarak da geliştirilmiştir ve farklı dönemlendirmelerle bugüne kadar sürdürülmüştür.

Sosyolojide kurumları başlı başına ciddi bir inceleme konusu yapan ilk sosyologsa Emile Durkheim olmuştur. Ama kurumsallaşmacı teorinin gelişmesinde, Talcott Parsons ve Robert Merton'ın ayrı bir önemi bulunmaktadır. Parsons ve Merton, sosyolojinin konusunu kurumlara, kurumsallaşmaya ve örgütlü modellere (de) yönlendirmeyi başarmışlardır. Parsons'ın toplumsal sistem kuramına göre kurumsallaşma, toplumun ortaklaşa amaçları ile geleceğe ilişkin prosedüre uyumlu kuralların bir setidir. Parsons gibi Merton da, toplumsallaşma sürecinin kurumların işlevlerine bağlı olarak gerçekleştiğini iddia etmiştir (bkz: Merton, 1938 ve 1942). İşlevselcilere benzer biçimde sosyolojinin davranışçı (*behaviourist*) okulunu temsil eden kuramcıların yaklaşımları, örneğin George Homan ve George Herbert Mead'in çalışmaları, insan eylemlerinde ve toplumsallaşmada, dış çevrenin, bu bağlamda kurumların ve kurumsallaşmanın etkili olduğunu bildirmiştir. Genel olarak kurumsallaşmacı sosyologlar, formel kurumlar ile toplumun inanç ve davranış kalıpları/yapıları arasındaki ilişkiyi göstermişlerdir. Bu çalışmaları, 1960'ların sonundan itibaren Marksistler yeniden-inşa etmişler ve kurumsallaşma sürecini, asıl olarak siyasal mücadelenin sınıf çatışması sonucunda çözüldüğü bir alan olarak nitelemişlerdir (ayrıca bkz: Pierson ve Skocpol, 2002, Thelen, 1999, Lowndes, 2002 ve http://www.readings in institutional economics).

Öte yandan, toplumsal gelişim çizgisi dikkate alındığında, toplumun bir evrimleşme ile zaman içinde, hem de çok uzun zaman içinde değiştiği, oysa tek tek kurumların çok daha hızlı değişebildiği anlaşılmıştır. Buradan da, toplumların daha evrimsel, buna karşın kurumların ise, daha devrimsel nitelikte dönüşüm yaşadığı kabul edilmiştir. Kurumların bir başlangıcı ve bir sonu vardır, yani kurumlar için sınırsız bir gelecek tasavvuru sınırlıdır. Oysa toplumlar-insanlık sonsuz bir gelecek içinde tasarlanmaktadır. Kurumların başlıca işlevi de aslında, kendi dönüşümleri, var olmaları ya da tam tersi yok olmaları aracılığıyla, geleceğin toplumunu, düzenini yaşatmaktır.

Parsons, toplumsal-siyasal normların kurumsallaşmasını, Hobbesgil düşüncedeki herkesin, herkesin düşmanı olduğu doğa durumunun sorunlarına bir çözüm olarak düşünmüştür (Voss, 2001: 7562-4). Bu bakımdan gelişmiş toplumlarda hukuk, siyasal sistemi düzenleyen en önemli resmi kurum olarak görülmektedir. Siyasal kurumlar, toplumdaki ortak amaçların ve kolektif kararların başarıya ulaşması için gerekli olan temel kuralları ve yöntemleri sağlamak zorundadır. Böyle bir misyonu temsil eden siyasal kurumların başında, anayasa gelmektedir. (Voss, 2001: 7563).

İkinci Dünya Savaşı'ndan 1960'ların sonuna kadar, Keynesci iktisadın etkisiyle neredeyse unutulan kurumcu yaklaşım, bu tarihten sonra yeniden önem kazanmıştır ve alternatif bir düşünce olarak özellikle sosyologlar arasında tekrar tartışmaya açılmıştır. *Yeni kurumsallaşma kuramı* olarak adlandırılan bu tartışmaları yönlendiren başlıca kurumcu sosyologlar, Kohn, Meyer, Rowan, Selznick, DiMaggio, Powell ve Zucker gibi isimlerden oluşmuştur. Kurumsal etkinlikleri ve biçimsel örgütleri çok yönlü inceleme konusu yapan bu sosyologlar, 1900'lü yıllarda olduğu gibi, yine kendi yaklaşımlarının sürekliliğini sağlayamamışlardır. Yeni kurumsalcı yaklaşımın, iktisat ve siyaset alanına geçmesinde ve gelişmesinde bir başlangıç yaratmışlardır. Yeni kurumsalcı kuram, sosyolojinin ilgi alanında gerilerken, iktisat ve siyaset alanında yükselmiştir.

ABD'de Robert Heilbroner, Veblen'in öğrencisi John Kenneth Galbraith, Malcolm B. Rutherford, Batı Avrupa'da Gunnar Myradal ve François Perroux başlıca kurumcu iktisatçılardır. Bu kuramcılar genel olarak ekonominin toplumsallıktan uzaklaşmasına karşı çıkmışlar ve ileri sanayi kapitalizminin kurumsallaşmasından doğan olumsuzlukları incelemişlerdir. Özellikle ekonominin toplum ve devletle ilişkisini, rekabeti engelleyen oligopolcü yapıyı, ileri kapitalist kurumsallaşmanın yarattığı toplumdaki dönüşümleri, mülk hakları, rant, gelir dağılımı, iktisadî güç odakları, karşılıklılık, toplumsal çatışma ve benzer konular üzerinde kurumsallaşmanın ekonomi ile kurduğu etkileşimi konu edinmişlerdir. Zaten bu dönemden sonra kurumsallaşma, siyaset biliminin de bir inceleme konusu haline gelmiştir (bkz: Encyclopedia of Law and Economics: Institutional Law and Economics maddesi ve Ekonomi Sözlüğü: Kurumcu Ekonomi maddesi)

Kurumsallaşmacı/kurumsalcı teori (i*nstitutionalism*), sosyoloji ve ekonominin dışında, uluslararası ilişkilere disiplinine de yansımıştır. Uluslararası ilişkiler çalışmalarında, uluslararası kurumların varlığı, işleyişi ve etkisi, bunlara belirleyici uluslararası bir rol atfedilerek konu edilmiştir. Buradan hareketle, ulusal siyasal kurumlar kadar, uluslar arası ve ötesi siyasal kurumların da, dünyadaki temel kuralların belirlenmesinde etkin rol oynadığı kabul edilmiştir. Bu anlayışın bir yansıması olarak Birleşmiş Milletler (BM) ve benzer kurumlar kurulmuş, aynı zamanda kurumsalcı projeler de geliştirilmiştir. Ancak kurumsal aktörlerin bir bakıma gerçek anlamda değer kazanması siyaset bilimi alanında gerçekleşmiştir. Steinmo, kurumsallaşmanın siyaset bilimindeki önemini "Görkemli Kuram" (*Grand Theory*) sözü ile ifade etmiştir (2001: 7556).

Siyasal bilimlerde, siyasal kurumsallaşmanın önemi geç kavranılmıştır. Bu yüzden de siyasal kurumlar ve siyasal kurumsallaşma konusu, siyaset bilimi çalışmalarının arkaplanında yer almıştır. Ancak 20. yüzyılın son çeyreğinde, siyasal kurumsallaşma konusu merkezî bir önem kazanmıştır. Bu durumun kaynağı, dildeki sıradan bir değişiklik ya da popüler bir sözcüğün akademik heves üzerinden yakalanması değildir.

Kurumsallaşmanın konu edilmeye başlaması, siyaset bilimi kuramındaki ve siyaset bilimindeki önemli bir dönüşümü temsil etmektedir (Steinmo, 2001: 7554). Gerçekten de kurumsal özelliklerin siyasetteki rolünü vurgulayan bir çok makale kaleme alınmıştır, hatta Brady'nin ifadesiyle "siyasal kurumsallaşma konusu, 1970'lerde altın çağına ulaştı ve bir makale sağanağı yaşandı" (2001: 7558).

En basit tanımı ile kurumu, "kural" olarak düşündüğümüzde, kurum aynı zamanda siyasal davranışı belirleyen bir kuruluş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, tıpkı kültürel normlarda olduğu gibi, anayasal kurallarda da belirmektedir. Bu anlamda kurumlar, aynı zamanda insan etkileşimine şekil vermek için başvurulan baskının da bir formudur (Roland, 2004: 110). Kurumlar olmadan herhangi bir organizasyondan, hatta siyasetten söz etmek mümkün değildir. Toplumsal yapılar ve siyasal davranışlar, ilişkili oldukları kurumlar bağlamında anlaşılabilmektedir. Kurumsallaşma, toplumsal büyümenin ve gelişmenin kilit kavramı olarak önem kazanmıştır. Buradan hareketle de siyaset bilimi, bir siyasal hareketin arkasında yer alan genel yasaları ve bu yasaların oluşturduğu kurumları keşfetmeye yönelmiştir. Bu yönelişte Plosby tarafından "uzmanlaşmanın kurumsallaşması" (1969) üstüne yazılan makale ilk adım sayılmaktadır.

Bununla birlikte özellikle karşılaştırmalı siyaset üzerine çalışan siyaset bilimciler, kurumsallaşma kuramını çok geliştirmişlerdir. Bunlar arasında Huntington, Miliband ve Skocpol önemli bir yer edinmiştir. Bazı siyaset bilimciler, karşılaştırmalı siyaset bilimi çalışmalarında bir alan araştırmacısı olarak çalışmışlardır. Ekstein, Bendix ve Brand ile Huntington araştırmalarının bilimselliği tartışılmış olsa da, alan araştırması yapmış olan siyaset bilimcilerden dördüdür. Onlar, alan araştırması yaparak, siyasal kurumların siyasal sonuçlardaki etkilerini sınamayı denemişlerdir. Çalışmalarının sonunda şu vargıya ulaşmışlardır: Siyaset bilimindeki bir bilim insanı, eğer hükümetin ne yaptığını ve neleri başarıp başaramadığını anlamak istiyorsa, önce hükümet politikaları ile ilişkili kurumları araştırmak zorundadır (Steinmo, 2001: 7556).

1970'lerin büyük petrol şokundan ileri kapitalist devletleri sorumlu tutan Peter Katzenstein, sosyal bilimlerdeki bütün ilgiyi kurumsal yapılara yöneltmeyi başarmıştır. Benzer biçimde Theda Skocpol'ün çalışmaları da, siyasal devrimlerin kurumsal gelişme ile ilgisini kurarak, siyaset biliminde önemli bir gelişme yaratmıştır. Genel olarak siyasal kurumsallaşmacılar –liberaller, ortodoks Marksistler, yapısalcılar, işlevselciler, kültüralistler ve rasyonalistler vd- kapitalistleşmenin süreçlerine etki eden endüstriyel politikanın tarzını belirleyen ve sosyal devleti öne çıkaran kurumsal yapılar üzerinde durmuşlardır. Asıl olarak da, kurumların siyasal sonuçları etkileyen çok önemli değişkenler olduklarını göstermişlerdir (Steinmo, 2001: 7557). Kurumlar ve kurumsallaşma sürecine ilişkin çalışmalar, tarihsel yol analizi, yani ilerleme rotası için de, kilit konumdaki odakları, bu bağlamda kurumları, tanıma fırsatı yaratmıştır. Böylece gelecekteki kurumların tasarımının, mevcut kurumlara bağlı olarak gerçekleştirilebilir ya da en azından anlaşılabilir olduğuna varılmıştır.

20. yüzyılın ikinci yarısından sonra siyaset bilimi çalışmaları içinde başlıca analiz konularından birini oluşturan kurumsallaşmacı/kurumsalcı teori, siyasal sistemleri anlamak ve geliştirmek için geniş bir bakış açısı getirmiştir. Özellikle siyasal olguların türleri, iktidar tipleri ve darbelerin nasıl ortaya çıktığı, bunların oluşmasında ve sürdürülebilir ya da tekrarlanabilir olmasında kurumların rolü inceleme konusu yapılmıştır. Ama siyasal pratik yaşamda kurumsallaşmanın durumu, son 50 yılda çarpıcı bir biçimde değişmiştir (Pierson ve Skocpol, 2002: 706). Buna göre de, siyasal bilimlerde 1970'lerden beri gerçekleştirilen kurumsallaşma analizlerinde, birbirinden farklı anlayışlar öne çıkmaktadır. Bu görüş farklılığı daha çok kurumların doğasına ilişkin görüşlerde yoğunlaşmıştır. Siyasal kurumsallaşma, bir siyasal sistemin içsel (*endogenous*) doğasını ve siyasal kurumların toplumsal inşasını ifade etmektedir. Öte yandan siyasal yaşamın farklı açıklayıcı faktörlerinde yer alan bu birbirinden ayrı görünümlerdeki odaklar ve stratejiler, yani farklı yaklaşımlar, siyasal sistemi geliştirici rol de oynamaktadır (March ve Olsen, 2005: 4).

Kurumsallaşma kuramını, zaten tek baskın görünümü açıklayan bir yaklaşım olarak düşünmek mümkün değildir. Modern toplumlarda siyasi örgütler, içinde siyasetin ve yönetimin de yer aldığı bağlamı tanımlayan örgütlü (organize olmuş) kurumların farklı biçimlerinden oluşmaktadır. Bu biçimlerse gerektiğinde değişebilmektedir. Ancak March ve Olsen'e göre, bu noktada siyasal bilimler, siyasal kurumları neredeyse betonla kaplamaya katılarak yasama organı, yöneticiler, bürokrasi, adalet ve seçim sistemi gibi katı kurumların gelişmesinde etkili olmuşlardır. Geliştirilen ve siyasal kurumsallaşmanın da köklenmesini sağlayan bu ve benzeri kurumlar, sanıldığının tersine gerçekte durağan değildir (2005: 3-6). Evet kurumsallaşma, statükoyu değiştirmeye gönülsüz bir ortam yaratmaktadır, ama yine de kurumlar, zaman içinde evrimsel olarak değişmektedir, hatta bazen devrimsel etkilerle çok hızlı değişmek zorunda kalmaktadır. Kurumların bazıları yavaş değişir, örneğin inançlar ve toplumsal normlar gibi, bazıları ise hızlı değişebilir, hatta bazen kimi kurumlar bir gecede birden bire bile değişebilmektedir, örneğin siyasal kurumlar bu türden bir hareketliliğe zaman zaman maruz kalmaktadır (Roland, 2004: 109).

Kuşkusuz kurumsallaşma/kurumlaşma kurallar ve teamüller ile kodlanmıştır, içyapısı gibi kuralları, ilkeleri, teamülleri de kolayca değiştirilemez. Kurumsallaşmanın yapı taşını kurallar, kuramlar ve yerleşik görünüme bürünerek kabul gören pratikler oluşturmaktadır. Burada bir kurum olarak devletin ve devletle ilgili kurumların "ölümlü olup olamadığı" da ciddi bir tartışma konusudur (Kaufman, 1976). Fakat kurumsallaşmacı yaklaşıma göre, kurumsallaşma tarihte kaçınılmaz bir süreç olarak doğmamıştır ve mutlak bir değişmezliği de söz konusu değildir. Kurumsallaşmayı, tek yönlü, monoton ya da tersine çevrilemez bir durum olarak düşünmek yanıltıcıdır (Weaver ve Rockman, 1993; March ve Olsen, 2005: 8). Öte yandan değişmesi olası olsa da, kurumsallaşmış siyasal olguların dönüşüme uğramasının genelde çok güç, harekete geçirilmesininse çok kırılgan olduğu kabul edilmektedir. Siyasal kurumlar, siyasal aktörleri etkiledikleri gibi, siyasal sistemi yöneten kapasiteyi de etkileme gücüne sahiptir. Kurumların uygun toplumsal-

siyasal davranış kodlarını sağladıkları, toplumsal-siyasal bağları ve karşılıklı ilişkileri etkiledikleri, düzenin meşruiyetine inancı arttırdıkları bilinmektedir. Kurumlar, toplumsal davranışlara istikrar ve anlam kazandıran bilişsel, normatif ve düzenleyici yapılardır (Erel, 2002: 90).

Siyasal kurumsallaşma kuramı üstüne çalışan kuramcılardan biri de David Ernest Apter'dir. Apter'e göre, siyasal aktörler bazen, öngörülen kurallardan sapabilmektedirler. Bu durumda kurumsallaşma analistleri, kurumsallaşmış kurallarla, münferit durum arasındaki ayrımı ortaya koymalıdırlar. Bu da hangi kurumsal koşullar altında, hangi siyasal aktörlerin harekete geçirilmesinin mümkün olduğuna dair bilgiyi gerektirmektedir (bkz: 1965 ve 1991). Ama bu farkın ortaya konabilmesi kolay değildir, çünkü kurumsal olgu değer yüklüdür, normatiftir, örgütler gibi yalnızca rasyonel ya da çıkara uykun amaçlara yönelik değildir. Aynı zamanda örgütlerden farklı olarak, kurumlar işlevsellik üzerinden de sağlıklı değerlendirmeye elverişli olmayabilmektedir, çünkü kurumlar değer yüklü olduklar ölçüde, tepkisel ya da uyum sağlayıcı bir niteliğe bürünebilmektedirler (Erel, 2002: 88-107).

Goodin ve Klingeman ise, bu konuya daha çarpıcı bir yorum eklemekte ve kurumsallaşmaların, siyasal bilimlerde bir sonraki dönüşümü (evrimi) temsil edebildiğini ileri sürmektedirler (1996: 23-7). Bunun başlıca nedeni, her siyasal konumun ve durumun içinde hiyerarşik rollerin etkili olması, konumlar-durumlar arasındaki gerilimli mücadele süreçlerinin, hatta anarşik ilişkilerin büyük dönüşümlere maruz kalmasıdır (Brunsson ve Olsen, 1998; March ve Olsen, 2005: 14). Üstelik kurumsallaştırıcı kurumların da oluşturulması, bu kurumların birbirleriyle uyumunun ve kurumsallaşmış davranışların birbirine denkliğinin sağlanması, ayrıca karşılıklı ilişkiler dengesinin kurulması ise zaman almakta, bilinç düzeyi ve sağlam altyapı gerektirmektedir (March ve Olsen, 2005: 8).

Bu anlamda 16. yüzyılda başlayan bütünlüklü bir sivil siyasal kurumsallaşmanın, yani kapitalizmin kurumsallaşma sürecinin, ancak 20. yüzyılın başında olgun biçimine

ulaşması şaşırtıcı değildir. Kurumsallaşma deneyimi sonucunda, tarihî toplumsal süreçlerin, toplumsal mobilizasyonların, yasal zorunlulukların, düşünsel uğrakların ve eylemlerin-devrimlerin toplumsal-siyasal etkileri bir "kural statüsü" kazanarak yerleşmiştir. Böylece kurumsallaşan özellikler, "kültür, toplumsal yapılar ve rutin işler yolluyla taşınarak her düzeyde etki yaratmış" ve bu kurumların bir çoğu da günümüze kadar ulaşabilmiştir (Meyer ve Rowan, 1977: 41-62; Erel, 2002: 91). Kurumsallaşmanın bu uzun ve karmaşık olgusal tarihi, kendi içinde sınıflandırılarak tez boyunca ayrıntıyla incelenmektedir. İncelenen süreç mutlakıyetçi rejimle birlikte, merkezî yönetimin, düzenli ordunun, diplomasinin, para ve vergi sisteminin kurumsallaştırılmasıyla başlayan ilk evreden, küresel ağ (şebeke-*network*) sisteminin kurulmasına kadar kesintisiz olarak sürmüştür. İlk sivil kurumsallaşmadan beri gerçekleşen her bir özerk kurumsallaşma, kendi içinde bir sonraki siyasal devrimin ya da dönüşümün çekirdeğini taşıyarak gerçekleşmiştir. Böylece tek tek gerçekleşen kurumsal deneyimlerin toplamı, sivil uygarlığın şu an'ın tarihini kuran, genel kurumsallaşmasını oluşturmuştur. Bugünkü kurumsallaşma da, kendi içinde geleceğin nüvesini taşımaktadır.

Batı'nın sivil tarihinde *Aydınlanma* akılcılığın, yani bilimin ve laikliğin kurumsallaşmasına yol açmıştır; ancak bir taraftan da *öteki* kavramını üretmiştir. Böylece sömürüyü ve sömürgeciliği bile meşrulaştırmıştır. *1789 Fransız Devrimi*, ulus-devletleşmenin iç ve dış dinamiklerine genel geçerlilik kazandırmış; böylece modern olarak nitelendirilen gelişmiş devlet örgütünün kurulmasını sağlamış ve *piyasa* düşüncesini besleyen liberalizmin, buna bağlı olarak da kapitalizmin kurumsallaşmasına imkân yaratmıştır; ama aynı zamanda ulus-devletleşme süreci *öteki* olanı *düşman*a dönüştürmüştür. Avrupa sivil uygarlığını perçinleyen son köklü kurumsallaşma evresi, Marx-Engels praksisi ile yaşam bulan emek mücadelesinin kurumsallaşmasıdır; bu da, sosyal politikaların oluşmasında ve sendikacılığın iş yaşamını biçimlendirmesinde belirleyici olmuş, *dünya emekçileri* kavramını yaratmıştır.

Burada açıkça belli olduğu gibi, kurumsallaşma zamana yayılan bir süreçtir. Bu süreç birbirini izleyen çeşitli aşamaları içermektedir. Bu aşamaların her biri birer "uğrak" olarak paradigmasal önem taşımaktadır. Tolbert, kurumsallaşmanın aşamalarını üçe ayırmaktadır: Alıştırma (*habitualization*), nesnelleştirme (*objectvication*) ve tortulaştırma (*sedimentation*) aşamaları (1996; Erel, 2002: 107). Kurumsallaşma sürecini oluşturan bu aşamalar, tez içinde, hem süreç hem de uğrak incelemeleri ile ele alınmakta olup, *Üçüncü Bölüm* de siyasal kurumsallaşma çözümlemesiyle başlamaktadır. Burada belki bir kez daha hatırlatmak gerekirse, siyasal kurumsallaşma kavramının, başlıca kuramcıları tarafından modernleşme (*modernization*) ve Batılılaşma (*Westernization*) olgusu çerçevesinde tartışıldığı görülmektedir. Kurumsallaşma toplumsal gelişmenin son modern aşaması olarak da sayılmıştır. Tezdeki çalışmada ise, kurumsallaşma kavramı, modernleşmeden ve Batılılaşmadan daha farklı olarak sivilleşmeye, yani sivil uygarlığa (*civilian-civil civilization*) bağlı süreçler üzerinden çözümlenmiştir.

Elinizdeki çalışmanın temel tezini oluşturan "sivil uygarlığın kurumsallaşma süreci" analizinde, aynı zamanda Samuel Huntington yaklaşımından da yola çıkılarak sivil uygarlığın kurumsallaşma süreci üstünde durulmuştur (bkz: Huntington, 1965-66: 55-107). Fakat siyasal kurumsallaşmanın liberal kanattaki yeni yaklaşımcıları gibi, Huntington'ın da kurumsallaşmayı, modernleşme ve Batılılaşma ölçütleriyle değerlendirmiş olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Huntington incelemesi de, ülkelerin siyasal kurumsallaşmasını, Batı'nın siyasal kurumsallaşmasını, yani Batı tipi demokrasiyi ve yaşam biçimini benimsemeye dayandırmaktadır. Başka bir ifade ile benzer kuramcılar, ülkelerdeki siyasal kurumsallaşmayı, Batı demokrasisinin Batı-dışı ülkelere yerleşme oranı ile ölçmekte ve kurumsallaşmayı da daha çok "durağan" olarak göstermektedirler. Bu durağanlığın bozulmasını ise "bozuşma" biçiminde nitelendirerek nitelemektedirler.

Siyasal kurumsallaşmacı kuramlar, kurumların rolünü öne çıkarmakta ne kadar başarılı iseler, merkez-çevre ayrımını yaratan güç ilişkilerini analiz etmekte de o kadar

ilgisiz kalmışlardır. Öbür taraftan siyasete dönük yeni kurumsalcı bakış, geçen bunca zamana karşın kendisi kurumsallaşamadığı gibi, kuramın da yoğunluğu siyasetten işletme alanına kaymıştır. Her ne kadar kurumsalcı yaklaşımın kökeni, 1880'lerin sonuna kadar eskiye gitse de, 1960'lardan sonra ağırlık kazanmaya başlayan yeni kurumsallaşmacı anlayış da dahil, henüz tam bir kuramsal kesinlikten söz etmek mümkün değildir. Kurumsallaşmacılık, hâlâ gelişmekte olan bir yaklaşımlar seti görünümündedir. Ama farklı yaklaşımların ortak noktası, siyasal-toplumsal gelişmenin, tüm dünyada Batı modernleşmesinin kurumlarının yerleşmesine ve meşruiyet kazanmasına bağlanmasıdır. Batıcı bir yaklaşımı temel alan yeni kurumsallaşma kuramları, bir "paradigma değişimi yaratabilecek anlayışı" ortaya koymaktan uzaktır (Erel, 2002: 88-107).

Bu tezde siyasal kurumsallaşma kuramlarına, tarihe yön veren/vermesi umulan yeni bir paradigmaya ulaşma bağlamında başvurulmamıştır; çünkü siyasal kurumsallaşma kuramlarının, bugünün konjonktürel koşullarına özgü böyle bir toplumsal ön-açıcılığı olduğu öngörülmemektedir. Ancak, burjuva sivil uygarlığının ve aynı kulvarda yol alan hem kapitalist piyasa uygarlığının hem de emperyalizmin işbirlikçi ve eşbiçimci doğasının, altıyüz yıldır sağlam bir kurumsallaşma modeli yarattığı açıktır, hatta buna kurumsallaşma başarısı demek de gerekir. Sivil uygarlığın, 16. yüzyılda başlayan "alıştırma" (*habitualization*) aşaması, 19. yüzyılda "nesnelleşme" (*objectvication*), 20. yüzyılda ise hızla "*tortulaşma*" (*sedimentasyon*) aşamasına ulaşmıştır. Böylece sivil uygarlığa özgü değerler de, tüm dünyada *kural-statü* olarak itibar ve meşruiyet kazanmıştır. Bu tezin ayrı ayrı sınıflandırılarak üç ayrı bölüme dağıtılan içeriğinde, sivil uygarlığın kurumsallaşması bağlamında *sivil-piyasacı*, bu anlamda *liberal-kapitalist* değerlerin doğuşu ve giderek *kural-statüye* dönüşmesi incelenmektedir.

Öte taraftan, tezde kurumsallaşma kavramının yeni bir paradigma üretmekten uzaklaşan doğası karşısına, yeni bir yaklaşımla çıkılmakta ve kurumsal bir post-uygarlığa dönüşen sivilliğin, yol ayrımları tartışılmaktadır. Daha açık bir ifade ile, Antonio

Gramsci'nin "Tarihsel Blok" ve "Hegemonya" kuramlarından yola çıkılarak, çağımızın yeni kurumsallaşma pratiğini anlamanın bir adımı daha atılmaya çalışılmaktadır. Yeterince dikkatle incelendiğinde anlaşılacağı gibi, aslında Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde yaptığı çözümlemelerle, henüz 20. yüzyılın başlarında iken bizleri, bugünkü kurumsallaşmanın bir başka boyutu ile yüzleştirmiştir. Bu doğrultuda tezin Üçüncü Bölümünde, Gramsci'ye dayanarak yeni kurumsallaşma kuramlarına farklı bir katkı getirilmeye çalışılmıştır.

Tezde, siyasal kurumsallaşma üzerinde yoğunlaşılmakla birlikte, iktisadî ve kültürel kurumsallaşmalara da değinilmiş, hatta sivil uygarlık üçlü kurumsallaşmanın bir ürünü olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşımdan hareketle, kurumsallaşma tarihi ele alınarak siyasal kurumsallaşmanın ilk defa 16. yüzyılda, Kuzey ve Batı Avrupa'da başlayıp 8 Ocak 1918 tarihinde ABD Başkanı Woodrow Wilson tarafından ilan edilen *Ondört Nokta İlkeleri* ile olgunlaştığı; iktisadî kurumsallaşmanın, uluslararası para sistemini kararlaştıran 1944 tarihindeki *Bretton Woods Anlaşması* ile başlayıp, SSCB'nin dağılması ile küreselleşen yeni iktisadî sistemde olgunlaştığı; 11 Eylül 2001'de Dünya Ticaret Örgütü'nün İkiz Kuleler'ine yapılan saldırının ardındansa, kültürel kurumsallaşmanın başlatıldığı incelenmektedir.[5]

4- HUKUK DEVLETİ (*RULE OF LAW*) KAVRAMI

Hukuk devleti, taşıdığı bütün kavramsal belirsizliklere ve pratikteki çelişkilere karşın, *doğa durumu* dışındaki yeni bir olguyu temsil etmektedir. Hukuk devleti anlayışı, 16. yüzyılda henüz bir başlangıç noktasında iken, Hobbes tarafından *Leviathan* olarak adlandırılan mutlakıyetçi devlet sisteminin ifadesi olmuştur. Bu dönemde böyle bir ifadeye, bütün iktidarın sınırsız bir biçimde tek merkezde, özellikle de hükümdarın elinde toplandığı

[5] Kurumsallaşma konusunda başvurulan diğer kaynaklar:
Clayton ve Gillman (eds.) 1999, Drewry, 1996, Dworkin, 1986, Eisenstadt, 1965, Goodin, 1996, Isaac, Mathieu ve Zajac 1991, Jordan, 1990, Lowndes, 1996 ve 2002, March ve Olsen 1983, 1984, 1986, 1989 ve 1998, Meyer ve Rowan 1977, Mill, 1962/1861, Offe, 2001, Olsen, 1997, Peters, 1996 ve 1999, Pierson, 2004, Pierson ve Skocpol 2002, Rhodes, 1995, Rothstein, 1996, Streeck ve Thelen 2005, Thelen, 1999 ve Thoening, 2003.

siyasal sistemi nitelemek için gerek duyulmuştur. Sistemin belirgin özelliği egemenin siyasal, yargısal, yasal, dinsel, ekonomik, toplumsal ya da başka her hangi bir düzenleyici organla kısıtlanmamasına karşın, artık yasalara bağlı kalarak yönetmek zorunda olduğudur. Bu noktada Fransa Kralı XIV. Louis'nin "*L'etat c'est moi*" (Devlet benim) sözü, hukuka dayandırılan mutlakıyetçi devlet biçiminin belki en iyi anlatımını yansıtmaktadır. Bu sözle belirtilmek istenen, "*egemenin yasalara bağlı olmamasına karşın, yine de yasalarla yönetmesidir… Bu bakımdan "Leviathan" da, aslında bir hukuk devletidir*" (Ağaoğulları, 2000: 214).

16. yüzyılda, yasalara göre yönetmek zorunda bırakılmış bir mutlak monark düşüncesinin egemen kılınması ve bir yüz yıl sonra da anayasal monarşinin kurulması, William Edward Hearn ve Albert Venn Dicey gibi, 19. yüzyıl yazarları tarafından hukuk devleti olgusunun prototipi olarak açıklanmıştır. Özellikle 17. yüzyıl deneyimi, hukuk devleti anlayışının bir "doktrin" olarak yerleştiğini göstermektedir (Clark, 2008: 1). Buna karşın "*düşünsel açıdan 20. yüzyıl ne kadar demokratikse, 16. yüzyıl da o denli monarşikti*" (Smith, Preserved, 2001: 27); ancak kralların Tanrısal haklarına duyulan önyargı henüz aşılmamış olsa da, siyasal pratiklerde hukukun üstünlüğü kavramı hissediliyor, hatta yaşanıyordu. Öyleki, İngiltere'de zorba Tudor Hanedanı bile, kendi gaddarca faaliyetleri için Parlamento'nun onayını almak zorunda olup, bunu başaramadığı zamanlarda, o niyetinden vazgeçmek durumundaydı (Smith, Preserved, 2001: 29).

Hukuk devleti, bireylere, hukuk güvenliği sağlayacak âdil devlet düzenini kurmak için verilen mücadele sürecini yansıtmaktadır. Bu mücadele, idarî biçimi ne olursa olsun (cumhuriyet, krallık, padişahlık) yönetimi, hukuka bağlı devlet biçiminin yaratılması için verilmiştir. Hukuk devletinde devlet, sadece hukuku yapan bir varlık olarak değil, hukuka bağlı bir varlık olarak da ortaya çıkmaktadır (http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/Hukuk). İşte, 17. yüzyıl İngiltere'sinde, bir kurum olarak hukukun geldiği düzey, Antik dönemden beri var olan hukukun üstünlüğü *(supremacy of law*) düşüncesinin çok ötesinde, siyasal

pratiklere yansıyan erken dönem hukuk devleti (*rule of law*) biçiminin doğduğunu göstermektedir. Aynı çağda dilde kullanılan *rule* sözcüğünün doğrudan egemenliğe, yani devlete işaret ettiği açıktır. Bu nedenle İngilizce'de hukuk devleti karşılığı olarak *state of law* teriminin gelişmemesi, İngiltere'de bir hukuk devleti kavramının bulunmadığını değil, bu kavramın *rule of law* terimi tarafından ifade edildiğini açıklamaktadır; zaten günümüzdeki İngilizce'de de *state of law* kullanılan, işlek bir terim değildir.

İngiltere'de, 1689 Büyük Burjuva Devrimi ile Mutlak Monarşi'den Anayasal Monarşi'ye geçilmesi, hukuk devletinin kurulmasının başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu yeni idarî yapılanmaya geçiş aşaması 16. yüzyılda başlamıştır. Başka bir anlatımla, hukuk devleti zihniyeti, 16. yüzyılda mutlakıyetçi devletle birlikte öne çıkan sivilleşme hareketi içinde, henüz soyut bir burjuva ideali olarak filizlenmiştir. 1689 Büyük Burjuva Devrimi, bu ideali *rule of law* bünyesinde somutlaştırmıştır. Bu bakımdan Almanca'da, 19. yüzyılda geç gelişen *rechtsstaat* terimi, içerik itibariyle İngilizce'deki *rule of law*'un muadili (anlamdaşı) sayılmaktadır.

Bununla birlikte *rechtsstaat, "Aydınlanmacı devlet felsefesinin Almanya'daki gecikmiş yansımasını ve gecikmiş Alman burjuvazisinin ideolojisini temsil etmektedir*" (Sancar, 2004: 33-4). Sivil uygarlık süreci ile beliren Anglo-Sakson hukuk devleti olgusunun gelişmesine, 18. ve 19. yüzyılın Alman ekolü büyük katkı yapmıştır. Öte yandan unutmamak gerekir ki, hukuk devleti olgusu, bugün de toplumun değişen ihtiyaçlarına göre sürekli gelişmektedir. Bu bakımdan yasaların içeriği gibi, yasallık olgusu da, demokrasi ve insan haklarının gelişmesine koşut olarak giderek değişime uğramıştır. Avrupa'da feodalizmden sivilliğe ve modernliğe geçiş, kültürel dönüşüm olan yasal ve siyasal kültürün dönüşümü üzerinden gerçekleşmiştir (Clark, 2008: 2).

Stephen Holmes, anayasal sınırlamaların ortaya çıkmasının nedenlerini açıklamaya çalışan herhangi bir makalenin, öncelikle geçmişteki hükümetler ile yasa arasında neden yüzyıllarca süren bir "sınırsızlık" ilişkisinin geliştiğini açıklaması gerektiğini söylüyor:

"*Aslında bunun en geçerli nedeni, siyasal yöneticilerin umutsuzca yalnız o anı görebilen (siyaseten miyop) ve uzun vadeli düşünceden yoksun olması ile aşırı duygusal davranmasıdır. Alexis de Tocqueville'in anlatımıyla <eğer uzak avantajlar, kişisel tutkulara galip gelebilseydi ve siyasal yöneticiler buna gereksinim duyabilseydi, hiçbir tiran-hükümdar başa geçmemiş olurdu>"* (2003: 2). Hükümdarın gücünü sınırlandırmaya yönelik çabaların tarihi, ilk çağlara kadar uzanmakla birlikte, hukuk devletinin doktriner olarak doğuşu, kralın/ kraliçenin, devleti kendi mülkü olarak gören *Mülk Devleti* anlayışını yıkan İngiliz hukukundaki erken gelişmelere ve 17. yüzyıldaki *rule of law* pratiğine dayanmaktadır.

Hukuk devletini sonradan kavramsal temele yerleştirerek teorize edenlerin başında İngiliz, Amerikan, Fransız ve Alman kuramcılar gelmektedir. Ancak hukuk devletinin realize edilmesi, asıl 1789 Fransız Devrimi sonrasında Üçüncü Cumhuriyetçiler tarafından başarılmıştır. Biraz da bundan dolayı hukuk devleti, tüm dünyada liberal olduğu kadar ulus-devletçi anlayışın bir ürünü ve aracı olarak kurumsallaşmıştır. Kronolojik öncelik yanında, özgünlüğü bakımından da hukuk devleti kavramının özünü İngiliz hukuk devletinin oluşturduğu bilinmektedir. Buna karşın günümüzdeki hukuk devleti olgusunun, dört farklı deneyimin ortak ürünü olarak geliştiği ve neredeyse ortak bir model olarak oluşturulduğu da açıktır. Bu tarihî deneyimler İngiliz, Amerikan, Alman ve Fransız deneyimleridir:

A. İNGİLİZ DENEYİMİ

16. yüzyıl İngiltere'sinde soyluların iktidarı sarsılmış, Parlamento ve bürokratlar yönetime ortak olmuştur. Bu durum yalnızca düşüncede değil, tezin ilerleyen bölümlerinde inceleyeceğimiz gibi, bir dizi yasa ve genelge ile devletin yapısında gerçekleşmiştir. İngiliz devlet geleneği, İngiltere'yi Ortaçağ karanlığından çıkaran sert Tudor Hanedanlığı (1485-1603) döneminden itibaren, bir hukuk devleti görünümü almaya

yüz tutmuştur. Mutlakıyetçi devlet içinde, anayasal monarşiye ve böylece güçler ayrımının yasallaştığı, bireysel hakların öne çıktığı hukuk devletine geçiş süreci başlamıştır (bkz. Morris, 1999 ve 2007, Zolo, 2007 ve Gozzi, 2007). Bu nedenle tam da tezin adında vurgulandığı gibi, "hukuk devletinin, mutlakıyetçi devletle ilişkilendirilmesi" tarihsel ve bilimsel bir zorunluluktur. Bu bağlamda hukuk devleti modelinin, bu devletin görece farklı biçimi olan *rechtsstaat* kavramının geç ortaya çıktığı 19. yüzyıl Almanya'sı yerine, 16. yüzyılın katı İngiliz monarşisi içinde gelişen *rule of law* kavramında aranması, hiçbir biçimde bir anakroni yaratmayıp, hem tarihsel hem de bilimsel olarak doğru ve gereklidir.

Franz Neumann bir makalesinde "*hukuk devleti teriminin Alman dilinin özgül bir ürünü olduğunu, "rechtsstaat" kelimesine karşılık geldiğini, Anglo-Sakson ve Fransız kültür çevrelerinde böyle bir terimin mevcut olmadığı konusunda bir tereddüdün bulunmadığını"* yazmıştır (1978: 119; Sancar, 2004: 32). Mithat Sancar'ın da alıntıladığı bu görüş, dünyadaki görece yaygın anlayışı temsil etmektedir ve doğal olarak da, hukuk devletinin mutlakıyetçilikle ilgisini yok etmekle kalmamakta, Anglo-Sakson hukuk deneyimini Platon ve Aristoteles'e kadar uzanan bir zihniyet faaliyeti olarak sınırlamaktadır. Bu tartışma elbette yeni değildir, fakat aynı zamanda tüketilmemiş olduğundan, özellikle hukuk ve siyaset bilimciler için yeni aydınlanmalara yol açabilecek bir zenginliğe hâlâ sahiptir. İşte bu türden bir aydınlanma girişimi, 2007 yılında Pietro Costa ve Danilo Zolo editörlüğünde gerçekleştirilmiştir. Yirmi bir makaleyi bir araya getiren "*The Rule of Law – History, Theory and Criticism*" adlı kitap, aslında mevcut bilgilerden ve eskiye dayanan tartışmalardan yola çıkarak hukuk devletinin, kavramsal tarihine parlak bir ışık tutmaktadır:

Danilo Zolo kendi makalesinde, hukuk devleti kavramını, alışıldık biçimde Anglo-Sakson ve Alman geleneği ayrımı yerine, kavramın kendi dışsal tarihi (*external history*) ve içsel tarihi (*internal history*) bağlamında yorumlamanın daha aydınlatıcı olacağını ileri sürmüştür (2007: 5). Zolo'ya göre, hukuk devleti kavramının dışsal tarihi, modern Avrupa

devletleri ile başlayan sürece uzanmaktadır. Bu da sivil uygarlığın inşasına yönelik ilk adıma dayanmaktadır. "*Hukuk devletinin dışsal tarihini, zamanla Locke'dan Montesquieu'ya, Kant'tan Beccari'ye, Humboldt'tan Constant'a kadar bir çok açık görüşlü düşünce sahibi biçimlendirmiştir*" (Zolo, 2007: 5). Bu süreç, hem hukuk devletinin hem de sivil uygarlığın, çoğunlukla birbirini tetikleyen, ama ayrıca birbirinden ayrı deneyimlerini de kapsamaktadır.

Sözü edilen sivil deneyimlerin başlangıç anı olan 16. yüzyıl, tarihin bir dönüm noktası olarak belirmiştir. Feodalizmin dönüşümü, mutlakıyetçi yönetimlerin ortaya çıkışı, 17. yüzyıl İngiltere'sinde başgösteren iç savaşlar, İngiliz egemenliğine karşı Amerika'nın isyanı, 1789 Fransız Devrimi'nin anayasacı ve ulusçu gelişimi, Kıta Avrupa'sındaki savaşlar, Almanya'daki ulusal birlik mücadelesi ve bu ortamın yarattığı hukuk devleti arayışları ile Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin kurumsallaştırıcı etkisi, hukuk devletinin dışsal tarihini oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Zolo'nın söz ettiği hukuk devletinin dışsal tarihi, sivil uygarlığın kurumsallaşmasının içsel tarihi ile içiçe geçmiştir (2007: 5). Hukuk devletinin, tez boyunca ayrıntıyla incelenen dışsal tarihi gibi, kendi içsel tarihi de karmaşıktır.

Hukuk devleti kavramını ilk kullananlardan birisi William Edward Hearn'dir. Hearn, 1867 yılındaki bir yazısında "*yoksulun kulübesine rüzgârın, yağmurun girebildiğini, ama kralın giremediğini*" yazmıştır (1867: 89-91; Zolo, 2007: 6). Bu yazı her İngiliz yurttaşın, kamu görevlisi ya da soylu olup olmadığına bakılmaksızın, bireylerin derin sosyal eşitsizliğine rağmen, yasa önündeki eşitliğini ifade ediyordu. Aynı kavramı, yani kişilerin yasa önündeki eşitliğini Albert Ven Dicey 1885 yılında yeniden incelemiştir. Dicey, "Anayasa Hukuku Çalışmasına Giriş" (*Introduction of the Study of the Law of the Constitution*) kitabının daha başlangıcında, bireysel eşitliği vurgulamaktadır (1885/1982: cxxxvii-cxxxviii; Zolo, 2007: 6).

19. yüzyıl çalışması olan her iki kitap da, bireysel eşitlik (*individuals equality*) kavramını teorileştirmeye dönük bir çabayı yansıtmaktadır. Bu da hem kişisel ayrıcalıkların tanıdığı üstünlüklerin hem de yürütmeyle ilgili gücün keyfi kullanımının reddini ve güçler ayrımı ilkesini teorize etme çalışmasıdır. Ama aynı zamanda Parlamento ile yargı arasındaki karşılıklı işbirliğini ve sinerjiyi de göstermektedir. Bir başka ifade ile her iki çalışma da, artık yasa ve yargıçların geride olmadığı, kurumsallaşmış bir hukuk devleti yapısını açıklıyordu. Böyle bir idarî yapının kurulması sırasında, monarşinin mutlakıyetçi taleplerini gidermesi için, mahkemelerin alışılmadık bir kapasite göstermesi, İngilizlerin özgürlüklerinin (*Englishmen's fredoms*) tanınmasına büyük etki yapmıştır (Zolo, 2007: 7).

Gerçekten de, 1679 ve 1816 yılında çıkarılan *Habeas Corpus Acts* örneğinde olduğu gibi, yasama erkinin İngiltere'de oynadığı müthiş rol, devleti bugüne kadar ulaşacak olan yasal bir düzen içinde konumlandırmıştır. "*İngiliz anayasasının yüzyıllar boyunca gelişen yaşlı tarihinde bir dönüm noktası sayılan, Magna Carta'nın feodal garantisini aşan Habeas Corpus (mahkeme talebi), Petition of Rights (dilekçe verme hakkı) ve Bill of Rights (haklar bildirgesi-beyannamesi), Parlamentodan çok, genel hukuk mahkemeleri aracılığıyla sağlanmıştır*" (Zolo, 2007: 7). Hukuka dayalı bir devlet yapısında kendini arayan, kendini ifade etmek isteyen ve bu yolda sivilleşmekte olan burjuva toplumu, uzun bir sürenin tutarlı sayılabilecek dönüşümlerine bağlı olarak olgunlaşarak sivil uygarlık (*civil civilization*) düzeyine ulaşabilmiştir. Batılı insanın toplumsal-siyasal ideallerinin yanında, değişen iktisadî yapının yerleşmesi, bireysel özel mülkiyetin ve sınıfsal mülksüzleştirmenin kurumsallaşması da, hep hukuk aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. 17. yüzyıldan 19. yüzyıla uzanan süre boyunca, İngiliz hukuk devleti kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Özellikle Emsal Hukuku'nun gelişmesi, İngiliz hukuk devletini taçlandıran bir ilerleme olmuştur.

Dicey, İngiliz hukukundaki bu gelişmeleri, erken dönemde bir hukuk devleti olgusunun doğmasını, erklerin birbirinden ayrı doğası yanında, asıl olarak egemenliğin

halkçı (*popular*) yönünün güçlü olmasına bağlamaktadır. İngiliz hukuk devletinin halkçı niteliği, Kuzey Amerika koşullarına da uyarlanmıştır (1885: lv; Zolo, 2007: 9). Ulaşılan toplumsal-siyasal düzey, daha sonradan "modern" olarak adlandırılmıştır, ama Poggi'ye göre aslında bu aşamada artık, "*modern, bir anlamda gereksiz, hatta fazla bir sözcüktür; insan toplulukları üzerindeki yönetimin yoğunlaşması, devamlılığı ve kurumsallaşması gibi özellikler, zaten hep "modern" olarak ortaya çıkmıştır*" (2000: 14). 16. yüzyıldan itibaren öne çıkan Batılı insanın eylemleri ve düşünümleri gibi, devlet biçimleri de *modern çağ* içinde konumlandırılmıştır.

Günümüzde ise, devlet olgusunun hem pratik hem de analitik düzlemi, neredeyse geriye dönüşümsüz bir biçimde hukuk devleti olarak belirlenmiştir. Hukuk devletinin, kurumsallaşmış bir olgu olarak varlığını kanıtlamış olmasına karşın, bugün de gelişimini devam ettirdiği ortadadır. Bu yüzden de hukuk devletinin gelişim tarihinin, 1215 yılında İngiltere'de imzalanan *Magna Carta Libertatum* (Büyük Özgürlükler Sözleşmesi) ile başladığını ileri sürenler pek haksız sayılmazlar. Bu tarihte kraldan alınan bazı haklar, ilk defa parlamentoya sunulmuştur, ama bir ideal olarak hukuk devletine dayandırılmak istenen düşüncelerse, anayasal devlet düzenine kadar canlı tutulmuştur. 16. yüzyılda henüz sadece yer yer pratiğe yansıyan bir hukuk devleti (*rule of law*) anlayışı doğmak üzeredir ve hem kuramsallaşmamış hem de kurumsallaşmamış bir pratikler setinden ve daha çok da soyut idealden ibarettir. Fakat her şeye karşın, mutlakıyetçi sistem, Tudor Hanedanlığı'na özgü en şiddet dolu görünümünde bile, bir hukuk devleti düşüncesi ile tanışmak zorunda kalmıştır. Devletin uyguladığı şiddetin dayanağı artık kralın keyfiyetine bağlı olmayıp, bizatihi yasanın kendisine bağlanmıştır. Preserved Smith'in oldukça düşündürücü bir saptamasına göre, gerçekte o dönemin ve günümüzün hukukunda, hükümetin işlevine ve yasaların işleyişine ilişkin anlayış aynıdır, yalnızca yöntem ve yeterliliklerde çok büyük farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin İngiltere'de güçlü monarşinin, bu anlamda güçlü devletin temellerinin atıldığı Tudor Hanedanlığı döneminde, İngiliz mahkemelerinin

herhangi birinde kendisini savunmayı reddeden kişiye -*peine forte et dure* denilen, göğsünün üzerine suçunu itiraf edene, eğer etmezse altında ezilip ölene kadar- ağırlık konularak işkence uygulanırdı. Bu tür yasaları tatbik etmek üzere, kırsal kesimde düzenli orduyla desteklenen bir zabıta birliği, kentlerdeyse polis birliği kurulmuştu (2001: 31-2). [6]

16. yüzyıldaki mutlakıyet, teori ve pratikte gem vurulmamış ve sınırlı olmayan bir gücün varlığına işaret ediyordu. İşte Bodin'in yenilik getiren doktrininde, kendi mutlak gücünü bahşetmek, yani halka vermek durumunda kalan bizzat egemenin kendisidir. Pietro Costa'ya göre, bu noktada Bodin'in ifadesi sadece semboliktir; çünkü Bodin, gücün sınırsızlığına (*boundlessness*) güvenmemektedir (2007: 76-7). Bu yüzden de Bodin, Leviathan'ı bir hukuk devleti olarak öne çıkarırken, aslında gücün doğasının kendi özgün niteliğini vurgulamıştır. İşte buradan hareketle, iktidar ile yasa arasındaki ilişkiye, *rule of law* aracılığıyla çözüm bulunması, Avrupa'nın kaderini etkileyecek bir dönüşüme yol açmıştır. Costa'ya göre, Emmanuel Joseph Sieyès tarafından devrimin şafağında sorulan "*Üçüncü Tabaka (halk) kimdir*" sorusu, ilk defa 16. yüzyılda "*egemen kimdir*" biçiminde sorulmuştur. "*Bu yüzyılda mutlak iktidar (absolute power), mutlak egemenin (absolute sovereign) gücünü sınırlamıştır. Rule of law kavramının en büyük başarısı ise, egemenin gücünü sınırlamaya uygun yasama gücünü kurumsallaştırmasıdır*" (Costa, 2007: 77). Bunu sağlamak için de, İngiliz mahkemeleri, mutlak keyfiliğin sınırlanması yoluyla "doğal hak" olarak kabul edilen bireysel hakların korunabileceğini, çok erken bir dönemde göstermiştir.

Mutlakıyetçi devletle birlikte, hükümdarın keyfiliği sınırlanmış ve bir kurum olarak kişi yerine devlet belirleyici bir konuma ulaşmıştır. Fakat hâlâ hükümdarın konuşmalarının bile "yasa" kabul edildiği böyle mutlakçı bir anlayışta, siyasal idealin yaşanmasından söz etmek mümkün olamadığı gibi, yasallık kavramı da aşırı daraltılmış durumdaydı (Tamanaha, 2004: 99-100). Ancak bu siyasal koşullarda, bir yasallık olgusu ve hukukun

[6] *Rule of law* kavramı ve *Tudor* yönetimi hakkında başvurulan diğer kaynaklar:
Kriegel, 1995, Babington, 1978 ve Elton, 1974, Göze, 2000, Güriz, 1999 ve Pievatola, 2007.

üstün olabileceği fikri doğmuştur. 1689 yılında ise, Büyük Burjuva Devrimi yapılarak, İngiltere'deki hükümdarın devlet adına da olsa, mutlak gücü kaldırılmıştır. Böylece mutlakıyetin yerini, Anayasal Monarşi almıştır. Anayasal Monarşi'ye dayanarak da, güçler ayrımı ilkesi yerleşmiş, özel mülkiyeti güvenceye alan yasalar, söz özgürlüğü gibi kişisel özgürlükler ve daha bir takım bireysel haklar kabul edilmiştir. 1694 yılına gelindiğinde Parlamento geleneği iyice kurumsallaşmıştır. Parlamentonun bu erken dönemde belirleyici olması, İngiltere'de hukuk devleti olgusuna somut bir geçiş olarak kabul edilmektedir. John Locke, bu dönemin kuramcısı olarak siyasal özgürlüklerle birlikte, hukuk devleti olgusunun gelişmesinde de önemli olmuştur.

16. yüzyıl İngiltere'sindeki uygulamalarda, hukuk standartları birbiriyle kıyaslandığında şaşırtıyordu. Örneğin mahkemelerde, bir davada kanıta dayalı gelişmiş bir tutum ortaya konurken, bir başka davada duygusal, haksız ve hatta acımasız bir tutumla karşılaşmak olağandı (Santoro, 2007: 155-7). 17. yüzyılda hukuk devleti olgusunun belirmesi, çok büyük bir değişim yaratmıştır. Hükümdarın zaten sınırlanmış olan keyfiyeti yanında, asıl devlet yetkisinin keyfî kullanımını sınırlanmıştır. Bu da öncelikle halka yönelik uygulamalarda, uyulması zorunlu bir yasa standardının yürürlüğe girmesi demektir. Böylece benzer hukukî işlemlerde eşitlik ilkesine ve genel geçerliliğe, erken bir dönemde büyük ölçüde ulaşılmıştır. İngiliz hukuk devleti, egemenliği, yalnızca yürütmeye bağlı bir güç olarak düşünmüş ve halk egemenliği bağlamında önceliği Parlamento'ya tanımıştır. İngiltere'de bağımsız mahkemeler tarafından denetlenen, Parlamentoya ait yasama yetkisi, "Parlamenter Egemenlik" tarzının doğmasını sağlamıştır. Zolo'ya göre, bu aşamada İngiliz anayasası yalnızca yazılmamış değil, aynı zamanda yasal bir tasarrufa (*acts*) ve yasal bir geleneğe (*legal custom*) de sahip olmamıştır. Yasal geleneği oluşturan bir set olarak daha çok normatif eylemler, toplumsal uyum ve pratikler, yürütmeyle ilgili gücü sınırlamakta ve ayrıca denetlemektedir. Doğal olarak da İngiliz anayasası esnektir, bireysel hakların korunmasını bağımsız mahkemeler üstlenmiştir (2007: 14-5).

Burada biraz da "hukuk devleti" terminolojisine göz atacak olursak, İngilizce'deki *rule of law*, Türkçe'de ısrarla tek yönlü kullanıldığı gibi, yalnızca *hukukun egemenliği* anlamına gelmemektedir, bir de doğrudan doğruya *hukuk devleti* anlamına gelmektedir. Zaten Anglo-Sakson anlayışında, egemenlik hukuka değil halka dayandırılan bir felsefe üzerinden gelişmiştir. Bir başka ifade ile Anglo-Sakson yaklaşımında, egemen olması gereken hukuk değil halktır. Buna karşın, hukuk devletinin Almanca karşılığı ise, işte tam da felsefî olarak böyle bir anlayışı, yani *hukukun egemenliği* anlayışını ifade etmektedir: *Rechtsstaat*.

Hukuk devletinin Fransızca'sı *état de droit*, İtalyanca'sı *stato di diritto* ve İspanyolca'sı *estado de derecho* terimleridir. Değişik dillerdeki bu kullanımlar arasında dikkati çeken terminolojik farklılık, gerçekte dilsel, kültürel, tarihsel bağlamın çeşitliliğini yansımakla kalmayıp aynı zamanda, birbirinden farklı kuramların görece bağımsızlığını da göstermektedir. Hukuk devletine karşılık gelen bu terimler, toplumların birbirinden ayrı siyasal ve yasal geleneklerini sergilemektedir; ama hukuk devletine ilişkin kuramların bu göreli bağımsızlığına karşın, ortak taraflarını da açık etmektedir. Bu da bilim insanlarını, Anglo-Sakson-Amerikan ve Kıta Avrupası'nın sivil tarihini, hem tek tek hem de ortak olarak değerlendirmek zorunda bırakmaktadır (Zolo, 2007: 3-7). Bir İngiliz doktrini olan *rule of law*, hiç kuşku yok ki, bu tarihsel-karmaşık yoğunluk içinde, billurlaştırıcı bir konumda yer almıştır. Bu siyasal billurlaşma, İngiliz deneyiminin, hukuk devleti kavramın özü sayılabilecek bir başlangıç anı yaratmış olmasından ve başladığı noktayı hâlâ sahiplenmesinden kaynaklanmaktadır.

Dicey, hukuk devleti kavramının temel niteliklerini üç maddede toplamıştır: 1. Sıradan yasanın üstünlüğü, 2. Yasadan önceki eşit konumlar, 3. Parlamento ve adalet mahkemeleri tarafından açıklanan bireysel haklardan, anayasal hakların türetilmesi. Dicey, burada İngiliz hukuk devletini, üçüncü maddenin bir görünümü olarak sunmuştur: "*Çoğu Avrupa ülkesinde halkların kurtuluşu, Haklar Bildirgesi'ne dayanır. Oysa İngiltere'de*

haklar, adanın hukuku ile temellendirilmektedir. Bu da, tıpkı Habeas Corpus Acts'de olduğu gibi, Parlamento tarafından onaylanan adlî kararların genelleştirilmesine (yürürlüğe girdirilmesine) dayanmaktadır" (1885/1982: 196; Gozzi, 2007: 239).

Tarihte dönüştürücü rol oynayan ve toplumda bir paradigma değişimine yol açan Amerikan, Alman ve Fransız hukuk devletleri, İngiliz hukuk devleti doktrini olan *rule of law*'u kendi özgün koşullarına göre yeniden-inşa etmişlerdir. Costa ve Zolo, hukuk devletinin İngiliz deneyiminden sonraki gelişmesinin, yani Amerikan, Alman ve Fransız hukuk devleti deneyimlerinin "tarihsel yeniden-inşa hareketi" (*historical re-construction*) olduğunu söylemektedir (2007: X). Şimdi İngiliz deneyimi dışındaki bu üç tarihsel deneyime bakalım:

B. KUZEY AMERİKA DENEYİMİ

1776 Amerikan Devrimi, İngiltere'ye bağlı onüç koloninin ortak Bağımsızlık Bildirgesi ile başlamıştır. Bir İngiliz sömürgesi olan Birleşik Devletler'in anayasal temelleri, İngiliz hukukunun uyarlaması olarak atılmıştır. 3 Temmuz 1776'daki Bağımsızlık Bildirgesi (*Declaration of Independence*), İngiliz deneyimlerinin bir ürünüdür ve paradoksal biçimde, İngiltere'ye karşı gelişen hareketi temsil etmiştir. Spencer Graves, Amerikan Devrimi'nin Fransız, Rus ve diğer devrimlerden farklı olarak şiddet içermeyen yönünün, 1989 yılında Doğu Avrupa'da yaşanan "Kadife Devrim" (*Velvet Revolution*) tarzında geliştiğini ileri sürmektedir (2008: 1). Aslında 16. yüzyıl mutlakıyetçiliğinin gelişmesi ve anayasal monarşiye dönüşmesi, İngiltere'de parlamenter hukuk devleti egemenliğine, Kuzey Amerika'da ise, federal hukuk devleti egemenliğine yol açmıştır. Böylece İngiltere'de Parlamento geleneği, Kuzey Amerika'da ise Başkanlık sistemi hukuk aracılığıyla yerleşmiştir (Göze, 2000: 491).

Hukuk devletinin Amerikan örneğindeki egemenlik, İngiltere'den farklı olarak devletin gücünü sınırlayan yazılı ve katı bir anayasanın denetimindedir. Ancak 1787

Amerikan Anayasasında, "doğal hak" kavramı yerine "insan hakları ve mülkiyet hakları" kavramları getirilmiştir. Amerikan deneyimindeki yürütmenin ve yargının keyfiliğinin bastırılarak bireysel hakların geliştirilmesi düşüncesi, tamamen İngiliz modelinin bir ürünü olarak gerçekleşmiştir. Bir bakıma Birleşik Devletler tipik bir hukuk devleti olarak tasarlanmıştır. 1787 Anayasası dışında, 1791'deki Haklar Beyannamesi (*Bill of Rights*) bile, hâlâ İngiliz kazanımlarının bir uzantısı niteliğindedir. "Amerikan hukuk devletinin inşası sırasında, Thomas Jefferson ve Thomas Paine'nin demokratik felsefesi üzerinden, Alexander Hamilton'ın ve James Madison'ın görüşleri yükselmiştir" (Zolo, 2007: 9).

İngiliz deneyimi, Cumhuriyetçi federalizmin liberal anlayıştaki pek çok tasarısının gerçekleştirilmesinde büyük rol oynamıştır. Örneğin Amerikan egemenliği, bir "halk egemenliği" (*popular sovereignty*) olarak tasarlanmıştır, hatta İngiltere'den daha ileri giderek, monark ya da parlamento egemenliği simgesel olarak bile reddedilmiştir. Amerikan halkı, bireysel hakların korunması için monarka ya da parlamentoya değil, yargı gücüne güvenmiştir (Zolo, 2007: 14-5). Edmund S. Morgan, bunu "toplumun icadı" olarak tanımlamaktadır (1998).

Kuzey Amerika'da "halk egemenliği" anlamında kullanılan *popular sovereignty* kavramı, hukuk devletini ifade eden siyasal bir doktrin olarak gelişmiştir. Fakat ne kadar bilinçli bir deneyim olursa olsun, 1791'de "hiç bir otoritenin yasadan üstün olmadığı" bildirildiğinde bile, bir hukuk devleti biçimine geçildiği sözle-yazıyla belirtilmemiştir. Ama demokrasinin gelişim çizgisi, hem İngiliz hem de Amerikan siyasal deneyimlerinin, bir hukuk devleti yaratmak üzere başladığını göstermektedir. Bu doğuş anı, ancak 19. yüzyılın sonlarında "hukuk devletinin başlangıcı" olarak tanımlanmıştır. Bilindiği gibi tarihteki olguların pek çoğu, zaten başladıkları anda değil, bazen yüzyıllar sonra tanımlanabilmektedir (Kriegel, 1995: 50). Öte yandan Tocqueville, "Amerika'da Demokrasi" kitabında daha o yıllarda çok etkileyici bir yorumda bulunmuş; tıpkı kral ya da parlamento egemenliği gibi, seçilmiş temsilcilerden oluşan halk (çoğunluk) egemenliğinin

de, bireysel özgürlükleri tehdit eden siyasal olumsuzlukların kaynağı olabileceğini ileri sürmüştür. Tocqueville, "*bugün Amerika'da diktatörlük uygulanıyor demek istemiyorum. Bunu önleyecek herhangi bir önlem alınmamıştır demek istiyorum*" diyerek, halk egemenliğine duyduğu güvensizliği açıkça belirtmiştir (1994. 99).

Amerikan halk egemenliği, Hobbes (1651), Locke (1690) ve Rousseau (1762) tarafından ifade edilen *Toplum Sözleşmesi*'nin yaşayan bir modeli olarak kurulmaya çalışılmıştır. Halk egemenliği, Kuzey Amerika'da ilk önce güçler ayrımı ilkesini yaşama geçirmiştir. Aynı zamanda, rıza (*consent - popular consent*) kavramının siyasal uğrak oluşturduğu bir deneyim de yaşanmıştır. Bu deneyim, halk egemenliğini siyasal bir teori olarak daha da güçlendirmiştir. Bir başka biçimde açıklayacak olursak, "siyasal bir toplulukta, en yüksek otorite" olan egemenliğin (The New Columbia Encyclopedia: Sovereignty maddesi); doğrudan demokrasi anlamında halka inmiş biçimi "halk egemenliği" (*popular sovereignty*) olarak görülmüştür. Bununla birlikte Amerika'da, ne gerçek halk egemenliği ne de hukuk devleti bağlamında, teorik ve pratik olarak bir mükemmelliğe ulaşılabildiği söylenemez. Fakat Başkanlık sistemi, kesintisiz olarak ve etkili bir biçimde, güçler ayrımı ilkesine bağlı kalınarak hâlâ işletilmektedir (Çam, 1993: 139 ve basiclaw.net/Prencibles/popular:20sovereignty.htm).

Kuzey Amerika'da, hukuk devletini İngiliz geleneğinden farklı bir biçimde yeniden-inşa etmeye gerek duyulmasının başlıca iki nedeni bulunmaktadır: Birincisi, bir İngiliz sömürgesi olan Kuzey Amerika'ya kadar ulaşan Lockeçu siyasal özgürlük idealinin, İngiltere'ye karşı verilecek bir karşı-mücadeleyi meşrulaştırması, hatta kutsamasıdır. Özgürlük ideali yeni bir egemenlik modeli ile birleştirilmiş ve kitleler harekete geçirilmiştir. İkincisi, halkın yönetime doğrudan katılımını vaat ederek aslında, Kuzey'in Güney'i işgalini meşrulaştırmaktır. Bu açıdan bakıldığında, Amerika'nın güneyindeki yerli halkın, *popular sovereignty* kavramını, halk egemenliği yerine "işgalci egemenliği" (*squatter sovereignty*) olarak tanımlaması olukça anlamlıdır.

Başlıca bu iki tarihi nedenden dolayı, New England şehir toplantılarında Birleşik Devletler'in egemenliği halka dayandırılmış ve kralla birlikte, tam yetkili bir parlamento (yasama erki) reddedilmiştir. Thomas Jefferson'ın kaleme aldığı 4 Temmuz 1776'da okunan Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin ardından, 1778'de Massachusetts Anayasası referandum sonucunda kabul edilmiştir. Bu dönemde Wilson, federalizm yanlılarının seçkin bir kuramcısıydı ve halk egemenliği biçiminin evrensel tek model olduğunu savunuyordu (Amar, 2008: 9). 1898'de yaşanan Reform Hareketi, Amerikan devletini bir hukuk devleti, toplumunu da bir inisiyatif toplumu olarak yeniden-inşa etmiştir.

Kuzey Amerika'da iktidar, yani devlet gücü, başkan, kongre ve mahkemeler arasında bölünmüştür. Başkan ile kongre arasında birbirlerinin yetkilerini yönlendirebilecekleri hemen hemen bütün köprüler kesilmiştir. Yasa yapma yalnızca kongrenin yetkisindedir, Başkan yasamaya müdahale edemez, doğrudan yasa önerisinde bulunamaz, mevki ve unvan vaatleri ile yasama organı üyelerini kendine bağlayamaz, yasama organını feshetme ve görevden alıkoyma tehdidinde bulunamaz. Yasamanın bu bağımsızlığına karşın, başkan da yürütme görevini yerine getirirken bağımsız olacaktır (Göze, 2000: 490-2).

"Eşit, ama ayrı" ilkesi, Amerika'daki, federal hukuk devleti biçiminin temel belirleyeni olarak öne çıkmıştır. Buna karşın doğrudan yasama, yalnızca zihinlerde mevcut olan eski bir Batı fenomeni (*Western phenomenon*) olarak kalmıştır. Federal düzeydeki yasama, doğrudan demokrasinin güvencesi olabilecek hukuk devleti biçimini ise, bir çok araçla ortadan kaldırmıştır. Oysa bu fenomenle, Amerika'nın kuruluşunun ilk birkaç on yılında göreli tanışılmıştır; bu idealin köklenmesi ve yaşaması ise mümkün olamamıştır. Kuzey Amerika'da, çıkar gruplarını temsil eden lobiler ve baskı grupları da, siyasal yaşamın parçası olarak önem taşımışlar ve karar verme süreçlerini etkilemişlerdir (Morgan, 1998ve Khan, 2008).

C. ALMAN DENEYİMİ

Almanya'da her ne kadar Roma'dan miras kalan köklü bir hukuk geleneği bulunsa da, Anglo-Sakson sivil deneyime benzeyen uzun döneme yayılmış bir hukuk devleti evriminden söz edemiyoruz. Buna karşın Almanya'da, çok keskin bir biçimde hukuktan ve özellikle hukuk devleti olgusundan, yasal kültürel dönüşümün çok ötesinde, tarihî önemi bulunan siyasal bir rol oynaması beklenmiştir. Bu rol, 1648 Westphalia Antlaşması ile yüzlerce irili ufaklı devlete bölünen Almanya'nın, ulusal birliğinin yeniden sağlanması ve yeni bir devlet biçiminin oluşturulmasıdır. Bu bağlamda hukuk devleti kavramı, 1815 Viyana Kongresi ile yeniden kurulan Alman birliğinin bir formülü olarak geliştirilmiş ve 1871'de kurulan Alman İmparatorluğu ile yaşama geçirilmiştir.

İnceleyeceğimiz bu tarihsel açınımda, kronolojik olarak hukuk devletinin üçüncü deneyimini Alman *rechtsstaat*'ı oluşturmaktadır. Anglo-Sakson deneyimi üzerinden ilerleyen Alman idealistleri ile Alman Hukuk Okulu kuramcıları, kendi özgün paradigmalarını oluştururken hukuk devletinin olgunlaşmasına çok önemli katkı yapmışlar ve hukuk devleti olgusunu yeniden-inşa etmişlerdir.

Rechtsstaat deyimi, ilk defa 1830'lu yıllarda Robert von Mohl tarafından "Hukuk Devleti İlkelerine Göre Polis Bilimi" (*Polizeiwisssenschaft nach ini Grundsätzen des Rechtsstaates*) adlı denemesinde kullanılmıştır. Alman teorisyenler, mutlakıyetçi yönetimlerdeki hukuk devleti anlayışını "Polis Devleti" (*Polizeistaat*) olarak tanımlamışlar ve bunu aşacak formül üretmeye girişerek polis devletinin tam karşısında, *rechtsstaat* kavramının yer aldığını ileri sürmüşlerdir. Tıpkı Franz Neumann gibi, *rechtsstaat* kavramının önemli kuramcılarından biri sayılan Lorenz von Stein de, 1869 yılında bu kavramın bir Alman ürünü (yaratması) olduğunu yazmıştır. Stein'in bu yorumu da Neumann'ın yorumu gibi, çok etkili olmuş ve hukuk devleti kavramını araştıran bilim insanlarına ve hatta model olarak benimseyen bir çok ülkeye *rechtsstaat*'ı başvuru adresi olarak göstermiştir (1869/1962: 296; Gozzi, 2007: 237).

Rechtsstaat'ın elde ettiği bu konuma karşın, Gustava Gozzi, von Stein'in *rechtsstaat*'a, tipik bir Alman devlet biçimi ile diğer devlet biçimleri arasında bir karşılaştırma yapmak için başvurduğunu savunmaktadır. Gozzi'ye göre, Stein'in yorumu, *rechtsstaat*'ın hukuk devletinin Alman ürünü olduğunu değil, bir Alman devleti biçimi olduğunu göstermektedir (2007: 237). Bu eski tartışmada, *rule of law* ve *rechtsstaat* kavramlarının farklı anayasal tarihlere rağmen, aynı temeli oluşturan ilkeler üzerinde geliştiği bilinmektedir. Bu ilkeler, yasallığın farklı bağlamlardaki aynılığı, genel geçerliliği, açıklığı ve kapsayıcılığıdır. Buradaki ilkeler, özel anayasal tarihler dışında, Batı anayasasının geleneğini oluşturmuştur (Gozzi, 2007: 237).

Franz Neumann'a göre ise, *rechtsstaat* kavramının özü bağımsız siyasal yapıyı, özgürlüğü ve güvenliği garanti etmek zorunda olan yasal sistemden, bir siyasal sisteme ayrılmasına dayanır. Bu noktada "*İngiliz burjuva sınıfı, uzun mücadelelerle yasamadan sorumlu olacak bir parlamentoyu oluşturabilmiştir. Buna karşın Alman burjuva sınıfı, bu oluşumları hazır bulmuş ve reform hareketine girişmiştir. İngiliz doktrini "demokratik-anayasal" (democratic-constitutional), Alman doktrini ise "liberal-anayasal" (liberal-constitutional) hukuk devleti olarak anılmaktadır* " (1980: 210; Gozzi, 2007: 239). İngiliz geleneği ile Alman geleneği arasındaki farklılık yıllardır ciddi bir inceleme konusu olarak bilimi uğraştırmaktadır. Gustava Gozzi, bu farklılığın kaynağını hukuk ile devlet (iktidar) arasındaki ilişkide aramak gerektiğini belirtmiştir. Gozzi'ye göre, Alman *rechtsstaat* doktrini, yasanın önceliğinin, devletin üzerinde olmasını engellemiştir. Ama eski bir geçmişe dayanan hukuk yönetimi (*government of law*) kavramının İngiliz doktrini ise, hukuk devleti (*rule of law*) kavramını yerde tutarak aslında, adalet mahkemeleri tarafından ilan edilen hukukun önceliği (*(superiority of law*) kavramının üzerinden devleti kaldırmıştır. Böylece güçler ayrımını da yerli yerine oturtmuştur (2007: 238).

Bu durumda önemli bir mesele olarak akılları karıştıran soru, İngiliz geleneği ile Alman geleneği arasındaki temel farklılığın ne olduğudur. Bu soruya Hasse Hofmann'ın

verdiği yanıt oldukça ilgi çekicidir. Hofmann'a göre, *rule of law* ve *rechtsstaat* kavramları birbirine denk olmayan iki farklı terminolojidir, ancak her ikisi de sonuçta İngiltere'deki, Kuzey Amerika'daki ve kıta Avrupa'sındaki siyasal sistemin ve liberal düşüncenin gelişmesinin bir parçasıdır. Söz konusu kapsayıcı gelişmedeki mihenk taşı, Locke ve Montesquieu'nun çalışmalarıdır. Bu noktada, *rechtsstaat*'ın evrensel olduğu iddiasını mümkün kılan ilke şöyle açıklanabilir: Rejimlerin birleşmesi varsayımından, bir başka söyleyişle *denge ilkesinden* türetilen güçler ayrımının altını, *rechtsstaat* tekrar çizmiştir ve bu ayrımı da formüle etmiştir (1996: 9; Gozzi, 2007: 238).

1848 isyanının da etkisi altındaki Almanya'da öne çıkan *rechtsstaat* kavramı, bireysel özgürlüklerin bir ifadesi olarak en başta burjuva sınıfı tarafından desteklenmiştir. Bu dönemde "birleşme" ve "restorasyon" süreci geçirmekte olan Almanya, hukukun sağlayacağı uzlaşıya büyük ihtiyaç duyuyordu. *Rechtsstaat* da zaten burjuva sınıfının yanında muhafazakârlar, kırsal aristokrasi, yüksek askerî bürokrasi ve asıl olarak da monarşi yanlılarınca bir otorite ideolojisi olarak desteklenmiştir. Danilo Zolo'nın burada yaptığı bir saptama ile, İngiliz ve Kuzey Amerika deneyiminde halkçı egemenliği (*popular sovereignty*) temsil eden hukuk devleti, Alman deneyiminde otoriter ideolojiyi temsil etmeye başlamıştır (bkz: 2007: 10). Elbette bunun başlıca nedeni, Almanya'nın siyasal birliğine yönelik kaygılar ve tasarruflardır. 19. yüzyılda tekrar sağlanan Alman ulusal birliğinin korunması zorunluydu. Bir anlamda Almanlar için hukuk devleti, ulusal birliğin bir güvencesiydi. Zaten bu birliği ayakta tutacak daha iyi bir siyasal araç da bulunmuyordu. Burada *rechtsstaat*'ın özgün yapısını daha iyi anlamak için, aynı zamanda Almanya'nın tarihî koşullarını da bilmek gerekir:

Bilindiği gibi, bir mezhep iktidarı savaşı olan Otuz Yıl Savaşları (1618-1648), Westphalia Antlaşması ile sona ermiştir. Ancak antlaşmanın koşulları, yenik düşen Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nu yüzlerce özerk siyasal birime bölmüştür. Zaten birbirleriyle geçinemeyen Alman prenslere, bir de mezhep özgürlüğü adı altında özerk statü

tanınmıştır. Yalnızca kendi topraklarında geçerli olan bu siyasal özerklik, merkezî otoriteyi temellerinden sarsmıştır. Böylece merkezî yönetimin gücü zayıflarken, aslında anakronik biçimde Ortaçağ'ın hiyerarşik zümreler sistemi (*stände*) egemen hale gelmiştir. İmparator, bütün ülkeyi temsil etse bile, siyasî iktidarı zümre meclisleriyle paylaşmak zorunda bırakılmıştır.[7]

Her biri kendi başına buyruk olan geniş coğrafyaya yayılmış "*das Junkertum*" adı verilen toprak sahibi soyluların, feodal prensliklerin, dukalıkların ve diğer özerk unsurların bir arada tutulmasını, ancak gelişmiş bir hukuk devleti sağlayabilirdi. Öte yandan "*gelişen bürokrasinin, güçlü Prusya Monarşisi'nden ayrılması ve ulusal siyasî gücün nesnelleştirilmesi de, yine hukuk devleti ile gerçekleşebilirdi* "(Özkorkut, 2004: 173-4). Alman birliğine giden bu koşullarda, hukuk devletinin de en gelişmiş biçimi üstüne yoğun bir zihinsel süreç başlatılmıştır. Alman entelektüalitesini buluşturan Prusya, hukuk devleti olgusunun gelişmesinde bir merkez olmuştur.

Prensliklerin bir güç savaşı ve genişleme arzusu olarak başlayan mücadele, giderek ulusal birlik mücadelesi görünümü kazanmıştır. Bu mücadele başlıca iki merkezde yoğunlaşmıştır: Brandenburg-Prusya ve Habsburg Avusturya'sı. Sonradan Brandenburg ile Prusya birleşerek Prusya Monarşisini oluşturmuştur. Böylece Prusya ile Avusturya arasında zorlu bir iktidar rekabeti başlamış ve Alman birliği kurulana kadar da sürmüştür. Öncelikle Prusya Kralı I. Friedrich Wilhelm, diğer Alman prensliklerini, siyasal özerkliğe sahip şehir devletlerini ve irili ufaklı bütün özerk unsurları zaman içinde Prusya'ya bağlayarak iktidarını genişletip Alman birliğini de sağlamayı hedeflemiştir. Öte taraftan Avusturya da, Alman prensliklerini kendisine bağlamaya çalışmış, ama bu niyetinde başarılı olamamıştır. Buna karşın Fransa ise, güçlü bir Alman devletinin oluşmasını kendisi için tehlikeli

[7] Aynı dönemde, Avrupa'nın diğer ülkelerinde artık güçlü merkezî devletler oluşturulmuştu. Ayrıca bkz: Kurtuluş, 2008, Beşirli, 2008, Kılıçbeyli, 2008 ve bazı ilgili siteler:
Europe Political Resources: http://www.agora.stm.it/politic/ europe.htm
European History Sites: http://cmuvm.csv.cmich.edu/~3z2pbux/europe.html
Modern Europe: http://www.pagesz.net/~stevek/index.html
Western Europe Links: http://www.lib.virginia.edu/wess/ ve http://www.westphalia_ranc.com

bulduğundan, Alman birliğinin kurulmasını ne pahasına olursa olsun engellemeye çalışmıştır, hatta bu uğurda askerî çarpışmayı göze almıştır.

Sonunda Prusya, Avusturya'yı etkisizleştirdiği gibi, 1870'deki Sedan Savaşı'nda III. Napolèon'u da esir alarak seksen bin kişilik Fransız ordusunu yenmeyi başarmıştır. Böylece 1871'de Alman İmparatorluğu kurularak ulusal Alman birliği sağlanmıştır. İşte bütün bu süreçte, Almanya'nın birleştirilmesi görevini Prusya monarşisi üstlenmiştir. Gerçekte tipik bir hanedanlık olan Prusya monarşisi, böylesine yüksek bir idealden çok, kısa vadeli güç ve çıkar peşindeydi. Tarihin kendi olgunlaşma deneyimi, entelektüellerin rolü ve güçlü ordusu, Prusya Krallığı'nı bütün Almanların lideri durumuna getirmiştir. Bu dönem, *rechtsstaat* düşüncesinin de yeşermeye başladığı yıllar olmuştur.

I. Friedrich Wilhelm (1713-1740) Prusya Kralı olarak tahta çıktığında, sağlam bir ekonomi, otoriter bir yönetim, etkili mali örgütlenme ve güçlü bir ordu devralmıştır. Merkezî yönetimi genişletip orduyu güçlendirmiş, bürokratik kurumsallaşmayı başarmış ve ekonomiyi canlandırmıştır. Kısa bir sürede, küçük ve genç Prusya devleti, Avrupa'nın en güçlü devletlerinden biri haline gelmiştir. Tahta geçen II. Friedrich (1740-1786) ise, Alman Aydınlanmasının ve özellikle *rechtsstaat*'ın mimarı olmuştur. II. Friedrich, büyük bir hukuk reformu gerçekleştirmiş, yargıdan işkenceyi kaldırmış, yoksulların vergi yükünü hafifletmiş, dinsel hoşgörüyü bir devlet politikası haline getirmiştir. Sanat, bilim, siyaset ve ekonomideki başarıları yüzünden, bu otoriter kral "Büyük Friedrich" olarak anılmıştır. Bir "aydın despotizmi" uygulayan II. Friedrich, bilim ve sanat kurumlarının önünü açmakla kalmamış, ayrıca Prusya medeni hukukunun da belirlenmesinde rol oynamıştır.

Sonradan bütün Almanya'nın medeni hukukuna dönüştürülen bu çalışma, muazzam bir entelektüel akıl yürütme ve kuramlaştırmanın ürünü olarak tamamlanıp, ancak 1 Ocak 1900 tarihinde, Alman birliğini sağlayan Alman İmparatorluğu (1871-1918) sırasında yürürlüğe girebilmiştir. Bu gecikmenin başlıca nedeni, Hegel'in doğduğu yıllarda (1770) Avrupa'daki savaş yüzünden yıpranarak III. Friedrich zamanında gerilemeye başlayan

Prusya'nın, 1806 yılında Napolèon Bonaparte'ın komutasındaki Fransız orduları tarafından işgal edilmesidir. Ama Almanlar, sonradan güçlerini toplayarak Avusturya'yı ve Yeğen Napolèon'un komuta ettiği Fransız ordusunu yenmişlerdir. (Davies, 2006: 696-722, AnaBritanica Ansiklopedisi: Almanya maddesi, Armaoğlu, 2003 ve McNeill, 2003).

Böylece 1871'de I. Wilhelm'in Alman İmparatoru olarak taç giymesi ile başlayan Şansölye Otto von Bismarc döneminde -*ya da Almanların dünyada tekrar iktidar sahibi olduğu İkinci Reich (zenginlik-güç) döneminde*- Alman medeni hukuku ve *rechtsstaat* kavramı da tekrar gündeme gelmiştir. Zaten *rechtsstaat* idealini yaşama geçirecek bir düzeye çoktan ulaşılmıştı. *Rechtsstaat*'ın formülasyonunu ortaya koyabilecek bilim ve yönetim koşulları önceden oluşturulmuştu. Bismarc öncesindeki böyle bir deneyimin ve bilgi birikiminin oluşturulması çok önemli olmuştur, ama *rechtsstaat*'ın olgunlaşması ve resmen kabul edilmesi, Bismarc döneminde gerçekleşmiştir.

Bu tarihsel süreçten açıkça anlaşıldığı gibi, *rechtsstaat*'ın kendi özgünlüğünü yadsıyarak, onun, yalnızca *İngiliz rule of law* doktrininin geliştirilmiş bir tekrarı olduğunu düşünmek mümkün değildir, aynı zamanda *rechtsstaat*'ı dünyadaki tek geçerli hukuk devleti modeli olarak düşünmek de gerçekçi değildir. Hukuk devleti olgusu, devletlerin siyasal koşullarına, ulusların birikimlerine, bilim insanlarının yorumlarına ve maruz kalınan muhafazakâr dalgalara bağlı biçimlenmiş, ülkeden ülkeye değişen koşulların ortak birikimi olarak bugüne ulaşmıştır. Bu olgu, karmaşık evrimsel bir süreç ve ortak ilkelerdeki bütünleşme sonucunda gelişmiştir. Bu yüzden de hukuk devleti, farklı deneyimlerin bir bütünüdür (Gozzi, 2007: 240). Örneğin İngiliz Emsal Hukuku'nun yaşadığı gelişme ve yaptığı etki hukuk devleti üzerinde ne denli etkileyici olmuşsa, Alman Medeni Hukuku'nun yaşadığı gelişme ve yaptığı etki de o denli önemlidir.

Almanya'daki medenî hukuk ve *rechtsstaat* tartışmaları büyük hukukçuların öne çıkmasına yol açmıştır. Bu tartışmalar bağlamında, dünya kültürü birçok hukukçuyu kazanma fırsatı bulmuş, dahası hukukun "halkın ruhu" olması gerektiği gerçeği bir kez

daha anlaşılmıştır. İsmen belirtmek gerekirse, Anglo-Sakson deneyimini yeniden-inşa ederken Kant ve Humbold'tan da esinlenen Alman hukukçular arasında Fredric Julius Stahl, Rudof von Gneist, Robert von Mohl, Otto Böhr, Georg Jellinek, Otto Mayer, Rudolf von Jhering başta gelmektedir. Bu hukukçular, polis devleti ile mutlakıyetçi devleti, pozitif yasalar bağlamında ilişkilendirmişlerdir. R*echtsstaat* kavramı aracılığıyla, klasik liberal düşüncedeki güçler ayrılığı ve insan hakları kavramlarını anahtar öğeler olarak koruyarak, hukuk devleti kavramını yeniden değerlendirmiş ve yeniden yaratmışlardır. Zolo'ya göre bu tür liberal ilkelerin ve hukuk devleti kavramının "Alman yeniden-değerlendirmesi (*re-evaluation*), öznel kamu haklarının, pratikte zaten iyi bilinen kuramını formüle etmeye götürmüştür (2007: 10).

Burada şunu da vurgulamak gerekir, Hegel'in, hukuku, devlet iradesinin doruğu olarak gören anlayışı, Alman hukuk devletinin yönünü belirlemiştir. Alman kuramcılar arasında, hukukun halkın ruhunda oluşturulması gerektiği her zaman tartışılmış olsa bile, sonuçta hukukun devlet iradesi tarafından belirlenmesi gerektiği görüşü ağırlık kazanmıştır (Güriz, 1999: 309-10). Bu da hukuk devletini, Nazizme giden yolda, bir araç haline getirmiştir.[8] Yaşanan durumun başlıca nedeni, Almanya'nın bölünmüşlük sorunudur. *Rechtsstaat* kavramında egemenlik, yasama erkine dayandırılmakta ve yasamanın diğer güçler üzerinde mutlak normatif bir önceliğe sahip olduğu görülmektedir. Alman geleneğinde, esnek olmasına karşın, yine de yazılı bir anayasa vardır; ama bu anayasa diğer yasalardan daha üstün olmadığı gibi, anayasal bir yargılama yetkisi ile korunmamıştır. Bireysel hakların korunması, bu hakların kaynağı ve kefili olan Parlamentoya emanet edilmiştir" (Zolo, 2007: 15).

Hukuk devletinin İngiliz ve Amerikan deneyiminden yola çıkan Alman hukukçular, kuramsal bir formülasyon üretmeyi başarmışlardır. "*Fakat Alman kuramcılar, yasamaya*

[8] Hukuk devletinin Almanya ve İtalya'daki totaliter deneyimi ve günümüzdeki krizi için bkz: Ferrajoli, 2007: 323-52. (Tezin Üçüncü Bölümü'nde bu totaliter sürecin oluşmasında hukukun rolü ayrıca incelenmektedir.)

ilişkin gücün potansiyel keyfî kullanımını hesaba katmakta başarısız olmuşlardır. Alman rechtsstaat'ını yaratanlar, yasalarla ilgili bir boşluk söz konusu olduğunda, gereksiz totolojik tekrar yaratarak, usule ilişkin (procedural) yasal devlet konusunda aşırı yoğunlaşmışlardır. Belli konulardaki bu aşırı yoğunlaşma, bazı ayrıntıların önemini kavramayı zorlaştırmıştır" (Zolo, 2007: 12). Nitekim Nazi kuramcılar, Nazizmin totaliter varlığını daha ulusal bir *rechtsstaat* bağlamında temellendirmenin yolunu bulmuşlardır. Nazi kuramcılar, totaliter devletin, hukuk devletinin bir türünü temsil ettiğini ve totaliter devletin, hukukun, genel ve soyut, hatta normatif bir araç olarak kullanıldığı bir yasal devlet (kanun devleti – *Gesetzesstaat / legal state*) türü olduğunu savunmuşlardır (Zolo, 2007: 6).

Almanya'da Nazizmin yerleşmesinde olduğu gibi, İtalya'da Faşizmin başa gelmesinde de, hukuk devleti olgusu siyasal bir araç olarak kullanılmıştır. Almanya'da abartılmış bir legalizm, çok tehlikeli sonuçlara yol açmış ve sonuçta "Otoriter Legalizm" topluma yüksek bir bedel ödetmiştir. Bu sonuç, tek tehlike kaynağının *frenlenmemiş güç* olmadığını kanıtlamıştır. Üstelik siyasal yaşamda, her çağda keyfiliğin farklı araçlarının bulunabileceği de iyice anlaşılmıştır (Kriygier, 2001: 13407). Toplumsal-siyasal sebep-sonuç ilişkileri, bazen eski deneyimlerden yararlanılamayacak kadar özgün ve sonucu anlaşılamayacak kadar da karmaşık bir niteliğe sahip olabilmektedir. Bu açıdan hukuk devleti kavramının 1930'ların başlarında, Carl Schmitt tarafından gerçekleştirilen kurumsal düzenlemelerin bir taşıyıcısı olarak yeniden biçimlendirilmesi, kavramın hem terimsel hem de olgusal deneyiminin ne denli özgün ve karmaşık olduğunu açıkça göstermektedir.

Carl Schmitt, *recht* (hukuk) ve *stat* (devlet) terimlerini ayrı ayrı değerlendirerek gerçekte, hukuk devleti (*rechtsstaat*) kavramının, kurumsal düzenlemeyi ifade eden birçok anlamı barındırdığını ileri sürmüştür. Schmitt'ten yirmi yıl sonra bile, İtalya'da Fernanda Garzoni "*stato di diritto*"nun, yani hukuk devletinin kavramsal bir belirsizlik taşıdığını belirtmiştir. Garzoni, hukuk devletinin "doğal hukuk" (*natural law*) kavramı gibi büyük bir

ilgiye ve üne ulaştığını, ama aslında hukuk devletinin hâlâ kararsız (*indeterminacy*) ve belirsiz (*ambiguity*) bir kavram olduğunu iddia etmiştir. Üstelik bu kavramın bükülebilir (*pliability*) ve ideolojik mübadeleye uygun (*ideological fungibility*) bir niteliği bulunduğunu açıklamıştır (1953; Zolo, 2007: 4).

Bugünkü Almanca'da *rechtsstaat* iki farklı anlamı bir arada taşımaktadır. Bunu iki farklı siyasal-yasal anlayışın buluşması olarak da düşünmek gerekir. Bunlardan birincisi *rechtsstaat*'ın klasik anlamıdır, tam da üstte vurgulandığı gibi, otoriteyi temsil eden yönüdür. *Rechtsstaat*'ın bu anlamına, hükümet otoritesini güçlü kılmanın bir yolu olarak devletin yasanın üstüne yerleştirilmesiyle ulaşıldığını inceledik. 19. yüzyıldaki *rechtsstaat* tasarımı, mevcut siyasal taleplere bağlı olarak biçimlenmiştir. Öte yandan Amerikan halk egemenliğinin kurumsallaşması, bir yüzyıl içinde bütün Avrupa'yı etkilediği gibi, bu anlayıştan Alman düşünürleri de fazlasıyla etkilenmişlerdir. Bunun ardından, Fransız halk egemenliği anlayışının da, III. Cumhuriyetçiler tarafından bir hukuk devleti modeli yaratacak biçimde kurgulanması, *rechtsstaat* kuramcılarını uyarmıştır.

Bu uyarılara karşın, *rechtsstaat*'ın siyasal pratikteki otoriter legalizme varan yanlış kullanımı, ancak 1949 Alman Anayasası ile dizginlenebilmiştir. Böylece *rechtsstaat* deneyiminin ikinci adımı atılabilmiştir (Kunig, 2001: 12824-6). *Rechtsstaat*, 1949 Anayasası sayesinde, otorite ve özgürlüğü dengeleme modeli olarak yeniden doğmuştur. Bugünkü *rechtsstaat*'ın modern anlamı, bir meselenin anayasada yer alıp almamasından çok, bireysel haklara anayasal garantiyi sağlaması ve bireysel hakların çekirdeğinin de, insan saygınlığının korunmasına bağlı olarak anlaşılmasıdır. Modern anlamdaki *rechtsstaat*, her şeyden önce özgürlük, eşitlik, hak vb. kavramların, yasal garantisinin bir tasarımıdır. *Rechtsstaat*, anayasal bir ilke olarak, yasanın yürürlükteki normunu ifade ettiği gibi, geleceği ima eden genel koşulları gözetmekle ve riski paylaşmakla da yükümlüdür (Kunig, 2001: 12827-9).

D. FRANSIZ DENEYİMİ

Fransız deneyimi de, oldukça etkileyici bir biçimde, hukuk devleti kavramının Kuzey Amerika ve Almanya'dan sonraki gecikmiş yeniden-inşa etme girişimi olmuştur. Fransa'da, *ètat de droit* kavramı ilk defa 20. yüzyılın başlarında, Üçüncü Cumhuriyet (1871-1944) sırasında Raimond Carrè de Malberg (1861-1935) tarafından ifade edilmiştir (bkz: Malberg, 1920). Nasıl ki, Alman hukuk devleti anlayışı, İngiliz – Amerikan anlayışından daha farklı olarak yeni kavramlarla doğmuşsa, Fransız hukuk devleti anlayışı da hem *rule of law* hem de *rechtsstaat* kavramlarından farklı düşünülmüştür. Ama bu farklılık İngiliz, Amerikan ve Alman etkisini gölgelememektedir. Zolo'ya göre, mükemmelliği tartışılabilir olmakla birlikte, Fransız *ètat de droit* deneyimi, İngiltere'nin anayasal göreneğini tekrar-inşa edebilmiştir. İngiliz deneyimi, Fransız anayasasına ve kurumlarına uyarlanırken teorik bir senteze varılmış, aynı zamanda Alman kuramcıların kuramları da geliştirilmiştir (2007: 13).

Carrè de Malberg, devletin potansiyel keyfiliğine karşı, bireysel hakların korunması için bir amaç olan *ètat de droit* kavramının, egemen güce kendinde-sınır (*self-limit*) getirerek gerçekleşeceğine inanmıştır. Malberg'e göre, "*monarşide hükümdar, devlet gücünü oluşturan bütün iktidarların, ortak ve en yüksek sahibidir*" (Malberg, 1920: 191; Gözler, 1999: 51). Ancak Fransız insanlarına en büyük tehlikenin, monarşiden korunmaya çalışırken Parlamentonun sınırsız gücünden geldiğini –devrimin terör yıllarında olduğu gibi- ileri süren Malberg; monarşik mutlakıyetçilikten çıkarak devletin egemenliğine geçişin, tekelci (*monopolistik*) bir yöntemle gerçekleşmesi durumunda, hiçbir biçimde özgürlük getirmeyeceğini savunmuştur (1920: 140; Zolo, 2007: 13).

Fransız anayasal göreneğinin derin bir değerlendirmesini de sunan Malberg, gelinen aşamada hakların korunmasının devrimin bir sınavı olduğunu belirtmiştir. Malberg'e göre bu sınavın kazanılması, Cumhuriyetin kurumlarının yerleşmesine bağlıdır. Malberg, devlete kendinde-sınırın ancak kurumlar aracılığıyla getirilebileceğini savunmuştur (1920:

140; Zolo, 2007: 13). Malberg'in kendinde-sınır ilkesi ve bu ilkeyi sağlaması umulan kurumsallaşma projesi gerçekten de, devrimin bir sınavı olarak Üçüncü Cumhuriyet'in temel işlevleri arasında yer almıştır. Kurumsallaşmacı bu pratik yaklaşım, ekonomik liberalizm ile birlikte birey özgürlüğü, yeni kamu hukuku ve daha kapsamlı bir hukuk devleti anlayışının doğmasına yol açmıştır. Aynı zamanda hukukî pozitivizminin de Fransa'daki mimarı sayılan Malberg, "*devletin üç temel erkini oluşturan yasama, yürütme ve yargı organlarının sınıflandırmasına yönelik olarak, iki ana ölçütten birini geliştirmiştir. Bunlardan "ilkini Leon Duguit'nin savunduğu maddi ölçüt; ikincisini ise, Malberg'in biçimsel ya da organik ölçütü (Özbudun, 2000, 172-4) oluşturur. Malberg, devletin oluşturduğu işlemlerin hukuki niteliklerinin ve içeriklerinin, bu işlemleri yapan organlara ve işlemlerin yapılış biçimlerine göre belirlenmesini savunmaktadır*" (Yücel, 2004: 2).

Fransa'da İngiliz, Amerikan ve Alman geleneğinden ayrı olarak hukuk devleti, kurumlar aracılığıyla egemen kılınmıştır. Fransız hukuk devletinin temel dinamiğini oluşturan kurumların başında halk/ulus egemenliği gelmektedir. Fransızların halk egemenliği anlayışı, özellikle Rousseau ve Sieyès tarafından geliştirilmiştir. Halk egemenliği anlayışına dayanan yeni bir paradigma değişimi gerçekleşmiş ve Jakoben uygulamalar gibi, Jakoben felsefeye de son verilmiştir. Böylece Parlamento "oluşturan" değil, "oluşturulan" bir güç haline gelmeye başlamıştır. Parlamentonun işlevi sınırlandırılarak denetim altına alınmıştır. Öte taraftan gelişen *ètat de droit* anlayışı sayesinde, "*yurttaşların yalnızca yönetimle ilgili olmayıp, aynı zamanda yasamayla ilgili bir ihlâl ve zarara karşı da, temel haklarının korunması ve hatta proto-sosyal devlet modeli sayılabilecek bir tarzda, yasal çareler (legal remedies) sunulması ilkesi esas alınmıştır*" (Zolo, 2007: 14-5).

Fransa'da devletin egemenliği tartışmaları, monarşik ilkelerle, Parlamenter temsiliyet arasında bir denge oluşturmuştur. Bu denge kendinde-sınırlayıcı (*self-limiting*)

bir ilke olarak birey haklarının geliştirilmesi için rehber olarak düşünülmüştür. Fransız kuramcılar, yasal devletin (*ètat legal*) bir hukuk devleti (*ètat de droit)* olmadığı düşüncesinden yola çıkarak, bireysel hakların kaynağını halk egemenliği (*popular sovereignty*) modelinde aramışlardır. Ancak Fransız anlayışındaki halk, Amerikan anlayışından farklı olarak "ulus-devleti" oluşturan bir toplumdur. Fransız *ètat de droit* kavramına göre, yasanın tek özgün ve pozitif kaynağı, ulus- devletin yasa yapma gücüdür. Aslında Fransa'nın, Devrim'den sonraki dalgalı siyasal tarihi, halk egemenliği düşüncesini diri tutmuştur. Bu arkaplanı kısaca hatırlayalım:

1848 ihtilalinin siyaseten hazırlıksız bir halde iken erken dayattığı II. Cumhuriyet'in, Cumhurbaşkanı seçilen Napoléon Bonaparte'ın yeğeni Louis Napoléon Bonaparte, bir hükümet darbesi yaparak anayasa yapma yetkisini de ele geçirir. Bu girişiminin ardından Cumhuriyet rejimini hızla İmparatorluğa kaydırarak, plebisite dayanan halk desteği sayesinde II. İmparatorluk dönemini başlatır ve kendisini de III. Napoléon adı ile İmparator ilan eder (1952). Ama Prusya ordularına yenilip esir düşünce, Fransa'daki tahtını kaybeder. İşte 1870'de Almanya-Fransa arasında yapılan Sedan Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan bu siyasal gelişmeler, Alman İmparatorluğu'nun kurulmasına ve Fransa'da III. Cumhuriyet'e geçilmesine yol açmıştır (1871).

III. Cumhuriyet, Fransa'daki Cumhuriyetçilerle monarşi yanlılarının yoğun müdahalesi içinde belirlenmiştir. 1875'te zorakî kabul edilen anayasa, krallık rejimine geçişin bir yolu olarak düşünülmüştür. Oysa III. Cumhuriyet, tam altmışbeş yıl Fransa'da parlamenter sistemin hüküm sürmesini sağladığı gibi, Fransız *ètat de droit* kavramının oluşmasının da koşullarını yaratmıştır. 1789 Devrimi ilkelerine bağlılık esas alınmakla birlikte, yine de hiç beklenmedik bir biçimde Cumhuriyet'in kurumsallaşması gerçekleşmiştir, fakat aynı zamanda hukuk devletinin kurumları da kurumsallaşmıştır.

III. Cumhuriyet döneminde, Cumhurbaşkanının yetkileri kısıtlanmış ve kısıtlanan bu yetkiler kabineye aktarılmıştır. Bir özgürlük rejimi olarak tasarlanan III. Cumhuriyet,

bireysel özgürlüklerin önündeki engelleri olabildiğince kaldırmış, basın özgürlüğünü, söz ve toplantı özgürlüğünü geliştirmiştir. Sonradan bazı Fransızların epey düşündürücü bir biçimde, II. Dünya Savaşı'nda yaşanan yenilginin faturasını, III. Cumhuriyet'in bahşettiği *ètat de droit* ruhuna bağladıkları görülmüştür. Zaten II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan 1946 Anayasası da, *ètat de droit* ruhunu yansıtması bakımından geride kalmıştır (bkz Göze, 2000: 568-85).

Toparlayacak olursak, bu dört ayrı tarihî deneyimin kalkış noktasını, İngiliz hukuk devleti olan *rule of law* kavramının oluşturduğuna şüphe yoktur. İngiliz hukuk devleti deneyimi, hukuk devletinin özünü oluşturan bir anlayış ve bir model üretmiştir. Bu bağlamda bireysel hakların korunmasına yönelik örnek alınacak, geliştirilecek ya da yeniden-inşa edilecek bir paradigma yaratmıştır. Ortaçağ feodal düzenindeki egemen anlayıştan kopuşa yol açan ve tarihin bir dönüm noktası olarak, siyaseti yeniden-yaratan bir paradigma doğmuştur. "*Magna Carta'dan Bill of Rights'a kadar, İngilizlerin elde ettiği özgürlüklerin tarihsel önceliği hemen herkes tarafından kabul edilmiştir. Bununla birlikte İngiliz rule of law deneyimi, bireysel haklara garanti veren, anayasal teknikler ve bireysel mekanizmalar bakımından herhangi bir geçişli kapasiteden (transitive capacity) eksiktir. Bu eksiklik de, Batı hukuk devletini ve anayasalarını büyük bölünmelere sevk etmiştir*" (Zolo, 2007: 16).

İngiliz hukuk devletini, kendi deneyimi ile yeniden-inşa eden ülkeler Amerika, Almanya ve Fransa ile sınırlı kalmamıştır. İskandinavya, Avusturya ve İtalya da önemli deneyim alanlarını oluşturmuştur. Bu dalga, bir anayasacılık hareketi ile birleşerek görece tüm dünyaya yayılmıştır. Ancak Zolo'nın da işaret ettiği gibi, "*kitaplardaki yasa*" ile "*uygulamadaki yasa*" arasındaki ayrım, her zaman sorun oluşturmuştur. Hukuk devletine ilişkin deneyimler ve doktrinler arası ayrımlar, kuramsal farklılaşmalar yanında, egemenlik anlayışında ve anayasal mekanizmaların işleyişinde öne çıkmıştır. Bu da bireysel hakların korunmasına yönelik yasal, siyasal, toplumsal alanlardaki değişik güç odakları ile girişilen

mücadele sürecine işaret etmektedir. Farklı deneyim alanlarında verilen mücadelelerdeki temel amaç, "*bireysel insanın değerinin teslim edilmesi, bu değerin yasal biçimde ifade edilmesi ve bu ifadenin de siyasal-kurumsal garantisinin sağlanmasıdır*" (Kelley, 1995: ix).

17. yüzyıl İngiltere'sindeki anayasal monarşi, hukuk devletinin kurulması bakımından çok önemli bir adımdır; ama anayasal monarşinin hukuk devleti, bugünle karşılaştırıldığında gelişmeye muhtaç olan kötü bir hukuk devleti örneğiydi. Zaten 18. yüzyıl İngiltere'si başta olmak üzere, bir çok ülkede hukuk ve siyasete ilişkin köklü gelişmeler yaşanmıştır. Sonuçta 19. yüzyılın görece olgunlaşmış hukuk devleti gerçeğine ulaşılmıştır. Günümüzde en iyi hukuk devleti biçiminin tam olarak belirlenebildiğini iddia etmek hâlâ mümkün değildir, hatta bugünkü hukuk anlayışına göre, belki bu hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Toplumsal-siyasal koşulların gelişmesi, kaçınılmaz olarak hukuk devletini de gelişmeye zorlamaktadır. Buna karşın günümüzde kesin bir biçimde polis devleti, hukuk devletinin tam karşıtı olarak kabul edilmektedir. 19. yüzyılda öne çıkan bu karşıtlığın açık hale gelmesi, Amerikan egemenliğini temellendiren insan hakları kavramının bütün demokrasilerin vazgeçilmez değeri arasına girmesi ve halk egemenliği anlayışının güçlenmesi ile mümkün olmuştur. Bu anlayış, mutlakıyetçi devletlerin çöküşünü de hızlandırmıştır.

Burada polis devleti ile hukuk devleti arasındaki ayrıma da kısaca bir göz atalım: "*Polis devleti, kamunun refahı ve selameti için her türlü önlemi alabilen, bu amaçla kişilerin hak ve özgürlüklerine alabildiğince müdahale edebilen, onlara külfetler yükleyen, fakat bütün bunları yaparken idaresi hukuka bağlı olmayan devlet demektir*" (Kuzu, 2008: 1). Bu tanımdan, 19. yüzyıldan itibaren hukuk devletini, yöneticinin keyfiyetini sınırlandıran devlet (*non arbitrary government*) olarak ifade etmenin artık yeterli olmadığı anlaşılmaktadır.

Hukuk devleti, yönetenin keyfiliğini sınırlamakla açıklanamadığı gibi, kamu esenliği adına hukukun sınırsız kullanımı da demek değildir. Bu bağlamda zaten, *polis*

devleti ifadesindeki "polis" sözcüğü, Alman hukukçular arasında yalnızca "kolluk" anlamında kullanılmamıştır. Bu kavram, o zamanlar daha geniş bir anlamda kullanılıyordu: Devletin, bu faaliyetlerini yürütebilmek için sahip bulunduğu sınırsız ve denetimsiz güç "polis kudreti" olarak adlandırılıyordu. Bu nedenle "polis" deyimi, herhangi bir sınır ve denetim tanımayan "kamu kudreti" anlamına geliyordu" (Kuzu, 2008: 1). Hukukun denetiminin sağlanamadığı ve iyi bir denetim sistemin henüz kurulmadığı mutlakıyetçi yönetimlerde, kralın yetkilerinin parlamento ile paylaşılması, bir hukuk devletinin varlığını açıklamak için yeterli bulunmamaktadır. Bu yüzden de İngiliz mutlakıyetçiliği, hukuk devletine hazırlık aşaması olarak kabul edilmektedir. Ancak 17. yüzyıl sonlarında hukuk devletine geçilebildiği ve bir anayasal monarşi biçiminde kurulan İngiliz hukuk devleti'nin de, 18. ve 19. yüzyıllar boyunca, piyasanın güçlenmesine koşut olarak geliştirildiği görülmektedir.

Ayrıca, mutlakıyetçi yönetimlerin kamu kudretini, 19. yüzyıl sonrasının hukuk devleti sistematiğinden uzaklaştıran önemli bir etmen de, devletin verdiği zararın telafisine yönelik sınırlamalardır. "*Bu konuda yine Almanya'da ortaya çıkan ve sonradan geliştirilen "Hazine Teorisi" yönetimin hatalarından doğan ihlalin, malî karşılıkla telafisini ilk defa mümkün kılmıştır. Böylece devlet hazinesi, hükümdarın dışında ve tamamen özel hukuka tâbi bir tüzel kişilik olarak tanınmıştır*" (Kuzu, 3008: 1-2).[9] Bu da hakkında dava açılamayan devlet ile hakkında dava açılabilen hazineyi birbirinden ayırmıştır. Zamanla devletin bütün işlemlerinin, hukuk kurallarına uygun olması şartı, hukuk devletinin başlıca varlık sebebi sayılmıştır. "*Bu durum, hukuk kurallarına uymayı sağlayacak mekanizmanın, yani devletin, eylem ve işlemlerinin yargı denetimi altında bulunmasını, demokrasinin bir*

[9] "Hukuk devleti ilkesinin mücadelesinin yapıldığı geçen yüzyıllarda yürütme organı genellikle kral ve onun bakanlarından oluştuğu için, bu dönemlerde kişi haklarına karşı saldırıların ancak yürütme organından gelebileceği, dolayısıyla vatandaşların hukukî güvenliğinin sağlanabilmesi için yürütme organını hukukla bağlamanın gerekli ve yeterli olduğu düşünülmüştür. Kişi haklarının millî iradeden doğan yasama organına karşı da korunmasının gerekebileceği, tarihî bakımdan daha sonraları ortaya çıkan ve benimsenen bir düşüncedir. Nitekim yasama organının yargısal denetimi, bazı demokratik ülkelerde (ör. İngiltere gibi) henüz kabul edilmemiştir. Halbuki idarenin işlemlerinin yargısal denetimi ise, hemen hemen bütün demokratik ülkelerde kabul edilmiştir" (Kuzu, 2008, 2).

parçası haline getirmiştir. Bu günün koşullarında hukuk devleti bakımından önemli olan nokta, yürütmenin eylem ve işlemlerinin bağımsız yargı organlarınca denetlenebilmesidir" (Kuzu, 2008: 2).

Hukuk devleti anlayışının ilk defa bir su canavarı görünümünde, ortaya çıkmaya başladığı Hobbes'un kuramında, hükümdara yasa çıkarma ve hukuku güçlendirme yetkisi verilerek, insanların birbirinden korunmasının formülü üretilmeye çalışılmıştır. Hobbes'un önerisi, herkesin eşit olarak yasaya bağlı olması sonucunda, güvenceye de sahip olabileceği idealine dayanmaktadır. Hobbes'a göre hukukun temel misyonu, toplumun birbirinden korkmasını önlemektir. Ancak hukuk devletinin mimarı sayılan Locke, iktidarı güçlendirerek korkuyu yenmek yerine, iktidarı paylaşmayı önermiştir. Hukuk devletine kapı aralayan bir uzlaşı formülünü de üretmeyi başarmıştır (bkz: Kriygier, 2001: 13405).

20. yüzyılda hukuk devletleri, Batı modelinin ortak (evrensel) unsurları ile buluşabilen her ülkenin, kendi özgün deneyiminin bir ürünü olarak anlam kazanmıştır. Kuşkusuz gücün dağıtılmasının, fırsatlar getirecek bir işlevselliğe kavuşturulması, her çağda ve her modelde çok zor olmuştur. İktidarın mükemmel paylaşımının bahşedeceği olanaklar, hâlâ hukuk devleti idealini oluşturmaktadır. Bu ideale duyulan inanç üzerinden de, yüz yıllardır farklı aydınlanmalar, kavuşumlar ve çatallanmalar gerçekleştirilmektedir.

Hukuk devletinin modern anlamı, anayasa yapmada toplumun istemlerini formüle edebilecek açıklığa sahip olmayı gerektirmektedir. Bugün hukuk devletinden beklenen, anayasa yapmanın gerekçelerini, insana saygının gerçekleşmesinde devletin tarafsızlığını, aynı şekilde genel hukukun oluşturulmasındaki gerekçeleri formüle edebilmesi ve potansiyel riski görebilmesidir (Kunig, 2001: 12826). Bu noktada, toplumsal eşitsizlikler önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Marksistlere göre toplumsal eşitsizliklerin varlığı, anayasal hukuk devletinin tarafsızlığını ve hukukî eşitlik formülünü gölgelemektedir (Krygier, 1994).

Aynı konuda liberaller, toplumsal eşitsizliklerin varlığının, hukuk devletinin dengesini bozmadığını, hatta daha önemli hale getirdiğini savunmuşlardır. Ronald Dworkin ve Philip Selznick gibi çoğu kuramcı içinse, her şeye karşın hukuk devletinin güvenceye aldığı şeyler uğruna, hukuk devletine saygı duymaya gerek vardır (bkz: Dworkin, 1985: 11-2 ve Selznick, 1999: 25-6; Krygier, 2001: 13406-7). Oysa Raz, başka bir yorum getirmiş ve hukuk devletinin bugünkü durumunun, safça sahiplenilen bir *negatif iyimserlik* tarafından oluşturulduğunu ileri sürmüştür. Raz, hukuk devletine karşı bu sahiplenişin, yalnızca onun taşıdığı özgürlük ve saygınlık tasarımına yönelik, her hangi bir zararı en aza indirmeye yaradığını belirtmiştir (1979: 228; Krygier, 2001: 13407).

Öte yandan hukuk devleti modelinin en iyi nerede kurulduğunu anlamak, anayasalar arasındaki farklılığı anlamak için önemlidir. Bu, hukuk devletinin kurumsal tasarımının ruhunu anlamayı ifade etmektedir (Cameron ve Blanaru, 2004: 2-9). Ulaşılan yasal-kuramsal-toplumsal koşullar, yani hukukun ruhu, hukuku kopya ederek ülkeden ülkeye çoğaltmanın mümkün olmadığını göstermektedir. Hukuk devleti, deneyimin ve bilginin zenginliği içinde biçimlenmiştir. Bu yüzden de, diğer siyasal-toplumsal olgular gibi, hukuk devleti olgusu da, kopya edilmek yerine, uyarlanmak ve yeniden-inşa edilmek yoluyla gelişmektedir.

Bütün bunlar bize, 16. yüzyıldan beri çıkılan yolda, bireysel hakların korunması uğruna verilen mücadeleleri, hukuk devleti kavramının İngiltere'nin, hatta Avrupa'nın ötesinde, dünyanın siyasal-yasal kültürü ve devlet biçimi olarak yeniden-inşa edilişini, uyarlanışını, ama sonuçta yerleşmesini açıklamaktadır. 19. yüzyılın başlarında ünlü Alman hukukçu Savigny, Fransız hukukunu benimsemek isteyen Alman hükümetine çok sert bir dille karşı çıkarak, "*hukukun asla iktibas edilemeyeceğini*" söylemiştir (aktaran Güriz,1999: 309). Buradan hareketle şunu düşünmek mümkündür, yani dünyamızda, ne kadar çağdaş hukuka bağlı devlet varsa, o kadar da özgün hukuk devleti olması beklenir.

Türkçe'de ise "hukuk devleti" terimsel olarak ilk kez, idare hukuku uzmanı olan Sıddık Sami Onar'ın "İdare Hukuku" adlı kitabında 1938 yılında yer almıştır. Bundan sonra da dile yerleşmiştir ve Türkçe'de böyle kullanılmaktadır. 1961 Anayasası, hukuk devleti deyimini devletin nitelikleri arasına sokan ilk Türk anayasası olmuştur, 1982 Anayasası da, ikinci maddesinde, aynı şekilde hukuk devleti deyimine yer vermiştir (http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/Hukuk_devleti).

Ancak elbette Türk hukuk devleti olgusu, basit bir "iktibas" girişimi olmayıp, Türkiye'nin özgün kültürel, siyasal ve yasal dinamikleri doğrultusunda oluşan parametreler üzerinden gerçekleştirilen bir yeniden-inşadır. Bu inşanın ilk adımı, 19. yüzyılda "*Mecelle*" ile atılmıştır. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye,* 1868-1878 yılları arasında Ahmet Cevdet Paşa başkanlığındaki bir komisyon (*Mecelle Cemiyeti*) tarafından derlenen, İslamî Özel Hukuk (medeni hukuk) kuralları kodeksi (büyük hukuk ilkeleri kitabı-*code civil*) olarak tedvin edilmiştir, yani kitaba dönüştürülmüştür (Velidedeoğlu, 1950: 68-78 ve Kaşıkçı, 1997). [10]

Mecelle, hukukun ruhunun anlaşılması ve toplumda hukuk kültürünün oluşması bakımından çok büyük rol oynamıştır, hukuk devletine bir hazırlık niteliği taşımaktadır. 19. yüzyılda dünyanın değişen konjonktürünün de etkisiyle, Osmanlı hukukunu geliştirmek gerektiği iyice anlaşılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu, bütün imparatorluklara özgü çoklu bir yapıya sahipti, yani bir çok etnik, dinsel, kültürel unsurdan oluşmuştu. Bu nedenle de hukuk ve yargı birliği yoktu. Farklı dinler bir yana, Müslümanlığın farklı mezhepleri için bile, farklı medeni hukuk kuralları uygulanabiliyordu. Bu koşullarda *Mecelle*, Osmanlı hukuk sisteminde yargı birliğini yaratmak için başlatılmış ilk ve önemli adımdır.

[10] Mecelle, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yarım yüzyılında, şer'i mahkemelerde hukuki dayanak olarak kullanılmıştır. Bir giriş ile onaltı ayrı bölümden oluşur ve 1851 madde içerir. Tanzimat Fermanı ile dışa açılan dönemin en önemli kanunu ve Osmanlı modernleşmesinin anıtlarından biri olarak kabul edilir (http://tr.wikipedia.org/wiki/Mecelle). *Mecelle*, 1921 ve 1923'te tâdil edilmiş, Cumhuriyet'ten sonra da Türk Medeni Kanunu'na ek olarak çıkarılan 864 sayılı *Tatbikat Kanunu*'nun 43. maddesiyle 4 Ekim 1926'da ilgâ edilerek yürürlükten kaldırılmıştır. Ama halen dünyanın sayılı üniversitelerinde ders olarak okutulduğu gibi, İsrail'de Müslümanlar arası işlemlerde hukuk kaynağı olarak kullanılmaktadır (bkz: Kili ve Gözübüyük, 1985).

Mecelle, İslam hukukundaki "fetva" (doktrin) ve "kaza" (yargılama) sisteminin yetersiz kaldığının, böylece ihtiyaca cevap veremediğinin (Akyol, 1997/2008: 2) açık bir ifadesidir. Aynı zamanda hukukun lâikleştirilmesine duyulan gereksinimin de ilk somut işaretidir. Bunun dışında imparatorluklara özgü *çok hukuklu sistemden*, ulus-devletlere özgü bütün yurttaşları kapsayacak biçimdeki *tek hukuklu sisteme* geçişin başlangıcıdır. *Mecelle*, Aile Hukuku alanında bir reform kabul edilmektedir. 18 yaşını doldurmamış erkeklerle, 17 yaşını doldurmamış kızların evlenmelerinin mahkeme iznine bağlanması gibi maddeler, hukukun koruyucu ilkelerinin işletilmesi bakımından önem taşır. *Mecelle*'nin hukuk alanında tarihî bir girişim olduğu açıktır. *Mecelle*'nin, Türk hukuk devletinin başlangıcı olduğunu söylemekse mümkün değildir.

Bunun en temel gerekçesi, bir anayasal düzenleme ile bütünleşmemiş olmasıdır. İlk anayasa, 20 Ocak 1921 tarihli *Teşkilât-ı Esasiye Kanunu* ile doğmuştur (Soysal, 1986: 20-1). Öte yandan *Mecelle*, Osmanlı medeni hukukunda, yurttaşların kanun önündeki eşitsizliğini yok edememiştir; çünkü *Mecelle*, kadın ve erkek arasındaki eşitliği sağlayamamıştır. Oysa hukuk devleti, yasal devlet niteliğiyle, bütün yurttaşlarına eşit hak tanıyan devlet demektir (*Mecelle* hakkında bkz: Velidedeoğlu, 1950, Kaşıkçı, 1997, Gerber, 1994, Kili ve Gözübüyük, 1985).

17. yüzyıl İngiltere'sindeki Anayasal Monarşi, işte bu eşitliği getirebildiği için, yani kadını erkekle, kraliçeyi/kralı köylüyle, soyluları halkla eşit kıldığı için, hukuk devletinin bir başlangıcı sayılmaktadır. Ülkemizde, Cumhuriyet'ten sonraki hukukun lâikleştirilmesi girişiminin ardından, anayasal bir hukuk devleti kurulabilmiştir. Ama tam da Zolo'nun değindiği gibi, "*kitaptaki hukuk*" ile "*uygulamadaki hukuk*" aynı olmadığından, hukuk devleti ilkelerinin pratikte her zaman yaşama geçirilebildiğini iddia etmek zordur. Kaldı ki, evli kadınların çalışmasını, kocalarının iznine bağlayan ve onları eşlerinin soyadını kullanmaya zorlayan ayrımcı kararlar bile, kamu önünde 2000'li yıllarda tartışılabilmiş ve kaldırılmıştır.

Bu *Giriş* bölümünde, bir ön-bilgi olarak hukuk devletinin tanımı, tarihsel gelişimi ve farklı deneyimlerin niteliği hakkında bilgi verilmiştir. Tezin bölümlerinde, her biri özel yetkilere sahip bir kurumlar seti olarak gelişen hukuk devletinin, kurumsallaştırıcı işlevi üstünde durulmakta, özellikle giderek sivil uygarlığın misyonunu ve vizyonunu oluşturan kapitalizmin, dünya-sistemsel yayılmasındaki kurumsallaştırıcı rolü çözümlenmektedir.

5-TOPLUMSAL SÜREÇ, TOPLUMSAL OLGU ve POST-AN KAVRAMLARI

Gerek toplumsal süreç gerekse toplumsal olgu, kolektif akıl ve kolektif istenç sonucu oluşturulan kolektif temsilin anlatımıdır. Sözü edilen kolektif temsil de, Marx'ın "*kolektif sorumluluk yükümlülüğü*" ya da Durkheim'ın "*kolektif vicdan*" ile ilişkilendirdiği bir tür toplumsallığı yansıtmaktadır. Bu anlamda kolektif temsil dinsel, geleneksel, lâik, ekonomik, siyasal, kültürel, çok boyutlu bir toplumsallığın ve kolektif (korparatist) yönelişin sonucunda gelişen ortak ilkeler, yasalar, kurallar, kuramsal ve pratik yapı(lanma)lar aracılığıyla ulaşılan bir kurumsallaşmayı, bu bağlamda toplumsal davranışın tikeli aşmayı amaçlayan, organik ve tümel edimselliğini ifade etmektedir. Bu edimselliği temsil eden ve bu günün "modern" olarak adlandırılan olgularının bir çoğunun, örneğin modern devletin ve toplumun oluşturucusu, tarihin özel uğrağı olarak gerçekleşen sivil hareket içinde doğmuştur.

Sivilliğin, özel bir uygarlık uğrağı olarak kurumsallaşması, modernleşme deneyimi ile birlikte içiçe yaşanmıştır. Bu süreçte, bir *tebaa-yurttaş* (*civic),* konumundaki insanın, katılımcı *birey- yurttaş (civil)* konumu içinde evrilerek ve güçlenerek hayat bulması, gerek saray ve soylular, gerekse dinsel cemaatler karşısında, görece bağımsız ve görece gönüllü sivil örgütlenmelerin artması, "sivil mekanizmaların siyaset, iktisat, toplum hayatında itibar ve istikrar kazanması, yani kurumsallaşması" gerçekleşmiştir (Huntington, 1968: 12-23).

Bu toplumsal-siyasal dönüşüm sürecinde güvenilir, tekrar gören, istendik ve kalıcı nitelikteki davranışların tutunup yaygınlaşması, hem modernizmin hem de sivilliğin kurumsallaşmasını sağlamış ve sağlamlaştırmıştır. Sivil temellere dayanan, modern kurumsal düzenleme ve davranışlar, kapitalistleşmenin gelişmesi boyunca, yasallaşmanın yanı sıra, liberalleşmenin ve demokratikleşmenin de önünün açılmasını hazırlamıştır. Birey-yurttaşa dönüşümün kurumsallaşması, yeni bir uygarlık iddiası ile *sivil uygarlık uğrağı* biçiminde tarihe mal olmuştur. Bu hassas noktada, sivil uygarlık (*civil civilization)* kavramının felsefî yanının, Hegel'in *uğrak (moment*) tanımlaması ile örtüşen bir benzerliği çağrıştırdığı görülmektedir.

Hegel (ve hatta Kant) uğrağı, "evrelerin birbirini zorunlu bir düzen içerisinde (zamansal olarak değil, mantıksal olarak) izlemesi ve bir önceki evrenin dışta bırakılmaması, sonrakinde korunması" biçiminde açıklamaktadır. Bu bağlamda "*civilite – civilize- civilization"* üçlemesi, Hegelci tanımlama içinde de önem kazanmaktadır. Hegel'den anladığımıza göre uğrak, aynı zamanda örtük bir etiolojik (nedensel) içerikle yüklüdür, dahası içinde görünenin yanında bir de, görünmeyenin derinliği saklıdır. Öyleyse "tebaa-yurttaş, birey-yurttaş ve sivil uygarlık" (*civic-civil-civilization*) üçlemesinin buluşmasını da, yine Hegelci yaklaşımın izini sürerek, bir uğrak biçiminde adlandırabiliriz. Ancak bu yaklaşımlar bizi, hiç de sürpriz olmayan biçimde Hegel'in bir başka açıklamasına daha ulaştırmaktadır:

Hegel'e göre uğrak, hem Kavram'ın (*concept*) hem de İdea'nın gelişiminde ortak özsel bir evredir. Bundan hareketle, sivil uygarlaşma uğrağını, yine tam da Hegel'in betimlediği gibi, "Kavram'ın ve İdea'nın ortak gerçekleş(tiril)mesi süreci" olarak anlamak gerekir. Bir kez daha Hegel'e başvurursak, Hegel'in *kavram (concept)* sözcüğüne, kendi yapıtlarında Almanca *begriff männlich* olarak yer verdiğini görüyoruz ki, bu sözcüğün İngilizce'de çoğu kez *essential nature*, yani *özsel doğa* anlamında kullanıldığını biliyoruz; hatta Hegel'in kendisinin de, aynı sözcüğe yapıtlarında *öz (extrakt männlich - essence)* biçiminde yer verdiği bilinmektedir. Gerçi bazı çevirmenler, İngilizce için *nosyon* (*notion)*

sözcüğünü tercih etmişlerdir, ancak bu çeviri-yorum birey-yurttaşı, ulusal-yurttaşa taşımakla birlikte, İngilizce içinde tartışmalıdır.

Bizde ise, *begriff männlich* daha çok "kavram" sözcüğü ile ifade edilmekle birlikte, Türkçe akademik literatürde "öz, doğa, özsellik ve nosyon" sözcüklerine de başvurulduğu görülmektedir. Aslında dünya dillerindeki kimi kullanımların, Hegel'deki özgün anlamı bozduğunu ileri sürenler bulunmaktadır, ama burada konunun bizim için önem taşıyan kısmına bakarsak; bütün bu kullanımlar dikkate alındığında, *begriff männlich* bizi, *civic'*e, yani *yurttaş*'a götürmektedir; öyleyse *civic* kavramsal açıdan özü, özsel olanı, hatta doğayı ifade etmektedir. Öte yandan "Idea" (*Idee*) ise, Hegel'de Platon'un kullanımının tam tersidir; yani Platon'daki gibi değişmez olan verili bir öz değil, tersine bir tasarımdır, insanda ancak bilinçle ortaya çıkan tinsel güç ve yönelimdir. Bundan dolayı Hegel, Idee'nin diyalektik karşıtlık içinde geliştiğini ileri sürer ve İdee'nin bir çağın ya da bir tarihsel uğrağın temel ilkesi olduğunu belirtir (Hegel, 1994).

Bu durumda *begriff männlich* bize *civic* durumu, *Idee* ise, *civil*'lik sürecini bildirmektedir; birincisi doğaldır, ikincisi bir tasarımdır. Kavramlar arasında iyice kaybolmadan toparlarsak kabaca, *begriff männlich*'in ve *Idee*'nin, Hegel'in açıkladığı biçimdeki eş zamanlı gerçekleşme süreci, bir "kurumsallaşma" (*institution weiblich / institutionalization*) sürecini açıklamakta ve yeni bir uğrak olarak *sivil uygarlık* kavramına denk gelmektedir.

Bu tez çalışması tek yönlü bir *süreç* -hareket- incelemesine dayanmamakta, aynı zamanda bu sürecin öne çıkardığı toplumsal olguların irdelenmesine yönelik bir durum ve uğrak analizi de yapılmaktadır. Kavramsal çerçevenin anlaşılmasını kolaylaştıracağını umarak, biraz da bu epistemolojik ayrıntıya dikkat çekmek, yani *toplumsal süreç* ile *toplumsal olgu* arasındaki farkın altını çizmek gerekir:

Toplumsal süreç *(social process)*, bir toplumda mevcut durumdan yeni bir duruma geçişte ortaya çıkan düşünce akışı paralelinde, olayların ya da uygulamaların belirli bir

sonuca doğru kolektif gidişini (hareketini) ifade etmektedir. Toplumsal olgu (*social fact*) ise, bir toplumda tersi kanıtlanana kadar geçerliliğini koruyan, dışsallık, kısıtlılık ve kaçınılmazlık özellikleri taşıyan karmaşık bir kavram halinde, ortak akıl ve kolektif bilinçle gerçekleştirilip ortaya konmuş olana, var olana işaret etmektedir (bkz: Sosyoloji Sözlüğü: Toplumsal Olgu Maddesi ve Felsefe Sözlüğü: Olgu ve Süreç maddeleri).

"Post-an" kavramına gelince, şimdi'yi temsil eden bir terimdir. Lawrence Grossberg, şimdilik durumu'nu, *post-an* (*post-instant*) olarak tanımlar (1999: 246). Bu, bir bakıma post-yapısalcı Foucault'nun, "şu anın tarihi" tanımı ile de örtüşen kavramsal içeriğin bir ifadesidir. Grossberg, Kültürel Çalışmalar düşüncesinin mihenk taşı olarak *post-an* kavramını görmüştür. Onun Kültürel Çalışmalar'a ilişkin kimi açıklamaları, bu bakımdan toplumsal bir "sorgulama süreci"nin başlangıcı olarak da düşünülmüştür. Grossberg'e göre, "*günümüzde kültür, toplum, göreceli özerklik, ideoloji gibi entellektüel kavramlarla birlikte, toplumsal pratikleri, "modern" ile "modern kuramlar"ı ve "iktidar teknolojileri"ni de içeren bir karmaşa hâli yaşanmaktadır ve bu karmaşanın da sorgulanması mutlaka gereklidir*" (1999: 246). Grossberg, bu sorgulamayı *post-an* olarak tanımlamıştır.

Grossberg yaklaşımında post-an, asla "post-zaman" anlamında düşünülmemektedir. "*Post-an, olasılıkları kendi sınırları ve kendi karmaşık gizemiyle değerlendiren, daha geniş söylemler içinde sorunsallaştıran bir andır*" (1999: 246). Bir başka biçimde açıklarsak, şimdinin tarihinin (gerçeğinin) tespit edilip, bu gerçeğin «anlamak» adına sorgulandığı an'dır; yani şimdilik durumu'nun belirlenip, ortaya çıkarılması ve görünenin ötesindeki gerçeğin analiz edilip, sorunsallaştırılmasıdır. Bu bağlamda post-an, uğrağın (momentin) gerçekleştiği anın -yani toplumsal olayın ya da eklemlenmenin vuku bulduğu anın- kendi koşulları içinde sorgulandığı ve öğelerinin belirdiği *şu an*'dır, şimdidir (Karagöz, 2003a: 23-3).[11] Ancak, şu an olarak post-anı, bir süre ya da zaman olarak

[11] Eklemlenme: Eklemleyici pratiğin bir sonucu olarak, kimlikleri değişecek şekilde öğeler arasında ilişki kuran herhangi bir pratik, katılım durumu.

Söylem: Eklemleyici pratikten doğan yapılaşmış bütün;

düşünmek daraltıcı, hatta yanıltıcıdır. Toplumsal-siyasal olayların gerçekleşme koşulları, kolektif eylemin gücü, olayların hızı ve etkisi toplumdan topluma, çağdan çağa ve uğraktan uğrağa farklılık göstermektedir. Toplumlar, toplumsal bir uğrağı gerçekleştirmeyi başarmış bile olsalar, her toplum kendi post-an'ını yaşamak durumundadır. Bu nedenle de toplumsal gelişim tarihinde, toplumların birbirinden farklı kendi "soy ağaçları" yükselmektedir (Anderson, P., 1974b).

Tezin ana metnine geçmeden önce, son olarak şunu da belirtmek gerekir. Günümüzde Avrupa'nın ortak haklarından söz edilmekte, hatta siyasal birliği öne çıkarılmaktadır. Oysa Avrupa uygarlığının bugünkü ortak soyağacı deyim yerindeyse "aşılama" ile sonradan üretilmiştir; çünkü Avrupa'da kültürel birlik düşüncesi bile, sivil uygarlığa bağlı olarak gelişmiştir. Bu nedenle 16. yüzyılı ortak Avrupa kimliğinin doğmaya başladığı bir post-an olarak da düşünmek gerekir.[12] Tarihte her toplumun kendi içinde özgün gelişme süreçleri olmakla birlikte, çoğunlukla birbirini takip eden uğraklar üzerinden yönetim (*administration*) ve düzen (*order)* sağlanmıştır.

Batı sivil uygarlığını başlatan süreci çözümlediğimizde, sivil yönelimin arkasında Ortaçağın ekonomilerinin yön verdiği feodal düzenin bulunduğunu görüyoruz. Avrupa'nın feodal döneminde, hükümdarlar karşısında, özerk devlet statüsündeki kentleri, temsil etme hakkına sahip olan ve hükümdarlarla işbirliği yapabilen yerel zümre meclisleri ile merkezî hükümdarlar arasında, kamusal yarar ve yetkiler çerçevesinde yapılandırılmış, karşılıklı ilişkilere dayanan bir düzen bulunmakta idi. Burjuva sivil hareketi, bu feodal yönetim sisteminin merkezî mutlakıyetçi sisteme evrilmesinde tetikleyici bir rol oynamıştır.

Uğrak (Moment): Bir söylem içinde, eklemlenmiş durumda ortaya çıkan farklılık konumu, farklılıklar mantığı tam olarak işlediğinde, sabitlenen durum –her şeyi moment yapmak mümkün değildir-;

Öğe (Element): Söylemsel olarak eklemlenmemiş farklılık, momentin tersi olan durum (Laclau ve Mouffe, 1992:130).

[12] Bu tezde uzamsal anlamda sivil uygarlığın merkezi, dolayısıyla kapitalizmin merkezi incelendiği için, Avrupa'nın Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki konumu burada ele alınamamış, ABD konu edilmiştir. Ancak Kuzey ve Batı Avrupa'nın çağımızdaki konumu ile Batı Avrupa sivil uygarlığını bir gelişme modeli olarak benimseyip gerçekleştiren Japon-Rus-Türk siyasal kurumsallaşması üstüne yapılan ve bu tezin bir devamı niteliğinde tasarlanan ayrı bir çalışma henüz sürdürülmektedir.

Kentlerin özerk ve ortak çıkarlar birliğini temsil eden zümre meclisleri dağılarak, merkezî yönetimin egemenliği gerçekleşmiştir. Bu birleşme önceleri, hukukta ve resmî yazı geleneğinde ortaya çıkmış, giderek sadece toplumun yeniden düzenlenmesini değil, aynı zamanda Aristotelesci etik ve politikanın öne geçtiği yeni bir zihniyetin önemsenmesini sağlamıştır (Knemeyer, 980: 179).

Bir yandan modernite, diğer yandansa sivillik hızla yükselmeye başlamıştır. Bu çağ, hükümdarın yeniden keşfedildiği bir dönem olarak kabul edilmektedir, ama hükümdar artık yalnızca Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi değildir ve sanki ilk kez 'bir de' insan bedeni taşıdığı algılanmıştır. Bu yeni kavrayış, siyasî tarih bakımından bir bilinç devrimi sayılmıştır. 16. yüzyıl kralının, daha önceki dönemlerde hiç bir kralın sahip olmadığı bütünleştirici bir rol ile toplumun karşısına çıkmasına ve kabulüne yol açmıştır. Artık kral, yalnızca toprakların kralı değil, ahalinin de kralı haline gelmiştir. İlk defa ahalinin mutluluğu ve gönenci de kralın sorumluluğuna dahil olmuştur (Knemeyer, 1980: 182).

Bir sonraki yüzyılda imzalanan Westphalia Antlaşması (1648), Avrupa tarihinde Otuz Yıl Savaşları'nı bitiren ve egemen devletler sistemini kuran özelliği ile, Avrupa diplomasisinin ilk büyük zaferi olarak adlandırılmıştır. Antlaşmanın maddeleri Avrupa tarihi üzerinde çok önemli sonuçlara neden olmuştur. Vergi ve asker toplamadan kanun koymaya kadar birçok alanda üye devletlerin rızasını öngörmüştür, buna savaş ve barış ilanı da dahildir. Böylece, 21. yüzyıla taşınacak olan adalet, eşitlik ve kamu müdahalesi fikri ilk defa yerleşmiştir. Devlet, kendini yönetecek olan değer ve yönetim bütününü ilk kez oluşturmuş, ilk kez dış politikanın yanında bir de iç politika belirmiş, toplumsal ethos ve kamuoyu önem kazanmıştır.

Bu dönemde yeni bir yurttaşlık bilinci de doğmaya başlamış, hem kralı hem de halkı güçlendirmek için kilisenin, feodal beylerin ve genel olarak geleneksel Ortaçağ kurumlarının merkezî hükümet üzerindeki kısıtlamalarının kaldırılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Klise iktidarı (*ecclesiastical power*) ve sivil otorite (*civil authority*),

monarkın mutlak erki altına girmek zorunda kalmıştır. Ancak 16 yüzyılda, kilisenin ve feodal düzenin kısıtlamalarına karşı mücadele eden krallar, zaten devletin mutlak erkini öne sürmekle, o devletin başı olarak, kendi mutlak erklerini de temellendirmiş oldular: "*Böylece, egemenliğin tek kişinin, kralın kişiliğinde somutlaştığı bir devlet biçimi doğuyordu. Bu devlet, Hobbes'un deyişiyle karşı konulamaz büyük bir gücü temsil eden Leviathan gibidir, hatta ölümsüz Tanrı'dan sonra, yeryüzünde kendisiyle kıyaslanabilecek hiç bir gücün bulunmadığı ölümlü bir Tanrı'dır*" (Ağaoğulları, 2000: Arka Kapak). Bu muazzam gücün doğmasını sağlayan etmense, 16. yüzyılda Batı Avrupa ekonomi yaşantısında ortaya çıkmaya başlayan ticarî eğilimlere bağlı olarak değişen birikim (üretim) rejimi ile bu rejimi heyecan ve cesaretle yaşama geçiren burjuva-sivil hareketidir. Tezin bundan sonraki üç bölümünde, burjuva-sivil hareketinin doğuşu ve "sivil uygarlık" biçimindeki kurumsallaşması, farklı dönemlendirmeler içinde sınıflandırılarak çözümlenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHÎ ARKAPLAN : MUTLAKIYETÇİ DEVLET

I.1. MUTLAKIYETÇİ DEVLET KAVRAMI

Fernand Braudel, "*Akdeniz"* kitabında, "*16. yüzyıla ait geçerli bir siyasal panorama, uzun evrimin anlamını yeniden kavramak üzere, büyük ölçekte gerilere gidilmedikçe çekilemez*" diyor (1990: 1). Gerçekten de, hukuk devletinin başlangıcı olan mutlakıyetçi devleti, daha geniş bir perspektifle değerlendirmeden, 21. yüzyılı anlamak kolay değildir. 16. yüzyıla kadar Avrupa'da geleneksel, köylü ve feodal bir toplum yapısı belirgindi. 16. yüzyılda ise, kendini sorgulayan, lâik devrime hazırlanan ama bir yandan da "*hukuk, siyaset, din, kültür, ekonomi, nüfus ve toplum sistemini aynı anda değiştirebilen bir dizi devrimci ve birbirine bağlı değişim ile bunların anti-tezleri doğmuştur*" (MacFarlane, 1993: 8).

Bu ortam, liberalizm öncesinde öne çıkan *libertal* bir *özgürlük* fikrini yaratmıştır. Aslında liberalizmden önceki libertal eğilimler, Machiavellici öğretide yüz yıl önce açık biçimde ifade edilmiştir. Machiavelli, Roma yönetiminden hayranlıkla söz etmiş, Roma'nın farklılıkları bir arada tutabilmesinin ve egemen olabilmesinin nedenini, güçlü bir hükümdarın var olmasına bağlamıştır. Machiavelli'nin sorunu, devletin şimdiki konumunun nasıl olması gerektiğidir; İtalya'ya birlik ve güçlü bir iktidar getirebilecek olan *Prens* (hükümdar) statüsünü kimin üstlenebileceğidir: İmparator mu, monarklar mı, yoksa yargılama gücünü ele geçiren herkes mi?

Avrupa'da mutlakıyetçi devlet düzenin kurulması sürecinde, egemen prensler kadar, özgür halkların da önemli olduğu ilk defa gündeme gelmiştir. Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinden, Yeniçağ düşüncesine geçilirken fark edilen bu *kavramsal eksiklik,* Machiavelli'yi siyasî kurumlar oluşturan düşünürlerden bile daha çarpıcı kılmıştır (Haggenmacher, 2000: 259). Machiavelli, sınırsız bir siyasi gücü düşünürken, siyasi eylemi de en yalına indirgiyordu. Sınırsız gücü ve yetkisi olan bir hükümdar, ama bu güçten pay

istemeyen halk (yığın) arasındaki eşitsiz güç ilişkisi de, tabii ki dengelenemedi ve zihinsel bir girişim olarak soyut kaldı.[13]

Somut anlamdaki siyasi, hukukî ve sosyal kavramsallaşma boyutuna kapıyı ilk açan Bodin olmuştur. Bodin'e kadar, hükümdarın amacı siyasî gücünü pekiştirmek, halkın amacı ise zulüm görmemektir. Bu farklı amaçlar nedeniyle, tarafların birliği de söz konusu olamamıştır (Akal, 1998: 63). Ama lâik ve iktisadî bir düzlemde ilerleyen Batı, kendi içselliğini, dışsal (maddî ya da manevî) verilerden arındırmayı başardıkça, daha dünyevî olmaya başlamıştır. "Devlet alanında Tanrı yoksa, o zaman ahlâk da yoktur ve her şey mümkündür" biçimindeki proto-laikliğin yanlış ve kötü yorumunun yıkıcılığı, Bodin tarafından denetim altına sokulmuş, modern anlamda ilk siyaset kavramı, egemenliğin temel özelliğini *bölünmezlik* ve *süreklilikte* gören bir anlayışla, ilk kez Bodin tarafından ortaya konmuş; egemenlik, devletin mutlak ve sürekli iktidarı olarak tanımlanmıştır. Bodin düşüncesinde yine ilk olarak, *devlete karşı toplum* fikri anlam taşımaya başlamış, toplumun kendisindeki *devlete karşı olma iradesi* kuramsal bir söylemle ifade edilmiştir. Gauchet bu durumu, toplumun kendini dış mekândan koparıp, içsel özgürlüğe yönelmesiyle açıklıyor ve *" artık toplum kendi kendini yaratmaya başlamıştı*" diyor (2000: 34-67).

Giderek feodal yönetimlerden kopan, kent soylular ve onlarla birlikte monarklar da, yeni bir toplum düzeni ve yeni bir devlet düzeni oluşturmaya girişmişlerdir. Yeni düzenin asıl yaratıcıları ise, yükselen burjuvazidir, yani ticarete atılan sivil yurttaşlardır. Kentlerin güç ve siyasal özerkliğini yitirmesi, kendi başlarına güçsüz ama eşit konumdaki hanelerin, öz kaynaklarını ve özgür iradelerini birleştirmesiyle gerçekleşmiştir. Ama feodalizmin sevgiye dayalı birlikteliğinin *(Gofolgschaft*) yerini, saygıya dayalı bir birliktelik (*Genossenschaft)* almış, toplumsal irade sonucu merkezî bir güç *(potens)* yaratılmıştır. Böylece bütünüyle ortadan kalkan kent devletleri, Avrupa'nın birçok yerinde kurulmuşken, bazı yerlerde, örneğin Macaristan'da görülmemektedir. Almanya'da ise, çok gelişmiştir ve

[13] Machiavelli ile ilgili olarak, "Rönesans Çağı" içinde daha geniş bilgi verilmiştir (bkz: İkinci Bölüm).

tezin *Giriş* kısmında verildiği gibi, Almanya'nın parçalı siyasal yapısının bir simgesi olmuştur; hatta Knemeyer, Avrupa'da antik dönemden kalma bu *polizei* teriminin, Almanca'da beşyüz yıllık canlı bir geçmişi olduğunu ileri sürmektedir.

Knemeyer, bu sözcüğün 15. ve 18. yüzyıl arasında iki farklı kavramın ifadesi olarak bütün Avrupa'da kullanıldığını belirtmektedir: Birincisi, sosyal koşullar ve sosyalleşme bağlamında taşıdığı anlamdır. Foucault bunu "*son derece özel bir açı*" olarak yorumlamıştır (2000: 49); insanların birbirleriyle ve eş ilişkisiyle organize olmalarıdır. İkincisi ise kurumsallaşma bağlamındaki kullanımıdır, yani toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için gerekli bir kurumsal varlığın tesis edilmesidir. Foucault, bunu da adaleti, maliyeyi ve orduyu kapsayan ve asıl *devleti yönlendiren irade* olarak değerlendiriyor (2000: 49). Sözcük, esas olarak feodalizmden, çıkış koşullarını ifade etmektedir. Devletin biçiminin ve amaçlarının değişmesiyle birlikte, Avrupa dillerindeki eski *polizei* kavramı da, kendi anlamını kaybedip, günlük terminolojiye dönüşmüş, yirminci yüzyılda ise, bugünkü anlamına (*polis kurumu*) ulaşmıştır.

Konumuz gereği bizi burada ilgilendiren, *polizei* teriminin yüklenmiş olduğu, hukuk devletine de yansıyan eski, yani henüz feodaliteden çıkılmamış dönemdeki anlamıdır. Bu anlamı ile *polizei* kavramını ele aldığımızda, aynı statüye sahip farklı zümrelerin (hanelerin) oluşturduğu önce sosyal, sonra kurumsal birliktelikler anlaşılmaktadır. Bu kurumsal yapılanmalar, halkın hükümdarın yanında temsil edilmesini, hatta yönetimin kamuyu ilgilendiren bölümünde hükümdarla işbirliği yapmasını, yönetime dolaylı katılımını ve bu bağlamda dolaylı güç (*potestas indireta)* olmasını sağlamıştır. Ancak oluşan yeni egemenlik biçimi ile devlet, giderek güçler ve sözleşmeler bütünü olarak öne çıkmaya başlamıştır. Buna bağlı olarak da, kurallar, emirler ve yasalar kadar, toplumsal düzenin koşullarının iyileştirilmesini gerektirmiştir. Ama aynı zamanda merkezî kural ve emirlere de, geniş coğrafyadaki farklı zümreler tarafından uyulması istenmiştir (Knemeyer, 1980: 174-7).

Anlaşıldığı gibi, aslında *polizei*'nın sistemsel bir değişime uğramasıyla birlikte, yalnızca siyasal yönetim değil, kültürel yönetim kavramı da ilk defa belirmiş, uluslararası kararlar bile, iç siyaset gözetilerek alınmaya başlanmıştır. Bu da iç yönetimde, devrim niteliğinde kurumsal gelişmelere ve yeni hukukî yapılanmalara yol açmıştır. İlk gelişen alanlar, finans ve ekonomi yönetiminin, vergi toplama koşullarının ve iç yönetimin iyileştirilmesidir. Bunun yanında refah artışının sağlanması, hayır kurumlarının kurulması, adalet mekanizmasının işletilmesi gibi konulara da öncelik verilmiştir. Böylece, Braud'un "*katılım özgürlüğü*" dediği, kentlerin ileri gelenlerinin (*supremacy person*) yönetimdeki yönlendiriciliği kısılırken, gönüllü örgütlenmeler aracılığıyla sosyal pratiklerde, bilim, sanat, hukuk, ahlâk ve ekonomi alanında yeni katılımlar gerçekleşmiştir. Hiç kuşkusuz bu noktada, ekonomideki katılım hareketini, diğerlerinden kısmen ayırmak ve bir dönüşüm dinamiği olarak saymak gerekir. Ekonomideki katılım, zaten daha önce de feodal kentlerde yaşayan farklı zümreleri bir araya getiren temel dinamikti. "*Karmaşık ve dinamik bir işbölümü ile onları (zümreleri) birbirine bağlayan öğe, zaten ticaret ve üretime ilişkin çıkarlardı*" (Poggy, 2001: 56).

Toplumsal bakımdan belirleyici olmaya başlayan yeni ekonomideki, ilk üretim, tüketim ve ticaret ilişkisi Kameral Bilimler'in doğmasına neden olmuştur. Feodal dönemde kameral bilimler, daha çok kraliyete ait finansa ya da yatırıma dönük devlet politikalarını yöneten bilimlerdi. Kameral bilimler, siyaset ve ekonomiyi devlet merkezli olarak düşünen ilk model olması nedeniyle, mutlakıyetçi sistemin de hazırlayıcısı olmuştur, ama klasik ekonomi-politiğin tam tersidir. Ekonomiyi bir bütün olarak ele almış, sivil topluma ait ekonomi-politiği yadsımış, gelişmenin ekonomi boyutunu devlet merkezli görmüştür; söz edilebilir bir sivil toplum pratiği zaten feodal dönemde henüz yoktu. Tribe, kameralizmin, merkantilizmin bir türü olarak sosyal bilimler tarihçileri tarafından yazıldığını ve ekonomi biliminin ilk temeli olduğunu belirtmektedir (1984: 265).

Kameralizme, 16. yüzyıla kadar ekonomik teori bağlamında baktığımızda, daha çok hanelere özgü ekonomik bir iyileştirme sağladığı açıktır. İnsanı mevcut gelenekler içinde önemseyen, evlerin, binaların, hayır kurumlarının yapımı, tarımcılık, ormanların ve bahçelerin bakımı, çiftlik hayvanlarının bakımı ve ıslahı, arıcılık, ipek böcekçiliği, gölet yapımı, halk doktorluğu ve yemek kitabı yazımı gibi hane ekonomisine yönelik bir üretim sistemi ve *Geçim Bilimi* (Ev Ekonomisi) olarak öne çıkmıştır. Buna karşın siyasal anlamda, kanun ve düzen oluşturmanın iktisadî bir öğretisi durumuna da ulaşmıştır. Siyasî iktisat bağlamında, ülkenin zenginleşmesi ve güçlenmesinin dış ticaret dengesinin fazla vermesine bağlı olduğu fikrinden hareketle, ihracatın teşvik edilip, ithalatın kısıtlanmasına dayalı müdahaleci bir yol izlenmiştir. Nitekim özellikle dış ticaretin geliştirilmesiyle, gittikçe büyüyen bir zenginliğe ve böylece de güçlü yerli burjuvaziye kavuşulmuştur. Sosyal hayata yeni düzenlemeler getirilmiş; kürtajın yasaklanmasından, içilen suyun kontrolüne kadar, bir dizi iyileştirme yapılmış, tarım, üretim, dış ticaret, kıyı ve su taşımacılığı yanında, para basmak ve kredi vermek gibi, kapitalizmi hazırlayan büyük ekonomik faaliyetler de gerçekleştirilmiştir (Tribe, 1984: 263-84).

16. yüzyıla kadar, Almanya ve Avusturya'da Kameralizm, Fransa'da Kolbertizm, İngiltere ve İspanya'da Bulyonizm kapitalizmin hazırlayıcısı olan, merkantilizmin aynı mantıktaki değişik uygulamaları olarak sürmüştür. Bu dönem, sanayi kapitalizmini tetikleyecek olan ticarî kapitalizmi canlandırırken, krallara da müthiş bir servet kazandırmış ve monarkları hiç olmadıkları kadar güçlendirmiştir. Bunun sonucu kent soyluların katılımıyla oluşturulan önceki kent yönetimleri, yerlerini monarşilere bırakmıştır. İçe dönük yerel ekonomilerin özerkliğine son verilip, bütün ülke genel bir üretim ve teknoloji ağına dahil edilmiştir. Tüccarların bağımsız mahkemeleri kapatılmış ve yetkileri genel yargı sistemine devredilmiştir. Kentlerin özerk siyasal kurumları giderek iç çekişmeler sonucu yıpranmış, hatta kentlere özgü toplu haklar, yalnızca ayrıcalıklı aileler adına kişilere indirgenmiş, siyasî yetkiler de böylece işlevsiz kalmıştır. Zümreler arasında ise, giderek

işbirliği ve amaç birliği azalmış, bunun yerini ekonomik sınıf farklılığı almaya başlamıştır.

Diğer tarafta ulusal devletin ilk adımı atılmış, merkezî krallar tarafından askerlik kurumu yeniden düzenlenmiş ve profesyonel ordular kurulmuştur. Merkezî orduların kurulmasıyla birlikte kentlerin savaşçılarına gerek kalmamıştır. Krallarsa, kültürel soy birliği yerine, artık aynı kana dayanan genetik soy birliğini önde tutmaya başlamış, kent temsilcileri yerine, kendi aile meclisleri ile karar almayı uygun bulmuşlardır. Bu uygulamalara bağlı olarak, iki özerk yönetimin –merkezî kral ve kent meclisi- işbirliği ile gerçekleşen ülke yönetimi anlayışı sona ermiş, *mutlak yönetim* içe ve dışa karşı bütün gücü ele geçirmiştir. Kent yönetimleri, merkezî krala iktidarı (*potestas)* devrederken, kralın iradesi olmaksızın, savaş ilan etme yetkisini de devretmiştir; böylece kentler, yani halk, kendi hakkı için bile savaşamaz hale gelmiştir. Gentili'nin sözü ile "*krallara, özgür halkların (popülu liberi)" eklendiği bir yönetim biçimi"* son bulmuştur. Poggi, burada ilginç bir saptama ile kafaları biraz karıştırır: Ayrıcalıklarını ve haklarını kaybeden yalnızca kentli halk değildir. Kral da, bundan böyle bütün özel yaşamını kaybetmiş, kamuya ait hale gelmiştir. Sarayı yüceltilmiş bir sahnedir, ama artık her şey halkın gözü önündedir ve pek çok şeyi insanların önünde yapmak zorundadır. Üstelik fitne, entrika, kıskançlık dolu bir saray ortamında yaşamaktadır (2001: 88), yani krallar da, kendi özgürlüklerini bir biçimde kaybetmişlerdir.

Sfez, "*yönetenlerle yönetilenler arasında bir farklılaşma olduğunda devlet ortaya çıkar*" diyor (2000: 407). Peki devlet kişi midir? Sfez, buna da cevap veriyor: "*Ama devlet bir kişi değildir, O sadece bir bireyler topluluğudur. Yönetilen bireylere iradelerini kabul ettiren yöneten bireyler, üstün bir irade ile donatıldıkları için bu böyle olmamıştır. Bireyler hep başka bireylerin eşiti olarak kalırlar. Ama yöneten bireyler, kitle bilincinden çıkarsanan objektif hukuk normlarını, kurucu normlara dönüştürürler (uygulamaya koyarlar). Yönetenler, yalnızca bu amaçla buyruk verirler ve bu amaç da, onların rolünü sınırlar*" (2000: 407).

Soylu iradî edimin, hukukî bir sınırlamayı benimsemesi gerçekte hiç kolay olmamıştır. Yukarıda değinildiği gibi, siyasal bilincin kendini yenilemesi ve gelişmesinde ilk ivmeyi Machiavelli kaydetmiş; yüzyıllık suskunluğun ardından Bodin aynı yolda yola devam etmiştir. Machiavellici öğretinin yeniden değer kazanmasında, 1648 Antlaşması'nın da rolü büyük olmuştur. 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nde "*her türlü egemenlik ilkesi aslen ulusaldır"* özdeyişi ile ifade edilen "egemenlik" işte bu uzun sürenin sonucunda ulaşılan bir olgudur. Kuşkusuz bu uzun sürenin içini dolduran ve onu biçimlendiren diğer tarihsel olguların başında, "mutlakıyetçi devlet" (*absolutist state*) olgusu gelmektedir. İnsanlık tarihindeki en büyük adımlardan birinin, feodal devletin *mutlakıyetçi merkezî kapitalist devlet*e dönüşümü ile atıldığı kabul edilmektedir. Bu da sivil uygarlığın gelişim süreci içinde ve bu uygarlığın bir tasarımı olarak gerçekleşmiştir. 16. yüzyılda yalnızca Batı Avrupa'nın bir bölümünde egemen olan mutlak monarşiler, kapitalizmin gelişmesine bağlı olarak 17. ve 18. yüzyıllarda iyice yaygınlaşmıştır. İspanya, Prusya ve Tudor Hanedanlığı dönemindeki (1485-1603) İngiltere, *mutlak monarşi*'nin[14] en belirgin örneklerini oluşturur. O dönemde, monarşik mutlakıyetçiliğin savunucuları olan kralların, tanrısal haklarından söz ederek kralın yetkisini Tanrı'dan aldığı öne sürülüyordu; tiranlığı bile, hükümdar eliyle günahkâr insanlara uygulanan "*Tanrı'nın gönderdiği ilahî ceza"* olarak haklı göstermeye kalkışanlar vardı.

Köken olarak bu Tanrısal hak kuramı, Batı'da Tanrı'nın ruhanî iktidarını Katolik Kilisesi'nin başına, dünyevî iktidarı ise siyasal iktidara teslim ettiği yolundaki Ortaçağ anlayışına dayandırılıyordu; ama yeni ulusal hükümdarlar kendilerini her konuda yetkili görerek, yalnızca devletin değil, kilisenin de başı olmaya yöneldiler. Bunun sonucunda da mutlak iktidarlar, bir iktidar odağı olarak kilisenin rekabetiyle karşılaşan Ortaçağ krallarının, hiçbir zaman düşünemeyeceği "mutlak" bir iktidarı elde ettiler. Bu dönemde, monarşik mutlakıyetçiliği savunmak amacıyla, Tanrısal hak kavramından daha pragmatik

[14] Monarşi; mutlak olanın, yani mutlaklığı kabul edilen "tek kişinin" yönetimi; *monos archos* (Yun.), *monarchie* (Frn.); *monarchy* (İng.), *monarchie* (Alm.), *kunshukoku* (Jap.), *hükümdar*lık (Türk.).

savlar da ileri sürülmüştür. Toplumsal düzen ve güvenlik açısından tek bir iradeye boyun eğmek gerektiği, bunun dışındaki bir yolun, bölücü siyasal güçlerin ortaya çıkaracağı tehlikeli bir kaos yaratacağı savunulmuştur; örneğin Hobbes, uyrukların ve soyluların kendi çıkarları için, gönüllü olarak hükümdara boyun eğmeleri gerektiğini öne sürmüştür.

Batı mutlakıyetçiliğini açıklayan yaklaşımların ortak noktası, mutlakıyetçiliğin, feodal düzen ile kapitalist hukuk devleti arasında, bir "geçiş süreci" olduğu yönündedir. Bu geçiş sürecinde, modern Avrupa uygarlığının kök salması, *civic-civil-civilization* uğrağının, etiolojik gerekçelere dayanarak kendi özsel koşullarını yaratması ile başlamıştır. Bu da mutlakıyetçi geçiş sürecinin *birey-yurttaşlığı* yani *sivilliği* öne çıkarması, sivilliğin hukuk devletini yetkinleştirmesi ve zamanla sivil uygarlığı kurumsallaştırması biçiminde izah edilebilir. Hobbes tarafından, Mutlak Gerçekliğin bilgisinin siyasal iktidar tekelini *kendiliğinden* gerektirdiği varsayımıyla meşrulaştırılmak istenen, mutlakıyetçi devletin üç temel dayanağı, tarihin aktörleri olarak belirmiştir:

Bunlardan biri kapitalizmin oluşmaya başlaması, diğer ikisi ise iktidarın dengelenmesine (*balance of power*) ve ortak güvenliğe (*colellective security*) duyulan gereksinimin artmasıdır; bu ikisi de, zaten kapitalizmin gelişmesine bağlı olarak gerekmiştir. Elbette bu ortamın kurucu unsuru, burjuva *sivil toplumun* söz sahibi olmaya başlamasıdır. Böylece "*siyasî örgütlenmenin, meşruiyet ve istikrar kazanması"* (Huntington,1968) sağlanarak temelleri atılan mutlakıyetçi devlet; siyasal kurumsallaşmanın, toplumsal – sınıfsal hareketliliğin, ulusal askerî gücün kontrol altına alınmasının ve laikleşmenin yanında, kapitalist ekonominin dünya çapında sistemleşmesinin de bir garantisi olmuştur.

Şimdi *mutlakıyetçi devlet* olgusunu ve kapitalizmin doğuşunu, entelektüel dünyada bilimsel otorite kabul edilen dört ayrı yaklaşımın ışığında inceleyelim:

I.2. MUTLAKIYETÇİ DEVLET YAKLAŞIMLARI ANALİZİ

I.2-A. IMMANUEL WALLERSTEIN YAKLAŞIMI

Immanuel Wallerstein'a göre, Batı Avrupa'da mutlak monarşinin yükselişi aslında, dünya çapında sistemleşecek olan *Avrupa modern dünya-ekonomisinin* ortaya çıkışıyla aynı zamana denk gelmektedir.[15] Wallerstein, bu durumun hem nedensel hem de sonuçsal etkilere sahip olduğunu söyler. Wallersetin'a göre, ticaretin gelişmesi ve böylece kapitalist tarım anlayışının yükselmesi, gelişmiş bürokratik devletleri finanse edecek ölçüde ekonomik bir güç yaratmıştır. Diğer yandan ise, devletler ortaya çıkan yeni kapitalist sistemin önde gelen destekleyicileri olmuşlardır; zaten devletler isteseler de istemeseler de, artık dönemin en büyük işletmelerinin, hatta tüccarlarının önemli müşterileri hâline gelmişlerdir. Kapitalist girişimin ağırlığı arttıkça, devletin rolü de değişmeye başlamıştır.

[15] Ekonominin dünya çapında sistemleşmesi görüşü, Fernand Braudel'in "*dünyadaki birikim merkezleri"* çözümlemesi üzerinden Immanuel Wallerstein'nın geliştirdiği argümanı ifade etmektedir. Bu da feodalizmden kapitalizme geçişin, ilk olarak 16. yüzyılda Batı Avrupa'daki mutlakıyetçi devletlerde gerçekleştiği ve bu geçişin *kesintisiz sermaye birikimi* sağlayarak, kısa zamanda merkezdeki egemen devletlerin hegemonik gücü haline dönüşen yeni bir *dünya ekonomisi-sistemi*'ni ortaya çıkarmanın da ötesinde, yeni bir dünya uygarlığı oluşturduğu fikrine dayanmaktadır.

Aslında bu düşünce, Marx'ın üretim tarzı analizlerinde belirlenmiş olan *toplumların ekonomik geçiş tarzları* yaklaşımının izlenmesinden ibarettir. Zaten *tarihsel materyalizm*'i bilimsel analiz yöntemi olarak benimseyip kullanan sosyal-siyasal -iktisat bilimi kuramcıları, örneğin bu tezde başvurulan Polanyi ve Anderson da, 16. yüzyıl Batı mutlakıyetçiliğinin kapitalizmin doğuşuna zemin hazırlayarak, hegemonik nitelikte yeni bir çağı başlattığını savunmaktadır. Öte yandan, *dünya ekonomi-sistemi* anlayışına karşı çıkan görüşler de vardır; bunların içinde özellikle Andre Gunder Frank (2003) ve Barry K. Gills (2003) kendi argümantasyonlarını, Wallerstein'dan daha farklı bir *hegemonya* anlayışı üzerine oturtmuşlardır. Wallerstein, hegemonyayı merkezin, çevre üzerinde ve dünya-ekonomi sisteminde üretim, ticaret, finans ve kültür alanlarında üstünlük kurması olarak açıklarken (1974; 1980; 1988), Gills ve Frank'e göre hegemonya, toplumsal artı birikimin, siyasal örgütler ve bunları temsil eden sınıflar arasında zor yoluyla oluşturulmuş hiyerarşik örgütlenmesidir (2003: 209). Bu anlamda Gills ve Frank, değişenin Wallerstein'nın ileri sürdüğü gibi *merkez* değil, *hegemonya* olduğunu öne sürmekte; *mutlakıyetçi devlet egemenliği* analizinden daha karmaşık olduğunu savundukları *hegemonya* analizi ile yaklaşımlarını temellendirmektedirler. Bu bağlamda, Avrupa merkeziyetçi görüşün belirleyiciliğine karşı çıkarak, beşbin yıldır varlığını *kesintisiz* olarak sürdüren bir *dünya politik-ekonomik sistemi*'nin bulunduğunu söylemektedirler (2003).

Şunu açıklamam gerekirse ben, bu tezde dünya sisteminde zaten var olduğu iddia edilen beşbin yıllık bir "*tarihî kesintisizlik*" anlayışını kabul etmekle birlikte, bunun bir dünya ekonomi-sistemi oluşturmadığı ve bir dünya uygarlığı yaratmadığı görüşünü, yani Immanuel Wallerstein'nın argümantasyonunu doğru buluyorum. Bugün için Wallerstein'nın liderliğini yaptığı görüşlerin ışığında, 16. yüzyılda dünya ekonomi-sisteminin ilk defa öne çıktığı; çünkü bu yüzyıldan itibaren hegemonik kapitalist devlet kavramının olgunlaştığı ve buna bağlı yeni bir toplum yapısının geliştiği; bu tarihî dönüşümü sağlayan olgununsa, Avrupa'da mutlakıyetçi merkezî devlet yapısının kurumsallaşmasıyla birlikte temellendiği; bu kurumsallaşmanın biçimlendirdiği hukuk devleti egemenliği altında, kapitalist hegemonik alt-yapının, Avrupa dünya ekonomi-sistemini ortaya çıkardığını düşünüyorum. Ayrıca, aynı ön-kabul çerçevesinde, 16. yüzyıldan sonra hegemonik bir güç haline gelen Avrupa dünya ekonomi-sisteminin merkezine, Avrupa coğrafyası içinde en son eklenen mutlakıyetçi çevre devletin "*Avrupa'nın en zayıf halkası*" durumuna düşen, Osmanlı Devleti olduğu (Anderson, 1974b) görüşünü de benimsiyorum.

Devletin değişen rolü, siyasal anlamda mutlakî bir yapıya dönüşürken, senyörler düzenini sona erdirmiş ve merkezî yönetimi sağlamıştır.

Bu dönemde monarkların başlıca siyasi amacını, artan ekonomik canlılığın bir önkoşulu olarak, düzenin sağlanması ve haydut çetelerinin etkisizleştirilmesi oluşturuyordu. Batı Avrupa'da 16. yüzyıldan başlayıp, 18. yüzyıla kadar geçen dönemde devletler, Avrupa modern dünya-ekonomisinin aktörleri durumuna geldiler. Avrupa'nın tam merkezinde güçlü devletlerin gelişmesi, modern kapitalizmin ayrılmaz bir parçası olmuştur; 14. ve 15. yüzyıllardaki ekonomik zayıflığın neden olduğu bürokrasinin yavaş gelişmesi sorunu, zaten merkezî devlet örgütlenmesini daha o çağlarda tetiklemiştir. Askeri teknolojideki ilerlemelerse, daha fazla piyadeyi kontrol edebilme fırsatı yaratmış, merkezî otoritenin gücünü arttırarak ulusal orduların doğmasını sağlamıştır (Wallerstein, 1974: 133-4). Mutlakıyetçi devlet yapısının oluşmasına yol açan gerekçelerin, sosyal bilimcilerce birbirinden farklı biçimde değerlendirildiğini belirtmek gerekir; hatta Wallerstein da, kendi kitabında bizzat bu farklı görüşlere yer vermiştir. Bu yaklaşımlar içinde, daha fazla kabul gören görüş, mutlakıyetçiliğin feodalizmin ekonomik krizinin bir sonucu olduğu yönündedir. Senyörler üzerindeki baskı, köylülerin sömürülmesine yol açmış, bu da köylü isyanlarına neden olmuştur. Yaşanan ağır ekonomik koşullar soyluların kendi aralarında kurdukları dayanışma ortamını yok etmiş, dahası kendi aralarında bir savaş durumu yaratmıştır. Böylece giderek zayıflayan soylular, çareyi krala yönelmekte bulmuşlar, kral da soylulara karşı yakınlaşmıştır. Karşılıklı olarak zenginliklerini ve güçlerini arttırmak adına, *yeni bir düzen fikrinde* uyum sağlayıp, birleşmişlerdir.

Wallerstein'a göre, bu dönemde durumu kurtarma telaşında olanlar yalnızca soylular değildir, krallar da köylü isyanları ile zor durumda kalmıştır. Ayrıca hazineye ait boş toprakların çoğunluğu dağıtılmış ve dağıtılan toprakların da vergilendirilmesi gerekmiştir. Bu koşullar, *mutlak* bir devletin karar alması ile yürürlüğe geçebilecek olan, *ulusal vergi* kanununun çıkmasını zorunlu kılmıştır. Diğer taraftan toprak kıtlığının

yanında, gelişen burjuvazinin yaşadığı işgücü kıtlığı da söz konusudur. Wallerstein, bu tablonun monarkların gücünü arttırdığını savunan kimi görüşlerin tam tersini ileri sürüyor. Wallerstein'a göre aslında bu zorlayıcı ortam, monarkların güçlenmesine değil, tam tersi çöküşüne işaret etmektedir. Ama, bu durum, devletin gücünü arttırmış, aynı biçimde kapitalist dünya-ekonomisinin de, en azından merkez ülkelerde hem merkezîleşmesinin hem de kontrol sürecinin önünü açmıştır. (Wallerstein, 1974: 135-6).

Wallerstein "*Modern Dünya-Sistemi*" kitabında, bu özgün argümanının dayanaklarını, mutlakıyetçiliğin gelişim sürecinde yaşanan bürokratikleşmedeki değişime, gücün tekelleşmesine, toplumsal meşruiyetin sağlanmasına ve nüfusun homojenleştirilmesine bağlayarak açıklamaktadır. Wallerstein yaklaşımının ana iskeletini oluşturan bu dört dinamizme göz atalım:

I.2.A.a. Bürokrasilerin Oluşumu

Wallerstein'a göre, Batı Avrupa'da bürokrasilerin oluşumu ve bürokratik bir kültürün temellenmesi, her şeyden önce siyasi anlayışın değişmesine yol açmıştır. Bu dönemden itibaren ekonomiye ve politikaya ilişkin kararlar, bürokratik sistemin dışında tutulamamıştır, ancak kralın kendi çalışacağı bürokratları belirlemesi önemli bir sorun oluşturmuştur. Yeni bürokratlar, kralın eski adamlarından çok farklı özelliklere sahiptiler, bir kere yeni dönemin bürokratları, krala içtenlikle bağlı değillerdi. Krallar, soylu ya da burjuva olmayan, mütevazı bir kökenden gelen yeni bürokratları, *"venality of office"* adı verilen rüşvet mekanizması sayesinde, kendilerine bağlayabilmişlerdi. Bu da, devlet gelirinin "rüşvet" olarak, 'sadık' sayılan adamlara aktarılması demekti ki, giderek bu yöntem feodal dönemden farklı olarak devlet sisteminin bir egemenlik garantisi haline dönüşmüştür. *Venalitiy* (rüşvet) sistemi, yeni personelin sağlanmasında önemli bir işlevsellik taşımaktadır; ama aynı zamanda geliri sürekli yiyor, hatta borçları arttırıyordu; bu, devlet içinde bir kısır döngüye yol açmıştır.

Oluşan kısır döngüden kurtulmanın pratik bir yolu olarak, çoğu zaman bürokratlara ödenenden daha fazlasını, halktan geri almak gerektiği düşünülmüştür. Ancak bu uygulama, her zaman ve her yerde aynı başarılı sonucu vermemiştir. Bunun temel nedeni, ülkelerin Avrupa dünya-ekonomisinde üstlendikleri farklı rollerdir; çünkü dünya-ekonomisinde artığın orantısız olarak paylaşıldığı bölgelerde, devletler vergi ve borç alırken daha az zorlanmışlar ve dolayısıyla daha zenginlemişlerdir (Wallerstein, 1974:133).

Batı Avrupa'da mutlak monarşinin doğuşu, Avrupa dünya-ekonomisinin doğuşuyla aynı zamanda gerçekleşmiştir. Gelirleri fazlalaşan devletler, bu gelirleri zor gücü (düzenli ordu) oluşturmak için kullanmışlardır. Bu durum daha sonraları, çok büyük ulusal borçlanmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Oysa feodal düzende, ciddi bir ulusal borç olgusu söz konusu olmadığı gibi, silahlanmaya para ayrılması da sınırlı gerçekleştirilmiştir. Öte yandan, monarkların saraylarının inşa ve dekore edilmesi ile devlet mekanizmasının kurulması için de borç para kullanılmıştır. Mutlakî monarşiler de, her tıkanma anında devletin gelirini doğrudan arttırabilecek yeni politikalar devreye sokmuşlardır (Wallerstein, 1974: 137-8).

I.2.A.b. Düzenli Orduların Kurulması ve Gücün Tekelleşmesi

Wallerstein, mutlakıyetçiliği ve modern dünya-sistemini belirleyen etmenlerden birinin, düzenli orduların kurulması ve zor gücünün devlet tekeline dönüşmesi olduğunu savunur. Wallerstein'a göre, devlette paranın en fazla harcandığı yer, düzenli ve sürekli orduların kurulmasıdır. Kent soylularının yönettiği kent meclisleri dağılırken, bu küçük kentlerin güvenlik güçleri de kaldırılmış veya merkezî orduya aktarılmıştır. Böylece yeni mutlakıyetçi anlayış, bürokratlar gibi askerî personelin de bir sistem içinde oluşturulmasına olanak yaratmıştır. Bu bir anlamda *venal* bürokratlarla birlikte *mercenary* askerlerin oluşturulması sürecidir. *Mercenary* terimi "paralı asker" anlamında yaygın biçimde kullanılmıştır; çünkü günümüz Avrupa'sının *barışçı* ülkeleri, o yıllarda bir asker deposu

haline gelmiştir.[16] Ancak rüşvetle bürokrat yapılacak kişilerin bulunması nasıl zor oluyorsa, parayla asker bulmak da öylesine zor olmuştur. Bunun asıl nedeni, parayla da olsa, askerliğin sevilen ve tercih edilen bir meslek olmamasıdır.

Buna karşın, Batı Avrupa'da nüfusun hızlı artışı, serseriliğin ve haydutluğun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Köylü toprak işgalleri gibi, proleter ya da yarı proleter lümpen isyanları da çok fazladır. Yaşanan bu toplumsal soruna bir çözüm olaraksa, lümpen proleterlerin çoğu orduya dahil edilmiştir. Lümpen proleterlere, paralı asker olarak iş bulunurken, aynı zamanda işsiz-güçsüz serseri takımını ezmek amacıyla da kullanmışlardır. Ayrıca kralların elinde, lordları denetim altına almak için, bir silah işlevi de görmüşlerdir (Wallerstein, 1974: 139-40). Paralı askerler özellikle, Avrupa'nın dağlık kesimlerinden, yani İsviçre'den, Bask'tan, Galler'den vb. yerlerden getiriliyorlardı. Bunlar, kısa bir zaman içinde mutlakıyetçiliğin bekçileri haline geldiler. Zor gücünün diğer bir önemi de, kapitalist sistemin işleyişi ile olan bağıdır, yani paralı askerlerin sağlanmasındaki yöntemdir. Devlet paralı askerleri doğrudan almıyor, bugün bir çeşit "profesyonel askeri girişimciler" olarak tanımlayabileceğimiz, kâr amaçlı faaliyet yürüten aracı kişilerle sözleşme yapıyor; böylece devlet, bu kişilere ve şirketlere borçlanmış oluyordu, yani asker karşılığında özel girişimcilere para ödüyordu. Bu ticarî ortam, sermaye birikimi için eşsiz bir fırsat yaratıyordu. Ayrıca kaynakların sürekli az kullanıldığı bir toplumda, askerî harcamaların artması diğer alanlarda da üretimi teşvik ediyordu. Savaş zamanlarında ise, bu artığın daha da arttığı gözleniyordu. Fakat bu sistem esas olarak üretimden elde edilen gelire değil, büyük bankerlerden sağlanan kredilere, devlet borçlanmasına dayanıyordu (Wallerstein, 1974: 141).

Wallerstein, bu durumun *Otuz Yıl Savaşları* (1618-48)'na kadar sürdüğünü belirtir. Öte yandan askerlerin maaşları gibi, beslenmeleri de ayrı bir ekonomik altyapıyı gerektirmiştir. Öyle ki, profesyonel yiyecek tüccarları, savaş alanlarına kadar orduları takip

[16] Bu dönemde, Batı Avrupa'nın İsveç ve İsviçre gibi bazı ülkeleri, profesyonel asker kaynağı olarak gelişmiş ve diğer ülkelerin asker ihtiyacı, para karşılığı bu ülkelerden sağlanmıştır.

ediyorlardı. Ordunun beslenmesi, Avrupa'da yemek sanayinin gelişmesine ve en önemlisi tarımda uzmanlaşmaya yol açan ciddi bir girişim örneği olarak belirmiştir. Devletin kısa dönemli gereksinimlerini gidermesinde, henüz başlangıç aşamasında olan kapitalizm önemli rol oynamış ve Avrupa'nın yenilenmesinde belirleyici olmuştur.

I.2.A.c. Toplumsal Meşruiyetin Sağlanması

Wallerstein'ın üzerinde durduğu bir diğer konu olan "meşruiyet" *(legitimation*) kavramı, o dönemin Avrupa'sında kitleleri değil, kadroları ilgilendiren bir durumdur. Devleti yöneten kadrolar, daha fazla devlet görevlisini, rejimin güvenlikte olduğuna ikna edebildikleri sürece, bir meşruiyet sorunu söz konusu değildi. Meşruiyet, kuşkusuz sürekli bir uzlaşma halini ifade etmektedir; ancak, bu uzlaşı hükümetin takdir edildiği anlamına gelmiyor, rejimin bir kargaşa olmadan işini sürdürmesi anlaşılıyordu. 16. yüzyılda, toplumsal meşruiyetin sağlanmasında benimsenen egemen ideolojiyi ise, egemenliğin kralların ilahî hakkı olduğu görüşü oluşturuyordu. Bu açıkça bir *mutlak monarşi* durumunu ifade ediyordu. Burada mutlakıyetçiliği bir ideoloji olarak görmek gerekir, ama böyle bir ideolojinin de ne ölçüde geçerli olduğu çok tartışmalıdır (Wallerstein,1974:143-4).

Wallerstein'a göre, "mutlak" kavramı her şeyden önce teorik olarak *"hiçbir kısıtlamaya tabi olmayan*" anlamına gelmez; çünkü monarklar da gerek ilahî, gerekse doğal yasalarla kısıtlanmışlardır. Bazı görüşlere göre, mutlak, *"kısıtlanmayan*" anlamına gelmektedir. Fakat, Wallerstein için bu asla doğru değildir, gerçekte mutlak, "*kontrol edilmeyen*" demektir. Batı Avrupa monarşisi, yıkılan feodal düzenin tersine, mutlak bir iktidar biçimidir, ama bu despotluk ya da tiranlık değildir; monark, *yasaların sınırlandırması* ile sınırlandırılmıştır (Wallerstein, 1974: 144).[17]

Wallerstein'nın, meşruiyet bağlamında üzerinde durduğu diğer bir konu, mutlakıyetçilik ile ulusçuluğun birbirine karıştırılmasıdır. Ulusçuluk bir devletteki tüm üyelerin, bir statü grubu gibi, yani yurttaşlar olarak kabul edilmesidir. Mutlakıyetçilik ise,

[17] Wallerstein, Batı Avrupalı monarkların yetkilerinin kısıtlı olduğunu, bu yüzden de despot olmadıklarını savunuyor, ama nasıl bir kısıtlamanın bulunduğunun ayrıntısına girmiyor.

devletin mevcut haliyle varlığını sürdürmesini savunmaktadır. Ulusçuluk kitlelerin bir duyarlılığı iken, mutlakıyetçilik doğrudan devlet mekanizmasında yer alan yönetici küçük bir grubun duyarlılığını anlatır. Ulusçuluk ancak merkantilizme bağlı olarak, burjuva arasında savunulabilmiştir. Fakat 16. yüzyılda burjuvanın çıkarları henüz devlete tam bağlanmamıştı, üstelik bu yüzyılda burjuva kesiminin çoğu kapalı değil, açık ekonomiden yanaydı. Devletler açısından baktığımızda, erken bir ulusçuluk akımı, beraberinde etnik toprak bağımsızlığı tehdidi de taşıyabilirdi. Bu aşamada, devletçiliğin "*anti-nasyonalist*" (ulusçuluk karşıtı) olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zaten ulusçu duyguların sınırı, monarkların devletçilik sınırından daha dar bir nitelik taşıyordu (Wallerstein, 1974: 145).

16. yüzyılda, sadece birkaç devlet, iktidarı merkezîleştirmede ve buna meşruluk kazandırmada önemli gelişmeler kaydedebilmiştir. Öte yandan kaynakları kontrol eden çeşitli gruplar, monarkları etki altına alarak çıkarlarının daha iyi korunacağını düşündüklerinden, göreli olarak *mutlak* devlet kavramı da öne çıkmıştır. Burada şu ayrıntı önemlidir: Wallerstein, *mutlak* kavramının yanlış olarak, aslında tam da kralların istedikleri anlamı imâ ettiğini söylüyor, yani güçlü kral. Oysa, *mutlak*, bir tek kişiyi ifade etmemektedir, aslında güçlendirilmiş bir devletten, hatta devletlilikten bahsetmek daha doğrudur. Bu ideolojiye ise "devletçilik" *(statism*) adı verilebilir. Zaten devletçilik, devlet mekanizmasında daha fazla güç toplama iddiasıdır. Bu da 16. yüzyılda, mutlak monarkın elinde daha fazla güç toplanması iddiasını açıklamaktadır. Wallerstein'a göre, gerçekte *mutlakıyetçilik* görüşü yalnızca bir iddia idi, asla bir realite değildi. Wallerstein, bu iddianın daha sonraki çağlarda, tam olarak Avrupa dünya-ekonomisinin merkezindeki ülkelerde geçerlilik kazanırken, diğer ülkelerde daha az başarıldığını ya da başarısızlığa uğradığını ileri sürmektedir (Wallerstein, 1974: 146-7).

Wallerstein, devleti sosyal bir güç, onun ideolojisini de mutlakıyetçilik olarak ele alır ve ikisinin birlikte ortaya çıkışını ise, *Avrupa dünya-ekonomi sistemi* ile ilişkilendirir; merkezde güçlü devletlerin, çevrede ise zayıf devletlerin oluşmasını sistemin

zorunluluğuna bağlar. Wallerstein, merkezdeki mutlakıyetçi sistemin önemli başarı göstergelerinden birinin de, nüfusun kültürel anlamda homojenleştirilmesine dayandığını öne sürer. Biraz da bu *nüfus (population)* konusu üzerinde duralım:

I.2.A.d. Nüfusun Kültürel Olarak Homojenleştirilmesi

Wallersetin, Batı Avrupa'daki mutlak monarşinin başlangıcı olarak 16. yüzyılı kabul eder ve bu yüzyılda nüfus hareketlerinin, en önemli toplumsal-siyasal olguların temelini attığını belirtir. Nüfus konusunda, onun ilgi odağı yine kitleler değil, kadrolardır. Bunlar içinde krallar, bürokratlar, saray adamları, kırsal kesimdeki toprak sahipleri ve kentli tüccarlar bulunmaktadır. Wallerstein, 16. yüzyılda Avrupa merkez-devletlerdeki tabakalar, gittikçe etnik olarak birbiriyle kaynaşıp homojenleşirken, çevre-devletlerde tam tersi bir süreç başladığını belirtir, örneğin Yahudiler için durum tam da böyle bir gelişme izlemiştir. Ortaçağın sonlarına kadar feodalizme özgü geleneksel ticareti ellerinde bulunduran Yahudilerin konumu, bu dönemden itibaren gerilemiştir; hatta İngiltere, Fransa ve İspanya'da ortaya çıkan güçlü merkezî yapılar, Yahudilere karşı düşmanca tavır almakla kalmamış, onları toprakların dışına sürmüştür. Genel anlamda ele aldığımızda, 13. ve 14. yüzyıllar boyunca tüm Avrupa'da Yahudilerin, hem toplumsal hem de hukukî boyutta statü kaybına uğradıklarını anlıyoruz. 1290'larda İngiltere'den, 1300'lerde Fransa'dan, 1492'de de İspanya'dan kovulmuşlardır. 16. yüzyıla gelindiğinde ise artık merkezde yaşamıyorlardı, buna karşın Doğu ve Güney Avrupa'da sayıları gittikçe artıyordu, yani merkezde yok olurlarken, çevre ve yarı-çevrede çoğalıyorlardı (1974: 147).

Wallerstein'a göre, o dönem Avrupa'sında ciddi bir Yahudi sorunu vardı. Bir yandan Yahudi tüccarlar devlete önemli gelir kaynağı sağlıyorlar, diğer yandansa Yahudi olmayan tüccarlara rakip oluyorlardı. Zaman içinde Yahudi olmayan yerli tüccarlar, merkezî yönetimi etkileyip devleti, ekonomik ilişkilerde Yahudi tüccarları saf dışı bırakması için zorladılar. Merkez devletlerde giderek güçlenen yerli burjuvazî de, bunu mümkün hale getirdi. Zaten Avrupa burjuvazisi, tarım ekonomisinin yükselmesi ve sanayi

çeşitlerinin artışı ile iyice güçlenmişti. Artık Batı Avrupa'da tıpkı yabancı tüccarlar gibi zengin, monarşiye vergi ödeyen, hatta devlete borç sağlayan ve ticaret ortağı olan yeni güçlü bir burjuvazi doğmuştu. Fakat Doğu Avrupa'da henüz hem monarklar hem de tüccarlar zayıftı; feodal bir tarz olarak hâlâ tarım üreticileri güçlüydü. Bu nedenle Yahudi tüccarların barınabileceği koşullar, Doğu Avrupa'da hâlâ söz konusuydu (buna Yahudilere kucak açan Osmanlı Devleti de dahildir).

Wallerstein Avrupa'daki asıl meselenin, ticaret burjuvazisinin olup olmaması değil, burjuvanın çoğunlukla yabancılardan mı, yerlilerden mi oluştuğunun sorun edilmesi olduğunu vurguluyor ve bir para ekonomisi bulunduğuna göre, zaten aracı görevi yerine getirecek bir ticaret burjuvazisi de mutlaka olacaktı diyor. Ama yerli tüccarlar iç politikaya, yabancı tüccarlarsa öncelikle dışarıya bağlı oluyorlardı. Bu durumda hangisini tercih etmek gerekiyordu? İşte, asıl sorun buradaydı. Wallerstein, bu konuda şunu savunur: 16. yüzyıl Doğu Avrupa'sında Yahudilerin iyi karşılanmasının temel nedeni, yerli toprak sahiplerinin, yerli burjuvazi yerine, yabancı tüccarları tercih etmesidir. Bu tercihin gerisinde ise, politik çıkar beklentisi yer almaktadır. Eğer yerli burjuvazi güçlenirse, Yahudi tüccarların hiçbir zaman elde edemeyeceği bir politik güç sağlayabilir ve sanayi burjuvazisi olma yolunda ilerleyerek, toprağa bağlı iktidarı ortadan kaldırabilirlerdi. Bu durumda, sanayi burjuvazisinin ulusal ekonomi adına alacağı tavır ve ulusal girişimler, toprak sahipleri ile tüccarların karşılıklı bağımlılıklarını zedeleyebilirdi (1974: 147-51).

Wallerstein, bu analizinin dünya-ekonomisinin genel bir olgusunu ortaya çıkardığını ileri sürer: "*Bir politik sistem içerisindeki sınıf ittifakları, yönetici grubun çıkarının dünya pazarındaki birincil ürünlerin satışına mı, yoksa ticaret ve sanayiden elde edilen kârlara mı bağlı olduğuna göre belirlenmektedir*" (1974: 151). Katolik ülkelerdeki tüccarlar da genellikle Protestanlardan oluşmuştur. Bu bağlamda 16. ve 17. yüzyıllardaki Avrupa'nın "reform" ve "karşı-reform" hareketleri, hem güçlü devletlerin, hem de kapitalist sistemin ortaya çıkmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Wallerstein, *"Avrupa'nın tekrar tarımsallaştırılan bölgeleri*

karşı-reform'un zafer kazandığı yerler olurken, sanayileşmiş ülkelerde Protestanlık ağır basmıştır. Almanya, Fransa ve Belçika ise arada kalmışlardır" diyor (1974: 152). Reform hareketleri döneminde Protestanlık, büyük ölçüde ulusal devletler içinde ticarî kapitalizmin gelişmesinden yana olan güçlerle ve bu güçlerin egemen olduğu ülkelerle özdeşleşmiştir. Bu güçler Polonya, İspanya, İtalya ve Macaristan'da kaybedince, Protestanlık da kaybetmiş, ama tarımsal ihracatın gelişmesini teşvik eden etkenler, Katolikliğin yeniden yerleşmesine yardımcı olmuştur. Wallerstein, burada açıkça Protestanlığın gelişimi ile dünya-ekonomisinin gelişimi arasında sıkı bir koşutluk öngörmektedir. 16. yüzyılın sonunda Kuzey ve Batı Avrupa dünya-ekonomisinin merkezi, Doğu Avrupa çevresi, Güney Avrupa ise çevre olma yolunda ilerleyen bölgeler halini almıştır. Protestanlık da Doğu'da ve Güney'de yenilgiye uğrayıp reddedilmiş, Batı'da güçlenip yayılmıştır (1974: 151-4).

Bu noktada karşı-reform hareketinin, hem Protestanlık'la, hem de Rönesans'la ilişkilendirilebilen hümanizmin her türlüsüne karşı başladığını belirtmek gerekir. İtalya'da karşı-reform, bir anlamda karşı-rönesans da demektir. Karşı-reformun İtalya'daki başarısı ise, Kuzey İtalya'nın dünya-ekonomisi içinde, çevreden yarı-çevre bölgeye dönüştürülmesidir. Wallerstein'a göre, bu durumda ulus-ötesi bir kurum olan Kilise, yeni bir rakiple karşılaşmıştır. Kilise, kendi siyasî gücünü merkez ülkelerdeki güçlü devlet mekanizmasının yaratılmasında bulan, kendisi gibi ulus-ötesi olan ekonomik bir sistemle karşı karşıyaydı. Bu durum, elbette Kilise'nin konumunu tehdit ediyordu. Kilise bu yüzden, değişim sürecinin karşısında yer almıştır. Ancak Wallerstein bu noktada, paradoksal bir şekilde Avrupa dünya-sisteminin uzun dönemli başarısını güvence altına alan şeyin, asıl olarak Kilise'nin çevre ülkelerdeki başarısı olduğunu savunuyor. Bir başka ifade ile Westphalia Barışı (1648)'ndan sonra, gerçek bir ateşkes süreci başlamamış, ama reform ve karşı-reform hareketleri dünya-ekonomisinin yayılan coğrafyasıyla birlikte, bir uyuma erişmiştir (1974: 156-7).

Buna bağlı olarak, ekonomideki üstünlük, 16. yüzyıldan itibaren Akdeniz'den Kuzey ve Batı Avrupa'ya geçmiştir. Wallerstein açısından bu geçiş, asla üretim tekniğinde ya da iş başarısında yaşanan büyük bir değişikliğin sonucu gerçekleşmemiştir; yani aslında ortada üretime ve işe dönük bir başarı yoktur. Monarklar, Batı Avrupa'nın rüşvet bürokrasisi, paralı ordu, kralların elinde olduğu varsayılan iİlahî haklar ve bunların arkasında yer alan dinî birlikler sayesinde büyük güç toplamışlardır. Diğer monarklar, dünyanın hiçbir yerinde, hiçbir şekilde böylesine büyük bir gücü toplayamamışlardır. Wallerstein'a göre, onların başarısızlığının temel nedeni, kapitalistleşmeyle ilgilidir; çünkü bunda bölgelerin (devletlerin) dünya-ekonomisi içindeki işbölümünde aldıkları kendilerine düşen rol belirleyici olmuştur. Tarihî süreçte her zaman farklı roller farklı sınıf yapılarını, farklı sınıf ittifakları da farklı politikaları gündeme getirmiştir. Bu da bir devletin, kapitalist dönemin önde gelen sınıfları olarak gittikçe öne çıkan kapitalist toprak sahipleri ve kapitalist tüccarlar karşısındaki konumuna işaret etmektedir (Wallerstein, 1974: 157).

Devletin rolü, yani kimin yanında yer aldığı ise, her zaman tartışmalı bir konu olmuştur. Bu tartışmalar *mutlakıyetçi devlet* kavramı için de yapılmıştır. Wallerstein yaklaşımında, mutlakıyetçi devlet, feodalizmin krizi ve senyörlerin gelirlerinin düşüşü ile ortaya çıkan tıkanma anında, feodal aristokrasinin başvurduğu bir çare olarak düşünülmüştür. Bu yaklaşımdan daha farklı görüş belirten diğer analizcilere göre ise, mutlakıyetçi devleti asıl belirleyen aristokrasidir; monarklar yalnızca aristokrasinin bir uzantısı sayılmalıdır. Wallerstein, kendi görüşü ile diğer görüşlerin gerçekte birbirine çok aykırı olmadığını savunur; örneğin Schumpeter'e göre, aristokrasi krala teslim olmamış sadece uzlaşmıştır, yani krallık bir anlamda soyluluğun lideri ve yürütme erki olarak ortaya çıkarılmıştır. Bu yüzden de soylular krala karşı direnme gereği duymamışlardır; zaten uygulanan politikalar da, tek bir kişinin çıkarı için değil, sınıf çıkarı adına öne çıkmış ve kabul görmüştür (1974:157).

Öte taraftan bu konudaki en geleneksel olan üçüncü görüş ise, monarkların özerk konumdaki aristokratlara karşı, "burjuva ile işbirliği içinde olan bir arabulucu rolü" oynadıklarını savunmaktadır. Ama Wallerstein, bütün bu görüşlerin, ortak bir nokta olarak, devlet mekanizmasının görece özerkliği ile aristokrasi ve burjuvazi arasındaki sınıf mücadelesinin bir arada varolamayacağı fikrine dayandığını belirtmektedir. Her şeyin alanı bellidir, monarşinin, aristokrasinin ve burjuvazinin belirlenmiş bir sınırı vardır. Oysa monarklar ile aristokratlar arasında, soyluluğun varlığından kaynaklanan belirsiz ama kendiliğinden bir ilişki bulunmaktadır. Soyluluk, soy sürdükçe devam eden bir olgudur. 16. yüzyılda bu anlamda sadece, aile mobilitesi değil, meslekî mobilite de hüküm sürmekteydi; örneğin zanaatın bir aile mirası olması, yani babadan oğula iş (bilgisi-sırrı) aktarımı gibi. Bu yüzyılda, soylular da burjuvalaşmaya başlamışlar ve eski soylular zamanla birer girişimciye dönüşmüşlerdir. Hemen hemen tüm Avrupa'da örneğin İtalya, Macaristan, Polonya, İsveç, İngiltere vb. yerlerde böyle olmuştur. Ayrıca Kilise de, tarımsal kapitalist bir güç olmuştur (Wallerstein, 1974: 158-60).

Wallerstein'ın görüşlerini incelemeye devam ettiğimizde, mutlakıyetçi devlet yapısı içinde, *meslekî mobilite* kavramına dikkat çektiğini görüyoruz. Wallerstein, başarılı bir burjuvanın önce bir toprak sahibi ya da soylu olmaya çalıştığını savunur. "*Bu nedenle yaklaşık otuz yıl sonra soylular ile burjuva arasında ayrım yapmak çok güçleşmiştir"* der. Wallerstein, bu durumu *meslekî mobilite* (meslekî hareketlilik (değişim / meslekî yer değiştirme) - *occupational mobility)* olarak tanımlar (1974: 161). Meslekî hareketliliğe rağmen yine de, toprak sahiplerinin gücünden hiçbir şey eksilmemiştir. Bloch'un da belirttiği gibi, "*senyör rejiminin temsilcileri sapasağlamdılar; hatta çok kısa bir süre içinde yeniden güç kazandılar, ama senyörel mülkiyet el değiştirdi. Buradaki aslında, statü ve hiyerarşik yapıyı koruyarak, personelin ve mesleğin yer değiştirmesi hareketidir. Bu değişim sürecinde, monarklar soylu istikrarın koruyucusu olmuşlardır ve soyluları yüksek devlet görevlileri ile onurlandırmışlardır* "(1971: 161).

Üstünde durulması gereken bir diğer konu, monark ile ticarî burjuva arasındaki ilişkinin boyutudur. Daha 16. yüzyıldan başlayarak, 17. ve 18. yüzyıllarda artık karşılıklı bir bağımlılık ilişkisine dönüşecek olan bu tarihî ilişkiyi somut biçimde görmek mümkündür. Devlet, girişimciliği teşvik edici önlemler almaya ve bunun kurumlarını oluşturmaya başlamıştır. Devletin bu konudaki en büyük yardımcısı örgütlü zor gücü olmuştur. Wallerstein bu durumu şöyle açıklar:

"Kapitalizmde devletçiliğin işlevi, kâr-zarar hesabı açısından değerlendirilmelidir. Bu durumda aristokrasi için, mutlak monarşi, ayrıcalıkların korunmasını savunan ve sağlayan görüşün bir temsilcisidir; ama gelirini ekonomik etkinliğin kâr maksimizasyonundan elde edenler için, devlet mekanizması olarak monarklar ve monarşi, bazen son derece yararlı, olabilmekte bazen de önlerinde engel oluşturmaktadır" (1974: 162).

Wallerstein yaklaşımının kuşkusuz özü, daha önce de belirtildiği gibi, modern dünya-sisteminin iki kurucu öğesi fikrine dayanmaktadır. Bunlar, kapitalist dünya-ekonomisi ile farklı devletlerin üstlendiği zorunlu rollerdir. Kapitalist dünya-ekonomisi, dünyanın genelinde bir işbölümüne yol açmış, yani bazı bölgeleri merkez, bazılarını yarı-çevre, bazılarını da çevre ülkeler haline getirmiştir. Bu işbölümüne de farklı ekonomik adlar verilmiş, buna uygun farklı sınıf yapıları gelişmiştir. Diğer yandan siyasî yapıda, devletlerin dünya ekonomisindeki birbirinden ayrı rolleri çerçevesinde belirlenmiş olan merkez devletler, Avrupa dünya-ekonomisinde çok boyutlu biçimde en fazla merkezîleşen devletleri oluşturmuştur (Wallerstein, 1974: 162). Wallerstein'ın *mutlakıyetçi devlet*'in oluşumuna dair ele aldığımız kapsamlı incelemesi, onun üç ciltlik "*Modern Dünya-Sistemi*" analizinin en can alıcı bölümlerinden birini oluşturmaktadır. Bu bölüm, kapitalizmin dünya ekonomi-sistemine dönüşmesini sağlayan, mutlakıyetçi felsefenin temel dayanağını açıklayan ipuçları ile doludur.

Wallerstein, Avrupa'da feodalizmin *dışsal* ya da *içsel* etkenlerin bir sonucu olarak çözülüp çözülmediği sorusunun da, aslında hatalı bir soru olduğunu; çünkü bu konuda

önemli olanın toplumsal sistemin çözümlenmesi olduğunu savunur. Bir başka yazısında, "*ardışık tarihsel sistemler modeli*" kavramından söz eden yazar, "*bu modelde kesin olan tek şey, sistemlerin birbirini izlediği ve izleyeceğidir*" görüşünü ileri sürmektedir (1991). Wallerstein, sistemlerin içeriğinin ve biçiminin ne olabileceği konusunun açık bırakılmış olduğunu; bu bağlamda, aynı modelin tüm dünya için geçerli olabileceğini, ama modelin içeriğinin farklılık gösterdiğini de kabul etmek gerektiğini belirtir. Wallerstein'a göre bu durum, gerçekte siyasal sınırların, baskı kurma ya da baskıya karşı savunma sınırlarının, üretim ve hegemonya ilişkileri ile doğrudan ilgili olduğunu göstermektedir. Böyle girift bir içeriği oluşturansa, sadece siyasal ve ekonomik yapı olmayıp, aynı zamanda toplumsal-kültürel formasyonlar ve hatta gerçekleşen uygulamalardır. Ancak bunları bir bütün olarak çözümlemek, bizi devlet sistemini (sistemlerini) anlamaya götürebilecektir. İşte mutlakıyetçilik, feodalizm ile modern hukuk devleti arasında, hem sistemlerin hem de modelin genel çözümlemesi açısından anahtar konumda bulunmaktadır; hatta gerek Avrupa ekonomi-sistemini, gerekse modern dünya-sistemini anlamanın temel göstergelerini barındırmaktadır. Şimdi bu savı, Wallerstein'nın verdiği ilginç bir örnekle daha somut biçimde anlamaya çalışalım:

Batı Avrupa'nın toplumsal üretim ilişkilerinde, tarihçilerin, İtalyanca'da *kale (castle)* anlamına gelen sözcükten türetilen *"incastellamento*" dedikleri bir değişim yaşanmıştır. Bu değişim, aslında ta feodal dönemde gerçekleşmiş bir olaydır. Güçlü birileri bir kale inşa etmişler ve bu kaleyi yöredeki köylülerin derebeylerine satmışlardır. Hem mülk sahibi, hem de kiracı konumundaki çiftçilerin kaleyi satın alan derebeyleri, bu kaleyi, kendine bağlı çiftçileri boyun eğmeye zorlamak için bir *zor üssü* olarak kullanmaya başlamıştır. Derebeyleri ekonomik güçleri sayesinde, yaptırdıkları kaleleri ve adamları aracılığıyla, yani keyfî ve düzen dışı gayri ahlakî, gayri hukukî, gayri insanî girişimlerle köylülere komuta etme, onları kısıtlama ve hatta zamanla tutuklama haklarını başarılı biçimde kabul ettirmişlerdir. Böylece günümüzdeki terminolojiye de yansıyan, bir

toplumsal dönüşüm süreci gerçekleşmiştir (1991). Derebeylerin, zor kullanarak gasbettikleri bu haklar, zaman içinde meşruiyet kazanmış ve hatta yasallaşmış, bunun da ötesinde gelenekselleşmiştir. İşte mutlakıyetçi toplumsal dönüşüm, gerçekte derebeylerin gasbetmiş oldukları hakları, senyörler aracılığı ile krala devir etmelerinden başka bir şey değildir. Boyun eğmenin, bir yurttaşlık yükümlüğü olduğu fikrinin kabul ettirilmesidir, bu hem rıza ile hem de zor ile başarılmıştır (Wallerstein, 1991).

Siyasal süreçleri veri olarak alırsak, bunların ekonomik ilişkilerde olduğu gibi, inanılmaz ölçüde kültürel sorunlara neden olduğunu da açıkça görürüz. Fakat burada asıl kabul edilmesi zorunlu olan ekonomik gerçekliktir; yani 16. yüzyılda mutlakıyetçi rejimlerin güçlenmesiyle başlayan bir Avrupa pre-kapitalist ve kapitalist dünya-ekonomisi söz konusudur. Bu tarihten itibaren devlet işleri de, sermaye birikiminin önceliğinde yürümüştür. Sermaye birikimi anlayışı, coğrafik açıdan çok geniş bir alanda işbölümü yaratmış ve işbölümü de sistemi ayakta tutmuştur. Günümüzde ise artık olgunlaşmış halde, dünya çapında bir iş bölümü oluşmuştur. Mutlakıyetçi devlet biçimleri ile bir dünya-sistemi haline gelmeye başlayan, kapitalist sistemin akışkan yapısı, sermaye ve hammadde akışını merkeze doğru çekerken, meta (mal) ve emek akışını çevreye kaydırmıştır. Bu akışlar bazı bölgelerde farklılıkları ortadan kaldırmıştır. Öte yandan eşitsiz bir derin değişim sürecini de başlatmıştır. Bu da, tarihî ölçekte büyük toplumsal dönüşümlere işaret etmektedir. Köylülüğün merkezde en aza inişi, meslekî hareketlilik sonucu gücün artışı, kentlileşme ve yabancılaşma olgusu ile birlikte, azınlıklar ve ötekiler sorunu da, yoksulluk sorunu kadar önemli hâle gelmiştir. Bu sonuçlar, el koymalar *(confiscation*) ve gelenekselleştirmeler biçiminde gerçekleşirken, giderek kapitalistleşen devletin rolünün sorgulanmasına da yol açmıştır (Wallerstein, 1974).

İlk kez 16. yüzyılda mutlakî rejimlerle ortaya çıkan modern dünya-ekonomisi, sınıf yapısının zora dayalı *efendi-uşak* ilişkisini Doğu Avrupa içine hapsederken, Batı Avrupa içinse çok daha karmaşık bir hâle getirmiştir. Merkezdeki sınıf yapısı doğrudan doğruya

zora dayanmadığı halde, yine de emekçilerin, zanaatkârların ve küçük toprak sahiplerinin hakkı, egemen sınıfların denetimi altına alınmıştır. Üstelik ekonomik değişimler gibi, toplumsal değişimler de rastlantısal olmayıp, hegemonik bir süreç biçiminde tasarlanmış ve olası değişikliklere yol açabilecek şekilde yapısal olarak belirlenmiştir. Modern sınıf sistemi, bu doğrultuda şekillenmeye başlamıştır. Wallerstein yaklaşımında, 16. yüzyıl, kapitalist dünya ekonomisini oluşturan unsurların tümünü sonuçta modern bir dünya-sistemi oluşturmak üzere, tek bir süreç halinde birleştiren bir zaman çerçevesi olarak, kapitalizmin tarihinde tayin edici bir önem taşımaktadır. Bu dönemin ekonomik değişimleri, sosyal, kültürel ve sınıfsal dönüşümleri yeni bir devlet formasyonu belirlemiştir, bu da *siyasal devrim*'lere bağlı bir süreci öne çıkarmıştır (1974). Kapitalist üretime dayalı Avrupa dünya-ekonomisi, erken bir dönemde 16. yüzyılda ortaya çıkmıştır. "*Bu erken dönemin baskın ideolojisi, elbette serbest girişimcilik, bireyselcilik, bilim, naturalizm ya da ulusalcılık değildi. Bütün bunların bir dünya görüşü olarak olgunluğa erişmesi için, 18.-19. yüzyıla gelinmesi gerekecekti. Bu dönemde baskın gelen bir ideoloji varsa, o da yalnızca devletçilikti*" (2004a: 81).

Wallerstein'a göre, öncelikle merkezde ve daha sonra da yarı-çevrede yaşanan siyasal devrimler, ortaya çıkan kapitalist yönelimin ihtiyaç duyduğu işbirliğinin doğal sonucudur. Geniş bürokrasi yerine, *etkili bürokrasi* isteğiyle gerçekleştirilen 17. yüzyıldaki devrimler, bunun bir kanıtıdır. İngiltere'de Tudorlar'dan sonra başa geçen Stuart Hanedanı'nın, morarşiyi mutlakıyete dönüştürme girişimine karşı, 1640 ve 1688'de iki kez isyan çıkarılmıştır. 1648'de *Birinci Burjuva Devrimi*, 1688'de ise *Burjuva Büyük Devrimi* gerçekleşmiş ve ilk kez krallıkla burjuva arasında resmî birlik sağlanmıştır. Egemen iktidar da, kapitalizmin gereğine uygun biçimde yapılandırılmıştır. Merkez ülkeler içinde, özellikle İngiltere, kültürel ve ekonomik açıdan güçlü bir Başkent ortaya çıkarabilmiştir.

Buna devrimler kadar, Reformasyon süreci (*Henry Reformu*) yardımcı olmuştur. Kilisenin topraklarına el konmuş ve topraklar halka dağıtılmıştır. Ancak öbür taraftan,

bütün 15., 16. ve 17. yüzyıllar boyunca aralıklı olarak "*Çitleme Hareketi*" gerçekleştirilmiştir. Çitleme sonucunda, büyük toplumsal dönüşümler yaşanmış, topraksız kalan köylüler göç ederek kente yerleşip ve ucuz işçi deposu halini almışlar ve yeni bir sınıf olarak işçi sınıfının oluşmasına yol açmışlardır. Wallerstein yaklaşımında, açıkça ortaya konduğu gibi, kapitalizm mutlakıyetçilikle birlikte başlayan yeni bir uygarlıktır. Kapitalist sivil uygarlık, *hukuk devleti* ile birlikte, mülk sahibi olmayanları sanki bir köleye dönüştüren hukuk felaketini de getirmiştir. Wallerstein, 16. yüzyılda yoğun olarak yaşanan, merkantilizmden kapitalizme geçiş aşamasını ve merkezî hükümetlerin güç kazanmasını, insanlık tarihindeki *anahtar değişim* olarak tanımlamaktadır. Wallerstein merkantilizmin, kapitalizmin karşıtı değil, hazırlayıcısı olduğunu belirterek, tarihî sürekliliği reddetmediğini gösterir. Ancak 16. yüzyıl siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel boyutta devrim niteliğinde bir yenilenme ve coğrafi dağılımda farklılaşma yaratmış, dünyanın merkezini Akdeniz'den, Batı ve Kuzey Avrupa'ya taşımıştır.[18]

I.2.B. FERNAND BRADUEL YAKLAŞIMI

Siyasal bir sistem ve bir hukuk süreci olarak, *mutlakıyetçi devlet* olgusunu irdelediğimizde, Immanuel Wallerstein analizleri bizi, hiç de rastlantısal olmayan bir biçimde Fernand Braudel okumaya yöneltmektedir. Wallerstein'nın, Braudel'i bizzat bir referans noktası olarak gösterdiği kimi açıklamaları, tıpkı Braudel gibi, mutlakıyetçiliği anlayarak kapitalizmi kavramaya çalışan bir bilim insanının çabasını ve epistemolojik duyarlılığını yansıtmaktadır. Mutlakıyetçiliği, monark egemenliğinin ötesinde siyasal bir sistem, bu sistemin kurucu öğelerinin biçimlendirdiği yeni bir düzen, hukukun yapılandırılması, ekonomik-toplumsal-kültürel dönüşümlerle ifade edilen yeni bir toplum biçimi ve "tarihin dönüm noktası" olarak değerlendirdiğimizde, çalışmayı Braudel'e dayandırmak kendiliğinden önemli hale gelmektedir. Braudelci *dar* ve *geniş* bakış açısı ile

[18] Wallerstein yaklaşımına, tezin son bölümünde ele alınan emperyalizm kuramları içindeki *dünya-sistemi* çözümlemesi ile yeniden dönülmektedir.

zamanın *kısa-orta-uzun* tarihi (*event-history / conjecture / longue durée*), mutlakıyetçi devlet ve mutlakıyetçilik kavramlarını açıklamak için eşsiz bir fırsat yaratmaktadır. Mutlakıyetçiliği, egemenin önceliği (*preregotary)* hakkının ötesinde, 15. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar uzanan yapısal oluşum ve yeni bir devletçilik süreci biçiminde incelediğimizde, Wallerstein'ın Braudel'e sıklıkla başvurması da kolayca anlaşılmaktadır. Dahası Wallerstein, "*Braudel'in bizden, 15. yüzyıldan beri modern dünya tarihinin bir düzenleme ve inceleme biçimi olan kapitalizmin sorumluluğunu, çok daha ciddiyetle anlamamızı istediğini*" bildirmektedir. Wallerstein şunu da eklemeyi ihmal etmiyor: "*Elbette burada Braudel'in yaklaşımının alışılmadık bir yaklaşım olduğunu belirtmek gerekir; çünkü 19. yüzyılın iki büyük karşıt dünya görüşünün her ikisinin, klasik liberalizmin ve klasik Marksizmin yaklaşımlarında, merkezî yer verdikleri iki teze karşı çıkan yeni teorik bir çerçeve geliştirmiştir."* Braudel'in yaklaşımı, liberallerin ve Marksistlerin sandığının tersine, kapitalizmin *serbest rekabetçi bir Pazar oluşumu* olmadığı ve temel niteliğinin ileri sürüldüğü gibi *ekonomik uzmanlaşma* içermediği argümanı üzerinde yükselmektedir (Wallerstein, 1897: 292).

Fernand Braudel, öncelikle ekonomik yaşamla kapitalizmi birbirinden ayırmıştır; 16. yüzyıldan itibaren yaşanan meselenin anlaşılabilmesi için, maddî yaşam, ekonomik yaşam ve kapitalizm (buna "*gerçek kapitalizm*" adını verir) arasıdaki ayrımın iyi anlaşılması gerektiğini belirtir (1981: 561). Braudel, maddî yaşamın (*material life*) gündelik *temel ekonomi* olduğunu, ekonomik yaşamın (*economic life*) ise *pazar* olduğunu, ama kapitalizmin bu iki kavramdan ayrı tutulması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle de, Avrupa-ekonomi dünyasının çok daha erken doğduğunu söylemektedir: Braudel bu konuda, "*Immanuel Wallerstein gibi, 16. yüzyıl karşısında hipnotize olmuyorum; onun kafasını karıştıran, Marx'ın "Kapital'in kaynakçası 16. yüzyılda başlar" sözüdür; ama bu noktada Wallerstein'a karşı da çıkmayacağım*" diyor (2004b: 46). Braudel ekonomik yaşamı, maddî yaşamın rutin ve bilinçsiz gündelik faaliyetinin dışına çıkarır; öbür taraftan ise, ekonomik

yaşamın aktif ve bilinçli işbölümü örgütlenmesine dayalı bir pazar süreci olduğunu belirtir. Braudel'e göre pazar süreci, içinde herkesin ortak deneyiminin yer aldığı bir ortamdır; mübadele süreçleri, pazarı, maddî yaşamdan, yani gündelik tüketim alanından ve dolaysız tüketim için üretim alanından ayırır. Kapitalizm, maddî yaşamdan ayrı olduğu gibi, ekonomik yaşamın düzeninden de ayrı olarak öne çıkar, hatta kapitalizm bu noktada bir oyundur, bir spekülasyon dünyasıdır (Braudel, 1982: 456). Pazar ekonomisi şeffaf ve görülebilir gerçeklerin dünyasıyken; kapitalizm, sıradan insanların hakkında hiçbir şey bilmedikleri, imtiyazlı aktörlerden oluşan bazı grupların, dolaşım ağlarına ve türlü hesaplamalara giriştikleri spekülatif bir alandır.[19]

Pazar ekonomisi herkese açıkken, kapitalistler en fazla yalnızca işin sırrını bilen az sayıdaki insana açık olan, sanki gelişmiş bir sanat icra etmektedirler. Pazar ekonomisi, ne aşağıdaki gündelik yaşam ekonomisine, ne de yukarıdaki kapitalizme karışabilmektedir, bunlarla pazar arasında geçirgen olmayan bir ara bölge (*zone*) gibi durmaktadır. Pazar ekonomisi küçük kârların alanıyken, daha 16. yüzyılda bile kapitalizmin alanı, yatırımın ve yüksek oranda bir sermaye oluşumunun krallığına dönüşmüş ve istisnaî kârların alanı olmuştur. Üstelik bu kâr oranı da, sürekli artan bir değişiklik göstermiştir. Braudel, kapitalizmin *şeytanca* işlemlere sahipken, pazar faaliyetininse sıradan çalışmalardan güçlükle ayırt edilebileceğini söyler (1981 ve 1982).[20]

Avrupa'nın dışındaki ekonomileri "ç*ocukluk halindeki ekonomiler*"(2004c: 4006) olarak tanımlayan Braudel; Avrupa kapitalizmin bir amacı olan tekelleşmeyi, gücün, kurnazlığın, zekânın ve sömürünün bir ürünü olarak değerlendirir. Eşitsiz ve zorunlu bir mübadele, sömürünün kaynağını oluşturur. Bu sömürü düzenini sağlayan, değişen güç

[19] Wallerstein, Braudel'in ileri sürdüğü, kapitalizmin spekülatif varlığının, 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar geçerli olduğunu; bugün artık bunun doğru olmadığını söyler (1997: 294).

[20] Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Pazar'ı kendi haline bırakılan bir üretici, yani köylü ve esnaf pazarı olarak düşünmek yanıltıcıdır. "Bir kere lordların pazar olanaklarının artması, yani pazara müdahale fırsatlarının çoğalması, köylülüğün "kölelik" zincirinin daha da sıkıştırılması gibi bir etki yaratmıştır. Nitekim hasadın iyi, verimin yüksek olduğu güzel yıllar, sadece daha büyük bir artığın köylüden çekilip alınmasına yaramıştır. Üstelik, lordların pazardaki artığa el koymalarından sağlanan yüksek gelirse, üretime ve yatırıma nadir olarak yansımış, daha çok lüks malların tüketimi için harcanmıştır" (Mooers, 2000:29.

ilişkileridir (2004a: 380). Braudel'in ısrarla üstünde durduğu güç sorunu, bizi devletin rolüne ve *mutlakıyetçi devlet* yapılanmasına götürmektedir. Wallerstein da aynı konuda, Braudel yaklaşımının iki ayrı devlet tarzı ortaya koyduğunu söyler; bunlardan biri "düzenleyici devlet", diğeri ise "garantör devlet"tir. Wallerstein'a göre, Braudel'in bu argümanı bir anlamda paradoksaldır. Düzenleyici olarak devlet, özgürlüğü korumaktadır, ama garantör olarak koruduğu özgürlüğü ortadan kaldırmaktadır. Düzenleyici devlet, fiyat denetimi anlamına gelir. Her zaman tekelcilere hizmet eden *serbest girişim ideolojisi*'dir; çeşitli biçimlere bürünerek, hükümetlerce yapılan fiyat kontrolüne daima saldırmıştır. Ancak fiyat kontrolü, gerçekte hemen her zaman rekâbeti sağlamıştır. Buna karşın devlet, aynı zamanda bir garantör, yani tekelin garantörü ve hatta onun yaratıcısı da olmuştur (Wallerstein, 1997: 297).

Braudel'in coğrafya üzerinden yoğunlaştırılmış kapitalizm analizi, en büyük hegemonik gücün ve bütün sistemin garantörünün, sahip olduğu en büyük tekeli, yani *mutlak devlet* varlığını ortaya koymaktadır. Böyle bir tekel de aslında güvenliğin değil, egemenliğin gerçekleştirilmesini hedef alarak belirmiştir. Braudel'e göre, merkantilist ticaret sermayesini, sanayi sermayesine ve finans sermayesine dönüştüren, işte bu en büyük tekelin (mutlak devletin) hukuken yaratılmasının başarılabilmiş olmasıdır. Bu açıdan ele alındığında asıl dönüştürücü olan, gücün tekelleşmenin sağlanması ve güç tekelinin, yani devletin tekelleşmenin bir garantörü hâlini almasıdır. "*Yoksa söz konusu olan ekonomideki büyük tekellerin, yani büyük tüccar şirketlerinin "devletin düzenli desteği" ile kurulmuş olmaları değildir… Varlıkları sorgulanmadan kabul edilen, aslında o kadar çok sayıda tekel vardı ki, bunlar, bu tekellerden çıkar sağlayanlar için o yıllarda, neredeyse görünmezdi bile…*" (Braudel, 1981: 421-3). Buna karşın aynı dönemde Hollanda, özellikle de Amsterdam bu türden içsel bir bütün haline gelebilmiş dev bir tekel merkezi konumundaydı.

Braudel'in kapitalizmle ilgili çalışmaları bize, 15. yüzyıldan itibaren, rekabetçi açık pazar ekonomisi karşısında, mutlakıyetçi devlet gücünün tekelleşmesine bağlı olarak,

tekelci kapitalist sermayenin örgütlendiğini ve büyüdüğünü göstermektedir. Braudel, çok erken bir dönemde bile, kapitalizmin "gerçek kapitalizm", yani *tekelci kapitalizm* olmaya, pazarın da iddia edildiğinin tersine, kendi kendini düzenleyen rekabetçi pazar özelliğini yitirmeye başladığını söyler. *"Üstelik kapitalistin tutumu, dükkân sahibinin tutumundan oldukça farklıdır; gerçek kapitalist uzmanlaşmaya karşıdır, kapitalistin konumunu kâr fırsatı belirler, asla uzmanlaşma değil. Bu nedenle, kapitalist uzmanlaşma adına, kendini tek tercihle sınırlamak istemez; böylece olağanüstü bir "uyarlanabilirlik" yeteneği de geliştirir* " (Braudel, 1981: 378 ve 1982: 381; Wallerstein, 1997: 300-1). Braudel kapitalist süreçlerde, aslında bir uzmanlaşmanın gerçekleştiğini belirtiyor, ama bu kapitalizmin hiyerarşisine göre en üstte değil, alt kademede gerçekleşmiştir. "*Tüccar toplumunun sürekli yeniden yapılanması için, dokunulmaz bir konumu vardır; her hangi bir alanda uzmanlaşmamış olmak, yani uzmanlaşmamış toptancı tüccar olmak*". Öte yandan ise, "*alt kademedekiler ne kadar uzmanlaşırlarsa*," kapitalist girişim de o kadar yükselmektedir (Braudel, 2004a: 337).

Braudel'in analizleri, esas olarak tekelci kapitalizmin gücü ile rekabetçi pazar düzeninin gücü arasındaki gerilimin toplumsal tarihini ve bu tarih içinde devletin rolünü açıklar. Bir bakıma, "*Braudel bize, kapitalist dünya-ekonomisinde güç ve kurnazlığı yanlarına alan tekelciler ile ekonomik yaşamdaki faaliyetlerinin şeffaflığı ve açıklığı engellenen nüfus arasında süregiden bir mücadelenin imgesini sunmaktadır*" (Wallerstein, 1997: 303). Kuşkusuz bu mücadele, dar bir çerçevede ekonomi alanı ile sınırlı olmayıp, devlete uzanan siyasal yapı gibi, toplumsal ve kültürel yapının da bütünüyle katılımını gerektirmiştir. Zaten Braudel, tarihi keskin bir dönüm noktası, yani mutlak bir farklılık anı olarak görmediğinden, tarihî olayları da uzun süreye yayılan ve konjonktürel gelişime göre biçimlenen bir hareketlilik, bir ritim olarak ele alıp; bu ritmin, bu akışın, bu hareketin tarihini incelemiş; böylesine uzun erimli tarih içinde, olayların kısa, keskin, sarsıcı kendi tarihlerini yakalamıştır. Braudel'in içiçe geçirdiği kısa, uzun ve konjonktürel tarih, elbette

birbiriyle diyalektik bir ilişki içindedir. Braudel'e göre işte bu diyalektik ilişki, toplumun ve devletin gerçek oluşturucusudur (2004a: 361-8).

Braudel, 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar uzanan dönemi, kapitalizmin ve iktidarın tekelleşmesi ile ortaya çıkan Avrupa merkezli yeni bir uygarlık süreci olarak görür. Bir başka ifade ile iktidarın tekelleşmesi, yeni bir devletçilik biçimi ve buna bağlı olarak da, yeni bir uygarlık süreci başlatmıştır. Braudel, "*Uygarlıklar Grameri*"nde, uygarlıkları birer *mekân* olarak değerlendirir ve her uygarlığa bir coğrafî mekânın düştüğünü savunur; *"...fakat onları taşıyan, onlara gerilimleriyle hareket veren toplumlar olmaksızın, uygarlıklar olamaz"* der (1996: 33-9). Uygarlıkların mekân ve toplum özelliğinin yanında ekonomik süreç, nüfus hareketi, ortak zihniyet, bilimsel-sanatsal-teknolojik gelişim ve süreklilik ile de, sıkı bir bağ içinde ifade edilebileceğini belirtir (1996: 33-60).

Braudel'e göre, Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması, Avrupa'yı bir *mekân* olarak belirlemiş ve Ortaçağdaki Avrupa feodalitesini inşa etmiştir. Avrupa tarihinde mutlakıyetçi olgunun oluşması, yepyeni bir zihniyet dönüşümünü başlatmış, ilk defa *özgürlük* sorunu tartışmaya açılmıştır. Braudel, kimi özgürlüklerin "*özgür dünya*" ibaresiyle öne çıktığını, ama fiili durumda ise, aslında öne çıkan özgürlüklerin her zaman birbirini tehdit ettiğini belirtir. Bu özgürlüklerden bazıları, diğer bazılarını sınırlandırmakta, yok etmekte, buna karşın onlar da kendi hesaplarına bir başka rakibe boyun eğmekte ya da eğdirmektedir. Avrupa için özgürlükler, aynı zamanda bir ayrıcalık da demektir, kimi insan veya çıkar grubu, bu özgürlüklerin arkasına sığınarak daha korunaklı hâle gelmekte, sonra da bahşedilen bu konumdan güç alarak, diğerlerinin üzerine yüklenmekte; hatta bunu çoğu zaman arsızca yapmaktadır. Hiçbir zaman barışçıl ve insancıl olmayan bu durum, Avrupa'nın ilerlemesinin sırlarından birini oluşturur. Özellikle feodaliteden kalma eski ayrıcalıklar, 16. yüzyıldan sonra *ortaklaşa özgürlükler* adına yerleşik hâle getirilmiş; üstelik bunların zamanla gerilemesi ve kırılması da çok yavaşlamıştır (Braudel, 1996: 331-2).

Braudel bu durumun, Avrupa'daki erken dönem merkantilist ticari uyanışta olduğundan daha fazla, kapitalist süreçte etkili olduğunu iddia eder; örneğin, köylülerin kendilerini serflikten, yani toprağa bağlı kölelikten kurtaran özgürlük bilincinin, beraberinde *ayrıcalıklılık* hakkını da getirerek, burjuva özgürlüğüne temel oluşturduğunu söyler. Oysa *özgür yurttaşlık* adına kaldırılan serfliğin, 17. yüzyılda ekonomik yoldan yeniden geri döndüğünü ve böylece köylülerin ikinci serfleştirilmesinin gerçekleştirildiğini öne sürer. Braudel'e göre, 16. yüzyıldan sonra ve asıl 17. yüzyılda kapitalistler, yeniden toprağa yönelmişlerdir. Zaten bu dönemde eski senyörlere karşı bir tepki oluşmuştu. Bu yüzden yeni tip senyörler, küçük-büyük kentlerin çevresine rahatça yerleşmiş, buradan da civar kırlara doğru yayılmışlardır. Gittikçe artan yeni tür malikâneler, köylü işletmelerin aleyhine gelişerek, büyük çiftlikler haline gelmeye başlamıştır.

Bu malikâne-çiftlikleri, tarım ekonomisini kullanan kâr peşindeki kapitalistler oluşturuyordu. Braudel, tarım kapitalistlerinin de, tıpkı sanayi kapitalistleri gibi, '*gerçek'*, yani *şeytanî* anlamda bir zihniyet taşıdıklarını savunur. Köylülerle yakın ilişki kurmuşlar, onlara borç vermişlerdir; sonuçta ise, köylüler borçları karşılığında tarlalarını, mallarını kaybedip, ucuz işgücü haline gelerek tekrar serf gibi bir konuma dönmüşlerdir. Feodal dönem senyörlerinin yerini alan yeni tarım kapitalistleri, bu sırada mutlakıyetçi merkezî devletin her türlü desteğini görmüştür. Üstelik *girişimci* diye anılan buğday tüccarları, köylülerden, her geçen gün daha fazla angarya talep etmeye başlamıştır.[21] 18. yüzyıldan itibarense, güya köylüleri teşvik eden yeni bir anlayış öne çıkmıştır. Ama sonuçta yeni bir hukuk sistemiyle birlikte, 1789 Fransız Devrimi tek bir darbede köylüleri, tüm ayrımcı hakların baskısından kurtarmıştır. Zaten kapitalizmin gelişmesine uygun olarak ilerleyen çağlarda, köylülük de tükenmeye yüz tutmuştur (Braudel, 1996: 328-35).

[21] İngiliz emek pazarını yöneten 1702'de imzalanan *Act of Settlement* (*Yerleştirme Yasası*) yüzyıl boyunca, 1785'teki *Speenhamland Yasası*'na kadar, yalnızca toprak kiracısını toprağa bağlamakla kalmamış, aynı zamanda zengin toprak sahibinin ve tarım tüccarının komşu köylüsünü soymasına ve böylece köylünün direncini, sağlığını tüketmesine yol açmıştır (Polanyi, 125-35). Bu durum sonunda anayasanın iyileştirilmesini gerektirmiştir.

Braudel analizlerini bir de, toplumsal formasyon açısından incelersek, o dönemde kentin, kırdan çok farklı bir yaşama sahip olmadığını bildirmektedir. Braudel'e göre kentler, belki çok daha fazla bir özgürlük mekânıdır ve hep hareket halindedir; Avrupa atılımının yükünü taşımaktadır. Ancak kente de egemen olan kaçınılmaz bir uzlaşma gerçekleşir. Bu uzlaşmanın adı *mutlakıyetçiliktir*; 15. yüzyıldan sonra mutlak monarşi, kendi varlığını kentlerin işbirliğine bağlamıştır (1999: 321). Kentlilerin, daha önce kazandıkları bazı ayrıcalıklarını muhafaza edebilmeleri, monarka boyun eğmeyi ve bu ayrıcalıklarının çoğundan feragat etmeyi gerektirmiştir. Özgürlüklerden vazgeçmenin bedeli olarak, yani kent devletlerinin merkezî yönetime katılımının bir sonucu olarak, mutlakıyetçi yeni devletin yepyeni bir alanı ortaya çıkmıştır. Daha geniş çaplı ticareti, daha kârlı borç verme olanaklarını ve aynı zamanda özellikle, Fransa ile bazı ülkelerde kamu görevlerinin profesyonelleştirilmesini, bunun girişimcilerden satın alınan özel bir hizmete dönüştürülmesini gündeme getirmiştir, profesyonel ordu gibi (Braudel, 2004c: 460-511).

Ulusal merkezî ekonomi, kent-devletsel yerel ekonominin yerini alırken, ekonominin yönü de artık kırdan kent ekonomisine yönlendirilmiştir. Bu durumda, eski kentli ahali, kendi çıkarına uygun olduğu için, merkezî devletin yanında yer almak zorunda kalmıştır. Diğer taraftan kentler, toprakları ellerinden alınan köylülerin, işsiz ya da yarı aç proleterlerin mekânı hâline gelmeye başlamıştır. Braudel, burada çarpıcı bir ayrıntıya dikkat çeker; "*merkezî devletin belirlediği devasa insan, sermaye ve zenginlik hareketi ile bir özgürlük coğrafyası oluşturduğu ileri sürülen Avrupa'nın, yeni kentsel kuruluşunu "ortak çıkar" adına, bazılarına tanınan ekonomik özgürlükler biçimlendiriyordu*". Buna karşın halk büyük bir mağduriyet içindeydi; örneğin 1565 yılında imzalanan bir kararname sonucunda, Paris'te her yüz kişiden biri hapse atılmıştır (1996: 321-46). Mutlakıyetçi dönemin diğer bir özelliği, mezhep çatışmalarının artması ve sonunda Protestanlığın ortaya çıkmasıdır. Cemaatçilikten kopuş olan Protestanlığın, kapitalizmin ruhuna uygun mistik bir anlayışla taraftar bulması; Braudel'e göre, Avrupa'nın ruhanî ve entelektüel hayatı kadar, siyasî

anlayışını, ama en önemlisi ekonomik gelişimini fazlasıyla etkilemiştir. Protestanlık, mutlakıyetçi Avrupa'nın yeni kent kimliği olarak yapılandırılmıştır.

Braudel, "*Akdeniz*" kitabında kentleri çağın tanıkları olarak tanımlar ve 16. yüzyılın ikinci yarısında, artık Avrupa'nın bütün kentlerine, hemen hemen aynı konjonktürel etkinin biçim verdiğini söyler (1989: 217). Üstelik kentlerin bu tarihten itibaren nüfusları hızla artmıştır, günü gününe kötüye gidişe rağmen, kentler sağlıklı gelişimlerini sürdürmüştür. "*Fakat bu yeni gelişen kentlerin hepsi de, kendilerinden daha hızlı büyüyen merkezî devletlerin, onları kuşatarak, boyunduruk altına alarak ve hatta onları sarsarak özgürlüklerini kısıtladıklarına tanık olmaktadır. Bir anlamda, yeni bir siyaset ve ekonomi çağı kendini haber vermektedir"* (1989: 217). Braudel, gelen yeni çağın habercisi olarak Akdeniz coğrafyasının erken dönemde uyarıcı rol oynadığını söyler.

Diğer yandan Braudel'in ele aldığı bir başka inceleme alanı, mutlakıyetçi sistemde ortaya çıkan *direnme* eylemleridir. Devlete karşı direnme, çok çeşitli biçimlerde artmıştır. Üstelik, 16. yüzyılın yetersiz memur sayısı göz önüne alındığında, bu yetersiz personel ile mutlak iktidara sahip büyük devletlerin, henüz tam olarak gelişmemiş bir kavrama güçleri vardır. Bu devletler, tabanda yetersiz ve etkisizdiler; ayrıca binlerce yerel özerkliğe çarparak, mutlak iktidara rağmen, eski kent-devlet ahalisini istenilen düzene sokamamış, yani hizaya getirememiştir. Bu şekilde, muazzam İspanyol İmparatorluğu içindeki kentler bile, çoğu zaman serbestliklerini devam ettirebilmiştir; hatta Braudel, dönemin büyük ve güçlü mutlakıyetçi devletlerinin, kendi vergi mükelleflerini dahi tanımadıklarını belirtir. Devletlerin vergi toplama, hazine yönetimi ve maliye alanında zayıflıklarının bulunduğunu, dönemin tüccarlarının, iş adamlarının devlet maliyesinde bile, hatırı sayılır bir serbestliğe sahip olduklarını yazar (Braudel, 1990: 26).

Braudel için, modern monarkın merkezî egemenliğine ve burjuvanın sermaye gücüne yön veren önemli bir dinamik söz konusudur. Bu "*ilhamını devrimcilikten alan bir toplumsal hümanizma*"dır. Avrupa devrimcidir ve Avrupa tarihinin tümü, devrimlerin

tekrarıyla doludur. Aynı zamanda karşı-devrimcidir ve Avrupa tarihinin tümü, karşı-devrimlerin de tekrarıyla doludur. Her ne kadar akla ilk önce, 1789 Fransız Devrimi gelse de, genel bir süreç olarak, mutlakıyetçi Avrupa içinde 16. ve 17. yüzyıllar arasında meydana gelen birçok ayaklanma, gerçekte birer devrim niteliği taşımaktadır. Köylü ayaklanmaları bile, bu açıdan çok önemlidir. Braudel için bunlar, bilim alanında gönül rızası ile *devrim* sınıfına sokulmamış olup, zorlama biçiminde devrim olarak kabul gören isyanlardır. Oysa Braudel, Fransız Devrimi'nin de, 1789'a kadar tıpkı katlardan oluşan füzeler gibi, birçok patlamaya, birçok ardışık fırlatmaya tanık olduğunu ve en az üç-dört Fransız Devrimi gerçekleştirdiğini ileri sürmektedir (1996: 370-2).

Bu bölümde, Braudel'in mutlakıyetçi süreçle ilgili verilebilecek bir diğer görüşüne göre, 16.-18. yüzyıllar arasındaki toplumsal direnç ve devrimci ruh, hiç kuşku götürmez bir biçimde, tarihin sonraki dönüşümlerinin bir tetikleyicisi olmuştur. Bu, 19. yüzyılın yönetim, endüstri, bilim ve teknoloji gelişmelerine olduğu kadar, felsefî yaklaşımlarıyla, ideolojik ve iktisadî yapılanmasına da hazırlık niteliği taşımıştır. Daha önemlisi, Avrupa'da 1848 sonrası dönemin toplumsal talebini ortaya koyabilecek süreci olgunlaştıran somut koşullar da yine, mutlakıyetçi devlet yönetiminin bir ürünü olarak belirmiştir. Ancak bu süreç aynı zamanda, kapitalizmin yayılmacı ruhunu da ortaya çıkarmıştır (bkz: Braudel, 1981, 1982, 1984, 1989, 1990, 1992, 1996 ve 2004a-b-c).

I.2.C. KARL POLANYI YAKLAŞIMI

Polanyi, *modern* diye adlandırılan *liberal ekonomi toplumu*'na, eski toplumların ışığında, yani modern toplumu eski toplumla karşılaştırarak bakar. Bu anlamda Polanyi için, kapitalist dünya-ekonomisi toplumlarının zorluklarını anlamak, merkantilist toplumdan piyasa toplumuna geçişi anlamak demektir. Polanyi kendi analizlerini iki temel süreç üzerinden geliştirmiştir. Polanyi argümantasyonunu belirleyen bu süreçlerden birincisi, piyasanın ve burjuva toplumunun 16. yüzyıldan başlayarak ortaya çıkmasıdır.

Bunun altında yatan neden ise, insanların geleneksel kırsal yükümlülüklerinden, yönetim biçimlerinden ve bağlantılarından kurtularak, hep birlikte bu sürece katılmaları; gerek meta alıp satarak, gerek kendi işgüçlerini ve/ya da topraklarını pazarlayarak çarkı harekete geçirip işleri yürütmeleridir. Polanyi'ye göre modern toplumu tanımlayan ikinci temel süreç, toplumun kendini koruma dürtüsünün harekete geçmesine ve direnme bilincinin oluşmasına bağlı olarak, hem kişisel özgürlükleri garanti altına alan, hem de sınırsız sömürünün önünü kesen bir dizi önlemin, aynı zamanda yeni bir devlet biçimini -uzun mücadelelerle- kurumsallaştırmasıdır. Polanyi, bu siyasal değişimlerin, toplumun kendini koruma yönündeki doğal tepkisinin sonucunda geliştiğini savunur. Yeni yasa ve düzenlemeler, topluma yarar sağlamak üzere tasarlanmıştır; bunlara getirilebilecek engellerse, tüm toplumu zayıflatabilecektir (Polanyi, 2000/1944 ve Kasaba, 1999: 22-23).

Polanyi'nin, birçok sosyal bilimciden ayrıldığı bir konuyu belirtmek gerekir; kimi sosyal bilimci, kapitalizme yol açan ekonomik gelişmeyi, yani piyasa ekonomisini ve sanayileşmeyi doğal, karşı müdahaleyi yapay olarak nitelerken; Polanyi, bu görüşün tam tersini savunur. Polanyi için, piyasa ekonomisi ve sanayileşme dışarıdan müdahale ile gerçekleşirken, koruma-korunma dürtüleri ve bunların getirdiği kurumlar, kurumlaşmalar toplumun doğal bir tepkisi olarak gelişmiştir. Polanyi'ye göre, piyasa ekonomisinin ortaya çıkışı yapaydır; bunun nedeni ise, piyasa ekonomisinin temelinde yer alan insan emeğinin ve toprağın (doğanın) metalaşmasıdır. Polanyi, ne emeğin ne de toprağın alınıp satılmak için yaratılmadığını, ama bu iki değerin zorla piyasaya sürüldüğünü söyler (2000: 335). Üstelik, bu iki büyük değerin ederi de gelişigüzel saptanmış ve gerçek değerleri belirlenememiştir. Bir yandan yapay olarak, diğer yandansa zorunlu olarak gerçekleşen değişime karşı, toplumda da doğal bir direnç oluşmuştur. Yeni gelişen mutlakıyetçi devlet düzeni içinde hayat bulan, yasa ve düzenlemelerin birliğini sağlayacak ve onları uygulayacak merkezî yönetim biçimi gerçekleştirilmiş, ama sivil toplum ve demokratik gelişmeler bile piyasanın bir aracı haline gelmiştir.

Polanyi 16. yüzyıldan itibaren başlayan piyasa sistemi ile modernleşme süreçlerinin, aynı zamanda oluştuğunu düşünmektedir. Bundan dolayı da, Polanyi'ye göre, modernleşme ile piyasa sistemi arasında bir koşutluk söz konusudur (1968). Polanyi düşüncesinde, 1815'ten 1914'e kadar süren Avrupa'nın barış ve zenginlik dönemi, 16. yüzyıla dayanan bir arkaplana sahiptir. Polanyi, 19. yüzyıl Avrupa uygarlığını biçimlendiren dört temelden söz eder. Modern devlet biçimi olarak mutlakıyetçi devletin oluşmaya başladığı 16. yüzyıl, daha sonraki çağlara damgasını vuracak olan, bu dört alanda köklü bir kurumsallaşmaya yol açmıştır:

1. Avrupa'daki büyük güçler arasında yaşanan, yok edici iktidar savaşlarını engelleyebilecek bir güç dengesi kurulabilmiştir.

2. Uluslararası altın standartı, dünya ekonomisinin tek sembolik belirleyicisi hâlini almıştır.

3. Kendi kendini düzenleyen piyasa ekonomisi, görülmemiş bir refah sağlamıştır.

4. Liberal devlet yapısı kurumsallaşmaya başlamıştır (2000).

Polanyi, 16. yüzyılda başlayıp hızla bir piyasa uygarlığına dönüşen bu sürecin, 19. yüzyılda zirveye çıktığını, ama 20. yüzyılda faşizm ve nazizm tarafından çökertildiğini ileri sürmüştür. Kurumsal düzeydeki örgütlemeler, özgürlükleri arttırabildikleri gibi kısıtlayabilirler de; işte piyasanın 19. yüzyıldaki kurumsallaşması, özgürlükleri ve barışı kısıtlamıştır. Polanyi, "*piyasa ekonomisi içinde ne özgürlük ne barış kurumsallaştırılabilir; çünkü, piyasanın amacı kâr ve refah yaratmaktır, barış ve özgürlük değil*" diyor (2000: 338-9). Bu bağlamda, içinde barış ve özgürlük gibi, insanın toplumsal boyutunun yer almadığı bir piyasa ekonomisi, faşizmin ve nazizmin doğmasının birinci nedeni olmuştur. Polanyi, nazizmin rolünü belirleyen tek unsurun, piyasa toplumunun eğilimleri olduğunu öne sürer (2000: 321-31). Almanya'da çok güçlenen devlet destekli ve tekelci piyasa kapitalizmi, nazizmi yaratırken; Batı uygarlığının da çökmesine yol açmıştır.

Gelecekte aynı durumu tekrar yaşamamak için, insan yasası olmayan yasalarca yönetilen ekonomik toplumu dönüştürmek gereklidir; çünkü ekonomik olarak görünen bugünkü sorunların kaynağı, aslında sosyaldir (Polanyi, 2000: 186-96). Polanyi

düşüncesine göre, zaten toplumsal yapı kendi doğallığı içinde bırakılırsa, *bireysel özçıkar* hesaplarına ve *görünmez el* oyunlarına gerek kalmadan, sistem kendiliğinden işleyecek, işbölümü bir sömürü olmaktan çıkacaktır. Polanyi'ye yaklaşımında ekonomik liberalizm, sosyal olayları ekonomik açıdan açıklamakta direndiğinden, ne yazık ki sanayi devrimi tarihini bile yanlış yorumlamıştır. Polanyi'ye göre, Bentham'ın da fark ettiği gibi, Sanayi Devrimi'nin entelektüel saiki, aslında teknik buluşlar değil, sosyal buluşlardır. Doğayı ve insanı, insana kul eden doğa bilimleri değil, sosyal bilimlerdir (2000: 178).

Polanyi tarihin doğru anlaşılması için, öncelikle Avrupa'daki mutlakıyetçi dönemin iyi anlaşılması gerektiğine işaret ediyor. Özellikle İngiltere'de, tarlaların ve ortak arazinin burjuvalaşmaya başlayan eski soylular tarafından parsellendiği, birçok yörenin nüfus azalması tehlikesiyle karşılaştığı, Tudor Devri'nin ilk dönemlerindeki toprak çevrilmelerine *(enclosures*) ve ekilen toprakların otlaklara dönüştürülmesine (Çitleme Hareketi) bakmak gerekir diyor. Yararlı sonuçlar verdiği, belki inkâr edilemeyecek olan Çitleme Hareketi, halk üzerinde ağır yıkım yaratmıştır. Henüz denetlenemeyen böyle bir ekonomik gelişmenin bedeli, topluma çok ağır yansımıştır. Polanyi'ye göre Çitleme Hareketi, zenginlerin mutlak devletin himayesinde, yoksullara karşı gerçekleştirdikleri üstten dayatılan bir devrimdir. Zaten henüz bir hukuk devleti olgusu yaşama geçirilemediğinden, burjuvalaşmakta olan soylular da, bazen şiddete başvurarak, sık sık da baskı ve yıldırma yoluyla düzeni bozuyor, eski yasa ve gelenekleri kolayca ortadan kaldırıyorlardı. Yoksulların ortak arazideki paylarını açıkça ellerinden alıyor, onların kendilerinin ve mirasçılarının saydıkları meskenlerini bile yerle bir ediyorlardı. Böylece, ülke genelinde toplumsal doku iyice parçalanıyordu. İngiltere'de terkedilmiş köylerle ve yıkılmış evlerle simgelenen, ülkenin savunma mekanizmalarını tehdit edercesine nüfusunu azaltan, verimli toprağı toza çeviren, insanları bizâr eden, namuslu çiftçileri birer dilenci, hatta haydut çetelerine dönüştüren bir devrim ve bu devrimin acımasızlığı yaşanıyordu. Bunlar, bütün İngiltere'de yer yer görülüyordu; ama bu kara noktalar birleşip, bir felaketi oluşturuyordu

(Polanyi, 2000: 75). Çitleme dönemi, İngiltere'de 1490'lı yıllardan 1640'lı yıllara kadar sürmüştür. Bu uzun süre boyunca, sayısız karşı-devrim girişimleri gerçekleştirilmiş ve sayısız isyanlar yaşanmıştır. Ancak bu ayaklanmaların çoğu, binlerce köylünün katledilmesiyle sonuçlanmıştır. Bir Kelt ayaklanmasında, Kral Vekili Somerset bile, toprak ağalığı diktatörlüğünü kuranlar tarafından öldürülmüştür. Belki bundan daha da vahim olanı, Somerset'in, toprak çevrilmelerine karşı olan tutumu yüzünden, isyankâr köylülere cesaret verdiği gerekçesiyle suçlanmış olmasıdır.

Polanyi, "*eğer ekilen toprakların otlağa dönüştürülmesi olmasaydı, toprak çevrilmeleri toplumsal bakımdan kendi içinde tartışmasız bir ilerleme oluşturacaktı; toprak çevrilmeleriyle özel mülkiyete dönüştürülen topraklar, eskisinden iki-üç kat daha değerli hale gelmiştir*" diyor. Ama bu verimlilik, insanın değersizleşmesini açıklamaktadır; çünkü halkın kendi evinden sokağa atılması ile sağlanmıştır. Gerçekten de ekimin sürdüğü durumlarda, üretimde bir düşüş görülmediği gibi, yiyecek miktarı artmış ve toprağın verimi yükselmiştir (Polanyi, 2000: 74). Ekilen toprakların, tekstil sanayinin yün ihtiyacını karşılamak üzere koyun otlağına dönüştürülmesi bile, yerleşim üzerindeki olumsuz etkilere ve istihdamı kısıtlamasına rağmen, çevrede kötü bir etki yapmamış; hatta ev sanayinin (*cottage industry)* gelişmesini sağlamıştır. Koyun çiftliklerinden gelen yün, küçük çiftçilere ve ekimden uzaklaştırılan topraksız köylülere yeni iş olanakları sunmuştur. Bunun sonucunda, yün sanayii merkezlerinde birçok zanaatkâr yetişmiştir (Polanyi, 2000: 74-5 ve 1968). Fakat bu sonuçlar da, insanın metalaşmasını durdurmamıştır. Polanyi, zaman içinde taraflar arasında karşılıklı güvenin oluşmasında, piyasa ekonomisinin etkili olduğunu vurgular. 1607 yılında hazırlanan resmi bir belgeye göre, yoksulun amacı, "*yerleşebileceği bir yer";* efendinin isteği ise "*ilerlemek"* olarak belirtilmiştir. Ama burada karşılıklı güvenin koşullarını yaratacak henüz hiçbir sosyal önleme yer verilmemiştir. Aşağı yukarı köylü ayaklanmalardan yüz yıl sonra görülen toprak çevrilmeleri ise, bu sefer zengin toprak

sahipleri (toprak ağaları) ile tüccarlar arasında gerilime yol açmıştır. Bu defa toprak çevirmeyi engellemek için yasa çıkarılmış, buna karşın o da etkisiz kalmıştır.

Polanyi, İngiltere'nin, söz konusu toprak çevrilmelerinin tehlikeli sonuçlarından, merkezî yönetimin gücünü ve ekonomik gelişmenin hızını, sosyal açıdan kabul edilebilir bir düzeye indirerek kurtulabildiğini söylüyor. Sonraki dönemin devlet adamları, bir bakıma merkezî gücü dönüşümün kurbanlarına yardım etmek ve değişme sürecini daha az yıkıcı kılabilmek için başarıyla kullanmışlardır. Bu başarı, aynı zamanda yeni devlet iktidarının bilimsel ruhunu ve toplumsal anlayışını da temsil etmektedir, yani artık bütünsel toplum kavramı önem kazanmıştır. Bu yeni anlayış ise, hiç kuşku yok ki en başta, İngiltere'deki *Burjuva Büyük Devrimi* (1688) aracılığıyla sağlamıştır (2000: 161). Böylece merkezi yönetim, mutlakî yapıdan meşrutî yapıya evrilmiş, kralın gücü sistemin gücüne eklemlenmiştir. Artık yürütme organlarının ve yüksek mahkemelerin görüşleri, yeni devlet idaresinin ruhunu yansıtmaya başlamıştır. "*Yabancı zanaatkârların göçmen olarak alınmasını savunuyor, yeni yöntemleri canla başla uyguluyor, istatistik ve ayrıntılı belgeleme kullanımını benimsiyor, eski âdetleri ve gelenekleri hor görüyor, kabul edilmiş haklara karşı çıkıyor, kilisenin yetkilerini sınırlıyor ve Emsal Hukuku'nu (Common Law) hiçe sayıyorlardı. Eğer devrimcilik, uygulanan yeniliklerle tanımlanacaksa, çağın devrimcileri onlardı. Onlar, hükümetin gücü ve haşmetinde yücelen avamın refahını koruma amacına bağlıydılar; ama gelecek, meşrutiyete ve parlamentoya aitti. Krallık hükümeti, yerini sınıf hükümetine bıraktı. Bu sınıfsa, sanayinin ve ticaretin gelişmesini yönlendiren bir sınıftı. meşrutiyet ilkesi, kraliyetin mutlak gücünü elinden alan siyasal bir devrimle birleşmişti*" (Polanyi, 2000: 79-80).

Bu süreçte devlet, bir takım korumacı yasalar çıkararak, bütün toplumun genel çıkarına göre hareket etmeyi başarabilmiştir. Piyasa lehine yasalar çıkardığında bile, aynı kurala dikkat edilmeye çalışılmıştır. Böylece devlet bu güçlerden her hangi birine "ait" olmaktan kurtulmuştur. "*Devlet, artık zorunlu olarak hem piyasaya karşı toplumun çıkarlarını temsil eden evrensel bir devletti, hem de ticarî sınıfın gündemlerini izleyen bir sınıf devletiydi; zaten toplumu korumak için de, ilişkilerin yeniden üretimi zorunluydu*" (Block ve Somers, 1999: 70).

Polanyi'ye göre burada, devlet formülasyonunu oluşturan temel belirleyici, tikel çıkarlar olmayıp, toplumun tümel (evrensel) çıkarlarıdır. Ancak elbette güvenilmez olan piyasacı bir toplumsal düzenin mevcudiyeti inkâr edilemez; yine de büyük felaket durumları dışında, topluluk (korparatist zihniyet) bireylerin aç kalmasını önleme görevini artık üstlenmiştir. Felaket anında ise, tehdit altında kabul edilen bireylerin çıkarları değil, yalnızca topluluğun genel çıkarları olacaktır. Devlet, bu iki ayrı durumda da, kendi meşruiyetini korumak zorundadır. Bu bağlamda Batı Avrupa'da iç piyasa yaratmanın devlet müdahalesi ile gerçekleştiği çok açıktır (Polanyi, 2000: 108). Asıl amaç ise, piyasa ekonomisi mantığının topluma yerleştirilmesidir. Ama bu mantık yerleştirilmeye çalışılırken, korunmacı yasalar da geliştirilmiş ve bu anlamda hukuk devleti'nin kurumsallaşmasının önü de açılmıştır.

Köylüleri perişan eden toprak çevrilmelerinin ardından gelen meşrutiyet döneminde, yeni ve başka bir perişanlık daha yaşanmıştır. Bu kez de, Sanayi Devriminin yol açtığı aynı tür bir iyileşme ve aynı tür bir felaket içiçe geçmiştir. "*Olay, bu defa da İngiltere'ye özgüydü ve deniz ticareti ülkenin bütününü etkileyen hareketin kaynağıydı. Bu defa, halkın yaşam alanında görülmemiş boyutlarda hasara neden olan şeyse, muazzam bir ilerlemeydi. Yeni süreç, henüz fazla yol almadan önce, emekçiler yeni sefalet merkezinde, yani sözde sanayi şehirlerinde kümelenmişlerdi bile*" (Polanyi, 2000: 81). Bu kez de, kırsal kesimlerden gelenler, birer *gecekondu halkı*'na dönüşmüşlerdi. *İblis Fabrika*, insanın insanlıktan çıktığı bir cehennem olarak belirmişti. Bu durum, servet ve sefaleti belirleyen iki yasa olan, *Ücretler Yasası* ve *Nüfus Yasası* ile dengelenmeye çalışılmış, ama toprak çevrilmeleri dönemindekini fazlasıyla aşan bir sosyal çözülme, çığ gibi İngiltere'nin üzerine devrilmiştir (Polanyi, 2000: 81).

Polanyi bu noktada, sınıfın tarihsel bir misyonu olduğu fikrine karşı çıkan görüşleri ile dikkat çeker. Aynı zamanda, burjuvanın ilerlemeci, proletaryanınsa kurtarıcı olduğu fikrini de reddeder. Polanyi'ye göre, topumun gelişimi sonucunda, toplumsal sınıflar ortaya

çıkmıştır. Bu sınıfların yanıt verme yetenekleri, toplumsal sorunların çözümüne katkı sağlamıştır. Ancak asıl hareket noktası sınıflar değil, "*toprak, emek ve para*"dır; bunlar toplumsal tözdür. Sınıflar, birer toplumsal inşadır ve toplumun örgütlenmesindeki değişimlere verilen kolektif yanıtları temsil ederler. Diğer taraftan Polanyi, piyasanın zararlı hareketinin, toplumun bir karşı hareketi ile yanıtlanabileceğini ileri sürer. 19. yüzyılda işler haldeki bu "Çift Yönlü Hareket" *(Double Movement*), kapitalist genişlemeye karşı, çeşitli müdahale araçlarını -örneğin cemaatleri- devreye sokarak toplumun korunmasını bir ölçüde sağlamıştır (2000: 191).

Polanyi *Büyük Dönüşüm*'de, farklı bir yaklaşım daha sergiler ve toplumun asıl sorununun, ekonomiye indirgenmiş bir sömürü düzeni değil, o sömürüye bağlı olarak ortaya çıkan kültürel dağılma, parçalanma olduğunu savunur. Sınıflar, işte bu kültürel tahribatı onarabilecek kurumlardır. Bu anlamda sınıfların tarihsel bir rolü vardır, ama bu ekonomik sömürü karşısındaki bir rol olarak düşünülemez. Sosyal sınıflar, farklı ülkelerde değişik ilişkiler ve koşullar içinde bulunmuşlardır. 16., 17. ve 18. yüzyıl boyunca bütün Avrupa'da ve farklı ülkelerde, birbirinden farklı sınıf mücadeleleri yaşanmıştır. Hepsinin en önemli özelliği, dağılmaya-parçalanmaya kalkan oluşturmaları ve *hukuk devleti* fikrinin pratikteki temsilcileri olmalarıdır (2000: 231-48).

Daha fazla uzatmadan toparlamaya çalışırsak Polanyi, emek, para ve toprak üçlüsünün bir metaya dönüştürülmesinin (*commodification*), Smith ve Ricardocu klasik iktisatın ürünü olduğunu; bu metalaşmanın piyasa işleyişinin doğal bir gereği kabul edildiğini, ama insanı bağımlılaştırdığını vurgulayıp, kendi karşıt tanıtını getirir: Kendi kendine işleyen bir piyasa yoktur; piyasa, mutlakıyetçi devletlerin müdahalesi ile oluşturulmuştur ve müdahale ile ayakta tutulmaktadır. Piyasanın doğal akışı bahane edilerek, ekonominin toplumu düzenlemesi ve insanı, doğayı metalaştırması sağlanmaktadır (2000: 187). Oysa hiçbir zaman kendi kuralları ile işleyen doğal bir piyasa var olamayacağı için, insanın kendisini piyasaya (arz ve talebe) bırakması, toplumun insanî

özelliğini yok ederken, Nazizm örneğinde olduğu gibi uygarlığı da yok edecektir. Yapılacak tek şey, insanda asıl doğal olan kendini koruma güdüsünden hareketle emeği, dolayısıyla insanı, doğayı, sistemi ve uygarlığı piyasanın yörüngesinden çıkarmaktır (2000: 248). Polanyi, refah devleti'ni bu yolda atılmış bir adım olarak olumlamış ve gelecek için önemli bir işaret saymıştır (Polanyi, 1968, 2000, 2001, Buğra, 2000: Önsöz ve Stiglitz, 2001: Foreword ve Dumludağ, 2007).

Karl Polanyi'nin çözümlemeleri daha çok, büyük toplumsal değişimin ve hemen her alanda yaşanan tarihî dönüşümün kurumsallaşmasına yöneliktir. Polanyi'ye göre arkaik toplumlarda, toplumsal olan ekonomik olanı belirliyordu. Oysa piyasa toplumlarında bunun tam tersi gerçekleşmiştir. Polanyi yaklaşımında, kendi kendini düzenleyen piyasa anlayışının, sosyal yaşamın içine bir türlü yerleştirilemediği fikri gerekçeleriyle tartışılır. Bu tartışmaların tarihi dayanağı da, piyasanın müdahale ile kurulduğu 16. yüzyıla uzanır. Polanyi vurgusunun bir devamı olarak, Perry Anderson yaklaşımı bizi yine 16. yüzyıla götürmektedir. Bu yüzyılı, hem Braudel'in (kendi ifadesiyle*, hipnotize olmuş gibi* bağlanmasa da) hem de Wallerstein'ın "*anahtar tarih"* olarak tanımladıklarını biliyoruz. Aslında *tarihin anahtarı* 16. yüzyılın büyük siyasî dönüşümü ile ortaya çıkan mutlakıyetçi devletler'dir. Mutlakıyetçi devletlerin oluşumu ve desteklediği sistem üzerinde, Perry Anderson'ın da özel olarak yoğunlaştığını görüyoruz. Bu dönemle ilgili olarak Wallerstein ekonomi, Braudel coğrafya ve Polanyi toplum ağırlıklı değerlendirmelerle öne çıkarken, Anderson ise daha çok siyaset ağırlıklı çözümleme yapmıştır.

I.2.D. PERRY ANDERSON YAKLAŞIMI

Anderson'ın özellikle 1974 yılında yayımlanan iki eseri, "*Avrupa uygarlığının tek iç bütünlüğü sayılan, eski Yunan ve Roma hükümdarlığından, erken modern Avrupa'daki mutlakıyetçi monarşinin son günlerine kadarki tarihin"* (Fulbrook ve Skocpol, 2002: 170) genel bir özetini sunmaktadır. Bu iki eserden biri, "*Passages from Antiquity to Feudalism" (Antikiteden*

Feodalizme Geçişler-1974a) diğeri ise "*Lineages of the Absolutist State" (Mutlakıyetçi Devletin Soyu-1974b)* adlı yapıttır. Bu iki kitap birbirini tamamlayan bir bütün biçiminde değerlendirilmekte ve ortak olarak tek isimle "*Passages-Lineages*" diye anılmaktadır. Sosyal bilimciler ve entelektüeller arasında takdir toplayan iki çalışma, hem teorik olarak hem de yöntembilimsel yaklaşım açısından genelde doyurucu bulunmuştur.

Anderson'ın mutlakıyetçi devlet'in tarihine, yapısına ve işleyişine yönelik temel çalışması, kitaba bizzat ismini veren ve bu tezin de inceleme konusu olan "*Mutlakıyetçi Devletin Soyu*" adlı yapıttır. Anderson, söz konusu olan ikinci kitapta mutlakıyetçi devletin soyağaçlarını betimleyerek, modernliğe giden yolların farklılığını ve çeşitliliğini çözümler. Bu soy kavramını, aslında iki eserde birbirini tamamlayan bir ardzamanlılıkla, önce Antik dönemden feodalizme, sonra feodalizmden mutlakıyetçi devlete ve mutlakıyetçi devletten de demokratik devlete evrimleşme çizgisi üzerinden ele alır. Ama Anderson'a göre, dünyadaki bütün uygarlıkları kapsayacak, tek tip bir soyağacı olamaz; demokratik devletin soyağacı, asıl olarak Avrupa uygarlığını temsil etmektedir. Farklı uygarlıklarınsa, farklı soyağaçları vardır ve bu yüzden de bu konuda geçerli bir evrim ve belirlenim kuramından söz etmek mümkün değildir. Bundan dolayı Anderson, evrim *(evolution)* sözcüğü yerine, "mermi yörüngesi" anlamına gelen *trajectory* sözcüğünü kullanır, devletlerin oluşum sürecini ve modern devletin kurumsallaşma aşamalarını, mermi yörüngesinde ilerleme gibi bir yol almaya benzetir; yani bir bakıma takip edilecek rota, zaten *a priori* belirlenmiştir.

Anderson'ın, *tarihsel yörünge-rota* olarak açıkladığı, tarihteki toplumsal değişim, "*işlevsel bir birlik içinde, tikel sosyo-politik düzenin verili, anlamlı bütünlüğünü oluşturan sosyoekonomik ve kültürel kalıpların, karmaşık bir konfigürasyonu olarak resmedilir*" (Fulbrook ve Skocpol, 2002: 178). Bu da açıkça, Perry Anderson'ın, bütünleştirici ama aynı zamanda *konfigürasyonun* (kümelenmenin) belirleyici olduğu tarih anlayışını ortaya çıkarır. Anderson tarihi oluşturan olguları olduğu gibi, tarihi süreçleri de grupların bütünlüğü

olarak inceler. Anderson'ın bu *konfigüratif*[22] tarih kavrayışı, *her toplumu kapsayan tek bir çizgi* halinde değildir; farklı soyağaçlarının birlikteliği ile oluşan bir bütünleşmedir, yani tarihsel yörüngeyi dünya toplumlarının kendi dinamikleri ve kendi krizleri ayrı ayrı belirlemiştir. Bu yüzden de Anderson'a göre, kapitalizme uzanan soyağaçlarını, uygarlıkların farklılığını göz ardı etmeden araştırmak gerekir. Bir bütün olarak bakıldığında, Anderson için Avrupa'nın tarihini bile, Avrupa coğrafyası içinde farklı soyağaçları belirlemiştir. Zaman ve mekân olgusu, bu bütünleştiriciliğin aktörlerindendir, aynı zamanda coğrafya da çok önemlidir.

Anderson'ın kuram ile tarihi, sistematik bir biçimde buluşturduğu ana çizgisini, toplumsal değişimin mantığı ile toplumsal değişimin gereklilik koşulları oluşturur. Bu değişimi, *tarihsel yörünge* içinde aşamalı biçimde ele alır. Onun antik toplum, Ortaçağ feodalizmi, Avrupa geç (olgun) feodalizmi ve mutlakıyetçi devlet çözümlemeleri üzerinden ulaştığı, modern evre, yalnızca belli zaman ve belli mekân ile sınırlı olmayıp, kapsayıcı bir zamansallık ve mekânsallık taşır. Anderson, bu tarihî yörüngenin zamana ve mekâna özgü çeşitliliğini, tıpkı üretim tarzı çeşitliliğinin açıklaması gibi, karşılaştırmalı örneklerle analiz eder. Özellikle, Avrupa ve Japonya karşılaştırması hem koşulların, hem zamanın, hem de mekânın yörüngesini anlamak açısından ipuçları ile doludur.

Anderson, "*Mutlakıyetçi Devletin Soyu"* kitabında, odak nokta olarak yer verdiği Avrupa uygarlığını iki coğrafî mekâna ayırır, bu coğrafi mekânları da kendi içinde tekrar bölümleyerek ele alır. Kitabın *Sonuç* kısmında bile, karşılaştırmalar üzerinde yoğunlaştığı görülür. Avrupa mutlakıyetçiliği, Batı ve Doğu cephesi ile verilirken, Asya mutlakıyetçiliğini de yine parçalara bölerek incelemiştir. Anderson'ı meşgul eden temel paradigma, farklı feodalizm biçimlerinin farklı mutlakî devletler yarattığı, bunun da kapitalizmin gelişiminde farklı rol oynadıkları gerçeği ile bu gerçeğin tarihsel

[22] Konfigürasyon (*configuration*), gruplar, kümeler; unsurların birbirine karşı belirlenmiş bir koşul/oran ölçüsünde, belirli yerler/konumlar almaları ile oluşan gruplar, kümeler bütünlüğü, ülkeler grubu ya da yıldızlar kümesi gibi.

açıklamasının yüklediği ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel anlamlardır. Anderson'ın, bu çalışmasındaki referans kaynaklarından biri özellikle üretim tarzı çözümlemelerinde öne çıkan Karl Marx'tır. Diğerinde ise, ünlü Alman sosyolog Max Weber'in "ideal tip" tanımlamasına başvurmuş ve feodalizmi *saf-tip* (ideal tip) üzerinden çözümlemiştir. Ancak bu noktada, hatırlamamız gereken önemli bir ayrıntı bulunmaktadır; biliyoruz ki Max Weber'in ideal tipleri gerçek dışıdır. Anderson ise, böyle bir tipleştirmeyi, tarihe gizlenmiş olan gerçekliğe ulaşmak için yapar. Bunu yaparken de, maddî gerçekliğin yolunu gösteren öbür kaynağını, yani Marx'ın *tarihsel maddecilik* geleneğini, bir ölçüt olarak kullanmıştır.

Anderson, Doğu Avrupa ile Batı Avrupa arasındaki ve Avrupa uygarlığı ile Asya uygarlığı arasındaki farklılığı kapsamlı bir boyutta ele almıştır. Ona göre modern devletin ortaya çıkışı, feodalizm üzerinden gerçekleşmiştir. Ama Anderson'ın feodalizme bakışı diğer tarihçi ve sosyal bilimcilerden biraz farklıdır. Anderson'a göre, feodalizmin terki toplumsal, siyasal ya da ekonomik bir kırılma veya devrim sonucu değildir. Bu, bir iyileşme düşüncesi içinde kendini geliştirerek dönüştürme ve hızlı bir evrimleşmedir. Bu düşüncesi Polanyi yaklaşımına benzeyen Anderson'a göre, mutlakıyetçilik açıkça yukarıdan gerçekleştirilmiş, feodalizm hızlı bir evrimleşmeye uğratılarak mutlakıleştirilmiştir. Anderson, Avrupa ekonomisinin ve toplumunun 14.-15. yüzyıllardaki uzun krizinin, Ortaçağ sonlarındaki feodal üretim modellerinin zorluklarına ve sorunlarına işaret ettiğini belirtir. Bu çağın kıtasal ölçekteki büyük çırpınmasının politik sonucu, 16. yüzyılda mutlakıyetçi devletleri ortaya çıkarmıştır. Fransa, İngiltere ve İspanya'da merkezîleşen monarşiler, Ortaçağdaki toplumsal oluşumların ve yapıların egemenliğini ellerinde tutan sınıfa yönelik bir dönüşüm başlatmışlardır. Bu da feodal soyluluk ile yeni kentli burjuvalar arasındaki farklılaşmaya işaret eder. 17.-18. yüzyıllarda soylularla burjuva sınıfı arasındaki denge, mutlak monarşiler lehine bozulmuştur (1974b).

Anderson dönüşen feodalizmi yalnızca geleneksel mülk sahipliği biçiminde görmez. Feodalizmin, kendi içinde ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal bir bütünün

yer aldığı tarihî bir süreç olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı da, feodal süreçte alt-yapı ile üst-yapı arasındaki diyalektik ilişkinin varlığını irdeleme gereği duymuştur ve Batı feodalizmini oluşturan düzeni, bu düzenin koşullarını ele alıp, bu koşulları, bir de, *mülk sahipliği* dışında değerlendirmiştir. Anderson için serflik ve malikâne sahipliği, aynı zamanda *karşılıklı ilişki* demektir. Lordların köylülerle aşırı ekonomik baskıya dayalı ilişkileri ya da lordlar arasında hüküm süren vassal hiyerarşisi ve otoritenin parçalara bölünmesi, bu parçalar arasında geçerliliğini koruyan ilişkiler ağı feodal düzenin ortak ifadesidir. Bunlar, yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir yapıda gerçekleşen ilişkiler olarak, feodal toplum düzeni ve ekonomik ilişkiler kadar, siyasal ilişkileri de aşağıya doğru dikey bir tarzda yapılandırmıştır. Anderson bu işleyişi, feodal üretim ilişkileri ve üretim tarzı ile açıklar. Avrupa feodal toplumunu ayıran temel etmen, kendine özgü üretim tarzı ve üretim ilişkileridir (1974a ve 1974b).

Batı Avrupa'daki feodalizm, Grek ve Roma Antik uygarlığının mirasını devralarak, feodal süreçleri başlatmıştır. Avrupa'yı dünyadaki bütün tarımsal uygarlıklardan farklılaştıran Batı Avrupa feodalizmi, Antik dönemin köleci üretim tarzı ile Cermen üretim tarzının bir birleşimi olarak doğmuştur. Antik dönemden geçen *kent feodalizmi* olgusu, *yurttaşlık* kavramı, *Roma Hukuku* ve *Grek bilimsel düşünce* geleneği feodal düzenin üst belirleyicileridir. Bu belirleyici faktörler, feodal üretim tarzının ve ekonomik sistemin bütünüyle tıkandığı 14.-15. yüzyıl krizi sırasında, yapısal bir dönüşümün gerçekleşmesinde büyük rol oynamışlar ve mutlakıyetçi devlet olgusunu yaratmışlardır. Anderson, feodalizminin 15. yüzyıldaki konjonktürel koşullarla tetiklenerek Batı Avrupa mutlakıyetçiliğine dönüştüğünü belirtir. Ama mutlakıyetçiliğin bu oluşum aşamasında, arkaplandaki organik yapının dönüşebilme yeterliliğine sahip olmasının asıl belirleyici etken olduğunu savunur.

Anderson'ın kitabının daha en başında tartıştığı kavram mutlak monarşilerin sanıldığı gibi, politik rejiminin yeni bir anlayışı değil, gerçekte feodal soyluluk düzenin

kendini "yenilemiş" bir biçimi olduğudur. Mutlakıyetçilik, feodal soyluluğun sadece bir düzenleme aygıtıdır (1974b: 17-21). Anderson'a göre, mutlakıyetçi devlet yapısı ve mutlakıyetçi üretim tarzı, kapitalizmin erken bir aşaması olmayıp, tam tersine feodalizmin geç aşamasıdır. Burada Anderson'ın, yine Polanyi ile benzer görüşü paylaştığı dikkat çekmektedir. Oysa Wallerstein, 16. yüzyılın ekonomik sistemini, doğrudan *kapitalizm* olarak değerlendirir. Anderson, soyluluğun çöküşü ve burjuvazinin yükselişi savlarına da karşı çıkar. O, yükselen burjuvazinin zaten yenilenen soyluluğun bir uzantısı olduğunu savunur; yani mutlakıyetçi devlet burjuvalaşan soyluların bir eseridir; sanıldığı gibi, soyluluğa karşı olmayıp tam tersi, eski soylular tarafından kurulmuş ve eski soyluların dönüşüm geçirmesiyle de gerçekleşmiştir.

Elbette bütün bu süreç, Avrupa'nın Batı yarısı için söz konusudur. Doğu Avrupa'nın koşulları ise Batı'dan daha farklıdır. Avrupa'nın Doğu yarısı, Balkanlar üzerinden gelen bir Osmanlı hücumuna maruz kalmıştır. 14.-15. yüzyıllardaki bu hücum, Batı Avrupa ekonomisinin kriz içinde olduğu döneme denk gelir. 16. yüzyıl, krizin kısmen atlatılmaya başlandığı bir çağın başlangıcı olur. Bu sürecin Rusya ve Prusya'daki politik sonucu, Doğu mutlakıyetçiliği olarak ortaya çıkar; böylece daha sonra Osmanlı'nın da içine gireceği Doğu mutlakıyetçiliği ile Batı mutlakıyetçiliği birbirinden ayrı soyağaçlarına ve oluşum karakterine sahip olarak ortaya çıkar.

Anderson için Batı'daki mutlakıyetçilik, feodalizmin politik aygıtlarının yeniden düzenlenmesinden ibaretken, Doğu'daki mutlakıyetçilik bunun tam tersine, feodal aygıtların yok edilmesi ve feodal sınıfın bastırılması üzerinden gerçekleşmiştir. Batı'da, feodal soyluluk genişletilerek mutlakıyetin içine çekilmiş, ama Doğu'da daraltılarak mutlakıyetin dışına itilmiştir. Bu bakımdan da, Doğu ile Batı mutlakıyetçiliği iki ayrı soyağacı üzerinden gelişmiştir. Bunların dışındaki Asya mutlakıyetçiliği ise, çok daha farklı bir soyağacına sahiptir (Anderson, 1974a, 1974b ve 1996). Görüldüğü gibi Anderson düşüncesinde, kapitalist sivil uygarlığa ve bu bağlamda modern devlete ulaşabilen

mutlakıyetçiliğin temelinde, birbirinden farklı soyağaçları yer almaktadır. Bunlar kendi koşullarının kökenine sahip soyağaçlarıdır.[23]

I.2.D.a. Batı (Avrupa) Mutlakıyetçiliği

Anderson'a göre, Batı Avrupa toplumu ve ekonomisinde, 14.-15. yüzyıllar boyunca süren uzun krizi, geç Ortaçağ Avrupa'sındaki feodalizmin baş edemediği güçlüklerin bir işareti olarak saymak gerekir. Feodalizm, artık her bakımdan geçersizleşmiş bir sistem haline gelmiştir (1974b: 15). Bu durumun ciddi siyasal sarsıntılara yol açması da kaçınılmaz olmuştur; işte 16. yüzyıl bu sarsıntıların gerçekleştiği bir tarihtir. 16. yüzyılda yaşanan en kayda değer değişiklikse, Batı Avrupa'da mutlakıyetçi devlet yapısına geçilmiş olmasıdır. Özellikle İngiltere, Fransa ve İspanya'da devletin merkezîleşmeye başlaması, Ortaçağ monarşisinin pramidal ve parçalanmış egemenliğinden kopuş anlamına geliyordu.[24] Ancak erken modern dönem olan mutlakıyetçiliğin henüz başlarında, hâlâ feodal aristokrasinin sözü geçiyordu.

Soyluluğa özgü üstünlük, burjuvanın zaman içinde toprak ve malikâne sahibi olması, öte yandan değişen siyasal-toplumsal-ekonomik koşulların sıkıştırması sonucu zayıflamış, ama yine de soyluların gücü tamamen yok edilememiştir; hatta bazı dönemlerde mutlakıyetçi devletin, soygunluğun siyasî kabuğu halini aldığı da bilinmektedir. Devlet, aristokrasiye karşı tavır sergileyen burjuvazinin bir aracı konumuna hiçbir zaman gelmemiştir. Mutlakıyetçi devlet, soyluluğun gücünün yeniden düzenlenmesi için bir araç ve hukuk açısından yeni bir örgütlenme tarzıdır, yani soyluların yerini merkezî devlet almıştır. Serflik kaldırılmış, ama köylüler devlete bağımlı kılınmıştır. Bir bakıma,

[23] Anderson'ın büyük çalışması sayılan, birbirini tamamlayan iki yapıtı olan "*Passages ve Lineages"* bu farklılığın derin bir incelemesi olmakla kalmaz; tarihin materyalist bir bakışla değerlendirilmesi olarak da önem taşır. Anderson, tarihsel maddeciliği bir ölçek olarak kullanmış ve tarihi, materyalist bir yöntemle değerlendirmeyi başarmıştır. Anderson'a göre, tarihsel maddecilikle kıyaslanabilecek hiçbir alternatif tarihsel gelişme kuramı henüz çıkmamıştır. Bir başka yolla *tarih okumak* şimdilik olanaksızdır (Anderson, 1983). Anderson için tarihsel maddecilik, *mutlakıyetçi devlet* olgusunu anlayabilme adına başvurulabilecek güvenilir bir ölçektir; mutlakıyetçi devletin konjonktürel dönüşümlerini olduğu kadar, bizzat organik olan yapısal özelliklerini ve değişimlerini de açıklamanın en bilimsel yoludur.

[24] Anderson, burada Engels'in yorumunu da değerlendirmiştir: Engels'e göre, mutlak devletler, feodal soyluluk ile şehirli burjuvalar arasında hem bir denge unsuru, hem de bir mücadele alanıdır.

Rönesans'ın *Kral Devlet'*i, köylü kitleler üzerindeki soylu hâkimiyetinin devamının belirgin bir uzantısıdır (Anderson,1974b: 20).

Diğer taraftan, köylülüğün değişimine eşzamanlı olarak, şehirlerde gelişen ticaret de aristokrasiyi sıkıştırmaya başlamış; feodal üretim tarzının hiyerarşik biçimi bozulurken, aristokrasinin siyasi ve ekonomik tekil üstünlüğü sarsılmıştır. Bu dönemde gerçekleştirilen teknik buluşlar genel anlamda ekonomiye büyük katkılar sağlamış, gemicilik, matbaacılık, madencilik, silah sanayi ve Rönesans'ı yaratan teknolojik, bilimsel ve kültürel büyük gelişmeler ticarete hız katmış, beklenmedik bir biçimde para miktarı dört kat birden artmıştır. Ancak Anderson bu ekonomik iyileşmenin ikincil önemde kaldığını, mutlakıyetçi devletin asıl etkisinin siyasî olduğunu söyler; bu konuda feodalizmden kopuşun büyük önemi bulunduğunu belirtir. Batı mutlakıyetçiliğini belirleyen temel etmen, köylülüğün terki ve şehirlerde ticaretin gelişmesidir. Bu gelişme, manüfaktür (*manufacture)* üretim tarzının hemen her yerde yaygınlaşmasına yol açmıştır (Anderson, 1974b: 21-3).

Batı mutlakıyetçiliğinin temel olarak, bir *hukuk devleti* nosyonu ile oluşturulduğu açıktır. Bu da Roma Hukuku'nun yüzyıllar sonra yeniden canlanmasını sağlanmıştır. Özellikle Roma Medenî Hukuku, özel mülkiyete açık kavrayışı ile mutlakıyetçi dönemde önemli bir kaynak oluşturmuştur. Bir anlamda, Roma hukukunun, Batı hukukunun temeli olmasını sağlayan etmen, özel mülkiyete açık oluşudur. Rönesans'ta kabul gören Roma hukuku, Avrupa devlet yapısına tekrar iyice yerleştirilmiştir. Medeni düzenlemeler, ticari düzenlemeler ve özellikle burjuvazinin gelişmesi, Roma hukukunun olanakları ile gerçekleşmiştir. Bu bağlamda mutlakıyetçi devletçilik, öncelikle bir hukuk devletçiliğidir, kendi sarsılmaz dayanağını hukuktan alır ve bu hukuk da Roma hukukudur (Anderson, 1974b: 24-6). Roma hukuk sistemi iki ayrı ve karşıt bölümden oluşmaktadır. Medenî hukuk, yurttaşlar arasındaki maddî ilişkileri düzenlerken, kamu hukuku da, devletle tebaa (uyruk) arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini gerçekleştirir; *jus* ve *lex* (Anderson, 1974b:27).

16. yüzyıl Batı mutlakıyetçiliği bu anlamda, tam da ihtiyacı olan zemini Roma hukukunda bulmuştur. Böylece iki sosyal hareketin dayandığı mutlakî temel sağlanmıştır. Bir yanda aşağıdan gelen itkiyle özel girişimin (özel mülkiyetin) arttırılması, diğer yandan ise üstten gelen baskı ile kamu otoritesinin güçlendirilmesi gerçekleştirilebilmiştir. Mutlakıyetçi devlet, Batı ve Kuzey Avrupa'da Roma klasik devletine/hukukuna başvurarak yeni oluşumunu tanımlamıştır. Bu aynı zamanda, modern devletin amaçlarının, klasik örneklerle temellendirilerek belirlenmesi demektir. Roma hukuku, açıkça toprak bütünlüğü ve merkezî yönetim için en güçlü silah olmuştur. Böylece 12. yüzyıldan kalma Kilise hukuku yerine, Roma hukukundan yararlanılmış ve papalık hukukî yükümlülüklerinden bağımsızlaştırılmıştır; onların yerine bürokratik hukukçular görevlendirilmiştir (Anderson, 1974b: 28).

Bütün bu hukuk sistemi çalışmaları sonucunda mutlakıyetçilik, soylu egemenliğinin yeniden yapılandırılmış bir devlet aygıtı biçiminde, Roma hukukunun kabulünün temel mirası hâline gelmiş ve hukukî modernleşme, geleneğin terkinde en etkili araç halini almıştır. Böylece kurumsallaşma, merkezileşme, askerlik, bürokrasi, vergilendirme, aile ilişkileri, yurttaş ilişkileri, ticaret, diplomasi vb. yeni hukuk sistemine göre biçimlendirilmiş ya da ilk defa oluşturulmuştur (Anderson, 1974b: 33). Ama mutlakıyetçi devletler *modern* olarak tanımlanmakla ve sivil hareketi simgelemekle birlikte, gerçekte feodal yapının izlerini hâlâ taşıyordu. Bir kere bu devletler, aristokrasinin üst kesimleriyle, toprak sahipliği sınıfı arasında duruyordu. Soyluluk, iktidarını monarşiye bırakmış ve burjuvanın zenginleşmesine de izin vermişti. Buna karşın köylülük ağır darbe almıştı, kitleler kırda da, kentte de yoksulluğun pençesinde kıvranıyordu. Büyük eşitsizlik, toplumsal yapıyı daha başlangıçta kıskaç altında tutuyordu (Anderson, 1974b:41-2).

Üçyüz yıl boyunca 16., 17. ve 18. yüzyıllarda, mutlakıyetçi devletler de büyük değişiklikler geçirmişler, dış savaşlar ve konjonktürel koşullar kadar, iç savaşlar ve çevrimsel koşullar da monarşileri etkilemiştir. Zamanla monarşi ile aristokrasi arasında,

plütokrasi (zenginlik iktidarı-tüccarların gücü) yer almaya başlamıştır. Buna bağlı olarak da politik tercihler, bağımlılık değil, karşılıklı çıkara dayalı bağlılık üzerinden gelişmiştir. Bankerlik müessesesi güçlenmiş, bankacılık sektörel büyüme göstermiştir. Bu arada nüfusun hızlı artışı ekonomiyi olumlu etkilemiştir. Ayrıca yeni kıta Amerika'dan gelen altın külçeleri ve uluslararası ticaretin artışı büyük bir girdi sağlamıştır. Bürokratların sayıca arttırılması, maaşlarının ödenmesi açısından yük oluştururken, vergilendirme sağlıklı bir yapıya kavuşmuştur (Anderson, 1974b:43-4).

Bir başka nokta ise sürekli çıkan savaşlar ve iç ayaklanmalar yüzünden, ordunun aşırı büyümesinin yol açtığı mâli kayıpların etkisidir. Devletin verdiği açıkları kapatmak için monarklar, bürokrasi ve memuriyet hizmetlerini satmaya başlamışlardır; hatta makamların satışı, Batı Avrupa mutlakıyetçiliğinde önemli bir gelir kapısı durumuna gelmiştir. Ama bu memuriyetlerin ve makamların satışının etkisi yalnızca ekonomik değil, siyasi sonuçlar da yaratmıştır. Bu uygulamanın sonucunda, giderek bir parlamento girişimi başlatılmış ve ardından da meclis teşekkül ettirilmiş, hatta mutlakıyet yerini meşrutiyete devretmiş, krallar sembolik bir değere dönüşmüştür. Böylece "kraliyet" kisvesi altında buluşan soylu egemenliği de, 17. yüzyılda tamamen son bulmuştur (Anderson. 1974b: 45-7). Ama devletçi oluşum devam etmiş, devletçilik ve sivillik olgusu birlikte güçlenmiştir. Bu koşullarda, artık "mutlak" kavramı da kişiyi değil, devleti ifade etmeye başlamıştır.

Anderson, Batı Avrupa için "mutlakıyetçilik" sözünün bir bakıma yanlış kullanıldığını, bu kavramın Avrupa'da hiçbir zaman "despotizm" ifade etmediğini söyler: *"Despotik bir iktidar, kralın imtiyazının en üst noktada olduğu zaman bile, uygulama fırsatı bulamayarak, despotluk yapamamıştır; kutsal kilise hukuku ya da doğal hukuk tarafından sınırlandırılmıştır"* der (1974b:49). Anderson'a göre, Bodin'in "*hukuk, egemenin buyurma gücünden başka bir şey değildir*" sözü, gerçekte hiç uygulanamamıştır. Bodin düşüncesinde, egemenin temel ilkesi ve mutlak iktidarının sırrı, tebaasının rızasını almadan kanunları dayatabilme gücündedir. Bu açıdan *adalet ile kanun (justice-law/*hak-

hukuk) arasında ciddi bir ayrım bulunmakta; biri *eşitliği* diğeri ise, *emretmeyi* ifade etmektedir (Anderson, 1974b: 50-1).

Öbür taraftan, bu durumun, toplumsal bir memnuniyet sağlayabildiğinin düşünülmesi de mümkün değildir. Zaten 17. yüzyıl toplumsal çalkantıların, köylü isyanlarının, zanaatkâr isyanlarının şiddetlendiği bir çağ olmuştur; hatta bu isyanlar içinde soyluların bile yer aldığı görülmüştür. Hiçbir yerde kendi başına bir soylu isyanı gerçekleşmemiş olmakla birlikte, köylü, zanaatkâr, işsiz ya da proleter isyanları içinde soylular da zaman zaman bulunmuşlardır. Bu bağlamda Batı Avrupa'da, özellikle 17. yüzyıl isyanlar/devrimler çağı olarak yaşanmıştır. 18. yüzyıl 1789 Büyük Fransız Devrimi'ne rağmen, görece daha barış, zenginlik ve huzur çağı olmuştur. 19. yüzyıl ise, yeni hukuk düzenin ve sistemin zirveye çıktığı bir çağ olarak beraberinde, demokratik koşulları getirmiştir (Anderson, 1974: 52-9).

Batı ve Kuzey Avrupa'da yaşanan bu tarihî süreç, Doğu Avrupa içinse daha farklı bir boyutta öne çıkmaktadır. Öncelikle Doğu Avrupa mutlakıyetçiliği ekonomik koşulların değil, toplumsal koşulların biçimlendirdiği bir mutlakıyetçilik örneğini oluşturur. En yalın anlatımı ile, mutlakıyetçi sistem Batı Avrupa'da serfliği kaldırırken, Doğu Avrupa'da serfliği kurumsallaştırmıştır. Anderson yaklaşımını incelerken, şimdi biraz da Avrupa'nın doğusunda hâkim olan rejime ve buradaki mutlakıyetçiliğin soyağacına değinelim:

I.2.D.b. Doğu (Avrupa) Mutlakıyetçiliği

İki Avrupa'nın, mutlakıyetçilik çağcıllığı birbirinden çok farklılık göstermiştir. Anderson, Doğu'daki mutlakıyetçiliğin doğuşunu 14. ve 15. yüzyılda Avrupa ekonomilerinin içine düştüğü krizle ilgilendirmekle beraber; yine de, malikânelerden gelen ve köylülüğün serfleştirilip baskı altına alınmasına yol açan ekonomik tıkanmaların, ikincil etkileri bulunduğunu belirtir. Köylülüğün serfleştirilmesi ve sınıf mücadelelerinin sosyal formasyon üzerindeki sonuçları, tek başına mutlakıyetçiliğin ortaya çıkışını anlatmaya yetmez. Üstelik Batı ile Doğu arasında mutlakî bir eşzamanlık yaşanmamış olup, arada yüz

yılı aşan bir fark bulunmaktadır. 16. yüzyılda, Doğu Avrupa'daki önemli bir köylü nüfusu serfleştiren aristokrasi, ancak yüzyıl sonra mutlakıyetçi devletin ortaya çıkışını hazırlayabilmiştir. Batı Avrupa mutlakıyetçiliğinin merkezi olan İngiltere-Fransa ve İspanya'dan farklı olarak; Doğu Avrupa'da (Anderson Avusturya, Prusya, Rusya ve Osmanlı Devleti'ni Doğu Avrupa mutlakıyetçiliği olarak ele alır) hem köylüler hem de soylular mutlakıyetçiliğe karşı olmuştur.[25]

Doğu'da Batı'dan çok farklı bir toplumsal sınıf formasyonu vardır. Batı'da 16. yüzyılla başlayan burjuvazinin yükselme eğilimi, Doğu'da görülmediği gibi, serfliğin bir telafisi olan kent ekonomisi de yeterince gelişmemiştir. Böyle olunca da Doğu mutlakıyetçiliği, ekonomik ve toplumsal ayağı kısa kalan bir devlet biçimi olarak öne çıkmıştır. Üstelik Batı'nın tam tersine Doğu'da, feodal ilişkileri yeniden canlandırmak için, şiddete bile başvurulan bir serfleştirme operasyonu gerçekleştirilmiştir (Anderson, 1974b: 195-98). Doğu Avrupa'da egemen üretim tarzıyla, üstyapılar arasında (sınıf formasyonları ile) uyumsuzluk yaşanmıştır, üstelik temel ile üstyapı da eşzamanlı olarak gelişmemiştir. Doğu ile Batı arasında ise, üstyapısal çağcıl bir eşzamanlılıktan görece söz edilebilse bile, bu üretim ilişkilerinde söz konusu değildir. Doğu hem üretim tarzının, hem de devlet sisteminin dönüştürülmesinde Batı'nın gerisinde kalmıştır (Anderson, 1974b: 203-4).

Batı mutlakıyetçiliği köylü-zanaatkâr isyanlarına rağmen, bir "onay" (rıza) dayanağı ile kök salmıştır. Ama Doğu mutlakıyetçiliği iç-dış savaşların zorlaması ile

[25] Tekrar hatırlatmak gerekirse, bu çalışmada *modern*, *modernite* ve *modernizm* kavramlarının birbirinden farklı olduğu kabul edilmektedir. Modern, hem çağdaş, hem de çağcıl olan; modernleşme ise, çağdaş ve çağcıl olma anlamındadır. [Çağdaş: bir zaman dilimini ifade eder, aynı yüzyılda aynı yaşam süreci içinde birlikte olmaktır; Çağcıl: yaşanılan dönemde en üst kabul edilen kültür düzeyinde görüş birliğine varmak anlamındadır.] Bu bağlamda modernleşmek, aynı zaman diliminde yaşayan insanlar arasındaki en üst kabul edilen kültüre yönelmek ve o kültüre sahip olmaktır, yani zamana uygun davranmaktır. Modernite (Modernity): Rönesans'ta başlayıp 18. yüzyıl Aydınlanma'sının sonunda lâikleşmenin ve ussallaşmanın ortaya çıkışına bağlı olarak, daha çok felsefe, sanat, siyaset ve toplumsal düşüncede görülen, sosyal pratiklere de yansıyan bir zihniyet değişikliğidir. Modernite, bir praksis alanı olarak, modernizm içinde varlığını sürdürmektedir; modernizm, Sanayi Devrimi ile üretim teknolojisinde yaşanan değişikliklerin, tüm insan yaşamına yansıdığı, emperyalizmi de tetikleyen günümüze kadar uzanan kapitalist süreç ve durumdur. Modern devlet kavramı ise, siyaset biliminin özel terminolojisi olarak daha çok 1648 Westfalya Antlaşması'ndan sonraki uluslararası sisteme dahil olan devletleri ifade etmek için kullanılmaktadır; yani Batılı olan ya da Batılılaşmış olan devletler modern devlet olarak adlandırılmaktadır. Bütün bunların genel bir kapsayıcısı ve olumlu/olumsuz yansımalarının birliği olarak, bu tezde *piyasa uygarlığı* anlamına gelen, "sivil uygarlık" kavramı da kullanılmakta, hatta tercih edilmektedir.

gelişmiş ve yukarıdan halka dayatılmıştır. Doğu'da mutlakıyetçiliği ortaya çıkaracak ekonomik etkileşim güçlü değildir, yani uluslararası ticaretin yetersizliği, feodal tarım koşulları, ilkel birikim ve birikim sermayesinin azlığı, kolonyal ekonomik bağları oluşturacak ortamın olmaması ekonominin gücünü kısıtlamıştır. Bu koşullar ekonomik yaşamın devindirici etki yaratmasına engel oluşturmuştur. Batı'da feodal aristokrasinin siyasal aygıtı olarak gelişen ve burjuvazinin önünü açan mutlakıyetçi devletin doğuşu, Doğu'yu da etkilemiştir. Batı mutlakıyetçiliği, Doğu aristokrasisi üzerinde merkezî bir devlet aygıtı yaratma yönünde, uluslararası bir etki (baskı) alanı oluşturmuştur. Batı'nın ekonomi dışı sömürü ve artık-çekme yöntemleri , uluslararası savaşları da arttırmıştır. Doğu ve Batı coğrafyasının, Avrupa'nın asker kaynağı olması, savaşları tetikleyen bir rol oynuyordu; savaş, daha o dönemde kâr sağlamak için, tüccarların bir aracı gibiydi (Anderson,1974b:197-9).

Bu ticarî anlayışa uygun olarak Prusya'daki Brandenburg, İsveç'in profesyonel askerleri tarafından işgal edilmiştir. Bu işgal sonucunda, *Alman junkerleri* geleneksel ayrıcalıklarının ve saygınlıklarının yerle bir edilmesine boyun eğmek zorunda kalmışlardır.[26] Sonuçta 1650'lerden itibaren, junkerlerin de onayı ile Prusya mutlakıyetçiliği zorunlu olarak gerçekleşmeye başlamıştır (Anderson, 1974b:200). Buna benzer bir gelişme ise, Rusya'da yaşanmıştır. Doğu Avrupa'daki bu zorunlu dönüşüm anında sosyo-ekonomik, siyasal, kültürel, askerî ve diplomatik karmaşıklık, konfigüratif bir belirleme noktası yaratmış ve kaçınılmaz bir tercih olarak mutlakî seçeneği dayatmıştır (Anderson, 1974b: 339). Almanya'da junkerlerin etkisizleştirilmesine benzer biçimde,

[26] Junkerler, Prusya soylularından oluşan ve Alman ordusunun savaşçıları ile yönetim kadrosunu oluşturan feodal mülk sahipleridir.

Rusya'da bu sefer boyarlar saf dışı edilmiştir. Rusya'da mutlakıyetçi yönetimin güç kazanması, kısa zamanda ekonomik ve toplumsal alanlarda etkisini göstermiştir. Öncelikle askeri alandaki başarılar ve özellikle Karadeniz'de kazanılan yeni liman şehirleri, mutlakıyetçi devletin gücünü kanıtlamıştır. II. Catherine zamanında (1762-1796) ise, Rusya monarşisi gerçek kimliğine kavuşmuştur. Monarşi ile soyluluk arasındaki gerilim giderilmiş, dahası Rusya'nın mutlakıyetçilik girişimi, bir ideolojik bilinç haline getirilmiştir, Avrupa'daki Aydınlanma'nın da etkisiyle, yeni bir merkezî eğitim sistemi geliştirilip, ekonominin merkantilist koşulları iyileştirilirken, laikleşme yönünde önemli bir adım olarak, kilisenin topraklarına da el konulmuştur. Demir endüstrisi, dış ticaret ve tarım başta olmak üzere, ekonomi hızla yükselişe geçmiş ve kapitalistleşme, hatta emperyalistleşme süreci başlamıştır (Anderson, 1974b: 205-342).

Bu siyasi ve ekonomik değişikliğin toplumsal formasyonlara yansıması oldukça ilgi çekicidir. Doğu'daki savaş gücü ile askeri kapasite, mutlakıyetçiliğin yerleşmesi açısından önemlidir. Hem Prusya'da hem de Rusya'da, serfliğin –toprağa bağlı köleliğin- sürmesinin ve kentlerin korunmasının garantisine karşılık olarak, aristokratlar topraklarını askeri hizmet için kullandırmayı kabul etmişlerdir. Bu durum, büyük malikânelerin ve malikâne sisteminin yok oluşunu başlatmıştır. Diğer taraftan zaten uçsuz bucaksız olan ve kilometrekareye 3-4 insanın düştüğü geniş topraklarda, köylüleri tutmak çok zordu; üstelik büyük bir emek gücü kıtlığı yaşanmaktaydı. Sonuçta serfleştirilerek zorla toprağa bağlanan köylüler, çareyi dağ başlarına, ıssız yerlere kaçmakta bulmuşlar, dağda ya da bozkırda yarı aç yarı tok ekip dikip yaşamışlardır. Avusturya, Prusya, Polonya ve Rusya'da senyörel sistem, köylülüğe sahip çıkmamıştır. Öte yandan, Doğu Avrupa köylüleri kendilerini zorla sömüren, köleleştiren bu mutlakıyetçi ve piyasacı sisteme karşı yoğun bir ayaklanma süreci içine girmişlerdir.

18. yüzyılın sonuna kadar süren köylü ayaklanmaları, ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Özellikle askerî örgütlenme yeteneğine sahip Kazak köylüleri aristokrasiyi çok

uğraştırmıştır. Mutlakıyetçiliğin merkezî güç kazanması, bu ayaklanmaların bastırılmasını sağlamış; içteki otorite ancak 18. yüzyılın sonlarında kurulabilmiştir. Ama feodal sistemin bir uzantısı olan aristokratların köylüleri zorla sömürmesi sonucunda, tekrar patlak veren iç isyanlar ve artan Kazak saldırılarının bastırılamaması, özellikle Polanya için çok ağır sonuçlar yaratmış ve Polonya topraklarının büyük bölümünü ve hatta bir süreliğine bağımsızlığını yitirmiştir. Bunun nedeni, Kazak ayaklanmalarını fırsat bilen İsveç ordularının Polonya'yı işgal etmeleridir (1701-02). İsyanların sınır boylarında çıkması, zaten merkezî ve yaygın bir gücün buraları kontrol altına alamamasından kaynaklanıyordu. Böyle bir gücün olmaması yüzünden İsveç orduları durdurulamamıştır. Aynı dönemde hastalıkların da etkisiyle Polonya, nüfusunun dörtte birini yitirmiştir. Ülke topraklarının, Rusya, Avusturya ve Prusya arasında paylaşılması üzerine, büyük bir kitlesel göç yaşanmıştır. Sonraki yıllarda, Polonya, Rusya'nın himayesinde tekrar toparlanmış, etkili bir merkezî hükümet kurulmuş, soylulara karşı köklü reformlar yapılmış ve köylüler üzerindeki baskı gevşetilmiştir (Anderson, 1974b: 285-98).

Rusya'da ise, bir yandan köylülüğün direnişi, diğer yandan kentlerde burjuvazinin ve yeni intelijensiya *(intelligentsia*) grubunun oluşmaya başlaması, soyluluğun tam bir tehdit altında olduğunu gösteriyordu. Volga ve Ural bölgesindeki Kazakların (Kıpçakların) hâkimiyetine son veren merkezî yönetim, büyük köylü ayaklanmalarını bastırmıştır. Aynı zamanda ayrımcılık yaparak ayaklanmaları tetikleyen geleneksel sömürücü soyluların, devlet kademelerinde hizmet vermeleri yerine, ekonomiyle ilgili alanlara yönlendirilmesi sağlanmıştır. Bu yıllarda Rusya için, Batı Avrupa düzeyine çıkmak bir *ulusal gurur* ideali halini almaya başlamıştır. Serflik sistemi ise, 3 Mart 1861'e kadar sürdürülmüştür. Serfliğin kaldırılmasından sonra da, on binlerce köylü hukuken özgür olmakla birlikte, küçük kredilerle kendilerine dağıtılan toprakları ellerinde tutamamış, borçlarını ödeyemedikleri için, kendi küçük arazilerini büyük toprak sahiplerine kaptırmışlardır. Ama artık toprak sahipliğinin eski ağırlığı kalmadığı için, toprak ağaları yeni güç merkezi hâline

gelememiştir. Aslında her bakımdan Rus mutlakıyetçiliğinin, Batı'dan farklı olarak *kralların istediği gibi*bir mutlakıyetçilik olduğu, yani *despotik mutlakıyetçilik* örneği oluşturduğu bilinmektedir. (Anderson, 1974b: 335-46).

Rusya'daki devrimci hareketleri, serflik dönemi köylü ayaklanmaları ve serflik sonrası kitle ayaklanmaları olarak ikiye ayırmak gerekir. Serflik sürecinde aristokrasiye, serflik sonrasında ise monarşiye karşıdırlar. Bu ayaklanmalar, Büyük Devrim'e (1917) kadar hep kanlı bir biçimde bastırılmıştır; yine de ayaklanmaların hukuk sisteminin düzenlenmesinde, iş ve üretim koşullarının iyileştirilmesinde, baskıların azaltılmasında (otoriter tutumun ılımlılaştırılmasında) iyileştirici rolü büyüktür. En önemli etkisi ise, sosyalist hareketin temellerinin atılmış olmasıdır. Rus burjuvazisi devletin koruyucu şemsiyesi altında gelişmeye başlamış, zorlama bir sınıf bilinci oluşmaya yüz tutmuş, çekirdeğini hukukçu, hekim, öğretmen, mühendis ve sanatçıların oluşturduğu, bazı bürokrat, subay ve toprak sahiplerinin de yer aldığı *intelijensiyanın* tohumu atılmıştır. Ekonomik alanda ise, yeni ele geçirilen Orta Asya'nın ve Kafkasların zengin hammadde kaynakları en ağır biçimde sömürülerek, Rus ekonomisinin kalkındırılması süreci, ilk defa köklü biçimde başlatılmıştır (Anderson, 1974b: 328-60). [27]

Genel anlamda ele aldığımızda, Doğu'daki mutlakıyetçi devlet aygıtının Batı'dakinden farklı olduğu önemli noktalar bulunmaktadır. Bunların başında, Doğu'nun mutlakıyetçi devlet inşasında tüm siyasî, yönetsel fonksiyonların askerî ihtiyaçlara göre düzenlenmesi gelir. Aşırı militarizasyon, devlete sanki egemen sınıfın askerî aygıtı imiş gibi bir görüntü vermiştir. Vergi sistemindeki, tüm memurluklardaki ve yerel yönetimlerdeki devlet gelirlerinin neredeyse % 80'i askerî harcamalara aktarılmıştır. Özellikle Rusya'da toprak, savaş için bir kaynak yaratma aracı, toprak sahibi sınıf ise ulusal savunmadan sorumlu resmi görevli gibi düşünülmüştür. Tüm soyluların onbeş yaşından itibaren devlette resmi göreve başladıklarını da belirtmek gerekir. Soylulardan

[27] Batı'da köylü ayaklanmaları olarak geçen isyanların bir çoğu, gerçekte bölgenin yerli halkı olan Türk soylu boyların Rus egemenliğine karşı direnişleridir ve bunlar çok kanlı biçimde bastırılmıştır.

beklenen asıl görev, katılacakları savaşlar aracılığıyla toprakların arttırılmasına katkı sağlamalarıdır. Rusya gibi, Avusturya'da da iktidarın itici gücü yine savaş aygıtıdır.

Doğu Avrupa ile Batı Avrupa arasındaki bir diğer fark makam satışı konusundadır. Doğu'da, Batı'dakinin tersine, devlet makamlarının satışı hiç yaygın olmayan ve hatta yasaklanan bir uygulamadır. Batı'daki rüşvet müessesesi de, Doğu'da işlememiştir; ayrıca bürokrasi içinde sahtekârlık gerçekleşse bile, bu da sistemselleşmemiştir. Anderson, bunun asıl nedeninin parasal ilişkilerin, ticarî ve sınaî sermayenin gücünün, Doğu toplumunda henüz hissedilmeye başlamaması olduğunu ileri sürüyor. Bu açıklamalarından, Doğu'da rüşvet ve makam satışının kurumsallaşmamış olduğunu anlıyoruz; ancak bunun yerine "hizmet aristokrasisi" gelişmiş, soylular birer zorunlu devlet görevlisine dönüştürülmüştür. Böylece, aristokrat devlet görevlileri, kendi iş ve makamlarını hem onur hem de bir kazanç kaynağı gibi kullanmışlardır; Batı'da para, Doğu'da ise toplumsal itibar görece daha önde tutulmuştur. Öte yandan Anderson'ın betimlemesinden yola çıkarak, Doğu Avrupa'nın mutlakıyetçi yapısının ilkel tarıma dayalı, savaşçı aristokrasinin egemen olduğu, dağılmakta olan kabile-komün üretim tarzının bulunduğu, etnik savaşımın sürdüğü, meta mübadelesi ve emperyalist devlet sistemi üzerinden gelişen bir kentsel uygarlığın söz konusu olduğu, ancak çözülmekte olan köleci üretim tarzına karşılık, Batı'ya özgü alt ve üst yapının henüz oluşturulamadığı bir nitelik taşıdığı da söylenebilir. Bu bütünsel yapı, Doğu'nun Batı'dan geride kalmasının temel izahını ifade eder. Ayrıca sosyal formasyonlar açısından baktığımızda çar ile lord arasındaki karşılıklı etkileşim ve çıkar ilişkisinin çar ile boyar ya da pameşik arasında söz konusu olmadığını, çünkü Doğu'da tam bir hükümranlığın görece var olduğunu söyleyebiliriz.

Benzer nitelikte pek çok farklı ayrıntının görülebildiği, Anderson'ın Doğu-Batı mutlakıyetçiliği kıyaslamasında, Batı'da ekonomik ve toplumsal dönüşümlerle biçimlendirilen bir mutlakıyetçilik öne çıkarken, Doğu'da diplomatik, askerî, bürokratik, ekonomik alanlardan gelen zorlamalarla oluşan bir mutlakıyetçilik söz konusudur. Üstelik

Doğu'da, mutlakî yeniliklerin yol açtığı toplumsal isyanlar da şiddet ile bastırılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Batı'daki liberal gelişmeler genelde toplumsal rıza içinde gerçekleşirken, Doğu mutlakıyetçiliği, aristokrasinin devletle kucaklaştığı, köylülerin toprak köleliğini sürdürdüğü, sanayinin geri kaldığı arkaik bir yapı görüntüsü çizer ve her zaman despotik uygulamalar içerir (Anderson, 1974b:221-35).

Anderson, Doğu Avrupa mutlakıyetçiliği incelemelerinin en sonunu*, İslâm'ın Evi* olarak tanımladığı Osmanlı Devleti'ne ayırır ve Osmanlı Devleti'ni Avrupa feodalizmindeki "son parça" olarak ele alır (1974b:361-94). Ancak bu noktada da yine, Anderson analizine katkı ve yorum yapma gereği doğmuştur. Her şeyden önce, Batı'da farklı görüşlerin bulunduğunu hatırlamalıyız. Sosyal-siyasal bilim çevresinde, Osmanlı'yı "Avrupa üretim tarzı" ile "Asya üretim tarzı" içinde değerlendiren iki ayrı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Hemen burada, Osmanlı mutlakıyetçiliğini incelemeye geçmeden önce, *Doğu Avrupa'nın son halkası* bağlamında Anderson analizine bağlı kalarak, Asya Tipi Üretim Tarzı (*ATÜT)* kavramına bakalım:

Mutlakıyetçi sistemin temel uğrağını Batı ve Kuzey Avrupa oluşturuyor gözükmekle birlikte, nasıl ki bir Doğu Avrupa mutlakıyetçiliğinden söz ediyorsak, ayrıca Uzak ve Yakın Asya (Orta Doğu) mutlakıyetçiliğini tanımlamak mümkündür. Kuşkusuz Asya mutlakıyetçiliği, Avrupa mutlakıyetçiliğinden tamamen ayrı bir gelişim çizgisine ve organik içeriğe sahiptir. Bununla beraber, mutlakıyetçi bir devlet biçiminin bazı temel özellikleri, Asya mutlakıyetçiliğini de belirlemiştir. Asya mutlakıyetçiliğini, Avrupa mutlakıyetçiliğinden ayıran ve hatta geri bıraktıran farkın, *Asya Tipi Üretim Tarzı* (ATÜT) olduğu görüşü hâkimdir. ATÜT, Avrupa'da feodal üretim tarzının egemen olduğu Ortaçağ'da, Asya toplumlarında geçerli olan üretim tarzını ifade etmek için öne sürülmüştür; ilk kez Marx tarafından tanımlandığı kabul edilir. ATÜT, çağın temel üretim aracı olan toprağın mülkiyetinin devlete ait olduğu, küçük el sanatları ve tarımla uğraşan kapalı köy birimlerinden oluşan Asya toplumlarında, ürünün bir bölümüne devletin el

koyduğu, buna karşılık ulaşım, haberleşme ve sulama gibi bayındırlık hizmetlerinin merkezî otorite tarafından yerine getirildiği toplumsal yapıyı ifade eder (Sosyal Bilimler Sözlüğü, 1997: 26).

Aslında ATÜT tartışmalarının temelinde, kapitalizmin 19. yüzyılda hâlâ Asya'ya tam anlamıyla açılamaması yer alır. Kapalı Asya ekonomisini delme çabaları, Marx'ın üretim analizleri ile birleştirilmiştir. Böylece, özel mülkiyetin egemenliğinin, Asya'da neden işlemediği sorun haline getirilmiş ve daha da önemlisi Asya ekonomisi sorunu, Avrupa-dünya-ekonomisi yönünde tekrar ele alınmış, hatta kurgulanmıştır. Batı, bu noktada Asya'da sivil toplumun ve özgürlüklerin (Batı tipi) gelişememesi üzerinden hareket eder; ama iddia edilenin tersine asıl hedef, hiç de Asyalıları özgürleştirmek olmayıp, ikinci ve üçüncü bölümde inceleyeceğimiz gibi, kapitalizme pazar yaratmaktır. Bu amaçla da, Batı'dan Doğu'ya demokrasi ve özgürlük akışını meşrulaştırmak için, Doğu mutlakıyetçiliği her fırsatta *Doğu despoti*zmi biçiminde öne çıkarılmış ve emperyalizme geçit inşa edilmiştir. Her durumda ATÜT'ün, Batı ekonomi dünyasındaki feodaliteden farklı bir üretim tarzı olduğu açıktır. Bu fark, Avrupalı sömürge yöneticilerine çok çarpıcı gelmiştir; örneğin Hindistan'da olduğu gibi, Batı zihniyetine tamamen yabancı olan toprak sisteminde, toprağın bireysel bir malikinin olmaması, toprak gelirinin katmanlaşmış ve içiçe geçen haklar sistemine göre paylaşılması; kendi toprağını kiraya veren ya da malikâneleriyle birlikte toprağa da sahip olan Avrupalılara çok değişik gelmiştir. Bu modelin, feodalizmden ayrı bir üretim tarzı olduğu öne sürülmüştür. Kapitalizmin doğuşunu, bireysel toprak sahipliğine dayalı kölelik ve malikâne sistemi ile ilişkilendiren Batılılar, Asya'da kapitalizmi doğuracak bir sistemin temellerini bulamamışlardır (Ana Britannica. 221-2, Marx ve Engels,1970 ve 1977b, Marksist Düşünce Sözlüğü:47-51 ve Divitçioğlu, 1981:17-43).

Asya'da ise, Batı tipi feodal yapı mevcut olmamakla birlikte, Batı'nın feodalizmden sonra geçebildiği *merkezî iktidar* sistemi mevcuttur. İki merkezî iktidar arasında sistem ve

işleyiş farklılıkları olmasına karşın, Doğu'da merkezî iktidarın sağlanabilmiş olması önemlidir. Marx, Doğu'da merkezî bir iktidarın kuruluşunu, bu coğrafyadaki mevcut tarım koşullarında, sulama yapılacak alanların çok geniş olmasına bağlar. Sulama kanallarının yaygınlığının, zorunlu olarak merkezî iktidarı gerektirdiğini söyler. Güçlü bir merkezî iktidarın müdahalesi ile çok geniş bir alan üzerindeki, sulama ve akaçlama işlerinin düzenleyiciliğini üstlenen devlet, emek gücünü de koordine edebilmiştir. Böylece köy topluluklarının sahip olduğu mülkiyetin denetimini sağlamış ve artık değere vergi rantı üzerinden el koymuştur. Bu merkezî ve despotik devlet örgütlenmesi, köylülerin artık ürününü bürokratik aygıt aracılığıyla çekip alırken bireysel mülk sahipliğine, servete, ticarete ve paranın özel girişimine olanak tanımamıştır, sistemde kır ile kent arasında ciddi bir işbölümü yapılamadığından, gelişmiş kentler de doğmamıştır (Marx ve Engels,1970, 1977b ve 1992, Marx,1997 ve 1999a, Marksist Düşünce Sözlüğü: 47-51, Divitçioğlu, 1981: 17-43 ve AnaBritannica, 221-2).

Marx ve diğer Batı bilimcileri bu durumun, Asya toplumlarını kapitalist gelişmenin dışında tutan ve 19. yüzyılda Batı kapitalizminin zorlamasına kadar değişmeyen bir durağanlık yarattığını ileri sürmüşlerdir. Ama ATÜT'ü daha farklı yorumlayan ve bir tür feodalizm olarak tanımlayan düşünürler de çıkmıştır. Marx ve Engels'in ortak kitabı olan "*Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*" (1992) kitabında ele aldığı gibi, aslında Asya'da tarım ile küçük zanaat (*manüfaktür-manufacture*) arasındaki ilişki, *kendini-destekleyen* (*self-sustaining*) kapalı toplum modeli yaratmıştır. Köy topluluklarının kendini destekler karakteri ve devletin üzerine almış olduğu kamu işleri de, Asya üretim tarzının temelini oluşturmuştur (Divitçioğlu, 1981: 24). Bu bir *devlet mülkiyeti* olarak belirmiş, mülkiyetin devlette olması, Asya'da topluluklar arası çatışmaları engellemiş ve parçalanmadan kalmalarını sağlamıştır.

Tarihte ATÜT'e etki eden iki dinamik söz konusudur; içsel ve dışsal dinamikler. İçsel dinamikler, sistemi ayakta tutan başlıca etkendir ki; bunlar da, Asya üretim tarzının

gereği olarak kendini-destekler yapının varlığı ve devletin kamu işlerini üstlenmesidir. Dışsal dinamik ise, içsel dinamiklerin tam tersine bir rol oynamıştır; bu da kapitalizmin ATÜT üzerindeki dönüştürücü ve yok edici etkisidir, bir başka ifade ile kapitalizmin darbesidir (Divitçioğlu; 1981:27-39). Genel çerçeve içinde ele alındığında Çin, İran, Hindistan ve Orta Asya Türkleri ATÜT üretim tarzı içinde düşünülürken, Osmanlı Devleti tartışma yaratmıştır.[28] Marx ve Engels, Osmanlı üretim tarzını kesin bir ifade ile ATÜT içinde tanımlamamışlardır. Ancak 1970'lerden sonra öne çıkan *yapısalcı* Fransız teorisyenler, Osmanlı üretim modelini ATÜT olarak değerlendirmişler, *mirî (beylik-toprakta devlet mülkiyeti), kamu arazisi, reaya (vergi veren halk-kitle, sürü), tımar ve rakabe* uygulamalarının ATÜT olduğunu iddia etmişlerdir.

Buna karşın, Anglo-Sakson Marksist sosyal bilimciler tarafından, bu bakış açısının gerçekçi olmadığı ileri sürülmüş, hatta bunun yapısalcı Fransız yaklaşımının teorik zayıflığından kaynaklanan bir yanılgı olduğu iddia edilmiştir.[29] Osmanlı Devleti'nde görülen bireysel köylü üretiminin, görece gelişmiş kır-kent işbölümünün, Osmanlı kentleşmesinin, ticaretin, ahilik örgütlenmesinin ve ileri yönetim yapısının ATÜT içine sığdırılamayacağı; bu yüzden 19. yüzyıla kadar (yani kapitalizme geçene kadar) süren Osmanlı üretim biçiminin ve toplumsal-yönetsel yaşam tarzının *feodal mutlakıyetçi* bir tarz

[28] Marx Çin, İran, Hindistan ve Orta Asya dışında, İspanya, Orta Doğu, Cava ve Colombus öncesi Amerika'yı "Asyatik Toplum" modeli olan ATÜT içine yerleştirir (Marksist Düşünce Sözlüğü: 50).

[29] Stalinsizleştirme süreci, 1960'lardaki Marksizm tartışmaları içinde AÜT (*ATÜT*)'e ilginin yeniden canlanmasına da katkı yapmıştır. Althusser'in *yapısalcı* Marksizminin etkisi altında, *üretim tarzları analizi* tarihsel maddeciliğin bilimsel konumunu yeniden vurgulamanın bir parçası haline gelmiştir. AÜT'e gösterilen ilgi, çevre ekonomilerinde kapitalist yayılmanın etkilerini kavramak amacıyla bağımlılık, eşitsiz gelişme ve gelişme kavramlarını üreten Marksizm içindeki daha genel eğilimin bir özelliğidir (Marksist Düşünce Sözlüğü: 50). Ancak bu noktada, Marksizm bünyesinde Altuserci teorinin eleştirilmesi, hatta Edward Thomson'ın "*Teorinin Sefaleti*" (*The Povery of Theory)* kitabında giriştiği tutkulu polemiğin Perry Anderson tarafından izlenmesi, son dönem ATÜT tartışmalarını etkilemiş; bu noktada Osmanlı'yı ATÜT içinde değerlendiren yapısalcı Fransız yaklaşımına karşı çıkılmıştır. Aslında, teorinin özündeki değerlendirmede, yani doğrudan Marx'ın kendi yaptığı ATÜT sınıflandırmasında, Osmanlı yeterince açık değildir; üstelik Engels'in "*Doğu'lu toplumların, tarımsal feodaliteyi Türklerden öğrendiğini*" belirten yazıları oldukça dikkat çekicidir; Engels, yazılarında Osmanlı'nın "*yarı-feodal*" olduğunu ileri sürer (2003). Divitçioğlu'na göre ise, "*gerçekte Marx ve Engels'in Asya üretim tarzı dedikleri kavramın incelenmesinden edinilen ilk izlenim, söz konusu ülkelerin bu modeli tarihsel, fakat aynı zamanda "tarihsiz" bir zamanda yaşamış olduklarıdır. Öyle gözükmektedir ki, bu ülkeler Asya üretim tarzını belirli bir tarihsel çağda yaşamışlardır, fakat hangi çağda yaşadıkları kesinlikle belli değildir; hatta Asya üretim tarzını yaşamış olan ülkelerin, "hangi ülkeler" oldukları (Hindistan hariç) bile bilinmemektedir. Bu bakımdan Asya üretim tarzı kavramı, "zamansız" ve "mekânsız" bir kavram gibi gözükmektedir* "(1981: 118).

olduğu belirtilmiştir.[30] Bu görüşü savunanlardan biri de Perry Anderson'dır.[31]

Perry Anderson *"Lineages of the Absolutist State" (Mutlakıyetçi Devletlerin Soyağacı)* kitabında, Osmanlı Devleti'ni Doğu Avrupa mutlakıyetçiliği içine yerleştirip, Avrupa'nın *en son* mutlakıyetçi feodal devleti olarak tanımlar ve Osmanlı'da geç biten bir feodal düzenden sonra kapitalizme geçildiğini vurgular. Aslında Osmanlı iktisadî yapısını bütünsel düşünmek ve tek tip bir üretim biçimi olduğunu öne sürmek mümkün değildir. Osmanlı Devleti'nin, *kuruluş-yükselme-gerileme* devirlerinde ön-feodalizmden, ön-kapitalizme uzanan bir dönüşüm söz konusudur.

Serbest piyasa ortamını olgunlaştıran koşulların gerçekleşmesi bağlamında, Doğu Avrupa'nın öbür devletleri ile Osmanlı Devleti arasında aşağı-yukarı yüz yıllık bir gecikme vardır. Osmanlı Devleti Rusya'dan yüz sene sonra kapitalizme geçmiştir. Yüzyıllık bu

---

[30] Sina Akşin, Osmanlı "tımar" sistemini, Batı feodalizminin üstüne yerleştirir ve Osmanlı'nın Balkanlar'ı kılıç zoruyla değil, Batı feodalizminden daha az baskıcı ve daha az sömürücü olan "tımar" sistemi sayesinde yüzyıllarca elinde tuttuğunu söyler (2001:15).

[31] Bir dönem dikkate değer yoğunlukta gerçekleştirilen *üretim tarzı* analizleri, günümüzde eskisi kadar yapılmamaktadır. Kuşkusuz bunda bir *doygunluk* durumu kadar, Marxgil analizlere duyulan eğilimin 1980'lerden beri sorgulanmasının da rolü bulunmaktadır. Modernliğin *post* dönemine geçildiğinin savunulduğu *küresel* gidişatta, klasik *ATÜT (Asya tipi üretim tarzı / AÜT – Asyal üretim tarzı) ve AFÜT (Avrupa feodal üretim tarzı)* tartışmalarını canlandırmaya yönelik özel bir amaç taşımamakla birlikte, bu konunun bizim tarihimiz için büyük önemi bulunduğu açıktır. Bu açıdan bakıldığında, ülkemiz bilim çevrelerince gerçekleştirilen *Osmanlı üretim tarzı* analizlerinin yeterince tüketilebildiğini düşünmek yanıltıcı olacaktır. Bu konuda, bilimsel doygunluğa katkı sağlayan temel çalışmalardan birisi, Sencer Divitçioğlu'nun "*Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*" kitabıdır (1981). Ama bu kitap da, aslında açık uçlu bir yorumu beraberinde getirir, yani Osmanlı üretim tarzının *Asya Tipi Üretim Tarzı* (ATÜT) mı, yoksa *Avrupa Feodal Üretim Tarzı* (AFÜT) mı olduğu okuyucunun birikimine ve algısına kalır. Burada ille de kesin bir görüş belirtebilmek mümkün müdür acaba? Sanırız Osmanlı üretim tarzını, hiçbir zaman tam anlamda bir ATÜT olarak kabul etmek mümkün değildir. Bunun yanında, Osmanlı'nın tam anlamda Batı tipi feodal bir üretim tarzı olduğunu da düşünemeyiz. Osmanlı'yı, 16. yüzyıla kadar yarı feodal yarı özgün bir üretim tarzı olarak değerlendirebiliriz. Örneğin Halil İnalcık, 17. yüzyıla kadar devam eden Osmanlı ekonomik sisteminin *özgün* karakterini öne çıkarır ve "*adı konulmamış, zımnen başka bir sistem*" olarak nitelendirir (1945:122; Divitçioğlu, 1981:55). Asıl dikkate değer olan, Osmanlı tarımsal-feodalitesinin 16. yüzyıla kadar Batı tipi senyörel bir feodalite olmadığı gibi, özgün karakterinin de tamamen kendine özgü değil, yarı ATÜT özelliğe sahip olduğudur. Bu döneme (16. yüzyıl) kadarki Osmanlı feodalitesinin, Batı Avrupa feodalitesinden ayrılan yanı, kitleye baskın konumdaki mülk ve iktidar sahibinin kişi (derebeyi) değil, doğrudan doğruya "devlet", yani devleti temsil eden sınıf olmasıdır. Divitçioğlu'na göre, "*XIV. XV. yüzyıllardaki Osmanlı toplumunun bünyesi, sanki anonim-tek senyörlü bir feodal üretim tarzı kimliği göstermektedir. Fakat bu üretim tarzında ortakçı "servage" yoktur." Derebeylerin gelişmesine ve özel ordu kurmalarına izin verilmez., mülk topraktır ve mülkün mutlak sahibi de devlettir. Ancak devleti yönetenler, tıpkı kullar gibi birer "araç" konumundadır. Osmanlı iktisadî yapısında, hakça (âdil) olmayan bir "bölüşüm" söz konusudur, buna rağmen reaya, tasarrufundaki toprağın gelirini "vergi" olarak devlete öder; devlet de kamu işlerini yapma yükümlülüğünü üstlenir"* (Divitçioğlu, 1981: 134-43). Toprak ve emeğe dayalı Osmanlı iktisadî sistemi, 17. yüzyıldan itibaren Batı'da feodalizm sönümlenip kapitalist üretim tarzına geçilirken, anakronik bir biçimde Batı feodalizmine dönüştürülmüş; bu amaçla büyük çiftlik işletmeleri ve malikâneler, hatta derebeylikler oluşturulmuştur. 17. yüzyılda âyan sistemi aracılığıyla diriltilen AFÜT (*Avrupa Feodal Üretim Tarzı*) iktisaden de siyaseten de çok tartışmalıdır ve ironiktir.

gecikme, toplumsal gelişim çizgisinde, yani iç dinamiklerde kabul edilebilir bir zaman aralığı olarak değerlendirilmektedir. Ancak Batı Avrupa kapitalizmi ile Osmanlı kapitalizmi arasında, üçyüz yıllık ciddi bir zamansal farklılığın bulunduğu, Osmanlı'nın kapitalizme geçtiği tarihten itibarense *ithal etmek, uyum sağlamak, taklit etmek* yoluyla, Avrupa dünya-ekonomi sistemine eklemlenmek ve bu sistemde verilen rolü oynamak dışında, dış dinamiklerde herhangi bir *yönlendirici katılım* şansının kalmadığı bir gerçektir; hatta bu edilgen politikanın iç dinamiklerde bile belirleyici olduğu açıktır. "*Batı'ya paralel olarak ilkel birikim aşamasına giremeyen Osmanlı Devleti açısından önemli husus, Batı Avrupa'daki kapitalist gelişmenin dış dünyadaki etkileri olmuştur…Batı, sanayi devrimine götüren ilkel birikimi gerçekleştirirken, doğusunda ve batısında var olan üretim ilişkilerini etkilemiş, kendisiyle çıkar uyumu içinde bulunan yeni ilişkiler geliştirmiştir"* (Timur,1996:44). Bu koşullarda, Osmanlı'nın Avrupa kapitalizmi içinde tutunabilmesini sağlayan dinamik, gecikmeli de olsa 18. yüzyılın sonlarında *Avrupa dünya-ekonomi sistemi*'ni algılaması ve 19. yüzyılın hemen başında, *uyum, ithalat ve taklid*e dayanan ilk adımlarla, sisteme eklemlenme sürecine girmesidir. Weber, böylesine köklü bir değişim sürecine geçilebilmiş olmasını, reformcu Osmanlı bürokrasisinin büyük bir başarısı olarak görür (1978).[32]

Anderson'a göre, Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılda Avrupa mutlakıyetçiliği ile tanışması tam bir dönüm noktası yaratmıştır. Bu bağlamda, 16. yüzyıl yalnızca Avrupa'nın değişiminin değil, aynı zamanda Osmanlı'nın değişiminin de başlangıcıdır. Eski ticaret yolu, 16. yüzyılda önceki büyük hacminin bir bölümüne yeniden kavuşmuştur. Ama İpek ve Baharat Yolları yeniden canlanamamıştır; üstelik Ümit Burnu, Portekizlilerden sonra İngiliz ve Hollanda donanmalarının eline geçince, bu ticaret yolları da kesin bir biçimde sönümlenmeye yüz tutmuştur. Böylece Osmanlı için, iktisadî ve askerî alanda bir gerileme sürecine girilmiştir. Osmanlı iktisadî sisteminde, Batı tipi piyasa serbestiyetine benzer bir

[32] 18. yüzyılı, Osmanlı'da kapitalizmin ilk uyanış çağı, 19. yüzyılı ise kapitalist sistemin anlaşılmaya başlandığı bir çağ olarak sınıflandırabiliriz.

girişim ve Batı tipi merkezî devlet örgütlenmesi geç olarak gerçekleşmiş olup, 19. yüzyılda sözü edilebilir bir niteliğe ulaşmıştır.

Feodal tımar sistemi, zaman içinde değişime uğrayarak, eski gücünü ve anlamını yitirmiştir.[33] Aslında,"*Osmanlı dünyası, meydana gelişinden yok oluşuna kadar çok büyük değişmelere sahne olmuştur. Bu değişme sürecinin hem aktörü, hem de muhatabı olan kurumlardan biri de tımardır*" (Kılıçbay, 1985: Beldiceanu içinde Sunuş yazısı).

Şimdi *Avrupa'nın son halkası* olan Osmanlı'nın *monokratik* sistemini inceleyelim:

I.2.D.c. DOĞU AVRUPA'NIN SON HALKASI: OSMANLI MONOKRASİSİ[34]

16. yüzyıldan itibaren, Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa devletleri arasındaki güç dengesi, Osmanlı Devleti'nin aleyhine olacak biçimde değişmiştir. Batı Avrupa'da baş vermeye başlayan kapitalizmin biçimlendirdiği dünya ekonomisinin merkezi Atlas Okyanusu kıyılarına kaymış; buna bağlı olarak da, bu zamana kadar dünyanın lideri konumundaki Doğu Akdeniz ekonomisi, bir çevre (periferi) ekonomi haline gelmeye başlamıştır. Kapitalist düzene geçmeyi bir türlü başaramayan Osmanlı Devleti, bu gecikmenin acısını *çevre* ve daha da ağırı *yarı sömürge* konumuna düşerek yaşamıştır. 19. yüzyıla kadar, Osmanlı klasik ekonomi anlayışının temel mantığını oluşturan ithalat yapma eğilimi tam anlamıyla asla kırılamamıştır. İhracatın ve sanayinin yanında, dışta uluslararası ticarî – siyasî örgütlenmenin, içte ise özel mülkiyetin ve yeni merkezî düzeni oluşturacak koşulların farkına varılamamış ya da bu çizgide yeterince başarılı bir seyir izlenememiştir[35]

[33] Tımar teriminden başka, hem kurumu, hem de hak sahibi kişiyi ifade etmek için, *dirlik, ikta, timar eren, timar eri, sahib-i timar, sipahi, süvari, sahib-i arz, sahib-i raiyet, sahib-i zemin* terimleri de kullanılmıştır (Beldiceanu, 1985:12-3).

[34] Bu bölümün amacı, yetkin bir "Osmanlı tarihi" incelemesi yapmak değildir. Burada, sadece tez konusu kapsamında "mutlakıyetçi devlet" analizi yapılırken, Avrupa'nın sosyolojik olarak tartışmalı olsa da, siyasî olarak "son halkası" sayılan Osmanlı Devleti'nin, mutlakıyetçi-monokratik sistemi hakkında kısa bir bilgi verilmek istenmiştir.

[35] Örneğin, Osmanlılar yüzyıllar boyunca Avrupa'ya değil sultanlarını, yüksek rütbeli bir elçi bile göndermeye tenezzül etmemişlerdir. Bizzat sultanın Avrupa'ya gidebilmesi için, Avrupa'yla ilişkilerin radikal bir değişikliğe uğraması gerekmiştir. Bu değişiklik, esas itibariyle, XVIII. yüz yılın sonlarındaki askerî mağlubiyetlerle başlamış, Yunan ve Mısır ayaklanmaları ile gelişmiş ve Osmanlı devlet bütünlüğünü, Avrupa devletlerinin garantisi altına alan Paris Antlaşması ile hukukî temellere bağlanmıştır (Timur,1996:242).

Esasen merkezî bir otorite ve yasalarla yönlendirilip yönetilen sağlam bir toplum düzeni kurulabilmiş olmakla birlikte, Osmanlı Devleti'nin Batı'daki monarşik hukuk devletiden daha farklı olarak, monokratik bir hukuk devleti olduğu bir gerçektir. Weber, "*Ekonomi ve Toplum" (Economy and Society-1922)* çalışmasında, Osmanlı'daki *monokratik* egemenliği *patrimonyalizm*[36] olarak nitelemiş ve Osmanlı yönetim biçiminin *sultanizm* olduğunu ileri sürmüştür (1978). Weber, aynı yazısında *akılcı-hukukî* bir devlet ve bürokrasinin olmamasını, Osmanlı'da kapitalizmin gelişmesinin önündeki en büyük engellerden biri saymıştır. Max Weber, 19. yüzyıldaki Osmanlı bürokratlarını, değişimin öncüsü olarak kabul eder. Ortaylı da, bu konuda "*Islahat asrının adını bile bürokratlar kendileri koymuştu*" der (1983:13).[37]

Elbette bürokrasinin böylesine güçlü bir konumda bulunmasına karşın, Osmanlı Devleti'nin patrimonyal görünümü gibi, yarı teokratik yapısı da güçlüdür. Bu anlamda padişah hükümrandır, ama şeriata bağlıdır ve hükümdarın her şeyi, *kendi şahsı adına* sahiplenmesi hiçbir şekilde söz konusu değildir, hükümdarın sahip olduğu bütün yetki ve otorite *devlet* adınadır. Hatta ulema, padişahı yönlendirebilmiş ve gerektiği zamanlarda da ona direnmiştir. İnalcık'a göre, "*İslamî gelenek sultanın sınırsız keyfî iktidarı önünde en etkili bir frendi. İslamî geleneklerin koruyucusu olan ulema, kendi içindeki tabakalaşmaya ve sık sık mevki ihtilafına düşmesine rağmen, geleneksel ve meşru bir direniş merkezi olarak, bütün Osmanlı tarihi boyunca çok büyük bir rol oynadı. Diğer gruplar, sultanın buyurucu iktidarına karşı, geleneksel ve yerleşik haklarını koruyabilmek için sık sık*

[36] Patrimonyalizm (patrimonialism), Max Weber'in "*Ekonomi ve Toplum" (Economy and Society-1922)* çalışmasında tanımladığı "siyasal tahakküm" biçimidir. Patrimonyalizmde otorite, hanedan ailesinin kullandığı kişisel ve bürokratik güce dayanır; bu güç resmi olarak keyfidir ve hükümdarın doğrudan denetimi altındadır…Hükümdarın takdir yetkisinde, son derece büyük bir genişleme görüldüğünde ise, patrimonyal otorite Weber 'in "sultanizm" diye adlandırdığı olguyla hemen hemen aynı düzlemde buluşur (Sosyoloji Sözlüğü: Patrimonyalizm maddesi).

[37] Reformcu bürokratların "*usul-ü mehasin-i Tanzimat*" ibarelerinin karşıtı betimlemeler de hemen ortaya çıktmıştır. Tanzimat başlarında kullanılmayan, fakat devirle birlikte anılan bir deyim ise Türkiye'de tarihçileri ve siyasal düşünceyi uzun zamandır meşgul ediyor; "*Batılılaşma*" (Ortaylı,1983:13). Fleischer'e göre de, Osmanlı bürokrasisi, önce Osmanlı tarihinin yüz karası, sonra Türk yenileşme hareketi ve demokrasisinin ana figürü olmuştur. Osmanlı Devletinin aile bürokrasisinden devlet bürokrasisine dönüşmesi ise tam ikiyüzelli yıl almıştır; bürokrasideki profesyonelleşme işaretleri ancak 17. yüzyılın ortalarında görülür (1986: 135-41; Gerber,2004: 256).

ulemaya sığındı" (1994:18). Batı Avrupa'da mutlakıyetçiliğin temel unsurlarının kökleştiği, Osmanlı Devleti'nde ise gücün zirvede olduğu 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Osmanlı egemen sınıfının mevcut iç dengeleri yavaş yavaş bozulmaya başlamıştır. Siyasî bozulmanın-bozuşmanın en çarpıcı örneği ise, Türk soyluların Başkent'ten ve yönetici kadrodan uzaklaştırılması ile yaşanmıştır.

Türkmen beylerinin İstanbul'un dışına çıkarılmasının ardından, devşirmeler sipahi tımarlarının çoğunu ele geçirip sipahileri öldürmüşler, devletin tımarlı sipahi örgütlenmesini geçersizleştirmişlerdir. Böylece devşirmelerle sultan arasında bir "sadakat" krizi baş göstermiştir. Ancak bu isyanın siyasal-toplumsal tarihte *devrim* niteliğinde iz bırakan yanı, sipahi tımarlarının birer kamu malı değil de, sanki isyankâr devşirmelerin kendi özel mülkleriymiş gibi, malikâne benzeri bir yapıya dönüştürülmesidir (Uzunçarşılı, 1943; Timur, 1996; AnaBritannica Ansiklopedisi:Osmanlı Devleti maddesi ve Lybyer,1987). Bu eylemle kamu malı olan toprağın, illegal bir yolla kişisel mülkiyet haline getirilmesi söz konusudur. "*Oysa Osmanlı'da tımar sahibi, ne toprağın mülkiyetine ne de tasarruf hakkına sahiptir. Üstelik tımar veraset yoluyla geçmez ve Osmanlı Devleti'nin toprakları üzerinde mutlak bir hakka sahip olan sultan, tımar verip almakta tamamen serbesttir; hatta, tımar sahiplerinin malî özerkliği olduğu bile söylenemez"* (Divitçioğlu,1981:53).

Osmanlı sultanının, devşirmeleri yönetimdeki Türk soylularla dengeleme olanağını yitirmesi sonucunda, devşirmeler hem sultan üzerinde hem de merkezî yönetimde kontrol sağlamayı başarmışlar, tımarlar üzerinde de hak sahibi olmuşlardır. Bir anlamda *büyük merkeziyet* içinde küçük ve etkili *merkeziyetçikler* kurmuşlardır. Aslında Osmanlı Devleti'nde, "*statü grupları yalnızca sultanın lütuf ve ulufeliyle örgütlenip meşruluk kazanıyorlardı. Bu da ancak hükümdarın ihsanını gösteren, üstünde padişah tuğrası bulunan bir "berat"a sahip olarak sağlanabiliyordu"* (İnalcık, 1994:9). Sultan, beratı geri alabildiği gibi, ölümü halinde toplumdaki her tür düzenleme ve yetki de iptal olabiliyordu. Burada önemli olan bir başka konu ise, Osmanlı devlet yapısında merkeziyetçilikten uzaklaşma (ademi-

merkeziyetçilik) yönünde bir eğilimin her dönemde ortaya çıkmış olmasıdır. Bu yüzden de, "*sürekli olarak güçlü ve gerektiğinde etkili biçimde kontrolü ele alacak yetkinlikte olmadığı sürece*" (Lybyer, 1987:163), Osmanlı merkezî sistemi, her zaman tehlikeye açık bir konumda bulunmuştur.

Bu noktada yine asıl dikkate değer olan, Türk soyluların Başkent'ten uzaklaştırılarak, devşirmelerin beklenmedik bir karşı-devrimi gerçekleştirmesi değildir. Bilindiği gibi, Osmanlı toplum yapısı, kavmiyetçiliğe ve soy birliğine dayanmadığı için Selçuklu Devleti'nden de ayrılır. İstanbul'un fethinden çok önceleri bile (örneğin II. Murad zamanında-1360) devşirmeler, yönetimi ele geçirebilecek olan Türk soylulara karşı, bir iç denge unsuru olarak kullanılmış, bu amaçla kapıkulluğu kurumu geliştirilmiştir. Bu yüzden üstünde durulması gereken, Hıristiyan kökenli devşirmelerin yönetimi ele geçirmeleri değil, *kul* sınıfındakilerin devletteki tüm dengeleri bozacak biçimde *egemen* sınıfı ele geçirmeleridir.[38] Bu bir tür çıkarcı çete girişimi olarak gerçekleşmiştir; hiçbir biçimde toplumsal bir hareket ve demokratik bir savaşım örneği oluşturmamıştır.

Daha önceleri Osmanlı sultanlarının, devşirme kullara, onları devletle *özdeş* sayarak, *devletin bekası* adına bizzat kendi rızası ile bahşettiği egemen sınıf konumu, yani yöneticilik mevkileri, bu isyan sonucunda ilk defa kişisel çıkarlar için ele geçirilip zapt edilmiştir. Taner Timur'a göre de, "*yönetici zümre, hukukî yapıya ters düşen heterojen bir nitelik kazanmakla kalmamış, bu karmaşık yapı, Osmanlı siyasal iktidarı katında, Batı'dakinden farklı gruplaşmalara ve hizipleşmelere yol açmış; bunun sonucunda "Batılı" anlamda birleştirici bir burjuvazi de doğmamıştır"* (1996: 37). Böylece devşirme zümre, devlet için bir "denge" unsuru olmaktan çıkıp bir "tehdit" unsuruna dönüşmüştür. Bazı tarihçiler, Osmanlı tarihinde yeni bir dönem olarak, aç gözlü paşalar ve ihtiraslı valiler döneminin başladığını

[38] Kullar, köle kökenli olmakla birlikte, kölelerden farklıdır. "Köle"lerle "kul"lar arasındaki temel fark, köleliğin *sivil* bir statü, kulluğun ise *siyasal* bir statü oluşundan ileri gelmektedir. Köleler sahiplerine bir eşya gibi ait olup, her türlü hukukî tasarruf hakkından yoksundurlar. Buna karşılık Osmanlı yönetici zümresini de teşkil eden kullar, kökenleri itibariyle köle olsalar bile, belli mevkilere gelirken azat ediliyorlar ve sivil statü itibariyle özgür oluyorlardı. Böylece her türlü hukukî tasarrufa yetkiliydiler ve kendileri de köle sahibi olabiliyorlardı; bunların sultana mutlak bir itaat ve sadakat ile bağlı oldukları kabul ediliyordu (Timur; 1996:19).

ileri sürmektedir ki, 17. yüzyılın ortalarından sonraki Osmanlı yönetici zümresini, "*feodal oligarşi"* (Gandev,1960; Timur,1996:41) olarak tanımlayanlar da vardır.

Osmanlı'nın yarı sömürgeleşmesinin koşullarını neredeyse daha bu dönemde, yani Osmanlı'nın Klasik Çağı'nda başlatan kimi bozulmalar ve yanlış uygulamalar, ileriki çağlarda, özellikle *iflaslar* döneminde, [39] halkın ağır biçimde sömürülmesine yol açmış, sadrazamlık sanki ikinci sultanlık makamına dönüştürülmüş, kamu işleri aksamış, devletin sosyal yükümlülüğünü taşıyan "vakıf" müessesesi zayıflamış, siyasal-devlette *irade-itaat ve iktidar* boşluğu doğmuş, halktan alınan halka dönmez olmuş, aşırı vergi yükünün yanında dıştaki ganimet savaşları için asker temini de halkı canından bezdirmiştir; bu da Osmanlı toplum yapısını derinden etkileyen *meşruiyet ve güven* krizlerini tetiklemiştir. Kanunî'nin ölümünden (1556) kısa bir süre sonra bile, merkezî yönetimin başı olarak sultanın, kontrol altına alamadığı egemen sınıf sultasının, Osmanlı bürokrasisinin bütün kademelerinde yozlaşma, rüşvet, iltimas ve adam kayırma gibi hukuk dışı uygulamalara yol açtığı ve keyfîliği yaygınlaştırdığı bilinmektedir (Davison, 1968, Ortaylı, 1995, Eryılmaz, 1992, Şenel, 1995, Kardakul, 1981, Uzunçarşılı, 1943, AnaBritannica: Osmanlı Devleti maddesi ve Lybyer,1987). [40]

Osmanlı'nın önceki çağlarında, "*devletin kulu olarak devletle özdeş*" (Divitçioğlu, 1981:64-5) hâle gelen *devşirmeler*, kendi çıkarları doğrultusunda sayısız hizbe bölünmüşlerdir. Yine Osmanlı'nın önceki çağlarında devletin aslî unsuru olan devşirmelerin her biri, bu kez kendi çıkarları peşinde koşan ayrı ayrı grupları oluşturmuşlar ve farklı şehzadelerin çevresinde kümelenerek, yönetim zafiyetini

[39] Osmanlı Devleti, üç dönemlendirme üzerinden incelenmektedir.
Erken dönem (14.-15. yüzyıllar), *Klasik dönem* (16.-17. yüzyıllar), *Bozuşma ve modernleşme dönemi* (18.-19. yüzyıllar).
Osmanlı Devleti'nin iflasları:
İktisadî iflas: 1873 Osmanlı-İngiliz Ticaret (Balta Limanı) Antlaşması,
Askerî iflas: 1839 Osmanlı-Mısır Savaşı Nizip Yenilgisi,
Malî iflas: 6 Ekim 1875 Tenzil-i Faiz Kararı ve Devletin Malî iflas ilânı.

[40] Merkezî bir sistem ve merkeziyetçi bir anlayış, 19. yüzyılda tam anlamıyla gelişebilmiştir. Ancak Batı benzeri bir merkeziyetçi anlayış ilk kez kurumsallaşıp yayılırken, bu sefer de bir yandan etnik ayrımcılık baş göstermiş, diğer yandan ise ülkenin intelijensiyası reformcular ve gelenekçiler (muhafazakârlar) olarak ikiye bölünmüştür.

tırmandırıp devlet aygıtını iyice zora sokmuşlardır. Kişisel çıkarları için destekledikleri şehzadelerin yakın çevresini oluşturan anneleri, hanımları, kız kardeşleri, yeğenleriyle bile, sıcak ilişki kurmaktan kaçınmamışlardır. Şehzadelerin tahta çıkmadan önce taşra valiliği yapmasını zorunlu kılan devlet uygulamasından vazgeçilmiş, bunun yerine şehzadeler sarayda eğitmeye başlanmıştır. Şehzadelerin eyaletlerde uygulamalı eğitim alma zorunluluğu da kaldırılmıştır. Böylece yönetimde iyiden iyiye söz sahibi olan ve bu arada akıl almaz servetler kazanıp egemen sınıfın önde gelenleri arasına katılan bu çıkarcı grup, elde tutmak amacıyla geleceğin sultanı olabilecek şehzadeleri İstanbul'a bağlamanın başka yollarını da devreye girdirmişlerdir.

Daha 16. yüzyılda başlayan merkezî yönetim krizi, dev bir tsunami dalgası gibi, giderek çok ağır sonuçlara yol açmış ve çağlar geçtikçe daha da şiddetlenerek geniş topraklardaki eski düzeni bütünüyle yok etmiştir. Kuşkusuz Osmanlı toplumunun yaşadığı bu kaosta, sadece *devşirme eğiliminde yaşanan tarihî değişim*'i sorumlu tutmak yeterli olamaz. Bilindiği gibi, 16. yüzyıl ve sonrası, bütün dünya için geçerli olacak birikim dönüşümünün, ilk önce Batı'da hayat bulmasına olanak yaratmıştır. *İlkel (ilksel) birikime,* yani toprağa bağlı üretim biçiminden ticarete bağlı üretim biçimine (yatırıma) geçilmesi ve böylece Piyasanın önünün açılması gerçekleşmiştir. Bu da, Avrupa'nın, her geçen gün kapitalistleşerek kısa zamanda bir dünya-ekonomisine dönüştüreceği iktisadî sistemini sağlamlaştırmasına yol açmıştır. Bunu tamamlayan bir süreç içinde hızla öne çıkan Rönesans ve siyasî devrimlerle birlikte, laiklik, demokrasi ve *hukuk devleti* kavramları doğmuş, bilimin evrenselliği kabul edilmiş, Aydınlanma'nın ardından da, birbirini takip eden bilimsel ve endüstriyel devrimler, toplumda siyasî devrimler kadar etki yaratmıştır.

İşte 16. yüzyıl Avrupa'sında başlayan, bu büyük ve evrensel değişim atağını zamanında kavrayamayan ve içinde yer alamayan Osmanlı Devleti, ilk defa Avrupa'nın dışına kaymıştır. Batı ile eş zamanlı olarak ne tam bir laik devlete dönüşmüş ne de feodal üretim biçimin,i dönüştürmüştür. Osmanlı düşünce hayatında Machiavelli, Bodin ve

Hobbes benzeri mutlakıyetçiler bile doğmamıştır. Kapitalizmle bir çevre konumuna düşen Osmanlı Devleti'nde askerî, iktisadî ve siyasî alanda olduğu gibi, bütün toplumsal yapıda, özellikle üretici güçler ve yoksul halk kitlesi üzerinde, yüzyıllar sürecek olan çok ağır bir dönem başlamıştır. Osmanlı Devleti ve toplumu, henüz kapitalizmin ne olduğunu bile anlamadan kendisini, kapitalizmden beslenen (yarı) sömürgeciliğin ve her geçen yıl daha da vahşileşecek olan emperyalist stratejilerin içinde bulmuştur.

17. yüzyıldan sonraki Osmanlı tarihi, artık bir isyanlar tarihi halini almıştır. Bu isyanlar ne yazık ki, toplumu toparlamak ve yenileşmek için yapılmamıştır; *bozguncu isyanlar*, ülkeyi daha da zayıflatarak düzenli ordunun bozulmasına ve dağılmasına yol açmıştır. Ordunun maaşlı mevkileri (örneğin Yeniçeri ve Kapıkulu Ocakları) tefecilerin-sermayedarların eline geçmiş, sivil alanda olduğu gibi, rüşvet ve iltimas orduda da başlamış, ordunun teknik gücünün yanında yönetim gücü de iyice zayıflamıştır. Aynı zamanda Anadolu'da, sınırlı tarımsal kaynak üzerindeki baskı arttırılmış, devşirmelerin ve *mültezimlerin* (kesenekçilerin).[41] soygunlarına hedef olan ve nüfus artışı nedeniyle de çiftsiz kalan köylülerin, topraktan kaçması sonucu, tarım sektörü büyük bir çöküş yaşamıştır. Bu topraksız ve işsiz köylüler kentlere sığınmış, bunun sonucunda kentlerde yiyecek sıkıntısı bile baş göstermiştir. Taşrada kalan köylülerse, çıkar cemaatleri tarafından örgütlenerek, 16. yüzyıl sonlarındaki büyük Celâlî isyanlarının çekirdeğini oluşturmuştur.[42]

Devlet, eyaletlerdeki denetimi eşraf ve âyana kaptırmıştır; âyanınsa, kendine malikâneler kurarak, tarihin garip bir şakası gibi, 12. yüzyıl Avrupa feodalizmini dirilttiği görülür. Avrupa'da merkezî yeni bir düzen kurulurken, Osmanlı merkezî sistemi bozulmaya başlamıştır. Osmanlı merkezî sisteminin bozulması ve bozuşması, Osmanlı'nın

[41] Mültezimler, *iltizam* alan kişilerdir; bunlar topladıkları gelirin bir bölümünü hazineye ödüyor, geri kalanına el koyuyorlardı. İltizam, emanet ile tımar arasında yer alan *mukataa* türüdür. Mukataa, egemen sınıfın, sultanın sayılan devletin gelir kaynaklarından bir bölümünü, sultanın belirlediği amaçlar çerçevesinde işletme hakkını almasıdır, Üç tür mukataa vardır, *tımar-iltizam –emanet*. Tımar sahipleri ellerindeki kaynağın gelirinin tamamına el koyarken, emanet alan kişiler (eminler) kaynakların gelirinin tümünü hazineye devredip, devletten maaş alırlardı (bkz: Beldiceanu, 1985, Timur, 1996, Ana Britannica: Osmanlı Devleti maddesi ve Lybyer,1987).

[42] Osmanlı kitlesi ve toplumsal yapısı, bölümün sonundaki ekte ayrıca ele alınmaktadır.

toplum yapısı, yönetim biçimi ve sınıflararası ilişkileri gibi, örgütsel yapısını da tıpkı ekonomik, siyasî ve askerî alanlar kadar etkileyip kötüleştirmiştir[43] (Timur,1996, Davison, 1968, İnalcık, 1992, Weber, 1978, Uzunçarşılı, 1943, Lybyer,1987, Belge, 2005 ve AnaBritannica: Osmanlı Devleti maddesi).

Kimi görüşler, Osmanlı yönetiminin Batı'da yükselen kapitalizmi algıladığını ama tercih etmediğini, çünkü İslam'a uygun bulmadığını savunmaktadır. Oysa Osmanlı'daki sorun yalnızca iktisadî sistem sorunu değildir, alt yapının belirleyici olduğu bütünsel bir sistem sorunudur. Osmanlı yönetiminin mutlakıyetçi yapısı yanında, merkezî yapısı da tartışmalıdır. Osmanlı'nın, Batı tipi bir monarşiye ve merkezî örgüte sahip olduğunu söylemek bile, gerçekten oldukça zordur. Osmanlı Devleti, kurumsallaştırmayı başardığı merkezî yapıyı iki kanalla ayakta tutuyordu; bunlar *askeri* rejim ve *vergi* sistemidir. *"Osmanlı toplumu köylü bir toplumdu ve merkezî sistemini, askeri rejimle vergi rejimini birleştirmek üzere "fazla ürünü" örgütlemek suretiyle kurmuştu"* (Timur, 1996:32).[44]

Osmanlı Devleti, merkezî bir sistem kurmuş olmakla birlikte, Osmanlı'daki merkezî sistemi oluşturan monokratik yapı ile Batı Avrupa'nın monarşik yapısı arasında farklılıklar söz konusudur. Aynı zamanda hukuk sistemi başta olmak üzere, sınıf formasyonları ve gelir dağılımı ile de Osmanlı Devleti, Batı'dan ayrılan ama aynı zamanda Doğu'daki otokrasiden de ayrılan, *monokratik mutlakıyetçi* bir devlettir. Yetki ve görevler gibi, unvanlar, maaşlar ve gelirler de ayrı ayrı dağıtılmıştır. Padişahın tek hükümran görünmesine karşın, gerçekte karşılıklı bir bağımlılık ve bağlılık çerçevesi bulunmaktadır.

[43] Osmanlı Devleti, 16. yüzyıldan itibaren askerî alanda yüzünü Batı'dan Doğu'ya çevirmiş, fetihler Suriye, Irak, Arabistan topraklarında gerçekleştirilmeye başlamıştır.

[44] Osmanlı vergi sistemi, bölgelere göre değişiklikler gösterdiği ve homojen bir yapı taşımadığı için, tam bir berraklık içinde bilinmemekle beraber; esas itibariyle Ortaçağ Avrupa'sında olduğu gibi, aynî ranta dayanıyordu. Avrupa'da 15. ve 16. yüzyıllardan itibaren para rantına ve para ekonomisine geçilirken, Osmanlılar 19. yüzyılda bir yarı sömürge ekonomisine dönüşümüne kadar aynî rant çerçevesini aşamamışlardır. Marx. "*Kapital"*de *"Asya'da toprak rantı vergilerin temel unsurunu oluşturur ve aynî olarak ödenir. Durgun üretim ilişkileri üzerinde yer alan bu rant biçimi, eski üretim biçimini devam ettirir. Türk imparatorluğunun uzun sürmesinin sırrı buradadır*" der. Bununla beraber Osmanlı ekonomisi, elbette tamamen para ekonomisinin dışında değildi, Sayıca az olmakla birlikte, para sektörü içinde yaşayan unsurlar Osmanlı sisteminin en ileri ögelerini oluşturuyorlardı. Başta hanedan mensupları olmak üzere, askeri sınıftan ve Multeka'nın "Evzatı Sukiye" (Pazar insanları) dediği tüccar, esnaf ve sarraflardan oluşan bu zümre, sosyolojik anlamıyla, Osmanlı yönetici zümresini teşkil ediyordu. Fakat dönemin asıl servet sahipleri, yüksek yöneticiler ve ulema ile tüccar ve sarraflar arasından çıkıyordu (Timur, 1996:32).

Bu anlamda "*Osmanlı yönetici zümresi kölelik değil, özgürlük statüsündeydi ve başta Peygamberin vekili sayılan sultan olmak üzere, üslerine itaat bağlarıyla bağlıydı. Osmanlı "Mülk Devleti" kavramı da, medeni hukuk değil, kamu hukuku çerçevesinde sultanın egemenliğini ifade eden ve Osmanlı devlet felsefesini özetleyen bir formüldü"* (Timur, 1996:22).

Tarımsal feodalizm içinde bir üretim ve yönetim tarzı olarak kabul edebileceğimiz Osmanlı Devleti, merkezî devlet yapısını kurumsallaştırabilmiş olması bakımından, mutlakıyetçi olgunun dışında değildir, sonuçta zaten kapitalist üretim biçimine, Avrupa'nın diğer ülkelerinden biraz geç de olsa, uyum sağlayabilmiştir. Fakat sonradan sağlanan bu uyum, ulusun bilincine kazınacak olan *yarı sömürgeleşme* gibi dramatik bir gerçeği engellemeye yeterli olamamıştır. Üstelik 16. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nde başlayan yönetim zafiyetinin ve iktisaden geri kalışın, iç dinamiklerde bıraktığı olumsuz etkinin, bugünün bile, kimi siyasal-toplumsal-ekonomik ve kültürel sorunlarına zemin oluşturduğu tarihî bir gerçektir.

Buraya kadar olan incelememiz bize açıkça göstermektedir ki, 16. yüzyıla geçiş yalnızca Avrupa tarihinde bir dönüm noktası değil, dünya çapında değişimin baş gösterdiği tarihî bir "post-an"dır. Avrupa hızla büyümeye ve gelişmeye başlarken, Akdeniz küçülmeye yüz tutmuş, tarihî yollar hiç beklenmedik bir hızla her geçen gün işlevsizleşmiştir. İktisadî iş bölümü, baş döndürücü bir hızla kurumsallaşmış, para-rantı, emek-rantı ile yer değiştirirken, sınıflararası ilişkiler kadar devletlerarası ilişkiler de, *rant* odaklı bir güç yarışına maruz kalmıştır. 16. yüzyıl, Osmanlı feodal mutlakıyetçiliğinin ya da bir başka ifade ile Osmanlı monokrasisinin çözülmeye başladığı bir dönemin başlangıcıdır. Bu yüzyıl, ilk defa ortaya çıkan dünya ekonomi-sistemi içinde paylaşılan işbölümüne bağlı olarak, Osmanlı merkezî sistemindeki güç kaybının bir habercisidir. Siyaseten güç kaybına uğrayan Osmanlı Devleti, gittikçe her alanda güçsüzleşecek ve bir *çevre ülkesi* (kapitalist olmayan tarım ülkesi) olarak yarı sömürgeleşecektir. Ama tarihin bu acı oyununa katılacak, bir yandan da zorunlu olarak modern anlamdaki merkezîleşme ve

kapitalistleşme sürecine geçecektir. Öte taraftan, şunu da kısacık belirtmek gerekirse, 16. yüzyıl *Japonya*'da daha farklı bir görünümle kendini tarihe yazdırmış ve merkezî iktidarın ilk kez sağlanabildiği bir dönüm noktası olmuştur. [45]

Bu yüzyıl, Avrupa'nın Batı'sını dünyanın geri kalanından ayırırken, buradan tüm dünyaya yayılacak olan ekonomik, siyasi, toplumsal, kültürel ve diplomatik hareketleri yeniden ya da yeni örgütlemiştir; mekezî bir devlet yapısı doğmuş, soyluların sarsılmaz sanılan gücü kırılmıştır. Avrupa'da başlayan bu büyük değişim ve devrim sürecine yön verenler yalnızca krallar, aristokratlar, plütokratlar, meritokratlar[46] olmayıp; meslekî statü ve bilgileri ile burjuvalaşabilen kentlilerle birlikte zanaatkârlar, köylüler ve işçi sınıfı da, yaşanmakta olan devrimi biçimlendirmiştir. Mutlakıyetçi merkezî devrimin sesli ve sessiz kahramanları, birbirine karşıt dursalar bile, bilerek ya da bilmeyerek ortak bir amaca, yani geleceği kurmaya girişmişlerdir. Avrupa'da merkezî iktidarın temsilcisi olarak monark ve ticarî burjuva sınıfı ile isimli kahramanlar öne çıkarken, kapitalizm güçlendikçe karşılarında sıradan insanların ve sessiz kalabalığın gücünü de bulmuşlardır. Bu sessiz yığınlar, bir halk-kitle hareketinin, sıradan bir kalabalıktan farklılığını, özellikle 15.-19. yüzyıllar arasında öğrenmişler ve herkese göstermişlerdir. Avrupa uygarlığı, 16. yüzyıldan itibaren hem burjuva devrimleri hem de kitle direnişleri ile yeniden kurulmuştur.

Bu durum, Marx'a özgü bir anlatımla, *kendiliğinden sınıf* (kitle) olanların *kendisi için sınıf* olma mücadelesini ifade etmektedir ki; bu uzun ve zorlu mücadelenin aktörleri çoğu zaman isimsiz kahramanlardan oluşan sınıflar; köylüler, zanaatkârlar, işçiler ve öncülerdir. Avrupa mutlak monarşilerinin, dünya-kapitalizmi hayaliyle güçlerine güç kattığı, uluslararası iktidar ve servet peşine düştüğü bu çağlarda, köylülerin, zanaatkârların, işçilerin feodal düzenden gelen yoksulluklarını ve ezilmelerini engelleyecek bir sistem

[45] Batı tipi mutlakıyetçiliğin, Asya'daki tek örneğinin *Japonya* olduğu kabul edilir (Anderson, 1974b). *Japonya mutlakıyetçiliği* hakkında Birinci Bölüm'ün ekinde ayrıca bilgi verilmiştir .

[46] Aristokratlar, kalıtsal soylular; *plütokratlar* zengin burjuvalar (tüccarlar); *meritokratlar* onur için yaşayan savaşçı şövalyeler (junkerler, hatta sipahiler, samuraylar ve boyerler gibi).

kurulamamış, yerleşmekte olan kapitalizm de varlığını daha o yıllarda, yüzlerce yıl sürecek olan ucuz işgücüne ve sömürüye dayalı yeni bir emek rejimine bağlamıştır.

Bu bölümü bitirirken, hem konuyu elden geldiğince toparlamak, hem de aynı zamanda bir iki noktayı vurgulamak uygun olacaktır: Bölüm içinde *mutlak* kavramı, Wallerstein'ın da dikkat çektiği gibi *yanlış* kullanılan anlamı ile, yani *tam da kralların istediği, egemenin önceliği ve üstünlüğü hakkı* (*preregatory*) olarak değil, güçlendirilmiş bir devlet; *mutlakıyetçilik* kavramı ise güçlendirilmiş bir devletlilik, yani ideolojik ifadesiyle "devletçilik" anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı *mutlakıyetçi devlet* daha fazla güç toplamak isteyen bir devlet ile birlikte, kurucu alt- üst yapıların oluşturulmasını ifade etmektedir. Bu da olgusal olarak, 16. yüzyılın Batı ve Kuzey Avrupa'sında, merkezî devletlerin bir realite olarak güç kazanmasının başlangıcına denk gelmektedir.

Mutlakıyetçi ve merkeziyetçi iktidarların, dünyanın birçok coğrafyasında gerçekleştirilebilmiş olmasına rağmen, bu ülkelerde Kuzey ve Batı Avrupa'dakinden farklı bir oluşum ve gelişim söz konusudur. Pek çok yerde, devletçilik ile kralcılık birbirinden ayrıştırılamamış ve egemenin öncelliği kırılamamıştır; elbette bir gerçeklik olarak bu ülkelerde hukuk devleti de inşa edilememiş ve bir sivil toplum prototipi üretilememiştir. Modern devletin kurucu unsuru sayılan Avrupa mutlakıyetçiliğini, "*devletin güç toplama iddiası*" (Wallerstein,1974: 147) olarak anlamak daha aydınlatıcı olacaktır. Bu eksen doğrultusunda, mutlakıyetçi devletlerin sürekli ordu, bürokrasi, ulusal vergilendirme, hukuk düzenlemesi ve ortak bir pazarın oluşturulması aşamalarını gerçekleştirdiklerini görüyoruz. Aynı zamanda serfliğin ortadan kaldırılışı da, bu doğrultuda çok önemli bir gelişmedir. Mutlakıyetçi süreçte ortaya çıkan temel olgu, hiç kuşkusuz merkezî devletlerin oluşturulmasıdır. Bu süreç kapitalist üretim ilişkileri ile doğrudan bağlantılı olarak gelişmiştir. Ancak mutlakıyetçi sürece dahil olan bütün devletlerin bir *kapitalist devlet* olup olmadığı ise hâlâ tartışmalıdır.

Ellen M. Wood'a göre, gerçekte bir devlet, kapitalist üretim ilişkileri ile bağlantısından dolayı değil, kuramsal olarak üretilmiş olan yapısal özelliklerinden dolayı kapitalisttir. Böylelikle, kapitalist üretim ilişkilerinin henüz hüküm sürmediği bir toplumsal oluşumun, yine de bir *kapitalist devlet* ile karakterize edilebileceği söylenebilir. Bu da aslında Avrupa mutlakıyetçiliğinin tarifidir (2003: 71). Mutlakıyetçiliği, bir biçimde kapitalizme geçiş süreci, çöken feodalizm ile onun karşısında yükselen burjuvazi arasında bir denge unsuru olarak öne süren görüşlerin bazıları, örneğin Poulantzas, feodalizmin içinde kapitalizmin kırıntılarının zaten bulunduğunu ve serbest bırakılmayı çoktandır beklediğini; mutlakıyetçi devletin işte bu *serbest bırakma* işini başardığını ileri sürmektedir (Poulantzas, 1973).

İktidarın merkezde toplanması, Ortaçağ çoğulcu düzeninin yıkılmasını meşrulaştıracak uygulamaların ve siyasî modernleşmenin başlatılması anlamına geliyordu. Bunun için de öncelikle, otoritenin rasyonelleştirilmesi gerekiyordu. Böyle bir gereksinimin öne çıkmasıyla, başta İngiltere olmak üzere Avrupa'nın tamamında, farklı zaman dilimlerine yayılarak mutlak monarşilerin giderek güçlendirilmesi yerine, ulusal parlamentoların oluşturulması gerçekleştirilmiştir. Fransız Devrimi'nden sonra ise, Fransa'da ulusu temsil eden bir meclis yetkili kılınmıştır. Bu siyasî dönüşüm süreci, değişik zamanlara yayılarak Avrupa'yı ve buradan da tüm dünyayı, görece bir modernizme ve modern devlet fikrine yöneltmiştir.

Öne çıkan siyasi dönüşüme, çok kısa süre içinde yeni ve genişletilmiş bir sanayi ekonomisi eklenmiştir. Yaşanan dönüşümlerin, siyasî ve iktisadî alanlarda olduğu gibi, toplumsal açıdan da çok önemli sonuçları ortaya çıkmıştır: Öncelikle köy ve kent toplumsal yapısı değişmiş, köylülük çöküşe geçerken, kentlerde yeni bir burjuva kesimi belirmiştir. Kentlerde, fabrikalaşmanın artmasıyla birlikte, işçi sınıfı sayısında yoğunlaşma yaşanmış, kent civarında gece-kondu yerleşim tarzları ve gettolar oluşmuştur. Yeni meslek gereksinimlerine ve iş koşullarına bağlı olarak, emekçi sınıfların meslekî formasyonları

değişime uğramıştır. Kitle siyaseti genişlemiş, hatta proleterler zamanla oy sahibi olarak ilgi odağı haline bile gelmişlerdir. Devletin ulusal bütünleşme ve sektörel yoğunlaşmada oynadığı merkezî rol, kapitalist üretim biçiminin lehine olacak şekilde, emeğe ilişkin çatışmaları yönlendirmiştir. Bütün bunlar göz önüne alındığında, alt ve üst yapının birbirini tetikleyerek ciddi bir kırılmaya yol açtığı açıktır. Bu kırılma, üst yapıda sekülerleşme ve rasyonelleşmeye dayalı *hukuk devleti* nosyonunda belirmiş; alt yapıda ise, *sanayi kapitalizmine* evrilerek kendini hissettirmiştir. Üstelik Piyasa, ekonomizme kadar varacak bir *gereklilik tezi* yakalamış, *geleneğin terki* ve *hukukun üstünlüğü*, giderek gelişen Protestan ahlâkı ile meşruiyet kazanmıştır.

Mutlakıyetçi sistemin asıl önemi, toplumda köklü bir zihniyet değişimini gerçekleştirebilmesinden kaynaklanmaktadır. 16 yüzyılın misyonunu, mutlakıyetçi devletlerin kurulması, siyasî ve iktisadî merkezlerin belirmesi ve kapitalizmin bir dünya-sistemi olarak ortaya çıkması yanında, toplumda yaşanan zihniyet dönüşümü de sağlamlaştırmıştır. Bu yüzyılın temel paradigması gerçekleşen zihniyet devriminin toplumun yeniden yaratılmasındaki belirleyiciliğidir. Batı toplumunda yaşanan, zihniyet devriminin en dışavuruk ifadesi, ardı ardına terk edilmeye başlanan düzenler, gelenekler, düşünceler, hatta inançlarla kendini belli etmiştir. Terk edilenler arasında *İlahî Cennet* anlayışı bile bulunmaktadır.

Burjuvazi, soyut ilahî Cennet'i terk ederek, artık dünyayı somut cennet yapmanın akılcı formulünü Piyasa'da bulmuştur. Toplumda, gerçekten de o zamana kadar yaygın olan *"İrem*" imgesinden vazgeçilmeye başlanmış, Protestan ahlâkına eklemlenen kapitalist ahlâkı, yeni bir kavram üretmekte gecikmemiş ve dünyevî bir *cennet* olgusunu beraberinde getirmiştir. Bunda insanın, bir *birey* olarak kendi varlığını ortaya koyma mücadelesi belirleyici olmuştur. Böylece insan emeğine, aklına ve iradesine dayalı biçimde, yeryüzünde bir *cennet* yaratmaya girişilmiştir. Bu terk ve yönelişte, Amerika kıtasının keşfinin ardından, Avrupa'dan yeni kıtaya göçenlerin, kendilerini âdeta bir cennete gidiyor

saymalarının yarattığı, ironik çaresizliğinin toplumsal etkisi büyüktür. Aynı şekilde cennet bulma umuduyla Amerika'ya yerleşen Avrupalı göçmenlerden, ana kıtaya ulaşan olumlu haberler de çok etki yapmıştır; hatta bu heyecana kapılanlardan biri de, ünlü düşünce adamı *John Locke*'tur.

Amerika'da ulaşılabilecek olan bir dünya cenneti hayali, 19. yüzyılda bile sürmüş, hatta Tocqueville'i de derinden etkilemiştir. Amerika'yı görmeye giden Tocqueville, *"Amerikalıların mutlak iyiye, mutlak doğruya henüz ulaşamadıklarını, fakat neredeyse buna ulaşmak üzere olduklarına inandıklarını"* yazar (1994-1832: 134). 16. yüzyılda yola koyulan genç kapitalizmin girişimci ve fırsatçı küçük azınlığının, kendileri için de olsa, *yeryüzü cenneti* kurma tasarımı ve vaadinin, kitleler üzerinde yarattığı psikolojik etkiyi hafife almak mümkün değildir. "*16. yüzyılın siyasî, iktisadî ve toplumsal alanlardaki sistemsel dönüşümü, yeryüzü cenneti'*[47] *kurmaya yönelik metaforik bir zihniyet dönüşümünü yansıtmaktadır. Yeryüzü cenneti düşüncesi, kısa zamanda Avrupa'nın ve özellikle de Amerika'nın kurucu miti haline gelmiştir"* (Karagöz, 2003: 215). Ne yazık ki, Avrupa'da siyasi liberalizmin gelişmesi, temel hak ve özgürlükleri güven altına alan hukuk sisteminin kurumsallaşması, hatta sivil

[47] Yeryüzü Cenneti: Batı'da, Yeni Dünya Amerika'nın onbeşinci yüzyıl sonlarındaki keşfine kadar süren ve iki tasavvuru içeren tipik bir "Cennet" kuramı vardı; biri tamamen yok olmuş yeryüzü cenneti olan "İrem", öbürü ise ancak ölünce ulaşılacak olan gökyüzü cenneti şeklinde idi. Amerika'nın Avrupalılar tarafından gezilip araştırılmaya başlanması ile birlikte, ilk öncüler yeni yaşamlarının her türlü güçlüklerine rağmen, nereye yerleştilerse orada yeryüzü cenneti İrem'i bulduk sandılar. Tabii ki pek çoğu için ilk yıllarda yeterli yiyecek sağlamak güçlüğü, sığınacak barınak bulma zorluğu ve anayurtlarından ayrı düşmenin garipliği yüzünden Yeni Dünya, bir yeryüzü cehennemi oldu.

Ancak dinlerine sıkı sıkıya bağlı olan bu ilk göçmenler, çekmekte oldukları sıkıntıların, öbür dünyada vaat edilen Cennet'e ulaşabilmeleri için, geçirilmesi zorunlu ahlakî, ruhsal ve bedensel bir sınav olduğu inancı ile bütün güçlüklere göğüs gerdiler (Eliade, 1966: 265; Tucker, 1984: 27). Bazıları için ise, Yeni Dünya, dinsel baskılardan kurtuluş ve Avrupa ülkelerinin durağan toplumsal düzeni içinde kendilerinden esirgenen kişisel ilerleme fırsatı idi. Gelenlerin birçoğu, kâfir saydıkları yerlilere Hıristiyanlığı kabul ettirmek ve yeni ruhları kurtarmak hevesi içinde, Hıristiyanlığın tüm dünyayı kaplamasında önemli tarihî rol sahibi olma peşinde idiler. Antropolog Mircea Eliade "*modern Amerika'nın doğuşu, büyük çapta bu Hıristiyan dinini yayma umutlarının, yeryüzünde Cennet'in bulunabileceğine duyulan inancın, ebedî gençliğe ve akıl ile ruhun saflığına imanın ürünüdür*" diyor (1966:269; Tucker,1984: 27).

Amerika'ya ilk yerleşenleri, göçmenliği, yüce bir görevin parçasıymış gibi görmeye yönelten din gücü, Amerika'nın Batı'ya doğru genişleme hareketine, hikmetin ve gerçek dinin, Doğu'dan Batı'ya muzaffer yürüyüşü havasını vermiş. Batı'ya ilerleme ruhsal ve manevi ilerleme ile eşdeğer tutulmuştur. Ancak bu görüş hızla dünyasallaşmış, Amerikalılar'ın "Cennet" anlayışı giderek değişip, sonsuz bir ilerleme miti, bir gençlik ve yenilik kültü şekline dönüşmüştür (Eliade, 1966: 263; Tucker, 1984: 27-28). Böylece *Yeryüzü Cenneti* düşüncesi, bir gün gerçekleşeceğine inanılan bir *ütopya* olarak kalmıştır Ancak kapitalizm ve sömürgecilik de, dünyanın bir çok yerini cehenneme çevirecek bir olgu olarak, burayı yurt edinmiştir. (Karagöz, 2003: 415-6).

toplumun oluşması ve sivil uygarlığın yerleşmesi dahi, *yeryüzü cenneti* düşüncesini bir *ütopya*[48] olarak kalmaktan kurtaramamıştır.

Olgunlaşarak günümüze ulaşan *hukuk devleti* olgusunun, mutlakıyetçi *sözleşme* mirasına dayandığı kadar, sivil toplumcu *ütopya* düşüncesinden de beslenerek geliştiğini kabul etmek gerekir. İlerleyen çağlar içinde, bunlardan birincisi liberalizmi, ikincisi sosyalizmi ateşlemiştir. Bir bakıma, *Birleşik Avrupa Devleti*'ni kurma projesi de sayılan *Avrupa Birliği* (AB) girişimi, tarihî *"ütopya"*nın hâlâ ne denli canlı olduğunu bize kanıtlamaktadır. Mutlakıyetçilik, basitçe ifade edilebilecek monarşik bir doktriner sorun olmayıp, spekülatif zemini bulunan bir *anlayışlar seti* görünümündedir. Bu ilk modern siyasî olgu, uzlaşılardan oluştuğu kadar, dikotomik zıtlıklardan da örülmüştür.

16. yüzyılı, akan-ilerleyen sessiz tarih içindeki hareketle birlikte, yalnızca vuku bulan olaylar üzerinde yoğunlaşmaktan kaçınarak, daha derin bir sondajla, *olguların tarihi* açısından da çözümlediğimizde; tarihe damgasını vuran mutlakıyetçiliğin, olgulararası ara formül olarak bir geçiş çağı'nı başlattığını anlıyoruz. Batı'da, Eski Yunan'dan kalan antik yurttaşsal varoluşun (*civic existence*), sivil varoluşa (*civil existence*) dönüşümü, mutlakıyetçi sistem aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu büyük dönüşüm, hukuk devletinin kurulmasının yanında, politik toplumla sivil toplumun ayrışmasının koşullarını sağlamıştır. Bu ayrışma da, feodal soyluluğun ister çözülmesinden isterse yenilenmesinden türemiş olsun, *burjuva hegemonyasının* kurumsallaşmasına işaret etmektedir.

16. yüzyıl, burjuva sivil toplumun, mutlakıyetçi koşullar altında *kendini* yaratma mücadelesini simgeler. Bu mücadele, *kapitalist dünya-sistemi*'ni yaratan, ama aynı zamanda insanlığın başına musallat da eden bir *sivil uygarlık* deneyimi olarak tarihîleşmiş ve Avrupa'nın Batısı'nı, dünyanın geri kalanından ayırmıştır.

[48] Ütopya: Kusursuz toplum, ya da ideal devleti ifade eden yeryüzü cennetinin hayali kurgusudur. Thomas More'un "*Utopia*" adlı eserinden (1516) türetilmiştir. *Karl Mannheim* tarafından "*Ideology and Utopia"* (1929) ile sosyoloji bünyesinde kullanılmaya başlanmıştır. Sözlük anlamı, *hiçbir yerde*'dir; hiçbir yerde bulunmayan, ama gerçekleşeceğine inanılan düş ülkeyi-devleti çağrıştırır.

BİRİNCİ BÖLÜMÜN EKLERİ

EK: 1 JAPONYA MUTLAKIYETÇİLİĞİ

AVRUPA UYGARLIĞINA BENZER GELİŞME GÖSTEREN TEK ASYA ÜLKESİ

Japonya, bir Asya ülkesi olduğu halde, Çin, Hindistan ve Orta Asya gibi, ATÜT içinde tanımlanmamış, kapitalizm benzeri gelişme gösterdiği kabul edilmiştir. Bu yüzden de, genel Avrupa (Batı, Doğu ve Osmanlı) uygarlığına benzer bir tarihî gelişme gösteren, yani kapitalistleşme deneyimi yaşayan ve hatta sonradan öne geçen tek Asya ülkesi olmuştur. Trimberger, Japonya ile Osmanlı Devleti'ni karşılaştırmalı bir biçimde ele alarak iki ülkenin modernleşme (sivilleşme ve kapitalistleşme) projesini, feodal bürokratik yapıda ortaya çıkan "*tepeden inmeci devrim*"e bağlar ve bu ülkelerde üstten gelen devrimlerin kurucu rol oynadığını savunur (2003).[49] Perry Anderson ise, Osmanlı monokrasisinden ayrı tuttuğu Japonya için, özgün nitelikte bir mutlakıyetçi soyağacı değerlendirmesi yapmıştır (1974b). Anderson, Japonya'yı coğrafî sınırların dışına çıkararak tek başına ele alır ve Japonya'nın Avrupa kıtası dışında, yer almasına karşın, Avrupa benzeri bir çizgi izlediğini bildirir. Anderson, Japonya'nın erken dönemde kapitalist dünyaya katılabilen Batı dışı tek güç olmasının nedenini, Japon mutlakıyetçiliğinin *otantik feodalizme* dayanmasına bağlar.

Japon feodalizmi, Japonya'yı kapitalist Avrupa, Amerika ve Avustralya arasına taşıyacak bir dinamizme sahip olabilmiştir. Anderson, Japon modernleşmesinde Avrupa kapitalizminin büyük etkisinin olduğunu da söylüyor: *"Japon feodalizmi, 14.-15. yüzyıllarda, çok uzun bir hazırlık (kuluçka/incubation) döneminden sonra, bir üretim modeli geliştirebilmiştir.*

[49] Bu noktada, Haim Gerber "Trimberger'in Türkiye'nin reform ve değişim sürecinde bürokrasinin sıradışı rolünü vurguladığını, buna rağmen yine de, Türk Devrimi'ni "*tepeden inme devrim*" olarak adlandırmasının soru işareti uyandırdığını söyler. Gerber'e göre, Trimberger'in "*tepeden inme devrim*" çalışmasında, ele alınan örneklerden biri dışında, hemen hepsinde devlet, "tek bir bütün" olarak ele alınmıştır; Trimberger'in, Türkiye ve Japonya'nın siyasal modernleşme sürecini karşılaştıran çalışmasında anlatılan tek istisnaî örnek ise, Osmanlı-Türk örneğidir... 1790'larda III. Selim ile yaşanan "tepeden inen" devrim süreci, 1875'lere gelindiğinde meşruiyetin önemli bir parçası haline gelmiş ve kısa sürede bürokrasinin çeşitli kademelerinin elinde, tepeye, yani padişaha karşı kullanılan bir silah olmuştur (2004: 244-5, ayrıca bkz: Sohrabi; 2001).

Japon feodalizmi mülk sahipliği girişimi ile değil, asıl toplumsal ve siyasal özelliğin karmaşık birliği olarak üstyapısal nedenlerle belirmiştir. Daha sonra evrilebilen, tarihi süreklilik ve esneklik gösterebilen bu feodal yapı, Batı antikitesine dayanmayan tamamen "otantik" bir üretim tarzını ortaya koymuştur" (Anderson, 1974b: 413).

Tarihî döneme göz attığımızda, Japon feodalizminin ortaya çıkışını 11. yüzyıldan başlatmak ve bunu da, soyluların güçlenmesine bağlamak gerekir. Aslında sekizinci yüzyıldan itibaren, toprak düzenindeki *Ritsu-ryo Yasası*[50] ile gerçekleştirilen değişimler, soylu ailelerin güçlenmesine zemin hazırlamıştır.[51] Yasanın en önemli etkisi, tıpkı Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi, daha önceden kamu mülkiyeti sayılan arazilerin özel kişilerin eline geçmesine izin verilmesidir. Bu uygulamanın sonucunda, ilk defa *şoen* denilen malikâneler doğmuştur. Ortaya çıkan malikânelerin sahipleri ise, aynı zamanda devleti temsil eden yüksek dereceli memurlar ve soylular olarak resmî görevlerde bulunmuşlardır. *Ritsu-ryo Yasası*'nın tanıdığı izne dayanarak küçük toprak sahibi olan aileler, zamanla artan sosyo-ekonomik sıkıntılar karşısında kendi topraklarını imparatorluk ailesine ya da soylulara, yani egemen sınıfa devir etmişlerdir. Böylece egemen sınıf, Japonya tarihinde ilk kez *özel mülkiyet* olarak geniş bir toprak alanına sahip olmuştur (bkz: Sansom, 1961 ve Jansen, 2002).

Geniş toprakları, kendi şahısları adına ele geçiren soylular, imparatorluk ailesi ile birlikte, toprak mülkleri üzerinde birer güç odağı durumuna gelmişler; mülklerini korumak amacıyla kendilerine bağlı silahlı birlikler de oluşturmuşlardır. Soyluların gerçek anlamda güç kazanması ise, ancak 11. yüzyılda, iktidarı birkaç kuşak elinde tutan Fucivara'lar döneminde olmuştur. Özel mülk olan toprağı, malikânesi ve savaşçıları ile giderek özerk

[50] Ritsu-ryo Yasası, Taika dönemi (yedinci yüzyıl) reformlarının, sekizinci yüzyılda İmparator Temmu tarafından yazılı hale getirilmesiyle oluşturulan yasa ve bu adı alan siyasal sistem.

[51] Kamu arazilerinin çoğu, halka eşit tarım alanları olarak dağıtılıyordu. Ayrıca bazı kamu görevlisi memurların ve din adamlarıyla birlikte tapınakların da bu haktan yararlandığı bilinmektedir. Öte taraftan 743 yılından sonra toprak üzerinde özel mülkiyet hakkı tanınmıştır. Bu hak, soylularla tapınakların özel mülkünü oluşturan çok geniş araziler edinmesine izin vermiştir. Ancak engellenemeyen keyfi toprak tasarrufu, Ritsu-ryo sisteminin dayandığı düzenin çökmesine yol açmıştır; hatta yönetim biçimi de zamanla tamamen yıkılmıştır.

iktidara dönüşen yerel soylulara *samuray* (savaşçı) adı verilmiştir. Sonraki yüzyıllarda, samurayların merkezî yönetime karşı giriştikleri ayaklanmalar, kimi zamanlar devlet otoritesinin sarsılmasına bile yol açmıştır (Sansom, 1963, Yamura, 1990 ve Hauser, 1974).

16. yüzyılın ortalarında ise, *Ritsu-ryo Sistemi*[52] dayanak gösterilerek yaratılan bu feodal parçalanmışlık, ilk defa toparlanmaya başlamış ve yavaş yavaş merkezî bir yapıda birleşmeye dönük adımlar atılmıştır. Nitekim 16. yüzyılın sonunda bütün Japonya, Hideyoşi yönetimi altında toplanmıştır. Güçlü bir merkezî yönetimin sağlanması, çok önemli siyasal-toplumsal değişikliklere yol açmıştır. Toprak mülkiyeti radikal biçimde değişmiş ve bu bağlamda feodal bağımlılık ilişkisini, artık özel mülk olan topraktan elde edilen ürüne dayandıran yeni sistem, çiftçileri de feodal beyler ile toprağa bağımlı serfler olarak yeniden düzenlemiştir. Bir başka önemli değişimse, köylerden çekilmeye zorlanan samurayların (küçük soyluların) kentte yaşamaya başlamalarıdır. Ayrıca tüccar ve zanaatkârlarınsa köylerde oturması yasaklanmış, toprağa da vergi getirilmiştir. Bu uygulamaların hayata geçirilmesine bağlı olarak, *şoen* (malikâne) sistemi çökertilmiş ve merkezî feodal yapı kurulmuştur. Ama başlangıçta bunun tam bir mutlakıyetçilik olduğu söylenemez; çünkü Hideyoşi'nin 16. yüzyılın ortalarında kurduğu siyasî yapı, ülkenin bütünü üzerinde doğrudan bir denetim uygulamaya olanak vermiyordu. Bunun temel nedeni başkent ve çevresi dışındaki toprakların büyük ölçüde, bir tür *kent devletler* sayılabilecek bağımsız bölgelerin (*daimyo)* yönetimine bırakılmasıydı (bkz: Gordon, 1988 ve Sansom, 1963).

[52] Ritsu-ryo Sistemi, mutlak yetkiler taşıyan imparatoru, hem bürokrasinin başı hem de en yüksek din görevlisi sayıyordu. Buna bağlı olarak merkezî yönetim de, idari işleri yürüten *Dacakon* (Devlet Konseyi) ile dinsel konulardan sorumlu *Cingikan*'a dayanıyordu. Memurlar Çin'deki sisteme benzer biçimde düzenli eğitim ve sınavdan geçiriliyor, bununla birlikte soylu ve varlıklı ailelere belirli bir öncelik veriliyordu. Halk, özgür kişiler ve köleler olarak iki ana sınıfa ayrılıyordu. Devlete, soylulara ya da tapınaklara bağlı köleler, sınırsız bedensel hizmetle yükümlüydü; kölelerin toplam nüfus içindeki oranı onda birin altındaydı. Özgür nüfusun büyük çoğunluğunu çiftçiler oluşturuyordu. Sistem, altı yaşına gelen her erkek çocuğa ömür boyu işlemek üzere bir çeltik tarlası bırakılmasını öngörüyordu. Çeltik vergisi, ancak ürünün yüzde üçünü oluştururken, ipek ve kenevir gibi elişleriyle ödenen baş (kelle) vergisi, ağır bir yük getiriyordu. Yetişkin erkekler aynı zamanda askerlik hizmetiyle ve yılda altmış güne varan bir süreyle bayındırlık işlerinde çalışmakla yükümlüydü. Özgür nüfusun en alt katmanı sayılan zanaatçılar, vergilerini ürettikleri malların bir bölümünü vererek ya da devlete ait atölyelerde çalışarak öderdi (AnaBritannica, Japonya maddesi).

Hideyoşi, buralardaki feodal beyleri çevresinde toplamak istemiş, ama bunu başaramamıştır. Ancak Hideyoşi'den sonra başa geçen Tokugawa, bütün *daimyoların* katıldığı *Sekigahara Çarpışması*'nda onları yenip kendini *şogun* ilân etmiştir (1600). Bu zaferin en etkili sonucu Japonya'da gerçek anlamda merkezî bir devletin kurulmasıdır. Merkezî yönetim, *daimyoların* mülklerine el koymuş, geniş toprakları şogunluğa bağlamıştır, bu arada bazı soylu aileler de yok edilmiştir. Diğer yandan ise merkezî yönetimi pekiştirecek kurumlar oluşturulmuş ve yerel güç odakları tamamen etkisizleştirilmiştir; böylece köylere kadar inen merkezî otoritenin varlığı kesinleşmiş ve yeni vergi düzenlemeleri de yapılabilmiştir (AnaBritannica: Japonya maddesi, Sansom, 1963, Bowen, 1980 Tanaka (ed.)1985 ve Güvenç, 1995).

Bu atak iç politika sürecinin ardından, uluslararası ilişkiler alanında çekinceli bir döneme geçilmiştir. Japonya, 1630'da Hıristiyanlığın yayılması korkusu yanında, dış ticaretini denetim altına alabilmek amacıyla da dışa kapanmaya karar vermiştir (*Sokoku Politikası*); bu sert karara koşut olarak denizaşırı ülkelere yolculuk etmek yasaklanmış, hatta Hollandalılar dışında, yabancı gemilerin Japon limanlarına uğramasına bile kısıtlamalar getirilmiştir.[53] Japonya'da, modern anlamdaki mutlakıyetçi merkezî devlet iktidarı ancak, 1866'da Tokugawa ordularının yenilip *şogunluğun*, yani derebeyliğin son bulmasını sağlayan Meiji yönetimi ile gerçekleşmiştir. Meiji restorasyonu, feodalizme son verip, mutlakıyetçi devletin kurumsallaşmasını sağlamıştır. Samuraylar maaşa bağlanmış, soyluların unvanları alınmış, yeniden bürokratik mekanizmalar oluşturulmuş, zorunlu askerlik hizmeti getirilmiş, köylüler serflikten çıkarılıp kendilerine toprak dağıtılmış,

[53] Amerikan Komodoru Matthew Perry 1853'te "*kara gemiler*"iyle Japonya'ya gelir. Daha önce hiç buhar gücüyle çalışan savaş gemisi görmemiş olan Japonlar, Perry'nin dört gemisini gördüklerinde paniğe uğrarlar. Tokugawa Şogunluğu'nun hükümeti olan Bakufu, Japonya'nın Batı deniz kuvvetlerine karşı direnmek için çok zayıf olduğunun farkında olduğundan, ikiyüz yıldır Hollandalılar dışında Batı'ya kapatılmış olan ülkeyi açma eğilimindedir. Aslında gemilerin yarattığı bu şoktan uzun zaman önce, Batılı devletler zaten güçlerini Doğu'ya yansıtmaya başlamışlardı. 19. yüzyılın ortalarıyla beraber Hindistan tamamen sömürgeleştirilmiş bulunuyordu. Japonya'nın komşusu Çin de 1840-42 Afyon Savaşı'ndan beri, bir yarı-kolonizasyon süreci içinde idi. Artık tehdit "kapalı ülke"nin eşiğine kadar ulaşmıştı. (Bu dönemde Osmanlı'nın da yarı-sömürgeleştirilmesi gerçekleştirilmektedir.) Japonlar uzun ve derin bir uykudan uyandıklarında, olağanüstü bir ulusal kriz duygusuyla sarsıldılar. Kendisi bir saray soylusu olan Iwakura Tomomi, bu döneme ait olarak Japonya'nın tıpkı bir av gibi, aç kurtlar ve kaplanlar tarafından kuşatıldığını yazar (Seki, 1998:33-4).

merkezî okullaşma başlatılmış, hukuk düzenlemeleri gerçekleştirilmiş, ticaret sektörü ulusal pazara dayalı gelişme olanağına kavuşmuş ve teknik ilerlemeye ağırlık verilmiştir. 1800'lerin sonundaysa (1884) meşrutî yönetime geçilerek, parlamento tesis edilmiştir.[54] *Edo Şogunluğu Dönemi* olarak da anılan Togugawa döneminde (1603-1868) Batılı devletlere tanınan ayrıcalıklara son verilip, ulusal egemenliğe aykırı bütün hükümler aşama aşama değiştirilerek, hem siyasî hem de iktisadî alanda güçlü bir devlet yaratılmıştır (Meiji dönemi için bkz: Bowen, 1980, Daikichi, 1985, Jansen ve Rozman (ed.), 1986 ve Henshall, 2001).[55]

"*Meiji hükümetinin iki ana dış hedefi vardı: Ulusal güvenlik ve eşitlikçi olmayan antlaşmaların revizyonu"* (Seki, 1998.35). Meiji yönetimi, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'yı tanımak amacıyla, Prens Iwakura başkanlığında bir heyeti, tam bir yıl dokuz ay süren gözlem ve araştırma gezisine yollamıştır. Hemen diplomasi atağı başlatılmış, Batı'lı ülkelere öğrenciler gönderilmiş ve dış temsilcilikler açılmıştır. Aynı zamanda ülkede dil ve edebiyat alanında, plastik ve güzel sanatlarda, teknoloji ve bilimde çağ atlayıcı gelişmeler, büyük başarılar birbirini izlemiştir. Meiji dönemi (1868-1912) [56] Japonya için tam anlamıyla bir "*restorasyon çağı*" olmuştur. Özellikle 1858'den sonra yaşanan büyük siyasî değişiklikler sayesinde, Japonya modern bir devlet ve güçlü bir halk yaratmıştır. Atık değil Avrupa'nın gerisinde kalmak, ekonomik ve askerî alanlarda bile, kapitalist dünya ile güç yarışına girilmiştir. (Arnason, 1987a, Seki, 1998:33-40, Güvenç, 1995, Takeshita,

[54]Japonya 1890, Türkiye 1908'den itibaren karma yönetim biçimini seçmiştir, bu "Anayasal Monarşi Sistemi" olarak da kabul edilmektedir (Takeshita, 1998: 29).

[55]Tokugawa döneminde Japonya'daki yabancılara, kendi konsolosluk mahkemelerinde yargılama izni verilmek zorunda kalınmıştır, böylece Batı'lı güçler kendi vatandaşları üzerinden Japonya içinde dolaylı tasarrufa sahip olmuşlardır. Bundan başka, gümrük antlaşmaları ile aşırı düşük vergi ödeme ve gümrük tarifesi uygulama hakkını da elde etmişlerdir. Kısa zamanda Japonya limanları, dış ticaret merkezlerine dönüştürülmüştür (Osmanlı Devleti de aynı koşullarla, hatta daha da ağırıyla karşılaşmıştır).

[56]Meiji hükümetinin 1867'de kurulmasıyla başlayan "Japon Reformları" ile, 1839'da Gülhane Fermanı'yla başlayan" Türk Reformları"nı karşılaştıracak olursak, her iki reform da, aslında üst sınıf tarafından başlatılıp yürütülmüştür. Ancak Japon devriminde reformcular, üst sınıfın daha alt kesimlerinden geliyor ve feodal şogunluktan çok, İmparator Tenno'nun mutlak monarşisini savunuyorlardı. Genel olarak Tenno'yu halifeye, şogunu da padişaha benzetebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Meiji dönemi de, 1908'deki İttihat ve Terakki Fırkası kontrolünde gelişen anayasal döneme benzetilebilir (Takeshita, 1998:25).

1998:21-32 ve AnaBritannica: Japonya maddesi; Meiji dönemi için ayrıca bkz: Eisenstadt, 1996, Hanley ve Yamamura, 1977 ve Gordon, 1988).

Japon modernleşmesinin başlangıcı sayılan Meiji döneminin en büyük eleştirisi, ordunun politize edilmesinin önünün kesilmemesine yönelik olarak yapılmaktadır. Japon İmparatorluk Ordusu, feodallikten uzaklaşıp daha profesyonel ve modern bir yapıya büründükçe, ordunun ülke içindeki rolü de genişlemiştir; tabii böyle olunca askerlerin politikaya müdahalesi de artmıştır. Esasen, Meiji hükümetinin askerî müdahaleyi engelleme çabaları söz konusudur. Bununla birlikte "*Meiji hükümeti herkes için askerlik yükümlülüğünü yerleştirip samurayların ayrıcalıklarını ortadan kaldırdığında, samuray sınıfından gelen subaylar siyasî bir elite ait ve bağlı olma duygularını henüz yitirmemişlerdi. Kendilerini siyasî elit olarak gördükleri için, sık sık siyasî etkinliklere de katılmışlardır"* (Tobe, 1998: 43).

Oligarşik hükümetin, askerleri apolitize etme çabasının temelinde ise, muhalif hareketi önleme niyetinin yattığını kabul etmek gerekir ki; bu niyet ile karşı durulan *askerî politizasyon süreci* engellenememiştir. Tobe'nin de ifade ettiği gibi, 19. yüzyılın sonlarında, artık Japon İmparatorluk Ordusu'nun son derece politize olduğuna şüphe yoktur; hatta Japonya'nın dünyadaki en politize olmuş ordulardan birine sahip olduğu da söylenebilir (1998: 42); daha ötesi bu sürece, İkinci Dünya Savaşı'na kadar devam edecek olan, okulların politizasyonu da eklenmiştir (bkz: Hunter, 2002: 359-88, Kelly, 1985, Smith, Thomas 1959 ve1988, Morris-Suzuki, 1998, Wigen, 1994, Wray, 1989 ve Arnason, 187b).

17. yüzyılın ikinci yarısında, yani siyasal sistemin sağlam temellere oturmasıyla birlikte, Japon toplumunda katı ayrımlara dayalı bir sınıflaşmanın da oluştuğunu görürüz. Savaşçı, çiftçi, esnaf ve tüccarlar biçimindeki bu sınıflaşmayı ayakta tutan temel öğe, nüfusun yüzde yedisini meydana getiren samuraylara dayanan askeri üstünlüktür. Feodal sistemin asıl ekonomik yükü ise, nüfusun yüzde seksenini oluşturan köylülerin sırtına binmiştir. Toplumda çok güçlü bir patriyarkal erkek rejimi hâkimdir, aile büyüğüne mutlak biçimde boyun eğmeye ve erkeğin kadına üstünlüğüne dayanan toplumsal yapı söz

konusudur (Hunter, 2002: 193-219). Bu koşullarda, tahmin edilebileceği gibi otorite de, Japon toplumunun temel taşı durumundadır. Öte yandan hızlı bir kentleşme süreci başlamış ve merkezî yönetim olarak şogunluğun (derebeyliğin) denetiminde gelişen yeni kentler ortaya çıkmıştır. 18. yüzyılın başlarında Edo (Tokyo) bir milyon nüfusu ile dünyanın en kalabalık kenti durumuna gelmiştir. Osaka ve Kyoto da, çok hızlı büyüme gösteren kentlerdir (AnaBritannica: Japonya maddesi, Tanaka(ed.),1985:10-9 ve Hunter, 2002). 17. yüzyıl sonlarına doğru köylüler, Pazara dönük olarak pamuk ve kolza tohumu yetiştirmeye başlamışlardır; bunun yanında ipek böcekçiliği ve el sanatları da kırsal kesime önemli miktarda para akışı sağlamıştır (Coleman, 1983, Perlin, 1985 ve Mass, 1985).[57]

Japonya'da her zaman sıkı bir tasarruf politikasının hüküm sürdüğünü hatırlamak gerekir. Biraz da devletin bu sıkı para politikasına bağlı olarak, kırsal kesimde zaman zaman köylü ayaklanmaları görülmüştür; bunların genellikle pirinç fiyatlarındaki düşüşler yüzünden yaşandığı ileri sürülmüş olmakla birlikte, asıl yüksek orandaki vergiler yüzünden çıkmış olduğu kabul edilmektedir. Köylü isyanları, siyasî olmasalar bile, imparatorluğu çok uğraştırmıştır. Diğer taraftan ise, Japonya'nın bürokratik, oligarşik, askerî ve dinî temelli örgütlenmesinin, güçlü hiyerarşi geleneğinin, patriyarkal aile ve patrimonyal devlet yapısının Batı tipi bir sivil toplum kurumunun gelişmesini zorlaştırdığı açıktır (Kriedte ve Schlumbohm, 1986 ve Morris-Suzuki, 1998).

Endüstrileşmenin başlamasıyla birlikte, işçi ve kadın hakları gündeme gelmiş, bir sosyalist dalga Japon kapitalizminin de korkulu rüyası olmuştur. (Moore, 2003, Eisenstadt, 1996 ve Hunter, 2002). Japonya'da merkezî yapının kurumsallaştırıldığı süre içinde yaşanan ayaklanmaların en önemlisi kent ayaklanmalarıdır. Bilindiği gibi Japonya devrimler, karşı-devrimler, isyanlar ve ayaklanmalarla dolu uzun bir süreç yaşamıştır. Ancak bunlar, üretim koşulları ve ekonomik nedenlerle çıktığından daha fazla, iktidar

[57]Japonya'nın yaklaşık son 1500 yıllık tarihinde, sosyal sistemde iki büyük dönüm noktası yaşanmıştır. Bunlardan ilki, 1192'de gerçekleşen soylu sınıfın yönetimi altındaki Eskiçağ toplumundan, savaşçı sınıfın yönetimindeki Ortaçağ toplumuna geçiştir. İkincisi ise, Ortaçağ toplumundan, çağdaş bir topluma doğru değişimdir (Takeshita, 1998:21).

mücadeleleri yüzünden çıkmıştır. Toplumun geneline hâkim olan aşırı katı disiplin ve savaşçı psikolojik ortam, ülkede devrimlerin yanında, isyanların oluşmasında da tetikleyici olmuştur (Lewis, 1990, Eisenstadt, 1996: 51-377, Jones, 1988 ve Geoff, 1984).

Kitle davranışları açısından bakıldığında ise, genelde kırsalın varlıklıları kendi iktisadî menfaatlerinin merkezî devletin bürokratik reformcuları tarafından tehdit edildiğini gördükleri halde, samurayların yanında yer almayıp, devlete karşı bir tutum içinde olmamışlardır. Özerk bölgeler olan daimyolardaki halk ve köylüler de imparatora karşı, kendi beylerinin bile yanında yer almamışlardır; kırsalın yoksullarının ise, zaten ciddi bir ayaklanmaya kalkıştıkları pek görülmemiştir. Trimberger'e göre, Japonya alttan gelen halk devrimi ile değil, yukarıdan dayatılan reform hareketi ile şekillendirilmiştir ve "*tepeden inmeci*" bir devrim yaşamıştır (2003: 111). Bununla birlikte, Japon halkının üstten gelen bu devrime rıza göstermiş olduğu ve benimsediği bilinmektedir. Japonya'da sınıfsal farklılığın aşırılaşmamasından dolayı –çünkü fakir Japon halkı çok kısa sürede orta sınıfa yükseltilmiş ve ülkenin en zengin Japonları bile kendilerini her zaman orta sınıf olarak tanımlamışlardır- egemen sınıftan gelen toplumsal rıza isteğinin olumlu yanıtlanarak, ulusun genel kabullerinin hemen herkesçe onaylandığı bilinmektedir. Böylece toplumda çok hızlı bir değişim gerçekleşmiştir (Eisenstadt, 1996, Lewis, 1990 ve Hunter, 2002).

Hiç kuşku yok ki, Japonya'da yaşanan ve adına *mucize* denilen, tarihî toplumsal değişimin anahtar konumunu her zaman bireyler oluşturmuştur (Arnason, 1987a ve 1987b). Ancak Japon siyasal reformlarında ve kapitalist gelişmede öncü bireylerin önemli bir yeri olmasına karşın, Japon değişim modeli hiçbir biçimde yalnızca bireyci bir model olmayıp aynı zamanda toplumcudur, isimsiz kahramanların ortak başarısıdır (Karagöz, 1999: 41-2). Bu toplumculuğu canlı tutansa, 20. yüzyılın ortalarına kadar varlığını koruyan oligarşik bürokratik devlet yapısı ve patriarkal aile otoritesinin baskınlığına rağmen tarihlerine, kültürlerine ve yurttaşlarına duydukları saygı, kendilerine ve devletlerine duydukları güven,

bireysel çalışkanlık ve mütevazılıktır (Japonya sivil uygarlığının gelişim tarihi hakkında ayrıca bkz: Schirokauer, 1993).

Biraz da, sivil hareketin başladığı ve kurumsallaşmakta olduğu çağlarda, Batı Avrupalı kitlenin gücüne ve toplumsal-siyasal hareketlerdeki rolüne bakalım: [58]

EK : II. MUTLAKIYETÇİ SİSTEMDE KİTLENİN GÜCÜ[59]

II.1. MUTLAKIYETÇİ SİSTEMDE KÖYLÜLER

Avrupa'da, feodalizminin evrildiği ve kapitalizmin doğduğu dönem, yukarıdan gelen merkezî devrimler kadar, alttan gelen iniltilerin ve karşı-devrimlerin de tarihini yansıtır. Tarihte alttan gelen iniltilerin en cılızını, hemen her zaman köylülerin sesi oluşturmuştur. Moore, tarihin yaratılmasında köylülüğün de önemli rolü olduğunu öne sürer. Moore'a göre, "*aslında çağdaşlaşma süreci, tarihte başarısızlığa uğrayan köylü devrimleriyle başlamıştır*" (2003: 525). Avrupa'da, egemen hukuk devleti, burjuva sivil toplumu ve sanayi kapitalizminin üçlü zaferi ile ortaya çıkan *Büyük Dönüşüm*, yaşamı önce ve sonra olarak ikiye bölen bir *tarihsel post-an* durumundadır. Hobsbawm, bu noktanın asla geleneksel ve modern toplumun ayrışması anlamına denk gelmediğini söyler: *"Evet, gerçekten de dünyanın birçok yerinde aktif nüfusun çoğunluğunu oluşturan köylülük kapitalist İngiltere'den başlayarak yok olmaya yüz tutmuştur; bu yok oluşun öyküsü 16. yüzyıldan beri sürmektedir. Ama bu hareketi köylülüğe atfedilen tutuculuğun ve geleneğin sönümlenişi olarak göremeyiz*" (2002:187-8).

[58] Kitle davranışları kuramına göre, kitleler genellikle ortak değer ve çıkarları paylaşan kişilerden oluşur. Kitle davranışı belirli tarzlarda davranmaya yatkın olan birbirine benzer insanların bir araya gelmesinden kaynaklanır. Psikolojik ve sosyolojik olarak birbirine benzeyen bireyler, homojen kitle davranışı göstermektedirler (Karahan, 2001: 32).

[59] Her ne kadar burada 'mutlakıyetçi sistem" ile sınırlı bir dönem ifade edilmiş olsa da, 16, yüzyıl kitle hareketlerinin ilk tetiklendiği çağı oluşturmuştur. Oysa bu hareketlerin toplumsal etkisi üçyüz yıl daha sürmüştür. 17. yüzyılın sonunda İngiltere'de mutlakıyetçi devlete son verilse bile, bu sürecin tetiklediği kitlesel etki devam etmiştir. Üstelik ne siyasal ne de toplumsal dönemler, bütün Avrupa'da aynı anda yaşanmamıştır. Bu yüzden de mutlakıyetçi dönemi, kitle hareketleri açısından 16 yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında yaşanan dönüşümlere bağlayarak, daha geniş değerlendirmek gerekir.

Tarih boyunca köylüleri iki ideal tip temsil etmiştir. Bunlardan biri Rusya'daki komünal köylülerdir, diğeri ise Marx'ın *18 Brumaire* eserinde konu edilen ve sanki patates çuvallarını andıran Fransız köylüleridir. Bilindiği gibi, Marx devrim için köylülere güvenmemiştir, aynı eserde "*köylülerin, kendi adları altında, kendi sınıf çıkarlarını zorunlu kılma gücünden yoksun olduklarını; kendilerini temsil edemeyeceklerini, bu yüzden de temsil edilmeleri gerektiğini"* savunur (*2002)* Engels de, köylülerden ancak proletarya içine çekilerek yararlanılabileceğini savunurken, Şubat 1848 Devrimi'nin Fransız köylülerinin gerici oy pusulaları yüzünden silinip gittiğini, köylülerin marifetinin ikinci Napoléon efsanesini çıkardığını, bunun da Fransız halkına nelere mal olduğunu yazar (1999:137).[60]

Elbette asıl üstünde durulması gereken, siyasette ve toplumsal hareketlerde köylülerden bir *sınıf* olarak nereye kadar söz edilebileceğidir. Köylüler nesnel olarak klasik anlamda *kendi içinde sınıf* özelliği taşımaktadır, çünkü aynı tür ekonomik, toplumsal ve üretim ilişkisi kurmuş insanlardan oluşmaktadır. Ancak köylü sınıfı, işçi sınıfı ile karşılaştırıldığında sınıf bilinci düşük olan bir sınıf görüntüsü vermektedir. Bu noktada, köylülerin nereye kadar *kendisi için sınıf* nereye kadar *kendi bilincinde sınıf* olduğunun ayrımı toplumsal olarak çok önemlidir. Tarihin büyük bir bölümünü kapsayan geleneksel toplumlarda, geniş çoğunluğu köylüler oluşturmuştur.

Hobsbawm, "*köylülüğün coğrafi bir sınırının olmadığını*" savunur ve gerçekte ırk, renk, dil, ya da din farkı olmasa da, kırsal bölgelerde yaşayanların bedensel özelliklerinin bile, çoğu zaman kentlilerden farklı olduğunu söyler. Burada tarihsel önem taşıyan asıl konu, köylülüğün sınıf bilincidir; köylülerde "*aç açın halinden anlar*" temeline dayanan bir düşünce birliği vardır, hatta eylem birliği de vardır (Hobsbawm, 2002: 190-1). Bu birlik, devrim koşullarında ne ölçüde belirleyicidir. Geleneksel köylülerin potansiyel gücünün müthiş olduğu, ama edimsel gücünün ve etkilerinin fazlasıyla sınırlı olduğu; bu yüzden de

[60] 10 Aralık 1848'de yedibuçuk milyon oydan beşbuçuk milyonunu alan Napoléon Bonaparte ile aynı adı taşıyan yeğeni *Louis Napoléon Bonaparte* Cumhurbaşkanı seçilir; ama aynen Napoléon Bonaparte döneminde olduğu gibi, rejimi II. Cumhuriyet'en II. İmparatorluk'a dönüştürür.

köylülerin tarihin dönüştürücüsü olmalarının şüphe ile karşılanması gerektiği fikri ortaya atılmıştır. Hobsbawm, Engels'i de meşgul eden tartışmanın nedenini, köylülerin taşıdığı bilgisizlik ve aşağılık duygusu ile açıklar; "*köylüler, kendi yerel siyasal durumlarını kavramada son derece yetkindirler. Onların güçlük çektikleri nokta, oradaki yerel durumu belirleyen daha geniş siyasal hareketleri ayırt edememeleridir*" der (2002: 190-204).[61]

Tarih içinde, köylülerin güç kazanarak meydan okudukları her olayın isyan ya da ihtilâl olduğunu düşünmek yanlıştır; çünkü köylüler çok dar bir içerikle yola koyulmuş olabilirler. Tarihte kelle vergilerinin artışından, yönetimin meşruiyetini yitirmesinden, büyük doğal felaketlerden ya da salgınlardan sonra, toplumun genelinde baş gösteren huzursuzluklara bağlı olarak, dünyanın hemen her yerinde köylü ayaklanmaları da ortaya çıkmıştır. Aslında bütün Avrupa ve hatta Asya bu türden köylü hareketleri ile doludur. Bu köylü gücü, büyük devrimlerle buluşturularak kimi zaman "*potansiyel devrimin dayanak noktası olmuş ve gerçek dışı kalmaması için*" devrimin hizmetine sunulmuştur (Hobsbawm, 2002: 199-204); örneğin 1789 Fransız Devrimi'nde ve 1917 Rus Devrimi'nde köylüler, büyük devrimin bir parçası olabilmişlerdir.

Tarih boyunca ilkel komünal sistemden, pazara dayalı bir ekonomik anlayışa ve feodalizmden kapitalizme geçiş, köylü hareketlerini de tetiklemiştir. Tarihsel bir perspektiften baktığımızda bu hareketler içinde ilk dikkat çekici olanları toprak işgalleridir. Özellikle Peru'dakiler tarihsel bir önem taşır.[62] İngiltere'de Çitleme'den sonra görülen

[61]Köylüler, Hobsbawm'a göre, aşağı görülmenin, yoksulluğun, sömürünün ve baskının özel bir alt çeşidi olarak "köylülük bilinci" ile doğaya, üretime ve köylü olmayanlara karşı ortak bir davranış biçimi oluştururlar. Bu davranış biçiminin coğrafya ile ilgisi yoktur, dünyanın her yerinde köylüler aynı düşünce ile davranırlar. Bu bilincin sınırı ise insanlıktır. Buna uygun siyasal etkinlik tarihsel dalgalanmalara yol açar. Köylülüğün, cahillik ve çaresizlik arasındaki konumu, devletlerin siyasetleri ile biçimlendirilmeye elverişlidir. Peki ulusal bir köylü hareketi veya ulusal bir köylü isyanı mümkün müdür? Moore, bunun olanaklılığını tartışırken (2003), Hobsbawm, yerel, bölgesel bir hareketin söz konusu olabileceğini, ama ulusal bir köylü hareketinin şüpheli olduğunu savunur (2002).

[62] Kolombiya'da 1920'lerde Komünist Partisi, köylüleri ülke çapında örgütleyebilmiştir, ama yine de ulus çapında bir hareket doğmamıştır. Zapata'nın muazzam etkisi ise ulusal bir köylü gücünden çok, köylü kuvvetlerin başkenti ele geçirecek kadar yakın olmasından kaynaklanmıştır. Çok büyük bir köylü hareketi olan Peru köylü hareketi, bir devrimden çok bir "huzursuzluk" –toplumsal gerilim- olarak öne çıkmıştır. Rusya'da ise hem devrimci, hem de karşı-devrimci harekete eklemlenmiş köylü hareketleri/isyanları görülmüştür. Rusya köylü hareketi, 1805-7 arasında çok geniş bir alana yayılmıştır. Özellikle etnik gücü de ifade eden Baltık, Urallar, Kafkaslar ve Litvanya direnişleri Moskova'yı tehdit etmiştir. Yine Japonya ve Çin köylü hareketleri de tarihsel önemde büyük hareketlerdir. Özellikle Fransız köylüleri, tarihsel bir direnişin ve

toprak işgalleri ile Almanya ve Fransa'daki köylü mücadeleleri de tarihîdir. Toprak işgallerinin toplumda efsanevî iz bıraktığı öyküler bulunmaktadır; örneğin, 1848 Devrimi sırasında, İtalya'da el konulmuş ve kamulaştırılmış topraklarının duvarlarını, tel örgülerini, çitlerini yıkan 800 köylü, yalnızca üçü beşi silahlı geri kalanı kazmalı, kürekli halde kilometrelerce yürüyerek saraya varıp topraklarını, yani *yitirilmiş mülk haklarını* kraldan geri istemişlerdir (Hobsbawm, 2002: 218-19).[63] Hiç kuşkusuz Latin Amerika'da yaşanan toprak işgalleri de çok ses getirmiştir. Buradaki köylüler için toprak sahibi olmak, öncelikle manevî olarak önemlidir.

Emiliano Zapata'nın büyük başarısının bir nedeni de, köylülerin toprak tapusu elde etme arzusunu kamçılamasıdır. Ama bazen köylüler, eski zamanlardan kalma tapularının kapsamını genişleterek ya da sahtesini hazırlayarak, toprak üzerindeki yasal iddialarını güçlendirmişlerdir. bazen toprakları işgal ederek, komünal topraklardan kendi adlarına bir parça kazanıp, ana yerleşim yerleriyle tartışmalı yeni eklektik topluluklar da oluşturmuşlardır.[64] Merkezî mutlak otoritenin kurulması ve kapitalizme geçilmesiyle birlikte, İngiltere'de köylülerin ellerindeki toprakların, dokuma sanayinin ham maddesi olan yünün sağlandığı koyunlara *otlak* yapmak amacıyla zapt edilmesi gündeme gelmiştir. Özellikle *monarşinin restorasyonu*[65] döneminde, İngiltere'nin her alanda kendini yenileme

---

devrimin kurucu-oluşturucu unsuru olabilmişlerdir. Köylülerin bütün bu tarihsel başarılarına rağmen, Hobsbawm, birçok nedenden ötürü genel bir köylü hareketi düşüncesinin, dışarıdan, hatta yukarıdan beslenmediği sürece, tarih boyunca "gerçek dışı" kaldığını ileri sürmektedir (2002: 195-8).

[63] Benzer köylü hareketlerinin temelde üç nedene dayandığı belirlenmiştir:

1-Köylülerin geçerli saymadıkları yasal ya da başka yollarla, kendi topraklarının mülkiyetinin başkalarına veya devlete geçmiş olması, 2- Toprak ağalarının, topraklarından atılması ile ağanın toprağının nefret ve öfke içinde işgal edilmesi, 3- İşgal edilen alanın kamuya ait olması. Tarihte iz bırakan toprak işgalleri genellikle, köylülerin ellerinden alınan kendi topraklarını işgal etmeleridir.

[64] Dünyanın her yerinde köylülerin gerçekleştirmiş oldukları toprak işgalleri, törensel bir olay gibi, büyük bir coşkuyla gerçekleştirilir, sanki devrimci bir ruhu-heyecanı vardır. Lider konumundakiler at sırtında gelirler. Borazanlar çalınıp, davullar eşliğinde şarkılar söylerler ve dans ederler. Toprak işgali için hareketlenme akşamdan başlar, ama gerçek işgal operasyonu tam bir askeri disiplin içinde ve askeri ilkelere dayanarak şafak sökünce gerçekleştirilir. Kadın, erkek, çocuk, genç, yaşlı yüzlerce insan, binlerce hayvan çitleri yıkıp, araziye girerler; hemen ağaç dikip, tohum ekerler, barınakları yaparlar, hızla evlerinin duvarlarını örüp, çatısını döşerler. Köylüler, gündüz kendilerini sürmeye gelen otoriteye karşı koyarlar ve savaşırlar. Bugünkü gecekondu mahalleleri 1600'lerdeki komünal köy tarzının şehirlere uyarlanmasıdır (Hobsbawm, 2002: 218-19).

[65]Monarşinin restorasyonu; İngiltere'de, iktidarının sınırlandırılmasına karşı çıkarak Parlamento ile mücadeleye girişen Kral I. Charles'ın yenilerek idam edilmesi (1649) ve Lordlar Kamarası'nın dağıtılması, Cumhuriyet'in ilan edilmesini sağlar. Kralın yerine iktidara getirilen Komutan Cromwell'in, diktatörlüğe

ve zenginleşme çabası, köylülerin geleneksel yaşam döngülerini bütünüyle bozmuştur. Bu durumun bir başka örneği 1700'lerde Fransa'da yaşanmış ve soyluların, toprakların neredeyse tamamına yakınını ele geçirmeleri sonucunda; Moore'un ifadesiyle, "*Vendée köylüleri, adeta bir devrimci''ye dönüşmek zorunda kalmışlardır"*; çünkü o zamanın Avrupa'sında yaygın olan bir sözle, *"Avrupa'da koyunlar köylüleri yemeye başlamıştır''* (Moore, 2003: 39-133).

Bu işgallerin, uzun erimli (*longue durée*) sonuçları tartışmalıdır. Köylülerin, aynı topraklardan tekrar sürüldüğü olmuş, orada kalmayı başarabilenlerin ise durumlarının yasallığı ve meşruiyeti uzun yıllar tartışılmıştır. Braudel'e göre, "*köylü savaşı, hiçbir zaman sona ermeyen yapısal bir savaştır*" (2004: 223). Yaşanan onca acı ve sıkıntılara rağmen bu savaşlar, saygın bir devrimci hareket olarak görülmemiştir. Bunun bazı nedenleri vardır. Köylüler, 16. yüzyılda egemen toplumsal sistem haline gelen Avrupa mutlakıyetçiliğine ve merkezî hukuk devleti koşullarına üç temel ideolojik aygıt yoluyla entegre edilmeye uygun bir sınıftır. Bu aygıtlar 16. yüzyıldan beri, iyice belirginleşen bir yoğunlukta birbirinden ayrılan *devlet, din ve proto-milliyetçilik yönündeki eğilimlerdir* (Hobsbawm, 2002: 210). Mutlakıyetçi sistemler başlangıçtaki gücünü, değişen ağırlıklarla bu üç aygıtı kullanarak sağlamlaştırabilmiş ve yerleşmekte olan sistem, köylülüğü görece içine çekebilmiştir.

Köylülük, *kendi içinde sınıf* niteliğiyle, her zaman edilgen kalmaya uygun olmuştur. Gramsci de, bu konuda köylülüğün *hegemonik* bir sınıf olarak ortaya çıkamayacağını, geleneksel köylülüğün yönlendirme, yönetim ve üstünlük kurma

---

kadar dönüşen sert yönetiminin (*lord protector*'lığının) onuncu yılında, giderek etkisizleşmesi ve sıtmadan ölmesi üzerine, zaten gergin olan kralcıların ayaklanması ülkedeki karışıklıkları tekrar arttırır. Bu durumda Parlamento, II. Charles'ı tahta davet etmek zorunda kalır. İktidarı ele geçiren kralcılar, Cromwell'in mezarını açılıp cesedini darağacına asarak idam ederler, bununla da yetinmeyerek kafasını koparıp, bedenini darağacının altına gömer, kesik kafasını ise Westminster Hall tepesindeki kazığa geçirirler; hatta II. Charles tahtan inene kadar da öylece kalır. (Aslında Cromwell, on yıl süren diktatörce yönetimine rağmen, İngiltere'nin I. Elizabeth'ten beri duraklayan gelişmesine büyük katkı yapmış, toplumsal refahı arttırmış, anayasa reformcusu bir devlet adamı olarak kabul edilmektedir.) İşte kralcıların, tekrar egemenliği ele geçirdikleri bu dönem, *monarşinin restorasyonu* (*restauration)* olarak adlandırılmıştır (1660). Kraliçe Anne iktidarına (1702) kadar devam eden dönemde, kendine özgü bir edebiyat türü de gelişmiştir; "*Restorasyon dönemi edebiyatı*" olarak anılan roman, öykü, şiir ve diğer yazılar, daha çok halkın sosyo-ekonomik koşullarını ve yaşanan siyasal mücadeleleri yansıtmaktadır.

bakımından yetersiz kalacağını belirtir; hatta köylü yığınlarının vatandaş ve asker olarak bile uyuşuk halde olduğunu söyler (1997:279). 18. yüzyılın öne çıkardığı modern siyasetler, örneğin liberalizm, daha çok kentlere ve zenginlere dönüktür, köylülere karşı ilgisiz, hatta zaman zaman düşmancadır; küçük toprak sahibi köylünün siyasal etkisinin, yönetsel güçlere tabi olabileceği öngörülür. Çin'deki son dönem köylü devrimlerini önemli görsek bile, köylü siyasetinin temel gerçeği, İngiltere'den başlayarak, köylülüğün çöküşü ve geleneksel köylü tipinin göreceli azalışıdır.

16. yüzyıldan beri, modern tarım işçiliği geleneksel köylü tipini ortadan kaldırmakta, kapitalizmin yeni üretim koşulları, geleneksel aydın anlayışını yok ederken, Gramscici *kategoriyal organik aydınlar* modern tarım işçi sınıfı içinde öne çıkmaktadır. Artık, daha az gelişmekte olan ülkelerde bile, geleneksel tabanlı cahil ve çaresiz köylülük, kapitalist sisteme entegre olarak kaybolmaya yüz tutmuş durumdadır. Bu biraz da, Tillyci bir ifade ile, *"emek yoğun sürecin ve zor yoğun sürecin, sermaye yoğun süreçteki tarihsel eklemlenmesi"*nin bir zorunluluğudur (2001). Köylülük, bilimsel bir sorun olarak ilk defa, 1789 Fransız Devrimi sırasında gündeme gelip, 1930'lara kadar sürmüş olsa da, sanayileşmiş ülkeler köylülüğü yenebilmişlerdir.

1970'lerde, Türkiye, Latin Amerika, Hindistan ve Üçüncü Dünya ülkeleri toplumbilimcileri, aynı tartışmayı yeniden açmışlardır. Türkiye'de hâlâ nüfusun yüzde yirmibeşinin köylerde yaşadığı ve bunların bir çoğunun da *tarım işçisi* yerine, *vasıfsız işsiz* olduğu bilinmektedir. Bir köy toplumu olan Osmanlı tarihinde, toplumu dönüştürücü nitelikteki bir köylü hareketinden söz etmek zordur; ama aynı Türk köylüleri *Ulusal Bağımsızlık Savaşı*'nda büyük kahramanlıklar göstermişlerdir. Antropologlara göre, köylülüğün genel özelliği, geleneğe bağlılık kadar toprağa, dolayısıyla da vatana bağlılıktır. Marksist kuram, köylülüğe, köylü ekonomileri açısından yaklaşarak sınıfsal bir oluşum biçiminde ele alırken, sosyal antropologlar kültürel norm ve alışkanlıklar açısından değerlendirmişlerdir. Ancak köylüler ve köylü toplumları, antropolojinin ve sosyolojinin

ilgi alanı olmakla kalmamış, özellikle siyaset biliminin de inceleme konusuna girmiştir. "*Bugünün bilim dünyasında, köylü toplumlarının toplum yapısı, köylü hareketleri ve köylü isyanları üzerine yazılmış kapsamlı bir literatür bulunmaktadır*" (Sosyoloji Sözlüğü: Köylüler maddesi).[66] Bu konudaki diğer bir ayrıntı ise, "köylü" *(peasant*) sözcüğünün sosyoloji terimi olarak kullanılan kavramsal karşılığı ile yaygın sözel kullanımdaki karşılığının, bir ve aynı anlama gelmediği, köylülüğün, sadece köylerde ikâmet edenleri ifade etmediğidir.

II.2. MUTLAKIYETÇİ SİSTEMDE ZANAATKÂRLAR

Thompson, halkın üretim koşullarını yansıtan zanaatkârlığı *"ahlâkî ekonomi*" olarak tanımlamış ve asgari geçim düzeyinin korunması biçiminde formüle etmiştir. Zanaatkârlar dünyasının ağırbaşlılığı, gerçekte manevî bir ağırbaşlılıktır, bu da eski dinsel ve Jakoben gelenekten beslenen radikal ve rasyonalist ajitasyonun bir ürünüdür (Thompson; 2002:880). Ancak zanaatkârlığı ahlâkî kılan özellikler, feodalizmden kapitalizme geçişle birlikte, karşılıklı ilişkiler ağının ve iktisadî koşulların değişmesine bağlı olarak, gittikçe manevî özünü kaybetmiştir. Zanaatkârlık, ataların iş kanunları ile örülü, deneyim sahibi usta vasıflı işçi yetiştiren, *meslekî soy*'un davasını güden, ama ulusal sanat ve imalât dallarını da güvence altına alma çabasında olan bir anlayışın ifadesidir (Hobsbawm, 2002).[67]

Hegel de, zanaatkârların oluşturduğu örgütlenmeler olan korporasyonları (loncaları) "*ahlakî örgütlenme*" kurumları olarak görmüştür. Hegel'e göre, "*korparasyon üyesi bir gündelikçiden veya rasgele çıkan münferit işler yapmayı meslek edinmiş bir kimseden farklıdır. Korporasyon üyesi, yani usta veya usta olmak isteyen kişi, münferit ve emaneten kazanç sağlamak için değil, fakat özel geçiminin evrensel totalitesi için girmiştir bu meslek teşkilâtına... Bir korporasyon üyesi, gelir kaynağını ve ehliyetini, yani kişisel değerini ispat etmek için, üyeliğinden*

[66] Köylü toplumları üzerine yazılmış metinler içinde, Eric R. Wolf'un "*1966," Köylüler"* ve *"20. Yüzyılın Köylüler Savaşı*" yapıtları, en önemli bilimsel metinlerin başında gelmektedir.

[67] Zanaatkârlar ya da "vasıflı el işçileri", sanat erbabı kimselerdir ve "patron-usta-işçi" özelliğini bir arada bulundururlar. Daha önce kendi kendinin patronu olan zanaatkârlar, 16. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş proleterleşmişlerdir. Böylece "vasıflı ücretli işçi" haline gelmişlerdir. Esnaflar ise "üreten" değil, artık "satan" anlamını almaya başlamıştır. Usta sözcüğü de "işveren" olarak evrilmiştir (Hobsbawm, 2002).

başka herhangi bir dış kanıta başvurmak zorunda değildir... O, zaten sosyal mevkiine yaraşır bir saygı ve itibar görür" (1991:parag. 252-3).[68]

Gerçekte ustalık, yani zanaatkârlık oldukça ince bir çalışma gerektirmesine karşın, pek de iyi para kazandırmayan bir uğraştı. Zanaatkârlar içinde en yoksulu ayakkabıcılar, en fazla kazananı ise terzilerdi. Ancak hemen hepsinin ahlâkî ekonomiyi korumak gibi bir kaygısı olduğu için, öncelikle kanaatkârlık duygusuna sahiptiler ve kanaat etmenin yüceltildiği bir toplumsal kültüre aittiler. Bu aidiyet duygusu da, onları ahlâkî olarak sağlam tutuyordu. Hem meslekî hünerlerini arttırmak, hem de kişisel amaçlarını topluluğun amaçları ile buluşturmak için uzun zamandan beri örgütlenmişlerdi. Elbette o çağlardaki zanaatkârların kolektif gücünü, bugünün sendika üyeliği ile kıyaslamak mümkün değildir. Yine de zanaatkârların kolektif eylemleri çok ses getirmiştir. Hobsbawm'ın "*sıradışı insanlar*" olarak nitelediği isimsiz kahramanlar içinde zanaatkârlar da önemlidir (2002).

Zanaatkârlar, siyasî bir devrimci olmadıkları halde, 16. ve 19. yüzyıllar boyunca, üretimden gelen yaratıcı-emek güçlerini, yüksek düzeydeki ahlâk ve bilgi birikimleri ile birleştirerek, siyasi köktenciliğe kadar varan bir kararlılık ve *kitle hareketi* sergilemişler; köylü eylemlerinden çok daha etkili olan kitlesel eylemler gerçekleşmişlerdir. Bunların arasında özellikle *ayakkabıcıların* eylemleri dikkat çekicidir. 1700'lerdeki *makine kırıcılığı* eylemleri gibi, 1800'lerde yapılan *ayakkabıcı* eylemleri de, kapitalizmin "*kendi işinin efendisi olanı proleterleştirme*" politikasına karşı direnen sıradan insanların ürettiği kolektivizmin büyüklüğünü yansıtır. Hobsbawm'a göre, ayakkabıcıların, kırpıcıların, demircilerin, marangozların ya da bir başka zanaat mensubunun "*köktenci"* (militan) sayılması için şu üç rolü oynaması gerekiyordu: "*Kendi zanaatı ile sınırlı olsun ya da olmasın, toplumsal protesto hareketlerinde militan bir eylem ile öne çıkmış olmayı; sıradan insanların bir ideologu olarak tanınmayı ve siyasal hareketlerle bağlantı kurmayı başarmak*" (2002: 32-3).

[68] Hegel, korporasyonları üçe ayırır; tarım işleri, imalât-ticaret-sanayi işleri ve bürokrasi işleri meslek birlikleridir, üçü de mülk sahipliğini ifade eder (1991). Zanaatkârlık ise, *imalât ve ticaret* işleri ile uğraşanları ifade eder.

İşte ustalar da bu üç rolü iyi oynamaya çalışmışlardır. Zanaatkâr militan grupların başında yer alan *ayakkabıcılar*, sanki bir siyasî eylemci gibi davranıp, diğer kitlelerin de sesi olmuşlardır. Özellikle Fransa'da çok etkili eylemlere katılmışlardır. Bastille'in alınması sırasında, aralarından çok sayıda ayakkabıcı tutuklanmıştır. 1871 Paris Komünü'nde bile oldukça etkin olmuşlar ve yenilgiden sonra da, en fazla ayakkabıcılar sürülmüştür. 1848 Almanya isyanında da, yine en önde yer almışlardır; hatta kayıtlara geçmiş ilk anarşistin, 1897 yılında Brezilya'da yaşayan İtalyan asıllı bir ayakkabıcı olduğu bilinmektedir (Hobsbawm, 2002: 31-62). [69]

Zanaatkâr (usta) imalâthaneleri, Ortaçağ'da kurulmuştur; ustaların meslekî bilgi ve becerilerini kalfa ve çıraklara öğretmesi ile devam etmiştir. Meslekî okullaşmanın olmadığı dönemlerde, zanaatkârlar da meslek sırlarını *kendi mülkleri* olarak görmüşler ve bu bilgileri kullanma hakkının kendilerine ait olduğuna inanmışlardır (Thompson, 2004:314). Marx, temeli el sanatları ile üretim yapmak olan meslekî işbölümüne dayalı, 16.-18. yüzyılların bu geleneksel üretim kurumlarını *Kapital*'in birinci cildinde "manüfaktür" (*manufaktur*-Alm./*manufacture* -İng.) olarak tanımlamıştır. Braudel'se, başlangıçta bağımsız

[69] Bugün birçok dilde kullanılan *çizmeyi aşma* sözü, ayakkabıcılara yapılan bir uyarıya dayanır; bu söz 18. yüzyılda, kitap yazan ayakkabıcılara söylenmiş bir uyarı sözüdür. Aslında ayakkabıcılık biraz aşağı konumda bir işti, her şeyden önce çok yoksullardı. Bir ustanın karnını doyurabilmesi için her gün bir çift yeni ayakkabı üretmesi gerekiyordu. Bu ise, kırsal kesimde neredeyse imkânsızdı. Bir köy ayakkabıcısı yılda yedi çift ayakkabı ancak üretebiliyordu. Üstelik aralarında bedensel özürlüler (oturarak iş yaptıkları için) çok fazlaydı. Bu koşullar altında, böylesine felsefeci-siyasetçi ayakkabıcılar grubunun oluşması, zanaatın bir ürünü olmayıp, yalnız çalışmalarından ve çok boş vakit bulmalarından dolayı kitap okuyabilmelerine bağlanmıştır. Aralarında sıkı bir işbirliği olduğu için, birbirlerini de eğitebilmişlerdir. Bu ortamda usta ayakkabıcılar ile çırakları, kendi mütevazı yaşamları içinde, zanaatkârlığı yok eden sanayi kapitalizmine karşı çıkarak, *efendiler ile köleler* sistemine geçişi lanetlemişlerdir.

Ayakkabıcılar, özellikle kırsal kesimin entelektüel önderleri haline gelmişler, buralardaki siyasi yaşamın kilit isimleri ve hemen hemen tüm Avrupa'da işçi-aydın-ideologlar olarak sıra dışı rol oynayan ateşli siyasetçiler olmuşlardır. Öyle ki, Fransa'da seçim günlerinde sadece ayakkabı üretim merkezleri tatil edilirdi. Ayakkabı tamircisi demek, aynı zamanda şaşırtıcı bir biçimde gazeteci, şair, vaiz, hatip, yazar ve editör demekti. Bunlar "zanaatkâr şairler" olarak da ünlü idiler; aralarında büyük edebî dergilerin ünlü editörleri yer alıyordu. 1840 yılındaki ilk Komünist Şölen'de konuşan *Yurttaş Villy* de bir ayakkabıcıdır. İçlerinde bunca entelektüelin bulunmasına karşın, ayakkabıcıların ve zanaatkârların yoksullukları da meşhurdur.

Bazı meslekler, önceleri burjuvazinin gelişmesine bağlı olarak başlayan kentleşme sayesinde büyümüş, artan nüfus bir dönem yüzlerini güldürmüştür. Ancak makineleşmenin başlamasıyla, el işçiliğinde geriye doğru bir dönüş görülmüştür. *Pazar sistemi* tüm zanaatçıları etkilemiş ve *Pazar talebi* anlayışı doğmuştur. Eski çağlarda, onur kırıcı zanaatçılık olarak kabul edilen kötü seri üretim (Fordizmin bir yansıması olarak) artmış, el işçiliği ile yapılan üretim pahalı gelmeye başlamıştır. Böylece mesleğin saygınlığı ile birlikte bağımsızlığı da yok olarak, ücretleri ve işçiliği çok aşağılara düşüren *makine işi ürünler,* yaratıcı-emeği proleterleştirerek yayılmıştır.

atölyelerden oluşan, sonra korparatist bir nitelik kazanan manüfaktür üretim tarzına, "*ön-endüstrileşme*" demiştir: *"Önceleri zanaatkârlık, sektörel-olmayan ekmek satan fırıncıdan, un üreten değirmenciden, bıçakçıdan vb.'den oluşan küçük aile atölyelerinden ibaretken, daha sonra akar su ile buharın birleşik gücüne sahip olan makinelerle donatılmış imalâthanelere dönüşmüştür ve Marx bunu kısaca "fabrika" olarak tanımlamaktadır*" (2004: 261-3).

Braudel, üç ciltlik dev yapıtında, 18. yüzyılın gündelik dilinde, *manufacture* ile *fabrique* kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığına dikkat çekmektedir (2004: 263). Buna karşın 18. yüzyılda, manüfaktürden fabrika üretimine geçilmesi, Ortaçağ'daki ev atölyelerinden manüfaktürel örgütlenmelere geçiş kadar doğal ve kolay olmamıştır. Bu süreç, zanaatkârların proletaryaya dönüşmelerine isyan ederek, zaman zaman çok radikalleşen bir biçimde, üstelik en az elli yıl süreyle direnmelerine yol açmıştır. Bu direnme asıl olarak yıllar süren köylü direnişlerini tırmandırmıştır. Her iki hareket de başarısız olmuş ama işçi sınıfının büyümesine katkı yapmıştır. Bu süre içinde vasıfça düşük zanaat dalları ve zanaatkârlar, sanayi kapitalizmi karşısında kısa zamanda yok olurken, yüksek vasıflı ve itibarlı iş kolları ile ustalar daha fazla dayanabilmiştir. Zanaat erbabının direnci, kendilerini ayakta tutmaya yetmemiş, ama siyasal süreçleri derinden etkileyerek, umulmadık bir iyileşmeye yol açmıştır. Bu iyileşme, işçi hareketi ve zanaatkâr emek gücünün birlikteliği sonucu çıkarılan yeni iş yasalarıdır.

Öte yandan zanaatkârlar, toplumda kitlelerin sesi olabilen, *organik aydınlar* grubunun oluşmasında da öncü olmuşlardır. Bu organik aydınlar arasında, sosyal bilimciler tarafından bile "*kuramcı ideologlar*" olarak kabul edilen ünlü zanaatkârlar bulunmaktadır; örneğin korse yapımcısı Paine, terzi Weitling, matbaacı Proudhon, tornacı Bebel *sıradışı insanlar* olarak, hem kolektivist kitlesel gücün, hem de aktivist bireysel aklın simgesi olmuş yaratıcı-emek sahibi büyük ustalardır.[70]

[70] Üretim tarzındaki tarihî dönüşüme bağlı olarak, toplumsal yapı da değişime uğramış ve sonuçta korporasyonlardaki filozof ayakkabıcılar köktenci ayakkabıcıya, yoksul köy aydını ayakkabıcılar Cumhuriyetçi anarşist ayakkabıcıya dönüşmüşlerdir. Proleterleşmişler, ama kitlelerin avukatı-sözcüsü-lideri olarak evrensel rol oynamaktan geri durmamışlardır (Hobsbawm, 2002: 31-62).

II.3. MUTLAKIYETÇİ SİSTEMDE İŞÇİLER

İşçi hareketi'ni, sanayi öncesi eylemler ve sanayi sonrası örgütlenmeler olarak ikiye ayırmak gerekir. Sanayi öncesi dönemin işçi hareketleri, 16. yüzyılda merkezî devletin oluşmaya başlamasıyla birlikte artmıştır. Köylerden sürülen topraksız kimseler ile yeni kurulan şehirdeki işsizler ve proleterler kentlerde tepkisel bir yığın oluşturmuşlardır. Bunlar bir bakıma işgücünün, erken dönemde sömürüye karşı verdiği mücadeleyi simgelemektedir. "*Erken dönem işçi hareketleri, ümitsiz bir çabayı değil, gerçekte örgütlülük bilincinin oluşmasını yansıtır*" (Hobsbawm, 2002: 16).[71] Ancak kapitalizmin erken döneminde görülen ilk eylemler, sonuç alınamayan isyanlar olarak değerlendirilmektedir; yine de 1815 ile 1848 yılları arasındaki işçi eylemlerinin bir *okul* niteliği taşıdığı düşünülmektedir. Bu eylemler, Marx'ın ifadesiyle, *kendiliğinden sınıf* olan işçilere, *kendileri için sınıf* olma bilinci kazandırmıştır.[72]

Erken dönem işçi hareketlerinin en çarpıcı olanı *Ludizm* (makine kırıcılığı)[73] eylemidir. İşçiler, ya makineleşmeye direndikleri ya da patronların sömürüsüne tepki duydukları için, fabrikaları basıp makineleri kırmışlardır. Ludizm, çok erken dönemde başlamış olmakla birlikte, 1770 ile 1800 yılları arasında çok fazla yapılmış bir eylem türüdür. İşçiler yalnızca makineleri değil, mülkleri, hammaddeleri, mâmul maddeleri hasara uğratıyor ya da yok ediyorlardı; örneğin kumaş ambarlarını basıyor, toplarca kumaşı yakıyorlardı. Bu dönemde işçiler henüz, ne feodal yapıdan kapitalist bir yapıya geçildiğini, ne de merkezî devletin gücünün ve üretim koşullarının değiştiğini anlayabiliyorlardı. Bu bilinçsiz işçi eylemleri, tarihin oluşturucusu, kurucusu, dönüştürücüsü olarak derin iz

[71] İşçi hareketi (*labour movement*), emek piyasasında emeklerini satan işçileri temsil eden her türlü örgütlenmeyi ve eylemi kapsayacak şekilde betimsel anlamda kullanılan bir terimdir (Sosyoloji Sözlüğü: İşçi Hareketi maddesi).

[72] İşçi sınıfı (*working class*), kendilerine ait üretim araçları olmadığından, hayatta kalmak için emek gücünü satmak zorunda olan sınıftır; Marx tarafından "proletarya" olarak isimlendirilmiştir. 20. yüzyılda tartışmalı kavramlardan birine dönüşmüştür.

[73] Ludizm ile ilgili bugün hâlâ farklı görüşler ileri sürülmektedir, ludizmi anlamsız taşkın bir hareket olarak görenler de, emek tarihinde önemli bir başlangıç sayanlar da bulunmaktadır.

bırakmıştır. Erken dönem işçi eylemleri, sonradan yerleşecek olan sendikal bilincin ve sosyal duyarlılığın bir hazırlık aşaması olmuştur.

Erken dönemin ardından grevli eylemler süreci başlamıştır. Bazı militan işçiler, fabrikaları/atölyeleri basıp, bu kez çalışan işçileri greve zorlamışlardır. Eylemler, kapitalist sömürüye karşı ilk bilinçlenme deneyimi sayılmakla birlikte, bu dönemde işçiler henüz kalabalık bir yığınıdır; aydınlanmış, düzenli ve bürokratik bir grev ise olanaksızdır. İşçilerin eylemleri de çoğu kez bağırma, ıslıklama, makine kırma, yıldırma ve şiddet içeren kaba eylemler olarak gerçekleşmiştir. Bu türden eylemler, işçiler yararına her hangi bir sonuca yol açmaktan çok, farklı kesimlerde kızgınlık uyandırmıştır: örneğin, erken dönemde *ludizm* (makine kırıcılığı) gibi, *sabotaj* da bir mücadele biçimi sayılıyordu. Ama işçilerin hemen hiç bir mücadele yöntemi etkili olmuyor, burjuvazi giderek daha da gelişirken proleterlerin sayısı artıyordu.[74]

Sanayileşmenin başlaması ile, işçi eylemleri kısmen azalmıştır; çünkü sanayileşmenin büyüsü, öncü sanayicilere duyulan ilgiyi arttırmıştır. Bu ilgi kısa bir zamanda işçiler arasında da yayılmıştır. Diğer yandan patronlarsa, makinelerini hangi işçilerin kırdığını bilseler ve hatta zarar etmiş olsalar bile, eylemci işçileri asayiş görevlilerine ihbar etmemişler ve işçilerin makinelere alışmasını genellikle sabırla beklemişlerdir. Zaten o yıllarda, patronlar da henüz, makinelerin gücünden emin değillerdi; hatta İngiltere'de bazı yargıçlar, harman dövme ve başka amaçlarla makine kullanımına son verilmesini bile istemişlerdir; bu aşamada *Lort Melbourne* müdahale etme gereği duymuş ve makinelerin de, tıpkı diğer mülkiyet türleri gibi, yasal koruma altında olduğunu bildirmiştir (Hobsbawm, 2002: 24).

[74] Burjuvazi, yani sermaye geliştiği oranda proletarya, yani çağdaş işçi sınıfı da gelişmiştir. Çağdaş işçi sınıfı, ancak iş buldukları sürece yaşayabilen ve ancak emekleri sermayeyi arttırdığı sürece iş bulabilen emekçilerdir. Kendilerini, perakende satmak zorunda olan bu emekçiler, her hangi ticaret eşyası gibi bir metadırlar; bu nedenle de, rekabetin bütün iniş-çıkışlarıyla, piyasanın bütün dalgalanmalarıyla yüzyüzedirler (Marx ve Engels, 1970-1848: 44).

Karşılarında makine kırabilecek kadar sert bir muhalif kamuoyu bulan yeni girişimciler, kendi varlıklarını ancak *devlet* aracılığı ile yani zorla kabul ettirmişlerdir. Tabii bu konuda devletin çıkarı, özel girişimcilerin çıkarı ile örtüşmüştür. Özellikle restorasyon monarşisi dönemindeki İngiltere'de, devletin makineleşmeye karşı olan yaklaşımında bir dönüm noktası yaşanmıştır. Bu, her şeyden önce İngiliz kapitalizminin, *17. Yüzyıl Burjuva Devrimi* aracılığı ile, yani yukarıdan gelen destekle oluştuğunu ve geliştiğini göstermektedir. Zaten bu tarihten sonra da, *"merkezî devlet aygıtı, her zaman kapitalist girişimcinin taleplerini göz önüne almaya istekli görünmüştür*" (Hobsbawm, 2002: 26). Polanyi'nin söylediği gibi, devlet, sanki kendi kendine işlemesi öngörülen piyasanın "*görünmez eli*" rolüne soyunmuş ve üretim biçimini müdahale ile belirlemiştir. [75]

Gelişmiş kapitalist girişimciler, 17. yüzyılda Batı Avrupa'da dahi henüz azınlıkta idiler; hiç kimse küçük dükkân ve atölye sahiplerini yutacak ve yerel patronluğu yok edecek bir vahşi kapitalizme hazır değildi. Bu ortamda kapitalist girişimciler, makineyle üretim konusunda tam bir kararlılık taşımıyorlardı; ayrıca bilimdeki ve teknikteki gelişmeye karşı teknolojiye duyulan güven yetersizdi. Hem makine kullananın kullanmayandan daha çok kazanacağı belirsizdi, hem de hazırda çok az makine vardı, üstelik çok az makineye uygun iş bulunuyordu (Hobsbawm, 2002: 25). Bütün bu belirsizliğin ve temkinliliğin yanında, patronların işçileri açlık sınırına itmeleri ve çok ağır iş koşulları öne sürmeleri ise, işçilerin bitmek bilmez mücadelelerinin başlamasına yol açmıştır. Bu mücadeleler içinde özellikle İngiliz işçilerinin, bunların içinde de mauna, liman ve maden işçilerinin kavgaları, direnmeleri, eylemleri önemlidir; çünkü diğerlerinin

[75] Marx'a göre, insan toplumları da, insan da aslında *madde* tarafından yönlendirilmektedir. Bu bağlamda, *üretim güçleri* ve *üretim ilişkileri* bir bütün olarak toplumdaki *üretim tarzı*'nı belirlemektedir. Üretim tarzı da, bir altyapı kurumu olarak, toplumun siyasal ve ideolojik üstyapılarıyla, söz konusu üstyapıların kuramsal düzeydeki örgütlenmelerini belirlemektedir. Üretim biçiminin belirlediği üstyapı kurumu ise, sosyo-ekonomik oluşumu meydana getirmektedir (Hindess ve Hirst, 1975) Üretim güçleri, toplumdaki işgücü ve üretim araçlarıdır. Toplumsal yaşamın temelini üretim süreci oluşturmaktadır. Üretim sürecinin temel öğesi de işgücü'dür. İşgücünün amacı ise, doğal kaynakları ya da hammaddeleri işleyerek yaşamın temel gereksinimlerini üretmektir. Üretim sürecinde kullanılan hammadde ve doğal kaynaklarla araç ve gereçler *üretim araçları*'nı oluşturmaktadır. Böylece, işgücü ve üretim araçları üretim güçleri'ni meydana getirirler. Üretim güçleri, üretim sürecinin yalnızca bir yanıdır. Öteki yanı üretim ilişkileri'dir. Üretim ilişkileri, üretim süreci sırasında toplumun mensupları arasında, mülkiyet ilişkileri çerçevesinde gelişen karşılıklı sosyal ilişkilerdir (Saybaşılı, 1985: 39-40).

tersine hemen her seferinde genellikle zaferle sonuçlanmıştır (bu konuda özellikle bkz: Thompson, 2004). Bunun belki en belirgin nedeni, patronların artık işçi eylemlerinin yalnızca iş kaybına değil, aynı zamanda makine ve mal kaybına da yol açabileceğini iyice anlamış olmalarıdır. İşçi sınıfı tarihini göz önüne alacak olursak, elbette işçi hareketleri, köylü ve zanaatkâr hareketlerinden daha yeni bir olgudur. Marx, işçi sınıfını doğuran sebeplerin, değişen materyalist üretim koşulları olduğunu söyler. Marx'a göre, tarihteki hareketin nedeni, diyalektik çelişkiler ve zıtlıklardır.

Marx düşüncesinde, toplumsal gelişimin ve değişimin temelinde *üretim tarzı* bulunmaktadır. Üretim tarzının belirlediği üretim ilişkileri çerçevesinde *toplumsal sınıflar* oluşmaktadır. Bu durum da, farklı çıkarlardan kaynaklanan sınıf mücadelelerine yol açmaktadır. Sınıf mücadeleleri, diyalektik bir biçimde *tez-antitez-sentez* sürecinde gelişerek, toplumsal değişimi sağlamaktadır. Toplumsal değişimin temel belirleyicisi ise *tarihsel materyalizm*'dir, söz konusu gelişmelerin yönlendirici öğesi de, her zaman tarihsel materyalizm olmuştur. Marx tarih boyunca kurulan düzenin oluşum koşullarını, tarihsel materyalizm ile açıklamakta ve ekonomik altyapının, bir yandan toplumsal çelişkileri ortaya çıkarması, bir yandan da söz konusu çelişkilerin toplumsal gelişmeyi ne yönde etkileyeceğini belirlemesi ile ilişkilendirmektedir.

Hobsbawm, bu erken dönem işçi hareketlerini besleyen iki farklı kaynaktan söz etmektedir: Bunlardan birincisinin kökeninde, aslında geleneksel olup 18. yüzyılda artık *yaratıcılık* ve *bilinemezcilik* (*agnotizme*) olgusuna dönüşmüş bulunan "*17. Yüzyıl Ayrılıkçı Hareketi*" yer almaktadır. İkincisinin kökeninde ise, Kalvinizm *(Calvinism*) ile simgelenen *dinsel devrimler* bulunmaktadır; çünkü, ayrılıkçı işçi hareketi, başlangıçta *"Metodist Uyanış Hareketi*"nden beslenmiş ve tarihî işçi ayaklanmalarına öncü olmuştur (2002: 66). Toplumsal tarih incelemeleri açısından, bu nokta gerçekten de çok çarpıcıdır. Bir anlamda fabrika proleterleri, kırsal bölgelerdeki emekçiler, maden işçileri, tersane işçileri ve diğer emekçiler, kendilerine *aykırı kiliseler ve ortak kiliseler* modelini örnek alarak,

sendikalaşmayı/sendika yürütmeyi öğrenmişlerdir; hatta *Lincolnshire Tarım İşçileri Sendikası* üyeleri, hükümet karşısında zorda kalınca, Metodistlerle birleşmeyi bile düşünmüştür (Hobsbawm.2002). Bu mezhebin bir *Okul* olarak, Avrupa kapitalizmi içinde *öğretici* anlam taşıması, hem Komünist Partisi için, hem doğrudan işçiler için de geçerlidir ve anlaşıldığı kadarıyla, burada bir tür dinsel olgunun işçi hareketine dönüşümü gerçekleşmiştir. Hobsbawm bu noktada, Fransız emek geleneğinin şiddet dolu akımı olarak ortaya çıkan anarşizmin bile, böyle bir arkaplana sahip olduğu bilinmektedir (2002:63-78).

Batı Avrupa'da bu dönemde dini, hem devrimci hem de köktenci bir güç olarak ayakta tutmanın nedenleri arasında, henüz seküler anlayışın yerleşmemiş olması ve sanayileşmenin getirdiği yabancılaşma bunalımının dine sığınmayı gerektirmesi gösterilebilir. Dinsel eğilim daha sonra Aydınlanma ile birlikte kırılmıştır; ama Avrupa'da dinsel geleneğin, devrimci gelişmelerde tarihsel rol oynadığı uzun bir dönem yaşanmıştır. Bu rol, emekçi kesimin günlük yaşamı içinde pek önemli değilken, hızlı siyasal gelişim ya da ağır bunalım dönemlerinde çok önemli hâle gelebilmiştir. "*Aslında, geleneksel farklılık siyasal bir hareket içinde azdır; ancak eylemi yönlendiren bilinçli güçler zayıflarsa, bu durumda "gelenek" belirgin hâle gelebilmektedir; böyle durumda, "insanlar vatan" hainliği ile suçlanabilir ya da tamamen ahlâkî bir nefret, radikal bir nefrete de dönüşebilir"* (Hobsbawm, 2002: 76).

Bir başka açıdan baktığımızda, sınıfların tarihsel olgunluğunun gerçekte göreceli olduğunu anlıyoruz, çünkü sınıflar sürekli bir değişim içindedirler. Hobsbawm, "*Thompson işte bu değişimin izini sürmüştür"* diyor ve şunları ekliyor: *"Thompson, işçi sınıfının ortaya çıkışının 9. yüzyıl olduğunu söylemekle haklıdır. Zaten başka ülkelerin toplumsal sahnesinde yer alan köylülük, küçük burjuvazî (esnaf) ve zanaatkârlar olarak bilinen "bilinçli kitleler"e İngiltere'de çok az rastlanır. İmalatçılar, çok erken dönemlerden beri, sanayileşme tekeline girmiş olan zanaatkârları ifade etmektedir; bunlar vasıflı, ücretli işçidirlerdir*" (2002: 80). Burada Hobsbawm ile Thompson'ın ayrıldığı bir konu dikkat çekmektedir; Thompson, "*İngiliz işçi*

sınıfının oluşumu"nu incelediği, aynı isimli ve dev hacimli kitabında, *Chartizm*[76] öncesindeki ve sırasındaki emekçi sınıfın, siyasal iktidarın bir anahtarı olarak, sonradan işçi sınıfına dönüştüğünü ve işçi sınıfını oluşturduğunu konu edinmektedir (2002: 984).

Hobsbawm ise, bu görüşün yanlış olduğunu savunuyor; çünkü *Chartizm* öncesi hareket ile *Chartizm* sonrası hareket arasında bir süreklilik eksikliği vardır; hatta bir kopuş olmuş ve iki hareket birbirine bağlanamamıştır; emek tarihçileri, erken dönem emek hareketi ile sonradan gelişen işçi sınıfı hareketinin arasında oluşan boşluğu, henüz dolduramamışlardır. Bu anlamda işçi sınıfı, Thompson'dan sonra da (yani bugün de) oluşmasına devam etmektedir (Hobsbawm, 2002: 81).[77] Mutlakıyetçi sistemin ve feodalizmden kapitalizme geçişin yol açtığı kitle hareketleri içinde, işçiler gibi *öncüler* de çok önemli bir yer tutmaktadır.

II.4. MUTLAKIYETÇİ SİSTEMDE ÖNCÜLER

Kapitalistleşmenin bir etkisi olarak bütün toplumda, *sınıf bilinci* hızla gelişmeye başlamış, toplumsal hareketler ve toplumsal sınıflar çeşitlenmiştir. Üretim, yönetim ve toplumsal sistemlerin radikal dönüşümünde, *soylu ve köylü* kitlelerin yok olmaya başlaması, buna karşın *burjuva ve işçi* sınıflarının yükselişe geçmesi tarihin düğüm noktasını olmuştur. Yeni gelişen sınıflı toplum yapısı, ekonomik değişim tarihine paralel bir çizgi izlemiştir.[78]

16. yüzyıldan itibaren, yapısal ve konjonktürel nedenlerle çoğalmaya başlayan sınıflar arasında, zengin burjuvalarla birlikte, filozoflar, *avant-garde* sanatçılar, ilk

[76] Chartism, 19. yüzyılda İngiltere'de, siyasî reformcuların kurdukları partinin, işçilere oy kullanma hakkını içeren doktrini ve hareketidir.

[77] Thompson, üretim ilişkilerinin deneyimi aracılığı ile işçilerin, bir sınıf olarak davranma eğilimi gösterdiklerini ve özgül sınıf bilinci biçimleri geliştirdiklerini ileri sürer (2002). Hobsbawm ise, aslında işçi sınıfının oluşmamış, ama oluşmakta olduğunu söyler; 1880'lerde ilk defa "kasket" ile "başlık" ayırt edici biçimde proleter nitelik kazanmaya başlamıştır; örgütlü egemen burjuvaziden ayrılan orta sınıflar ortaya çıkarken, kasketlilerin sayısı artmıştır. Bu, Victoria Çağı başlarında (1880), İngiltere'de sosyalizmin tekrar doğuşu anlamına da gelmektedir (Hobsbawm, 2002).

[78] Bu muazzam değişimi, yine Hobsbawm'dan bir örnekle açıklayacak olursak, "balık" insanlık tarihinin her döneminde "besin" olarak var olmuştur. Ama bir balık ve cips dükkanı olasılıkla, ilk olarak 1860'da doğdu; 1870'lerde yerel bir imalâthane oluştu ve ilk defa balık kızartma ocakları üretildi; 1876'da küçük ve önemsiz bir işletme iken 1914'te yaklaşık 25 bin kişinin çalıştığı ve hakları için sendikal mücadele verdiği bir yere dönüştü (2002: 86-7).

feministler, savaş karşıtları, bilim-sanat-edebiyat akımları yaratıcıları ve toplumun düşünce liderleri, yani kısaca entelektüel *öncüler* de söz sahibi olmaya başlamışlardır. Bunların bazıları tarihin bu büyük dönüşümünde, devrim niteliğinde iz bırakmıştır. Tarihin dönüştürücüsü olarak öncülerin oynadıkları rolü, kitle davranışı içinde değerlendirmek yanıltıcı olur. Öncülerin yapısal niteliği tartışmaya açık olmakla birlikte, acaba onları bir sınıf içinde düşünmek mümkün müdür?

Bu dönemde öne çıkan siyasî ve iktisadî değişimin eş zamanlı olarak toplumsal değişimle birlikte gerçekleştiğini görüyoruz. Bu doğuş anında, sözü edilmeye değer bir ard zamanlılık belirgin değildir, yani siyasî, iktisadî ve toplumsal olgular hemen hemen aynı anda otaya çıkmıştır. Kuşkusuz bu olgular birbirilerini tetiklemişler ve kendi mecraları içinde, hızlı ya da yavaş gelişmişlerdir. Her durumda, feodalizmden kapitalizme geçiş, Rönesans'ın mutlakıyetçi krallarının tahta oturması sırasında ve *soylular-burjuva-halk kitlesi* arasındaki üçlü ayrışmanın belirgin hâle gelmesine koşut olarak gerçekleşmiştir. 16. yüzyılın büyük dönüşümü siyasî, iktisadî, kültürel ve toplumsal dört sütun halinde yükselirken, Batı uygarlığının bu *yükseliş* döneminde, tarihi biçimlendirebilen güçlerinden biri, *zihin gücü* olmuştur. İşte şimdi, hem bir yandan tarihin düşünce mimarları olan *entelektüel öncüleri*, hem de bu arada dönemin parçalı toplumsal yapısını, farklı bir yaklaşımla, "*soru-yanıt*" tekniğini kullanarak çözümlemeye çalışalım:

SORU 1: <u>ÖNCÜLER "EGEMEN SINIF" MIDIR?</u>

YANIT: Egemen sınıf (*ruling class*), toplumda sözü geçen, baskın konumdaki sınıftır.[79] Bu da, toplumda maddi anlamda egemen güç durumunda olan sınıfa işaret etmektedir. Marx ve Engels, egemen sınıfı "*maddi üretim araçlarını kendi denetimi altında tutan sınıf*" olarak tanımlamakta ve maddi üretim araçlarını kendi denetimi altında tutan sınıfın da, aynı zamanda zihinsel üretim araçları üzerinde denetim sahibi olacağını ileri sürmektedir (1987). Marx'a göre kapitalist sistemde devletin rolü, sınıf egemenliğinin bir

[79] Egemen sınıf, aynı zamanda uzak amaçlara yönelebilen daha kararlı ve stratejik bir sınıfı ifade eder; dolayısıyla uluslararası alan da egemen sınıfın kontrolündedir.

aracı olmaktan ibarettir. Öyleyse öncüleri maddi üretim araçlarının mülkiyeti üzerinden, zihinsel üretim araçlarını denetleyebilen bir sınıfa dahil etmek hiç mümkün değildir. Bütün öncülerin üretim araçlarının mülkiyetine sahip olduğunu düşünerek, öncüleri *mülk sahipliği* ile özdeştirmek de yanlıştır.

Egemenliği, ekonomi dışına çekip, *siyasi egemenlik* olarak ele aldığımızda, bu kez karşımıza *siyasi elitler* (seçkin-*élite*) kavramı çıkmaktadır. Siyasi elitler yaklaşımı, temelde toplumu yönetenler ve yönetilenler olarak ikiye ayıran görüşe dayanmaktadır. Seçkinlerin toplumları yönetmeleri gerektiği görüşü Platon'a kadar uzanır. *"Türk Dil Kurumu'nun sözlüğü, seçkinleri <benzerleri arasında niteliklerinin yüksekliğiyle göze çarpan kişiler> olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda seçkinler ne bir toplumsal sınıftır ne de bir baskı grubudur. Ama seçkinlerin siyasal yaşamda belirli bir ağırlıkları vardır*"[80] (Kışlalı,1987:275).

19. yüzyılda *Vilfredo Pareto* ile *Gaetano Mosca* tarafından kuramlaştırılan seçkincilik yaklaşımı, öz itibariyle yöneticilerin, yönetilenler üzerindeki siyasal egemenliğini açıklamakta, bunu da yöneticilerin üstün örgütlenme güçleriyle yapabileceğini öngörmektedir. Ancak böyle bir yönetim anlayışının toplumsal ethos'a ters düşmemesi gerekir (Sosyoloji Sözlüğü: Elit Kuramı maddesi). Gerek Marx'ın *egemen sınıf* kavramı, gerekse bu kavramın karşısında liberal öğretinin bir ifadesi olarak yer alan C. Wright Mills'in "*İktidar Seçkinleri*" (1956) kitabında yer verdiği *seçkinler* tanımı, *öncüleri* kapsayıcı bir nitelik taşımamaktadır.

Öncülerin tarihte oynadıkları entelektüel rol gereği, yönetici sınıf içinde yer almaları bir zorunluluk olarak gerekmemiştir; bu nedenle de tarihte örgütlenmiş bir azınlık olarak öncülerden söz edilemez. Gramsci'nin, siyasi egemenlik ile sınıf egemenliğini ayırdığı ve sınıf egemenliğini *hegemonya* olarak tanımladığı yaklaşımının da, öncüleri açıklamaktan uzak olduğu kesindir. Öyleyse, öncüler ne ekonomik anlamda egemen sınıfa,

[80] Bu ağırlık, özellikle iktisaden geri kalmış ülkelerde ayrıca önem kazanır (Kışlalı, 1987: 275).

ne de siyasi anlamda iktidar seçkinlerine aittir; Gramcici *hegemonik sınıf* açıklaması da, klasik öncülerin yeşerdiği zemini tam oluşturmamaktadır.

SORU 2: ÖNCÜLER BİR "SINIF" MIDIR?

YANIT: Sınıf kavramı ilk kez 14. yüzyılda kullanılmış olmakla birlikte, sosyolojik olarak modern döneme ait bir kavramdır ve 16. yüzyıldan sonra yaygınlaşmıştır. Liberal ve Marksist düşünürler birbirinden farklı sınıf tanımlaması yapmışlardır. Ancak sınıf kavramını, gerçek anlamda sosyolojik içeriğe kavuşturan Marx olmuştur; hatta diyebiliriz ki sınıf kavramı, Marx'ın ömrünü adadığı davanın mihenk taşını oluşturmaktadır.[81] Marksist teorinin sınıf kavramı üzerinden gelişen ana çerçevesini, kapitalist toplumun sınıf yapısı, kapitalist devletin sınıf ilişkileri, sınıf mücadeleleri ve tarihin itici gücü olarak sınıfların rolü oluşturmaktadır. Marksist teoride sınıf, "*tarihsel olarak belirlenmiş bir üretim biçimi içindeki konumlarına ve üretim araçlarıyla olan ilişkilerine, toplum içindeki iş örgütlenmesinde oynadıkları rollere ve dolayısıyla toplumsal gelirden paylarını alma biçimleri ile elde ettikleri payın büyüklüğüne göre, birbirinden ayrılan geniş insan toplulukları*" olarak tanımlanmıştır (Plehanov, 1991:132).

Marksizm, üretim ilişkileriyle ortak ilişkisi olan insanlar kategorisi halindeki *kendinde sınıf*'ın, aktif olarak kendi çıkarlarının peşinde koşturan örgütlü bir katman halindeki *kendisi için sınıf*'a dönüşmesi sürecini öngörür ve bu süreci de sınıf bilincinin gelişmesi olarak açıklar. *Komünist Manifesto'*da (1970) belirtildiği gibi, toplum iki kutuplu formel bir yapıdan, yani burjuvazi ve proleter işçi sınıfından oluşur. En basit ifadeyle, burjuva sınıfının çıkarı kapitalizmin gelişmesi için proletaryayı sömürme, proleter sınıfın çıkarı ise burjuvaziyi devirerek, burjuvaziyi kollayan kapitalist devleti yıkma fikrinde yatmaktadır. İki kutup arasında, bir uzlaşı kopukluğu söz konusudur.

Marx, bu iki sınıf arasında "küçük burjuvazi" (*petite bourgeoisie*) olarak tanımladığı bir *orta sınıf*'tan söz eder. Engels ise orta sınıfın, soylular sınıfından gelerek

[81] Feodal toplumun özelliği kademeleşmesi (*hiérarchie*) iken, modern toplumun özelliği kutuplaşarak sınıfsallaşmasıdır (Lefebvre, 1976:105).

burjuvalaşan mülk sahiplerinin dışında kalan, yani soylu kökeni olmayan, mülk sahiplerini temsil ettiğini belirtir (1997). Marksizme göre toplumdaki siyasal mücadele, ekonomik alanda yaşanan *artık-değer*'in paylaşımı çatışmasından ve emekle sermaye arasındaki çelişkiden bağımsız değildir, hatta siyaset ve toplum *son kertede* ekonomiyle eklemlenmek zorundadır. Bu bağlamda, sanayileşme ilerledikçe işçi sınıfının sefaleti de kaçınılmaz olarak artacaktır. Marksist sınıf kuramı açısından ele aldığımızda, tarihin oluşturucusu olarak görev alan öncülerin izini, burjuva, proletarya ya da orta sınıf içinde sürsek bile, onları başlı başına bir sınıf olarak değerlendiremeyiz; öncüler tarih içinde ayrı bir sınıf değildir, böyle bir sınıf hiç oluşmamıştır.[82]

Diğer yandan, kapitalist yaklaşımcılara[83] göre de, toplumda esas atılım kaynağını, hiyerarşik olarak sıralanan *tabakalar* oluşturmaktadır. Tabakalaşmaya (*stratification*) bağlı olarak toplumlarda görülen.

Kapitalist yaklaşımcılar arasında önemli bir yer edinen Pareto'nun daha önce açıklanan *seçkinler* analizine göre, alt-katmanların görevi, yönetici seçkinlere destek vermektir; Davis ve Moore, bu desteğin en üst kademedekilerin ehil kişi olmasına bağlı olduğunu ve mutlaka işlevsel bir yararının mevcut olması gerektiğini ileri sürmüştür. Parsons ise, toplumdaki tabakalaşmanın egemen olan değerlere göre gerçekleştiğini savunur. Toplumdaki dinî, hukukî, siyasî, kültürel ve teknolojik değerler bütünü içinde, bir tanesi temel değer sayılarak, hiyerarşi bu temel değere göre oluşturulur. Parsons, *nitelik, performans ve mülkiyet* ölçütlerinin değerleri birbirinden ayırıp kademeleştirdiğini öne sürer. Parsons'a göre bu durumda, egemen sınıfın değerlerinin de, daha üstün değer olduğu kanısı doğmaktadır (Doğan,1996:165-81).

Kapitalist kuramcılar içinde, en ilgi çekici görüşlerden birini Weber ileri sürmüştür. Weber'e göre, sınıflar sadece iktisadî düzen içinde geçerlidir, üstelik gerçek bir topluluk değil, ekonomik çıkar paylaşan bireylerin bir katılımıdır. Oysa insanları yöneten bağları

[82] Bugün, *orta sınıf* olarak kabul edilenler, "beyaz yakalılar" diye adlandırılan hizmet sınıfıdır.
[83] Örneğin Max Weber, Vilfredo Pareto, Kingsley Davis, Wilbert Moore ve Talcott Parsons vd.

yalnızca ekonomik bağlar oluşturmamaktadır ve toplumda sadece sınıf piramidi yoktur. Sınıf, topluluk içinde gelişebilecek bir kaç grup tipinin yalnızca biridir; bu durumda toplumu harekete geçiren de düşünsel ve kültürel değerlerdir. Bottomore, sanayi toplumlarında toplumsal tabakalaşma durumunun, toplumsal sınıfların yanısıra statü gruplarının varlığı ile iyice karmaşık bir görünüm kazandığını ve bunu ilk olarak görüp inceleyenin Weber olduğunu belirtir (2000:218).

Weber sınıfları, üretim ve şeylerin (nesnelerin) elde edilmesine göre tabakalandırırken, ilk defa statü gruplarını da belirli hayat tarzları ile ifade edilen tüketimlerin ilkelerine göre tabakalandırmıştır, yani toplumsal tabakalaşmanın sınıflar ve statü grupları aracılığı ile gerçekleştiğini söylemiştir. Öte yandan Weber, "*Ekonomi ve Toplum"* (1922) adlı kitabında, toplumsal tabakalaşmanın egemen modeline bağlı olarak, statü toplumu ile sınıflı toplum arasında bir ayrım da yapmıştır. Weber'e göre, statüleri ortak olan bir insan grubu, aynı itibara sahip bir statü grubunu oluşturur ve grubun kaynakları üzerindeki statü tekellerinden ortak yararlanır. Statü grupları kendi tekelci ayrıcalıklarını, rakiplerinin aynı kaynaklardan yararlanmalarını engelleyerek muhafaza etmeye çalıştıkları için (sınıfların tersine) rekabetçi bir yapıya sahiptirler (Sosyoloji Sözlüğü: Toplumsal Statü maddesi).

Bu açıklamaların ışığında diyebiliriz ki, toplumda ister sınıflı kademeleşme (yöneten-yönetilen) olsun, isterse statüye dayalı kademeleşme olsun öncüleri, ayrı bir sınıf olarak nitelemek mümkün olmadığı gibi, hiyerarşik bir katman olarak tanımlamak da mümkün değildir. Öncüler yine tarihin hiç bir döneminde, bütünsel olarak özel ve ayrı bir kademe oluşturmamışlardır. Öte yandan, öncüleri bir sınıf içinde sınırlandırmak da aşırı zorlayıcıdır. Öncüler belirli bir sınıf içinden gelmiş olabilirler ve/ya da belirli bir sınıfa hizmet etmiş olabilirler; yine de bu durum onların, modern anlamda burjuva ya da proletarya olarak tanımlanabilecek bir sınıf olduklarını açıklamak için yeterli değildir.

Bundan dolayı, öncülerin tipik modern dönem sınıfı olan *proletarya* ya da *burjuvazi* içinde düşünülmesi daraltıcıdır ve doğru da değildir.[84]

SORU 3: ÖNCÜLER "CEMAAT" MİDİR?

YANIT: 16. yüzyıl mantığının giderek alaşağı ettiği kavramlardan biri *cemaat* (topluluk-*community*) kavramıdır. Cemaat, "*ortak bir kimlik duygusuna dayalı, dayanışma ilkesi etrafında özel olarak toplanmış olan toplumsal ilişkiler*" bütünüdür (Sosyoloji Sözlüğü: Cemaat maddesi).[85] 16. ve 19. yüzyıllar arasında, cemaat odaklı anlayıştan yavaş yavaş *birey* odaklı anlayışa geçilmiştir. *Cemaat*"[86] olgusundaki bu göreceli kopuşla birlikte, gücün de göreceli olarak cemaatten bireye ve sivil topluma doğru kaydığı görülür. Bu kayış, analitik düzlemde olduğu kadar, sosyal pratikler açısından da ayrı bir etkinlik alanı yaratmıştır. Aristokratik yapı ve cemaat ilişkilerine dayalı toplumsal formasyon kendini yenileyip, yeni bir toplumsal alan formülasyonu öne çıkarmış, böylece aristokratik toplum biçiminden demokratik toplum biçimine yönelişin ilk adımı atılmıştır.

Bu anlamda *cemaatler*, modern öncülerin ortaya çıktığı 16. yüzyılda sönümlenmeye yüz tutmuş durumdaki Ortaçağ kurumlarıdır; örneğin bu tür cemaat örgütlenmelerinin en tipik biçimini *korporasyon* örgütlenmeleri oluşturmaktadır. Hegel, korporasyonların üyelerine aidiyet duygusu kazandıran örgütler olarak önem taşıdığını ve kendi üyeleri tarafından da sanki bir aile gibi algılandığını belirtir: "Korporasyonların, bireyleri kendi

---

[84] Proletarya (*proletariat)*, Marx'ın "*Kapital*"de tanımladığı, kapitalist sistemdeki işçi sınıfıdır. Proletarya, insan özünün ya da türünün varoluşunun, yani "emek gücü"nün temel tanımlayıcı özelliğinin yaratılması, kaybedilmesi ve sonradan yeniden kazanılmasını temsil etmektedir. Buna göre, yerine getirmeleri halinde tarihi ilerleten ihtiyaçların yanı sıra, yeni ihtiyaçlar üretmek ve onları yerine getirmek için gereken güçleri de içeren emek gücü, insanlığı yaratan bir araçtır ve hatta emek, insanlık ile doğa arasındaki ayrımı bile, doğayı kendi hizmetine sokarak ortadan kaldırmıştır (Sosyoloji Sözlüğü: Proletarya maddesi).

Burjuvazi (bourgeoisie), şehirli özgür insanları anlatmakla birlikte, asıl olarak Engels'in "*Komünizmin İlkeleri'* (1997-1847) kitabında tanımladığı gibi, "*kapitalist sınıfı*" ifade etmektedir. Burjuvazi, bütün tüketim araçlarını, bunların üretimi için gerekli olan hammadde ve araçların (makinelerin ve fabrikaların) tamamını mülkiyeti altında bulunduran büyük kapitalistler sınıfıdır. Büyük kapitalist burjuvazi ile proletarya arasında kalan orta sınıf ise "küçük burjuvazi" olarak tanımlanmıştır (Marksist Düşünce Sözlüğü: Burjuvazi maddesi).

[85] "Cemaat" teriminin muğlaklığı, aslında cemaatlerle ilgili tamamen tutarlı bir sosyolojik tanım getirmeyi ve buna bağlı olarak da cemaatlerle ilgili ampirik çalışmaların kapsamını ve sınırlarını belirlemeyi olanaksızlaştırmaktadır (Sosyoloji Sözlüğü: Cemaat Araştırmaları maddesi).

[86] Cemaat terimi günümüzde, doğrudan şunları anlatmak için de kullanılmaktadır: Nüfus yerleşim türleri (köyler ya da kentler de fiziksel olarak içiçe geçmiş mahalleler /semtler gibi); bu tür yerleşim birimlerindeki sözde ideal-tipik yaşam tarzları; üyeleri ortak bir mekânı paylaşmanın dışında ya da ona ek olarak başka ortak özelliklere de sahip olan (aynı etnik kökenden gelmek ya da aynı meslekten olmak gibi) toplumsal ağları (Sosyoloji Sözlüğü: Cemaat maddesi).

başlarına bırakmayıp, onlara kimlik ve aidiyet duygusu kazandırarak ortak hareket etmeye yönelttiği, rekabet halindeki çıkarların zararlı sonuçlarını engellemek içinse, üyelerinin çıkarlarını korurken, onları disiplin altına aldığı açıktır" (1991: parag. 252-3).

Toparlamak gerekirse, bugünkü post-modern toplumlarda da, "*bireysel hak ve ortak yarar*" (Kymlicka, 2004: 296); hatta "*ortak adalet*" (Rawls, 1971) ilkesi, cemaatleri çağrıştıran örgütlenmeler üretmektedir; ancak cemaatlerin, ister ekonomik çıkar, ister dinsel amaç, isterse iş-siyaset, kültür ve diğer yaşam koşullarının yol açtığı herhangi bir *ortak gereklilik* için olsun, temeli Ortaçağ'da bulunan *dayanışma* toplulukları olduğu açıktır. Entelektüel öncülerin, kapitalizm ve merkezî sistem öncesine ait örgütlenmeler olarak varlığını sürdüren cemaatler içinde tanımlanamayacağını ve aidiyete bağlı davranış sergileyen ayrı bir topluluk olarak nitelendirilemeyeceğini kabul etmek gerekir. Zaten, burada entelektüellerin ayrı bir grup olarak var olup olamayacaklarının incelendiği bu toplumlar eski toplumlardır; modern toplumlarda entelektüeller ayrı değil, bütünsel toplumun bir parçasıdır.

SORU 4: <u>ÖNCÜLER "KİTLE" MİDİR?</u>

YANIT: Entelektüel öncüler, toplumda özel bir grup sayılmadıklarına ve sınıf ya da cemaat olmadıklarına göre, bir "*kitle*" olarak görülebilir mi? Bu soruya yanıt aramadan önce "kitle" *(mass)* kavramı üzerinde duralım: Kitle, çoğu kez *kalabalık* ya da *yığın* olarak tanımlanan bir kavram olsa da, bu tanım her zaman açıklayıcı olmamaktadır. Kitleyi, yalnızca bir *yığın* ve hatta bir *kuru kalabalık* olarak değerlendirmek doğru değildir. Kalabalık ya da yığın, birbirlerine bir amaç uğruna bağlanan insanlardan çok, herhangi bir nedenle bir arada olan insanları anlatır; örneğin sinemalardaki, metrolardaki kalabalıklar bu türdendir. Oysa kitle, rasgele toplanan ve aralarında hiç bir kolektif bağ bulunmayan bir insan kalabalığı değildir; kitle, içinde kamuoyunun nabzının attığı bir birlikteliktir. Evet, kitlenin hızla büyüdüğü ve hızla küçüldüğü, çoğu zaman *süresiz* ve *geçici* toplanıp

çözüldüğü bir gerçektir. Ancak kitle, ortakduyu ile birbirine bağlanmış, ortak ihtirasları, heyecanları, umutları, yakın amaçları ile birleşmiş bir grubu ifade eder.

Kalabalık tam bir sayı değeri demek olduğu halde; kitle, sayı değerinin çok ötesinde, içeriğinde belirli ve yeni psikolojik yönelmeler gösteren, harekete geçmiş, bir amaca yönelmiş, örgütlenme eğilimi görülen, aktif nitelikleri ağır basan bir anlam taşımaktadır (Alangu, 1968:12). Toplumu, *kitle* ve *seçkin azınlık* olarak ikiye bölen Ortega, toplumsal heyecana, enerjiye ve sinerjiye kitlenin sahip olamayacağını, çünkü sahip olmak istemediğini söyler. Tek bir bireyin varlığında bile, onun *kitle* olup olmadığına karar verebileceğimizi savunan Ortega için kitle, *"iyi ya da kötü, belirli yüzeylere oturtulmuş değerleri kendine kondurmayan, kendisini sadece "herkes gibi" hisseden, daha fazlasını kendine dert edinmeyen ve "herkes gibi" olmaktan mutluluk duyan*" kimsedir (1968: 28).

Cannetti'ye göre ise, "*daha önce hiçbir şeyin bulunmadığı yerde aniden beliriveren kitle, gizemli ve evrensel bir olgudur*." Canetti, kitleyi harekete geçiren, kitlenin içindeki devindirici enerjiyi açığa çıkaran bir "*iç çekirdek*"[87] bulunduğunu; bu iç çekirdeğin kitleyi, *kendiliğinden* bir araya gelmiş ve her hangi bir hedefi bulunmayan sıradan yığın olmaktan çekip çıkardığını; böylece en içte yer alan çekirdeğin, kitlenin *kendiliğindenlik* hâline müdahale ettiğini ifade eder: "*Kitle en iç çekirdeğinde, sanıldığı kadar kendiliğinden değildir, ama aslında kitlenin kaynağını oluşturan beş, on ya da on iki insan hariç tutulursa, her yerde kendiliğindendir."* (1998: 17).

Bu *kendiliğindenlik* hâli, aslında bir "yığınlık" işaretidir, ama çekirdeği oluşturan *beş*, *on*, *on iki* kişi sıradan yığının, bir *sosyal yığına* dönüşmesini sağlayarak, kitlenin kendiliğindenlik hâlini bozarlar. *Sosyal yığınlar* belirli fikir, inanç, amaç, mücadele, eylem

[87] "Birkaç kişi bir arada duruyor olabilir; beş, on ya da en fazla on iki kişi, onlara hiçbir şey duyurulmamıştır. Hiçbir şey beklemezler. Birden bire her yer insan kalabalığıyla kararır ve sanki sokakların yalnızca tek yönü varmışçasına her taraftan daha çok insan nehir gibi akarak gelir. Çoğu ne olduğunu bilmez ve sorulacak olsa buna verilecek bir cevapları yoktur.; ancak diğer insanların çoğunun bulunduğu yerde olmak için acele ederler. Hareketlerinde sıradan bir merak ifadesinden oldukça farklı bir kararlılık vardır. Sanki kimilerinin hareketi diğerlerine bir şey iletir gibidir. Ama iş bu kadarla kalmaz; onlar bunu dile getirecek sözcükleri bulmadan önce var olmuş bir hedefleri vardır. Bu hedef insanların yoğun olarak bulunduğu en karanlık noktadır" (Canetti, 1998: 16-7).

ya da ortak yan nedeniyle buluşmuş olan insanlardır. Bu anlamda *sosyal yığın,* kendi içinde aktif bir çekirdeği bulunan ve kamuoyunun nabzının attığı bir kitledir. Birlikte ortak davranabilen bu tür kitle insanları arasında, gevşek bir örgütlenme de söz konusudur. "*Kitlenin kendi iç yaşamının en çarpıcı özelliklerinden biri ise, zulme uğramış olma duygusudur; bu duygu bir kez ve sonsuza dek düşman ilan ettiği insanlara yönelttiği kendine özgü bir öfke ve sinirliliktir*" (Canetti, 1998 :23).

Kitle davranışları kuramına göre, kitlelerin genellikle ortak değer ve çıkarları paylaşan ve belirli tarzda davranmaya yatkın olan kişilerin, yani birbirlerine benzeyen insanların bir araya gelmesinden oluştuğu kabul edilmektedir. Belirtildiği gibi, bir toplumda psikolojik ve sosyolojik olarak benzeşen bireyler homojen kitle davranışları göstermektedirler (Karahan, 2001: 32). Kitle davranışlarının bu niteliği, Amerika Birleşik Devletleri'ni ziyaret eden ve oradaki demokrasiye hayran kalan Tocqueville'i kaygılandırmıştır. Tocqueville, Amerikalıların sahip olduğu düşünce ve değer yargısı benzerliği karşısında hayrete düşmüş; bu toplumunun bir gün kitleleşerek ya da *yığınlaşarak* demokrasiden çoğunluğun tiranlığına kayabileceğine dikkati çekmiştir; hatta Tocqueville, "*aynı kalıptan çıkan halk yığınlarına baktığımızda, bu benzerlik beni üzüyor ve ürkütüyor*" demektedir (1994: 277).

Baştaki soruya dönecek olursak, bu genel bilgilerin ışığında 16. yüzyıldan başlayarak, Osmanlı dahil bütün Batı ve Doğu Avrupa'da, hatta Japonya ve Asya'da küçük ya da büyük kitle hareketlerinin siyasî ve iktisadî harekete eklemlendiği açıktır. Bu görece gelişkin kitle hareketlerinin hepsinin, kitle toplumları tarafından yönlendirildiği söylenemez; üstelik *kitle toplumu* kavramı da son çağlara özgü yeni bir kavramdır. Ama modern tarih içinde, kitleleşmeye en elverişsiz toplumlarda bile, sessiz kitleleri ateşleyen bir *çekirdek güç* hep olmuştur. Bununla birlikte, toplumsal tarihte kurucu rol üstlenen öncüleri, dünyanın her hangi bir yerindeki ve tarihin her hangi bir dönemindeki, *kitlesel bir öz* olarak nitelendirmek olanaksız görünmektedir. Hemen her zaman, kitlelere haklı

davalarında destek vermiş olmalarına karşın, gerçekte tarihin entelektüel öncülerinin ne kendileri bir kitledir, ne de davranışları kitlesel niteliğe sahiptir.

SORU 5: ÖNCÜLER "AYDIN" MIDIR?

YANIT: Bu soruya verilebilecek yanıt, aslında hiç de ilk anda göründüğü kadar kolay değildir**.** Evet, hiç şüphesiz tarihin entelektüel öncüleri birer aydındır, ama ne tür bir aydın? Aydınların tarihte oynadıkları rol, tarihin kendi akışı içinde ülkeden ülkeye değişim göstermektedir. Bir dönüm noktası olarak 16. yüzyılda, feodaliteden kapitalizme ve senyörlük düzeninden mutlakıyetçi sisteme geçiş her yerde aynı anda gerçekleşmemiştir, İngiltere, Hollanda ve Fransa'daki ilk uygulamalar ile Doğu Avrupa'daki uygulamalar eşzamanlı değildir. Köleliğin son bulması, serfliğin kaldırılışı, yeni tarım yöntemlerinin ve zanaat alanlarının gelişmesi, sermaye birikiminin gerçekleşmesi, işbölümünün yaygınlaşması, yeni tekniklerin keşfi ve siyasal erkin mutlaklaşması ile başlayan devrim niteliğindeki ilk dönüşümlerin kimi eşzamanlı, kimi ardzamanlı olarak yayılmıştır.

Kilisenin iktidarına karşı savaş açılan 14. yüzyıl sonu ile 16. yüzyıl başlarında, Batı Avrupa'da köylüler ve yeni burjuvalar ortak bir direniş göstermişlerdir. Kiliseye karşı girişilen büyük savaşımdaki, en önemli pay sahibi ise aydınlar olmuştur. Aydınlar, kilisenin etkisini kırabilmek için, öncelikle kilisenin yaymakta olduğu skolastik kültüre karşı çıkmışlardır. Bu dönemde, aydınların etrafında kiliseye karşı soylular, burjuva ve hatta köylülerden oluşan bir cephe kurulmuştur. Üniversite çevresinde toplanan pek çok aydın, kiliseye karşı bir kültür cephesi oluşturarak "insancıl" *(hümanist)* düşüncelerin savunuculuğunu yapma fırsatı yakalamıştır (Timuçin, 1992: 278).

Rönesans (*Renaissance*) ile birlikte ortaya çıkan bu *Hümanizm* akımının kurucularından ve en büyük temsilcilerinden biri Erasmus'tur; 1509 yılında yazdığı "*Deliliğe Övgü*" hâlâ bir baş yapıt kabul edilmektedir. [88] "*İşte Rönesans'ın ilk adımı, ilk*

[88] Kitap, *gülmece* türünde yazılmıştır ve iki temel görüşü vardır; bunlardan birine göre "gerçek bilgelik" deliliktir; öteki görüşe göre ise, "kendini bilge sanmak" gerçek deliliktir.İnsana yeryüzünde yaşama

başarısı, bu benliğini bulmuş, kişiliği doymuş insanı ortaya koymasıdır. Birçok bakımdan olduğu gibi, bu bakımdan da Ortaçağ ile Rönesans arasında tam bir karşıtlık vardır" (Gökberk, 1996: 189). Bu çağın en muazzam olayı, reformcu düşüncenin doğuşudur. Reform'un önderi Martin Luter, İlahî inancı papazların tekelinden kurtarırken, soyluluk karşısında burjuvazinin yeni bir siyasal güç olarak ortaya çıkmasına da bir yol açmıştır. Bu başarı, öylesine önemli olmuştur ki, sivil toplumun oluşmasının önündeki engellerin, erken bir dönemde kalkmasını sağlamıştır.

14. yüzyıldan 17, yüzyıla uzanan *Rönesans çağı*, mutlakıyetçi sistemin hüküm sürdüğü, ama anayasal idarî yapının her geçen gün yaklaştığı, aynı zamanda kapitalizmin de giderek güçlendiği bir sürece denk gelmektedir.[89] Rönesans çağında, alt ve üst yapıdaki yenileşmeler birbiriyle yarışmış; siyasî ve iktisadî yapıya koşut olarak, plastik sanatlarda, edebiyatta, fen bilimlerinde, tıpta, sanayileşmede ve teknolojik buluşlarda ardı arkası gelmez bir gelişme başlamıştır. Bir dünya-sisteminin temellerini atan kapitalizmin yeni patronları, bilim ve sanat dünyasına her türlü desteği yapmaktan da kaçınmamışlardır.[90] Bu çağ, dışarıda yeni coğrafyaların keşfinin sürdüğü, içerde ise iç savaşların ve devrimlerin yaşandığı bir çağ olmuştur; yıllarca süren mezhep savaşları ve monarklara karşı girişilen kanlı eylemler de çağa damgasını vurmuştur. Daha önce de tekrar tekrar dikkat çekildiği gibi, her şeye karşın16. yüzyılla birlikte, Avrupa dünyası için toplumsal tarih, siyasal düşünce ve kültürel olgular açısından son derece verimli bir dönem başlamıştır.

"*Yenileşen dünyaya yeni dileklerle birlikte yeni bir düzen gelmekteydi, hatta insanlar, geleceği tasarlarken kimi zaman gerçek dışının alanına bile düştüler, Thomas More'un ülküsel ülkesi "Ütopya" gibi*" (Timuçin, 1992: 304). Dönemin tipik bir aydını olan More, 1516 yılında yayımladığı "*Utopia*" adlı romanında, Platon'un "*Politeia*" *(Devlet*) ülküsünden yola çıkarak *ideal devleti* bulmaya çalışmıştır. Platon, ideal devleti *yalnızca yöneticiler*

---

gücü kazandıran şey, gerçek bilgelik olma niteliği ile doğrudan doğruya deliliğin kendisidir (Cemal, 1988:7-8).

[89] Rönesans çağı, tezin ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

[90] Rönesans çağının entelektüel öncüleri "evrensel insan" ya da "Rönesans insanı" olarak anılmaktadır; da Vinci, Montaigne, Shakespeare, Machiavelli, Bodin, More, Copernicus, Kepler, Galilei, Toricelli vd.

için tasarlamışken, More, kendi tasarımındaki ideal devletin *bütün yurttaşları* kapsamasını istemiş ve isteğini kaleme almıştır.

Timuçin'e göre, sanki tam bir bağımsızlıkla ve tam bir atılganlıkla düşlenilen bir ortamda, bunca toplumsal, siyasal ve sanatsal tasarımın ortaya çıkışı, biraz da her anlamda güçlü görünen mutlak yönetimin kolay kolay giderilemeyen kendi iç çelişkilerinden ve büyük açmazlarından kaynaklanmıştır (1992: 304). Nitekim 16. yüzyılın başlarında mutlakıyetçi sistemin yerleşmesi için, mutlak erke destek veren aydınlar, daha sonradan kralları bile darağacına götürecek olan kanlı özgürlük mücadelelerine öncü olmuşlar, bazen hapse ya da idama bile gitmişlerdir. Mutlakıyetçi sistem ile öne çıkan ve sistemin yerleşmesinde öncü olan Rönesans aydınları, 18. yüzyılda "*Aydınlanmacılar*" olarak tarih sahnesine çıkmışlardır; ama hemen hepsi o dönemde tipik bir "*geleneksel aydın*" özelliği taşımaktaydılar. Bununla birlikte, sistemin nimetleri yanında, külfetleri ve çelişkileri ortaya çıktıkça, sistem kendi *organik aydınlarını*[91] da üretmeye girişmiştir. Yeni organik aydınlara duyulan ihtiyaç, 18. yüzyılda, devrim rüzgârının geleneksel kalıpları kırması, bilimin yayılması, sivil toplumun berraklaşması, ama en çok da kapitalizmin koşullarının ağırlaşması ve sınıflı toplumun yerleşmesi ile artmıştır.

[91] Gramsci'ye göre aydınlar'ın hegemonyanın oluşturulmasında ve öğretilmesinde çok önemli işlevi vardır. Bu bağlamda aydınlar, *tarihsel* blok'un organik unsurlarıdır. Tarihsel blok'un altyapı-üstyapı ilişkileri nasıl diyalektik olarak birbirine görece bağlı ise, aydın'la temsil ettiği sınıf arasında da diyalektik bir ilişkiden ve hatta organik bağdan söz edilebilir; yani Gramsci için, aydın'la temsil ettiği sınıf arasındaki ilişki zorunlu bir ilişkidir. Bundan dolayı da aydınlar, tarihsel blok'un organik unsurları olarak varlıklarını korurlar. Ancak, bu noktada hemen belirtmek uygun olacaktır ki, Gramsci'nin aydın tanımlaması, elitist aydın nosyonundan kopuşu imlerken, dereceli olarak oluşan kategoriyel aydın kavramına dönüşür. Başka bir ifadeyle, herkes aydın olabilir ama, bir kimsenin aydın olabilmesi için, toplumda aydının yerine getirdiği işlevleri yerine getirmesi gerekir. Böylece, *aydın olanlar* ile *aydın olmayanlar* arasındaki ayrımı, geleneksel anlayışın dışına taşıyıp, bu konudaki Hegelci eğilimi kırar. Zihinsel üstünlüğü işlevsel üstünlükle buluşturup, aydın'ı yeniden tanımlar. Gramsci, aydın'ı hem entelektüel bir öncü olarak düşünür, hem de bu öncülüğün bizzat toplumsal ilişkiler bütünü (toplumsal ilişkiler kompleksi) içerisinde işlevsel bir anlamı olmasını da, aydın olmanın koşulu olarak kabul eder. Bu bağlamda dereceli olarak da olsa köylüler bile, aydın olma koşullarına sahip olabildikleri , yani aydın olmanın sorumluluğunu yerine getirebildikleri ölçüde organik aydın sayılırlar. "Aydının toplumsal ilişkiler bütünlüğündeki bireysel ya da sınıfsal işlevine ilişkin, operasyonel tanımlama girişimlerinde tikelci ve evrenselci eğilimler belirginleştirilebilir. Tikelci eğilim aydını kendine özgü nitelikleriyle (muhalefet, farklılık, politika dışındalık, özgünlük, tarz, vb.) kısmî bir varoluş biçimi sergileyen değişik bir "özel figür" olarak betimlemeye yönelmektedir…Evrenselci tasarımın aydını ise, bireysel varoluşundan ziyade kolektif öznelerle (örneğin sınıflar) ilişkileri bağlamında ve toplumsal yapılanma içerisinde yerine getirdiği siyasal, kültürel ve ideolojik işlevlere göre biçimlenen bir "kamusal figür"dür"(Yetiş, 2002b: 51-2).

Evrenselci yaklaşımlar içinde Mannheim, aydınları *görece vasıfsız* ve *yüzer gezer* olarak nitelendirirken; Gramsci'nin evrenselciliği, organik aydınları kendi ait oldukları sınıf içinde ve toplumsal işlevlerine göre *dereceli* olarak tanımlar.

Gerek Marx öncesi, gerekse Marx dönemindeki sosyalist aydınlar, ilk organik aydınlar olarak öne çıkmışlardır. Marx'la birlikte, gerçek anlamda bir *halk ve aydın buluşması* yaşanmıştır; örneğin öndeki sayfalarda yer verildiği gibi, zanaatkâr olan Proudhon ve Bebel, Marx'ı bile etkileyen organik aydınlardan ikisidir. Marx ve Engels ise, zaten kendilerini burjuvanın değil, proletaryanın yanına koymuşlardır. Ama onların işçi sınıfına duydukları bu büyük saygı ve güven, zaman zaman işçi sınıfının sanki bir *toplumsal öncü*, yani *organik aydın* gibi algılanmasına yol açmıştır. Bu durum, entelektüeller arasında şüpheyle karşılanmış; pratik yaşamdaki beklentilerden daha farklı olarak, özellikle akademik çevrede işçi sınıfının *toplumsal öncü* niteliği üstünde tam bir güven oluşmamıştır.

İşte tam da bu toplumsal öncülükle ilgili olarak, *organik aydınlar* konusunu biraz açmak gerekirse, kuşkusuz öncelikle Gramsci'ye başvurmalıyız. Gramsci, aydınlar sorununa ciddi biçimde eğilmiş ve kavramı, *geleneksel aydınlar* ile *organik aydınlar* olarak yeniden yapılandırmıştır (1971: 97). Gramsci, *organik aydınları* tarihin kurucusu, oluşturucusu olarak, organik tarihî hareketin önüne koyar. Aydınların, tarihin peşine takılıp giden "*yüzer gezerler*" olduğunu değil, tarihin önündeki kamusal figürler olduğunu tasavvur eder.[92] Gramsci, aydınların özel bir aydınlar katmanını ya da aydınlar sınıfını ifade etmediğini, asıl olarak üretim, kültür, siyasal yönetim gibi alanlarda, örgütsel işlev

[92] Gramsci,. organik merkeziyetçilik, demokratik merkeziyetçilik ya da karma merkeziyetçilik ayrımından yola çıkarak, organik niteliğin asıl olarak demokratik merkeziyetçiliğe ait olduğunu belirtir. Demokratik merkeziyetçiliği ise, hareket halinde bir merkeziyetçilik olarak görür. Gramsci'ye göre bu durum, "örgütün sürekli olarak gerçek harekete ayak uydurması, yani aşağıdan gelen itilimlerle yukarıdan gelen buyrukları dengeleştirme yeteneği, yığının derinliklerinden gelen öğelerin durmadan yönetim aygıtının katı çerçevesi içine sızmasıdır" (Gramsci, 1971: 188-189). Kuşkusuz bu duyarlı konuda aydınların rolü önemlidir. Bu rol, geniş halk yığınlarının bir temsilcisi olarak organik aydınlarla belirginleşir. Geleneksel aydın formunun, halk yığınlarıyla bağlantısızlığı, bu tarihî görev açısından yeterince anlam taşımaz. Yönetim aygıtının içine sızma durumunu, organik bir hareketle buluşturabilecek ve bu buluşmayı tarihsel kılabilecek güç, hegemonyanın ele geçirilişi ile ilişkilidir. Gramsci hegemonyanın ele geçirilişini, erk'in ele geçirilişinin önüne alır ve hegemonyanın ele geçirilmesinde kültürel liderliğin önemine vurgu yapar (1971: 57-59). Gramsci, yapı ile üstyapı arasına, bir aracı konum olarak sivil toplumu yerleştirir; hegemonyanın sivil toplumda gerçekleştiğini açıklar. Bir anlamda hegemonya, bağımlı sınıf ile egemen sınıfın bitişme momentini oluşturur. Bu momentin en etkili öznesi ise organik aydınlardır. "Geleneksel yaklaşımdakinin tersine, aydın artık toplumsal-siyasal süreçlerin dışında ya da üstünde değil, bu süreçlerin bizatihi örgütlenmesinde "sürekli inandırıcı" olarak işlev gören kişileri nitelemektedir" (Yetiş, 1996:155).

gören tüm toplumsal katmanların anlaşılması gerektiğini söyler; çünkü Gramsci'ye göre aydın olmak, toplumsal bir işleve sahip olmaktır (Yetiş, 1996: 154).

Gramsci'nin bu yaklaşımı, kendi aydınlığında sıkışıp kalan, toplumla bağını koparmış geleneksel aydın yaklaşımının ötesine geçer. Gramsci'ye göre aydınlar "*hem bağlı bulundukları sınıfların kendi içindeki ideolojik-politik tutunumu oluşturmakta, hem de öbür yandan başka sınıflar karşısında sınıfsal egemenlik ilişkilerinin yeniden üretimini kolaylaştıracak koşulları hazırlamakta rol oynarlar*" (Yetiş, 2002b: 81). Bu bağlamda Gramsci, aydınları ayrı bir sınıf olarak düşünmez, ama aynı tarihsel-üretimsel ve toplumsal koşulların paylaşılmasına dayanan bir nesnellikle bağdaştırarak aynı *sınıf içinde ayrı bir konuma* yerleştirir, bu sınıf özel ya da özerk bir aydın sınıfı değildir, sıradan bir üretici sınıf, yani işçi sınıfıdır; "kır aydınları" ile köylü sınıfıdır. Gramsci'ye göre, eğer bu tür aydınlar kendilerine, daha önceki intelligentsia'nın doğrudan uzantısı süsü verirlerse, hiçbir biçimde yeni sayılamazlar. Yeni tarihsel durumu organik olarak temsil eden yeni gruba bağlı değil; tarihsel bakımdan aşılmış bulunan grubun tutucu ve fosilleşmiş bir kalıntısı olurlar.[93] Bu da yeni tarihsel durumun, yeni üstyapılar yaratma yeteneği kazandıran gerekli gelişme derecesine varmadığı, henüz eski tarihin çürümüş çerçevesi içinde yaşandığını açıklar (Gramsci, 1966: 48; Portelli, 1982: 112)

Gramsci çözümlemesinin ışığında yol aldığımızda, gerçekten de Rönesans'ın entelektüel öncülerini, geleneksel aydın formunun dışında değerlendirmek zordur. Buna karşın geleneksel aydın algısı içinde, organik aydın modelinin çekirdeğinin bulunduğunu da görmezden gelmek mümkün değildir; örneğin 16. yüzyılda bile köylüler, zanaatkârlar ve işçiler arasından, ait oldukları sınıfa öncülük yaparak, toplumsal tarihin biçimlenmesine kendi çapınca katkı sağlayan *organik aydınlar* çıkmıştır. Erken dönemde henüz bir çekirdek hâlinde olan bu organik aydınlar, demokratikleşmenin artışına bağlı olarak giderek çoğalmışlardır.

[93] Hegemonik ve karşı-hegemonik mücadelede, yapı ile diyalektik ilişki içindeki üstyapısal momentin kurucu, oluşturucu ve dönüştürücüsü olan organik aydınlar, Gramscici bir tanımlama ile birer "üstyapı memurları" olarak görev üstlenmişlerdir. Hegemonya, yalnızca yeni bir devlet aygıtı yaratmaya ve toplumu dönüştürmeye dönük irade oluşturma süreci değil; tarihsel bir organik dönüşüm hareketinin tetikleyicisidir. Bu tetikleme işi de organik aydınların temel işlevleri arasındadır.

Bu yüzyıllarda yaşanan bütün değişim girişimlerine karşın, pek çok alanda geleneğin katı gerçekliği yumuşatılamamıştır. Bu bağlamda henüz toplumda, demokrasi bilincinin ve demokratik koşulların ürettiği organik aydın modeli de, tam olarak yoktur; tıpkı tarihteki *Köle Spartacus* gibi, insan ve sınıf yapısının kendi doğasının bir ürünü olarak öne çıkan, doğal ve kendince hem aydın hem devrimci, hatta belki biraz da kahraman olan "*öncü bireyler*" vardır. Bunlar da genelde, erken modern dönemde bir "*aydın"* misyonundan çok, "*kitle çekirdeği"* işlevini görmüşlerdir. 18. yüzyıldan sonra, *demokratikleşmenin*, *sosyalizmin* ve *estetiğin*[94] gelişerek, görece yaşamın bir parçasına dönüşmesi ve tabana yayılması, geleneksel aydınların yanında, organik aydınların da çoğalmasına yol açmıştır.

II.5. OSMANLI TOPLUM YAPISI VE KİTLE DAVRANIŞLARI

Dünyadaki bir çok Osmanlı Çalışması, özellikle Batılı bilim çevrelerince yapılmış olanlar, yüzyıllardır merkezde egemen konumda, hatta zaman zaman tiranlaşabilen despot bir sultana, sultanın emrinden çıkamayan bağımlı bürokratlara ve hiç bir varlık gösteremeyen sessiz halk yığınlarına işaret etmektedir. Ancak Osmanlı üzerine yapılan son çalışmalar, giderek bu yaklaşımı sarsıcı nitelikte argümanlar üretmiştir; örneğin, İsrail'in Hebrew Üniversitesi'nden Haim Gerber, bize farklı bir görüş sunmaktadır. Gerber'e göre, 16. ve 18. yüzyıllardaki Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun dokusunda, 19. ve 20. yüzyıllarda önemli etkilerde bulunacak olan sivil toplumun izleri bulunmaktadır. Gerber, "*ulema"*yı başlangıç noktası olarak kabul edip Osmanlı idaresinin, bütünüyle, bir çeşit *sivil toplum* olarak görülmesi gerektiğini savunmakta ve vakıflar kurumunu, toplum içinde sosyo-ekonomik özerkliğe sahip özel bir örnek olarak ele almaktadır.

[94] Estetik (aesthetics), Antik çağlardan beri kaynağını ilahî güzellikten aldığı kabul edilen dünyevî güzellik algısıdır; yalnızca sanattaki güzelliği değil (bu Sanat Felsefesi olup estetiğin bir bölümüdür), doğadaki güzelliğin yanında asıl olarak, insanın içselliğini, üretim ve tüketim ilişkilerindeki uyumunu, etik varlığını, toplumsal ethos'unu, bireysel yaratıcılığını ve toplumsal düzenini ifade eder; sanatsal güzellik kadar, çevresel (doğal) ve toplumsal güzelliğin, uyumun, yaratıcılığın, ahlâkın ve düzenin çekiciliğidir.

Gerber'e göre, "*16. yüzyıldan 18. yüzyıla doğru bakıldığında, siyasal bakımdan önemli üç alana, padişahın mutlak gücünün erişemediği görülür. İlkinde, hiç değilse vatandaşlıkla ilgili olarak padişah, kör, keyfî bir despottan çok, adaletin sözcüsü ve bekçisi olarak karşımıza çıkar. İkincisinde, padişahın sosyal sistem içinde yerel özerklikleri sindirmeye eğilimli olduğuna dair hiç bir işaret yoktur. Aslında pek çok yeni özerklik ortaya çıkmıştır. Son olarak, Osmanlı bürokrasisinin karmaşık ve büyüyen bir sosyal kurum olarak yükselişinin sonucu olarak, bu kurum içinde padişahın bile zaptedemeyeceği belirgin istekleri olan önemli grupların bulunmasına olanak sağlamıştır* " (2004: 243-6).[95]

Osmanlı çalışmalarındaki *geleneksel* yaklaşıma göre, Osmanlı *egemen* sınıfının benimsemesi gereken üç temel kural bulunuyordu. Yaşamsal önem taşıdığı ileri sürülen, bu üç kuralı şöyle sıralayabiliriz:

"1. Sultana ve Devlet'e sadakat,

2. İslâm dini ile içerdiği düşünce biçimini benimseyip uygulama,

3. Osmanlı'nın tanımı sayılan karmaşık dil, gelenek ve davranış biçimlerine uyma."

Bu kuralları benimseyen egemenler ister sınıf atlamış reâyâ olsun, ister yabancı, ister devşirme, isterse Türk soylusu olsun, Sultan'ın kulluğunu peşinen kabul etmek zorundaydılar. Bunlar hem egemen sınıf olarak iktidarı temsil ediyorlardı; hem de birer "kul" olarak canları, şahısları, mal ve mülkleri Sultan'ın tasarrufuna bağlıydı. Temel işlevleri ise, Doğu Avrupa soylularından çok farklı değildir, sadece birer devlet görevlisidirler; İslâmî niteliği sürdürmek ve imparatorluğu yönetip savunmak zorundadırlar (AnaBritannica Ansiklopedisi: Osmanlı Devleti maddesi).

[95] Haim Gerber, burada açıklığa kavuşturmak istediği birkaç nokta olduğunu belirtmiştir: "Genelde bazı Osmanlı tarihçileri, Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin otonomisi sorununa, devletin resmî veya yarı-resmî memuru gözeten politik bir dev olduğu varsayımı ile yaklaşırlar (Haldon, 1993: 158-88). Yasal ve resmî düzeyde bu varsayım doğru olsun ya da olmasın, açıkçası, durum siyah-beyaz olmaktan hayli uzaktır ve bence daha doğru başka yaklaşımlar mevcuttur. Bu tür bir yaklaşım ya da yaklaşımlardan biri, devleti sadece padişah ile onun en yakın yardımcıları olarak görür ve bürokrasideki diğer grupların, hem iktidar hem de kaynak uğruna, merkezle ve toplumdaki diğer gruplarla rekabet ettiğini düşünür. Gerçekte ise, Osmanlı tarihi boyunca, padişah ile bürokrasi arasında öyle büyük ve tutkulu bir rekabet söz konusu olmuştur ki, bunu görmezlikten gelip de varolmadığını söylemek tuhaf bir yaklaşımdır... Resmî olarak ve geleneksel görüntüsü içinde Osmanlı İmparatorluğu, son derece despotik bir devletti. Siyasî güç ve otorite sadece padişahın elindeydi. Gerçek ise oldukça farklı olduğundan, sayıları giderek artan bilim adamları da yeni bir kurama yöneldiler" (2004: 244).

Oysa tarihî süreci incelediğimizde, 14. ve 15. yüzyıllar boyunca, büyük bir evrimleşme geçiren Osmanlı toplum yapısının, ancak 16. yüzyılda klasik biçimine ulaşabilmiş olduğunu anlıyoruz. Burada vurgulamak gerekirse, Osmanlı toplumu çağlar boyunca ciddi anlamda değişime uğramıştır; Osmanlı çalışmaları da bu dönemsel farklılaşmaların ayrıntısına indikçe, geleneksel genel yaklaşımını değiştirmek zorunda kalmaktadır. Bu bir bakıma, misyoner düşünce ile bilimsel düşüncenin de yer değiştirmesidir. "*Misyoner düşünceye göre, İslam çağdaş geri kalmışlığın, Hıristiyanlık ise ilerlemenin nedenidir*" (Ortaylı, 1995:16). Şaşırtıcı olmakla birlikte, pozitivistlerin bile benimsediği böyle katı bir yaklaşımdan kurtuldukça, *homo İslamicus* (Ortaylı, 1995: 16) içinde yer alan Osmanlı toplumu da, daha bilimsel ve daha şeffaf olarak yeniden tanımlanmaktadır. Yeni çalışmalardaki en kayda değer yaklaşımı, özellikle toplum yapısına yönelik araştırmalar oluşturmakta ve Haim Gerber'in çalışmalarında olduğu gibi, bize geleneksel *oriental despotizm* algısının dışında başka bir Osmanlı toplumu görüntüsü sunmaktadır.[96]

Klasik Osmanlı toplumu, asıl olarak *askerî* kesimi oluşturan egemen sınıf ile *re*âyâ [97] denilen büyük kitleden oluşuyordu ve reâyâ sınıfının ezici çoğunluğunu da köylüler teşkil ediyordu. Osmanlı ekonomisi, tarıma dayalı bir ekonomi ve çoğunlukla bir köy toplumu olduğu için, köylüler devlet açısından önemli idiler. Devlet, konar-göçerleri de yerleşik hayata geçirmeye çalışıyordu. Yeni fethedilen Rumeli'deki topraklara, konar-göçerler gönderilerek, bunların yerleşik hâle geçmeleri sağlanmıştır; ama Doğu-Güneydoğu ve Çukurova'daki konar-göçerlik kontrol altına alınamamış, tamamen yerleşik

[96] Osmanlı çalışmaları genelde birbirinden farklı ve hatta karşıt görüşlerin doğmasına neden olmaktadır. Ancak şurası bir gerçektir ki, "Osmanlı Devleti'nin bünyesinden yirmiye yakın devlet çıkmıştır. Bunların hemen hepsi geriliklerinin izahını ve ulusal kimlik arayışlarını*, Osmanlı despotizmi* olgusunun eleştirisine dayandırmışlardır (*aslında bu aynı zamanda, emperyalizmin bilinçli bir yönlendirmesi ve planıdır da BK*). Osmanlı Devleti'ni benimseyen ve öven tek ulus biz Türkler olmuşuzdur. Bu durum, bazı sosyo-ekonomik nedenlerle, uluslararası plandaki yerimizi gerçekçi bir biçimde anlamakta bir takım güçlükler çıkarmıştır... Ne var ki geçen yüzyılın (19. yüzyılın) sonlarına doğru, kapitalizmin emperyalizme dönüştüğü bir zamanda, ulusların sarıldığı Rousseau ve Herder'in ilkelerinin anlamlarını ve işlevlerini değiştirdiklerini ve uygarlaştırıcı görev (*misson civilisatrice*) formülü halinde Batı yayılma siyasetine kılıf hazırladıklarını görüyoruz″ (Timur, 1996: 8).

[97] Reâyâ; vergi veren şehir, kasaba ve köy ahalisi ile konar-göçer tabir edilen göçebe aşiretlerdir (Halaçoğlu, 1995: 102).

bir düzen tesis edilememiştir. Konar-göçerlerden düzenli vergi alınamadığı gibi, her zaman merkezî idaredeki zayıf halkayı oluşturmuşlardır. Yerleşik köylüler ise, aile soyu olarak toprağa bağlı, yani sürekli kiracı konumunda idiler; üç yıl üst üste boş bırakmadıkları sürece topraklarına karışılmıyordu, ama buna karşılık düzenli vergi ödemek zorundaydılar. Köylüler tımar alamaz ve silah kuşanamazlardı. Reâyânın diğer kısmını oluşturan şehirlilerse, genellikle ticaret, zanaat ve endüstri ile uğraşırlardı.

Köylüler gibi şehirliler de, devlete düzenli vergi vermek zorundaydılar. Genellikle *esnaf* olarak adlandırılan bu kimseler, devlet ekonomisine pazarda sattıkları mallardan dolayı verdikleri vergilerle katkıda bulunmuşlardır. Buna bağlı olarak da kurdukları esnaf teşkilâtları, yani loncalar, mal standardının temini ve tüketiciyi koruma düşüncesi temelinde, iktisadî hayatın canlanmasına ve toplum düzeninin sağlanmasına yardımcı olmuştur" (Halaçoğlu, 1995: 102). İster şehirli ister köylü olsun, reâyâ sınıfının malını satma hakkı vardı, ama malların fiyatları yalnızca devlet tarafından belirlenebilirdi.

Bu durumda kolayca anlaşılacağı gibi, kapitalizme özgü bir serbest pazar anlayışı söz konusu bile değildi. Osmanlı toplumunda, askerî sınıf vergi vermezken, reâyâ sınıfı düzenli vergi mükellefiydi; ama reâyâ sınıfından biri eğer başarabilirse sınıf atlayabilir, yani egemen sınıfa geçebilirdi. Osmanlı'da Serflik, yani toprağa bağlı hukukî kölelik, soyluluk, mülk sahipliği ve etnik soy esas olmadığı için, şehirlerdeki sıradan bir esnaf çocuğunun seyfiyede asker, mülkiyede bürokrat, hazinede kalem memuru ya da medresede öğrenci olarak bile sınıf atlaması mümkündü. Sınıf atlamaksa elbette hiç kolay değildi, ama olanaksız da değildi. Yoksul bir köy çocuğunun, Padişah ve Sipahi (Osmanlı şövalyesi gibi düşünebileceğimiz atlı-savaşçı tımar beyleri) dışında her makama gelme şansı görece vardı. Osmanlı Devlet sistemine bağlı olarak bugünkü anlamda *"hem askerlik hizmeti yapanlar, hem de memur statüsünde bulunanlar*" askerî sınıfı, egemen sınıfı oluşturuyorlardı (Halaçoğlu, 1995: 101).

İmparatorluğun bütün kaynaklarının işletme hakkı, devlet adına padişaha ait bulunuyordu. Padişah, bütün Osmanlı toplumunun en üstündeki kişiydi, *büyük şah*, *krallar kralı* ya da *en büyük şah, en büyük kral* anlamına gelen "Padişah" sözcüğü, Osmanlı padişahının dünyanın en üst konumdaki insanı olduğunu ifade etmektedir (Osmanlıca Sözlük: Padişah maddesi). Egemen sınıf, katı bir devlet örgütlenmesi ile bir arada bulunurken, yönetilenler zorunlu bir örgütlenmeye tabi olmadan istedikleri gibi örgütlenebiliyorlardı; loncalar, cemaatler, vakıflar, tarikatlar da görece serbest örgütlenmelerdir. Egemen sınıf devlet görevlisi olduğu için, örgütlenmesi devletçe belirlenmiştir. Bu örgütlenme, gerçek anlamda askerlik hizmeti yapanlar ile devlet aygıtını yönetenlerde en uç noktayı oluşturur; yani tımarlı sipahiler, sancakbeyileri, beylerbeyileri, vezirler ve Enderun ağaları gibi yüksek devlet memurları sıkı bir devlet örgütlenmesine tâbidirler; devlete vergi vermezler ve bir köyün (bir yerin) gelirini kendi adlarına toplama hakkına sahiptirler.[98] Kapıkulu askerleri, Enderun hizmetlileri, kale koruyucuları (Tatarlar), subaşılar (zabıta), asesbaşılar (polis-bekçi, yani iç güvenlik) da vergi vermez ve devletten *ulufe* denilen bir *gündelik* alırlardı. Aynı zamanda kadılar, müderrisler, medrese öğrencileri ve mezunları ile bunların yanlarında çalışanlarla, aileleri de vergi vermez, *cihet* denilen bir ücret alırlardı (Halaçoğlu, 1995: 102).

[98] Osmanlı egemen sınıfı örgütlenmesinin belki de en önemli birimini "mukataa" oluşturuyordu. Mukataa, Sultan'ın emri doğrultusunda hazinenin kaynağının bir bölümünün kesilerek, Sultan'ın belirlediği amaçlar çerçevesinde, o kaynağın işletilmesini sağlayan yetkiyle donatılmak demektir. Bunun da en yaygın türü tımardır. Osmanlı tımar sistemi, Batı Avrupa feodalizminin "*fief*" (tımar) sisteminden çok daha merkeziyetçi bir dağıtım sistemidir. Bey ile (sipahileri besleyen komutan ile) devlet arasında karşılıklı hak ve yükümlülüklere dayalı bir sözleşme imzalanıyordu. Devletin borçlu olduğu askerî hizmet karşılığında tımar sahibi Bey, kendisine tahsis edilen gelir kaynağının tümünü alıyordu. Bu gelirin (askerî) harcamalardan arta kalanını kendisi biriktirebilir ve servet yapabilirdi. Bu miktar savaş sırasında artıyordu, bundan dolayı devlet de, sipahilerin savaşa gitme isteğini canlı tutmak için, bu artışı kullanıyordu. Askerî ve idarî görevlerin çoğunda, nakit maaş yerine tımar veriliyordu. Böylece devlet küçük toprak parçalarından vergi toplayıp, bunları geri maaş olarak dağıtmaktan da kurtuluyordu. Öyle ki, 14.-15. yüzyıllarda Osmanlıların Güneydoğu Avrupa'da fethettiği toprakların tamamı tımar olarak komutan ve askerlere verilmiştir. Merkezî yönetimin üst yetkililerine ise, tımar ve maaş birlikte veriliyordu. Ancak, *emin* adı verilen tımar verilmeyip, sadece maaş alan görevliler de bulunuyordu. Halaçoğlu'na göre, Osmanlı Devleti'nin en önemli askerî kuvveti olan ve imparatorluk haline gelmesinde başlıca rolü bulunan topraklı veya tımarlı süvari teşkilatı, kendilerine bırakılmış toprak mukabili, devletin muhafazasını üzerlerine almışlardır. Bununla birlikte, Timur'a göre, tımar sistemi feodal rejimin bir aşamasını teşkil etmiş ve devamlı surette klasik feodaliteye dönüşme eğilimlerini de sinesinde taşımıştır (AnaBritannica: Osmanlı maddesi, Halaçoğlu, 1995:56-8 ve Timur, 1996:27).

Askerî denilen egemen sınıf esas itibariyle, *Mülkiye* (başında Padişahın bulunduğu yönetim), *Seyfiye* (askerlik kurumu ve güvenlik birimi), *Hazine-i Âmire* (Kalemiye de denilen gelirlerin toplanmasının ve hesaplanmasının sorumluları) ve *İlmiye* (ulemâ) örgütlenmelerinden oluşuyordu.[99] Reâyâdan askerî sınıfa geçiş mümkün olduğu gibi, askerî sınıftan reâyâ sınıfına geçmek (düşmek) de söz konusuydu; ancak köylüler hiçbir biçimde sipahi, sipahiler de asla köylü olamazlardı.[100] *"Osmanlı tebaasının en önde gelen tabakası ise, Peygamber soyundan geldikleri kabul edilen Emir ve Seyid'lerle, hukuk bilginlerinden (fakihlerden) oluşuyordu. Bunları "Rüessa" (reisler) olarak bilinen Osmanlı yönetici zümresi izliyordu.[101] Üçüncü sınıfı, özgür ve müslüman olan "evzatı sukîye" denilen ticaret ve zanaatla uğraşan "pazar adamları" oluşturuyordu.[102] Dördüncü sınıftaysa, en alt tabakadaki "Hissa" denilen gayrimüslimlerle (zimmi) Müslüman köylü ve aşiret mensuplarından oluşan zümre yer alıyordu*"(Timur, 1996:22-3). Bu sınıflama hukuki bir sınıflama olduğundan, sosyolojik gerçeklerle her zaman birebir örtüşmeyebilmektedir.

Müslüman cemaatin hukuk sistemini ise, şeriat ve örfi hukuk (kamu hukuku) oluşturuyordu. Osmanlı'da kamu hukukunun gelişmiş olmasına karşın, medenî hukuk oldukça sorunludur. Hıristiyan ve Yahudi Osmanlılar ise, kendi dinlerine göre yaşama hakkına sahip oldukları için, kendi dinî hukuklarını uygulama iradesine de sahiptiler. Buna karşın, bir realite olarak din değiştirme, hatta gizli dinlilik her dönemde söz konusudur.

---

[99] Batı'daki savaşanlar (*pugnatores),* dua edenler (kilise iktidarı - *oratores*) ve çalışanlar *(laboratores*) gibi bir "*üçlü sınıf olgusu*" Osmanlı toplumunda da bulunuyordu; egemenler, askerler ve reâyâ (AnaBritannica: Osmanlı Devleti maddesi).

[100] Osmanlı ordusu, *sipahi* ve *yeniçeri* kuvvetlerinden oluşuyordu, sipahiler atlı-süvari, yeniçeriler ise yaya askerlerdi; ayrıca sipahiler Türk soylu, yeniçeriler ise devşirme kökenden geliyorlar ve böylece ordunun Padişaha yönelik bir darbe girişiminin engellenmesinde güvence sağlıyorlardı. Selçuklu'dan beri tercih edilen bu sistem, doğal olarak ordu içinde iki kutup yaratmıştı; bu kutuplaşma merkezî otoritenin güçlü olduğu çağlarda belki siyasî denge unsuru olmuş; ama merkezin zayıflamasıyla birlikte yok edici bir tehdide dönüşmüştür. Anadolu ve bilahare Rumeli'de çoğunluğu teşkil eden Türkler, sipahilikle imtiyazlı oldukları için saray hizmetlerinde kullanılmazlardı; dolayısıyla, Padişah'ın dışında sarayda görev alan Türk pek yoktu. Devşirmeler, *acemi oğlan* sıfatı ile, Enderun Mektebi'nde, Galatasaray, İbrahim Paşa Sarayı ile Edirne ve Gelibolu'da, genellikle de saray bahçelerinde yetişirlerdi, Enderun Mektebi'nde okuyanlar bunların arasından seçilirdi, Enderun'a seçilenlerse, *kapıkulu* olarak ileride yüksek mevkilerde devlete hizmet ederlerdi. Kapıkulu denilen sınıfı yalnızca devşirmeler oluşturuyordu. Yeniçeriler, topçular ve diğer ocaklarda olan kullar yine yalnızca devşirmelerden oluşuyordu; zaten bu ocaklarda devşirmeler dışındakilerin bulunması da yasaktı. Devşirmeler ise, Arnavut, Boşnak, Rum, Bulgar ve Ermeni kökenli olup, bunların dışındakiler asla devşirme olamıyordu (http://www.osmanlimedeniyeti.com).

[101]Günümüzde "kölelik" statüsü altında küçültülen Osmanlı idarecileri, Osmanlı hukukuna göre, *"reisler*" sıfatıyla, aslında toplumda çok itibarlı bir yer işgal ediyorlardı (Timur, 1996:23).

[102] Bu sınıf, bugünkü *"yurttaş*" kavramına en yakın bir statü içinde bulunmaktadır (Timur, 1996: 23).

Hukukî uygulamalardan farklı olarak, Osmanlı sosyolojik gerçekliğinin dinamizmini, çoğunlukla toplumsal güçlerin etkinlik alanı belirlemiştir. Bu etkinlik alanı, hiç de Weber'in "*Sultanizm*" tanımlamasında ileri sürdüğü kadar, katı ve despotik olan bir yönetim anlayışını yansıtmamaktadır. "*Belki resmî olarak son derece despot olan Osmanlı hükümetinin, bir çok önemli kurumu ve faaliyet türünü, toplumsal güçlerin etkinlik alanına bıraktığı görülür. Bunun iyi bilinen iki örneği de, loncalar ve eyaletlerdeki âyan'dır*" (Gerber, 2004: 247). Bu açıdan, Osmanlı toplumunun karakteristik özelliklerini anlamak için, loncaların ve âyanın toplumsal konumunu da değerlendirmek gereklidir. İlk olarak loncaları ele alalım:

Loncalar, Osmanlı toplumunda *esnaf* olarak adlandırılan şehirli reâyânın oluşturduğu, usta-çırak ilişkisi çerçevesinde üretim ve/ya da satış yapılan küçük iktisadî birimlerdir. Akşin, bu birimlerin büyüyüp gelişmemesinin hem loncaların hem de devletin özen gösterdiği bir konu olduğunu belirtir: "*Başka bir deyişle, loncalardan kapitalizme bir kapı yoktu. Loncaların dışında büyük iş yapan sarraflar ve şehirlerarası ya da uluslararası ölçekte çalışan tüccarlar vardı. Bu servet sahiplerine izin verilmesi ise, yaptıkları işin lonca ölçeğinde yapılmasının olanaksız olmasından kaynaklanıyordu"* (2001: 9). Osmanlı loncaları, üretim kalitesini arttırma, nitelikli usta yetiştirme ve tüketiciyi koruma işlevinin yanında, tipik bir *Ortaçağ kurumu*[103] olarak iş ve ticaret ahlâkında, yani dolaylı biçimde ülkenin iktisadî hayatında dinî (İslâmî) anlayışı egemen kılma gibi bir ilkeyi benimsemiştir ki; bu da loncaların kendi rızaları ile de kapitalist zihniyete kapılarını kapatmaları demektir.

Osmanlı yönetimi, yurdun dört yanına yayılan lonca örgütlenmelerine büyük destek ve bazı haklar vermiştir, örneğin fiyatları devlet belirlese de, ürettikleri ürünleri aracısız satma hakları vardır, başka malları pazarlayabilirler ve karaborsayı önleyecek önlemleri bile almakta serbesttirler. Bununla birlikte Osmanlı Çalışmalarında, Osmanlı loncalarının

[103]Burada "Ortaçağ kurumu" terimi, lâik olmayan kurum anlamında kullanılmıştır. Osmanlı loncalarının başı, ahilik geleneğinin kurucusu Ahi Evran'dır ve loncalarda yönetici kadroyu bilgi, beceri ve ahlâk açısından ağır sınavlardan geçen yiğit, ahi ve şeyh üçlüsü oluşturur. Çalışanlar çırak kalfa, usta, nakib (şeyh yardımcısı) vekili, nakib, baş nakib ve şeyh halifesi biçiminde yükselirlerdi (AnaBritannica: Lonca maddesi). Loncaların içinde saygınlığı en fazla olanlarsa, saraçlar (koşum takımı üreten zanaatkârlar – meşin üstüne sırma iplikle işlenmiş süslü at eyeri ve at (arabası) takımı üreten ustalar) ve kunduracılar olmuştur.

devlet denetiminde bulunan, yani serbest değil güdümlü örgütlenmeler olduğu ileri sürülmüştür. Haim Gerber ise, gerçek durumun hiç de böyle iddia edildiği gibi olmadığını, Osmanlı loncalarının da, tıpkı Avrupa lonca örgütleri gibi bir özerkliğe sahip olduğunu; bu özerkliğin vakıflar aracılığı ile güçlendirildiğini belirtmektedir (2004: 248). Diğer yandan İlber Ortaylı, loncaların Osmanlı şehir hayatında bile, tıpkı Batı Avrupalı loncalar gibi, oldukça etkili olduklarını ileri sürmektedir: "*Esnaf loncalarının temsilcileri olan esnaf kethüdalarının, şehir ileri gelenlerinin (vücuh-i belde), ruhani reislerin varlığına rağmen, bu gibi kimselerin, şehir yönetimine katılmak için devamlı kurullar halinde toplandıkları bilinmektedir*" (1995: 141).[104] Üstelik bu esnaf örgütlenmeleri içinde, kadınların da yer aldığı görülmektedir. Osmanlı'da zanaatkâr kadınlar özellikle dokuma alanında ve ipek dokuyuculuğunda çok ilerlemişler, hatta profesyonel örgütlenmelerini gerçekleştirerek, kendi loncaları aracılığıyla iktisadî anlamda gerçekten söz sahibi olmuşlardır. Kadın loncalarının en çok olduğu şehir, dokuma tezgâhlarının en fazla bulunduğu yer olan Bursa'dır.[105]

[104] Kıbrıs adasında ve Mora yarımadasının bazı yerlerinde, yöneticilere danışmanlık yapan ve işlemlere yardımcı olan *Demosgerentos* gibi yarı-resmî olarak toplanan kurullar vardı. Bunlar yöneticilerin isteği ve çağrısı üzerine biraraya gelen mahalli eşraf temsilcileri idi. 18. yüzyılda Balkanlar'da zenginleşen bazı şehirlerde, bir mahalli yönetim ve özerk şehir çekirdeği oluşmuştu. Güney Arnavutlum'taki ticaret şehirlerinden Moskopolis, (Voskopoj), Arnavut, Rum, Bulgar ve Aromunlardan (Romen veya Vlah, Eflak da denir) oluşan komopolit bir esnaf veya tüccar grubunun toplandığı loncalar tarafından yönetiliyor gibiydi. Şehir halkı okul, kilise, yetimhane, bakımevleri yaptırıyor ve yardım sandıkları kuruyordu. Eflak ve Boğdan'da ise, voyvodalar esnaf ve tüccarlara yönetimde ve beledi hizmetler alanında sınırlı da olsa bazı haklar veriyorlardı. Ancak Eflak ve Boğdan'a Fener'li Rum beyler atanmaya başlayınca, mahalli halkın bu haklarını kaldırdılar, çünkü Fener'li beyler burjuva unsurların yönetime katılmasını istemiyorlardı. Aslında, Orta Avrupa'nın tüccar birlikleri ve bunların şehir hayatlarındaki rolleri, 18. -19. yüzyıllarda Balkan şehirleri için örnek olmuştur (Ortaylı, 1995: 140-1).

[105] Bursa, Türkiye'nin en eski tekstil sanayii merkezidir. Daha el tezgahlarıyla üretimin yapıldığı Batı Avrupa'daki merkantilist dönemde bile, Bursa'da yüzlerce tezgah bulunuyordu. Bu tekstil sektöründe Bursalı kadınların çok büyük emeği ve katkısı olup, halen de bu katkıları sürmektedir. A. Kurt'un bulduğu bir belgeye göre 1678 yılında Bursa'da toplam 387 adet mancınık tezgahının 157'si kadınlara ait idi. Bursalı kadınlar, bu ipeği evde üretip çarşı pazarda kendileri satışa sunuyordu. Hatta esnaf dernekleri kadınları engellemeye kalkışınca kadınlar, mahkeme desteği altında vergiden muaf olarak faaliyetlerini sürdürebilme hakkını almıştır. Bursa'da kadınlara ait işlere bakmak üzere, devlet tarafından kamu görevlisi bir kadın işe alınmıştır. Haim Gerber'in bulduğu belgelere göre ise, zanaat sahibi bazı kadınların, mahkeme kararıyla esnaf loncalarına bile üye olması, ülkemizde daha önce görülmemiş bir olaydır. Bursalı kadınlar kendi emekleri sonunda kazandıkları paralarla vakıf kurup sosyal faaliyetlere katılmıştır. Nitekim 16. yüzyılda Bursa'da faaliyette olan 303 vakfın yüzde 51'inin kurucusunun kadınlar olması bunun kanıtıdır. Daha önce, Slevne ve Samakov gibi Osmanlı Devleti'nin Avrupa topraklarında, çalışan kadınların, makineler yüzünden işini kaybetme korkusuyla makineleri bozma girişimleri olmuşsa de, bunlar fabrika işçilerinin grevleri gibi düşünülemez. Şurası bir gerçektir ki geleneklere göre, Osmanlı'da her ne kadar *eve ekmeği erkek getirir* dense de, son 30-40 yıla kadar bile, Bursa'daki fabrikalarda çalışan işçilerin yarıdan çoğu kadın işçilerden oluşuyordu (ayrıntılı bilgi için bkz: Kaplanoğlu, 19.06.2005).

Avrupa benzeri lonca örgütlenmeleri (korparasyonlar) Osmanlı toplumunda başarıyla gerçekleştirilmiştir. Ama genel olarak Ortaçağa özgü bir kurum olan loncaların en gelişmiş olanlarını, *uluslararası ticaretle uğraşan* örnekler oluşturur ki, bunlar da daha çok Batı Avrupa'da kurulan loncalardır. Batı Avrupa'nın soylu tüccarları ticaret kadar, kent yönetimi üzerinde söz sahibi olmayı da önemsemişlerdir. Ortaçağ Avrupa'sındaki loncaların özerk ve cemaatçi yapısı, daha sonraki çağlarda modern sivil toplumun temelini oluşturmuştur. Her kentin kendine özgü tüccar, esnaf ve zanaatkâr loncaları bulunuyor, bir alanda birden fazla lonca kurularak, o alanda doğabilecek tekelleşmenin önü alınıp kontrol sağlanıyordu. 16. yüzyılda, artık Ortaçağ kurumlarının çökmeye başlamasıyla birlikte, esnaf ve zanaatkâr loncalarının durumu ağırlaşmış, buna karşılık tüccar loncaları sanayi kapitalizminin gelişimine koşut olarak, gittikçe güçlenen ve tekelleşen bir örgütlülük aşamasına geçmiştir.[106] Osmanlı'da ise, zanaatkâr loncaları gibi gelişmiş, bir *yerli tüccar loncasının* olmaması, kapitalistleşmeyi geciktirmiştir. Osmanlı loncalarının krizi, aslında Osmanlı ekonomisinin içine düştüğü krizi yansıtır.

Lonca düzeninin bozulmaya, zanaatkârların dağılmaya başladığı bu bunalımlı dönemde, Osmanlı Devleti *iş tekeli* sitemini getirerek kötü gidişatı engellemeye çalışmıştır. "Gedik" adı verilen iş tekeli sistemi, hizmetin ya da zanaatın lonca esnafı dışında yapılmasını yasaklamış, iş ve işyeri değiştirmeye bile yasak getirmiştir. Gedik'in lonca esnafının dağılmasını önleyeceği, tezgâh sayısını kontrol altında tutacağı ve böylece iş türünün keyfî değiştirilmesini olanaksızlaştırarak meslekî yozlaşmanın denetlenmesini sağlayacağı düşünülmüştür. Ancak esnafların loncalardan ayrılarak kendi iş yerlerini açmasının yasaklanması, iş özgürlüğünü kısıtlamanın ötesinde, yetişen usta zanaatkârları

[106] Batı Avrupa loncalarının çöküşünü hazırlayan etmenlerin başında Reform hareketleri ve devlet iktidarının güçlenmesinin yol açtığı yıkıcı etkiler gelir; bunların yanı sıra yeni pazarların ve büyük sermaye kaynaklarının ortaya çıkması da loncaları önemli ölçüde zayıflatmıştır; öte yandan varlıklı tüccar kapitalistlerin şirketler ve başka birlikler kurması da, loncaların giderek iktisadî gücün ana damarından kopmasına yol açmıştır. Buna bağlı olarak Batı Avrupa ülkelerinde, lonca birliklerini kaldıran yasa ve kararnameler çıkarılmış olup; "*Fransa'da 1791, Roma'da 1807, İspanya'da 1840, İngiltere'de 1835, Avusturya ve Almanya'da 1859-60, İtalya'da 1864 tarihlerinde*" lonca birlikleri kaldırılmıştır (AnaBritannica: Lonca maddesi).

açlığa mahkum etmiş, mahalle aralarında niteliksiz kimselerin açtığı dükkânların, atölyelerin çoğalmasına yol açmıştır. Bu durum, Batı Avrupa'da hızla büyüyen sanayi karşısında, yerli sanayinin geri kalmasına ve hür girişimciliğin gelişmemesine neden olmuştur. Üstelik varlıklıları, *mülk sahipleri* ile *gedik sahipleri* olarak ikiye bölmüş, bu iki kesim arasındaki şiddetli uzlaşmazlık sağlıklı bir burjuvazinin gelişmesini de yıllarca engellemiştir.[107] Zamanla ihracat ve ithalat ile ticaret hayatı büyük oranda yabancılar ile gayrimüslim kesim tarafından kontrol ve idare edilmeye; kentlerdeki orta sınıfsa, gittikçe Hıristiyan Osmanlılardan oluşmaya başlamıştır. Sonuçta ekonomik ve teknolojik gerilemeler ile isyanlar da işin içine girince, Osmanlı toplumsal yapısı bozulmuş ve İmparatorluk mozaiğinin çatlamasına yol açmıştır (Atay, 2004).

17. yüzyılın ortalarından itibaren, lonca örgütlenmeleri içinde baş gösteren ayrılıkçı eğilimler iyice su yüzüne çıkmıştır. Özellikle 1768'den sonra, Hıristiyan esnafla Müslüman esnaf, ilk defa aynı loncaya üye olmaktan vazgeçmiş ve farklı birlikler kurmuştur. Esnaf loncalarının ayrılması, yerli sanayinin çöküşünü hızlandırmış olmanın yanında, Osmanlı toplumsal birliğinin çatırdayan yapısını göstermesi açısından da çok önemlidir. Zaten Osmanlı tüccarları da, esnaf loncalarını konjonktürel koşullara göre geliştirme fırsatı bulamadıkları için, Batı Avrupalı yabancı tüccarların rekabeti karşısında güçsüz ve etkisiz kalmışlardır; böylece işlevsiz kurumlar haline gelen loncalar kendiliğinden yok olmuştur.

Aynı dönemde Batı Avrupa'da kapitalizm, *kapitalist devlet* olgusu ile birlikte olgunlaşmaya yüz tutmuştur. Bu da tarafsız görünen devletin, egemen sınıfın çıkarı adına tüccarın yanında olması demektir. Devletlerini arkasına alan Batı Avrupa tüccarları ya da tüccarlarını önünde koşturan Batı Avrupa devletleri, "*kapitalizmin yuvalanacağı yeni bir yatak*" (Marx, 1970) olarak, Osmanlı Devleti'ni de uygun bulmuştur. Emperyalist

[107] Gedik (iş tekeli) sistemi, 1727'de yasallaşmış, II. Mahmut lonca ve gediklere yeni bir düzen vermeye uğraşmışsa da, başarısız olmuş; iş tekeli ancak, 16 Şubat 1913'te çıkarılan bir yasa ile tamamen kaldırılabilmiştir.

kapitalizm karşısında yerli sanayinin gerçek anlamdaki çöküşü, 1838 yılında imzalanan Osmanlı-İngiliz Ticaret (Balta Limanı) Antlaşması ile gerçekleşmiştir.[108]

Bu konuda son olarak diyebiliriz ki, gerçekten de 15. yüzyıldaki Osmanlı lonca düzeni içinde, modern sivil toplumun kırıntılarının bulunduğu, çok kültürlü, çoğulcu, bilgiyi, uzmanlığı ve ahlâkî yetkinliği önemseyen, bireysel söz sahibi olabilmeye fırsatlar veren bir yapı filizlenmiştir. Bu yapının, *vakıf* kurumunun gelişmesinde çok büyük katkısı olmuştur. Ama daha sonraki yıllarda, lonca sistemi kendini geliştirememiş ve hem ekonomik alanda hem de toplumsal alanda etkinliğini ve değerini kaybetmiştir.

Şu da bir gerçektir ki, içinde sivil toplumun izine rastlansa bile, aslında sadece Osmanlı loncaları değil, Batı Avrupa loncaları da bir sivil toplum örgütlenmesi sayılamaz. Lonca örgütlenmelerinde bireyler, örgüt aracılığıyla katılım sağlamak durumundadır; bu anlamda demokratik bir katılım özgürlüğünden söz edilemez; lonca sistemi, meslekî belirlenim ve meslekî zorlamanın bulunduğu, bu yüzden de özgür bir toplumsal örgütlenme biçiminin gelişemediği birliklerdir. Atadan evlada geçen meslek anlayışı ve meslek sırlarının bir miras gibi korunarak devam etmesi ilkesi ise, çocuğun mesleğini o doğmadan önce belirler; üstelik cinsiyete dayalı bir ayrım da söz konusudur. Benzer nedenlerden

[108] Balta Limanı Antlaşması, Mısır'da bağımsız bir güç olduğunu ve Osmanlı ordularını yenebileceğini iddia ederek Kütahya'ya kadar gelen Mehmet Ali Paşa ile uzlaşmak yerine, İngilizlerden yardım isteyen II. Mahmut zamanında, kamuya kapalı yapılan gizli görüşmelerle imzalanmıştır. Buna göre, İngiltere kapitülasyon düzeninde bile sahip olmadığı ayrıcalıkları elde etmiştir: 1- İngilizlerin getirdiği ya da götürdüğü mallar bir kez belirlenen gümrüğü (ithalatta % 5, ihracatta % 12) ödedikten sonra, artık bir daha iç gümrüklerde vergilendirilmeyecekti. Oysa iç gümrükler yerli tüccarlara her seferinde devam ettiği için, yerli tüccarlar açısından bir haksız rekabet durumu ortaya çıkmıştır. 2- Bazı ürünler için Osmanlıların uyguladığı tekel (yed-i vahit) usulü kaldırılacaktı.Böylece tek fiyat koyabilen yed-i vahitçi yerine, İngiliz tüccarları ve adamları tek tek üreticilerden alım yapabilecekleri için, fiyatları da daha çok onlar belirleyecekti. 3- İngilizler, Osmanlı ülkesinde iç ticaret de yapabilecekti (Akşin, 2001: 22-3). Bu antlaşmadan sonra, daha önce lonca üyesi olan Hıristiyan Osmanlı tüccarları bile, İngiliz kimliği alarak Osmanlı ülkesi içinde ticaret yapmaya başlamışlardır. Balta Limanı Antlaşması'nın Osmanlı'nın sanayiye ve kapitalizme geçişini engelleyerek, ülkeyi emperyalizmin kucağına atan bir "idam fermanı" ve "iktisadî iflasın başlangıcı" olduğu ileri sürülmektedir. 16 Ağustos 1838'de imzalanan bu antlaşma, Osmanlı Pazarı'nı İngiliz mallarına ve tüccarlarına açmış, yerli tüccarların rekabet şansını yok etmiştir. Oysa aynı dönemde Kıta Avrupa'sında gümrük duvarları yükseltilmiş ve ulusal kapitalizm – ulusal sanayi ilkesi benimsenmiştir. Bu ulusal korumacı politikalar, Batılı tüccarları Asya, Afrika ülkeleri yanında, Orta Doğu ve Osmanlı pazarına da yöneltmiştir. Balta Limanı Antlaşması dışında, 3 ağustos 1938'de Belçika, 25. Kasım 1838'de Fransa ve 30 Ağustos 1846'da da Rusya ile benzer içerikli antlaşmalar imzalanmıştır. Bunlar, Osmanlı Devleti'nin hem mâli hem de iktisadî alandaki çöküşünün en önemli nedenlerinden birini oluşturmuştur. Ancak Osmanlılar, malî, iktisadî ve siyasî çöküşlerinin çok yönlü analizini yapabilecek fikrî kapasiteye sahip değildiler (AnaBritannica: Balta Limanı Antlaşması maddesi ve Timur, 1996:202).

dolayı loncalar, devletin dışında özel bir alandır, ama sivil toplum kabul edilmesi uygun değildir. Sivil toplum, bireyin *tekil özgürlük* alanıdır; bireyi ailenin, cemaatin ve devletin baskın ortamından, özgürlük ortamına taşımakla yükümlüdür. Bireyi gözardı etmeyen yeni bir toplum modelidir. Loncalarsa, yapısı gereği bu olanaklara sınırlı ulaşabilmiştir.

Bu noktada Gerber, Osmanlı loncalarında, merkezî despotluğun ya da tiranlığın hüküm sürmemesini, *demokrasiye ve sivil topluma yaklaşan* bir özgürlük ortamı olarak görür. Gerber'e göre, loncalar ve vakıflar gibi âyanlık sistemi de, Weber'in iddia ettiği bir "sultanî" hukuk modelinin Osmanlı İmparatorluğu'nda olmadığını göstermektedir; Osmanlı hukukunun, Weber'in inandığı gibi sezgisel, keyfî, tepeden inmeci bir dayatma değil, aşağıdan yukarıya doğru gelişmiş bir sistem olduğunu kanıtlamaktadır (2004: 250). Ancak bu aşağıdan gelen gücün, *tekil bireylerin* oluşturduğu sivil toplumun gücü olmadığı; daha çok loncalar, dinî örgütler gibi cemaat gücünü temsil ettiği de inkâr edilemez.

Osmanlı toplumu açısından, bireyin varlığı oldukça tartışmalı bir konudur. Gerber, ulemanın *birey* olarak mevcudiyetine gönderme yapar. Ama eğer ulemayı *toplumsal özgür birey* olarak kabul etmek mümkünse, o zaman başta Şeyhülislam olmak üzere, kadıları, tımar sahiplerini, âyan üyelerini, derebeylerini ve elbette egemen sınıfın diğer üyelerini, hatta isyancı başlarını bile saymak gerekir. Bu da, pek gerçekçi değildir, çünkü Osmanlı toplumu katı olmamakla birlikte, hukuken dinî yasaların hüküm sürdüğü bir ülkedir. Oysa "özgür birey, yani sivil toplumsal birey" laik ve demokratik birey olmakla gerçekleşebilen modern bir konumdur. Sosyolojik olarak cemaatlerden oluşan ve hukuken bir din devleti olan Osmanlı'da, ne kadar yumuşak bir uygulama hüküm sürmüş olursa olsun, yine de tam anlamıyla *özgür birey*'den söz etmek zordur. *Özgür birey*, tam da Atatürk'ün tanımladığı gibi "*aklı hür, vicdanı hür, irfanı hür*" olmayı gerektirir ki, Türk toplumu bu birey türüne sosyolojik dönüşümü zaman alsa da, hukuken Cumhuriyet ile kavuşmuştur.

Her ne kadar Karl Polanyi, Batı'daki mülk sahipliğinin birey-insanı, doğal-insan olmaktan çıkarıp meta-insan yaptığını hatırlatsa da; Sencer Divitçioğlu, birey olmayı mülk

sahibi olmaya bağlamakta ve Osmanlı'da bireyin hukuken hür olmasına karşın, sosyolojik olarak *genelleşmiş bir köle* durumunda olduğunu, sömürününse bireyler tarafından değil, sistem tarafından yapıldığını belirtmektedir:

"*Aslında tımar sahibi bile, ne toprağın mülkiyetine, ne de tasarruf hakkına sahip olmadığından, sistem içinde hukukî olarak hür, ama sosyolojik olarak genelleşmiş köleden pek farklı bir konumda değildir. Buna karşın Osmanlı'da vakıf yoluyla mülk sahibi olan bir kesim de bulunmaktadır; şeyhler, dervişler, ulema, askerî zümre, diğer seçkinler ve diğer egemenler devletin himayesi altında mülk sahipliği hakkı ile birlikte, büyük ya da küçük servet sahibi olabilmişlerdir. Bunlar mülkleri bakımından, örneğin toprakla ilişkileri açısından özgür olsalar da, ki bu her zaman mümkün değildir, yine de devletle ilişkileri açısından sömürülen sınıfın bir üyesi olarak aslında sömürülen sürüye dahildirler. Bu yüzden de, Osmanlı insanı bir yandan topluluk içinde erimiş, öte yandan bu topluluktan kolaylıkla kurtuluvermiştir. Eskiden anonim olan birey, padişahın bir fermanı ile anonim içinden "birisi" oluverir.... Osmanlı insanının "yabancılaşması" da işte buradadır; o hem hürdür hem de sömürülendir*" (1981: 41-73). [109]

[109] Osmanlı toplumundaki "bireyin özgürlüğü" sorunu, aslında İslâm dünyasının çok eski bir tartışmasıdır:

Bu tartışmanın temeli, Tanrı'ın egemenliği (*irade-î külliye*) ile insanın egemenliği (*irade-î cüziye*) arasındaki bağın yorumlanmasına dayanır. Kelâm ve tasavvuf ehlini yüzlerce yıldır meşgul eden bu eski paradigma, Gazalî ve İbn-î Sina ile simgelenen bir bilgi felsefesinin de gelişmesine yol açmıştır. Gazalî, bilgi fenomenini felsefe üzerinden değil, mantık üzerinden açıklarken sadece mantıkî aklı (bugünün tanımlaması ile *IQ- matematiksel zekâ'yı*) önemser; İbn-î Sina ise bilgiyi anlamakta mantıkî aklın tek başına yeterli olamayacağını, bir düşünme ve akıl yürütme biçimi olarak, sezginin de önemli olduğunu ileri sürer (İbni Sina, 1985). İbn-î Sina'ya göre sezme, ilham (esin) ya da vahiy hâli olmayıp, doğrudan doğruya insanî bir düşünme biçimidir, hatta insanı Hakikat'e ulaştıracak olan düşüncenin en hızlı halidir (yani bugün de gündemde olan *EQ,- duyusal zekâ*'dır). Gazalî, sezginin sadece ilham ya da vahiy olduğunu, ancak Tanrı'dan gelen duyunun akla yansıyacağını savunup, sezginin insanî değil, ilahî olmasından dolayı, insanın bilgiye eğer ulaşabilirse mantıkî aklıyla ulaşabileceğini, ama gaybı, yani bilinemez olanı kavrayamayacağından dolayı, gaybı sorgulamadan dogmatik biçimde kabul etmesi gerektiğini söyler. Yaşanan tartışmanın asıl can alıcı boyutu "*insan iradesi*" ile ilgili olan yanıdır; yani insan, mutlak olarak belirlenmiş kaderini mi yaşar, yoksa aklı ve sezgisi ile kaderini mi belirler? Gazalî'nin insanın kaderini yaşadığını düşündüren açıklamalarına karşın; İbn-î Sina yaklaşımı, insanın kendi kaderini kendinin belirlediği sonucuna götürür. Gazalî, mantık ve akıl üstünden temellenen bu yaklaşımını, daha sonradan dogmatikçi bir yoğunlaşma ile iyice bütünleştirmiş ve kelâmdan çok tasavvufa kaymış; yaşlılığında da kendi savunduğu görüşlerin kesinliğinden şüpheye düşmüş olduğu ileri sürülen bir bilgindir. (Cihan, 1998, Durusoy, 1993 ve Taylan, 1989).

Bu tartışmalar o dönemde, hem Şia ile Sünnî, hem de Sünniliğin üç temel itikâd'ı olan Maturidîye, Selefiye ve Gazalî'nin de bulunduğu Eş'ariye mezhebi (okulu) ile Ehl-i Sünnet dışı sayılan Mutezile Okulu arasında yaşanmıştır; hatta bu büyük kelâmî ve felsefî tartışmalardan birinin, bizzat Sultan Timur'un huzurunda gerçekleştiği ve Seyyit Şerif Cürcânî'nin, Sadeddin Taftazânî'ye üstün geldiği bilinmektedir (İslâm Ansiklopedisi: Cürcânî maddesi).

Mutezile Okulu'nun ortaya attığı, dönemin İslâm bilginlerini harekete geçiren ve belki de hâlâ tüketilemeyen bu tartışmanın içeriği nedir? "Mutezile'ye göre, Allah her şeyi bilir, her şeye gücü yeter, her şeyi görür. Bunda zerre kadar şek ve şüphe yoktur; ama insanların tamamıyla hür ve müstakil olan bir

Her ne kadar Haim Gerber'in iddia ettiği, hatta *sivil toplum* olarak nitelendirdiği gibi, *'padişahın fermanının bile geçemediği'* görünmez duvarlar, bu duvarların kuşattığı özel alanlar bulunsa ve bu özel alanları besleyen muazzam bir *vakıf*[110] kurumu olsa da,

---

iradeleri vardır. Yaptıkları veya yapmadıkları işleri, kendilerinde var olan bu hür iradelerine dayanarak yaparlar veya yapmazlar. Sorumluluğun esası, insanlarda mevcut olan bahis konusu hür irade ve kudrettir. Eğer insanlar yaptıkları işleri Allah'ın iradesi ile yapmış olsalardı, yaptıkları iş kendileri tarafından değil de, Allah tarafından vücuda getirilmiş olsaydı; sorumlu tutulmamaları, sorumlu tutulmaları halinde ise Allah'ın âdil değil, zâlim olması gerekirdi. Halbuki Allah zâlim olmaktan münezzehtir" (Uludağ, 1991: 12).

Maturidîye anlayışı, hem Mutezile ve benzeri kelâm okullarına karşı bir tepki, hem de uzlaştırıcı olma iddiası ile ortaya çıkmıştır; insan eylemlerinde irade özgürlüğünü vurgular. "*Eylem"* anında, Selefiye Okulu Tanrı iradesini, Eş'ariye Okulu ise, insan iradesini reddeder. Maturidî bilginlerine göre ise, insanın bir eyleme karar vermesi potansiyel olarak zaten var olan küllî (mutlak) iradeyi, cüzî (insanî) iradeye dönüştürür. Eylemi yaratan Tanrı'dır (*Marx, "tarih" der*) ama eylemi seçen bizatihi insandır. Maturidîye, iki okulu (Selefiye ve Eş'ariye) uzlaştırıcı bir anlayışı benimsese de, bunu başaramaz. Maturidîye olarak bilinen Osmanlı uleması, aklın önemini yadsımaz ama aklı mutlak bir ölçüt olarak da kabul etmez, gayba inanmayı imanın temel ilkesi sayar. "Şeklen ve hatta ismen Maturidîye olduğu halde, Osmanlı medreselerinde çağlar boyu okunan eserlerin yazarlarından hiç biri Maturidî değildir. Osmanlı'da ulemanın uygulamaları ile aslen ve hakikaten Eş'ari olduğu kabul edilmektedir" (Uludağ, 1991: 33).

Bu çelişkili durum, Osmanlı eğitim sisteminde özgür bireyler yetiştirmenin önünde bir engel oluşturmuştur. Oysa, laik eğitimden çok önceki bir dönemde, dinî rejimin eğitim müfredatına ters düşmeyecek olan, *irade sahibi* birey yetiştirmenin kelâma ve dolayısıyla Kur'ana uygun fırsatı yakalanmıştır; ama bu yaklaşım tarihî bir fırsat olarak görülememiş ve kurumsallaştırılamamıştır. "*Her eylemi yaratan ve insanı o verili eylemi seçmeye zorunlu kılan*" kader ve irade anlayışı yıkılamamış ya da irade sahibi bireylerin yetişmemesi daha uygun bulunmuştur. Buna koşut olarak Osmanlı'da, kelâm âlimi ve felsefeci de pek çıkmamıştır.

Doğu ve Batı dünyasında, özellikle Avrupa teoloji bilginleri arasında, Sünnî kelâmı denince, asla Maturidîlik değil, her zaman ve sadece Eş'arîlik akla gelmektedir (Uludağ,1991: 19). Bu durum, Osmanlı ulemasının görüneni ile gerçeği arasında bir çelişki olduğunu göstermektedir. Altıyüz yıllık Osmanlı yönetimi sırasında, ki bu en az sekiz nesil ve milyonlarca insan demektir, bugünün sosyal bilimlerine zemin oluşturabilecek ciddi bir düşünce akımı ortaya çıkarılamadığı gibi, gerçekten şaşırtıcıdır ama, Osmanlı sınırları içinde eserleri ve fikirleriyle dünyadaki ilâhiyat bilimcileri arasında önem taşıyan bir kelâm bilgini de yetişmemiştir. Tasavvuf, edebiyat (şiir ağırlıklı), tek sesli müzik, minyatür, anıtsal mimarlık, tıp, zanatkârlık ve askerî teknolojiyle gelişen mühendislik dikkat çekici olsa bile, hatırı sayılır bir bilim-sanat-kültür başarısından söz etmek zordur. 12. yüzyıldan önce Doğu'da, 16. yüzyıldan sora da Batı'da yaşanan bilimsel ilgiye, hele Avrupa'da bütün toplumu dönüştüren bilimsel ve sanatsal devrimlere de rastlanmamaktadır. Ussal bir düşünce akımı ile toplumu, toplumsallaşmaya ve bireysel iradeye yöneltecek eğitim dizgesi yok denecek kadar sınırlıdır. Öte yandan Osmanlı ulema sınıfı, hemen her zaman padişah karşısında bile, görece iktidar sahibi olmuş, bunun sürekliliğinin bir garantisi olmasa da, genellikle hem güçlü hem de zengin bir konumda bulunmuştur.

Gerber, bu özel iktidarın "sivil toplum" olduğunu düşünür. Oysa, ulema Osmanlı'nın bozuşma döneminde toplum-bilimsel sorumluluğunu bile yerine getirmemiş; çoğu zaman "evlevî" değil, âdeta "eblehî" bir tutum sergilemiştir; bu bağlamda 17. yüzyıldan sonra tam da Taner Timur'un anlattığı gibidir: "*17. yüzyılın ikinci yarısında* "İstanbul" adlı eserinde Fransız tarihçisi R. Mantran şu yargıya varmaktadır: Osmanlı ekonomisinin vesayet altına alınması, ikiyüz yıl sonra İmparatorluğun siyasal vesayet altına girmesine öncülük eder gibi görünmektedir (1962; Timur 1996:167). Oysa Osmanlı ulemasının tartışma konuları arasında Osmanlı ticareti, Osmanlı sanayii, Osmanlı para politikası vb. gibi konular hiç yoktur. Buna karşılık nasıl konular vardır? Tarikatçıların cevaz verdiği dans ve müziğin (devran ve sema) şeriata uyup uymadığı; tütün ve kahvenin haram olup olmadığı; Peygamber zamanından sonraki yeniliklerin kabul edilip edilemeyeceği vb." (1996: 167). Ancak bu noktada, bütün eksikliklerine karşın yine de klasik dönem Osmanlı uleması ile bozuşma döneminin ulemasını birbirinden ayırmak, hatta belki de aradaki organik bağı koparmak gerekir; çünkü bozuşma dönemi uleması konjonktürel koşulların bir ürünü olarak doğmuş ve bilerek ya da bilmeyerek bu koşulların gereğini yerine getirmiştir.

[*evlevî* : üstün tutulmaya lâyık - evleviyyet]

[110] Vakıf, Arapça aslında "durmak, alıkoymak" anlamına gelmektedir. Kişinin taşınabilen veya taşınamayan mal ya da mülkünü dinî, hayrî ya da sosyal bir amaçla ebediyen tahsis etmesi demektir (Akyıldız, 1993: 144). Osmanlı vakıf kurumunun iki kaynaktan beslendiği kabul edilmektedir; kişilerin, Allah'ın rızasını kazanmaya dönük uhrevî eylemleri ile Osmanlı'da özel mülkiyetin yeterince gelişmemiş

Osmanlı toplum yapısında sosyolojik anlamdaki *özgür birey* hep olmuş, ama hiç bir zaman olgunlaşmamıştır. Bu bağlamda toplum, tam olarak ne *aktivist birey gücünü* ne de *kolektivist kitle* gücünü, Batı toplumunun tersine kullanamamıştır.

Osmanlı toplumundaki kitle hareketine *Celalî isyanlarını* örnek gösterenler bulunmaktadır; fakat bunun kabul edilebilir bir yaklaşım olup olmadığı tartışmalıdır. Celalî isyanlarını kitlesel bir hareket olarak kabul etmek, gerçekten ne derece uygundur? Osmanlı tarihi, padişaha ve özellikle de derebeylerine karşı girişilen isyanlarla doludur. Osmanlı'daki isyanların bazılarının haklı-haksız gerekçeleri bulunsa bile, bir çoğu sıradan *eşkıya* hareketidir. Bu eşkıya eylemlerinin bazılarının toplumsal meşruiyeti sağlanmış bile olsa, eşkıyayı *kitle temsilcisi*, yani Canetti'nin sözü ile *kitlenin çekirdeği*, eşkıyalığı da *kitlesel eylem* olarak nitelendirmek ne ölçüde mümkündür? Yine de, az da olsa Osmanlı'da halkla bütünleşerek gerçekleştirilen ve kitlesel nitelikte büyüyen eylemlerden söz edebiliriz; bunlar da genel olarak *Celalî isyanları* altında toplanmıştır.

Celalî isyanları, 16. ve 17. yüzyıllarda (bu yüzyıllar Avrupa'da da ayaklanmalar çağı olarak anılır) Osmanlı merkez ve eyalet yönetimine karşı gelişen bir dizi ayaklanmaya verilen isimdir. Bu ayaklanmaların birincisi 1519 yılında Tokat dolaylarında Şeyh Celal'in önderliğinde gerçekleşmiş olduğu için, Osmanlı ayaklanmaları genel bir isim altında Celalî ayaklanmaları olarak adlandırılır. Aslında 1526-1528-1595-1620-1654-1655-1658 ve 1659 yıllarında çok büyük ayaklanmalar gerçekleşmiştir. Bunların bir kısmı, devlet hizmetinde görev yapanların kalkıştığı eylemlerdir, örneğin *tımarlı sipahilerin* eylemleri bu niteliktedir; bir kısmı Sivas ve Maraş civarında adı duyulan *Karayazıc*ı gibi, halkı soyan

---

olmasından dolayı, merkezî otoritenin özel kişilerin iktisadî güç elde etmesine izin vermemesi. Padişahtan başlayarak, sadrazam, yüksek devlet memurları, kadın efendiler, ulema, kadı ya da hayır sahibi sıradan bir reayaya kadar, bir çok insan elbirliği ile muazzam bir "vakıf müessesesi" kurmuşlar; çok sayıdaki bu vakıfları da, mütevelli heyetleri ile göreceli demokratik koşullarda yönetmişlerdir. Bununla birlikte, vakıflar sadece bir hayır kurumu olarak kalmamış, vakıf çatısı altında büyük servetleri yöneten kişiler ortaya çıkmıştır. Bu kişiler, merkezle kurdukları ilişkiler çerçevesinde bazen iktisadî iktidarlarının karşılığında itibar ve siyasî koltuk elde etmişler, bazen de malları müsadere edilmiş ya da Çandarlı örneğinde olduğu gibi, kendileri can vermişlerdir.

eşkıyanın (Celalînin) eylemleridir; diğer bir kısmı ise Bolu dolaylarında yaşanan *Köroğlu Ruşen* liderliğindeki destanlaşan eylemler gibi, kitlesel nitelikteki ayaklanmalardır. Bunların dışında *suhte ayaklanmaları* denilen, medrese öğrencilerinin eylemleri önemlidir.

Bir kitle hareketi özelliği taşıyan Köroğlu[111] eylemleri çok geniş çaplı bir ayaklanmaya dönüşmüştür. Dirliğini yitirmiş olanlar, dirliği küçülüp gelir kaybına uğrayan tımarlı sipahiler ile derebeylerin her türlü insanî-maddî haksızlığına uğrayan büyük tımar ve zeamet sahipleri Ruşen'in yanında yer almışlardır. "*Aslında Celalî isyanlarının temelinde, mülksüzleşmiş köylüler ve tımarını kaybetmiş sipahiler bulunmaktadır"* (Timur, 996: 49). Fakat, her ne kadar mülksüzleşmiş kesimin mülk sahibi olmak için verdiği bir *sınıf savaşı* söz konusu olsa da, ucu eşkıyalığa uzanan bir süreç yaşanmıştır. [112]

Taner Timur, "*tarihçilerin "eşkıyalık" dedikleri olgu, bir yönüyle hakkı gasp edilen köylülerin bunu geri almak için yaptıkları sınıf kavgası*dır" dese bile, Osmanlı kitle hareketi içinde, zamanla kitleye yönelmiş bir namluya dönüşen eşkıyalığı vurgulamaktan da sakınmamıştır: "*Ancak Osmanlı Devleti'nde, o dönemde de, daha önceki halk hareketlerinde olduğu gibi, yoksul köylüler bağımsız bir kavga verme durumunda değillerdi. Bu bakımdan bunları harekete geçirecek başka kuvvetlere ihtiyaç vardı. Nitekim bunların başlarına kendi içlerinden çıkan halk liderleri değil, karşıt güçlerden gelen oportünist (fırsatçı) liderler geçmiştir. Bu olgu dönemin koşullarının halk hareketlerine koyduğu sınırları göstermektedir*" (1996: 49-50). Bir bakıma Bolu'lu Ruşen'in, Köroğlu destanının Anadolulu arketipi olması, onun fırsatçı ve işine geldiği gibi halkı kullanan yapay bir feodal lider değil, toplumun kendi içinden çıkan

[111] Köroğlu destanındaki kahramanın Celalî Ruşen olup olmadığı tartışmalıdır. Bu konudaki genel yargı Ruşen'in bir arketip durumuna geldiği ve ölümünden sonra destanlaştığıdır; ama gerçek hikâyenin Balkanlar'dan, Anadolu, Azerbaycan ve Orta Asya'ya kadar geniş bir alana yayılmış destansı ve türkülü bir halk öyküsü olduğu yönündedir (Edebiyat Ansiklopedisi: Hikâye maddesi; AnaBritannica: Köroğlu maddesi)

[112] Köylülerin mülksüzleşmesinin temel nedeni, Batı Avrupa'dakinden çok farklı değildir; yani yine bir takım zenginler köylüleri borç batağına sokmuşlar, ödenmeyen borçlar karşılığında padişah izniyle toprakların işletimini ele geçirmişler ve köy ekonomisini tarımdan hayvancılığa kaydırmışlardır. Böylece meraların en verimli arazileri, hayvan ahırları ve otlakları haline gelmiştir. Köylüler, hiç alışık olmadıkları bir ağalık düzeni ile karşılaşmanın yanında, topraksız ve daha da ötesi işsiz-evsiz kalmışlardır. Bunların bir kısmı şehirlere göç ederken, bir kısmı da karnını doyurmak için işi eşkıyalığa vurmuş, yani buna mecbur kalmıştır. Zaten çift bozan (topraksız kalan) reayanın toprakları ise, hemen derebeyi çiftliklerine dönüşmeye başlamıştır (Timur: 1996: 49). Demek ki, aslında Anadolu topraklarında hâlâ baş belası olan ağalık kurumu da, Osmanlı Devleti'nin gerileme ve çökme döneminde güçlenen bir çeşit eşkıyalığın sonucudur.

organik bir halk lideri olabilmesinden kaynaklanmaktadır (Akdağ, 1975 ve Cezar, 1965). [113]

Biraz da *suhte* ayaklanmalarına değinmek gerekirse, öncelikle suhtelerin yoksul ve işsiz medrese mezunları olduğunu belirtmeliyiz. Bunların arasında çift bozanların, yani tarımı terk etmek zorunda kalanların fazlalığı dikkat çekicidir. *Suhte* isyanının temelinde, kötü giden ekonomik koşular yüzünden kırsaldan aileleriyle veya yalnız başlarına kentlere göçen gençlerin, tek gelecek umudu olarak gördükleri medreselere doluşmalarının yer aldığı ileri sürülmüştür (Akdağ, 1975). Oysa Sina Akşin bu savın yeterli olmadığını belirtmektedir: "*Ben özellikle, sebebi çift bozanlık olsa da olmasa da medreselerdeki aşırı kalabalığa dikkat çekmek istiyorum, zira bugün de aynı şeyi yaşıyoruz (zaten bu dönemde Braudel'in de ele aldığı gibi, "Akdeniz" dünyasını alt-üst eden bir nüfus patlaması yaşanmıştır). Medresede okuyanlar mezun olduklarında, bir takım kamu görevlerini elde edebilecekleri beklentisi içinde olmalıydılar. Fakat fetihlerin azalmaya yüz tuttuğu bir sırada, medreselere doluşan öğrenci kalabalıklarının mezuniyette görev alma beklentisi, ciddi bir ihtimal olmaktan çıkmış olmalıydı ki, suhteler isyana ya da eşkıyalığa kayıyorlardı*" (1991: 34-5).

Devletin sert önlem ve kanlı yaptırımlarına rağmen, medreseyi bitirdikleri halde iş bulamayan gençler, bu çaresiz durumlarına isyan etmişler ve kitleler hâlinde ayaklanmışlardır. Özellikle 1564 ve 1566 yılları arasında, Kastamonu, Bolu, Canik (Samsun) yöresinde en şiddetli ayaklanmayı yapmışlardır. Müderrislerin de öğrencilere katılmasıyla birlikte, suhte isyanı bir medrese ayaklanmasına dönüşmüştür. Eyalet yöneticileri ve medreseliler arasındaki çatışmalar, suhtelerin dayanışma ruhunu arttırmış, onları destekleyen ve hatta bazen yöneten müderrislerle, kadılarla birlikte büyük güç kazanarak tam bir yüzyıl boyunca sürmüştür. Akşin, bu iç kavganın iddia edildiğinin tersine öğrencilerin gücünün azalmasıyla bitmediğini, bütün Anadolu toplumuna yayılarak odak

[113] Taner Timur'a göre, "yeniçerilerden ve Altı-Bölük Halkı'ndan (merkezî sipahi ocakları) bir çok kimse yoksul köylülerden "Celalî Bölükleri" oluşturmuşlar, baskı ve soygunculukla çiftlikler kurmaya başlamışlardır. Aynı şekilde eyalet ve sancak beyleri, subaşılar vb. yine yoksul halklardan "kapı halkı" dedikleri "yevmli" (ücretli) özel ordular oluşturmuşlar ve derebeyi haline gelmeye çalışmışlardır. Yoksul köylüler başlangıçta padişah fermanlarında "garip yiğitler" olarak isimlendiriliyorlardı. Daha sonra "levent"ler olarak anılmaya başlamışlardır. Bunlardan ücretli asker olarak "ehl-i örf"ün kapı halkını oluşturanlara da, daha ziyade "sekban" deniliyordu" (1996:50).

olmaktan çıktığını ileri sürer; ayrıca yine Akşin'in belirttiğine göre, "*bu arada Celalî eşkıyasını ortadan kaldırmak için, köy ve kasabaları dolaşan ehl-i örf, yani hükümet adamları da, bu bahaneyle halkı soyup soğana çevirmekten geri kalmıyorlardı*" (1991: 36). [114]

17. yüzyılın ikinci yarısında sönümlenmeye başlayan ayaklanmaları sona erdiren asıl neden, aslında başlamasına yol açan nedendir; yani nüfusun çoğalmasıyla başlayan olaylar, bunun tersine dönmesiyle azalmıştır; "*bu varsayım doğruysa, nüfusun azalmasıyla toprağın üzerindeki baskı hafiflemiş, toprak yeniden herkesi geçindirir hale gelmiştir*" (Akşin, 1991: 37). Celalî ayaklanmaları, halka bir şey kazandırmadığı halde, koşulların daha da ağırlaşmasına yol açmıştır. Toplum yapısı altüst olmuş, şehirler kırsaldan kaçan işsiz, güçsüz ve cahil insanlarla dolmuş; bundan daha önemlisi, ülke tarımı çökmüş, zaten kötü giden ekonomi iyice kötüleşmiştir. Verimli topraklarını terk eden bir kısım köylü, verimsiz bile olsa, güvenli yeni topraklar bulup yerleşmiştir. Bu durum zaten geri teknikle yapılan tarım üretimini iyice düşürmüştür. Tımarlı sipahilerle yeniçerilerin birbirleriyle çatışmasına fırsat vermiş ve ordunun belkemiği olan tımarlı sipahilerin yok olmasına zemin hazırlamış, yeniçerilerin sayıca dengesiz bir biçimde çoğalmasının koşullarını yaratmıştır.[115]

Bütün bunlar, askerî - iktisadî – siyasî ve toplumsal alanda yaşanacak olan büyük tahribat ve yıkımım habercisi durumundadır.[116] Devlet otoritesinde artık açıkça görülebilen

[114] Celalîler daha çok zenginlere dadandıkları halde, ehl-i örf'ün halkı soyması yüzünden halk adeta Celalîleri tercih ediyordu. 1590 veya 1591'de III. Murat Adalet Fermanı çıkararak ehl-i örf'ün teftiş gezilerine çıkmasını yasakladı. Hükümet görevlileri bu durumda kapı halkları olan leventlerini besleyemediler; bunlar da gidip Celalîlere katıldılar. Bu da, merkezin vergileri toplayamaması, kırlık alanların Celalîlerin denetimine geçmesi gibi sakıncalara yol açtı. Hükümet kısa bir süre sonra çıkardığı yeni bir Adalet Fermanı ile çelişik kararlar almaya gitti, fakat daha sonra yeni bir Adaletnâme ile halkı gözetmek tavrına dönmek zorunda kaldı (Akşin, 1991: 36).

[115] Yeniçerilerin mevcutları, 15. yüzyılın ortalarına kadar on bin, Kanuni'nin vefatı sırasında ise oniki bin dolaylarında idi. Halbuki bu sayı 16. yüzyılın sonlarında yirmiyedi bine, 17. yüzyılın başlarında otuzyedi bine çıkmış ve aynı asrın ortalarında önce kırkaltı bini bulmuş, sonra bir ara seksen bini aşmıştır. Karlofça Antlaşması sırasında da yetmiş bin civarındadır. Bununla beraber Sadrıazam Kara Mustafa Paşa'nın aldığı tedbirler sayesinde, ocak mevcudu onyedi bine inmiştir. Ancak 18. yüzyılın başlarında yapılan Prut (1711) ve Mora seferlerinde bu sayı tekrar tam yüz binin üzerine çıkmıştır. Yeniçeri Ocağı 16. yüzyıla kadar, gerçekte Osmanlı ordusunun mükemmel bir yaya kuvveti iken, bu tarihten sonra her bakımdan bozulmuştur. Nihayet 15 Haziran 1826'da II. Mahmut tarafından kaldırılmıştır (Vak'a-i Hayriyye) (Halaçoğlu, 1995: 52-3).

[116] Deniz yolunun ve yeni keşiflerin sonucu İpek Yolu etkisizleşince, dünyadaki ve Akdeniz bölgesindeki ekonomik ve ticari yapı Osmanlı aleyhine çöker. 1580–1620 arası dönem ekonomik darboğazların başlangıcını teşkil eder. Bir düka altını karşılığındaki akçenin rayici 60'dan 200'e düşmüştür. Ekonomik gerileme ve enflasyon sonucu, gittikçe artan harcamalar ve düşen bir para değeri ile karşı karşıya kalan Osmanlı Hazinesi, her geçen gün daha da tatmin edilmez hale geldi. İmparatorluğun küçülen

bir zayıflık oluşmuş, otoritenin katı zulüm siyasetine başvurmasına rağmen, yine de merkezîyetçi yapı etkisiz kalmıştır. İsyanlar, Osmanlı toplumu içinde emekçi sınıfı zayıflatırken derebeyliği güçlendirmiştir; hatta Celalîlere karşı örgütlendirilip eğitilen paralı askerler, daha sonra derebeylerin ve âyanın özel ordusu haline gelmişlerdir. Böylece Ortaçağdan kalma feodal Avrupa düzeni, Anadolu'da adeta bütün kurumlarıyla yeniden ortaya çıkma fırsatı bulmuştur. Elbette bunun temel nedeni, bazı araştırmacıların da belirttiği gibi, Osmanlı kurumsal yapısında başgösteren çok yönlü yetersizliğin, geniş bir coğrafya üzerine yayılması ve son dönemde üretimden iyice uzaklaşıp, gerilim ve savaş ekonomisinden beslenen göreli bir merkeziyetçiliğin sürdürülebilmesinin olanaksız oluşudur (ayrıca bkz: Belge, 2005).[117]

Burada son olarak, Osmanlı'daki feodal derebeylik ve âyan sistemi üzerinde biraz duralım: Derebeylik, yani hanedan aileler, Anadolu'da pek yerleşmemiş bir olgudur. Türk toplum yapısında aristokrasi geleneğinin olmaması ve merkezî iktidarın her zaman zirvede kalabilen büyük gücü, hanedan ailelerin fırsat bulmasını engellemiştir. Ama merkezî otoritenin yetersizliğini fırsat bilen Anadolu'daki derebeyler, özerk beylikler, yani tımarlar üzerinde hüküm süren bir çeşit tâbi (bağımlı) beyler (vassal) haline gelmişlerdir. Derebeyler, savaş zamanlarında, geniş ölçüde yarı feodal askerlerden kurulu kendi askerî birlikleriyle Osmanlı ordusuna da hizmet vermişlerdir (Atay, 2004). İlk bakışta, Osmanlı tımar sisteminin Batı Avrupa'daki derebeylik ile benzerlik gösterdiği ve tımar sahiplerinin bir derebeyi olduğu düşünülebilir. Oysa klasik tımar anlayışında, toprak sahibi kiracı durumundadır. Tımar sahibi vergi mükellefidir, her bakımdan devlete bağlıdır; üstelik

ekonomisi, gittikçe pahalılaşan ve hantallaşan bir üst yapıyı beslemek zorunda kalmıştır. Saray, bürokrasi ve hatta ulema gider açısından modern olan bir ordu ve vergi mültezimleri ile toprak sahiplerinin oluşturduğu bir asalak sınıf hâlini almıştır. Bütün bunlar, Avrupa'daki Ortaçağ devletlerinin beslemeye çalıştığı üst yapıdan çok daha ağır idi (Atay, 2004).

[117]Timur da, son yıllarda yapılan birçok somut araştırmanın, söz konusu dönemde Osmanlı toplumunun gerçek bir feodal yapı yönünde evrime uğradığını ortaya koyduğunu ileri sürmektedir: "Fakat bu evrimin anlaşılmasını güçleştiren husus, yine Batı ile yaşanan bir dönemleme farkı, başka bir deyişle bir anakronizmdir. Şöyle ki, Batı Avrupa, feodalizm denince asıl akla gelen dağınık ve ademi-merkeziyetçi senyörlükler sisteminden uzaklaşarak mutlak monarşilere dönüşürken, Osmanlı toplumu tam tersine "mutlak monarşi" görünümündeki rejimini artık koruyamamakta ve feodal monarşilere benzeyen bir nitelik kazanmaktadır" (1996: 60).

kanunlara ve devletin koyduğu nizama aykırı harekette bulunursa arazisi elinden alınır (Halaçoğlu, 1995: 99).

Tımar sisteminde, merkezî otorite bütün ağırlığıyla söz sahibidir. Oysa, merkezî yapının bozulmasıyla ortaya çıkan hanedan derebeyiliği, tımar sahipliği ile bir ve aynı değildir. Aynı şekilde derebeyilik, "âyan" denilen büyük çiftlik sahipliğinden de farklıdır. Timur'a göre, bu ayrımı sosyolojik olarak ortaya koymak zordur; "*yine de bir ilke şeklinden çok, bir egemen eğilim biçiminde, âyan'ın merkez kontrolünde ve merkezle işbirliği halinde olmasına karşın, derebeylerinin daha bağımsız ve merkezî otoriteye karşı devamlı bir tehdit teşkil ettiklerini söyleyebiliriz*" (1996: 62). Bununla birlikte, âyan sınıfının hain olduğunu düşünmek nasıl büyük bir yanlışlıksa, pür bir sadakat içinde olduğunu düşünmek de fazla iyi niyetliliktir; zira "*âyanı teşkil eden kimseler, devamlı olarak güçlerini ve çıkarlarını merkezî devlet aleyhine arttırma eğiliminde idiler*" (Timur, 1996: 61). [118]

Önceleri çoğu kez tüccar olan, taşra eşrafı veya mahallî eşraftan oluşan âyan sınıfı, zamanla önemli siyasal fonksiyonlar gören eski ve yeni toprak sahiplerinin meydana getirdikleri belirli bir toplumsal grubu ya da sınıfı ifade eder hale gelmiştir (Atay, 2004). Bu sınıf, isyanlar sonucunda tımar rejiminin bozulmasına bağlı olarak eyalet ve sancak yöneticilerinin, "*halk ile hükümet arasındaki ilişkilerde aracılık yapmak, güvenliği sağlamak, vergileri toplamak, cepheye asker göndermek gibi işleri yürütebilmek*" (AnaBritannica: Âyan maddesi) için, Anadolu'daki varlıklı ve nüfuz sahibi kişilerin yardımına başvurması ile teşekkül etmiştir. Büyük çiftlik sahipleri, devletin kendilerine verdiği yetkiye dayanarak halk üzerinde söz sahibi olan yeni bir grup oluşturmuşlar, daha sonra da bu yasal yetki ve toplumsal meşruiyetlerini kendilerini bir sınıf olarak ortaya çıkaracak biçimde kullanmışlardır. Bu seçkinlere, devlet tarafından *mütesellim* (toplanan vergi ve resimlerin

[118] "Devlet içinde devlet" görünümü alarak, iktidar sahibi olmaya çalışan derebeylere, Anadolu'da Karaosmanoğulları, Çapanoğulları, Caniklizadeler, Küçük Ali Oğulları ve Tekeoğulları gibi "hanedan" aileleri ile, Rumeli'de Tepedelenli Ali Paşa ve Serezli İsmail Efendi gibi güçlü aileler örnektir; öte taraftan Zennecizadeler, Müderriszadeler, Emirağazadeler, Gaffarzadeler vb. gibi daha az güçlü aileler de, devletle işbirliği yapmışlar ve "resmî âyanlık" işlevi ile yetinmişlerdir (Timur, 1996: 62).

teslim edildiği kişi), *muhassıl* (vergi tahsilları) ve *voyvoda* (yarı-resmi vali) sanları verilmiştir. Karpat, bu dönemin halk egemenliğine zemin hazırlayan bir prova dönemi olduğunu ileri sürmektedir (1968: 79 ve Belge, 2005: 107).

Âyanlık kurumunun, Osmanlı tarihi içinde iz bırakan, her biri çok önemli üç etki alanı vardır: Bu tarihî izleri *iktisadî, siyasî* ve *toplumsal* alanlarda bulmak mümkündür:

1. *Âyanlık kurumunun önemli bir etkisi iktisadî alanda yaşanmıştır*. Siyasî olarak feodal yönetim biçimine geri dönüş anlamına gelse de, iktisadî olarak ilk defa *Serbest Pazar* olgusu anlaşılmaya başlamış ve büyük âyan çiftlikleri aracılığıyla kapitalizme kapı aralanmıştır. Âyan çitliklerinin yanında, saray adamlarının ve Kapıkulu Ocakları hizmetkârlarının kurduğu *büyük çiftlikler* de bulunmaktadır. "*Bu çiftlikler, aslında sadece Batı ticaretine açılmış bölgelerde "plantasyon"a benzer bir biçim almış, diğer bölgelerde ise, köylülerin "çift-hane" çevresinde üretime devam ettikleri ve "ortakçı" haline geldikleri küçük işletmeler formunu muhafaza etmiştir*" (Timur, 1996: 60-1).

Köylü üretim modeli olan küçük işletmeler, hane çiftlikleri olarak, feodal üretimi ifade ederken, bu küçük işletmelerin bir araya gelmesinden oluşan *büyük çiftlikler* ise âyanlık olgusunu meşrulaştırıp kurumsallaşmıştır. Diğer yandan Osmanlı iktisadî hayatı, özellikle Balkanlar'da yer yer kapitalist bir nitelik kazanmaya başlamıştır (Timur, 1996:61). Kuşkusuz bu, Osmanlı'nın *hür teşebbüse* geçişi için henüz erken bir aşamadır. Ancak devlet de, *Hayriye Tüccarları* adıyla anılan ve uluslararası ticarete özendirilen, belli ki kapitalizme uyum sağlaması beklenen, yerli bir tüccar grubu oluşturmaya girişmiştir. Bunlar "*millî iktisat teşekkülleri*" olarak bir takım ayrıcalıklar tanınan Müslüman tüccarlardır (Şenel, Ş., 1995). Devlet tarafından desteklenen, âyan sınıfının büyük çiftlik işletmeleri gibi, Hayriye tüccarları da, kapitalist ekonomiye uyum sağlamakta başarılı olamamıştır; ama III. Selim ve II. Mahmut ile başlayan yenileşme atılımında önemli bir

figür olarak iz bırakmıştır.[119]

2. <u>*Siyasî alanı etkileyen büyük olay ise, 1808 tarihinde "Sened-i İttifak"ın düzenlenmesidir.*</u> *Sened-i İttifak,* Osmanlı tarihinde, *padişahın mutlak egemenliğini sınırlayan ilk sözleşme* olması açısından son derece önemlidir. Aslında, daha önceki kısımlarda ele alındığı gibi, padişahın yetkisi tam bir *Sultanizm* olmayıp, şeriat ve bürokratik teamül ile sınırlandırılmıştı. Ancak bu sınırlılığı yazılı olarak ifade eden bir belge imzalanmamıştı. Sened-i İttifak'ın ilk örneği olarak sayabileceğimiz, karşılıklı hak ve görevleri saptayıp, onay altına alan *Magna Carta* (*Great Charter* – Büyük Berat) ise, 1215 yılında İngiltere Kralı John ile feodal beyler arasında imzalanarak, İngiltere'deki demokrasi mücadelesini belgelemiştir. İşte Sened-i İttifak da, benzer bir içerik ve amaç doğrultusunda, Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa ile Anadolu ve Rumeli âyanı arasında *Meşveret-i Amme* toplantısında imzalanmış, Padişah II. Mahmut tarafından onaylanmış; böylece bir anlamda karşılıklı hak ve görevler adı altında asıl olarak, iki taraflı güven, ilk defa yazılı hale getirilmiştir. Bu uygulama, Osmanlı'da parlamento benzeri bir siyasî icraat kurumunun var olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.[120] Belge, âyana danışmadan vergilerin arttırılamayacağı ilkesi ile parlamenter sistem için; suçu açıkça belli olmadan âyan ve

[119] Bu dönemde, devlet tarafından çıkarılan ya da desteklenen pek çok şeye *Hayriye* adı verilmiştir; nitekim Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına *Vak'a-i Hayriye*, Tanzimat Fermanı'na *Tanzimat'ı Hayriye*, yeni basılan paralara *Hayriye* paraları, hatta yeni açılan köprüye Hayriye köprüsü denilmiş, yeni oluşturulan tüccar grubu da Hayriye tüccarları olarak adlandırılmıştır (Şenel,1995:36). Bu kriz ortamındaki psikolojik durumdan kaynaklanıyor, devlete ve topluma hayırlı olması, yarar sağlaması temennisini ifade ediyordu.

[120] Meşveret-i Amme, yani "Kamuya Danışma" toplantısı, Kuran'daki *meşveret* (danışınız) emrinden hareketle daha sonraki yıllarda geçilecek olan parlamento geleneğinin prototipi; padişaha *biat* ise "*toplum sözleşmesi*" olarak kabul edilmiştir. "*Örneğin Namık Kemal, Fransız ihtilâlinin ideolojisini alıp Müslümanların benimsemesi için, ona İslâmî ya da yerli giysiler giydirmiştir*" (Akşin, 2001: 30). Ancak, aslında "meşveret" Türk toplumuna yabancı bir düşünce değildir ve ilk defa "Meşveret-i Amme" toplantısında gerçekleşmemiştir. Orta Asya'daki Türk devletlerinde hükümdarın yanında askerî, siyasî ve iktisadî devlet işlerinin görüldüğü, kararların alındığı meclislerin varlığını biliyoruz. Bu meclisler kağanın kendisine sunduğu teklifleri reddedebildiği gibi, hanedan dışından kağan bile tayin edebiliyordu. Söz konusu düşünce ve gelenek, dindeki istişâre düşüncesiyle uyuştuğundan dolayı, İslâmî döneme geçişten sonra da devlet yönetiminde varlığını sürdürmüştür. Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişme yıllarında bu düşünce Divân-ı Hümayun ile tatbik alanı bulmuştur. İdarî, örfî, şer'î, hukukî, arazî, mâlî vs. işler görüşüldükten sonra, görüşler de padişahın onayına sunulmuştur. Fakat, her alanda başlayan bozuşma, bu istişare geleneğini de tahrip etmiş meşverete lüzum görmeyen sadrazamların her işi yönetip yönlendirmesi dönemi başlamıştır. Ama özellikle III. Selim ve II. Mahmut zamanında meşveret (danışma) meclisleri de düzenli olarak işletilmiştir (Taneri, 1993: 177-9).

devlet adamlarının cezalandırılamayacağı ilkesi açısından da hukuk devleti ve insan hakları mücadelesi için "*Osmanlı'da denenen gecikmiş bir girişimdir"* (Akşin, 2001:19).

Siyasî bakımdan "*Sened-i İttifak, aynı zamanda büyük âyanın devlet iktidarını kontrol altına alma teşebbüsünü*" ifade eder (İnalcık, 1996: 343). Merkezî otoritenin güç kazanması ile âyanlık kurumu çökerken, *Sened-i İttifak* da geçersiz kılınmıştır. *Sened-i İttifak*'ın yerini, merkezî devleti güçlendiren bu anlamda "*padişahın mutlak otoritesini savunarak merkeziyetçi devletin, yani bürokrasinin egemenliğini onaylayan*" (İnalcık, 1996:343), ve modern anlamdaki hukuk devletine geçişin de, en önemli adımı olarak kabul edilen *Gülhane Hatt-i Hümâyûnu* (Tanzimat Fermanı – 3 Kasım 1839) almıştır.[121] Bu ferman bilimsel literatürde Anayasal Devrim (*Constitutional Revolution*) adıyla da anılmaktadır.[122]

3. *Âyanlık kurumunun üçüncü büyük etkisi toplumsal niteliktedir*. Bu etki, Haim Gerber'in içinde *sivil toplumun* izlerine rastladığı boyutudur. Gerber'e göre, âyan meclisi, "*yerel seçkinlerin siyasal katılımına olanak vererek bu misyonu temsil etmektedir; örneğin Kudüs'teki idarenin merkezi de, yerel eşraf ve üst düzey Osmanlı memurlarından oluşan bir meclistir"* (2004: 260). Aslında yalnız Kudüs'te değil, ülkenin hemen her yerinde, özellikle Rumeli'de, devlet kendi otorite yetersizliğini gidermek için, kent ve kasabalardaki çiftlik sahibi nüfuzlu büyük ailelerin (hanelerin) başlarını, yarı-resmi devlet memuru gibi görevlendirirken, göreceli demokratik koşulların uygulanmasına özen göstermiştir.

Bu seçkinler tepeden inme bir atama ile değil, halkın rızası ve katılımı ile seçilip, önce yerel valinin, sonra da merkezî iktidarı temsilen sadrazamın onayını aldıktan sonra göreve başlamışlardır. Böylece, saygınlığı ve meşruiyeti artan ileri gelenler, yani toplumun

---

[121] Alemdar Mustafa Paşa, iyileştirilmeye çalışılan Yeniçeri Ocağı'nın baskını sırasında ölmüştür. Onun ölümünden sonra da, Sened-i İttifak'ı zaten kendi egemenliğine karşı bir sınırlama olarak gören Padişah II. Mahmut tarafından geçersiz hale getirilmiş, belgenin içeriği kurumsallaştırılmamıştır. Kimi tarihçi Sened-i İttifak için "*Osmanlı Magna Carta'sı*" yorumunu yaparken, bazı tarihçi ya da sosyal bilimcilerse, "*ölü doğmuş çocuk"* tanımını yapmışlardır. Sina Akşin, Sened-i İttifak'a yönelik olumsuz yargıların nedenini, Avrupa'da feodal düzen biterken, âyanlık sisteminin yerleşmesinin, Osmanlı'da feodalizmi dirilten geri bir olay olmasına bağlar. Ancak II. Mahmut'un gelip Kütahya'ya ulaşan Mısır Âyanı Mehmet Ali'yi kendi gücü ile yenemeyince,onunla uzlaşmak yerine, İngilizlerden yardım istediğini hatırlatır (2001: 20); ki İngiliz yardımının karşılığı da, Osmanlı ekonomisini iflasa sürükleyen Balta Limanı Antlaşması olmuştur.

[122] 20. yüzyılın "*Anayasal Devrimleri*"nin başlıcaları Rusya 1905; İran 1906, Osmanlı 1908, Meksika 1910, Çin 1911 devrimleridir; Japonya kendi Anayasal Devrimini 1890'da gerçekleştirmiştir.

gözü (âyn) olarak kabul edilmişlerdir.[123] Osmanlı toplumunun ilk anayasası olan *Kanun-ı Esasi*'nin, 1876 yılında yürürlüğe girmesi ile birlikte toplanan ve büyük bir olgunluk örneği sergileyen ilk meclis (*Meclis-i Umumî*)[124] de, iki ayrı meclisin birleşmesinden oluşmuştur; iki dereceli bir seçimle gelen millet vekillerinin oluşturmuş olduğu *Heyet-i Mebusan* (*Meclis-i Mebusan*) ile Padişah tarafından atanan ve senatoya benzeyen *Heyet-i Âyan* (*Meclis-i Âyan*).[125] *Heyet-i Âyan'*ın üye sayısının, *Heyet-i Mebusan* üyelerinin üçte birinden daha fazla olmasına izin verilmemiştir. Âyan seçimi halk tarafından, ama halkın seçtiği kişiler içinden meclis üyeliğine atama işi ise, sadrazam tarafından yapılıyordu. *Heyet-i Âyan*'a bir kez girebilen bir üye, ömür boyu bu meclisin üyesi sayılıyordu, tıpkı İngiltere'deki Lordlar Kamarası gibi.

Gerçek anlamda ise, temsilî bir nitelik taşımıyordu, üyelerin sadece kendi ilgi alanlarıyla ilgili yasa önerme hakları vardı ve padişahın isteği ile toplanabiliyorlardı; yine de sadrazamların atanmasından padişah değişikliğine kadar, hiç umulmayacak bir etki alanı oluşturmuşlardır. Kongar, âyanın derebeylikten burjuvaziye geçişte, "*ara sınıf*" görevi üstlenen "*güçlü ve geçici bir yapılanma*" olduğunu ileri sürer (22.06.2005: 1). 18. yüzyılda ise, Anadolu ve Rumeli'deki bazı âyan mensuplarının gücü, buralardaki merkezî otoritenin gücünü geçmiştir; hatta bazıları, kendilerine verilen görev ve hakları küçümseyerek, hem kendi içlerinde birbirleriyle, hem de devletle çatışmaya girip, derebeyliğe de geçmiştir; derebeylikse, bir kurum olarak burjuvalaşma önünde yıllarca engel oluşturmuştur. Anadolu'da derebeylerin, Rumeli'deyse âyan sınıfının gücü, tehditkâr bir hâl almıştır. Bu

[123] Özellikle, Sultan I. Abdulhamid'in 1875'te çıkardığı bir "*hükm-ü şerif*" ile âyanlığı yasaklaması, bu unvanı taşıyan kişileri, sıradan halk konumuna indirmiştir. Nüfuzunu yitiren âyan üyeleri devlete karşı ayaklanmışlardır. Bunlar içinde kendi özel askerî gücü olanlar derebeyleşmişlerdir. "Emrinde otuzbine kadar varan kapı kulu bulunan hanedanlar vardır ki; halk bu kimseleri "küçük padişah" olarak kabul ediyor ve boyun eğmek zorunda kalıyordu. Örneğin Vidinli Pazvandoğlu, Bergamalı Sağıncılı, Rusçuklu Tirsiniklioğlu, Rizeli Memiş Ağa, âyanlıktan derebeyliğe geçenlerdendir" (AnaBritannica: Âyan maddesi).

[124] İlk meclis 20 Mart 1877'de toplanmıştır. Osmanlı toplumunun ta 1877'de seçimle gelen bir meclis toplayabilmiş olması, bu ülkedeki demokrasi mücadelesinin önemli bir olayıdır. Örneğin Rusya'da seçimle oluşan bir meclis ilk kez 1906 'da toplanabilmiştir (Akşin, 2001: 35).

[125] Heyet-i Âyan, Heyet-i Mebusan'ın kabul ettiği yasa metinlerinin dine, padişahın haklarına, özgürlüğe, Kanun-ı Esasi hükümlerine, devletin bütünlüğüne, ülkenin iç güvenliğine, vatanın savunmasına, genel terbiyeye uygunluğunu incelerdi; Heyet-i Âyan tarafından kabul edilmeyen bir metnin, yasallaşma olanağı yoktu. Bu organ, hem bir tür *veto* meclisi rolü oynuyor, hem de yasaların Anayasa'ya uygunluğunu denetliyordu (AnaBritannica: Heyet-i Âyan maddesi).

anlamda, âyanı Türk burjuvazisinin temeli olarak almak gerçekçi gözükmemektedir. 19. yüzyılda merkezî otoritenin tekrar modern anlamda güç kazanmaya başlamasıyla, âyanlık süreci giderek işlevsizleşmiş ve *Cumhuriyet*'le hukuken kalkmıştır.

Âyanlık kurumunun, Gerber'in ileri sürdüğü gibi bir sivil toplum örgütlenmesi olduğunu kabul etmek mümkün müdür? Halk iradesinin siyasete yansıması sonucunda, yani tam da Gramsci'nin kuramsallaştırdığı gibi, "özel" diye anılan organizmalar bütünü olarak, ama içinde devletin etik içeriğinin de var olduğu tipik bir "hegemonya" alanı biçiminde ele alınarak yapılacak olan bir "âyan sınıfı" çözümlemesi, gerçekten de sivil toplum tadı bırakabilir. Bununla birlikte, Gramsci, dar bir sınıf ittifakı olarak hegemonyayı hiç bir zaman ele almaz, her zaman rıza ile zor arasında var olan diyalektik bir ilişkiden söz ederek, ahlakî, entelektüel, moral ve ideolojik bir bütünselliğe dikkat çeker. Öyleyse, ne lonca ne de âyan sistemini tek başına ele alıp, hegemonya alanının geri kalanından ve politik toplumdan soyutlayarak, aynı zamanda yapı-üstyapı diyalektik bütünselliğini önemsemeyerek demokratikleşme süreçlerindeki ve toplumsal ethos'taki olgunlaşmayı göz ardı ederek "dar" anlamda bir *sivil toplum* tanımlaması yapmak gerçekçi değildir.

Sivil toplum, büyük toplum içindeki küçük toplumun ya da sınıfın tekil uygarlık düzeyi değildir. Toplumun genelinin karşılıklı ilişkiler ağı içinde, alt ve üst yapı kurumları ile ulaştığı organik bileşim olan ve Gramsci'nin "*tarihsel blok"* olarak tanımladığı olgunlaşmış haldeki sivil uygarlığın (*civilization*) organik parçasıdır. Osmanlı'da bir olgu olarak "sivillik" (*civilite*) doğmuştur, ama yeni bir uygarlık (*civilization*) yaratamayacak kadar güçsüz kalmıştır. Osmanlı'nın sivilliği, uzun yıllar "bebek" olarak yaşamış, Osmanlı yıkılırken büyümeye başlamıştır. Hiç şüphesiz loncalar ve âyan sistemi, Osmanlı'daki tarihî dönüşüme ve sivil uygarlığa atılmış iki büyük adımdır, bu iki dev adım kendi içindeki yanlışlıklarına, yetersizliklerine karşın, Osmanlı sivil toplumunun ve Türk sivil uygarlığının, o uzun zorlu yolu kat etmesinde, çok önemli bir pratik kılavuz ve kurumsal öncü olmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

SİVİL UYGARLIK OLGUSU ve HUKUK DEVLETİ

Bu tezde kapitalizmin kurumsallaşması "sivil uygarlık" (*civil civilization*) olarak tanımlanmakta ve incelenmektedir. Bu bağlamda, tezin birinci bölümünde ve birinci bölümün ekinde, hem bu siyasal uğrağı hem de toplumsal mobilizasyonu ortaya çıkaran, böylece sivil uygarlığın doğuşunu sağlayan proto-kapitalizm süreci değerlendirilmiştir.

Şimdi ise, proto-kapitalizmin, sivil uygarlığa dönüşmesini gerçekleştirerek kapitalizmin siyasal kurumsallaşmasını temellendiren uğrak ve süreçler analiz edilecektir. Bu amaçla sivil uygarlığı, yani siyasal-toplumsal kurumsallaşmayı temellendiren dört ayrı dinamik hem uğrak hem de süreç analizi ile ele alınacaktır:

1. Önce, sivil uygarlık olgusunun arkaplanını oluşturan birikim (*Rönesans Uyanışı, Machiavelli Düşüncesi ve Reform Hareketi*) incelenecektir.

2. Daha sonra, bu arkaplan üzerinde yükselerek siyasal kurumsallaşmanın ana eksenini oluşturan analitik uğrak (*Bodin, Hobbes ve Locke*) çözümlenecektir.

3. Bu iki ayrı birikime bağlı olarak ortaya çıkan ve sivil uygarlığın niteliğini belirleyerek siyasal-sivil ayrımına da yol açan, devrimler süreci (*Entelektüel Aydınlanma Devrimi, 1789 Fransız Siyasî Devrimi ve Büyük Sanayi Devrimi*) irdelenecektir.

4. Son olarak ise, sivil siyasal kurumsallaşma sürecinin klasik döneminin ürettiği eleştirel uğraklar (*Kant, Hegel ve Marx*) tartışılacaktır.

Böylece sivil uygarlığın dünya-sistemsel kurumsallaşmasının başladığı, bu anlamda siyasal kurumsallaşmanın klasik döneminin yaşandığı olgusal tarihe ışık tutulacak ve bugünü biçimlendiren kavramsal açınımlar, o günkü koşullara özgü gerekçeleriyle incelenecektir.

Üçüncü bölümde ise, siyasal kurumsallaşmanın bu klasik dönemi içinde gelişen paradigmalara yer verilecektir. Bu ön-açıklamadan sonra, ikinci bölüme geçelim:

II.1. BATI AVRUPA'NIN YENİDEN DOĞUŞ'U

Batı Avrupa'nın yeniden doğuşu olarak kabul edilen "Rönesans" (*Rinascita-Yeniden Doğuş*) başta Floransa olmak üzere, 14. yüzyıl İtalya'sında zengin ve soylu ailelerin desteklediği yeni kentlerin ve kentsel yeni dokuların ortaya çıkmasıyla başlayan bir akımdır. Bu akımın belirgin pratik amacı, toplumsal-kültür dinamizmini yakalayarak, İtalya'nın yeni oluşan kentlerini birer sanat ve estetik merkezleri haline getirmektir. "Rönesans" terimi bu başlangıç noktasından dolayı, bugün de ilk önce kültürde ve sanatta yaşanan değişimi çağrıştırmaktadır. Gerçekte ise Rönesans, birbirinin içine geçmiş, adetâ bir sarmal gibi birbirine dolanmış olgular bütünüdür; bu bütünselliğin çimentosu kültürdür. Kültür tarihçisi Peter Burke "*Rönesans, güçlü fakat bulanık bir terimdir*" diyor; çünkü Rönesans, bazı tarihçiler için bir olaya, bazıları için bir döneme, üçüncü bir grup içinse bir harekete işaret eder. 14. yüzyılda, bir grup İtalyan'dan ibaret olarak başlamış olan söz konusu olgu, başka ülkelere ve sosyal gruplara yayılma sürecinde değişime uğramıştır (Burke, 2003: 169).

İtalya'da yeni kentler doğarken, Avrupa'yı tümüyle değiştirecek olan yeni bir *ideal insan* tipi de doğmuştur, "Rönesans İnsanı" (*uomo universale).*[126] Erken dönem Rönesans'ta belirmeye başlayan, ancak yüksek Rönesans çağında biçimlenen *uomo universale* tipi, gerçek olgunluğuna geç Rönesans çağında ulaşmış ve bu çağdan sonra da artık evrensel bir değer hâlini almıştır. Rönesans İnsanı'nın dikkat çeken özelliği, bir yandan sivil düşüncenin kuramsal temellerini atarken, diğer yandan da o kuramsal temeli pratiğe taşıyabilmesidir. Rönesans sanat kuramının kurucusu olan *Leon Battista Alberti*

[126] "Rönesans İnsanı" denildiğinde, "*biraz durup düşünmek gerekmektedir*" diyor Kılıçbay; "hele biz Türklerin; çünkü, biz bu tür bir insan üretemedik...Rönesans insanı, bugünkü dünyanın temelini atmıştır...Türkiye'de Rönesans'a ilişkin olarak yayımlanmış kitap sayısı bile beşi geçmez. İnsanlarımızın bugünkü Avrupa'yı ve buradan kalkarak tüm Batı'yı oluşturan kapsamlı dönüşüm ve başkalaşım sürecinin içinde yer alan en önemli ve en derin etkileri olan dönemeçlerden birine karşı bu kadar aşikâr ilgisizlikleriyle, *Batılı* olma arzu ve istekleri arasındaki çelişkinin hangi ruhsal travmalardan kaynaklandığı, her halde bir gün incelenecektir. Bunun kadar vahim olan bir başka olgu da, Batı'ya kararlı bir şekilde karşı çıkanların da ne Batı'yı, ne de oluşumunu merak edip, araştırmamalarıdır. Bilinmeyen bir şey nasıl istenir, nasıl reddedilir, anlamak pek mümkün değil" (1995: 7).

(1404-1472) Rönesans İnsanı'nın ilk temsilcisi sayılmıştır; Alberti'yi, *Leonardo da Vinci* (1452- 1519) izlemiş ve daha da ileri giderek onu aşmıştır.[127] Burada üstünde durulması gereken, bu iki öncü bireyin Rönesans İnsanı'nın ilk temsilcisi sayılmalarının nedenleri ile birlikte, asıl modern tarihin ana figürü hâline gelmelerini sağlayan sürecin koşullarıdır.

Ortaçağ'da dinî bütünsellik içinde üretilen sanat eseri, Rönesans'a kadar bu bütünselliğin parçası olarak bir araç konumunda kalmıştır. Sanat yapmaktaki asıl amaç, sanatsal güzelliği Tanrısal güzelliğin bir ifadesi olarak sunmaktır; yani sanatçının yansıttığı güzellik, kendi gözüyle görebildiği somut dünyanın ifadesi olmayıp, kilise öğretilerine ters düşmemesi gereken dışsal ideanın anlatımıdır; örneğin 13. yüzyılın ünlü düşünürleri *Augustinus* ve *Tomaso,* güzelliğin, bu anlamda nesnel olmayan en üst düzeydeki şeylerin, Tanrı ve Tanrı'ya bağlı idealların yanında bulunduğunu, sanatın da bu idealara ulaşma ve Tanrısallığı özümseme olduğunu söylemiştir. Bu genel kabul çerçevesinde Alberti'ye kadar, bir sanat eseri üretilmeden önce bağlı olunan kilisenin felsefesi benimsenir, sonra da bu felsefeye uygun yapıt verilirdi. Rönesans bu süreci tersine çevirmiş, yapıt üzerinden kuram geliştirme geleneğini başlatmıştır. Sanatta ortaya çıkan radikal tersine dönüş, sanatçının kendi gözüyle görmesi ve kendi içselliğine göre algılayabilmesi bakımından tarihî öneme sahiptir. Kilisenin, dünyevî araca dönüştürülen öğretileri yerine, öncelikle sanatın kendi kuramları ile *yeniden doğan* yaratma gücü, toplumun önündeki zincirleri bir bir kırmaya başlamış; yalnız plastik sanatlarda değil operadan baleye, senfoniden tragedyaya, mimariden edebiyata çok geniş bir yelpazede ya yeni sanat ya da yenilenen sanat yapıtları icra edilmiştir. Böylece Rönesans çağında, ilk defa kendi gözüyle görebilen, kendi bilinciyle ve aklıyla üretebilen insanın doğuşu sanat üzerinden gerçekleştirmiştir.

Sanatın öncülüğünde kendini keşfeden ve bir anlamda *yeniden doğan* Rönesans

[127] Rönesans'ın evrensel insanı, kuşkusuz bu iki büyük sanat temsilcisi ile sınırlı değildir. Rönesans'ın erken dönemdeki ilk temsilcisi olarak İtalyan şair ve ahlâk filozofu Petrarca (1304-1374) anılmakla birlikte, Alberti ve da Vinci, Evrensel İnsan'ın öncüleri olmuşlardır. *Plastik Sanatlarda* Cellini, Michelangelo, Bruegel, Bosch, Dürer; *Edebiyatta* Rabelais, Montaigne, Shakespeare, Cervantes; *Siyaset Biliminde* Machiavelli, Bodin, Grotius, Campanella; *Doğa Bilimlerinde* Cusanus, Telesius, Copernicus, Bruno, Brahe, Kepler, Galilei, Toricelli, Paracellus vd. önemli temsilcilerdir. 17. yüzyılda ise Gassendi, Bacon, Paskal, Hobbes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke ve Descartes adı duyulur.

İnsanı, yaşamın her alanında bir *yenileme* (*renovation*) ve *bulma* (*innovation*) dönemine girmiştir. Elie Faure, yayımlandığı yıllarda çok büyük etki bırakan ünlü yapıtı ***"****Histoire de I'art: L'art Renaissant*" (*Yeniden Doğan Sanatın Tarihi*) kitabında,[128] tarihin başlangıcından bu yana "*birey hiç, ama hiçbir zaman, düşüncesini kendisini anlamayan insanların hizmetine vermeyi böylesine şiddetle istememiştir*" sözleriyle duyduğu heyecanı ifade eder (1993: 15). Rönesans İnsanı'nın bu yenilenme ve keşfetme döneminde, onu dirilten yaşam kaynağı aslında yine *antikite* ve *klasik* değerler olmuştur. Rönesans İnsanı'nın antikiteyi yeniden yaşamın içine çekmesi ve kendi çağcıl özgünlüğünü, klasiği temel alarak var etmesi, bize Rönesans çağının bir *geçiş çağı*, hatta bir *post-an* olduğunu gösterir.

"*Rönesans'ın aralarında köprü kurduğu çağlardan biri Ortaçağ, öteki de Yeniçağ'dır. Bunların her ikisinin de kendilerine özgü bir değerler sistemi, bir dünya görüşü ve özgün kurumları vardır. Rönesans, Ortaçağ düzeninin çözülüp Yeniçağı oluşturacak ilkeler ile düşüncelerin artık belirmeye başladığı bir dönemdir*" (Gökberk, 1996: 181). Rönesans'ın yeni bakış'ı özgün niteliğiyle var olurken ve üstelik ilk defa *kendi gözü ile* görmeye cesaret edebilen sanatçılar ortaya çıkabilmişken, niçin klasik yapıtların gölgesinde kalmışlar ya da niçin kendi özgün düşüncelerini, duygularını klasik anlayışın yeniden yorumlanmasıyla vermişlerdir? Bu konu oldukça ilgi çekicidir; ancak Rönesans sanatçılarını antikiteye yönelten iki geçerli neden bulunmaktadır: Öncelikle, o güne kadar pek de farkına varılmamış olan arkeolojinin, ilk defa modern anlamda bir bilim dalı olarak gelişmeye başlaması, bu gelişmeye dayanarak bir çok arkeolojik kazının gerçekleştirilmesi ve bu kazıların sonucunda hiç umulmadık bir güzellikte ve sayıda antik dönem (Yunan-Roma) eserlerine ulaşılmasıdır. Ortaya çıkarılan eserlerin güzelliğinin ve mükemmelliğinin Ortaçağ yapıtları ile kıyaslandığında, antikite yapıtlarının hayranlık uyandırmış olması söz konusudur. Diğer neden ise, hafife alınamayacak bir belirleyiciliğe sahiptir; Batı Avrupa kültürünün kökeni, kendi çok kültürlülüğü göz ardı edilerek, büyük istek ve hayranlıkla *Antik Yunan- Roma ve*

[128] Türkçe basımı, "*Yeniden Doğan Sanat*"; (Faure, 1993).

Germen üçlüsünün bir karışımı olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, İstanbul'un 1453'teki fethinin yarattığı şok etkisi, büyük bir *korumacı tepki* geliştirmiştir. Böylece Rönesans aydınlarının da, eski Yunan ve Roma kültürüne sahip çıkarak bir anlamda erken döneme özgü bir uluslaşma arzusu taşıdıkları bilinmektedir, yani kendi kültürel kökenlerini diriltme ve canlı tutma heyecanına kapılmışlar; kültürlerini *üstün kültür* olarak görmeye bile başlamışlardır.

Bilindiği gibi, son dönemde Ortaçağ'dan Yeniçağ'a geçiş iddiasına karşın, gerek ülkemizde gerekse dünyada birçok tarihçi, İstanbul'un Türkler tarafından fethedilmesini çok önemli bir tarihî olay olarak görmeme eğilimi taşımaktadır. Buna gerekçe olarak da Bizans'ın iç karışıklığını, ekonomik ve siyasî bunalım altında olmasını, nüfusun Batı Avrupa'ya göç ederek iyice azalmasını, toplumsal gerilimin yüksekliğini ve şehrin (İstanbul'un) Türkler tarafından uzun yıllardır çepeçevre kuşatılmış bir konumda tutulmasını göstermektedirler. Gerçekte, İstanbul'un fethi *Avrupa'nın Avrupalılaşmasının* temel dinamiğini oluşturacak kadar tarihî bir öneme sahip olmuştur. İstanbul'un fethi, Hıristiyan dünyasında muazzam bir toplumsal *hırs* (*passion)* yaratmış ve tetikleyici bir faktör olarak, zaten başlamakta olan *yeniden doğuş* sürecini hızlandırmıştır. Avrupa'nın katedral toplumculuğu ilk kez bu fetihten sonra, tarihî bir misyonu, akıl ile buluşturabilmiştir. Bu tarihi misyon, "*oniki yüzyıldır unutulmuş bulunan insanlığın Avrupalı kesimine, tarih sahnesinden silinip gitmek istemiyorlarsa, yeniden dört elle sarılmaları gereken bir araştırma-soruşturma bilinci*" getirmiştir (Faure, 1993: 12). İşte bu bilinç, Ortaçağ'dan yeni bir çağa (Yeniçağ'a) geçişi sağlamıştır.[129]

[129] Öte yandan kimi görüşlere göre bu fethin elbette Türkler açısından da muazzam sonuçları bulunmaktadır: İkinci Roma'yı ele geçirmekle Fatih Sultan Mehmet, görkemli bir başkente ve «Rum Kayseri» unvanına, Türkler de Akdeniz-Karadeniz ve Rumeli-Anadolu eksenlerinin kesişme noktasında yer alan bir doğal limana; bir ayağını Avrupa'ya atmış bir Anadolu gazi beyliğinden Avrupa'daki herhangi bir krallıkla boy ölçüşebilecek büyük devlet statüsüne sahip oldular. Bu anlamda, İstanbul'un fethini Bizans İmparatorluğu'nun sonunu noktalayan bir askerî olay biçiminde değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalılık başlangıcını vurgulayan bir dönüm noktası olarak da görmek gerekir.

[*Kayser*: Eski Roma ve Bizans imparatorları]

Burada hatırlatmak gerekirse, Ortaçağ ile Yeniçağ arasında, *karanlık* ile *aydınlık* kadar bir zıtlık bulan bazı anlayışların yanında; Ortaçağ'ın kendi içinde, diğer çağlar gibi hem karanlığı, hem aydınlığı barındırarak Yeniçağ'a taşındığını ileri süren görüşler de vardır; örneğin, Le Goff, "*karşı-tarih çalışması*" olarak nitelediği "*Ortaçağ'da Entelektüeller*" adlı yapıtında, Batı aydınının olgunlaşan koşullarını Ortaçağ içinde bulur ve analitik bir yaklaşımla, Ortaçağ'dan çıkışın hiç de ilerleme sayılamayacağını savunur (1944). Kitabın Türkçe çevirisini yapan Kılıçbay da, *Önsöz*'de, Ortaçağ'a ilişkin bu karalamaların popüler yargılardan kaynaklandığını, Ortaçağ'ın kendine atfedilen olumsuz değerlerin hiçbirini başka herhangi bir çağdan daha derin ve yoğun yaşamadığını ileri sürer (1994: 10).[130] Rönesans'a ilişkin olarak kabul gören baskın yaklaşım, Rönesans'ın kültür odaklı başladığı ve İtalya merkezli bir Batı Avrupa hareketi olduğu yönündedir.

Gökberk'e göre ise, "*Rönesans, Avrupa kültür çevresinin bir olayıdır; ama bu sözü sınırlamak gerekir, çünkü Rönesans'ı, dolayısıyla Yeniçağ'ı yaratan, Avrupa kültür çevresinin ancak bir parçasıdır; bu çevrenin Batı Roma'nın vârisi olmuş olan Latin-Cermen bölümüdür. Buna karşılık, Doğu Roma, yani Bizans kültürü içinde yer alan ulusların (örneğin bütün Slav dünyasının) Rönesans'ın oluşma ve gelişmesinde doğrudan doğruya bir payı olmamıştır; bunlar, Rönesans'ın başlatıp Yeniçağ'ın olgunlaştırdığı değerleri sonradan benimsemişlerdir. Bu ulusların, Avrupa kültür çevresi dışında kalanlardan bir ayrımı yoktur*" (1996: 182).[131] Gramsci de, Rönesans hareketinin Batı Avrupa'da, *Rönesans İnsanı* adı altında, seçkinci (elitist) bir insan tipi

[130] Tarihte, "yeni formlara ulaştıran geçişler hiç eksik olmamıştır; hatta, bu bakımdan tarih süreci boyunca yeni yeni formlara geçilmektedir de denebilir. Ancak bu geçişlerden bir takımı yavaş yavaş; sessiz sessiz olur; «yeni» kendini pek sezdirmeden için için oluşur; bir takım geçişler ise çok canlı, çok dinamik bir nitelik taşırlar; yeni formlar kendilerini birden bire belli ederler, gönülleri sürükleyip coştururlar. Renaissance bu ikinci çeşidinden olan geçişlerdendir. Bu dönem, çok canlı bir kaynaşma, genç bir yaratma sevinci, «yeni»ye doğru istekli ve cesurca atılımlarla doludur" (Gökberk, 1996: 181).

[131] Bu noktaya bir başka açıdan da bakmak gerekir; Ortaçağ Avrupa'sında Batı ve Kuzey Avrupa'ya egemen olan, daha açıkçası bu coğrafyada "karanlık" bir çağ yaşatan kilise iktidarı ve bu iktidarın "Katolik mezhebinin ideolojisi" hüküm sürmüştür. Batı ve Kuzey Avrupa'da kilise babaları, kendi iktidar hırslarını, dinsel inançları bir araç hâline getirerek gerçekleştirme eğilimi göstermişler; hatta halka işkenceye ve kıyıma varan şiddet uygulamaktan bile kaçınmamışlardır. Oysa Ortodoks Hıristiyanlığın yaygın olduğu Slavlar, yani Avrupa'nın Doğu yarısı böyle bir kilise terörüne maruz kalmamıştır. Burada da tıpkı Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, hükümdar ilâhî bir düzen adına merkezî yönetimi sağlayabilmiş; böylece Batı Avrupa'da yaşanan, dini iktidar hiç bir zaman cemaate ya da kent-devlete indirgenmemiş; bu durum gücün hükümdar dışında keyfî kullanımını engellemiş ve halkı korumuştur; aslında hükümdar da ilahî yasaya bağlı kalmak zorunda olmuştur. Elbette doğal olarak Avrupa'nın Batı yarısı kendine zulmeden kilise iktidarını devirirken, "devrim" niteliğinde hak ve özgürlüklerle birlikte yeni bir toplum yapısı geliştirmiştir.

ürettiğini, buna karşın Reform hareketinin bu seçkinciliğe karşıt olarak, seçkin olmayanlara doğru yayılan geniş kapsamlı bir *kültür devrimi* başlattığını ileri sürer:[132]

Bir başka açıdan bakıldığında, kültürün karşılıklı etkileşim alanında yer alması nedeniyle, bir kültür hareketi olan Rönesans'ın da bütünüyle Batı Avrupa merkezli olduğu görüşünün, aslında tartışmalı olduğu görülmektedir. Farklı görüşler içinde dikkat çekici bir isim olan Peter Burke, Rönesans'ın kabul edilenin tersine, *merkezsiz* olduğunu iddia etmektedir. Burke'e göre Batı Avrupa kültürü, Yunan ve Roma antikitesinden beslenerek kendi Rönesans'larını geçirmiş olan Bizans ve İslâm gibi komşu kültürlerle bir arada var olmuş ve onlarla etkileşime girmiştir. Kısaca Rönesans'ı, diğer kültürlerin arasında yalnızca bir kültür türü olarak kavramak gerekir. Üstelik içlerinde Yahudiler gibi, bir çoğu İtalya'da bulunan ya da başka yerlerden Rönesans hareketine katılmış olan azınlıkların kültürleri ile de beslenen Batı kültürünü, kendi içinde *çoğulcu yapı* ve *merkezsiz* biçimde görmeliyiz diyor.

Burke, bu noktada bir başka ayrıntıya daha dikkat çekiyor ve Rönesans'a *Pan-Avrupa* düzeyinden bakmak gerektiğini; bu sürecin, klasik ya da İtalyan düşünürler tarafından ülke dışına yayılması olarak değil, aktif bir özümseme ve dönüştürme süreci

---

[132] "Rönesans "insanı" keşfetti demenin, onu evrenin merkezi yaptı gibi, şeyler söylemenin anlamı nedir? Bu Rönesans'tan önce insan dünyanın merkezi değil mi demek? Birisi Rönesans'ın kendinden öncekilerle taban tabana zıt veya onların gelişmiş biçimi olarak, yeni bir kültür veya uygarlık yarattığını söyleyebilir. Ancak bu kültürün niteliğinin sınırlarını çizmeli ve mahiyetini kesin olarak tayin etmelidir. Gerçekten de Rönesans'tan önce insanın hiçbir şeyken, Rönesans'la her şey olduğu veya bu kültürel oluşum sürecinde insanın her şey olmaya yüz tuttuğu iddia edilebilir mi? Rönesans'tan önce kutsallığın ortaçağ kültürünün temelini oluşturduğu gerçeğini ifade etmeliyiz. Fakat bu kültürü temsil edenler gerçekten de hiçbir şeye mi denk düşüyor? Sakın bu kültür onların her şey olma yolu olmasın? Eğer Rönesans büyük bir kültürel devrim ise, bunun nedeni insanların birdenbire hiçbir şey yerine, her şey olduklarını düşünmeye başlamaları değildir. Bunun nedeni, bu şekilde düşünmenin yayılması ve evrensel bir yasaya dönüşmesidir. İnsan keşfedilmemiştir; tam tersine yeni kültür biçimi başlatılmış, egemen sınıfın yeni insanının oluşturulmasına girişilmiştir" (Gramsci, 1985: 217; Crehan, 2006: 127).

Avrupa'nın felsefe ve din üstüne inşa edilerek *yaratıcılıktan özgürlüğe* dönüşen tarihleri, Hz. İsa'dan sonra yaklaşık şöyle belirmiştir:

1240	Heykel
1400	Resim
1600	Edebiyat (*ve Burjuva Devrimleri*)
1790	Müzik (*ve Fransız Devrimi*)
1890	Mekanik-Fizik (*ve Tekelleşme*)
1910	Bilim -Servet (*ve Emperyalizm*)

(Petrie,1912; Sorokin 1972: 22; Not: Parantez içindeki eklemeler bana aittir. B.K.).

olarak ele alınmasının önemli olduğunu savunuyor. Böylece Burke, Rönesans'ı merkez ve çevre arasındaki bir üstünlük ilişkisinden çıkarıp, karşılıklı etkileşim ortamı olarak sunuyor (2003: 3). Gerçekten de, bir kültür hareketini karşılıklı ilişkiler ağını yok sayarak tek bir merkeze odaklamak mümkün değildir; çünkü kültür, başlı başına bir etkileşim ortamı olarak akıcı ve devingen bir yapıya sahiptir. Nitekim, bu kültürel akışın bir yansıması olarak, Rönesans'ın yeni şehirlerinin de, Batı Avrupa ve Akdeniz'in ticaret temsilcilikleri ile bağlantılı coğrafyasında gelişmiş olduğu gözlenmektedir.

Bu dönemde İtalya'nın ve Batı Avrupa'nın hızla gelişen kent devletlerinde, Rönesans'ı yükselten temel dinamik zengin tüccarların ve soylu ailelerin parasal katkıları olmuştur. Para desteğinin sürekliliğini sağlayan etmense, hemen hemen bütünüyle dinî bir yükümlülük olarak kabul edilen, zenginlerin sahip oldukları servetlerinin belli bir oranını, kamusal hizmet için harcamalarıdır. Kamusal -bu anlamda dinsel- hizmet için seçtikleri harcama yerinin sanat olması ise, tüccarların kendilerini, hem kilisenin gözünde dindar, hem de toplum içinde kültürlü, aydın biri olarak göstermeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Giderek kilise iktidarını sorgulayıcı bir aydınlanmaya ulaşmışlardır. [133] Bu kapsamda ele alındığında, Rönesans asıl olarak kilise iktidarının sorgulanma ve katedral sanatının sönümlenme çağıdır. Kiliseye yönelik sorgulama ve eleştiriler, güçlü bir muhalif dalganın harekete geçmesine neden olmuştur. Bu öylesine etkili bir düşünsel süreç başlatmıştır ki, kilise duvarlarına yapılan resimlere bile *perspektif* girmiş, kilisenin skolastik yargısı toplumsal varoluşta geçersiz kalmıştır. Özellikle estetik yargının gelişmesi burjuva sınıfını bilinçlendirmiştir, böylece kilisenin yaklaşımları tartışmaya açılmıştır.

Öte taraftan matbaanın bulunmasıyla birlikte, bilgi ve kültür aktarımı süreci iyice hızlanmıştır. İstanbul'un fethinden sonra, başta İtalya'ya ve diğer Batı Avrupa ülkelerine

[133] Rönesans'ı öne çıkaran ve kilise iktidarına son veren zihniyet değişkenliğinin bir nedenini de, 11. yüzyılın sonlarından 14. yüzyıla kadar süren Haçlı seferleri oluşturmuştur. Başlangıçta Papanın ve kilise papazlarının önderliğinde *"histeri nöbetine tutulmuş çapulcu alayları*" biçiminde, Anadolu'ya ve Doğu Akdeniz'e akan Avrupalı Hıristiyan kalabalığı, önce Müslüman Türk ve Araplarla savaştılar ve sonra da uzunca bir süre onlarla birlikte yaşadılar (Tuğcu, 2000: 333). Haçlılar, Müslüman ordular karşısında kazandıkları ilk zaferlerin ardından peş peşe yenildiler. Bu yenilgiler büyük moral çöküntüsü ile beraber, Papa'nın vaatlerine ve iktidarına karşı kuşkuların doğmasına yol açmıştır.

giden Bizans bilginleri de, buralarda antik kültürün ve dilin öğrenilmesini sağlamışlardır. Aynı zamanda coğrafî keşiflerle ulaşılan zengin toprakların yer altı-yerüstü sömürüsü, Avrupalı yeni zenginlerin ortaya çıkmasını sağlamış; bu yeni zenginler, yine çağın saygınlık ve güven simgesi haline gelen güzel sanatlara yatırım yapmaktan hiç kaçınmamıştır. Sanat alanı, estetik kuramlar, kurumlar, yeni felsefî görüşler, edebiyat, görsel-işitsel bireysel alımlama, bilgi, bilinç ve teknoloji hızla gelişmeye başlamıştır.

Bu gelişmeler en ileri aşamasına 15. yüzyılda *Yüksek Rönesans* döneminde ulaşmıştır. *Geç Rönesans* olarak adlandırılan 16. yüzyıla gelindiğinde ise, Rönesans artık sanat ve estetikle çevrili kültür kozasını delip çıkmış olan, bir toplumsal-siyasal sivil harekete dönüşmüştür. Bu sivil harekette kuşkusuz, Rönesans felsefesinin siyaset ve toplum adına en büyük anlamı bir "*Hıristiyan ideolojisi haline gelen kilise iktidarı*"nın (Tuğcu, 2000: 325) [134] çöküşünün başlamış olmasıdır. Bu tarihî çözülüş, Batı Avrupa'yı, ve bütün Avrupa'yı, göreli olarak da tüm insanlığı etkileyecek sürecin başlangıcı olmuştur.

II. 1. A. NICCOLO MACHIAVELLI'NİN ETKİSİ

16. yüzyılda ortaya çıkan bu tarihî değişimlerinin arkasında, öncelikle Rönesans'ın büyük devlet adamı Niccolo Machiavelli (1469-1527) adı bulunmaktadır. İlk olarak Erasmus'la başlayan *Yeniden Doğuş* süreci, Machiavelli ile hızlanmıştır. Bununla birlikte Machiavelli, kimilerine göre, aslında hak ettiği değeri bulamamış bir Rönesans düşünürüdür. Strauss, "*Cristóbal Colón Amerika'yı 1492'de keşfetti, izleyicisi Machiavelli ise, siyasi iktidarın mantığını 1513'te*" diyor (2000: 277). Machiavelli'nin bugüne kalan

[134] "Hıristiyan Avrupa'yı büyük bir deprem gibi sarsan bu uzun savaşlar (Haçlı Seferleri), özellikle Katolik Hıristiyan toplumunu derinden etkilemiştir. Kilise, gücünü pekiştirmek, Anadolu'ya ve Doğu Akdeniz'e yayılmak isterken, kendi sonunu hazırlayan büyük bir yanlışlık yapmıştır. O dönemde Hıristiyanlığın yeni bir Augustinus çıkaracak gücü kalmamış; kilisenin, tarihin tüm dengelerini bozarak insan ruhunda ve coğrafyada kurduğu düzen çökmeye yüz tutmuştur. Bunun sonucunda, kapitalizmi ayağa kaldıracak olan ve ikiyüz yılı aşkın bir zaman süren, denizler-ötesi savaşın acil gereksinimleri, Hıristiyan dogmalarının tümünü bir yana koymaya zorlamış; silah ve gemi yapımı ile istihkâmcılık gereksinimleri doğa bilimleri ve mühendislik bilgilerinin gelişmesini sağlamıştır. Doğu ile kurulan bağ da, ticareti geliştirmiş, Fransa ve Kuzey İtalya'nın finans sektöründeki parasal gücü çok büyümüş, Kuzey İtalya kentlerinde daha bu dönemde bankacılığın altyapısı oluşmaya başlamıştır (Tuğcu, 2000: 333-4).

ününün, iki siyaset yapıtına bağlı olduğu bilinmektedir. "*Hükümdar" (II Principe*-1513)[135] ve "Titus *Livius'un Roma Tarihi Adlı Yapıtının İlk On Cildi Üstüne Konuşmalar" (Discorsi Sopra La Prima Decade di Tito Livio'da*-1513). Ama Machiavelli, bu iki kitabın yazarı olmanın ötesinde, bir düşün adamı olarak, kendi dönemine ve (önceleri gözardı edilmesine karşın) kendinden sonraki döneme damgasını vurmuştur.

Machiavelli öncesinde olduğu gibi Machiavelli çağında da, pek çok devlet adamı, bilgin ve düşünür, hâlâ Eski Grek uygarlığını örnek alırken; o, Roma'ya, Eski Roma'nın *cumhuriyet* fikrine yönelmiştir. Pocok, Machiavellici hareketi, Ortaçağ'da ve erken dönem Modern Avrupa'da yurttaşların katılımı ile öne çıkacak olan cumhuriyet fikrinin temeli olarak yorumlar (1997: VII). Gierke ise, Machiavellici hareketi siyasî hukukta yaşanan önemli bir değişim biçiminde ele almaktadır; çünkü Ortaçağ süresince var olan hukuk anlayışında, egemeni, genel olarak örf ve âdet hukukunun, dolayısıyla doğal hukukun zincirinden bağımsız kılan bir görüşe, hatta böyle bir görüşün filizlerine bile zor rastlanır.

"*Machiavelli, hükümdarlara işte bu zor sınırdan kurtulmak için öğütler vermeye başlamıştır. Bu bağlamda, devlet kuramının temelleri atılmış ve bundan sonra da kavram, "doğal hak" öğretisine rakip olmuştur*" (Gierke, 2000: 137). Kuşkusuz böyle bir rekabet beraberinde çok büyük bir tepkiyi getirmiştir. Ancak, her türlü karşı tepkiye karşın, yine de Machiavelli, devlet mantığının (*ragione della stato*) çözümlemesinde gerçekten bir milât etkisi yaratmıştır. Siyasete dair bilgiyi, en üst sıraya yerleştiren Aristoteles'in, bundan binlerce yıl önce "*hükümdarı ve insanları insanî tarzda yönetmeye ilişkin bilimler en saygın olanlardır*" (1141: 20-22; Strauss, 2000: 276) sözü, Machiavellici görüşün veciz bir ifadesi gibidir. Machiavelli düşüncesinden, Aristoteles'in çok önceden işaret ettiği, kendinden sonra da Hobbes ve Spinoza'nın inşa ettiği, yönetime ilişkin bilgiyi (yönetim bilimini) anlıyoruz. Bu tam da, Strauss'un "*aslında o dönemde inşa edilecek kıtayı bulan kişi,*

[135] Hükümdar (*II Principe*-Prens*)* Türkçe olarak da basılmıştır; bkz: Machiavelli, 1999.

Cristóbal Colón'dan daha büyük bir kâşif olan Machiavelli'ydi" sözlerini bir kez daha çağrıştırmaktadır (2000: 276).

Machiavelli, Cumhuriyet dönemi Roması'nın siyasal pratiklerine hayranlık duyar, hatta Cumhuriyet fikrini Roma'dan alır, ama antik yaşam biçimini diriltmeyi reddeder. Bunun başlıca nedeni Machiavelli'nin, yeni-Romacıların önünü kesme çabasıdır. Machiavelli için antik Roma, çağdaş yaşamın gerçekleştirilmesinde yalnızca yararlanılacak bir siyasal esin kaynağıdır, asla bütünüyle yeniden canlandırılması gereken bir yaşam biçimi değildir. Pocok bu durumu, *ahlâkî erdemin yerine siyasî erdemin geçmesi* olarak yorumlamaktadır, üstelik bu yaklaşımın ilk modern ve seküler bir modeli de temsil ettiğini belirtmektedir. Bu nedenle Pocok, Machiavellici hareketi siyasetin ötesinde, insanın yetkinliğinin bir ifadesi olarak da nitelemiştir (1997: IX). Machiavelli'nin, tıpkı bir *Prens* gibi davranabilen kolektif özne figürü olarak halkın varlığı kavramı, otoritenin anayasal bir temele dayandırılması görüşü ve daha o dönemde halkın yönetimde söz sahibi olması tasavvuru Roma Cumhuriyeti'nden esinlenerek geliştirdiği yaklaşımlarının bazılarını oluşturur. Machiavelli, bu siyasal-toplumsal yaklaşımları ile ölümünden yüz yıl sonra, yeni beliren sivil uygarlığın baş mimarlarından biri haline gelmiştir (Baccelli, 2007: 387-420).

Machiavelli döneminde kabul gören anlayış, politikayı bir güç (*potestas*), hükümdarı ise Tanrı'nın temsilcisi sayıyor; dolayısıyla siyasî içeriği Tanrısal gücün ifadesi olarak tanımlıyordu. Machiavelli, aykırı bir ses, ama gerçekçi tona sahip bir ses olarak, yeni devlet modelini, geleneksel devlet modelinin karşısına koymuş, geleneksel olana karşı gerçekçi olanı savunmuştur. Bundan dolayı da, Machiavelli'nin *Prens*'teki temel sorunu, toprak elde etmenin yolları değil, miras ya da fetih yoluyla kazanılan toprak parçasının, iç ve dış düşmanlara karşı nasıl elde tutulabileceğinin saptanmasıdır. Bu da, ona göre öncelikle *"devletin varlığı ve doğası*" sorunudur (Foucault, 2000: 47).

Machiavelli, geçmişle şimdi arasında çok sağlam bir bağ kurar, ona göre şimdiyi kaybetmemek koşuluyla, geçmişi doğru kavramak önemlidir. Bunu İtalyan Birliği'nin

kurulması ve güçlü devletin yaratılması ile ilişkilendiren Machiavelli, İtalyan kent-devletlerini yöneten prenslerin kıskançlığını, İtalya'yı elde edilmesi kolay bir ganimet olarak gören yabancı hükümdarların aç gözlülüğünü ve nihayet bütün bunlara zemin hazırlayan kilise devleti ile Papalık kurumunu aşılması zor üç engel olarak ele alır (Aster, 2004:9).[136] Machiavelli, bu zorluğu aşmak için, kurulu düzenin ve yürürlükteki sosyal ilişkilerin parçalanmasına neden olabilecek yeni yönetim kuralları geliştirmiştir.

Machiavelli, "*güç fikrine dayanan modern ulusal devletin ilk kuramcısı*" sayılır (Aster, 2004:9); başka bir ifade ile siyaset biliminin üç mutlakıyet kuramcısından birisidir. Onun kuramı, Tanrı ile hükümdarın ayrışmasında ve halkın bu ayrışma içinde kendi özgürlüğünü ifade edebilme şansına ulaşmasında temellenir. Ama bu ayrışma, hiç arzu edilmese bile, soylularla halkı karşı karşıya getirmektedir. Hükümdar, soylulara mı, yoksa halka mı dayanarak yönetecektir? Machiavelli'ye göre, hükümdar iktidarını sürdürebilmek için sayısal çoğunluğa, yani halka dayanmalıdır. Soyluların desteğiyle başta kalan bir hükümdarın gücü, halkın desteği ile başta kalandan az olacaktır. Oysa halk güçtür ve bir bütündür. Bu anlamda, siyasî tarih açısından *"Machiavelli, yalnızca politikanın anlaşılmasını sağlamakla kalmamış, mutlakıyetçilik ve yurttaşın katılımı düşüncelerini de restore etmiştir*" (Pocok, 1997: 63).

Machiavellici hareketin, *mutlakıyetçi devlet*'e tam anlamıyla yanıt verdiğini söylemek belki yanıltıcı olacaktır; her şeyden önce Machiavelli karşıtlarının, mutlak Tanrı'nın temsilcisi olan soylular sınıfının desteklediği *kral* fikrini savunmaları, uzunca bir zaman halkın yönetim dışına itilmesine neden olmuştur. Feodal düzenin devamı ise, halkın soyluların yanında yer almasına engel oluşturmuştur. Bununla birlikte, Machiavelli'nin

[136] Machiavelli'ye göre, "Prenslikler, sivil bir düzenden mutlakıyetçi bir düzene geçerlerse tehlikeye düşebilirler… çünkü, zor günlerde, yöneticiler, yönetimlerine karşı çıkarak ya da buyruklarını yerine getirmeyerek, prensi (hükümdarı) çok kolay bir biçimde devletinden edebilirler... Bilge bir prens ise, yurttaşlarının her zaman ve her durumda devlete ve kendisine gereksinme duymalarını sağlayacak biçimde davranmalıdır; ancak bu durumda halk, hükümdara bağlı kalır" (Machiavelli, 2002: 49-50).

halkın katılımına dair görüşleri, soylular sınıfı üzerinde yıkıcı bir başlangıç noktası yaratırken, halkı da, modern bilince henüz çok uzak olan bir zaman diliminde, erken dönemde uyarmış ve siyasal bir tartışma sürecini ateşlemiştir. Machiavelli, bu uyarıları ve önerileri ile zorbalığın, ahlâksızlığın, hatta şeytanlığın övgüsünü yapmakla da suçlanmıştır.

Oysa Machiavelli'ye göre devlet gerçeği, doğal bir gerçeklik olamaz; çünkü devlet gerçeği, insan aklının ve insan hünerinin bir ürünüdür. Bundan dolayı, üstün yeterliliğe ve yetkiye sahip olabilen bir hükümdar, eğer *erdem* (*virtu)* sahibi olabilirse, şansı yanına alabilecektir; yine de, bütün gücüne ve şansına karşın *yazgı (fortuna*) hükümdarın yolunu kesip önüne çıkacaktır. Hükümdar, her zaman elindeki gücün kaynağını halktan almalı, kendindeki erdemi iyi ya da kötü için değil, *gereken* için kullanmalıdır. Bu aynı zamanda adalet kavramı ile ilişkilidir.[137] Machiavelli'ye göre adalet, insan yapısı bir düzende, yani seküler bir düzen içinde ve halkın rızasına açık bir sistemde, ama *gereken ölçüde* gerçekleşebilir (Pocok, 1997: 49-80); bu ölçütler ve anlayışın dışında kurulacak bir devletin, yaşama şansı bulması zordur. Üstelik erdem, sadece hükümdarda bulunmayıp, Tanrısal bir akıl ile yeterlilik olarak yurttaşlarda da vardır. Aslında her iki taraf için de birincil olan, *devletin bekâsı (raison d'etat*) ilkesi olmalıdır.

Öne sürülen aydınlık görüşlere karşın, bu çağda, insan hakları bağlamındaki bir özgürlükten yalnızca hâlâ soylular sınıfı için söz edilebilir; halk için özgürlüğünden çok Tanrıya ve krala karşı görevleri vardır. Machiavelli ile birlikte, *ipso facto* halkın özgürlük alanı değişmeye, mitler sarsılmaya başlamış; *kamusal güç* ve *sivil toplum* kavramına doğru sessiz bir adım atılmıştır. Bu çağ, Hümanizm ile Rönesans arasındaki, Erasmus sonrası dönemin tarihî dinamiklerini, modern devlete taşıması bakımından öncü olmuştur.

[137] Machiavelli'ye göre, "birdenbire hükümdar olanlar talihin kendilerine sunduğu olanakları değerlendiremez ve yönetime geçtikten sonra üstün yetenekleriyle –başkalarının önceden hazırladığı gibi- yönetimin temellerini kuramazlarsa yerlerinde duramazlar… Başkalarının gücü ve talihinin yardımı ile kazanılan bir devletin korunması için, yetenekli ve ihtiyatlı bir kişinin yapacağı her şeyi deneyen Cesare Borgia, babasının ölümü ile iktidarını kaybetti. Kendi yönetiminin temelini önceden hazırlamayan hükümdar, büyük bir ustalıkla onu sonradan kurmak zorundadır. Mimar için güç, bina için tehlikeli de olsa, bu işin yapılması mutlaka gerekir" (1999: 42).

Thomson'a göre, Machiavelli'nin "*belirli bir hayat tarzı, kuvvet kullanarak bile korunmaya değer*" görüşü ise, çok daha sonra gelişecek olan Avrupa Hıristiyan Birliği'nin, bu da Avrupa Birliği'nin ve Avrupalılık kimliğinin temelini oluşturmuştur (1997: 38-9).

Alternatif bir paradigma olarak, 16. yüzyıl siyasal ortamında öne çıkan Machiavelli düşüncesi, kendi ülkesinde çağın egemen otoritesinin aşılmasında ve mevcut düzenin yeniden yapılanmasında etkili olamamıştır. Bununla birlikte, siyasal aktörler üzerinde değişimi tetikleyecek olan yeni kavramların belirmesine yol açmıştır. Bu da kendinden sonraki çağa yansımıştır. Machiavelli düşüncesinde beliren yeni kavramların en başında, *eleştirel akıl* sürecinin başlamasına yaptığı katkılar gelir. Machiavelli'nin de etkisiyle mitlerin sorgulanması, doğal bir biçimde iktidarın ve özellikle kilise iktidarının sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Kilise iktidarının ilk defa sorgulanmaya başlaması, Roma Katolik Kilisesi'nin büyük otoritesini sarsmıştır.

16. yüzyılda gerçekleşen kilise iktidarının tarihî çöküşü, Batı Avrupa'da bir dizi yeni akım ve anlayışın doğmasına yol açmıştır. İşte *Avrupa'nın Avrupalılaşması* olarak kabul edilen, Avrupa kültür dokusunu bu akım ve anlayışlar temellendirmiş;[138] "*feodal düzenin düşünce dünyasını yansıtan "dinsel" düşünceye karşı, "insancıl" (hümanist) düşünce kurumsallaşmaya başlamıştır*" (Timuçin, 1992: 282). Bu yönelim, kendi doğası gereği, yeni bir toplum modelinin ortaya çıkmasında rol oynamıştır. O dönemde henüz bir *sivil toplum* pratiğinden söz edilmese de, bir çekirdek olarak, içinde sivil toplumun özünü taşıyan " *kentsoylu* (burjuva-*bourgeois*) sınıf belirmeye başlamıştır. Rönesans çağının güçlü bir aktörü haline gelen burjuva sınıfı, toplumsal temsiliyetin mirasını ve hakkını aristokratların elinden almıştır. Toplumsal temsiliyetin burjuvaya geçmesi, siyasal temsiliyet üzerindeki iradenin de, burjuvaya duyarlılığını arttırmıştır. Artık toplumun yönlendirici unsurunu

[138] Rönesans'ın kültürel temsilini oluşturan yeni yönelimler arasında Hümanizm, Platonizm, Aristotelizm, Atomizm, Şüphecilik (*Scepticism*) ve Doğal Din (*Akıl Dini*) akımlarını saymak mümkündür.

kilise değil, merkezî kral ile burjuva sınıfı arasındaki etkileşimin *karşılıklı* gücü oluşturmaya başlamıştır.

II. 1.B. REFORM HAREKETİ

Batı Avrupa tarihinde, kilise iktidarının çöküşünü simgeleyen üç otorite kaybı söz konusudur. Bu kayıp, üç ayrı otoritede toplanmış olan dinî yetkinin (*secerdotium*) sorgulanması ve zamanla işlevsizleştirilmesi anlamına gelmektedir; kilise *atama*, *vergi toplama* ve *yargılama* alanındaki üç yetkisini kullanamaz hâle gelmiştir. 16. yüzyılda merkezî otoritenin kurulması, giderek kurumsallaşması *mutlak krallık* olgusunu güçlendirmiş; kilise iktidarını mutlak iktidarın egemenliği altına almıştır. Yeni egemenlik biçimi, dinî yetkiyi sınırlamaktan ibaret olmayıp, ekonomik ve siyasî içeriğe de sahip kılınmıştır. Rönesans'a özgü bu değişimler, 16. yüzyılda *Reform* (*Reformation) Hareketi* adı ve biçimi ile belirgin bir nitelik kazanmıştır. 14. yüzyılın Rönesans temelli *düşünsel-estetik* değişimi, 16. yüzyılda reformist *politik-ekonomik* bir dönüşüm sürecine girmiştir. İtalyan Rönesansı'nın Avrupa'da ulaştığı olgunluk, Martin Luther (1483-1576) öncülüğündeki *Alman Reformu*'nun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu açıdan, Machiavelli'den 14 yıl sonra doğan Luther, çağcılı olduğu Machiavelli ile birlikte dünyevî sivil uygarlığın gerçekçi temellerini atmıştır .

Rönesans'ın geç dönemi olan 16. yüzyıl, Avrupa tarihi açısından bir Reformlar çağıdır. Rönesans kavramı nasıl ki ilk önce akla kültürü getiriyorsa, Reform kavramı da ilk anda, Roma Katolik Kilisesi'ne karşı savaş veren Martin Luther'i ve Protestanlığın doğuşunu çağrıştırmaktadır.[139] Ancak Reform hareketini, dinin yeniden düzenlenmesi

[139] Martin Luther'in düşüncesini oluşturan en önemli etkiler, Kilise Babaları'nın ve Augustinyus'un öğretileri, Skolastik felsefe ve dinbilim ile Yunanca-Latince üzerine yapılan hümanist çalışmalardı. Luther'in Katolik Kilisesi'nden kopmasının görünür nedeni, «*af belgeleri*» satışları ile ilgilidir. Papa X. Leo, af belgeleri satışa çıkararak Mainz piskoposunun, elde edeceği paranın toplanmasında yardımcı olacağına söz vermişti (daha sonra da parayı aralarında bölüşeceklerdi). Nitekim 1517 yılında Johann Tetzel adında biri, Papanın çıkardığı af belgelerini satmaya başladı. Her ne kadar Tetzel'in Saksonya'ya girmesi yasaklanmışsa da, bir çok Saksonyalı Brandenburg'a kadar gidip af belgelerinden satın alıyor, bir kısmı da Wittenburg'a dönüp belgelerin geçerliliğini Luther'e danışıyordu. Luther ise, af belgelerini Alman ulusunun Papa tarafından sömürülmesinin bir simgesi sayıyor, Papanın "Cennet-Cehennem" üzerindeki etkisini kuşku ile karşılıyor ve af belgelerinin günahkârlar için yeterli olabileceğine inanmıyordu.

olarak daraltıcı bir yaklaşımla ele almak mümkün değildir. Avrupa Reformları yalnızca bozulmuş kilise iktidarını düzenlemek değil, genel anlamda iktidarı düzenlemek gibi bir ilkeye dönüktür. Gerçekten de, "*Luther'in 1517'de Roma Katolik Kilisesi'ne meydan okuyuşundan, İspanya Kralı II. Felibe'in 1598'de ve İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth'in 1603'te ölümüne değin uzanan çağ, her düzeyde düşünce ve kurumun yeniden biçimlendirildiği dönem olmuştur*" (Davran, 1986: 32). Reform hareketi, gerçek anlamda kültürel bir darbe etkisi yaratarak, katedral toplumculuğunu parçalamıştır. Her ne kadar Reform'u, devrimden çok bir *düzenleme* olarak değerlendirmek gerekirse de, *devlet* kavramının dünyevîleştirilmesi bağlamında, devrim niteliğinde etki yaptığı açıktır. Öte yandan, bireyle Tanrı arasındaki ilişkiyi *kilise kültürü* çerçevesinden çıkararak, kişisel ilişkiye dönüştürmüştür. Bu anlamda da, "*kişisel dini, dünyevî devletten ayırmıştır*" (Schilling, 1971: 194). Böylelikle, yeni bir devlet anlayışının ve toplumsal düşünce biçiminin önü açılmıştır. Bu da egemenliğin mutlak iktidarın denetimine geçtiği, aristokrat toplum modeli yerine, kentsoylu toplum modelinin öne çıktığı, bireylerin yönlendirici olabildiği yeni bir düzene işaret etmektedir.

Kilise, daha önce elde etmiş olduğu maddi gelirini ve iktidar gücünü kaybederken, burjuva sınıfı kilise karşısında güçlü ve zengin olabilmenin, hem hukukî hem meşru

---

Luther, 31 Ekim 1517'de Wittenberg Kilisesi'nin kapısına af belgelerini eleştiren ünlü "95 Tez"ini astı. Bu tezler arasında en radikal olanı, gerçekten pişmanlık duyan bir Hıristiyan'ın, günahı ve cezası ile bağışlanacağı, bunun için af belgelerine gerek olmadığı görüşüdür.. Belki de Luther'in bu tezlerini asmakta Wittenberg Üniversitesi'nde bilimsel bir tartışmayı başlatmaktan öte bir amacı yoktu. Ama kısa bir süre sonra tezleriyle, Kilise örgütünün bam teline bastığı anlaşıldı. Tezler yayınlandı ve Almanya'nın her yanında okunmaya başlandı. Papalığa duyulan kızgınlık Luther'in tezlerinde odaklanıyordu. Af belgelerinin satışı azalmaya başlayınca Luther'in durdurulmasını isteyen sesler yükseldi. Luther'in eleştirilerinin Katolik öğretisini sarsmakla kalmayıp Kilise için parasal zarara da yol açacağını gören karşıtları, Luther'den görüşlerini mantıksal sonuçlara götürmesini istiyorlardı. Luther, ilk olarak tezlerinin neden olduğu tartışmayı keşişler arasında basit bir çekişme gibi gören Papa X. Leo'ya başvurdu. Papa'nın tutumu giderek sertleşince Luther, sorunu bir Kilise kurulunun önüne götürdü. Nihayet, Dr. Johann Eck adında usta bir tartışmacı, Luther'i Kilise genel kurulunun bile şaşmazlık iddiasında bulunamayacağını açıklamak zorunda bıraktı. (1518 Augsburg ve 1519 Leipzig Tartışmaları).

Böylece din konularında dayanılabilecek ve güvenilebilecek kaynaklar, yalnızca *İncil* ve bireylerin *vicdanı* idi. Bunun üzerine Papa bir ferman vererek Luther öğretisini lanetledi. Luther ise, 1520 yılında Augsburg ve Leibzig toplantılarının tutanaklarını yayınlamak ve Papa'nın fermanını yakmakla halkın sempatisini daha çok kazandı. Kızgınlığı artan Papa da, Martin Luther'i aforoz etti. 1521 yılında İmparator V. Charles, Luther'i Worms kentinde toplanacak bir kurula davet etti. Her ne kadar İmparator Luther'e hayatını koruyacağına dair söz vermişse de, aşağı yukarı yüz yıl önce Kilisede reform yapmak isteyen Bohemyalı John Hus da, *Constance Konseyi* toplantısı sonucunda diri diri yakılmamış mıydı? Luhter, Worms'da büyüleyici bir konuşma yaparak halkın beğeni ve sevgisini daha da çok kazandı. O kadar ki, İmparatorun Luther'i mahkûm etmesi bile etkisiz kaldı. Bu sıralarda en büyük yardımcısı Saksonya Prensi Friedrich'ti ve İmparatorun gazabından da, Friedrich'in sayesinde kurtulabildi (Davran, 1986: 35-7).

koşullarını oluşturabilmiştir. Reform hareketinin büyük başarısı, burjuvayı yanına alabilmiş olmasında yatmaktadır. Bu açıdan Reform hareketinin öncüsü olan Luther'in, dinsel *özgürlük adına* yola koyulduğu büyük davası, "*insanı, dinsel anlamda tüm dış bağlardan ayırıp, onu vicdanıyla baş başa bırakırken*" (Timuçin, 1992: 281); dinî olduğu kadar siyasi, toplumsal, kültürel ve ekonomik sonuçlar da yaratmıştır.Reform hareketinin dinsel sonucu, kişilere din ve vicdan özgürlüğünü getirmesi; siyasal sonucu iktidarın mutlak erkte toplanmasını, yani devlet egemenliğini sağlaması; toplumsal sonucu burjuva sınıfını güçlendirmesi; ekonomik sonucu ise yeni bir ahlâk öğretisi biçiminde gelişen Protestan Hıristiyanlığın, kapitalizmi meşrulaştırmasıdır. Reform, bir devrim olarak nitelendirilmese bile, devrim niteliğindeki düzenleme olan bütünsel bir uygarlık dönüşümüdür.

Reform hareketinin temel amacı, din hayatının yeni baştan düzenlenmesi olmakla birlikte, Roma Katolik Kilisesi'ne karşı tepkiye dönüşmüş, bu tepki de, Protestanlık biçiminde ayrılıkçı bir mezhebin oluşmasına yol açmıştır. "*Fakat Luther'in Protestanlığı, sadece Almanya sınırları içinde kalmamış, başka memleketlere de yayılarak, aslından az ya da çok ayrılan biçimler almıştır; örneğin İsviçre'de Zwingli ve özellikle de Calvin ile başlı başına bir mezhep oluşmuştur. Sonra İngiltere'de yayılan Calvinizm, burada, Protestanlığın bir şekli olan Anglikanizmi ortaya koymuştur*" (Gökberk, 1996: 203).[140]

Şunu belirtmek gerekirse, gerek Martin Luther'in bizzat kendisi olsun, gerekse Jean Calvin olsun, vicdan ve düşünce özgürlüğünü savunmuşlar, ama kilise karşısında mutlak erki desteklemişlerdir; bu açıdan Reform Hareketi, modern anlamda bir demokrasi hareketi değildir. Bununla birlikte, "*vicdan ve düşünce özgürlüğünü elde eden kişi, daha sonra siyasal özgürlük için savaşacaktır*" mantığından yola çıkılarak, "*Reform hareketi, demokrasi ve özgürlük*

[140] Protestanlığın yayılışının, en şiddetli biçimi Almanya'da 1524-1525 yıllarında yaşanan "*Köylüler Savaşı*"nda (*Peasants War*) gerçekleşmiştir. Avrupa'daki köylü ayaklanmaları, önceki bölümün ekinde üzerinde durulduğu gibi, daha çok ekonomik nedenlerle çıkmıştır. Ancak Luther'in öğretileri, Almanya'daki köylüleri görece bilinçlendirmiş ve feodal beylere karşı harekete geçirmiştir. Başlangıçta Protestan aydınların desteğini alan köylülere, daha sonradan Protestanlığı reddettikleri için Luther de karşı çıkmış; hatta köylüler yüzünden Protestanlığın yayılmasının tehlikeye atıldığını düşünerek, onların öldürülmelerini bile istemiştir. Zaten köylü isyanları da, kapitalizmin açık bir destekçisi durumuna dönüşen, devlet erki ve toprak ağaları tarafından çok kanlı biçimde bastırılmış, yüzlerce köylü katledilmiştir. Engels bu sonucu, burjuvazinin haince tutumu ve kentlere musallat olan Ortaçağa özgü mezhep sapkınlığı ile ilişkilendirir (1999:152).

yolunda atılan önemli bir adım sayılmıştır" (Göze, 2000: 124). 16. yüzyıl Avrupa'sındaki Reform hareketinin başı Martin Luther olmakla beraber, bu hareketi geliştirip yayılmasını sağlayan asıl Jean Calvin olmuştur. Weber'in "*kapitalizmin ruhu*" dediği, bugünkü pratiğe yansıyan Protestanlığın özü, *Calvinci* harekete dayanmaktadır.

II.1.C. JEAN BODIN EGEMENLİĞİ

Rönesans çağı, sanat alanında olduğu gibi, toplumsal ve siyasal düşünce açısından da büyük isimlerin öne çıktığı bir çağ olmuştur. Erken-Rönesans çağının büyük düşünürü Erasmus, Yüksek-Rönesans'ın siyasal alandaki simgesi Machiavelli, Geç-Rönesans'ın da en büyük temsilcisi Jean Bodin (1530-1569) sayılır.[141] Bodin, Geç-Rönesans'ın ortaya çıkardığı mutlakıyetçi devlet sistemi ile bütünleşmiş bir hukuk bilgini ve devlet kuramcısıdır; güç kazanmaya başlayan ve kralla uzlaşan burjuva sınıfının ideolojisini temsil eder. Bu açıdan incelendiğinde, Bodin'in asıl amacının, feodal düzenin izlerini ortadan kaldırabilecek bir devlet aygıtının geliştirilmesi ve hukukun bu mutlak yapıyı garanti altına almasının sağlanması olduğu anlaşılır.

Machiavelli ile başlamış olan *mutlak iktidar* arayışı, Bodin'de devam etmiştir. Bu dönemde mutlak iktidara duyulan özlemin, iki temel gerekçesi bulunmaktadır: Giderek gelişen ticaretin ve yeni başlayan sömürgeciliğin denizaşırı seferleri gerektirmesinden dolayı, güvenliğin sorun oluşturması; böylece merkezî gücün bir gereksinim durumuna gelmesi. Diğer gerekçe ise, 14.-15. yüzyıl Batı Avrupa'sındaki mezhepler savaşının, bir daha yaşanmamasını garanti edebilecek, güçlü krallıkların oluşturulması isteğidir. Bir sonraki yüzyılda Thomas Hobbes'un savunacağı *mutlak iktidar* anlayışını, ilk temsilcisi olan Machiavelli'den tam yüzyıl sonra Bodin de dile getirmiştir. Bu ünlü Fransız kuramcının yaklaşımı, kaynağını *İlahî Hak* üzerinden alan ve yalnızca *doğal hukuk* ile

[141] Machiavelli ve Bodin ile birlikte Hugo Grotius, Thomas More ve Campanella Rönesans döneminin öncüleri arasında yer alır. Grotius, hukuk üzerinde yoğunlaşmıştır, hukuku devletten ayrı ve devletten önce var olan bir olgu olarak düşünür; ancak Machiavelli'ye göre, hukuku yaratan devlettir ve hukuk yönetenlerin disiplini için bir araç konumundadır (Aster, 2004: 12); More ve Campanella ise, ütopik sosyalistler olarak, devletsiz ülke tasarımları ile tam bir karşıt düşünce örneği sunmuşlardır.

sınırlandırılabilen, mutlak monarşi, yani mutlak yaşama erkine sahip devlet iktidarına dayanır.[142] Bodin düşüncesinde, monarşik iktidar, tek bir kralın iktidarı ile değil, kral ve parlamento arasında kurulacak denge ile sağlanmaktadır, ama bu denge arayışı karşılıklı bir oyuna dönüşmemelidir, çünkü bu hukuka aykırıdır. Bodin düşüncesine göre egemenlik, *bölünmez* bir birliktir ve bu nihaî *birlik* düşüncesi de, iktidar sorununun çözümünü sağlayacak formülasyonu oluşturmaktadır. [143]

Machiavelli nasıl ki ulusal devlet düşüncesinin filozofu ise, Bodin de hükümdarlık *(moranchie*) ifadesinin filozofu sayılır. "Machiavelli'nin İtalya'sı kilisenin körüklediği siyasî entrikalar yüzünden parçalanmıştır, Bodin'in Fransa'sı da mezhep kavgaları yüzünden bölünmüştür" (Gökberk, 1996: 209). Bodin, tanık olduğu bu iç kargaşalığı ve çekişmeleri önleyebilecek devlet yönetiminin mutlak monarşi olduğunu savunur. Bodin'in mutlak monarşiden beklediği vicdan özgürlüğüne saygı duyması, ahlâk ve doğal hukuk yasalarına bağlı olmasıdır. Bodin, devletin mutlak iktidarının kaynağının ilahî olmasından dolayı devletin (devlet adamının) Tanrı'ya karşı sorumluluğu bulunduğunu düşünür. Bodin'e göre, hükümdar saltanatın vârisi olmakla, aslında sahibi de olur; bu da, hükümdarın aynı zamanda uyruklara ve topraklara sahip olduğu anlamına gelir (Aster, 2004:17). Öyleyse, hükümdarın mutlak gücünün yeryüzündeki en yüce güç olduğu kabul edilmelidir.[144] Ama

[142] Bu dönemde "iktidar" olgusunu temsil eden üç ayrı yaklaşım bulunmaktadır: "Mutlak iktidar" (temsilcileri Machiavelli, Bodin ve Hobbes); "ütopik sosyalizm" (temsilcileri More ve Campanella); "iktidar karşıtlığı-anarşizmin ilk evresi" (temsilcisi Etienne de La Boètie).

[143] Bodin, kralın avukatı ve danışmanı olarak hizmet vermiş olmakla birlikte, doğru bildiği yoldan gitmiş, krallığın gözünden düşme pahasına da olsa, *État Généraux'*ya (Millet Meclisi) halk temsilcisi olarak seçilmiş, monarşiye zarar vereceği gerekçesiyle krallık arazisinden feragat edilmesine karşı çıkmış; soylu ve ruhban sınıfının taleplerini benimsemeyerek *Tiers État'*nın (Üçüncü Tabaka) hakkını savunmuştur.

[144] Burada Bodin'e başvuralım: "Bir devlette *egemenlik*, yurttaşlar ve uyruklar üstündeki en yüksek, mutlak ve en sürekli güçtür. Bu gücün sürekli olacağını, çünkü uyruklar üzerindeki bu mutlak gücün bir kişiye veya birçok kişiye, kısa veya belli bir süre için verilebileceğini, bu süre bittiğinde sözkonusu kişilerin kendilerinin birer uyruktan farklı olmayacağını söylemiş bulunuyoruz. Öyle ki bazı kişiler iktidar mevkiindeyken de, kendilerini egemen prens sayamazlar; çünkü egemen gücü kullanmak üzere halk veya prens tarafından seçilmiş olan ve seçenin istediği anda bu mevkiden alınabilen birer bekçiden ibaret olduklarını görürler… Bu kişi veya kişilerin mutlak egemen olduklarını ve Tanrı'dan başka herkesten daha ulu olduklarını mı söyleyeceğiz? Bence egemenlik bu kişi veya kişilerde değil, halktadır; onlar güçlerini halktan belli bir zaman için ödünç almışlardır ve bu zaman dolduğunda yerlerini terk etmek zorundadırlar. Bunun gibi halkın da, belli bir zaman için bir ya da birçok kişiye mutlak güç vermekle kendisini bundan yoksun kıldığı söylenemez; hele (verilecek) gücü halk hiçbir zaman sınırlı olmaksızın, istediği her an geri alabiliyorsa; çünkü verilecek güç, sözkonusu kişi veya kişilerin sahip oldukları bir şey değildir; bunlar yaptıklarının hesabını, kendilerine buyurma gücünü veren halka veya prense vermek zorundadırlar.

bu güç, tam olarak keyfî değildir. Hükümdar, kendi gücünün kaynağını ilâhî ve doğal hukuktan aldığı gibi, vicdanında dinsel ve doğal bir sınırlamayı da taşımak zorundadır.

Bodin'e göre, bütün ülkeler için evrensel bir mutlak iktidar biçimi söz konusu değildir; ülkelerin kendi tarihî geçmişlerine bağlı olarak, bulundukları toplumsal düzeyler farklıdır. Bodin, bu görüşüyle modern tarih anlayışına yaklaşmakla kalmamış; toplumsal yapıları inceleyerek tarihe yön veren olgularda, zenginliklerin adaletsiz dağılımının büyük payı olduğunu göstermeye uğraşmış; yöneticilere, halkın gerçekleştireceği ayaklanmalardan kaçınmanın yolunun, toplumdaki adaletsizliği gidermekle olası olabileceğini anlatmaya çalışmıştır (Timuçin, 1992: 306). Bodin'in, 17. yüzyılda özellikle Thomas Hobbes'u etkileyen başlıca yapıtı "*Cumhuriyet'in Altı Kitabı*" (*Six Livres de La République*-1576), onun egemenlik (*souveraineté*) tanımına açıklık getirmektedir. Bodin bu yapıtında, egemenliğin hiçbir biçimde bölünemez, başkasına aktarılamaz ve hiçbir şeyle sınırlandıramaz olduğunu açıklar; "*sağlam bir devletin de, kendi egemenliğini kesin olarak belirtmesi gerektiğini*" söyler (Gökberk, 1996: 210).

Bodin'in egemenlik anlayışı, II. Dünya Savaşı Almanya'sının ünlü hukukçusu ve otoriter legalizmin savunucusu Carl Schmitt'i de etkilemiştir. Schmitt'e göre, "*Bodin, ister genel ister münferit bir durumda olsun, yürürlükteki yasayı ilga etme yetkisini, egemenliğin alâmeti farikası olarak görmüş ve egemenin diğer tüm ayırt edici niteliklerini (savaş ilânı, barış yapılması, memurların atanması, af, nihaî temyiz yetkisi, vb.) buradan türetmiştir*" (Schmitt, 2000: 16-7). Bodin, devleti çok büyük bir *aile birliği* olarak düşünür ve dolayısıyla devlet yönetimini egemen güç tarafından ailelerin yönetilmesi, bu anlamda ortak malların güvence altında bulundurulmasının sağlanması biçiminde açıklar. Bodin'in modern devlet anlayışına kattığı en önemli düşünce, kilisenin devlete bağlı olması gerektiğidir ki, bu görüşü ilk laik açıklama olarak büyük önem taşır. Tanrı'ya karşı yükümlülükleri olan devletin, halkının gereksinimlerini bilmesi ve halkına karşı sorumlu olması kadar, hükümet kararlarına saygı

Egemenliğin sahibi olan prensin veya halkın kendisi ise, ölümsüz olan Tanrı dışında hiç kimseye hesap vermek durumunda değildir" (Bodin, 2002: 183-6).

göstermesini bilen bir halkın varlığının da çok önemli olduğunu belirtir. Bu karşılıklı ilişki biçiminin, anarşiden kaçınmanın temel yolu olduğunu ileri sürer (Kuntz, 1990).

Bodin'de egemenlik, devletin temel özelliği olma niteliğiyle daha başlangıçta, devletin bütün yasalar ve haklar karşısındaki üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Böylelikle hukuk, yasadan üstün ve ona karşı özgür bir siyasal kat tarafından konan ve kaldırılan bir yasa niteliği kazanmaktadır. Bu siyasal kat hükümdardır; hükümdarlık cumhuriyetin mutlak ve sürekli egemenliğinin bir tanımıdır. Bu nedenle yasaların, tıpkı bir kaptanın dümeni gibi, hükümdarın keyfine bağlı olması gerekir; çünkü bu dümen, duruma ve hava koşullarına göre kullanılamayacak olursa, yararsız araç haline gelir (Schilling, 1971: 214).

Buna karşın, belirtildiği gibi, monark yani egemen, Tanrı'ya karşı yükümlüdür, üstelik etik davranmak zorundadır. İşte tam da bu çakışan noktada Bodin, biraz kafaları karıştıran bir sorunla karşımıza çıkar ve tiranlığı ya da tiranlaşmış monarşiyi tartışır; "*tiranlığa sapmış krala karşı, halkın hiç bir direnme hakkı olmadığını*" söyler; "*her ne olursa olsun tiran da bir egemendir ve egemene karşı çıkılamayacağından, tiranın öldürülmesi nasıl savunulabilir?"* Bodin'e göre, "*bu durumda, tiranlığın ya da iyi düzenlenmemiş bir devletin egemenliği içermediğini, yani gerçekten bir devlet olmadığını düşünmek gerekir*" (Ağaoğulları ve Köker, 2000: 39). Bodin'in, böylece egemenliği, kabul edilmesi olanaksız bir biçime getirdiğine dair eleştiriler yapılmıştır (Schilling, 1971: 216); ama bu eleştirilere karşın yine de, Machiavelli ve Bodin öncülüğünde biçimlenen Rönesans ve hemen ardından gelen Reform hareketinin, toplumsal-siyasal belirleyiciliği kesilmemiş, bir süreklilik arz etmiştir.

Batı Avrupa tarihinde 14. yüzyıldan başlayarak 17. yüzyıla kadar süren, hemen her alanda çok yoğun bir dönem yaşanmıştır. 17. yüzyıl ise, bu yoğunluğun kısmen durulduğu, bir anlamda "*Rönesans'ın elde ettiği kazançları derleyip düzenleyen, bunlara dayanarak "birlik" fikrini taşıyan yeni bir dünya görüşüne varmayı deneyen*" çağ olmuştur (Gökberk, 1996: 249). Derinlemesine irdelendiğinde, 16. yüzyıla özgü geçiş ve arayış sürecinin, giderek daha tutarlı ve dingin bir nitelik kazandığı anlaşılır. Gelişen bu tutarlılığın temel nedeni,

feodalizmden mutlakıyetçiliğe, merkantilizmden kapitalizme geçerken Ortaçağ'a özgü kilise kurallarının yerini, aklın kendi kurallarına, yani yaratıcı usçuluğa (r*ationalism*) bırakmış olmasıdır. Bu bağlamda, usçuluğun toplumsal-siyasal alana taşınması ile ekonominin ve doğa bilimlerinin olduğu kadar, sosyal bilim dallarının da temelleri atılmıştır. Bu bilimsel düşüncenin bir yansıması olan akılcı ve tutarlı yaklaşımlar, hem toplumsal alanda hem de siyasal alanda kurucu misyon üstlenmiştir.

Descartes, Paskal ve Bacon, *modern düşünceye geçişin ilk öncüleri* olarak bilim alanında bütünsel bir rol oynamışlar, usçu yükselişin zeminini döşemişlerdir. Bu bağlamda, en az Smith ve Ricardo kadar etkili olmuşlardır. Öte yandan ulusçuluğun (*nationalism*) kabul gören bir olgu biçiminde yaygınlaşması, Ortaçağ'dan kopuşun bir simgesi olmuş ve kent-devletler dönemi kapanmıştır. Kurumsallaşmaya başlayan piyasanın, ulusal-devletleşmenin, ussallaşmanın, bireyselleşmenin ve özellikle de bilimsel düşüncenin toplumsal-siyasal-ekonomik yapıları biçimlendirmesinin önü açılmıştır.

Siyaset bilimi açısından ele aldığımızda, 17. yüzyılın yerleşik mutlakıyetçi sistemi ile anılan ilk isim, hiç kuşkusuz Thomas Hobbes'tur. Hobbes, bir bakıma Rönesans döneminin devamı sayılır; ama o aynı zamanda, hem *hukuk devleti* hem de *sivil toplum* fikrinin öncüsü olarak, modern devletin temellerini atmış bir aydındır.

II. 1. D. THOMAS HOBBES MUTLAKIYETÇİLİĞİ

Thomas Hobbes (1588-1679) düşüncesini oluşturan *içsavaş*[145] koşulları, onu, insan doğasından hareketle toplumsal düzeni güven altına almanın yollarını araştırmaya yöneltmiştir. Hobbes, bu yöneliminde hem insanın hem de devletin iç sorunlarının çözümüne kafa yormuştur. Hobbes, siyasal ve toplumsal sorunu bir doğa sorunu gibi ele alır; çünkü onun siyasal-toplumsal düşüncesini biçimlendiren temel, matematik ve doğa bilimleri üzerinde yükselmiştir. 1640 yılında yazdığı "*Doğal ve Siyasal Hukukun Öğeleri*"

[145] İçsavaş, I. Charles'ın idam edilerek (1649) Cumhuriyet'in ilân edilmesi üzerine İngiltere'de kralcılarla parlamento yanlıları arasında yaşanan iç kargaşalıktan doğmuştur.

(*The Elements of Law, Natural and Politic*) adlı kitabında, İngiltere iç sorununun kaynağını oluşturan iktidar mücadelesini, sanki bir doğa sorunu gibi ele almış ve egemenliğe *doğa durumu* ile açıklık getirmeye çalışmıştır. Özgürlükçü yönelimlere ve hele devrimlere şiddetle karşı çıkarak, egemenlik sorununun güçlü bir mutlakıyetçi yönetimin kurulması ile aşılacağını öne sürmüştür. Bu görüşlerini "*De Cive*" (Yurttaşlık Üzerine-1642), "*De Corpe*" (Nesne Üzerine-1655), "*De Homine*" (İnsan Üzerine-1658) adlı eserlerinde açıkça belirtilmiştir. Onun bütün kitaplarının önüne geçen ve başyapıtı sayılan çalışması "*Leviathan; or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth, Ecclesiastical and Civil*" (Leviathan: ya da Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Gücü-1651) olmuştur, kitap kısaca "*Leviathan*" olarak tanınmıştır.

Leviathan'ın yazıldığı dönem hem Fransa, hem de İngiltere açısından karışıklık yıllarıdır. Fransa Katolik Kilisesi'ne yönelik eleştirilerin şiddetli tepkilerle yanıtlandığı bir gerilim hâlindedir; İngiltere ise, iktidar savaşlarının ortasında yer almaktadır. Hobbes İngiltere'den Fransa'ya, Fransa'dan İngiltere'ye gider gelir, hatta bazen bir ülkeden diğerine kaçar. İşte tam bu gerilim ortamında, Hobbes'un ünlü yapıtı *Leviathan* (1651) yayımlanır. Kitap, o dönemin entelektüellerini ikiye bölmüştür. Bunların bazıları Hobbes'a yakın dururken, bazıları da Hobbes'u eski krala ihanet etmekle suçlayarak, *Leviathan*'ı yeni Kral Cromwell'e destek çıkmak için yazıldığını iddia etmişlerdir. Yaşanan gerilimin başlıca sebebi, mutlak monarşicilerle, anayasal monarşiciler arasında yaşanan Parlamenter rejim ayrılığıdır. Hobbes'un yapmak istediği ise, devletin büyük gücünü açığa çıkarmaktır, yani devletin mutlak gücünü, tek egemen olarak herkese kanıtlamaktır. Karşılıklı tartışmalar yıllarca sürüp gitmiş, akademideki profesörlerle Hobbes arasında yaşanan polemikler ve yanıtlaşmalar, birçok makalenin, hatta kitabın yayımlanmasını sağlamıştır.

Leviathan ise, Tevrat'ta adı geçen bir su canavarıdır. Hobbes, devletin de, tıpkı *Leviathan* gibi yenilemez ve sınırlandırılamaz bir güce ulaşması gerektiğini savunmaktadır. Zaten bu yapıtıyla da, devlet iktidarının, parçalanamaz ve paylaşılamaz olduğunu

göstermeye çalışmıştır. Hobbes, *Leviathan*'ın dışında, *Behemoth* adını verdiği bir başka eserinde ise, devletsizliğin canavarlaşan gücünü göstermek istemiştir. Burada yine, iktidara ortak olarak devletin gücünü parçaladığı için, henüz yeni kurulmaya çalışılan parlamenter sisteme saldırmıştır. *Behemoth*, bir su canavarı olan *Leviathan*'ın karşısındaki, yine Tevrat'tan esinlenilmiş bir *kara canavarı* mitidir. Hobbes, *Behemoth* ile dizginlenmemiş burjuva devrimlerinin ve devletin denetiminden uzakta kalabilecek bir sivil hareketin potansiyel gücünü hedef almıştır (bkz: *Leviathan* için: 1992/1651 ve *Behemoth* için: 1990/1889).[146] Hobbes'un kitaplarında teorize ettiği, devlet ve toplum yaklaşımını biçimlendiren ana tema *doğa durumu*'dur. Hobbes, doğa durumunu, bir *savaş* durumu olarak ileri sürer. Bu *kendinde* durumu, dinî otoritenin ya da başka herhangi bir otoritenin olmadığı "devletsiz" dönem olarak tasavvur eder. Doğa durumunda, bir devlet olmadığı için, herkes herkese karşı daima savaş halindedir *(bellum omnium contra omnes):*

"Buradan şu açıkça anlaşılır ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır; çünkü SAVAŞ, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman sürecinden oluşur; savaşın doğasında "zaman" kavramı, havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir. Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok güçlerin eğiliminden oluşursa, savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine güvenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur. Bunun dışındaki zamanlarda ise BARIŞ vardır" (Hobbes, 2002: 211-2).

Hobbes, doğa durumunun karşısına devleti *(civitas*), doğal toplumun karşısına da sivil toplumu (*civil society*) koyar. Ama buradaki sivil toplum, burjuva sınıfının henüz yeni oluşturmaya başladığı, yani tüm dünya için yeni bir toplum modelidir (bkz: Hobbes, 1994/1588). Devletin birincil görevinin doğal, yani temel hakların (can, mal güvenliği ve özgürlük) sağlanması olduğunu savunan Hobbes; bunun da, pozitif hukukun kurulması ile

[146] *Behemoth* 1668'de yazılmıştır, ama Kral II. Charles yayımını yasaklandığı için, acak 1889 yılında , Hobbes'un ölümünden sonra, Stephen T. Holmes'in kitabın kendi kadar önemsenen önsözü ile basılmıştır.

mümkün olacağını; pozitif hukukun ise, "*ancak özel iradenin, devleti kuran irade lehinde ortadan kalkmasıyla gerçekleşebileceğini*" öne sürer (Aster, 2004: 21-2, ayrıca bkz: Bobbio, 1993, Dietz, 1990, Dunn, 1997a ve Hünler, 2003). Doğal hukukun, pozitif hukuka dönüştürülmesi sürecini *devletleşme* olarak gören Hobbes; devletin oluşturulmasını, *sözleşme* ile gerçekleşen savaş hâlinin sona ermesi durumu olarak tanımlar.[147] Hobbes'a göre, doğa durumundaki "*herkesin her şeye eşit ölçüde hakkı olduğu*" görüşü, sözleşme ile yıkılabilir. Böylece, Leviathan'ı andıran sınırsız bir güce sahip olacak devlet, bireyler arasındaki savaş hâline de son verebilir. Bunun için bireylerin haklarını iktidara devredip, ona itaat etmeleri gerekir. Elbette bu durumda kilise de, devlete itaat etmek zorunda kalacaktır (Kramer, 1997; Baumgold, 1988). Hobbes, kilise hakkındaki bu düşüncesi ile, dini, siyasî iktidarın denetiminde tasavvur eder. Bu da, tarihte laikleşme sürecinin ilk kez ifade edilmesidir.

Hobbes, yasama ile yürütmeyi birbirinden ayırmayarak ve totaliter bir mutlakıyetçiliği yücelterek eleştirilerin hedefi olmuştur. Hobbes'a göre, yasa koyucu yalnızca iktidar sahibidir, yani siyasî iktidardır; halk ise neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilemez; iyi ve kötüye karar verecek olan yalnızca mutlak iktidarlardır. Egemenin işlevleri arasında belki de en önemli olanı, *halkın eğitilmesidir*; Hobbes, bilgisiz olanın, itaat etmenin gereklerini de kavrayamayacağını, bu yüzden uyruklara *yurttaşlık dersleri* verilmesinin

[147] Hobbes, Leviathan'da "bir devletin oluşumu" hakkında şunları yazar:

"Bir devletin oluşumu; insanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacaktır; böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir…Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince *CIVITAS*, olarak adlandırılır… İşte o EJDERHA'nın (*Leviathan*) veya daha saygılı konuşursak, ölümsüz Tanrı'nın altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü Tanrı'nın doğuşu böyle olur; çünkü, devletteki her bir kimsenin ona verdiği yetkiyle onun elinde o kadar çok kudret ve güç toplanmış olur ki, o kişi, bu kudret ve gücün dehşetiyle, bütün insanların yurtta barış ve yurt dışında düşmanlara karşı yardımlaşma yönündeki iradelerini birleştirip biçimlendirmeye muktedir hale gelir. İşte devletin özü o kişide toplanmıştır… Bu kişiliği taşıyana EGEMEN denir ve onun egemenlik kudretine sahip olduğu söylenir; onun dışında kalan herkes ise, egemenin UYRUĞU'dur. Bu egemenlik iki yoldan elde edilir: Birincisi; bir kimsenin, kabul etmezlerse onları yok etmek kudretiyle, çocuklarını veya onların çocuklarını kendi yönetimine boyun eğdirmesi veya düşmanlarını savaş yoluyla kendi iradesine bağımlı kılması gibi, doğal zor yolu iledir. İkincisi ise, insanların gönüllü olarak kendi aralarında anlaşmaları iledir. Bu ikinci, siyasal bir devlet veya "sözleşme" ile kurulmuş bir devlet olarak; birinci ise, edinilmiş devlet olarak adlandırılabilir" (Hobbes, 2002: 229-31).

gerekli olduğunu savunur (Ağaoğulları ve Köker, 2000b: 223). Bir bakıma, Machiavelli'ye özgü insan doğasının kötülüğü düşüncesi, Hobbes'ta bir savaşçı'ya dönüşmüştür.[148] Ancak Locke, bu bakışı tersine çevirecek, doğa durumunu *kötülük* ya da *savaş* ile değil; insanın doğuştan *iyi* olduğunu, *Sözel Anlaşma*'ya, yani *Sözleşme*'ye dayandırarak açıklayacak ve *modern hukuk devleti* sürecini de başlatacaktır (Hampton, 1986 ve Kraynak,1990).

Özetlersek, Hobbes mutlakıyetçiliğini, Machiavelli ve Bodin yaklaşımından ayıran nitelik, görüşlerinde ön-liberalizm belirtilerini içeren *kilise dışı sivil toplum, sivil yasa ve mülkiyet* kavramlarının vurgulanmış olmasıdır. Ancak yine de Hobbes'u, liberal öğretinin temeli saymak mümkün değildir. Ağaoğulları ve Köker'in belirttikleri gibi, son dönem Hobbes çalışmaları, ondaki liberal vurguyu öne çıkarsa bile, örneğin Strauss ve Macpherson (2000b: 235) Hobbes'un, Machiavelli ve Bodin ile birlikte, tarihin üç büyük mutlakıyetçisinden biri olduğu açıktır. Aslında *Avrupa'nın Avrupalılaşması*'nda temel oluşturan hukuk devleti kavramının da, mutlakıyetçi devlet modelinin bir ürünü olarak geliştiği doğrudur. İlk bölümde incelediğimiz gibi, mutlakıyetçi devlet, iktidarın keyfi kullanımına değil, yasaların denetiminin güçlendirilmesi fikrine dayanır. Bu anlamda, en güçlü ve en sınırsız yetkiye sahip olan *Leviathan* da bir ön-hukuk devletidir; çünkü *Leviathan,* "*akılla yaratılmış ve akılla bezenmiştir. Bu nedenle egemen, kendisine rasyonel meşruluğunu veren akla uyar, bir başka deyişle, aklın belirtileri olan doğal yasaları kendi "sınırı" olarak kabul eder*" (Ağaoğullları ve Köker, 2000b: 253).

[148] Hobbes'un devlet felsefesinin taşıyıcı temel postülası "insan insanın kurdudur" (*homo homini lupus*) önermesidir. Hobbes, tüm sistemini bu postüla üzerine kurar. Eğer insan insanın kurdu değilse, bir devlete gereksinim yoktur; hayvanlar gibi sürüler halinde ya da yalnız başına yaşayabilir. İnsanın bir hukuka ve ahlâk yasalarına sahip olmasının temelinde acımasız bencilliği yatar. İnsanın başarılarının, devletin, hukukun, ahlâkın varlık nedeni insanın bir "kurt" doğasına sahip olmasıdır (Tuğcu, 2003: 487).

Bununla birlikte insanın bir "kurt" doğasına sahip olması insanın kötülüğünün doğal olduğu anlamına gelmez; çünkü bu "toplumsal bir olgudur; "insanlar arasında ilişkilerin bulunduğu bir ortamın ürünüdür ve rasyonel bir hesaptan kaynaklanmıştır. İnsanın, bu durumda bulunması onun insan olmasından dolayıdır: İnsan hayvandan (kurttan) farklı olarak, güvenlik sorununu gelecek için de düşünebilmiş ve teknolojik bir hesap sonucu sürekli olarak erkini arttırma uğraşı içine girmiştir. Bu bakımdan doğa (yani savaş) durumu rasyoneldir. İnsanı yöneten yine aklıdır. Ama bu doğa durumunu toplum durumuna yeğlemek, akla uygun, rasyonel değildir" (Ağaoğulları ve Köker, 2000b: 184). Öte yandan Hobbes'un "*insan insanın kurdudur*" ve "*doğa durumu savaş durumudu*r" görüşünün tüm insanlık için geçerli olmayacağı; toplumların kendi öz donanımlarının farklı davranış kalıplarını oluşturduğu; bu bağlamda, Hobbes'un argümantasyonunun "*emperyalizmi yaratan Anglo-Sakson toplumun belirleyici özelliği*" olabileceği savunulmuştur (Tuğcu, 2003: 487). Hobbes'un, ülkedeki fazla nüfusu başka yerlere yerleştirme önerisi ise, *sömürgeleştirme* projesinin ilk adımı olarak değerlendirilmiştir.

Hobbes yasaların biçimlendirdiği bir devlet modeli ve bireylerin öne çıktığı bir toplum modeli sunar. O, barışı garanti altına alacak, vicdan hürriyetini sağlayacak, ortak iyiyi hizmete sunacak koşulları, herkesin gönüllü itaati ile gerçekleşecek egemen gücün yaratılmasına bağlar. Elbette, bir burjuva temsilcisi olarak, Hobbes'un bir amacı da, kapitalizmin gelişip yayılabileceği koşulları, tıpkı bir proje gibi tasarlayarak, gelecek nesillere bırakmaktır. "İnsanın, insanın kurdu" (*homo homini lupus*) olduğundan yola çıkan Hobbes'un ulaştığı son çalışma; devleti, "insanı, insanın Tanrı'sı" (*homo homini Deus*) (Ağaoğulları ve Köker, 2000b: 254) yapan bir mekanizma haline getirmenin tasarımı, yani devleti mutlaklaştırmanın bir projesidir. Burada, son söz olarak şunu da ilave etmek gerekirse, Hobbes "Siyaset Bilimi"nin de kurucusu sayılmaktadır.[149]

II.1.E. JOHN LOCKE UZLAŞMACILIĞI

16. yüzyılda en olgun düzeyine ulaşan Rönesans zihniyeti ile modern devletin prototipi sayabileceğimiz mutlakıyetçi devletçilik olgusu, kent devletlerin, aristokratların ve kilisenin hukuken kazanılmış haklarını ortadan kaldırırken; bir yandan da, tek kişi egemenliğini temsil eden feodal krallıkların yerine, devlet egemenliğini temsil eden monarşik mutlakıyetçiliği geliştirmiştir. Bu anlamda monarşi de, hukukun üstünlüğü ilkesiyle şekillenmiştir. Devleti biçimlendiren eğilimleri tartışırken devlet iktidarının durumunu, bu iktidarın ne ölçüde değiştiğinin, yani ne ölçüde güçlendiğinin ya da aşındırıldığının analizini yapmak mümkündür.

Devletlerin, insanlar topluluğu olarak değil de, kurumlar, yaptırımcı ve yönetici güç merkezleri ve yasallık objeleri olarak varlıklarını binlerce yıldır sürdürdükleri kabul edilmekle birlikte; yine de Ernst Cassirer'in *efsaneleştirdiği* ilksel devlet modellerini, modern devletten ayırmak gerekir. *Efsane devlet*'in uzun geçmişine karşın, *modern devlet*

[149] Hobbes bizzat, "hiç de alçak gönüllü bir tutum takınmayarak, bu bilim dalının kendisi ile başladığını ileri sürer: <Eğer fizik yepyeni bir şey ise, Siyaset Felsefesi ondan daha da yenidir; Siyaset Felsefesi benim yapıtım De Cive'den daha eski değildir> der" (aktaran Ağaoğulları ve Köker, 2000b: 167).

yeni sayılacak bir sürecin ürünü olarak karşımıza çıkar (bkz: Cassirer, 1984b). Her ne kadar 16. yüzyıl mutlakıyetçiliği bir prototip olarak modern devleti haber vermişse de, gerçek anlamda *"modern devlet, özel güçleri, demokratik ve ulusal meşruiyeti temsil etme iddiası ile son ikiyüz yılın (19. ve 20. yüzyılların) bir ürünüdür*" (Halliday,F., 2002: 18). Öyleyse bugün bizim bildiğimiz biçimiyle var olan modern devlet, sanayi devrimi ile hatta bu devrimin sonucunda, toplumun değişmesine paralel olarak ortaya çıkmıştır.

Buna karşın modern devlet ya da hukuk devletinin terimsel kullanımı son iki yüz yılın bir uygulamasıdır, ama kavramsal derinliği, hiçbir biçimde birden bire oluşmamıştır. Uzun siyasal ve toplumsal mücadelelerin, bu mücadeleleri yönetip yönlendiren bilincin gelişmesine bağlı olarak doğmuştur. Her şeyden önce, Rönesans süreci, köklü bir zihniyet değişikliği yaratmıştır. Söz konusu değişim, toplumun gündelik yaşamı yanında, iktidar kültürünü derinden etkilemiştir. Bu zihniyet değişikliği, iktidar kültürü üzerinde devrim niteliğinde dönüşüme yol açmıştır. Kilise Tanrı'nın kurallarına, dünyevî devletse insanın kurallarına göre düzenlenmeye başlamış, yani kilisenin dünyevî iktidarına son verilmiştir. Hukuk devleti 17. yüzyıl anayasal monarşisine özgü bir zihniyet ve pratikle doğmuştur. Öyleyse, bugünkü modern devletin kökleri sayılan laik ve demokratik devlete yönelik çaba oldukça uzun bir döneme yayılmıştır; örneğin Johannes Althusius (1558-1638) ilk defa *halkın yüceliği* (*maiesitas*) kavramını ileri sürüp *halk egemenliği* düşüncesini formüle etmiştir (Gökberk, 1996: 212). Hobbes'un çağdaşı olan John Milton (1608-1674) ise, daha da ileri giderek *ulus* ile *halk* arasındaki ayrımı ifade etmiş ve *ulusun özgürlüğü* kavramını açıklayabilmiştir. Ulusa bu özgürlüğü teslim edecek olanın, ancak seçilmiş parlamento ve yasalarla sınırlandırılmış egemen olduğu görüşüne ulaşmak, hem pratik hem de analitik olarak zorlu bir sürece işaret etmektedir. Bu doğrultuda John Milton'ın, İngiltere Kralı I. Charles'ın idamını meşru kılmaya çabaladığı bir gerçektir. İktidar kültürüne özgü toplumsal zihniyet değişimi, gerçekte hiç de kolay gelişmemiştir. Bu ilk defa Rönesans ve Reform hareketlerinin sonucunda varılabilen, sivil deneyimle gerçekleşmiştir.

Cassirer'in belirttiği gibi, aslında 15. ve 16. yüzyıllar, henüz modern dünyanın doğum sancılarının çekildiği dönemlerdir. İnsan kültürünün tüm dallarında din, siyaset, sanat, kültür, bilim ve felsefede yeni bir ruh doğmaya başlamıştır. Sivillikle birlikte modern düşünce de, artık yolunu bulmaya yüz tutmuştur, ama henüz gerçekleşmekte olanı hiç kimse tam olarak anlayamamıştır (1984: 165). Tarihin bu post-anındaki zihinsel karışıklığı, büyük bir Aydınlanma'ya taşıyan, 16. ve 17. yüzyılın filozofları ve bilginleri, siyasi karışıklıktan, toplumsal düzeyi yükseltebilecek bir formül üretebilmişlerdir. Machiavelli, Bodin ve Hobbes'un mutlakçılığı, bir bakıma *gönüllü kulluğu*[150] öngörürken, gerçekte devleti yasalarla sınırlamaya yönelik ilk adım olmuştur. Bu ilk adımı takip eden Locke, gönüllü kulluğu *karşılıklılık* temeline bağlamayı başarmıştır. Başlangıçta bir *Leviathan* olarak tasavvur edilen mutlak devlet, toplum yararına sınırlandırılabilecek olgunluğa ulaşmıştır (Ashcraft, 1986 ve 1991). Böylece toplumun gücünü *Behemoth* olarak görme yerine, topluma güvenme fikri de doğmuştur. İşte John Locke (1632-1704), İngiltere'de yükselen ve giderek olağanlaşan bu koşulların ve parlamenter yaşamın biçimlendirdiği bir bilgin-filozof olarak, sivil uygarlığın gelişme sürecine olağanüstü katkı yapmıştır. Siyaset bilimi tarihinin üç sözleşmecisinden[151] biri olan Locke, *1688 Büyük Burjuva Devrimi* koşullarında yetişip, sivil uygarlığı biçimlendiren bir düşünce insanıdır.

Locke'u etkileyen İngiltere'nin iç tarihini kısaca hatırlayacak olursak, İngiliz içsavaşının ardından 1648'de gerçekleşen Birinci Burjuva Devrimi, daha önce belirtildiği gibi, Kral I. Charles'ın yargılanarak idam edilmesine yol açmıştır. I. Charles'ın yerine başa geçen ordu komutanı Cromwell'in dönemi, askerî cumhuriyet niteliğiyle bir *diktatörlük*

[150] "Gönüllü Kulluk" kavramı, (1530-1563) Etienne de La Boétie tarafından analiz edilmiştir. "*Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*" adlı ünlü yapıtında La Botétie şu satırları yazar: "Gönüllü kulluk olgusunu yaratan iktidar, artık tam anlamıyla hegemonya olma özelliğini kazanmış iktidardır. Hegemonyanın yönetilenler açısından anlamı, bunların boyun eğmeyi bir ödev gibi algılamalarının dışında, "körü körüne bağımlılığa alışmış" ve köleliklerini sevip sürdürme isteğiyle donanmış olmalarıdır. Artık dünya görüşleri, düşünceleri, davranışları biçimlendirilmiş ve hatta üstlerindeki baskıyı bile onaylatan bir koşullandırılmaya uğratılmış insanların, "özgürlüğü değil de, köleliği kaybetmişçesine.., çok içten ve istekli bir biçimde kulluk etmelerini" ya da iktidarı "yerinde tutmak uğruna canlarını vermelerini" görmek hiç de şaşırtıcı değildir" (aktaran Ağaoğulları ve Köker, 1997: 271).

[151] Sivil Uygarlık tarihinin *Üç Sözleşmeci*'si, Hobbes, Locke ve Rousseau'dur.

sayılır. On yıl süren bu dönem, Cromwell'in ölümüyle sona ermiştir. Bu açıdan, bir topluluk hâlinde birbirine bağlı olan seçilmişler devleti, o çağların İngiltere'sinde hep kısa ömürlü olmuştur (Schilling, 1971: 250). Cumhuriyetçi güçlere karşı bir kez daha ayaklanan kralcıların karşısında, aciz kalan Parlamento, II. Charles'ı "Kral" olarak davet etmeye mecbur kalmıştır (1660). Böylece İngiltere'de *Monarşinin Restora*syonu denilen yeni bir dönem başlamıştır. II. Charles, Parlamentoya karşı saygılı davranmış, Hobbes'un Parlamento aleyhtarı *Behemoth* kitabını yasaklamış, 1679 yılında *Habeas Corpus Act* belgesini imzalayarak kişilerin can ve mal güvenliğini bile yasalarla garanti altına almıştır.[152] Bu haklara, Batı Avrupa'nın diğer ülkeleri ise, çok daha sonra kavuşmuşlardır (Göze, 2000: 440).

Özgürlük üzerine yaşanan diğer gelişmeler, Restorasyon monarşisinde yine devam etmiştir. Nitekim, Parlamento'nun tahta karşı giriştiği sabırlı uğraş sonucunda, *Magna Carta*'nın bir bakıma tekrarlanışı sayılan, ünlü *Bill of Rights* (*Haklar Bildirgesi* – 1688) ve asıl 1689 Büyük Burjuva Devrimi ile krallığın bizzat kendisi, mutlakçılığı ortadan kaldırmıştır. Kral ve Kraliçe "Haklar Bildirgesi"ni kabul etmişlerdir.[153] 1694 yılına gelindiğinde artık, düzenli toplanan bir parlamento geleneği yerleşmiştir. Bir Parlamento geleneğinin yerleşmesi, *Hukuk Devleti* kavramının pratikteki kurumsallaşmasının da

[152] "Bu belge ile kişilerin keyfi olarak, yargıç kararı olmadan tutuklanmaları, hapsedilmeleri, öldürülmeleri yasaklanmıştır. Yine uzun süre yargıç önüne çıkarılmadan tutuklu kalmaları da yasaklanmıştır. Tutukluların bazı ağır suçlar dışında kefaletle salıverilmeleri ve muhakemelerinin tutuksuz sürdürülmesi kabul edilmiştir. Sanığın tutuklu olarak muhakemesinin yapıldığı hallerde ise, davanın çok kısa bir süre içinde sonuçlandırılması ilkesi kabul edilmiş, kişinin güvenliği kralların keyfi işlemlerine karşı korunmuş ve kişinin güvenliğinin korunması yargıçlara bırakılmıştır. Yargıçların bu görevi, İngiltere'de mükemmel biçimde yerine getirecekleri garanti edilmiş; yani İngiliz yargıçları, kişi hak ve özgürlüklerinin korunmasında ve gerçekleşmesinde parlamento kadar etkili kılınmışlardır" (Göze, 2000: 440).

[153] Yasa, yasama ve vergi koyma yetkisi, bundan böyle parlamentonun tekelinde olacaktır. Kralın artık *yasama yetkisi* yoktur, yani kral "*jus dispensendi*" yetkisini kaybetmiştir. Kralın yasama işlemindeki fonksiyonu, yasada herhangi bir değişiklik yapmadan, yasaya bir şey eklemeden sadece yürürlüğe koymaktan ibaret hâle gelmiştir. Parlamento üyelerinin seçimi serbestçe yapılacaktır. Parlamentoda konuşma, tartışma özgürlüğü engellenmeyecektir. Parlamentoda cereyan eden konuşmalar ve tartışmalar nedeniyle herhangi bir yargı organı önünde soruşturma açılamayacaktır. Avam Kamarası herhangi bir konuyu görüşmekte serbest olacak ve sık sık toplanacaktır. Kral barış zamanında parlamentonun onayı olmaksızın daimi ordu bulunduramayacaktır. *Bill of Rights*'da kişiyi ilgilendiren temel ilkelere de yer verilmiştir: Ceza, suçun ağırlığı ile orantılı olacaktır. Kişilerin krala dilekçe verme hakları vardır. Hiç kimse bu hakkın kullanılması nedeniyle kovuşturmaya uğramayacaktır. Böylece devletin bazı temel ilkeleri açıkça belirlenmiş olur, bu ilkeler kamu otoritelerinin ilişkilerini düzenlerken, kişileri de kralın keyfi ve zorba iktidarına karşı korumaktadır (Göze, 2000: 441).

başlangıcı sayılmaktadır. Böyle bir geleneğin yerleşmesi, hukuk devletine ve burjuva liberalizme temel oluşturmuş; hatta tam da Schilling'in ifade ettiği gibi, "*bireysel para birikimine dayanacak İngiliz Devleti'nin gerçek kuruluşunu sağlamıştır*" (1971: 251).

Bu açıdan ele alındığında, 1688 devriminin bir düşünürü olan Locke'un çabası, devrimle gerçekleşen ve kendisinin öngörmüş olduğu siyasal yapıyı, akla uydurma, yani meşrulaştırma uğraşısından başka bir şey değildir. Onun bu uğraşısı, hem hukuk felsefesinin temelini oluşturmuş, hem de modern anlamda devlet ve toplum fikrini biçimlendirerek, devlet ve toplumun birbirinden ayrışmasına ilk adımı atmıştır. Böylece, iktidar odaklı bakış, toplum odaklı bakışa doğru kaymaya başlamıştır. Locke'u yasama, yürütme ve yargı erkinin birbirinden ayrıldığı modern anlamdaki hukuk devletinin kurucusu olarak değil, daha çok hukuk devleti zihniyetini geliştirecek olan insan aklının mimarı olarak görmek gerekir. Bu akıl da 17. yüzyılın sonuna doğru yapılan anayasa ıslahları ile, görece gelişmiş bir hukuk devleti modeline erken bir aşamada ulaşmayı sağlamıştır. Avrupa'nın geri kalanı, bu modele ancak 19. yüzyılda kavuşabilmişlerdir.

Öte yandan John Locke, toplum ve siyasal bilimler kadar, eğitim bilimi[154] açısından da önem taşımaktadır. Bu da, insan aklının bir "boş levha" (*tabula rasa*)[155] olduğunu ileri sürerek, bilginin kaynağına yalnızca, insanın dışında (dış dünyada) ulaşılabileceğini iddia etmesinden kaynaklanmıştır. Locke, "*İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme*" kitabında, insan bilgisinin kaynağı, kesinliği ve genişliği üzerine araştırmalar yapmış ve yaklaşımlar geliştirmiştir. Hobbes, insanı duyularına ve içgüdülerine bağlı bir doğal varlık olarak görürken, Locke'ta insan doğuştan hiç bir düşünceye sahip değildir, ama insan içgüdülerinin de esiri olmaz; insan ve insan aklı, doğanın tamamlayıcı bir parçasıdır.[156]

[154] Locke'un "*Eğitimle İlgili Bazı Düşünceler*"adlı bir de kitabı bulunmaktadır; bu yapıtı eğitim kuramları açısından bir başvuru kaynağı olarak değer görmüştür.

[155] "*Tabula rasa*" konusunda Locke'un kısmen yanıldığını, bugünkü tıp ve eğitim bilimi kanıtlamıştır; artık hücredeki M(RNA)nın görece bilgiyi de taşıdığı kabul edilmektedir. Öte taraftan Marksist kurama göre ise, aslında her insan verili bir "tarih" içinde doğar.

[156] Klasik anlayışlarda, örneğin antik Yunan'da akıl Tanrı'ya aittir, kaynağı ilâhîdir, bu durumda insan aklı da içseldir; Locke'un bilgi felsefesi için ayrıca bkz: Gökberk, 1996.

Locke'a göre, "*insanın, akla dayanmak suretiyle hareketlerini, idaresinde yaşadığı kurumları tabii bir düzen içinde uyumlu duruma getirmesi mümkündür. Tabii düzen, insan için en iyi yol gösterici olduğundan <en iyi ahlâkı tabii ahlâk, en iyi dini tabii din ve en iyi hukuku tabii hukuktur> olarak kabul etmek lazımdır*" (Güriz, 1999: 201).

Bunun yanında Hobbes, doğa durumunu *herkesin herkesle mücadelesi* olarak tasavvur ederken; Locke için doğa durumu, Hobbes'un görüşünün tam tersine, bir *uzlaş*ı ve "*mutlak özgürlük*" durumudur. Ayrıca "*Hobbes, mutlak siyasal iktidarı, doğa durumundaki belirsizliklere ve anarşiye yeğ tutarken; Locke ise, ne olursa olsun sınırsız ve keyfî bir iktidardan yana tavır koymaz ve hatta Hobbes'un savunduğu türden bir iktidar anlayışını çürütmeye çalışır*" (Zabcı, 2005: 164). Locke, bir savaş durumundan uzak durmayı birincil önemde görür ve bu uzlaşıyı, yani barışın sürekliliğini sağlayacak formülü, doğa düzeninden çıkarıp yaşama geçirdiği akılcılığa ve hoşgörüye bağlar. Locke düşüncesinde, doğa durumu ile akıl (düşünce) birbirine eklenir ve temellendirici bir ilke haline gelir. İlk defa gelenekten, tarihten ve hatta dinden kopuş kaygısı doğar. Akıl, geleneksel toplumsal ilişkilerin çözümüne yol açmakla kalmaz, geleneğin meşru temellerini sarsar; bütün toplumsal ilişkilerin akıl temelli yeni bir toplumsal eleştiriye tutulmasına yol açar. Locke, toplumsal yaşamı tıpkı bir matematik gibi düşünüp, doğal aksiyomlar üzerinden, toplumsal-siyasal yaşamı temellendirmeye kalkmıştır. Locke, bize mantığın ve matematiğin ilkeleri nasıl doğuştan gelmiyorsa, ahlâk ve toplum kurallarının (ilkelerinin) da doğuştan gelemeyeceğini söyler. Buna karşın, siyaset ve hukuk kuramı açısından, insanlara tanınan bazı hakların ve doğal hakların, yani yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarınınsa geçerliliğini savunur; ama burada bir çelişki açığa çıkmaktadır.[157]

[157] Locke'taki çelişki, Locke'un bilgi teorisinde ampirist, hukuk teorisinde ise rasyonalist bir fikir adamı izlenimini vermesinden kaynaklanmaktadır. Kendisinin bu çelişkiyi giderme yolunda hiçbir çaba sarf etmemiş olması, şüphesiz onun felsefe sisteminin mantıkî tutarlılığını yitirmesinde rol oynamaktadır. Nitekim Locke'dan sonra gelen David Hume ve Jeremy Bentham gibi İngiliz filozofları, ampirist bilgi teorisinin etkisi altında, insanın ahlâki davranışını açıklarken hedonizm'e, yani hazza kavuşma ve elemden kaçma eğilimine dayanarak, Locke'un içine düştüğü mantıkî çelişkiden kaçınmaya çalışmışlardır. Bununla beraber, mantık tutarlılığının her zaman felsefe teorilerinin ün kazanmasında rol oynamadığını ve bazı hâllerde felsefî sistemlerin belki de, mantıkî tutarsızlık nedeniyle etkili olduğunu unutmamak lâzımdır (Güriz, 1999: 207-8).

Güriz'e göre, "*Locke'un açıklanan bu çelişkiyi önleyememesinin nedenlerinden birinin, hem genel felsefesinde, hem de siyaset felsefesinde XVII. Yüzyıl İngiltere'sinde egemen olan fikirlere, sıkı sıkıya bağlanması olduğu söylenebilir. Yalnız onun siyasi ve hukuki fikirleri, bağımsız bir bütün olarak ele alındığı zaman, teorisinin oldukça ahenkli bir nitelik kazandığı söz götürmez*" (1999: 208). Toplumsal düşüncenin gelişimi açısından incelediğimizde, John Locke'un katkıları oldukça önemlidir. Her ne kadar henüz Locke düşüncesinde sivil toplum ve politik toplum kavramı ayrışmamış halde olsa da, ilk defa bir *toplum durumu* öne çıkmıştır. Hobbes'un doğa durumunun bir parçası saydığı insanlığın, Locke'ta, bunun tam tersine *toplumsal bir düzene* sahip olduğu görülür. Locke, bu düzenin garantisinin otoritenin dengelenmesi (*balance of powers*) ile sağlanabileceğini, bununsa ancak yetkilerin ayrılmasıyla, yani güçler ayrılığının sağlanmasıyla gerçekleşeceğini açıklar. Locke'un buna gerek duymasının asıl nedeni, ticaretin gelişmesine bağlı olarak mülkiyetin el değiştirmeye başlamasıyla birlikte, giderek otoritenin sarsılacağına duyduğu güvensizliktir.

Bu noktada Locke, bir *sözleşme* düşüncesini öne çıkarır. Locke toplumda, doğal hakları korumak ve güvenliği garanti altına almak için, ortak duyunun biçimlendirdiği toplumsal onay, yani rıza bağlamındaki bir kabulün (feragatın) sağlanması gerektiğini ileri sürer. *Toplum Sözleşmesi* olarak adlandırılan bu tasavvur, Locke'a göre gerçek bir toplum oluşturabilmenin de ön koşuludur. Bu aynı zamanda, bireylerin toplum olmaya rıza göstermeleri demektir. Ancak, Locke bireylere kişisel hak tanımaz, onların çoğunluğun kararına uymasının zorunluluk olduğunu kabul eder.[158] Locke'un toplum sözleşmesi iki

[158] Locke düşüncesinde, "mükemmel bir hürriyet durumunun ifadesi olan doğa durumu, insanların sahip bulunduğu iktidar ve yetkilerin karşılıklı karakteri dolayısıyla, aynı zamanda eşitliğin gerçekleşmesine imkan verir... Doğa durumunda geçerli olan doğal hukuka göre, akıl, insanlara her birinin bağımsız ve eşit varlıklar olduğunu ve hiç kimsenin diğerinin hayat, hürriyet, sağlık ve mülküne zarar vermemekle ödevli olduğunu gösterir. Doğa durumunun tek sakıncası, bu halde, yazılı kanunların, kanunları uygulamakla görevli hakimlerin, kanunları uygulayacak bir organizasyonun yokluğudur" (Locke, 1952: 26-54). İnsan ahlâk kanunlarının, doğal kanunların gösterdiği yolda "barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve ortak savunma"nın uygulandığı mükemmel bir hayat yaşamaktadır. Doğa hâlinde herkes sahip olduğu şeyi koruma hakkına mâlik olduğu gibi, başkalarının mâlik bulundukları şeyler üzerindeki haklarına da saygı göstermekle yükümlüdür. Locke bu şekilde insan aklının sonucu olan ahlâk ilkelerinin devlet var olsun olmasın geçerli olduğunu açıklamak istemiştir. Doğa durumunda ahlâki ilkeler yürürlük imkânını, bütün insanların aynı ahlâki prensiplere uymasından almaktadır, yani bütün insanlar doğuştan gelen aynı ahlâki prensiplerle bağlı sayılmaktadır (Güriz, 1999: 202).

yönlüdür: "*1. Doğa durumundan çıkmayı ve bir toplum halinde birleşmeyi isteyen insanlar arasındaki anlaşmayı; 2. Yönetim biçiminin ne olacağına karar verecek çoğunluğun iradesine insanların kendilerini bağlı kıldığı anlaşmayı içerir*" (Zabcı, 2005: 199).

Toparlayacak olursak, Locke'a göre siyasal toplumda, yani devlette (sivil toplumu devletin parçası olarak düşünür) üç tür iktidar vardır; *yasama, yürütme* ve *konfederatif güç*. Locke, yasama hakkını, halk temsilcisi sıfatıyla parlamentoya tanır; dış politikayı, konfederatif gücün sorumluluğuna bırakırken, yargı gücünü "yasama" erkinin içinde düşünür. Yürütmenin ise, sınırlarını belirler ve yasama erkinin belirlediği yasaların uygulanması, bu yasalara uymayanların cezalandırılması biçiminde açıklar. Yasama, doğal hakların ihlâli dışında bütün yasaları çıkarmakta serbesttir. Siyasî iktidar, eğer doğal yasaları ihlâl ederse, halkta da *direnme hakkı* kendiliğinden doğar; devletin aslî görevinin yasaları korumak olduğunu söyleyen Locke; yasama organının parlamenterlerce oluşturulacağını, halkın temsilcilerinden oluşan parlamentonunsa, temsili demokrasiye bağlı krallık, yani meşrutî monarşî biçiminde işleyeceğini ve doğuştan gelen doğal hakları ihlâl edemeyeceğini öngörür. Bu görüşleri ile "*Locke bütün XVIII. yüzyıl boyunca üzerinde ısrarla durulan doğal haklar kavramının babası sayılabilir. Bu teorinin demokratik düzenin kurulması için XVIII. ve XIX. yüzyıl boyunca girişilen mücadelelerde geniş ölçüde etkili olduğu bilinmektedir. Ama Locke, doğuştan gelen doğal haklar kavramı ile çoğunluk iradesinin egemenliği ilkesi arasında tam anlamda istikrarlı bir denge kurabilmiş değildir*" (Güriz, 1999: 208).

Locke'la birlikte kabullenilen bir başka anlayışa gelince, bu tarihten ve bu düzenden itibaren, İngiltere'de artık devrimci değil, evrimci bir direnme, savunma ve muhalefet etme biçiminin başladığına dair düşüncenin yerleşmesidir. Locke'u liberalizmin merkezine yerleştiren tarafı özel mülkiyete verdiği önem kadar, ılımlı ve uzlaşıcı olmaya gösterdiği duyarlılık olarak da ifade edilmektedir.[159] Devrimler çağının bir düşünce insanı

[159] Örneğin, "*Hoşgörü Konusunda Bir Mektup*" isimli çalışmasında Locke, dini de içine alan kapsamlı bir hoşgörüyü savunmuştur (1995: 1-58). Ona göre insan algılamasının sınırları o denli dardır ve spekülatif konularda yanlış yapma ihtimali o derece büyüktür ki, hiç kimse kendi dini inançlarının doğru ve diğer insanların inançlarının yanlış olduğunu bilemez. Bu nedenle insanlar, belirli bir dine veya mezhebe

olan Locke'u, bu ılımlılığa iten temel neden, devletin sınırlanmasına duyduğu gereksinimdir (Franklin, 1978; Lloyd, 1995). Bu gereksinimi doğuran nedenlerse, bir parlamento geleneğinin başlamış olmasıyla birlikte, burjuva kamusallığının giderek genişlemesi ve gittikçe gelişen kapitalizmin, yani piyasanın sivil toplumu, siyasal toplumdan ayıracak zemini olgunlaştırmış olmasıdır. Locke, yaşamın yönlendiricisinin, bir bakıma anlamının "*yararlı emek*" olduğunu söylerken (Aster, 2004: 25), aslında bu tarihî olgunlaşmayı da yansıtır.

Locke, *yararlı emek* kavramının kurucu yönünü erken bir dönemde kavramıştır. Locke'u bu denli öne çıkaran tarihî etmen, kendi yaşadığı dönemi başarıyla çözümleyen dahi bir düşünce insanı olmasının ötesinde; antik dönemi modern dönemle buluşturan Rönesans'ın en geç, Aydınlanma'yı sanayileşme ile buluşturan modern çağın ise en erken düşünürü ve bilgini olma şansını, belki de şanssızlığını yaşamış olmasıdır. Çağlar arası düşünce taşıyıcılığıyla, son derece etkileyici bir öncü olan Locke'un, insanlığın "*Yeryüzü Cenneti*"[160] kurma ülküsünün de baş temsilcilerinden biri olmuştur. Ancak, her tür mülkiyetin özelleştirilmesine karşın, toprağın ortak kullanımını doğru bulan görüşü gibi, onun bu temsilciliği de çoktan hatırdan çıkmıştır.[161]

---

bağlanmakla doğal haklarından vazgeçmiş olmazlar (Locke, 1952: 5). Tıpkı, devleti meydana getirdikleri zaman doğal haklarını muhafaza etmeleri gibi. İşte bu nedenlerden dolayı, dinde hoşgörü temel ilke olmalıdır. 1699 yılında kaleme aldığı *Carolina Anayasası* taslağında da, hiç kimsenin din konusundaki düşüncesinden veya ibadet şeklinden dolayı diğerlerini tedirgin edemeyeceğini ve onlara elem veremeyeceğini belirterek, hoşgörü konusundaki bu kanısını doğrulamıştır (Güriz, 1999: 207).

[160] John Locke'un, Kuzey Amerika'ya yerleşen İngiliz sömürgelerinin bağımsızlığını destekleyerek, oradaki düzeni, ulaşılabilecek bir *Yeryüzü Cenneti* olarak tanımlayanların başında geldiğini, *Birinci Bölüm*'ün sonunda görmüştük. "Amerika Birleşik Devletleri'nin kurulmasına yol açan 1776 İhtilâli'nden önceki günlerde ve ihtilâlden sonra Locke'un eserleri, sanki siyasî bir kutsal kitap sayılmış ve Locke "Amerikalıları irşad eden (yön gösteren) bir yıldız" olarak nitelendirilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşunu ve İngiliz egemenliğinin reddini bütün dünyaya açıklayan "Bağımsızlık Demeci"nde Locke'un ihtilâl doktrininin tam bir ifadesini bulmak kabildir: "… Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır. Bütün insanlara Tanrı tarafından devredilemez bazı haklar verilmiştir. Bu haklar arasında, hayat, hürriyet ve mutluluk arama hakları vardır. Hükümetler insanlara ait bu hakların güvenlik altına alınması için kurulmuştur... Ne zaman bir hükümet şekli bu amaçları yok edecek bir durum alırsa, halkın bu hükümeti değiştirmeye veya düşürmeye, kendi güvenlik ve mutluluğunu sağlamaya en uygun görünen ilkelere dayanan ve yetkileri böylece düzenlenmiş olan bir hükümet kurmaya hakkı vardır…" (aktaran Güriz, 1999: 206).

[161] John Locke için ayrıca bkz: Locke; 1997/1632; Zabcı, 2005:101-232; Bouillon, 1998: 1-50; Berlin, 1964: 444-68; Yolton, 1993; Ayers, 1991; Dunn,1997b; Alexander, 1993.

II. 2. MODERN DEVLET DÜŞÜNCESİ: SİVİL TOPLUMUN AYRIŞMASI

Bu tezin konusunu oluşturan *Avrupa sivil uygarlığının kurumsallaşma süreci*, Batı Avrupa'da sivil toplum yaratma atılımı ile doruğa çıkmıştır. Batı coğrafyasında yaşanan sivil uygarlık tarihinin mihenk taşını oluşturan olgu, burjuva kurumsallığının belirmesi ve burjuva siyasal hareketinin ortaya çıkmasıdır. Bu hareket, sivil toplumu politik toplumdan ayıracak, hukuk devleti ve siyasal kurumsallaşmayı sağlayacak ortamı yaratmıştır.

Batı'daki sivil uygarlığı öne çıkaran belirleyici etmen olan burjuva kamusallığının doğuşu ile birlikte gelişen, burjuva siyasal hareketi, hiç kuşku yok ki tarihsel bir harekettir. Hukuk devleti felsefesini bedenlendirip, modern devlet formülasyonu olarak öne çıkaran olgu, bu siyasal hareketin güç kazanmasıyla gerçekleşmiştir. *Perry Anderson Yaklaşımı* bölümünde ele alındığı gibi, burjuva siyasallığını besleyen kaynağı, esas itibariyle feodal soyluluğun gücü oluşturmuştur. İngiltere'de burjuva siyasal hareketinin erken dönemde başarıya ulaşmasını sağlayan etmen, "*burjuvazinin bütün engellere rağmen, değişime uğrayan soyluluğa dayalı iktidar yapısından yararlanmayı bilmiş*" olmasıdır (Doğan, 2002: 27). Burjuvazi iktidarını gerçekleştirirken, soyluluğu kendi hizmetine çekmiş, aynı zamanda soyluları ayrıcalıklarından arındırıp sıradan yurttaşlar haline getirecek yasaları çıkartmanın gereğine onları inandırıp, bir sivil toplum olgusu yaratmıştır.[162]

Doğal haklar üzerinden geliştirilen ve giderek *halkın hakları*'na kadar varan yasallaşma süreci de başarıyla devreye sokulmuş ve gerekli yasaları çıkartmaktan geri durulmamıştır. Zaten önceleri soyluların da, feodal düzen ve yönetim karşısında kendi kişisel güçlerini arttırmak uğruna, merkezî (ulusal) yönetimi, dolayısıyla siyasî otoriteyi desteklemek işlerine gelmiştir. Karşılıklı işbirliğinin asıl amacıysa, o dönemde ulusal ekonomiyi ayağa kaldırmaktır. Soyluların, ulusal ekonominin önemini kavrayıp, bunun

[162] Hegel, sivil toplumu ortaya çıkaran ortamın şu üç momenti içerdiğini bildirir:

A. İhtiyacın dolayımı ve bireyin, hem kendi emeği, hem de bütün başka bireylerin emeği ve ihtiyaçlarının tatmini sayesinde tatmin bulması (yani gereksinimler sistemi).

B. Bu sistemin içerdiği evrensel özgürlük unsurunun realitesi; mülkiyetin yargı gücüyle korunması.

C. İlk iki sistemdeki olağanlık kalıntılarına karşı alınan tedbirler ve özel menfaatlerin kamu yönetimi ve korporasyon vasıtasıyla, ortak menfaatler olarak korunması (1991: §. 188).

ancak merkezî bir otoritenin desteği ile gelişeceğini anlayarak arka çıkmaları, kapitalizmi güçlendirirken, liberal iktidarların da hızla önünü açmıştır. Böylece liberalizmin postulası halini alacak fikirler, beklenmedik bir hız ve yoğunlukta yasallaşıp, o günkü ekonomik söylemin belkemiği olan *mülkiyet* hakkı yanında, *eşitlik*, *özgürlük* teması üzerinden gelişen birey hakları da, geriye dönüşsüz bir biçimde, tüm engelleyici süreçlerden kurtarılmıştır.[163]

Bir anlamda, Hobbes'un *homo-economicus*'u ile Locke'un *homo-politicus*'u bütünleşmiş; hem politik toplumu, hem de sivil toplumu temsil eden *Leviathan'*ın hüküm sürdüğü klasik İngiliz geleneği, burjuva siyasal hareketi ile denetim altına alınmıştır. Öngörülen yeni bireysel hakların içinden sivil toplum kavramı türetilmiş; "*ulusal gümrük sınırlarının, ticari yolların, kanalların geliştirilmesi yanında, kolonilerin oluşturulması, ihracat ve yeni fetihler de yüksek soyluların katkıları ile gerçekleşmiştir*" (Doğan, 2002: 27). Bu da, burjuvazinin güç kazanıp hukuk devletini ortaya çıkarmasının, soyluluğun yok edilmesiyle değil, soyluların siyasal desteğinin sağlanmasıyla başarıldığını göstermektedir. İngiltere'de burjuvazinin kesin zaferi yaşanmış, burjuvanın siyasal talepleri giderek gerçekleşmiştir.

Bütün bunlardan anladığımıza göre, İngiltere'de burjuvazinin yönetimde temsil edilmesi 1688 devrimiyle beraber ve diğer Batı Avrupa ülkelerinden çok daha erken bir dönemde gerçekleşmiştir. Burjuvazi üstünlüğüne dayalı olmakla birlikte, feodal çıkarlar ile burjuvazinin çıkarları arasındaki "uzlaşma" da daha erken bir dönemde doğmuştur. Buna bağlı olarak da anayasal bir hukuk devletine daha 17. yüzyılda geçilmiştir. Oysa Fransa'da 1789 devrimine kadar, burjuvazinin siyasal iktidara katılımı bile mümkün olmamıştır. Üstelik aynı yönelimi, yani soyluluğun burjuvazinin içine çekilmesini Fransa'da göremiyoruz. Fransız soyluların ayrıcalıklı hakları ile burjuva sınıfının, özellikle büyük

[163] Tarım tekniğindeki gelişmeler üretimin artmasına ve daha kalabalık kitlelerin beslenmesine olanak sağlamıştır. Ekonominin tüm sektörlerinde kazanç sağlanmasına elverişli bir ortam oluşmuştur. Bu da malların dolaşımını, sanayi faaliyetlerinin, şehirlerin, limanların, ticaretin ve denizciliğin gelişmesini sağlamıştır. Zenginliğin artması sonucunda, zenginlik özgürlüğü sağlamış, özgürlük de tekrar ticareti geliştirmiştir. Bu karşılıklı gelişmelerdense devlet güçlenmiştir. Böylece Avrupa burjuvazisi için dörtlü gelişme denkleminin oluştuğu söylenir. Zenginliği geliştiren ticaret, özgürlüğü gerektiren zenginlik, ticareti kolaylaştıran özgürlük ve devletin gücünü artıran ticaret…(Göze, 2000: 173).

tacirlerin, manüfaktür (*manufacture*) üretimi sürdüren zanaatkârların ve bankerlerin çıkarlarının bir türlü uzlaşamadığı da bilinmektedir. Büyük Fransız Devrimi'nin itici gücünü de zaten bu *uzlaşmazlık* oluşturmuştur (Doğan, 2002: 28).

Prélot, 17. ve 18. yüzyılların üç büyük devriminin (İngiliz-Amerikan ve Fransız Devrimleri) köklerini, Locke'dan ve onun doğal hukuk doktrininden aldığını açıklar (1970: 376; Göze, 2000: 172). Bu durum, insanın doğuştan getirdiği, yani doğası gereği sahip olduğu kabul edilen hakların *doğal hukuk* olarak benimsenmesine ve yasa koyucunun bu kuralı dikkate almak zorunda bırakılmasına yönelik mücadeleye işaret etmektedir. Tarihî mücadele sonucunda doğal hakların, Antikite'ye ve Ortaçağ'a özgü olan ve aristokraside, ilahî kaynağa dayandırılan ayrıcalıklı hakları değil, bütün insanlar için eşit olması gereken *negatif hakları* (can, mal ve özgürlük hakları) kapsaması gerektiği kabul ettirilmiştir. "*Hukuk kuralları tarafından korunan ve hukuk düzeninin kişilere tanıdığı bir yetki olarak*" (Hukuk Sözlüğü: Hak maddesi) doğal hukukun "negatif hakları*"* meşrulaştırması, aynı zamanda hak sahibi olarak *birey* kavramını ve beraberinde "*pozitif hakları"* (eğitim, barınma, sağlık gibi devletin bahşettiği hakları) da öne çıkarmıştır. Böylece hak'la, yani *yetki ile* donatılmış yeni birey, yeni bir toplum modeli iddiasıyla, kendini politik toplumunun dışında ayrı bir güç unsuru gibi tanımlamıştır. Bu süreç, "*Avrupalı insanın 12. yüzyıla kadar uzanan kentleşme öyküsünün ve şehir özgürlüğü girişiminin de bir ifadesi de sayılır*" (Mardin, 1991: 11).

Sivil toplum kavramının ilk defa ortaya çıkması doğal hukuk kuramcıları, özellikle de Locke tarafından düzenlenmiş olmakla birlikte, 17. yüzyıldaki bu ayrışma, daha çok kuramsal açıdan önem taşır; henüz pratikte yeterince etkili değildir. Ancak bu süreç, sivilliğin başlangıç noktasında (*primordial moment*) mevcut olan bir arkaplana işaret etmektedir ki; bu da, çağlar süren sivilleşme mücadelesinin 18. yüzyılda olgun bir niteliğe nasıl ulaşabildiğine bir açıklama getirmektedir.[164] Batı Avrupa'da 18. yüzyıl, Doğu

[164] Bu konuda E.M.Wood, şöyle bir yorum getirmektedir: "Paradoksal olarak –ya da belki de o kadar paradoksal değil- kapitalizmin doğum yerinde, erken modern İngiltere'de "sivil toplum" teriminin ilk kullanımları, sivil toplum ve devlet arasında bir karşıtlık kurmak bir yana bu ikisini birbirinin varyantı olarak

Avrupa'da ise 19. yüzyıl sivil toplumun, belirgin bir biçimde devletten ayrıldığı çağdır. Bu bağlamda, Avrupa'nın bütün ülkelerinde eş zamanlı bir ayrışma söz konusu olmamakla, İngiliz halkı bumu 17. yüzyılın sonlarında yaşamakla birlikte, 18. ve 19. yüzyıllar genel dönüşüm noktasını oluşturmuştur. Modernleşme fenomeninin temel dayanaklarından biri de, işte bu büyük ayrışmadır. Yaşanan sivilleşme sürecinde, Doğu Avrupa'nın Batı Avrupa'yı izlediği görülür; nitekim Rusya 19. yüzyılın başında, Türklerse 19. yüzyılın sonunda, uluslaşma ve modernleşme deneyimi bağlamında tanımlanan siyasal-toplumsal dönüşümü benimseyerek, sivil uygarlık içine girmiştir. Bu deneyimden doğan sivil toplum olgusu, "*tarihsel-sosyal ve siyasal bir gerçeklik olarak, farklı ülkelerin farklı kuramcıları tarafından, "ulus" ve "yurttaş" eklemlenmesi biçiminde*" ele alınmaktadır" (Seligman, 1992: 5).

Sivil toplum, siyaset dışında kalan, yani politik devletten ayrılan bir praksis olarak, anayasal hukuk devleti düzeninin kurulmasıyla *"otoritenin müdahalesinden bağımsız biçimde*" varlığını ortaya koyma fırsatını daha kolay yakalamıştır (Turan, 1991: 27). Bu nedenle sivilleşme sürecinin en dışavuruk ifadesi olarak sivil toplum, Gramsci'nin tanımı ile, 18. yüzyıldan itibaren *yurttaşlardan oluşan birlik* anlamındadır ve devlet alanı dışındaki yaygın kuruluşları, yani "özel" olarak isimlendirilen resmî olmayan örgütlenmeleri kapsamaktadır. Aynı zamanda sivil toplum, devlet tarafından düzenlenmemiş olan toplumsal ilişkiler alanı biçiminde oluşmuştur. Sivil toplumun belirginleştirdiği yeni ilişkiler, *karşılıklılık* niteliği taşımaktadır. Çağımızda, Habermas'ın "iletişimsel eylem" (*communicative action*) olarak tanımladığı *dayanışma ve iletişim esasına dayalı ilişkiler*, 16. yüzyıldan beri gelişerek yeni bir toplum modelinin yaratılmasını sağlamıştır. Sivil toplumun doğuşu, siyasî kurumların düzenlenişi yanında, toplumsal-kültürel-ideolojik üstyapıyı ve iktisadî altyapıyı da etkilemiştir.

---

birleştirdi. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesinde, "sivil toplum" tipik olarak "topluluk" *(commonwealth*) ya da "siyasal toplum" ile eşanlamlı idi. Devlet ve "toplum"un bu karışması devletin siyasal ulusu oluşturan özel mülkiyet sahipleri topluluğuna (hem monarka hem de kalabalıklara karşı olarak) tâbi kılınmasını temsil etti. Bu benzersiz bir siyasal iradeyi yansıtıyordu, egemen sınıfın zenginlik ve iktidarı için, özel mülk edinmenin başlıca araçları olarak feodal rant toplama ya da mutlakıyetçi vergiler gibi siyasal ve askeri yollarla doğrudan zora dayanan "ekonomi dışı" birikim tarzları yerine, gittikçe "ekonomik" mülk edinmeye dayanıyordu (2005: 2).

Yeni siyasal sistemin kurucu bütünlüğü, modern devlet olgusu görünümünde kapitalist süreçlerin işlemesine yol açmıştır. Sivillik mücadelesinin asıl olarak mülkiyet hakkı, yani servet edinme özgürlüğü adına geliştiği reddedilemez; yalnız bu servet hiç bir zaman toplumsal servet olmayıp, bireysel servet anlayışı ile sınırlı tutulmuş; kapitalizmin *servet birikimi* ilkesi de her çağda geçerliliğini korumuştur. Bu bakımdan hukuk devleti ve sivil toplumla birlikte, birincil önemde değer kazanan *mülkiyet* kavramı, birikim anlayışını, dolayısıyla da bireylere ait *girişimci servet*'i ifade etmektedir. Burada mülkiyet ile bireysel serveti birbirinden ayırmak gerekir. Sivil dönemden önce, kamu alanında söz sahibi olmak için mülkiyetin açık bir koşul olmadığı bilinmektedir. Oysa geçim araçlarından sağlanan servet ile özel mülkiyet türünün ayrıcalıklı serveti arasında ise ciddi bir fark vardır:

"*Birincisi mülkünü siyasi yaşamı, yani siyasi hakları için harcarken, ikincisi servetini büyütüp, adeta özgürlüğünü kendi iradesiyle, gönüllü olarak feda eder ve zorunluluğun bir hizmetkârına dönüşür. Bireysel servet sahipliği, uzun vadede, toplumsal servet önünde köstekleyici olmuştur. Bu nedenle, mülk sahipliğine duyulan saygının ortadan kaldırılması gereği, aslında Karl Marx'ın bir icadı değil, bizzat toplumun kendi doğasında olan bir şeydir*" (Arendt, 1994: 89-97).

Öte yandan unutmamak gerekir ki, Avrupa'da klasik antikiteye kadar uzanan bir sivilleşme geleneği bulunmaktadır; ama bir uygarlık biçimi olarak bunun modern kavramsal karşılığı, gerçek biçimde kapitalizmin gelişmesine bağlı olmuştur. Kapitalizmin doğuşuna bağlı olarak, siyasal topluluktan (*body politic*) ayrı ve devlet otoritesinden bağımsız, hatta bazen bu otoriteye karşı, ahlakî iddiaları olan yeni bir toplum kavramı doğmuş ve insan birliğinin bu alanı, çeşitli biçimlerde tanımlanmıştır (Wood, E., 2005: 1). Bu tanımlamayı sağlayan entelektüel gelenek ne denli geçmişe uzanırsa uzansın, somut olarak sivil deneyim ilk kez 18. yüzyılda sistematik biçimde sivil toplumu, siyasal topluluktan ayırdığı gibi, topluluktan da ayrılmıştır. Sivilleşme sürecinin bir dinamiği olarak sivil toplumun evrimi de, başından itibaren toplumsal iktidarın ayrı ve özerk bir alanı (l*ocus*) biçiminde, özel mülkiyetin gelişimine bağlı olmuştur (Wood, E., 2005: 1).

Gerek Batı Avrupa'da, gerekse Doğu Avrupa'da, birbirinden farklı zamanlarda olsa da, sivil toplumun siyasal toplumdan ayrışmasını sağlayan birinci nedeni, kapitalizmin gelişimi için gerekli olan ve kapitalizmin gelişmesine koşut biçimde çeşitlenen *gereksinimler* oluşturmuştur. Gereksinimler aracılığıyla, kapitalizmin varlık nedeni, sivil varoluşun özgül mücadelesine eklemlenmiştir. Böylece doğal toplum içinde kurgusal nitelikte olan sivillik durumu, sivil topluma bağlı yeni bir uygarlık aşamasını somutlaşmıştır. Anlaşıldığı gibi, gerçekte sivil toplum, "*devletten farklı fakat ne kamusal, ne özel ya da belki de ikisi birden olan, yalnızca ailenin özel alanından ve devletin kamu alanından ayrı bir dizi toplumsal etkileşimi kapsamakla kalmayan, ama daha ayırt edici bir ekonomik ilişkiler ağını, Pazar alanını, üretim, dağıtım ve değişim alanını da içeren ayrı insan ilişkileri ve etkinlik alanını temsil eden*" bir kavramdır" (Wood, E., 2005: 2).

Sivil toplumun varoluşu, mülkiyet ilişkileri içinde tasavvur edilen bir siyasal nitelik taşımıştır. Bunun da ötesinde, sistematik bakımdan tarihte yeni bir sistem olan, mülk edinme sistemini meşrulaştırmış, gelişkin bir pazar mekanizmasına geçişi sağlamıştır. Devlet aygıtını, pazar mekanizmasına hizmet edecek özellikte yenilemiş ve toplumsal ilişkileri pazarın gereklerine göre düzenlenmiştir. 16. yüzyılda baş gösterip, 18. yüzyılda biçimlenen sivilleşme deneyimi, bir yandan kapitalizme diğer yandan siyasal oluşumlara ve yeni düzen arayışına uygun düşen bir hukukî uzlaşmaya bütünüyle sahip olabilmiştir. Hemen burada, kapitalizmin *Pazar* olgusunu rekabete dayalı *serbest pazar* ile sınırlamamak ve kapitalizmin içerik olarak, para hareketi üzerinden işleyen bir spekülasyon dünyası olduğunu hatırlamak gerekir. Sivil toplumu, politik toplumdan ayrıştırma girişiminin belirgin gerekçesini, spekülatif dünyaya uyumlu bir kamusal alanın yaratılması oluşturmuştur. Siyasal anlamı olan bir kamunun yaratılabilmesi, ilk defa 18. yüzyıl İngiltere'sinde gerçekleşmiştir. Bütün yüzyıl boyunca devam eden süreç içinde "*devlet erkinin kararını etkilemek isteyen güçler, taleplerini yeni birleşim nezdinde meşrulaştırmak için,*

akıl yürüten kamusal topluluğa yönelmişlerdir. Bu praksis ile bağıntılı olarak eski zümre meclisi geleneği yok olmuş, modern bir parlamento doğmuştur" (Habermas, 2000: 135).[165]

Devletin dışındaki ilişkiler bütünü de, bundan sonra Parlamentonun sahip çıktığı özel alana ilişkin yasallık süreci içinde gelişmiştir. Bunu da, kurumsallaşmış bir hukuk devleti ile ilişkilendirilen yeni devlet ve toplum arası ilişki biçimi olarak görmek gerekir. Habermas burada "*akıl yürüten*" bir kamusallığın ortaya çıkışından söz eder. Akıl yürüten kamusallığı oluşturan güç, soyluluğu içine, politik devleti yanına alan burjuvazinin gücü olmuştur. Ancak bu gücün kaynağı, yani burjuva kamusal alanını oluşturan etmen başlangıçta henüz finans ve ticarî sermaye değildir, ilk defa ülke dışındaki yeni pazarlara ve ham mallara yönelen imâlatçı sermayedir.[166] Kamusal alanın ekonomik işlevi arttıkça, bu sömürgeci ve emperyalist yanı yoğunlaşmıştır; öte taraftan siyasî işlevi arttıkça da, dışlayıcı ve ezici bir niteliğe bürünmüştür.

Batılı burjuva, bir yandan, eskiden aristokrasiye tanınan yetkileri elde etme savaşı verirken, bir yandan da kendi davasını bütün insanlığın davası ile bir ve aynı görmeye başlamıştır; dahası böyle gösterebilmiş, hatta buna inanıp, inandırmıştır da. "*Burjuvazinin ortak felsefesi, yalnızca burjuvazi için değil, tüm insanlar için bir felsefe olma niteliğinde düşünülmüştür. Burjuvazi, sosyal gücünün bilincine vardığı zaman, güçlü bir hiyerarşi duygusuna sahip olmasına rağmen, evrensel bir doktrin kurmaya çalışmıştır*" (Göze, 2000: 173-4).[167] Öte

[165] Bu gelişimin başlangıcında 1694/95 yıllarına ait üç farklı olay yer alır: İngiltere Bankasının (*Bank of England*) kurulması, Lyon ve Amsterdam Borsalarının kurulmasından farklı olarak, kapitalizmin yeni bir aşamasını niteler; bu olay, o ana kadar münhasıran ticaret yoluyla ayakta tutulan sistemi, kapitalist yönde kökten bir değişime uğratılmış üretim tarzı temelinde pekiştirilmesini vaat ediyordu. Ön-sansür kurumunun ilgası, kamunun gelişiminde yeni bir aşamayı niteler; bu olay, akıl yürütme faaliyetinin basına nüfuz etmesini mümkün kılar ve basını, siyasal kararların, kamusal topluluk denen bu yeni formun önüne taşınmasına yardım eden bir araç haline getirir. Nihayet ilk kabine hükümeti, parlamentonun gelişiminde yeni bir aşamayı niteler; bu olay, devlet erkinin parlamenterleştirilmesine giden uzun yoldaki ilk adımdır. Parlamenterleştirme ise, siyasal işlevli kamunun bizzat bir devlet organı olarak yerleşmesine yol açacaktır (Habermas: 2000: 137).

[166] Bilindiği gibi, modern kapitalizmin özgül şekli, ilkin mâli ve ticarî sermayenin şehir (küçük meta üretimi) ve kırdaki (feodal tarım üretimi) eski üretim biçimlerini önce bağımlılık ilişkisi içine sokması, sonra da emek temelinde bir üretime sevk etmesi ölçüsünde gerçekleşmiştir. Meta dolaşımının kapitalist biçimleri (ticarî ve mâli kapitalizm), yalnızca emeğin bir meta olarak mübadele edildiği, yani kapitalist tarzda üretildiği yerde sağlamca yerleşmiş görünmektedir (Habermas, 2000: 137).

[167] Ekonomik bir güç olan burjuvazi, siyasal iktidarda da hak iddia etmeye başlayacak, yeni zenginlik dağılımının yeni bir iktidar dağılımını gerektirdiği düşünülecektir. Batı Avrupa'da oluşan burjuvazi, homojen bir görünüme sahip değildir, değişik gruplardan oluşmaktadır: Tüccarlar, armatörler, fabrikatörler,

taraftan üstünde durulması gereken bir nokta da, kentliliğin bir figürü olan burjuva kamusal hareketinin, ne ölçüde bir "uygarlık" girişimi olarak kabul edileceğidir? "*Kamusallığın ve kamusal tartışmaların her türlü iyi niyetine rağmen, kapitalist toplumları demokratikleştiremedikleri gerçeği, normatif bakış açısı tarafından, istenmeyerek de olsa, teyit edilmekte, hatta kamusallığın kendisi için kısıtlı bir kapasitesi olduğu kabul edilmektedir*" (Demiroviç, 2003: 85).

Ayrıca dikkate alınması gereken bir gerçek de, demokratikleşmenin ve göreli sivil uygarlık koşullarının gelişmesine paralel olarak, 19. yüzyıldan sonra toplumsal dayanışma ruhunun heyecanını ve canlılığını yitirerek; kamusal bir tehlike unsuru sayılmaya başlamasının, kamusal alanın etkinliğini yönlendirmekte ve zayıflatmakta olduğudur. Diğer yandan, işbölümünün giderek daha kapsayıcı bir bütünlük oluşturması da, sivil toplumu devletle bütünleştirmektedir. Aslında bu noktada, kamusal alanı çelişkilerin ve zıtlıkların alanı olarak görmek hiç de sürpriz değildir. Bu açıdan incelendiğinde, 18. yüzyıldan beri burjuva kamusallığının temsilcisi olan sivil toplum da, zaten bu türden çelişkilerin yaşandığı ortamı ifade etmektedir.[168]

Burjuvaziye ait bir mücadele alanı olarak, burjuva kamusal alanı iktidarı denetleme ve dönüştürme işlevini üstlenirken, bir yandan da liberalizmi sağlama almaya ve liberalizmin ekonomik ayağını oluşturan kapitalizmin çıkarlarını karşılamaya çalışmıştır. Bu da hem iktidar sahiplerini hem de para sahiplerini ortak noktada buluşturan bir vizyon olmuştur. Habermas'ın tanımlaması ile, "*siyasal tartışmaları edebiyat ve basın yoluyla geniş kamuoyuna aktaran, "Gölge Kabine" ile donanmış sistematik bir muhalefet*" ortaya çıkmıştır (2000: 144). Bu tür gelişmeleri, gerçek anlamda bir kamuoyu egemenliği olarak düşünmek (henüz) mümkün değildir. 18. yüzyılın başında, parlamentonun feshi için bile başvuru

---

teknisyenler, aydınlar, spekülatörler ve yüksek kamu görevlileri… Burjuvazi yeknesak bir sınıf da değildir, ortak görüşler ve ortak bir felsefe etrafında toplanabilmiştir (Göze, 2000: 173).

[168] Arendt, "kamu" teriminin birbiriyle yakından ilişkili ama tümüyle özdeş olmayan iki görüngüye işaret ettiğini söyler: Bu görüngülerden birincisinde, terim, kamunun alanında gözüken her şey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilirdir ve mümkün olan en geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir. İkincisinde ise, "kamu" terimi, içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder (1994: 74-77).

yapılmış, ama yüzyılın sonuna gelindiğinde, kamusal toplantıların ve siyasal derneklerin ötesine geçen örgütlenme temeli yaratılmış ve yerel komiteler de örgütlü duruma gelmiştir (Habermas, 2000:145-6). Siyasal kurumsallaşma da, bir biçimde artık başarılmış sayılır.

16. yüzyıldan itibaren her geçen çağda, giderek daha karmaşık ilişkiler alanı olan ve bir sorunlar seti gibi görünen sivil toplum ve kamusal alan kavramları siyasetin ve ekonominin dışında, toplumsal kaygılarla bireysel hırsların, bireysel çıkarlarla toplumsal etiğin ve toplumla birey arasındaki ilişkilerin ortak alanı olmuştur. Locke, Hume, Hegel ve Marx'ı da oldukça uğraştıran bu insani durum, bugün de sivil toplum kuramcılarının açıklamakta zorlandıkları sorunsalları içermektedir. Sivil toplumun kurucu unsuru olarak ve kurulu sivil toplumun geliştirici unsuru olarak ele alındığında, birey ile toplum açısından, *etik* ile *çıkar* arasında bir gerilim söz konusudur. "*Bu gerilim Hegel'i olduğu gibi, Marx'ı da ömür boyu meşgul etmiştir*" (Seligman, 1992. 5-61); bugün de meşgul etmektedir.

Hem sivil toplum hem de burjuva kamusal alanı, Rönesans düşüncesinin biçimlendirdiği modern insanın ve iktisadî yaşama paralel olarak gelişen sivillik olgusunun bir ürünüdür. Sivil toplum, başlangıçta liberalizmin sosyal ve hukukî boyutu ile bir eşitlik ve özgürlük ifadesi olarak devlete karşı gelişmiş; ama daha sonra, liberalizmin iktisadî yanını oluşturan kapitalizmin, özgün gereksinimleri doğrultusunda biçimlenen ortak çıkar ve işbirliği alanının, yani piyasanın kendi koşulları ile yönetilmesi -Adam Smith'in ifadesi ile *görünmez el* tarafından düzenlenmesi- sürecine dönüşmüştür. 18. yüzyıl liberallerinin *negatif-pozitif* haklar bağlamında ortak çıkar, işbölümü, işbirliği, serbest pazar, sermaye birikimi ve sivillik adına giriştikleri yoğun çaba, toplumsal, siyasal, ekonomik ve hukukî alanda yeni bir dünya ve yeni bir uygarlık modeli ortaya koymuştur. Burjuva kamusallığı ile ifade edilen bu durum, aynı zamanda tam da "*Hegel'in nitelendirdiği üzere egemenliğin rasyonelleştirilmesi gerçeğidir*" (aktaran Habermas, 2000: 221). Sivil toplum - siyasal toplum, yani burjuva ve devlet ayrışmasının belirleyici özelliği, egemenliğin formüle edilerek akla uygunluğunun gerçekleştirilmiş olmasıdır.

Buna karşın Hegel ve onu *başaşağı* ederek göreli tamamlayan Marx, bu tarihî girişimin burjuvanın sadece kendi öz çıkarını arttırma girişimi olduğunu ileri sürerek; *görünmez el* metaforunun ve *ussal gereksinimler sistemi*'nin yol açtığı uzlaşıları, aynı zamanda çelişkiler ve çatışmalarla birlikte, bütünsel bir mücadele süreci içinde sorunsallaştırmışlardır. Onların bu analitik eleştirel yaklaşımları, aslında sistemin kurumsallaştığının ve liberal hukuk devletinin meşruiyetinin sağlandığının bir kanıtıdır.

II.2.A. SİYASAL – SİVİL AYRIMI ve HUKUK DEVLETİ'NİN ROLÜ

Batı Avrupa deneyimi olarak başlayan *sivil toplum* yaratma süreci, aslında feodal toplumsal yapının çözülmesini ifade eder. Bu çözülmeyi gerçekleştiren zihinsel süreç öncelikle, Rönesans ve Reform hareketleri tarafından beslenmiştir. Pratikte ise, mutlakıyetçi merkezî krallıkların iktidarı altına alınarak gücü, denetlenebilir ve sınırlandırılabilir kılma arayışının getirdiği yeni bir devlet algısı ve devlet modeli öne çıkmıştır. Bir praksis alanı olarak dönüşüme uğrayan siyasal otorite ve toplumsal varoluş, kapitalizmin doğmasında ve gelişmesinde rol oynamıştır. Böylece "sınırlandırılabilir" devlet iktidarı ve bu iktidarın gücüne bağımlı kılınmayan sivil toplum, mülkiyet ilişkilerinin meşru temelini kurmuştur. *Siyasal toplum-sivil toplum* dikotomisine dair eğilimleri tartışırken, devlet iktidarının durumu ve bu iktidarın sivil toplumun doğuşu ile ne ölçüde güçlendiği ya da aşındığı önem taşımaktadır. "*Kuşkusuz bütün siyasal topluluklarda ve devlet olarak adlandırılan bütün siyasal kuruluşlarda, mutlaka bir "siyasal iktidar" ve bu iktidarı kullanan, yani karar alma, emir verme, bu karar ve emirleri gerektiğinde zora başvurarak yürütme gücüne sahip bir kişi veya kişiler daima mevcut olmuştur. Bu bir evrensel olgudur*" (Kapani, 2002: 67). 17. yüzyıldan itibaren, siyasal toplum ile sivil toplumun görece ayrışmaya başlaması ve işbirliğine girişmesi, yüzyılın sonunda ticarî kapitalizmin gelişmesini, siyasal iktidarınsa sınırlandırılmasını sağlamıştır. İşte siyasal iktidarı sınırlamanın, hatta bazı yorumlara göre böylece, mülkiyet ilişkilerinin hizmetine sunmanın meşru bir aracı olarak,

hukukun üstünlüğü ilkesi formüle edilmiş ve *hukuk devleti* modeli ilk defa İngiltere'de, kısıtlı bir anayasa ve Parlamento eşliğinde egemen kılınmıştır.

Bu noktada her ne kadar, siyasal iktidarı yasalarla sınırlama girişimi çoğunlukla felsefî kaynaktan beslenmekte, özellikle Hobbes'un *doğa durumu* görüşüne kadar uzanmakta ise de, hukuk devletinin kavramsal temeli Locke tarafından atılmıştır. Bundan sonra da Locke'un izini süren Montesquieu ve 1789 Fransız Devrimi düşünürlerinde düşünsel gelişimi devam etmiştir. Kavram, Aydınlanma düşünürlerince, modern çağın belirleyici bir fenomeni olarak tartışılmış ve kuramsallaştırılmıştır. Fransız devrimcilerinin ardılları, özellikle III. Cumhuriyet'çiler tarafından da kurumsallaştırılmıştır. Bu süreç, giriş kısmında kabaca ele alınmıştır. Şimdi biraz daha farklı bir boyuttan inceleyelim:

Kuşku yok ki, bugünkü kullanımı ile *hukuk devleti* kavramı, modern-sivil çağa özgüdür. Ancak, devletin hukuka, özellikle de adalet ilkesine bağlılığı, Platon'a ve Aristoteles'e kadar dayanır. Ortaçağ feodal sisteminde ise, Augustin (354-430) *"Tanrısal Devlet" (De Civitate Dei)* adlı yapıtında din devleti ile dünya devleti arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır (Güriz, 1999: 180). Augustin, devlet kavramına metafizik bir açıklama getirmiş; "*dünyevî otoritenin Aziz Paul tarafından kurulduğunu ve bunun da Tanrı'nın isteği ile gerçekleştiğini*" savunmuştur. Bu anlayıştan dolayı, Dünya Devleti kusursuz bir barışı, dirliği sağlayan, zorbalığın egemen olmadığı, mutlak adaletin uygulandığı bir devlettir; bu devletin halkı da Tanrı'nın halkı olarak, yani Hıristiyanlar, her zaman Tanrısal iradeye uygun davranırlar; ancak aynı dünyevî devlet içinde cennetten kovulmuşların ve günahkârların Şeytan Devleti de bulunur. Bu yüzden de, dünyada hiç bir zaman mutlak huzura ulaşılamaz (Schilling, 1971: 143-54).[169]

[169] Kilise - devlet ilişkilerini açıklamak için, Hıristiyan öğretiye başvuran Augustin'in toplumsal düşüncelerinde, her iki iktidarın birbirine güvensizliğini yansıtan bazı çelişmeler görülür. Ancak Ortaçağ toplumsal zihniyetini anlamak açısından, onun yapıtları bize eşsiz bir zenginlik sunar. Biraz bu zihniyeti biçimlendiren dinamizmin kökenine göz atalım: Augustin'e göre, "metafizik dünyada iki imparatorluk vardır: *civitas dei* ve *civitas diaboli;* ki bunlar, Kilise ile Roma İmparatorluğu'nun tıpatıp eşi değildir. Dünyanın başlangıcında, *civitas dei* Tanrı'nın yarattığı, ilk günahtan önce, ona birlikte tapınan ve saygı gösteren ruhların topluluğudur. Fakat bu kalabalık içinde birkaç tanesi yoldan çıkmış ve düşmüştür. Bunlar Lucifer'in önderliğinde *civitas diaboli*'nin temelini meydana getirirler. Tanrı, o zaman krallığındaki mutlu ruhların

sayısını eski haline getirmek istemiştir. Bunun için Tanrı, mutlak iyiliğiyle (*lex aeterna*, anlamı çözülemez yüce buyruğunun sonsuz yasası gereği) ölümler içinden son yargılamadan sonra, mutlular topluluğunu eski haline getirmek üzere, onlara katılacak birkaç insan seçmiştir. Böylece *civitas dei*, göze görünmez, ilk ve eskatolojik Tanrı krallığı olarak oluştu. Augustin'in görüşünde, sosyal adaletin ilk metafizik kavramı, bu Tanrı krallığına katılmadaki derece ve sıradır; tıpkı Yunan Polis'inde adalet kavramının "yöneticiler yönetimi"ne katılma sırası ve derecesi gibi. Bu bakımdan *civitas dei* gerçek bir topluluktur; yani dünyevîdir.

O zaman *civitas diaboli* de, ister öteki dünya ruhları, ister bu dünya günahkârları olsun, Tanrı'dan uzaklaşmışların ortaklığıdır. Bunlar hiçbir topluluk meydana getiremezler, çünkü aralarında hiçbir bağlantı yoktur, her biri kendi günahkâr istemini izler ve hepsi birbiriyle kavga eder. Bunları bir bakıma, bir toplum olarak tanımlamak bile mümkün değildir. Herhalde, bunlar için "civitas" (site-devlet) kavramının kullanılması dahi yersiz düşmektedir. *Civitas dei* ile *civitas diaboli* arasındaki karşıtlık, Augustin'in kendi toplumsal düşüncesinin ancak arkaplanını meydana getirir. Dünyanın yaratılışı, yozlaşması, cisimleşmesi ile son yargılama arasında geçen durumu, bu tarihe dayandırır.

Bu *civitas dei* kavramı, yani yalnız azizlerin Tanrısal topluluk oluşu kavramı, Aziz Paul'den esinlenilmiş olan kaderci doktrine uygun düşmektedir. Bunun içindir ki, Augustin de, bu düşünceyi tarih felsefesinin temeli olarak kullandı ve yıllarca da oldukça etkili oldu. Augustin'e göre, dünya tarihinde *civitas dei* ile *civitas diaboli* (yani her iki krallığın üyeleri), öylesine karışmıştır ki, onları ayırt edebilmek artık mümkün değildir. Yalnız dünyanın yaradılışından önce birbirlerinden ayrıydılar ve son yargı günü tekrar ayrılacaklardır. Bununla beraber, dünya tarihi yine de, bu iki krallık arasındaki çatışmayla doludur.

Augustin, tarihi dönemlendirir ve hem kutsal kitabın esiniyle hem de geleneksel çağların eğilimi uyarınca beş döneme ayırır (bunu ilk yapan o değildir; aslında Barnabe gibi bir dizi düşünürün mirasçısıdır): *İnfantia*, insanlığın çocukluğu, Adem'den Tufan'a kadar; *adolescentia*, ilk gençlik, İbrahim'den Davut'a kadar; *juventus*, ikinci gençlik, Davut'tan Babil sürgününe kadar; *aetas senior*, olgun yaş, Babil sürgüsünden İsa'nın doğuşuna kadar; *senectus*, ihtiyarlık, İsa'nın doğuşundan dünyanın sonuna kadar. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, daha puta tapma döneminde bile, Roma İmparatorluğu çağında, kıyametin kopmak üzere olduğu can çekişen bir dönem yaşandığı varsayılmıştır. Bu görüşü, Hıristiyanlık da ortadan kaldıramamış, dünyanın sonu havası sürdürülmüş, hatta güçlenmiştir, fakat öteki dünya umuduyla anlam ve yapı değiştirerek.

Civitas dei topluluğu, *fruitio dei*'den, yani Tanrı'yı düşünerek zevk almaktan ibarettir. Bu sadece melekler değil, insanlar için de geçerlidir, ama ölümlerinden sonrasında. Dünyadaki yaşam, sadece bir ön sınavdır; *fruitio dei* ancak son yargılamadan sonra yenilenmiş beden ile gerçekleştirilebilir. Buna karşılık, *insanın mutlak mutluluğu,* Kilise kutsamalarının dünyada iken garanti ettiği, bu zevke bağlıdır. Yenilenmiş bir bedende, yani öldükten sonra dirilen bedende, artık ilk yozlaşmadan sonra yeryüzünde yaşayan insanlıkta olduğu gibi, duyuların heyecanına yer yoktur. Öte yandan dünyadaki insanın kesinlikle, kimin seçilmiş olduğunu bilmesi olanaksızdır. Bu seçimin genel kriteri şudur: Yeryüzü çocukları Tanrı'dan ancak dünyadan ve dünyanın nimetlerinden zevk almak (*frui*) için yararlanmak (*uti*) isterler; Tanrı çocuklarında ise, durum bunun tersidir: daha sonra Tanrı'dan zevk almak için dünyadan yararlanırlar. Günahtan önce insanlar tutkulardan korunmuş idiler. Yozlaşmadan sonra ise, hepsi ayrıcalıksız yoldan sapmıştır; bu, onların duyularının heyecanında, yersiz merakta (*concupiscentia ocularum*) ve *uti* ile *frui*'nin yozlaşmasında kendini gösterir. İşte bundan dolayı, Tanrı, yalnızca birkaçını seçmiştir. Augustin'e göre, bu metafizik olayın kökeni dünya tarihinin saydamlaşmasında, iki krallığın karşıtlığının bir bakıma tarih tarafından aydınlanmasında ve böylece ona anlam vermesinde bulunur. Bu anlayışı ile Augustin'in dünyasal devlet karşısındaki tutumu, oldukça karmaşık hâl alır ve çelişmelerden de sakınamaz.

Civitas diaboli, metafizik Şeytan Devleti, bir araya gelmiş yeryüzü çocuklarının dünya nimetlerinden birlikte zevk almalarından, yararlanmalarından ibaret olan dünyasal devletin saydam arkaplanını meydana getirir. Bu, artık sorunlar çıkartan bir hâl almıştır ve kendi kendini yok etme tehlikesi yaratmıştır, tıpkı Platon'da sofist tiran idealinin Sokrates mantığı karşısında yok olma tehlikesi gibidir. Oysa dünya nimetlerinden gerçekten ortaklaşa yararlanma, dolayısıyla, gerçek devlet ve dünya adaleti ancak, iki krallığın birbirleriyle kavga etmemesinden dolayı gerçekleşir. Fakat tersine, kavga ederler. Böylece dünyasal devlet bu niteliğiyle hiçbir zaman üyelerinin her birinin kıskançlıktan yoksun ve toplumsal bakımdan eşit koşullar altında, Tanrı'da birleşmesiyle tam bir topluluk olan Tanrı krallığı gibi, gerçek bir topluluk olamaz. Bir Dünya Devletinin içindeki uğraş ve bir başka Dünya Devletiyle kavgası böylelikle, kendi kendini yok eden metafizik Şeytan Devleti'nin bir göstergesi, bir belirtisi durumundadır. Tipik bir Ortaçağ düşüncesi olarak, içeride kavgalar ve dışarıda savaşlar, Tanrı'dan uzaklaşmış açgözlülüklerden, engellenemeyen hırslardan doğar. *İşte civitas diaboli,* bu anlamda dünyasal devlete yansımıştır; Augustin'in kitabında, bütün dünya devletleri, ötekilerin zararına durmadan büyüme ve uyruklarını vergi yoluyla kullanma eğilimi gösterdikleri oranda, *magna latrocinia'lar*, yani haydut çeteleri olarak tanımlanmıştır (Schilling, 1971: 146-50).

Ortaçağ zihniyetinin genel eğilimi olan, yönetenin ve yönetilenin Tanrısal buyruğa ve ilahî düzene uygun davranma anlayışı, Yeniçağ ile birlikte dönüşüm göstermiştir. Tanrısal buyruğun (*lex aeterna*) ve doğal hukukun (*lex naturalis*) yerini, insanî (toplumsal) yasalar (*lex humana*) almaya başlamış; toplum da bu dönemde zaten doğal toplumdan sivil topluma doğru yönelmiştir. Bu süreçte, 1215 yılında İngiltere'de imzalanan Magna Carta, ilk anayasal belge olma ve halka direnme hakkı tanıma özelliği ile, hukuk devleti tarihinin en önemli adımı sayılır. Bunun temel nedeni, Ortaçağ yönetim anlayışına yön veren toplumsal sözleşme geleneğine göre, eğer yönetici (kral/ kraliçe) başlangıçtaki verdiği sözü, daha sonradan tutmazsa, halka toplumsal sözleşmeye sadık kalmama ve yönetene itaat etmeme hakkı doğar ve yönetilenler, itaat etme zorunluluğunu aşma hakkını kullanabilirler. Bu ilke, sonradan doğal hukuk kuramcılarını da etkilemiştir. Ortaçağ'da hukukun üstünlüğü düşüncesi aslında yetersiz düzeydedir. *"Kaynağını ve amacını ancak bir hukuk düzeninin dışında ve hatta üzerinde bulup, bu düzenle çatışan yerleşik bir iktidar vardır: Kilise*." Kilise iktidarı, hukuku Papalık lehine kullanma keyfiyetine sahip konumdadır; bu anlamda *"kilise, kişilerin özel ve kamunun genel çıkarlarına zarar verse bile, özgürce tasarruf yetkisini kullanabilmektedir. Öyle ki, bu dönemde pozitif hukukun kazanılmış haklarının korunmasında bile yetersiz kalınmıştır*" (Gierke, 2000: 129-33).[170]

Sivil siyaset girişimi, Ortaçağ'ın hemen her alanında yetersiz kalmış olan hukukî düzeyini yükseltme ve gelişen piyasanın ihtiyacını karşılama iddiasıyla ortaya çıkan bir proje olarak başlamıştır. Böylece *"pozitif hukuka, öncel ve üstün, bütünüyle doğal hukuka dayalı, sahip olduğu içerikle değişmez biçimde belirlenmiş olan bir devlet iktidarı öğretisi doğmuştur*"[171] (Gierke, 2000: 135). Bu öğretiyi ortaya çıkaran temel dinamik, burjuva

[170] Ortaçağ hukuk felsefesinin oluşmasına ve Yeniçağ doğal hukuk anlayışının gelişmesine, Ortaçağ hukukunun yetersizliğine karşın, büyük katkısı dokunan düşünce insanları arasında, Augustine (354-430), Farabi (870-950) ve Uquinas (1226-1274) isimler başta gelmektedir.

[171] Gierke'e göre, "önce, bireyin doğuştan gelen negatif haklarına bağlı, toplumun kendine ait ve temel özelliği olan bir devlet iktidarı öğretisi oluştu. Ondan sonra, devlet düşüncesinde gizli olan, ortadan kaldırılamaz üstünlük hakları gitgide artan bir belirginlikle şekillendi: Herhangi bir Pozitif Hukuk senedine ihtiyaç duymayan ve bu hukuktan kaynaklanan hiç bir senetle sınırlanamayan haklar ve egemenlik kavramı, kendisini bile yok edemeyeceğinin ileri sürülmesiyle (bununla birlikte üstün iktidar da övgüye değer bulunmuştur) nihai niteliğine kavuştu. Bir yanda hâkim öğretiden hareketle, krallığın devredilemez hakları

kamusallığının doğuşu ile onun siyasal gücü olmuştur. Dinsel hukukun, yani Kilise hukukunun *ve* sözleşmeyi esas alan doğal hukukun yerini alan, belki daha doğru bir ifade ile Ortaçağ temelli hukukla bütünleşerek evrimleşen, yeni bir "hukuk devleti" anlayışı doğmuştur. Bu anlayışı geçerli kılan temellerden biri 17. yüzyıl İngiltere'sinde yaşanan *"merkezî devlet egemenliğinin, merkezî hukuk sistemini gerektirmesidir*" (Kelsen, 2000: 426); diğeri ise sonradan Kantçı felsefeye (Aydınlanma'ya) dayandırılan akılcılığın, bir öğreti olarak *hukuk devleti* (*rechtsstaat*) kavramına, polis devleti (*polizeistaat*) kavramının karşıtı olarak yer vermesidir.

Merkezî devlet yapısının işlerlik kazanması ile Kantçı pozitivist hukukun iktidar tanımlaması olarak hak ve ödev kavramlarına başvurulması arasında, tam üçyüz yıla varan bir süre söz konusu olmuştur. Bu üçyüz yıllık dönemin büyük düşünürleri, başlangıçta sözcük olarak tanımlamasalar da, kavramsal boyutta hukuk devleti formülasyonunu belirlemişlerdir. Bu düşünce insanlarının başında Hugo Grotius (1583-1645) gelir. Grotius, henüz akıl yürüten hümanist hukuk felsefesinden uzak, bir doğal hukukçu olmakla birlikte, "*doğal hukukun ayırıcı özelliğinin, insan aklının emri olduğunu söyler, ona göre, doğal hukuk, doğal aklın bir emridir*" (Güriz, 1999: 191). Ancak hukuk devletini, güçler ayrılığı anlayışının bir yansıması olarak düşünmek gerekir. Burada karşımıza ilk olarak John Locke çıkar ve daha sonra Montequieu'nun inşasına devam edeceği hukuk devletinin temellerini atar. Locke'un attığı temel, İngiliz hukuk devleti (*rule of law*)olarak bir karşılık bulmuştur.

Bugün modern hukuk felsefesinin ve klasik hukuk devletinin temeli olarak kabul edilmektedir. Bu da her şeyden önce, Locke'un *yasama, yürütme ve konfederatif güç* olarak öngördüğü, üç ayrı iktidar alanını betimlemesinden kaynaklanmıştır. Montesquieu, Locke'un bu üçlü ayrımını *yasama-yürütme-yargı* biçimde düzenlemiş ve hukuk devletinin

---

olduğu sonucuna varıldı; aslında henüz Ortaçağ'da bile, benzer bir uslamlamayla halkın edinilmiş, devredilmez haklarının varlığını kanıtlama yoluna gidenler vardı… Bunun yanında özü gereği devlete ait olan üstünlük haklarıyla, rastlantısal olarak devlet tarafından kazanılmış ve aynen özel bir kişinin sahip olduğu biçimde sahip olunmuş mâli hakları birbirinden ayıran kuramsal bir gelişme yaşandı. Böylece, doğal hak öğretisi hâkim oldukça, Romalılardan öğrenilen *lus Publicum/lus Privatum* (Kamu hukuku/Özel hukuk) ayrımının da, ilke olarak kavranmaya başlandığı görüldü" (2000: 135-6).

teorik boyutunu geliştirmiştir. İngiliz felsefesinin ve pratiğinin, Fransa'ya yerleşmesinde rol oynayan Montesquieu,[172] *güçler ayrılığı* kuramıyla siyaset biliminin ve anayasa hukukunun da kuramsal öncülüğünü yapmıştır. Montesquieu, mutlakî kralın artık feodal beylere danışmadığı bir dönemin soylu kökenden gelen düşünce adamı olarak, Osmanlı despotizmi analizi üzerinden, mutlakıyetçilik eleştirisi geliştirmiştir. Öte taraftan doğal hukukçuları da eleştirerek, toplumun sözleşmeyle kurulamayacağını, zaten en baştan beri kurulu bir toplum modeli bulunduğunu iddia etmiştir. Montesquieu düşüncesini en iyi anlatan yapıtlar onun iki ünlü çalışmasıdır; "*Kanunların Ruhu Üzerine"* (*De L'esprit des lois*)[173] ve "Kanunların Ruhu'nun Savunması" (*Défense de I'esprit des lois*).

Montesquieu düşüncesini hukuk devleti açısından önemli kılan görüşüne değinecek olursak, bunu belki kısaca şöyle değerlendirebiliriz: Öncelikle, Montesquieu, toplumsal-siyasal ilkelerin keyfî değil, yasalar çerçevesinde oluşturulduğunu, bu çerçevenin Ortaçağ'da *ilâhî emir* ile çizildiğini, ama artık yasaların ruhu'nu insanlararası ilişkilerin olgunlaştırdığını ileri sürer. Montesquieu'ya göre, yasa, *zorunlu* bir ilişkiden doğar;[174] nasıl ki insanla Yaratıcı arasında (ilâhî) yasaların varlığı kabul ediliyorsa; insanla insan arasında da yasalar olmalıdır. Ancak bu yasaların her ülke için ayrı bir ruhu vardır; çünkü yasalar ülkelerin/toplumların tarihî, ahlâkî, kültürel, ekonomik ve coğrafî koşullarıyla ilişkili olarak gelişir. Montesquieu, siyasal erki Locke'un yaptığı gibi, birbirinden ayırır; önde belirtildiği gibi, bunları Locke'tan farklı olarak *yasama-yürütme-yargı* biçiminde sınıflandırır.

[172] Charles-Louis de Cecondat Montesquieu (1689-1755)

[173] *Kanunların Ruhu Üzerine* kitabının Türkçe baskısı: 1965 ve 1998.

[174] Althusser, Montesquieu'nun bu *zorunluluk* savını açıklarken önemli bir konuya dikkat çekmiştir. Althusser'e göre, Montesquieu yasaları değil, yasaların ruhunu incelemiştir ve bunları birbirine karıştırmamıştır. Bu ayrım ne demektir? "Öyle sanıyorum ki bir yanlış anlamadan sakınmak için bu ayrım son derece gereklidir. Birinci Kitapta Montesquieu, evrimin bütün varlıklarının ve hatta Tanrı'nın ilişki ve yasalara bağımlı olduğunu gösterdikten sonra, varoluş farklarını araştırmaktadır. Böylece, cansız maddeyi yöneten ve en ufak bir sapmaya uğramayan yasaları, insanları ve hayvanları yöneten yasalardan ayırt etmektedir. Varlık alanında yükseldikçe, yasalar değişmezliklerini, hiç değilse doğru olarak gözlenebilirliklerini yitirmektedirler. "*Akıllı varlıklar dünyası fizik dünya kadar düzenli yönetilmemektedir*" Bilgi sahibi olma ayrıcalığı olan insan da, yanlışa ve tutkulara açıktır. Bu nedenle, "Akıllı varlık olarak, (insan) hiç durmadan Tanrı'nın koyduğu yasaları çiğnemekte ve kendi yaptıklarını da değiştirmektedir" Daha da kötüsü, çoğu zaman kendi yaptıklarına bile uymamaktadır. Oysa, Montesquieu'nun nesnesi, işte başı boş dolanan bu varlık ve onun tarihidir. Onun için de, koyulmuş yasalara her zaman uymayan ve üstelik kendi yapmış olsa bile, saygılı olmadığı özel yasaları olan bir varlıktır" (Althusser, 1987: 22).

Aslında, sadece bu konuda değil, hemen her konuda, İngiliz felsefesinin ve hem anayasal (anayasal monarşi) hem de Parlamenter pratiğinin, dolayısıyla İngiliz Aydınlanmasının, Fransa'ya yansıması çok daha cesur biçimde gelişmiştir. Montesquieu'nun özellikle *yargı* erkinde bu cesareti görmek mümkündür (Gökberk, 1996: 381-2). Montesquieu'nun, Locke'un sıkı bir takipçisi olduğu varsayılmakla birlikte, *birey* konusunda Locke'tan ayrıldığı açıktır. Montesquieu, bireyi ikinci plâna itmiş, toplumu sınıflardan, gruplardan, zümrelerden oluşan bir bütün olarak görmüştür. Bireyleri, ancak bu genel bütünlüğe uygun ilişkiler içinde kabul eder (bkz: Ağaoğulları, 2005b: 355-472).

Montesquieu'nun sistemi, her şeyden önce mutlakçılığın tam olarak ortadan kalktığını görme isteği taşır.[175] Bu konuda, dört ayrı yönetim biçimi üzerinde durmuştur: Halkın temsilcileri aracılığıyla katılımının sağlandığı ve siyasî erdemin esas olduğu *demokratik cumhuriyet*; bir azınlık yönetimi olan ve ayrıcalıklara yer veren *aristokratik cumhuriyet*; onurun ilke edinildiği ve tek kişi yönetimi olan, ama yasalara uymanın zorunlu olduğu *monarşik yönetim*; korkunun egemen olduğu tek kişilik keyfî yönetim olan *despotik yönetim*. Montesquieu, bu bağlamda, erklerin ayrımına dayalı ve halkın temsilcileri aracılığı ile yönetime katılabileceği *meşrutî hükümdarlığı* geliştirmeye çalışmıştır (Gökberk, 1996: 382). Bu da Hobbes'un *Leviathan*'ına benzer güçlü bir devlet, yani her şeyin üstünde egemen güç konumundaki devlet fikrine, açıkça karşı olduğunu göstermektedir.

Montesquieu'nun modern hukuk devletinin prototipini oluşturan formülasyonu, Fransız Devrimi ile geçerliliğini yitirmiştir; çünkü devrim, İngiltere'den sonra Fransa'da da, mutlakıyeti sona erdirmiş, plebisit demokrasiyi öne çıkarmıştır. Bu sürecin mimarı ise,

[175] Montesquieu'nun bu toplumsal düşünceye nasıl ulaştığını göz önünde tutmak gerekir. Bir kere, Locke'un siyasal yetkiyi sınırlandırma yöntemini, hemen hemen mutlak bir amaç olarak kabul eder. "Yoksa, mutlakçılığın henüz egemen olduğu kendi anavatanı Fransa'yı ele aldığından değil, Aydınlık yüzyılın düşünce yaşamı içinde, bu mutlakçılıktan ancak birkaç hırslı kişi aracılığıyla kendini kurtarabilmiştir ve daha çok da insanları Saray toplumuna katılmaya çağırmıştır. İngiltere'ye uzun yolculuklar yapmış (daha sonra vatandaşı Tocquivelle'in Amerika'ya yaptığı gibi), orada siyasal yaşantıyı incelemiş, kendi vatanının siyasal yaşantısıyla karşılaştırmıştır. İngiliz devlet yapısını ise, bu noktada daha çok, mutlakçılığın karşıtı olarak ele almıştır" (Schilling, 1971: 272).

toplumsal sözleşmeci Rousseau olmuştur. Schilling'e göre, "*1872 yılında Rudolf Gneist tarafından, klasik biçimde tanımlanan hukuk devleti, bir bakıma Montesquieu'nun toplumsal düşüncesinin de aslında gerçekleştiğini göstermiştir*" (1971: 272).

Alman ve Fransız hukuk devleti deneyimleri Giriş'te incelendiği için, burada tekrar aynı konular üstünde durulmamakla birlikte, *Hukuk Devleti* kavramını, Almanca'da ilk defa Kant'ın, 1797 yılında ölümünden kırkiki yıl önce, Fransız Devrimi'nin gerçekleşmesindense sekiz yıl sonra kullandığını belirtmek gerekir. Kant, "*Metaphysische Anfangsgründe der Reshtslehre*"[176] (*Hukuk Öğretisinin Metafizik Kuralları*) adlı makalesinde, bu kavramı ele almıştır. Ancak hukuk devleti (*rechtsstaat)* teriminin, Almanca'da bugünkü anlama yakın ve yaygın bir terim olarak kullanılması, 19. yüzyılı bulmuştur. Bu süreç, hukuk devletinin kavramsal olgunlaşması bakımından, devlet iktidarındaki ve toplumsal yapıdaki kurumsallaşmaya bağlı olarak, öncelikle Batı Avrupa'da yaşanmıştır.

Batı Avrupa'da, antikiteden beri tasarlanan sivillik projesini, bir gerçeğe dönüştüren mutlakıyetçi dönemin, İngiltere kaynaklı siyasal-anayasal devrim ve düzenlemeleri, toplumsal tarihi belli bir olgunluğa taşıyarak kendi sonunu da getirmiştir. Bu açıdan, öncesi ve sonrasındaki çağlarla birlikte, 16. yüzyıl mutlakıyetçiliği, tarihin uzun bir geçiş çağı olmuştur. Mutlakıyetçi dönemi sona erdiren uğrağın, bu bağlamda sivil uygarlığın simgesi olarak öne çıkan hukuk devletinin kurulmasına yol açan en büyük adım, 17. yüzyılda İngiltere'de anayasal devlet düzenine geçilmesidir. Ancak bu düzenin sistemleşmesini ve dünya çapında kurumsallaşmasını sağlayan üç büyük devrim gerçekleşmiştir: Bunlardan birincisi Aydınlanma, yani Entelektüel Devrim, ikincisi 1789 Fransız Siyasî Devrimi, üçüncüsü ise Büyük Sanayi Devrimi'dir.

[176] Immanuel Kant, "*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtlehre"* (Hukuk Öğretisinin Metafizik İlkeleri), (1797). Kant'ın burada kullandığı terimler, "*die auf dem Rechtsboden stehende Stat*" (hukuk zemininde duran devlet), "*die Saat, die sich auf dem Recht erbaut*" (kendini hukuk üzerinde inşa eden devlet)'dir. Bkz. Immanuel Kant, Werkausgabe, yayımlayan: Wilhelm Weischedel, cilt VIII, s. 59, 72, 75, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1978 (Özlem, 2000-1: 19).

II.2.A.a. AYDINLANMA UĞRAĞI ve ENTELEKTÜEL DEVRİM

Avrupa sivil uygarlığının oluşma ve kurumsallaşma sürecini, olayların kısa tarihinin ötesine çıkarak kavramların, olguların ve uğrakların geniş ve konjonktürel tarihi üzerinden incelemeyi sürdürdüğümüzde, daha ilk adımda Aydınlanma, kurucu bir uğrak olarak belirmektedir. Gerçekten de, Rönesans'tan beslenerek filiz veren 18. yüzyıl Aydınlanması, modern Avrupa'nın en etkili kurucu unsuru olmuştur. Avrupa, feodaliteden beri her zaman, kendini yenileyebilen ve kendini tekrar kurabilen bir iç iradeye sahip olabilmiştir. Nitekim bu tarihî döngüde Aydınlanma, yeni başlayan modern zamana ruh veren üç dirimsel uğrağın ilk uğrağıdır. Bu, tam da Im Hof'un ifadesiyle, "*akıldan, özgürlükten ya da mutluluktan her söz edilişinde, tekrar tekrar kullanılan bir ışıktır. Işık, bu yüzyılı tanımlayan bütün kavramlara yansımıştır*" (2004: 2).[177] Aynı zamanda, diğer iki uğrak olan, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'nin doğuşunu sağlamıştır.

Aydınlanma düşüncesini, Rönesans ve Reform sürecinin özgür insan idesi ile 17. yüzyılın hukuk felsefesi ve hukuk devleti pratiği beslemiştir. Aynı zamanda yeni doğmakta olan piyasa olgusunun getirdiği insan aklına güven de önemli rol oynamıştır. Bu, bir bakıma insana saygının ve onun aklına güvenin ifadesi olduğu gibi, insanın *kendi kendisinin efendisi olma* direncinin de yansımasıdır. Zaten asıl güvenilmesi beklenen akıl da girişimci aklı ve kamusal akıldır. Kendi aklının gücünden başka bir egemen istemeyen ticarî sınıfın, sistemsel bir kavrayışla toplumsal, siyasal, kültürel alanı kendi aklının denetimine sokması girişimidir. Aklın, kilisenin ve Hıristiyan ideolojisinin getirdiği toplumsal-siyasal düzene karşı yüceltilmesi ile başlatılmıştır. Bu anlamda işlevsizleştirilip, dogmatik kalıplara hapsedilmiş olan girişimci-yaratıcı aklı, işler kılma durumu doğmuştur,

[177] "Aydınlanma" teriminin İngilizce'si *Enlightenment*, Almanca'sı *Aufklärung*, Fransızca sı *Lumiéres*, İtalyanca'sı *illuminiso*, İspanyolca'sı ise *illustrácion* olmakla birlikte; daha çok kavramsal bir ifade ile "*Akıl Çağı*" olarak kullanılmıştır. Im Hof'un belirttiğine göre, "Aydınlanma" 18. yüzyılın başarılı Alman sanatçısı Daniel Chodowiecki'nin bakır üzerine yapılmış bir gravür çalışmasının adıdır ve resim sabah güneşinden gelen aydınlığı/ışığı tasvir etmektedir "(2004: 1-2).Burada asıl ifade edilmek istenen, "*aydınlanmak isteyenin, insanın kendisi, aydınlatılması istenen şeyin de, insan hayatının anlam ve düzen*i" (Gökberk, 1996: 325) olduğudur.

yani Kant'ın sözleri ile tüm insanlığa yapılan "*kendi aklını kullanmaya cesaret et!*" (*sapere aude*) çağrısı karşılık bulmuştur (1984/1784: 213-4).

17. yüzyılda başlayan akla yönelişin sonucunda, daha 18. yüzyılın henüz başlarındayken, kilise yargılarını çürütecek bilimsel gelişmeler yaşanmıştır. Kilise iktidarını güçlendiren yaygın, dogmatik ve usdışı inançların yerini, yeni anlayışlar almaya başlamış, toplumsal ethos değişime uğramıştır. Bunda, Voltaire'in savunduğu "Yaradancılık" (*Deism)* akımının da etkisi büyük olmuştur. Voltaire, mucize (vahiy) ile anlaşılan değil, doğada kanıtı gözlemlenebilen bir Tanrı anlayışının yaratılmasını savunuyordu. Bu yaklaşım çok tartışmalı olmakla birlikte, insanların cadı diye yakıldığı bir geçmişten gelen Avrupa toplumunda, insan aklına işlerlik kazandıran ve özellikle doğa bilimlerini tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar öne çıkaran deneyci ve usçu bir yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Aydınlanma'nın en büyük etkisi de, doğa bilimlerinde arka arkaya yaşanan buluşlarla kendini göstermiştir. Burada Rönesans, Reform ve İngiliz sivil deneyimi boyunca, kilisenin ağır yaptırımlarına, engizisyon mahkemelerinin estirdiği korku iktidarına karşı verilen mücadeleyi unutmamak gerekir. Tüm baskılara karşın, bu dönemde ticarette, bilim ve teknikte ortaya çıkan gelişmeler, toplumu büyük bir hızla değiştirmiştir. Böylece asıl olarak "*Aydınlanma mekanizmasının, devlet aygıtında uygulanmasına*" fırsat yaratılmıştır (Beşirli, 2005: 5).

Gerçekte bir tepki ve direnme biçimi olan akla yöneliş, içinde mutlak otoriteye karşı verilen mücadeleyi barındırır; çünkü mutlakıyetçi rejimler başlangıçta soyluların ayrıcalıklarına karşı çıkıp, Katolik Kilisesi'nin iktidarına son verirken, daha sonradan ticarî gerekçelerle *kral, ruhban ve soylu* ittifakını kurmuşlardır. Kıta Avrupa'sında, özellikle Fransa'da, burjuvazinin bu üçlü ortaklığa zorla katılması söz konusudur. Ama adada İngiliz Parlamento geleneğinin işlerliği, İngiliz bilim-felsefe ve sanat anlayışının düzeyi, özellikle de kiliseyi devlete bağımlı kılma girişimleri ve ulaştıkları sivil başarı, Fransız aydınlarını derinden etkilemiştir (Timuçin, 1992: 402 ve Duman, 2006: 118-51).

Burjuvazinin, her yede kendi sınıfsal kimliğini öne çıkarma savaşımı olarak, öncelikle aklı ve aklın getirdiği sistemi kullandığı görülmektedir. Tarihte ilk defa 1701 yılında anayasal monarşinin bir bölümü için başlayan İskoç Aydınlanması, 1745'lere gelindiğinde, artık bütün Büyük Britanya'nın heyecanla katıldığı Avrupa sivil toplum hareketine dönüştürmüştür (Callinicos, 1999: 16). Bu hareket, tipik tarihî fenomenin bir başlangıcı olmuştur. Bundan, Aydınlanmanın aklının, *kamusallaştırılmış* bir akıl olduğunu çıkarsamak yanlış olmaz. Nitekim Kant da, "*«Aydınlanma nedir?» Sorusuna Yanıt*" makalesinde, Aydınlanmadan "*kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan (der öffentliche ebrauch), bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde savunmasını anlıyorum*" der (1984: 212).

Kant'ın ileri sürdüğü Aydınlanmış aklın *kamusallaştırılmış özgürlüğü*'nün[178] pratik bir sınırlama gerektirebileceği açıktır; yani bireyin aklını yurttaşlık görevi ve kamu yararı için kullanabileceği ve özel kullanım üzerinde yapılan bir sınırlamanın söz konusu olduğu düşünülebilir. Goldman ise, Kant'taki bu pratik sınırlamanın onun içinde bulunduğu "*Almanya'nın somut toplumsal-siyasal durumuyla ve orta sınıfın güçsüzlüğüyle*" ilgili olduğunu belirtiyor. Bunun sonucunda da, zaten Alman Aydınlanması, Reform hareketine karşın *"Fransız Aydınlanması kadar radikal olamamıştır*" diyor (1999: 17/8).

Aydınlanma, Rönesans'la birlikte yer etmeye başlayan *modernite* kavramının, çağlar geçtikçe yoğunlaşan ve somutlaşan bir ifadesi halini almıştır. Bu nedenle modernitenin tarihi Aydınlanmanın, Aydınlanmanın tarihi de modernitenin tarihi ile

[178] Kant'a göre, Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez; ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır: "Aydınlanma, aklı, her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanma özgürlüğüdür. Ne var ki her yandan "düşünmeyin! Aklınızı kullanmayın!" diye bağırıldığını işitiyorum. Subay, "Düşünme, eğitimini yap!", maliyeci "düşünme, vergini öde!", din adamı "düşünme, inan!" diyor. (Şu dünyada yalnız bir kişi var ki o da, "istediğiniz kadar ve istediğiniz şeyi düşünün, ama itaat edin!" diyor). Her yerde özgürlüğün sınırlanışı var. Peki hangi türde bir sınırlama Aydınlanma'ya karşıdır, hangisi değildir ve hangi biçimde bir sınırlama tersine özgürlüğe yararlıdır? Yanıt vereyim: Kendi aklının kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanılması her zaman özgürce olmalıdır ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir; buna karşılık aklın özel olarak kullanılışı (*der privatgebrauch*), genellikle çok dikkatlice ve dar bir alanda kalacak bir biçimde sınırlandırılabilmiştir ve bu da aydınlanma için bir engel sayılmaz. Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan (der öffentliche Gebrauch) ise, bir kimsenin, örneğin bir bilginin, bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum. Aklın özel olarak kullanılmasından da kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da bir görevi yerine getirmesini anlıyorum " (Kant, 1784: 483).

içiçedir. Aydınlanmayı yalnızca dogmatik ve teolojik olanın sorgulanması olarak görmek mümkün değildir. Evet, kilisenin yaptırım gücüne karşı burjuva kamusallığının siyasal hareketi belirmiş ve kiliseyi alt eden bir yönetim biçimi gelişmiştir. Ancak Aydınlanmayı, dinin güncel yaşama yönelik yol göstericiliğini reddedip, yaşamsal gerçekliğin temeline bilimsel ve ussal yaklaşımın alınması ile sınırlamak mümkün olmaz; çünkü Aydınlanma her alanda bilinç dönüşümü başlatmıştır. Toplumsal-siyasal-bilimsel-kültürel ve ekonomik yaşamın bütün alanlarına yayılan bilinçsel bir devrim yaşanmıştır (Hamilton, 1992: 22-6). Bu Kant'ın tanımlamasıyla, "*insanın kendi bilinçsizliğinin, ilgisizliğinin, hatta tembelliğinin ve cesaretsizliğinin neden olduğu erginleşememe durumundan, yetişkinliğe geçişi, erginsizlikten kurtuluşudur"* (1984: 213). Bundan dolayı Aydınlanma, *fraktal*[179] bir ışığın bilince, Aydınlanmış bilincinse topluma egemen olmasına öncülük etmiştir. Aydınlanma, hem eğitimde, hem bütçe yönetiminde, hem sosyal ilişkilerde, hem de siyasette, kuramdan uygulamaya, eleştiriden iyileştiren reformcu eyleme ve devrime geçişi getirmiştir. Mutlakıyetçi zihniyeti ve düzeni aydınlatmış, Kuzey Amerika ile Fransa'da iki büyük Cumhuriyet yaratmıştır (Im Hof, 2004: 7).

Aynı zamanda mutlakıyetçilikten kesin bir çıkış sayılan Aydınlanma'yı biraz da, toplumsal açıdan ele alacak olursak, 17. yüzyılın büyük veba salgınını yeni atlatmış olan Avrupa toplumu, Westphalia Barışı'nın getirdiği huzur ortamını kaybetmek üzeredir. Batı Avrupa'da sanki bir gelenek hâlini alan mezhep düşmanlığı henüz yok edilememişken; güya mutlaklıkları, yasalarla sınırlandırılmış olan krallar, yoksul halkın muhtaç olduğu ulusal serveti taca, tahta, saraya akıtmakta, bu saltanatlı yaşantılarına yer yer hâlâ soyluları da ortak etmekteydiler. Hiyerarşinin geçerli olduğu toplum düzeninde çoğunluğu, ne yüksek zümredeki soylular, ne de burjuvalaşan zenginler oluşturuyordu. Asıl nüfus unsuru, kentlerde ve kırsal kesimde yaşayan ve çoğunlukla yoksul olan halktı. Halk da kendi içinde zanaatkârlar, köylüler, işçiler, işsizler ile orta ve alt düzeydeki kamu görevlilerinden

[179] Fraktal, kar tanesi ya da su damlası gibi her bölündüğünde, yeniden kendini üretebilen.

oluşmaktaydı; örneğin 1789 yılı öncesinin Fransız toplum düzeni, genel olarak üç hiyerarşik bölüme ayrılmıştı: Soylular, din adamları ve üçüncü tabaka. Bu üç sınıfın her biri de, kendi içinde tekrar sınıflara bölünmüştür.[180] Ayrıcalıklı dinî cemaatlerse, monarşinin desteğini alan soylular gibi, yoksul halkın üstünde ezici konumdadır.

Halk kitlelerinin cahil ve bilinçsizliği yanında, asıl sorun geleneklerin ve inançların, daha doğrusu inanç kabul edilen dogmaların katı taassubunun bir türlü kırılamamasıydı. Oysa, tarihî arkaplanda yüzyıllardır gerçekleşen gelişmeler, artık Batı Avrupa toplumunu gelecek adına geleneğin gözden geçirilmesi, hatta atılacak olanların atılması, değiştirilecek olanların değiştirilmesi olgunluğuna getirmişti. *Rönesans ve Reform İnsan*ı modelinde, artık *kendi gözüyle* görmeyi başaran Avrupalı insanın, tarihte yeni bir deneyimi daha gerçekleşiyordu. İşte bu ortamda Aydınlanma, *Entelektüel Devrim* niteliğiyle öne çıkmış; daha önce *homo-economicus* ve *homo-politicus* olmayı başaran insanın, *homo-culturucus* olmasına fırsat yaratmıştır. Bu bağlamda, sosyolojik olarak cemaatten birey toplumu'na dönüşün gerçek başlangıcını da Aydınlanma oluşturmaktadır. Aydınlanma, daha önce kurgusal olan modernliğin, somut biçimde başlama (*the womb of modernization*) anıdır.

Büyük Sanayi Devrimi, Fransız Devrimi'nin siyasallaştırdığı Aydınlanma'yı, kitlelere yaymış ve evrenselleştirmiştir. "*Kuşkusuz "Aydınlanma" sözü bugün de ilgimizi çekiyor, Aydınlanma düşüncesi bugün de konuşmalara ve tartışmalara konu oluyor. Bu da onun (ne*

[180] Fransa'da *soylular sınıfı* içinde, eski feodal beylerden ve şövalyelerden gelen *kılıç soyluları* vardı. Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılmıştı, Paris'te kralın çevresinde yaşayan *Paris yüksek tabaka soyluları* ve taşrada eski feodal hakların kalıntılarıyla geçinmeye çalışan *taşra soyluları* vardı. Kılıç soyluları'nın yanında parayla soyluluk unvanı satın almış olan *urba soyluları* yer alıyordu. Soylular sınıfı aşağı yukarı seksen bin aileyi kapsıyor ve yine aşağı yukarı dörtyüzbin insan soylu sayılıyordu. *Din adamları* sınıfı da kendi içinde bir bütün değildi. Hepsi yüzotuz bin kadar olan bu sınıf mensupları da, kendi aralarında "*haut-bas*" yani yukarı-aşağı ya da üst-ast diye ikiye ayrılmıştı.

Üçüncü sınıf (Üçüncü tabaka-*Tiers État*) ise, oldukça karmaşık bir yapıya sahipti. Üçüncü Sınıf içinde burjuvalar vardı, bunlar da kendi içinde tabakalaşmıştı. Bir yanda büyük tüccarlar, büyük bankerler ve büyük çiftçiler yer almıştı, bunlara *yüksek burjuvazi* deniyordu. Öte yanda, küçük tüccar, küçük banker, küçük çiftçi ve doktor, avukat, noter gibi serbest meslek sahipleri ile sanatkarlar ve yazarlar "orta burjuvazi"yi oluşturuyor, bunların yanında da zanaatkârlardan ve küçük esnaftan oluşan *küçük burjuvazi* yer alıyordu. Üçüncü Sınıfın içinde, burjuvazinin yanında "halk" denilen ve yoksul köylüler ile şehirlerin işsiz, yoksul ve sefil insanları da yer alıyordu. Şehirlerin bu yoksul insanları genellikle, kırsal alandan gelen topraksız ve işsiz insanlardı. Küçük zanaat kollarında, küçük işletmelerde, gelişmekte olan küçük imalathane ve yapım evlerinde çalışıyorlardı... Üçüncü Sınıfın hepsi, yirmi dört milyon kadardı (Göze, 2000: 541-2).

denli eleştirilirse eleştirilsin) etkisini henüz yitirmemiş olduğunu gösterir" (Timuçin, 1992: 401). Bu açıdan Aydınlanmanın başlangıcını, nasıl ki ortaya çıktığı an olan 18. yüzyıldan çok gerilere, Antik Yunan-Roma-Germen ve hatta bir bilinç serüveni olarak erken uyanan, ama kesintiye uğrayan Doğu-İslâm uygarlıklarına dayandırmak gerekiyorsa; sürekliliğinin de günümüze kadar ulaştığı ve evrenselleştiği açıktır. "*Aydınlanma, gelişen düşünmenin en geniş anlamında, başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür*" (Horkheimer ve Adorno, 1996: 19). Bu dönemin son derece öğretici nitelikte olduğunu ve toplumsal alandaki en belirgin işlevinin, toplumun her kesiminde düşünebilen bireylerin yetiştirilmesini olağan kıldığını; aklın gücünü kullanabilme yeterliliğini halka indirerek; böylece egemenliğin de halka inmesine yol açtığını belirtmek gerekir. Bu nedenle, insanlık tarihinde belirleyici bir dönüm noktası gibi önem kazanmıştır; "*kendi yüzyılına tıpkı bir ruh hali gibi eklenmiştir*" (Im Hof, 2004: 7).

Çağın ruh hâlini en iyi ifade eden hareket, burjuva kamusal hareketinin ve sivil toplumun güç kazanmasıdır. Aydınlanma çağı, burjuvazinin soyluluğa değil, soyluluğun burjuvaziye geçişini arttırmış; aynı zamanda katı Calvinist geleneği Protestan bir yenileşmeye uğratarak daha toplumcu olmaya zorlamıştır. Protestan burjuvaların sayıca artması salonları, kulüpleri, kahveleri, siyaset konuşulan ortak mekanlara dönüştürmüş; bunun yanında yoksullar evi, çocuk yurtları ve sığınaklar gibi hayır kurumları ile sosyal devletin temeli sayılabilecek hastane, okul, yol vb. kamusal yapıları öne çıkarmıştır. Kiliselerin dışındaki kamusal yapıların ve toplumsal binaların da, görkemli malikâneler kadar önemli olduğu ilk defa anlaşılmıştır. Bu dönemde Batı Avrupa'nın basın-yayın sektörü hatırı sayılır bir gelişme göstermiş; aynı şekilde bilimsel yönlendiricilik ve akademisyen liderliği hiç olmadığı kadar belirleyici olmuştur. Sadece deneysel bilimlerde, yani doğa bilimleri ve tıpta değil, aynı zamanda sanat ve sosyal bilimlerin bir çok dalında muazzam bir üretkenlik dönemi gelişmiştir. Aydınlanmacı çabanın en verimli etkisi ise, halk aydınlanması'nın başlaması ile gerçekleşmiş, yoksulluğu, cahilliği ve köylülüğü

yenmeye niyetli Avrupa sivil uygarlığının önünü açmıştır. Bu gelişmelerin birincil finanas kaynağı olan uluslararası ticaret ve sömürgecilik de hızlanmıştır.

Aydınlanmayı Avrupa için başarıya taşıyacak ve "evrensel gelişim modeli"ne dönüştürecek güç yalnızca, 17. ve 18. yüzyılın hukuk-siyaset ve entelektüel hareketi değildir. Bu uyanışı dinamizme çeviren asıl güç, dörtbir ucundan tutunmaya çalışan ve giderek sistemleştirilmeye uğraşılan iktisadî yapının devlet desteğinde gelişmesidir. 17., 18. yüzyıllar bilimsel olduğu kadar, iktisadî, siyasî ve toplumsal açılardan da yeni düzenin izlerini taşımaktadır. Yeni düzen, açık denizlerdeki başarının bir ürünüdür; yeni keşfedilen kıtalardan, sömürgeleştirilen ülkelerden ham madde kaynakları, insan emeği ve dolayısıyla servet akmıştır. Aydınlanma, aynı zamanda Batı'nın, sömürgeci kapitalist sisteminin *sevk, idare ve organizasyon* başarısının ortak adı olmuştur. 16. yüzyılın dev monarşileri olan Osmanlı Devleti ve İspanya açık deniz savaşlarını kaybederek, gittikçe sönerken; İngiltere, Fransa, Hollanda ve diğer Avrupa devletleri güç kazanmaya başlamıştır."*Bu çağda, bilimlerin, sanatların, sanayinin ve ticaretin gelişmesinin körüklenmesiyle, zenginliklerin arttığı ve insanların iyi yaşam koşullarına ulaştığı burjuva uygar toplumunun bu noktaya gelmesinde, ahlâkî iyiliklerin değil, fakat tam tersine kötülüklerin etkili olduğunu ileri süren, Benard de Mandeville gibi görüşler*" de bulunmaktadır (Ağaoğulları, 2005a: 275).

Hiç şüphe yok ki, akla verdiği önem ve dünya düzenine getirdiği sistemsel yaklaşım nedeniyle, Batı Avrupa Aydınlanması evrensel bir öncüdür ve bir standarttır; diğer ülkelere kendilerine sunulan bu kurallara ve kabullere uymak düşmüştür. Oysa fen biliminin aynı temel kurallarını, 7. ve 8. yüzyıllarda bulan İslâm ya da Çin bilginleri, buldukları kuralların dünyanın her yerinde geçerli, yani evrensel kurallar olduğunu ya anlamamışlar ya da bu kuralların evrenselliğini dünyaya anlatmaya gerek duymamışlardır.[181] Bir başka ifade ile bilginin toplumsallaşmasını sağlayamamışlar ve bilgiyi toplumsal-siyasal mobilizasyon

[181] "*Anlatmaya gerek duymama*" durumu, bir ironi olarak değil, bir gerçeklik olabileceği düşüncesi ile ifade edilmiştir. Bu çok şaşırtıcı değildir; çünkü İslâm ve özellikle Osmanlı dünyasının çağlar boyunca, Batı Avrupa ülkelerine bir elçi bile göndermeye gerek duymadığı (hatta tenezzül etmediği) gerçeği dikkate alınırsa; daha 12. yüzyılda ulaşılan birçok bilgiyi paylaşmama gerekçesinin de, aynı ideolojik mantığın sınırlarına hapis olunduğu için aşılamadığı düşünülebilir.

kaynağı haline getirememişlerdir (Karagöz, 2008: 608). Ancak 17., özellikle de 18. yüzyılda Batı bilim çevresi, bilginin toplumsallaşmasının önünü açmayı başardığı gibi, -*bilimin efendisi havasıyla*- doğa biliminin mevcut yasa ve kurallarının, hatta sosyal bilim yaklaşımlarının evrensel olduğunu tüm dünyaya kabul ettirmiştir. Braudel'in ifadesi ile böylece bilim, ulaşılan bilgilerden çok "*belirleyici ve sürükleyici bir unsur*" olarak ilk defa doğmuştur (1996: 381).

Aydınlanmanın siyasal etkisi, tarihe yön veren büyük hareketlerin doğmasına yol açmıştır. Aslında, aklın özgürleşmesi başlı başına siyasal bir hareket olarak, sivil toplumun ayrışması ile tasarlanmış, ama Aydınlanma uğrağında somut bir biçimde kurumsallaşmıştır. Bu anlamda Aydınlanma, tasarı halindeki özgür aklı, kurumsal akıla dönüştürmüş ve edimselleştirmiştir. Bu da bireysel aklın, toplumsal aklı *ortak duyu* çerçevesinde ortak akıla dönüştürmesi ile gerçekleşmiştir. İşte *evrensel akıl*, bu yaratılan ortak akıl ve ortak duyudur. Bundan dolayı, Aydınlanmanın özgür aklı, evrensel akıl olarak tüm dünyaca benimsenmiştir. Aydınlanmanın, belirlediği ve öne çıkardığı ortak aklın en büyük başarısı ise, 1789 Fransız Devrimi ile yaşanmıştır.

II.2.A.b. 1789 FRANSIZ SİYASÎ DEVRİMİ

1789 Fransız Devrimi, hem nedeni hem de sonucu açısından, iç ve dış etkilerle ilişkili muazzam bir post-andır, yani tarihin kendi gizemi (koşulu) içinde düğümlenmeye ve çözülmeye başladığı belirleyici bir noktadır. Fransız Eski Rejimi'nin (*Ancien Régime*) ideolojik temelleri oldukça karmaşık ve çelişkili bir yapıya sahipti. Bu çelişkiye yol açan etmenler arasında, Fransız monarşik devletinin geleneksel ideolojisi olan mutlakıyetçiliğin kendi iç çelişkilerinin yanında, Locke'la birlikte ortaya çıkarak Aydınlanmayı tetikleyen, özgürlükçü görüşlerin ve yeni ideolojik söylemlerin yarattığı dış etkilerin de rolü bulunmaktadır. Bu anlamda 17. ve 18. yüzyıl boyunca, bütün Avrupa'yı etkisi altına alan

toplumsal dönüşümler, Fransız halkını da oldukça etkilemiştir (ayrıntılı bilgi için bkz: Ağaoğulları, 2005: 233-353 ve Duff,1994).

Öte taraftan, Eski Rejimin, farklı tarihî kökenden ve olgudan beslenen ayrımları, feodal, Katolik, soylu, geleneksel, korporasyonel (lonca çevresi), burjuva ve adlî (*juristic*) unsurları, merkezî monarşinin mutlak birleştiriciliği altında, oldukça yetersiz bir biçimde olsa da, sanki eriyip kaynaşmış gibi görünüyordu. "*Gerçekte ise, bu kusurlu birleşmeyi yıllardır ayakta tutan, kralın âdeta yarı-ruhban (semi-sacerdotal) kimliği ile birlikte, bir takım ayrıcalıkları olan insanların gücüydü*" (Sewell, 2003: 62).[182] O yıllarda "*her beş Avrupalıdan birinin Fransız"* olduğu dikkate alınırsa (Hobsbawm, 1998: 64), Avrupa'nın bu en güçlü ve en kalabalık ülkesinde ortaya çıkan devrimin, daha ilk adımda etkilediği insan sayısı bakımından bile önemlidir. Hobsbawm, 1789 Fransız Devrimi'ni "*kendinden önceki ve sonraki devrimler içinde, kitlesel nitelikteki tek toplumsal devrim*" olarak nitelemiştir (1998: 64).

Fransız Devrimi bir tepki hareketi olarak düşünüldüğünde, devrimin kitlesel özelliği daha büyük bir önem kazanmaktadır. Bu, Braudel'in ifadesiyle "*kaderine razı olmayan Avrupalının gergin, itirazcı, isyancı hareketi*"dir (1996: 368). Aslında 18. yüzyılın ikinci yarısının, hem toplumsal tarih, hem de siyasî tarih açısından büyük dönüşümlere yol açan bir *devrimler çağının başlangıcı* olduğu kabul edilmekte ve bu çağın da en etkileyici hareketinin Fransız Devrimi olduğu bilinmektedir. 1789 Devrimi, dünyanın eski düzeni ile ciddi bir kırılma noktası oluşturmuş ve kırılmanın etkisi Avrupa'dan başlayarak dalga dalga dünyaya yayılmıştır.[183] Bunu, günümüzün popüler kavramı ile söylersek, o zamanın dünyasında "*yeni dünya düzeni*"nin keskin bir işareti doğmuştur.

---

[182] Örneğin Ortaçağ boyunca Fransız soylularının "*mavi kanlı*" olduğuna, açık yarada ve benzeri durumda havayla birleşen mavi kanın, kırmızıya dönüştüğüne inanılmıştır. Diğer taraftan ruhbanın ayrıcalıklı bir sınıf mı, yoksa bir meslek zümresi mi olduğu da tartışmalıdır. Ruhbanın en üsttekileri hem soylu hem din adamıdır; ama ruhban içinde halktan gelen papazlar da bulunmaktadır.

[183] 16. yüzyılda ortaya çıkan mutlakıyetçi rejimlerin 18. yüzyılda çözülmeye başladığı ve Avrupa'da devrimler süreci yaşandığı görülür. Ön-devrim (*proto-revolutionary*) niteliğindeki Aydınlanma'dan sonra, Amerika Birleşik Devletleri Devrimi (1776-83) gelmiş, bunun ardından 1789 Fransız Devrimi (1787-99) gerçekleşmiştir. Hollanda (1783-87), Belçika (1787-90) iki devrim yaşanmış; bu arada İngiltere'de 1779'da tekrar bir devrim deneyimi gerçekleşmiştir. Sonraki çağlarda gerçekleşen Rus ve Türk devrimleri içinde, 1917 Rus Devrimi çok ilgi çekici olmuştur (Hobsbawm, 1998: 64 ve Sewell, 2003: 66). Avrupa dışında ise Çin, Japonya, Mısır, Peru ve diğer siyasî devrim niteliğindeki birkaç hareketi (örneğin Vietnam, İran) de

Öncelikle 1789 Fransız Devrimi'ni ortaya çıkaran nedenlere değinecek olursak; bu nedenlerin en başında, Fransız toplumunun içinde bulunduğu monarşinin yanlış uygulamalarının, hiç istemeden de olsa, devrimci dinamizmi harekete geçirmesi gelir. Kuşkusuz burada, Fransa Kralı XIV. Louis'nin ve onu izleyen monarkların genişleme istekleri ve bu uğurda göze alınan savaşların, halka pahalıya mal olması, hem asker kaybı, hem de ağır vergi yükü getirmesi devindirici rol oynamıştır. Özellikle yeni vergi talebi, tarihsel önemi olan bir başlangıç noktası yaratmıştır. Soyluların, toprak mülkiyetinden vergi alınmasına itiraz etmeleri ile kral yalnızlığa itilmiş;[184] sonunda da, soyluların ısrarı ile "*États Généraux"* (Genel İdare Meclisi) toplantıya çağrılmıştır.[185]

États Généraux (Tabakalar Genel Meclisi/Genel İdare Meclisi), krallığın 1614'ten beri toplanamayan eski feodal meclisidir. Bir çeşit *ileri gelenler meclisi* sayılan *États Généraux*, soylular, ruhban ve burjuva zümrelerinden temsilcilerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. 5 Mayıs 1789'daki bu toplantının tek amacı vardır; o da soyluların monarşi yönetimini yeniden ele geçirmesinin önünü açmaktır. Ancak burjuva sınıfının güçlü muhalefeti ile karşılaşmışladır; çünkü meclisin toplanması, monarşiye karşı bir direnme olarak algılanmıştır. Böylece, Fransız Devrimi'nin önemli aşamalarından birini bu *États*

---

saymak gerekir. Dünya tarihi boyunca gerçekleşen devrimlerin, ülke sayısı hesaba katıldığında şaşılacak kadar az, ama yine şaşılacak kadar da etkili olduğu görülür.

[184] Feodal monarşiden, parlamenter monarşiye geçiş mücadelesinde dahi, soyluları tek bir sınıf olarak görmek mümkün değildir. Soylular da, kendi içlerinde kralcılar ve krala karşı olanlar diye, ikiye bölünmüştür. Soylular içinden reformistler, Aydınlanmacılar ve hatta devrimciler çıkmıştır. Sonunda "asil kan" (mavi kan) taşıdığına inanan soyluların bile, büyükçe bir bölümü burjuvaziye eklenmiştir.

[185] Fransız Devrimi'nin ilk aşamasının, "*Soylular Meclisi*" (Ekâbirler Meclisi-*Assemblé des Totables"* üyelerini oluşturan soyluların ve ruhbanın, 1787 yılında Kral XVI. Louis tarafından toplantıya çağrılmasıyla başladığı kabul edilmektedir (Braudel, 1996: 370). Soylular ve ruhbandan, araziler için uygulanan vergi muafiyetinin kaldırılması konusunda işbirliği yapmaları istenmiştir. Bu toplantı amacına ulaşamamış ve Saygınlar Meclisi, aslında Ekâbirler Meclisi (yani "tuzu-kurular" meclisi), soylularla ruhbanın, toprak için vergi ödemesine hiç yanaşmamıştır.

Soylular ve ruhbandan vergi toplamak zorunda kalınmasının nedeni, Fransa'nın Kuzey Amerika'da İngilizlerle giriştiği "kolonileştirme" yarışı yüzünden yapılan askerî harcamalardır. Sonuçta zafer kazanılmış ama hazine boşalmıştır. Ülke ekonomisinin içine düştüğü bu büyük darboğazda, soylular ve ruhban ortak karar alarak, krala yönelik "karşı-hareket" başlatmışlardır. Bunun için de, ilk aşamada "Genel İdare Meclisi" (*États Généraux*) üyelerinin toplanmasını sağlamışlardır. Ama bir "*soylu isyanı*" niteliği taşıyan bu toplantı, halkın ağırlığını hissettirmesiyle, hiç de istedikleri gibi gerçekleşmemiştir (ayrıntılı bilgi için bkz. Soboul, 1969: 100-10; Hobsbawm, 1998: 67-9; Göze, 2000: 538; Sander, 1992, 119; Braudel, 1996: 370, Aster, 2004: 53-70).

Généraux toplantısı oluşturmuştur; hatta devrimin, soyluların direnmesi ile gelişen sürecin bir ürünü olduğunu ileri sürenler bile bulunmaktadır.

Aslında *États Généraux'nun* iktidara katılması ve iktidarı kral ile paylaşması söz konusu değildir, kralın istediği zaman toplantıya çağırabildiği bir feodal danışma meclisidir. Mutlak monarşi gereği, devletin yetki ve fonksiyonları kralın elinde toplandığı için, meclis de toplanamamıştır. Böyle olunca da, vergi yasaları dahil bütün karar ve diğer yasaların tamamı sadece kralın yetkisine ve bilgisine bağlı kalmıştır. *États Généraux, 1785'ten beri yürütülen bir çabanın sonucunda, 1789'da* yeniden toplanabilmiştir. Bunda da soyluların istemesi ve burjuvazinin dayatması rol oynamıştır. Ancak parlamentonun toplanmasının bir iyileşme sağlamadığı gibi, Fransa'nın iç dengesindeki bölünmüşlüğü arttırdığı, yani ayrıcalıkları daha fark edilir bir belirginliğe dönüştürdüğü görülür. Bu toplantı üretici sınıfı oluşturan burjuvazi ile köylülerin yönetimde söz sahibi olma isteğini kamçılamıştır. Burjuvazinin 18. yüzyılın başından beri giderek artan gücü, siyasî tavır koyma cesareti getirmiştir.

1713-1789 tarihleri arasında, Fransa'nın dış ticaretinin beş kat artması, burjuvazinin artan gücünün en iyi göstergesi olmuştur; parasal güç kazanan burjuvazi, siyasî ayrıcalıklara karşı daha tepkisel davranış geliştirmiştir (Sander, 1989: 119). İç dinamiklerde yaşanan toplumsal bölünmüşlüğü ve ayrıcalıkları ortadan kaldırabilecek hukukî-siyasî formül arayışı, Fransa'da "ulus" (*nation*) kavramının doğmasına yol açmıştır. Elbette bu *ulus* kavramını ortaya çıkaran pratik, yaşamın somut gerekçelerinde bulunsa da; asıl olarak bir zihniyet değişimi biçimindedir ve arkasında Aydınlanmanın yoğunluğunu taşımaktadır. Fransız Aydınlanmasının büyük düşünürleri, entelektüel Aydınlanmayı, siyaset sahnesine taşıma iradesini gösterebilmişler ve topluma mal edebilmişlerdir. Öte taraftan Montesquieu ile kurumsal bir niteliğe ulaşan hukuk devleti olgusu da, *Rousseau*[186] tarafından çok daha

[186] Jean Jacques Rousseau (1712-1778) Aydınlanma'nın en ünlü ve adı en etkili kişisidir. Aydınlanmacıların insan aklına verdikleri önemi abartılı bulmuş ve duyguları öne çıkarmaya çalışmıştır; hatta bilim ve sanatlardaki gelişmelerin insanları mutsuz ettiğini ileri sürerek bir yarışmada birinci olmuştur.

Rousseau'ya göre bilim ve sanatın gelişmesi ticaretin gelişmesi ile mümkündür. Ticaretin gelişmesi de, eşitsizliği ve sömürüyü getirir. "*Eşitsizliğin Kökeni*" adlı kitabında, mülkiyet olgusunun ortaya çıkmasının insanlar arasında eşitsizliğe yol açtığını yazar. Eşitsizliğin yol açtığı ayaklanmaları önlemek için, insanlar kendi aralarında bir "*sözleşme*" ile fikirlerini buluşturur, ama bu da devleti yaratan bir durumdur. Eşitsizlik devlet eliyle meşru kılınır; devlet ezilenlerin haklarını değil, ezenlerin ayrıcalıklarını korumaya soyunur.

Bütün bu süreç içinde devleti ortaya çıkaran olgu tarihseldir. İnsanlar özgür doğmuştur, ama geriye dönüşsüz bir biçimde bu özgürlüğünü yitirmiştir. Onları yeniden özgür kılmanın yolu "*sözleşme*"dir. Sözleşme, Genel İrade'lerin bütünüdür. Bireylerin her birinin hem özel, hem genel iradeleri vardır; bireyler "ahlâkî" bir sözleşme ile özel çıkarlarından vazgeçip, toplumun çıkarını düşünürlerse "Genel İrade" de ortaya çıkmış olur. Sözleşme ortaya çıkan bu Genel İradeler'in bir bütünüdür. Buna göre, "burada "Genel İrade" kişisel iradelerin toplanması sonucu oluşacak bir "çoğunluğun iradesi" demek değildir. Genel İradeyi genel yapan oyçokluğu değilse nedir? Toplumsal (ortak) yarardır. Bu durumda, genel iradenin ortaya çıkması için ne oyçokluğunun ne de oybirliğinin olması zorunlu değildir. Bir biçimde oyçokluğu sağlamış olabilir, ama o şey gene de toplumun çıkarına olmayabilir; dolayısıyla sonuç, Genel İradeye uygun sayılmayacaktır. Öte yandan çoğunluğun katılmadığı bir görüş, toplumsal çıkara dolayısıyla da Genel İradeye uygun olabilir, hatta tek bir kimsenin görüşü bile, toplumsal çıkara uygunsa, Genel İradeye uygun demektir" (Şenel, 1999: 363). Burada önemli olan, bireylerin kendi özel iradelerinden, kendi rızaları ile vazgeçip, herkesin isteyeceğini istemesidir. Ancak bu şekilde, egemen güç bireylerden oluşur ve egemenlik de kendini yasalarla gösterir.

Rousseau'ya göre, "halk" yasa yapamaz, çünkü çoğunluğu cahildir. Öyleyse yasa yapıcı, yani kanun koyucu tarafından yasalar yapılarak halkın önüne konulmalıdır. Buradan, bir "devrim" fikrinin gizli olduğunu çıkarmak mümkündür; bir anlamda tepeden inme bir emirle mülkiyet sahiplerinin mülklerinden vazgeçmeleri için bir hazırlık aşaması, ya da uyarısı sezilmektedir; zaten "halk" da "ulus" anlamında kullanılmıştır. Diğer sözleşmecilerde (Hobbes ve Locke) birey egemen olmayıp, egemen gücün yaratıcısıdır. Oysa Rousseau'da birey, egemen güç konumundadır. Ayrıca yine diğer sözleşmecilerden farklı olarak, insan doğasını birlikte yaşamanın koşullarına göre değil, kapitalizmin gücü karşısındaki konumuna göre ele alır. Kapitalizmle insan doğası arasındaki ilişkide, hukukun önemini açıklar; "*insan doğasında güç yoktur, güç kapitalist sistemin bir parçasıdır*" düşüncesini ileri sürer; ama iktidar olgusunu insan doğasına dayandırır. Evet, bir insan doğası vardır, bununla birlikte bu "t*oplumsallaşmış*" insana özgü bir doğallıktır. Öyleyse, insanın özgürlüğü de artık bu toplumsallaşma içinde gerçekleşmelidir. Althusser'e göre, "Rousseau'nun öne sürdüğü *Toplum Sözleşmesi'*nin tümü, sorunun ortaya konduğu kuramsal alanın mutlak sınırları tarafından çizilmiştir. Bu, her bir kimsenin sahip olduğu güçlerin önünü kapatan "engelleri" aşma, bu gücü, var olan güçler arasında yeni ilişkiler (zıtlık yerine birlik – yarışma yerine işbirliği) yaratma sorunudur; yani insanların "varlık biçimini değiştirme" sorunudur" (1987: 103).

Devlet kuramının klasik temellerini atan Rousseau'da "*güçler ayrımı*" düşüncesi reddedilir. Ona göre doğrudan yönetim en uygun olanıdır; bunun için de bir mecliste "*yasama-yürütme ve yargı*" birleşmelidir. Rousseau'ya göre; "egemenlik hangi nedenlerden ötürü başkasına aktarılamazsa, yine aynı nedenlerden temsil de edilemez. Egemenlik başlıca Genel İradeye dayanır, Genel İradeyse temsil olunamaz; ya Genel İradedir ya değildir, ikisinin ortası olamaz. Olsa olsa geçici işlerinin görevlileri olabilirler, hiçbir kesin karara da varamazlar. Halkın onamadığı hiçbir yasa geçerli değildir; yasa sayılmaz. İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa da yanılıyor hem de pek çok; o ancak parlamento üyelerini seçerken özgürdür. Bu üyeler seçilir seçilmez, İngiliz halkı köle olur, bir hiç derecesine iner. Kısa süren özgürlük anlarında, özgürlüğünü o kadar kötüye kullanır ki, onu yitirmeyi hak eder.

Temsilci seçme düşüncesi yenidir. Bu düşünce bize, derebeylik yönetiminden, insan soyunu alçaltan ve insan adını lekeleyen o çok haksız ve saçma yönetimden geçmiştir. Eski cumhuriyetlerde, hatta monarşilerde bile, halkın hiçbir zaman temsilcisi yoktu; halk bu kelimeyi bilmezdi bile. Çok tuhaftır ki, çok kutsal saydıkları Roma'da tribün'lerin halk görevlerini zorla ele geçirebilmeleri kimsenin aklından bile geçmemiştir ve o kadar büyük bir halk yığını arasında, kendi başlarına halk adına ellerine bir tek oy bile geçirmeye yeltenmemişlerdir" (Rousseau , 2002: 383).

Rousseau, politize olmuş bir toplumu öne çıkarır. Ona göre, eğer bir kimse devlet işleri için "*bana ne gerekli*" derse, devleti yok olmuş bilmelidir (2002: 383). Rousseau'nun dikkat çektiği bir konu da, *iyi yasaların* çıkarılmasının gerektiğidir; çünkü iyi yasalar daha iyilerinin yapılmasına, kötü yasalar da daha kötülerinin yapılmasına yol açar. Rousseau, yurttaşların cimri, korkak, gevşek oldukları, özgürlükten çok rahatlarına düştükleri zaman, hükümetin artan çabaları karşısında uzun zaman dayanamayıp, sonunda çökeceğini söyler. Öte yandan kamu görevlilerini de son derece önemli bulur: "Kamu görevi yurttaşların en başta gelen işi olmaktan çıktığı ve yurttaşlar kendileri çalışacak yerde paralarıyla hizmet görme yolunu tuttukları zaman, devlet yok olmaya yüz tutar. Tembellikleri ve paraları onlara sağlasa sağlasa, yurdu köleliğe sürükleyecek askerlerle, onu satacak temsilciler sağlar.

Yurttaşların kendi görecekleri işleri parayla görülür hizmetler durumuna sokan nedenler, ticaret ve zanaatın güçlüğü, aşırı kazanç hırsı, gevşeklik ve rahata düşkünlüktür. Kazancını kolayca artırabilmek için, insan onun bir parçasını gözden çıkarır. Paranızı bağışlayın, çok geçmez, köle olursunuz. Şu "*finances*" kelimesi kölelere özgü bir kelimedir; "*cité*" de bilinmeyen bir kelime. Gerçekten özgür bir devlette, yurttaşlar

belirleyici ve bağlayıcı bir çerçevede sınırlandırılmıştır. Bu sınırlama, haklı olarak, devrimin önemli aşamalarından biri sayılır. 23 Haziran 1789 tarihinde XVI. Louis, bizzat katıldığı toplantıda, vergilerin Genel Meclisler tarafından kabul edilmesine razı olmuş, birey özgürlüğü ile basın özgürlüğüne güvence vermiştir. Böylece *Anayasa'ya bağlı hükümet* kavramını ve bu kavramın ilkelerini tanımayı kabul etmiş; 7 Temmuz günü de bir *Anayasa Komitesi* oluşturulmuştur.

Ulaşılan sonuçlar, bir "*hukuk devrimi*"nin gerçekleştirilmesi olarak da değerlendirilmektedir (Soboul, 1969: 138). Ama buradaki yoruma Braudel, daha açıklayıcı bir başka yorumla eşlik etmektedir; Braudel, Fransız Devrimi'nin katlardan oluşan füzeler gibi, birçok patlamaya ve birçok ardışık fırlatmaya tanık olmuş dört ayrı devrimin bütünü olduğunu ve "*devrimin, başlangıçta liberal bir ılımlılık taşıdığını, ama sonradan bu ılımlılığı yitiren bir harekete* " dönüştüğünü öne sürmüştür (1996: 370). Ağaoğulları ise, Fransız Devrimi'nin başlangıçta sadece krallığın reforme edilmesi ve bir anayasa ile donatılması beklentisi içinde olduğunu, *États Généraux* öncesinde hazırlanmış olan *Dilek Defteri*'nde[187] krallığın yıkılmasını, onun yerine Cumhuriyetin kurulmasını dile getiren hiçbir isteğe rastlanmadığını belirtiyor (2003: 2).

Fransa'da orta sınıfın belkemiğini oluşturan burjuvazinin, eskiden beri temsili demokrasiyi kurumsallaştırma yönünde güçlü bir isteği bulunuyordu. Temsilî demokrasinin tesis edilmemesiyle, gerçek anlamda anayasal bir devlet anlayışı egemen kılınmıştır. Monarşik yetkilerinin törpülenmesi, burjuvanın istediği gibi vergilerin yeniden düzenlenip

---

her şeyi parayla değil, kol gücüyle yaparlar. Ödevlerinden kurtulmak için değil, tam tersine, onu kendileri yapmak için para verirler. Beylik düşüncesinden çok uzağım; bence angaryalar, özgürlüğe vergilerden daha az aykırıdır" (2002: 203).

D'Alambert ve Diderot'un editörlüğündeki "*Ansiklopedi*"nin de yazarı olan Rousseau, siyasi kararlılığına karşın, devrimci romantizmin habercisi olmuştur. Aynı zamanda, orta sınıf ve mülkiyet ilişkisine dayanan, "eşitlik-özgürlük ve kardeşlik" ilkeleri ile biçimlenen bir demokrasiyi savunmuştur. Onun bu iki özelliği Fransız "Devrim" ruhunu ateşlemiş, devrimcilere esin kaynağı olmuştur (ayrıca bkz: Rousseau, 1982, 1986, 2002: 345-389 ve 2004; Ağaoğulları, 2006: 9-171; Schilling, 1971: 273-80; Soboul, 1969; Gökberk, 1996; Hampson, 1991; Timuçin, 1992: 413-9; Thomson, 1997: 114-127, Hamilton, 1992: 18-58; Althusser, 1987: 89-151; Savran, G., 2003: 41-88; Ana Britannica: Rousseau maddesi; Şenel, 1999: 355-65; Dahl, 1996; Dart,1999; Köker, 1992; Lipson, 1984 ve Sartori, 1993).

[187] Dilek Defteri (*cahiers de doléances),* üç ayrı toplumsal zümrenin kendi sorunlarını ve isteklerini dile getirdikleri krala sunulan dilek listeleri ve şikayet defterleridir.

azaltılması, iç gümrük duvarlarının indirilmesi ve basın özgürlüğünün sağlanması için ilk adım atılmıştır (Sander, 1992: 120). Ama bu yenileşme çizgisi içinde, kralın basına belli oranlarda özgürlük tanıması ise, bir anlamda sonun başlangıcını oluşturmuştur. Kısa bir zamanda bütün Fransa, devlet yapısını tartışan ve hatta yeniden düzenlemesini isteyen kitaplarla dolmuştur. Fransız Devrimi sınıflar, zümreler savaşımının ve üretim ilişkilerinin neden olduğu tepkinin bir ürünü olmakla birlikte; uzun süren entelektüel dönüşüm sürecinin de bir sonucudur. Bundan dolayı da bir praksis örneğidir. Fransız Devrimi, birbiri ardı sıra gelişen olaylar, yasalar ve kurallar dizisi olduğu gibi, olgular, kavramlar ve kuramlar setidir. Bütün büyük devrimler gibi, Fransız Devrimi'nin de kurucu unsurlarından biri eylemsel devrimin vurucu gücü ise, diğeri entelektüel devrimin zihinsel gücü olmuştur.

Aydınlanma'nın, devrimin bir gölgegörüngüsü (*epiphenomenon*) olmayıp, doğrudan doğruya temel dinamiği ve aktörlerinden biri olduğu açıktır. Aydınlanma düşüncesi, Fransa'da ussal, ilerlemeci, hukuksal ve evrensel ilkelerin ötesine geçerek, bireylerin *demokratik olma* istencini, siyasal bir yönelim biçiminde öne çıkarabilmiştir. Böylece, üretim ilişkileri gibi, Aydınlanma ilkeleri de toplumsal bir somutluğa ulaşmıştır. Bu somutluğu sağlayan etmenler arasında, başta birey hakları ve özgürlükler ile bu savaşımın içini doldurulan insan hakları gelmektedir. Fransız Devrimi, hak-hukuk ve eşitlik söylemlerinin, yasal gerekçelere bağlandığı bir hareketin temsilcisi ve lideri olmuştur. Bundan dolayı, Fransız Devrimi, siyasal olduğu kadar aynı zamanda toplumsal açıdan da özgün bir niteliğe sahiptir.

Devrim, en belirgin anlatımını Rousseau'da bulduğumuz demokrasi bilincinin, yavaş yavaş devrim bilincine dönüşmesi ile aşamalı olarak tanımlanmıştır (Timuçin, 1992: 420).[188] Bu bilincin yerleşmesini sağlayan praksis ise, *États Généraux* içinde, *Tiers*

[188] Barrington Moore, İngiltere'de demokrasinin gelişmesini belirleyen en önemli etmenler arasında, toprak sahibi soyluların, bağımlı konumda bulunmamalarını görür: "Oysa Bourbon monarşisinin hüküm sürdüğü Fransa'da, ticarî tarıma yönelen toprak sahibi bir üst sınıf yerine, daha çok köylülerin sırtına yüklenen yükümlülükler yoluyla onlardan koparabildikleriyle yaşayan bir soylulukla karşılaşırız. Bu nedenle köylü mülkiyetinin yıkılışını değil, gerek devrim öncesinde, gerek devrim sonrasında bu mülkiyetin yavaş yavaş sağlamlaştığını görmekteyiz. Fransa'da ticaret ve manüfaktür de, İngiltere'nin gerisinde kalmıştır.

État'nın etkisinin giderek artmasıdır. *Tiers État* (Halk Meclisi), Tabakalar Genel Meclisi olan *États Généraux*'nun burjuvayı, dolayısıyla halkı temsil eden meclisidir. Daha sonra bu temsiliyet ulusun temsiliyeti olarak görülmüştür.[189] Nitekim, Versailles'da toplanan *États Généraux üyeler*i, oylamalardaki geçerli oyun, temsilci sayısına göre mi, yoksa *État* (meclis) esasına göre mi hesaplanacağı konusunda anlaşamamışlardır. *Tiers État* daha ilk başlangıçta, halk kökenli küçük papazların da desteğini alarak gücünü gösterme fırsatı bulmuş; kral, soyluları ve ruhban kesimini halk meclisine katılmaya çağırmak zorunda kalmıştır. Hobsbawm, bu aşamada Kral XVI. Louis'nin, üçüncü tabakanın bağımsızlık niyetini hafife aldığını, ekonomik-toplumsal bunalımı yeterince değerlendiremediğini belirtir (1998: 69).

Demek ki, "Ancien Régime" altındaki Fransız toplumunda var olan belli başlı tüm yapısal değişiklikler ve tarihsel eğilimler, onaltıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar İngiltere'de görünenlerden büyük ölçüde ayrılmaktadır… Devrim olmasaydı, büyük olasılıkla aralarında herhangi bir benzerlik de görülmeyecekti" (2003: 71-2).

[189] "*Tiers État*" kavramının kuramsal temelini, 1789 yılında yayımladığı "*Üçüncü Tabaka Nedir?" (Qu'est que le Tiers état?)* adlı kitabı ile *Emmanuel Sièyes* atmıştır.

"Etkinliği yönünden *Komünist Manifesto*'ya oranlanan, hatta ilk çıktığı anda yarattığı etki düşünülürse ona yeğ tutulan *Üçüncü Tabaka Nedir?*in yazarı akılcı bir düşünür olmakla birlikte, burjuva rejimini tutmuş, kralcı mutlakıyete karşı durmasına rağmen hiçbir zaman gerçek cumhuriyetçi ya da demokrat olmamıştır. Sieyès hiçbir sınıfın isteğiyle erk ve ayrıcalıklarından vazgeçmeyeceğini söyler. Üçüncü Tabaka kendi gücüne güvenmeli, devrimci bir atılışla azınlığı 'yani ayrıcalıklı asil ve rahipleri) halk çoğunluğuna boyun eğdirtmelidir. Eski rejimin egemen anlayışında, yönetim kralın işidir, uyruklara düşen ise, buyrukları dinlemek ve vergi ödemektir. İşte, Sieyès, bu anlayışı kınayarak, feodal sınıf ayrımlarına dayanan ve kral tarafından bütçe açığını kapatması için toplanan *Genel Tabakalar Meclisi*'nin yerine, ulusal egemenliği temsil eden bir *Ulusal Meclis* kurulmasını ve bu Meclis'in sınırsız yetkileriyle siyasal heyeti büsbütün yeni baştan düzenlemesini istemektedir. Böylelikle, siyasete akılcılık ilkeleri uygulanmış ve mutlakıyetçiliğin yerine kayıtsız şartsız halk egemenliği kuramı getirilmiş olacaktır. Yalnız ne var ki, Sieyès, "halk" ya da "ulus" anlayışına sınırlama getirir. Bu yüzden, siyasal eşitlik isteğini bile sonuna kadar savunamaz. Ona göre, bir kere, halkın yanılarak kendi çıkarlarına karşı hareket etmesine izin verilmemelidir; sonra da, ulusal birliğini temsil eden çizgiden ayrılacak grupları ortadan kaldırmak gereklidir. Üstelik, Sieyès mülkiyeti doğal bir hak olarak görür. Ekonomik eşitsizlik, yasaların önünde, yaşça, cinsiyetçe, boy bosça eşitsizlikten pek ayrı bir şey değildir. Devletin görevi, mülkiyetin güvenliğini sağlamak olmalıdır. Gerçekte, devlet hakları yaratmaz, ancak hakları tanır. Bu görüşlerle Sieyès, siyasal hakları, yalnız *etkin yurttaş* dediği üçüncü tabakanın zengin burjuva kesimi için istemekte ve adına koca bir devrim yapılan bir tabakanın geri kalan çoğunluğuna, siyasette etken olma yollarını kapayarak onları *edilgin yurttaş* diye adlandırmaktadır. Sieyès, önerdiği bütün anayasal tasarılarda, bu ayrımı uygulama çabası içine girmiştir" (Tunçay (der.), 2002: 520-1).

Sieyès, kendi yazılarında bu çabasını açıkça yansıtır: "Çıkarlardan başka her şeye kulak tıkayan insanları mantıklı olmaya çağırıyorum. Aksi takdirde, bunlara başka hiçbir şekilde tesir edilemez. İşte onlara söylediklerimden birkaçı; bugün asillere, gotik çağlardaki tutum ve lisanını muhafaza etmesi yakışıyor mu? Ve üçüncü tabakaya, 18. yüzyılın sonunda, eski köleliğin üzücü ve alçak geleneklerini devam ettirmek yakışıyor mu? Üçüncü tabaka kendini tanımayı ve kendini saydırmayı bilirse, kuşkusuz, ötekiler de onu sayacaklardır. İki sınıf arasındaki ilişkiler, her iki taraf açısından değişikliğe uğramıştır; hiçliğe indirgenmiş olan üçüncü tabaka, çalışması sayesinde, en güçlünün zorla elinden aldıklarının bir kısmını yeniden ele geçirebildi. Ancak, bu hakları isteyecek yerde, onları satın almayı kabul etti; bu hakları ona geri vermediler, sattılar. Fakat, şu veya bu şekilde, üçüncü tabaka bu haklarını ele geçirecektir. Üçüncü tabaka, eskiden gölgesi olduğu ulusal gerçeğin bugün bizzat kendisidir" (2002: 541; ayrıca bkz: Ağaoğulları, 2006: 189-206).

Ağır ekonomik ve siyasî bunalımın yanında, artık hatırı sayılır bir halk gücü oluşmuş; hat safhaya ulaşan yiyecek sıkıntısı ve yoksulluk, kitleleri *tiers ètat* etrafında birleştirmiştir. Toplumun genelinde artarak devam eden kızgınlık ve öfke durumu, gizli bir "*aristokratlar komplosu*" hazırlandığı söylentileri ile doruğa çıkmış; kralın emri gereği askeri birliklerin, Kurucu Meclis'in çevresini sarması da zaten iki aydır gerilim ve yoksulluk içinde bekleyen halkı harekete geçirmiştir, yani artık ok yaydan fırlamış ve halk ayaklanmıştır. Silahlanan Paris halkı, ilk olarak 14 Temmuz 1789'da, krallık zulmünün bir simgesi olarak gördüğü *Bastille Hapishanesi*'ni ele geçirmiştir. Braudel, bu eylemi *Birinci Devrim* olarak nitelendirir (1996: 370). Gerçekten de bu bir devrimdi; kral, kentte dolaşırken krallığın beyaz renginin yanı sıra, Paris'i simgeleyen mavi ve kırmızı renklerden oluşan üç renkli kokart takarak, *halkın egemenliğini tanıdığını* açıkça göstermek zorunda kalmıştır (Bkz: Göze, 2000: 545-7; Braudel, 1996: 370-2; Aster, 2004: 53-95; Hobsbawm, 1998: 70-73; Soboul, 1869: 139-50; Sander, 1992: 119-20; Skocpol, 1996: 142-5; Sewell, 1985: 67-9; Ağaoğulları, 2006: 207-17 ve Ana Britannica: Fransız Devrimi maddesi).

Kralın, Paris'te halkın egemenliğini tanıdığını kanıtlamaya çalışması, kırsal kesimde etkisi olmayan bir işarettir. Oysa Paris burjuvazisi, şehir halkının kazandığı zaferden faydalanmasını çok iyi bilmiş ve başkentin yönetimini ele geçirmiştir. Belediye Dairesi'ndeki Devamlı Komisyon, *Paris Komünü*" haline getirilmiş; hatta bir Ulusal Koruma Örgütü oluşturulmuştur. Kral da, halkın kendisine güvenebileceğini belirterek, üç renkli rozeti takmıştır. Buna karşın krallık yetkileri sınırlandırılmıştır; ama burjuvazi zafer kazanmış görünmekle birlikte, tam anlamıyla eşit ve ayrıcalıklarından arındırılmış bir toplum yaratılamamıştır. Buna bir de yiyecek sıkıntısı eklenince, burjuvazinin gerçekleştirdiği Paris Komünü benzeri hareketler de, Belediye Devrimi yaparak bir belediye iktidarı kurma düşüncesiyle giderek diğer şehirlere hızla yayılmıştır. Soboul, bu şehirlerde, örneğin Strasbourg, Roven, Auch, Dijon, Flandres, Toulouse, Tarbes,

Montauban, Bordeaux, Albi vb., Belediye Devrimi'nin bazen tam gerçekleştiğini, bazen de yarım kaldığını belirtiyor (1969: 144-6). [190]

Burada asıl önemli olan, krallığın bir iktidar olarak etkisizleşmesi, üstelik merkezi yönetimin bile artık gücünü kaybetmesidir. Soboul'un sözleri ile ifade edecek olursak; "*O yıllarda yaşayan birinin söylediğine göre: «Ortada artık kral, parlamento, ordu, polis diye bir şey yoktu.» Yeni belediyeler, eski iktidarların miraslarına kondu. Mutlakıyetçi krallık idaresi tarafından uzun zamandır ezilen mahallî muhtariyetler, kendi başlarına buyruk oldu. Belediye, idaresinde hayat yeniden canlandı. Bütün Fransa belediyeleşti*" (1969: 148).[191]

Belediye Devrimi'nin getirdiği şehir komünleri ve Paris komünü, yine de soyluluğun büyük tehdidi altında bulunuyordu. Soyluların bir suikast girişiminde bulunacakları haberleri güveni sarsıyor, gerilim yaratıyor ve komünün kurumsallaşması, yabancı devletlerin saldırabileceği söylentileri ile engellenmeye çalışılıyordu. Söylentilerin, özellikle köylüler üzerindeki etkisi çok ağır olmuştur. Henüz, zaten feodal düzenin etkileri ortadan kalkmamış, derebeylik düzeni son bulmamıştır. Bu söylentiler ekonomik bunalım içinde olan, hatta açlıkla savaşan ve aynı zamanda cahil olan köylülerin paniğe kapılmalarına neden olmuştur. Köylüler, kendi bilinçsizliklerinin etkisiyle içine düştükleri

[190] Paris Komünü, tarihteki ilk sosyalist devrim denemesi olarak kabul edilmektedir. Paris Komünü hareketi, planlı eylem olarak başlamamıştır. Üstelik tutarlı programı olan bireysel ya da örgütlü bir önderlikten de yararlanamamıştır. Çoğunluğu, kol işçilerinden oluşan üyeler, hiç beklenmedik bir biçimde geçici hükümetin Paris'i terk etmesinin ardından, kendilerini iktidarda bulmuşlardır (Marksist Düşünce sözlüğü: Paris Komünü maddesi). Bu büyük deneyimsizliğe karşın, Paris Komünü'nün en önemli etkisi, kamu görevlilerinin, hangi mevkide olurlarsa olsunlar, halka karşı sorumluluklarını ihlâl etmeleri halinde, görevden alınabileceği düşüncesini topluma yerleştirmesidir. Bu da, devlet sistemi açısından çok önemli bir yenilik olmuştur.

[191] Soboul, bu tarihî hareketi ayrıntıyla anlatmaktadır: "Belediye İnkılâbının bir çok mıntıkalarda sosyal bir yön kazandığını belirtmek gerekir. Şehir halkı dolaylı vergilerin kaldırılmasını ve zahire ticaretinin sıkı bir nizam altına alınmasını bekliyordu. Rennes şehrinde yeni belediye, derhal buğday stokları aramak işi ile uğraştı. Halkın öfkesini yatıştırmak için, Caen'daki belediye memurları buğday fiyatının indirilmesini emrettiler, ama, bir burjuva muhafız teşkilâtı kurmak tedbirini almaktan da geri kalmadılar. Pontoise'da zahire yüzünden çıkan bir isyan, o sırada Paris'ten dönmüş olan bir alayın yardımıyla durduruldu. Poissy'de çıkan ayaklanma, zahire karaborsacılığı yaptığından şüphelenilen bir adam yüzünden patlak verdi; bu adam ancak Milli Meclisten bir heyetin araya girmesi sayesinde canını kurtarabildi. Saint-Germainen-Laye'de bir değirmenci öldürüldü. Flandres'da gümrük büroları yağma edildi. 26 Temmuz'da Verdun'de ayaklanan halk, belediye giriş resmi alınan yerlerdeki sınır engellerini yaktı, buğday biriktirdiğinden şüphelenilen evler tehdide uğradı. Vali, asayişi sağlamak için, burjuvaziyi şehir milisi halinde teşkilatlanmaya çağırdı, ama, ekmek fiyatını indirmek gibi, bir tavizde bulunmak da lazım geldi. Yabancı memlekete göç etmek için yola çıkan Mareşal de Broglie, o galeyan günlerinde buradan geçti ve halkın gazabından kışladaki askeri birliklerin yardımı ile kurtulabildi" (1969: 149).

kitlesel *Büyük Korku* (*Grande Peur*) sırasında, soylular ve burjuvaziyi hedef alan saldırılara kalkışmışlardır. Burjuvazinin hiç beklemediği bu hareket, Eski Rejim'in vergi ve ayrıcalık haklarını ortadan kaldırırken, *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi* ile sistem de denetim altına alınmıştır. Böylece herkese, eşit özgürlük, (göreli) fırsat eşitliği, mülkiyet edinme ve baskıya karşı direnme hakkı getirilmiştir. Kurucu meclisin aldığı bu karara Kral uymak istememiş, bunun üzerine Paris halkı yeniden ayaklanarak, 5 Ekim 1789'da Versailles'a yürümüş ve Kral üzerinde baskı kurulmuştur.

Bütün bu ayaklanmalar yaşanırken bile, hâlâ krallığa son verecek bir Cumhuriyet fikri gündemde değildir. Kurucu Meclis'in belirlediği yeni bir düzen söz konusudur; ama bu düzen, yasama ve yürütmenin kral ile meclis arasında ortak paylaşımına dayalı *monarşik-meşruti* bir iktidar biçimi öngörmüştür. Buna karşın Kral, seçilmiş temsilcilerle paylaşılacak ortak iktidarı, kendi yetkisine karşı ağır bir darbe olarak nitelemiştir. Kralın bu büyük yanılgıya, soylu danışmanlarının ve Kraliçenin etkisi altında kalarak düştüğü görüşü hâkimdir. Ancak sonuçta Kral, ülkeden kaçmak zorunda kalmış, fakat bunu da başaramamış ve Varennes'de yakalanarak Paris'e geri getirilmiştir (ayrıntılı bilgi için bkz: Soboul, 1969: 149-74; Ağaoğulları, 2006: 248-54; Göze, 2000: 546-54; Ana Britannica: Fransız Devrimi maddesi ve Hobsbawm, 1998: 71-5).

Bundan sonraki devrim tarihi daha karmaşık ve olaylarla dolu bir süreci kapsamaktadır. Kurucu Meclis, ulusal egemenlik ilkesine dayanan bir Anayasa hazırlayarak siyasal iktidarı kral ve halkın seçeceği temsilciler arasında paylaştırırken, aslında eski rejimin izlerini de silmiştir. Bu doğrultuda, 1791 Eylül'ünde Anayasa'nın yürürlüğe girmesi ile, Kurucu Meclis kendini feshetmiştir (Sander, 1992: 120). Yaşanmakta olan bunca değişime karşın, devrimin asıl başlangıç sebebini oluşturan üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki tarihin getirdiği çelişki hiç bir biçimde giderilememiştir. Burjuvazi ile soylular arasındaki denge burjuvazi lehine bozulurken, bu kez de köylülerle burjuvazi arasında yaşanan çıkar çatışması su yüzüne çıkmıştır. O

dönemde Fransızların yüzde seksenini köylülerin oluşturduğu düşünülürse, burjuva devriminin daha en başta tarihî sorunlara açık olduğu anlaşılır. Üretimden gelen sorunlar, kapitalizmin yayılmaya başlamasıyla, emekçi kesim için de vurucu bir hâle bürünmüştür. O dönemde, işsizliğin yoğun olduğu Fransa'da, iş bulabilenler aşırı ağır koşullarda, çok düşük ücretlerle çalışmak zorundaydılar.

Gerçekleşen devrimden, burjuvazinin temel beklentisi kitlelerin memnuniyetini sağlamak değil, her durumda kapitalizmin gelişmesini sağlamaktı; hedef kapitalizmi güçlendirip yayacak yasal düzenlemelerin gerçekleştirilmesi, böylece serbest ticaretin önünün açılmasıydı. Nitekim daha ilk başta, "*monarşi yerine ulusal egemenlik ilkesini getiren 1781 Anayasası, öngördüğü seçim sistemi ile servet sahiplerine üstünlük tanımıştır*" (Göze, 2000: 554). Elbette bu tek taraflı zihniyetle kurulmaya çalışılan rejim de, kendi ayakları üzerinde durabilecek kitle gücünden yoksun kaldığı için, Krala yaslanmaktan başka çare bulamamıştır. Aristokrasi siyasal iktidardan tamamen uzaklaştırılmış olsa bile, hiç bir biçimde tek meclisli meşruti monarşinin dışına çıkılamamıştır. Esasen meşrutî monarşinin bile ömrü sadece bir yıl sürmüştür. Bir yıl sonra meclis kendi kendini feshederken, *Ulusal Konvansiyon* (*Convention Nationale*) adını alan yeni meclisin toplanmasını sağlamıştır (Göze, 2000: 554). 1792-1795 yılları arasında belirleyici olan *Ulusal Konvansiyon*, hemen ilk toplantısında (20 Eylül 1792) Krallığı kaldırarak, Cumhuriyet'i ilân etmiştir.

Devrimin kilise iktidarına tepkisinin bir göstergesi olarak da, dinî gelenekten kaynaklanan *Gregoryan takvimi* bırakılıp, *Devrim takvimi* benimsenmiştir. Hıristiyan Azizlerin adları yerine, gün ve aylar için bir tür romantizm ifadesi sayılan ağaç, çiçek, tohum, yemiş adları getirilmiş ve Cumhuriyet'in ilk günü olan *22 Eylül 1792* tarihi birinci yılın, birinci ayının birinci günü (1 Vendé-Miaire 1. Yıl) ilan edilmiştir. "*Günlük hayatı Hıristiyanî olmaktan çıkarmak için girişilen bu teşebbüs, birçok medenî bayramlar getiren 15 Brumaire 2. Yıl'daki, yani 5 Kasım 1793 tarihli kararname ile tamamlanmıştır*" (Soboul, 1969: 377). Bu değişime göre, oniki yeni ay şunlardır: Vende-Miaire, Brumaire, Frimaire,

Nivôse, Pluviôse, Ventôse, Germinal, Floréal, Prairial, Messidor, Thermidor ve Fructidor. Böylesine bir romantizmden geriye gidildiğinde, Cumhuriyetin ilânı asıl olarak arkadaki zorlu tartışma sürecini ifade etmektedir; çünkü Cumhuriyet, devrimin başlangıçtaki amacı içinde bulunmayan *a posteriori* bir durum olarak gelişmiştir. [192]

Ağaoğulları, bu konuda "*gerçekten 1789'da «bir kralın olmadığı ve tüm siyasal otoritenin halkın seçimiyle, ya da onayıyla, bir yönetim biçimi» anlamında cumhuriyeti savunan hiç kimse yok mudur?*" diye sormakta ve yazısında şu yanıta yer vermektedir: "*Tarihçi Aulard, çok aradığını ama yalnızca Camile Desmoulins'e rastladığını yazar*" (2003: 8). Demek ki, 1792'ye gelindiğinde artık krallığa son verecek bir irade yeni oluşturulabilmiştir. Üstelik burjuvazinin, geniş halk kitlesini önemsizleştiren sınıfsal güç girişimine ve monarşi yanlısı hegemonyasına karşın, 10 Ağustos 1792'deki halk ayaklanması, monarşinin sonunu getirmiştir. 1793 Kararnamesi, bir devrim kararnamesi olarak kabul edilmiş, 1789'un *özgürlük* misyonuna, 1793 Kararnamesi ile *eşitlik* misyonu eklenmiştir.[193]

Cumhuriyet'in ilânı hiç beklenmedik bir biçimde, Ulusal Konvansiyon döneminin, devrimi bir *terör rejimine* dönüştürmesine yol açmıştır. Bunun hem iç hem dış nedenleri söz konusudur. İçte, devrimcilerin deneyimsizliği, heyecanı ve hatta yanlışlıkları yanında, gerçekte asıl sorun, karşı-devrimcilerin ve eski düzenin ateşli savunucularının sert muhalefeti olmuştur. Dışta ise, her şeyden önce Avrupa monarşilerini tehdit eden bir

[192] Ocak 1806 tarihinde, yani Napoléon Bonaparte'ın İmparatorluk döneminde tekrar "Gregoryan" takvimine geçilmiştir.

[193] Bu dönemin Fransa'sında süren, "Cumhuriyet (Cumhuriyet ile özdeşleştirilen demokrasi) ve monarşi arasındaki tartışma, bir rejim tartışması olmanın ötesinde, iktidarın sınıfsal boyutuyla ilgilidir. Devleti ele geçirmiş olan burjuvazi, anayasasını hazırlamakta olduğu *parlamenter monarşi* içinde kalarak iktidarını sürdürebileceği inancındadır. Buna karşılık, Cumhuriyetin kurulması durumunda, siyasal alanın geniş halk kitlelerine açılacağını ve böylece iktidarını, dolayısıyla da 1789'dan bu yana elde ettiği tüm kazançlarını yitireceği düşüncesindedir; çünkü siyasal yapıda gerçekleşebilecek herhangi bir değişim, burjuvazinin çıkarı doğrultusunda kurulmuş olan düzenin de yıkılması sonucunu doğurabilecektir. Barnave, 11 Ağustos 1791'de yaptığı konuşmasında, kurulu düzene ilişkin farklı yaklaşımların gerçekte sınıfsal çıkarların karşıtlığını yansıttığını açıkça dile getirir: "Toplumda birbirine karşıt olan yalnızca iki çıkar vardır: Birincisi, varolan durumu korumak isteyenlerin çıkarıdır; çünkü bu kişiler, esenliği mülkiyetin, varoluşu da emeğin içinde görürler. İkincisi, varolan durumu değiştirmek isteyenlerin çıkarıdır; çünkü bu kişiler, karışıklıkların içinde, tıpkı yozlaşmanın içindeki böcekler gibi büyüyen ve çoğalan yaratıklardır" (Rosanvallon, 1988: 818). Bu bakımdan Cumhuriyetin yadsınması, Barnave'ın bu denli aşağıladığı yoksul halk kitlelerinin değişim isteklerinin önüne set çekilmesi çabasından başka bir şey değildir" (Ağaoğulları, 2003: 31). Barnave da, ne yazık ki daha sonra giyotinde can verenler arasında yer almıştır.

cumhuriyet fikri doğmuştur. Fransa'dan kaçan saraylılar, soylular ve ruhban da, Avrupa ülkelerini Fransız devrimcilere karşı bir mücadeleye yönlendirmişlerdir. Ayrıca ulusal iradenin, uluslararası hukuk alanında geçerli olacağının bildirilmesi ve Almanya ile Fransa arasında sorun olan Alsace ile Kiles'ye bağlı olan Avignon'un Fransa'ya bağlanması, bünyelerinde çeşitli ulusal topluluk bulunduran devletleri iyice korkutmuştur (Göze, 2000: 555). Bu bağlamda Fransa'da, 20 Nisan 1792'de on milletvekilinin aleyhte oyuna karşın, Avusturya'ya savaş ilân edilmiş[194] ve içte de devrimin, âdeta bir teröre dönüşeceği yeni dönemi başlamıştır.[195]

Braudel, "*Alphonse Aulard «Fransız devriminin sapmasına, 1792 savaşı neden olmuştur» diye yazar; evet, bu doğrudur; ama devrimin, Fransa'yı modern ulus hâlinde kurarken, onun gücünü açığa çıkardığını ve patlamaya hazırladığını da kabul edelim*" der (1996: 370). [196] Gerçekten de, kabına sığmayan ve açığa çıkan bir ulusal güç yaratılmış, devrimci Fransa ile kralcı Avrupa her bakımdan bir çatışma içine düşmüştür. Kendi toplumlarının harekete

[194] "Avusturya ve Prusya, 1791'de, Fransa'da monarşinin tekrar kurulması gerektiğini, yurt dışında kralın kardeşinin kurduğu göçmenler ordusunu desteklediklerini ve Fransa'ya karşı harekete geçeceklerini "*Tillnitz Bildirisi*" ile açıklamıştır. Bu gelişmeler, devrimcileri sert önlemlere iter, 1792'de meclis Avusturya'ya savaş açar, Avusturya'nın müttefiki Prusya da savaşa katılır. Fransa'nın, Avrupa savaşı başlamıştır… Savaş, önceleri Fransa'nın aleyhinde gelişirse de, bir süre sonra toparlanan Fransa, düşman ordularını durdurmayı başarır" (Göze, 2000: 555).

[195] Braudel'e göre, Fransız Devrimi, ilk niyetleri ile "*aydınlanmış despotizm*" açısından bir çözüm olmalıydı. Ama dramatik bir şiddete sahne olan "devrim'in, eğer 1792 ilkbaharında kanı içinde boğulmasaydı, birçok Fransız filozofunun düşündüğü, İngiliz tarzı başarıya ılımlılık içinde ulaşabileceği sıklıkla savunulmuştur. Bunu savunanlardan biri olan Montesquieu da, 1721'de "*İran Mektupları*"nda şöyle yazmıştır: "Varolan yasalara ancak titreyen ellerle dokunmak gerekir." Eski bir toplumun devrimci sarsıntılardan sonra ayakta kalamayacağını savunan Rousseau ise, "(bu toplum) zincirleri kırılır kırılmaz doğrulmakta ve artık varolmaktan çıkmaktadır" demiştir.

Devrimin başlangıcı, devrimci olmaktan çok, ıslahatçı olan bu zihniyetle uyum içindedir. Kararlı bir kral burada tutunabilir ya da bu işi kendi başarabilirdi. Fakat ne Mirabeau'nun, ne de Barnave'ın önerileri, XVI. Louis'yi kendini kuşatan ve onu kendi sarayının esiri haline getiren ayrıcalıklardan koparabilmiştir. Bu eski davayı yeniden açmanın gereği var mıdır?

Siyasal sağduyunun getirdiği çözümler ilk kez devre dışı bırakılmış olmamaktadır. "Aydınlanmış" ıslahatçıların programı, Fransa'da XVI. Louis'nin saltanat döneminin başından beri hep durdurulmuştur zaten" (Braudel, 1996: 371).

[196] "Anlaşmazlık en çok iktisadî menfaatlerin çatışmasından ileri gelmişti. Londra mali çevreleri –ki William Pitt bunların sözcüsüydü- Anvers'in, Fransızların eline geçmesine razı olamazdı. Öte yandan, *Konvansiyon Meclisi*, Hollanda'ya karşı girişilecek savaşı, *Amsterdam Bankası*'na elkoymak suretiyle, verimli bir mâli işlemde bulunma imkânı diye kabul etti. Hele Fransa ile İngiltere arasındaki ticarî rekabet ile denizlere hâkim olma ve sömürge ele geçirmekteki rekabet, Eski Krallık Rejiminin son yıllarında iyice şiddetlenmişti. Birçok iktisat ya da siyaset adamları, Fransa'nın İngiltere'ye kuvvetli bir rakip olmasından korkmaktaydılar. İngiliz ticaret mallarının denizaşırı ülkelere taşınmasında, Fransa, İngiliz deniz ticaretinden haraç alıyordu. *Konvansiyon Meclisi'*ndeki *Ticaret Komitesi* tarafından sunulan 2 Temmuz 1793 tarihli raporda da bu noktaya işaret edilmişti. Fransa ile İngiltere arasında girişilen mücadele, kralın krala karşı giriştiği savaş değildi artık; bir çok yönüyle, hem siyasî hem de iktisadî üstünlük için milletin millete karşı giriştiği, milletlerarası savaştı" (Soboul, 1969: 310).

geçmesini önlemeye çalışan Avrupa devletleri, siyaseten olduğu kadar, iktisaden de endişeye kapılmışlardır. 1 Şubat 1793'te hem İngiltere'ye hem Hollanda'ya, 7 Mart 1793'de ise İspanya'ya savaş kararı alınmıştır. Barére'nin bir sözünde, o dönemin heyecan yüklü zihniyetini anlamak mümkündür: "*Fransa'nın bir düşman daha edinmesi, hürriyetin bir zafer daha kazanması demektir*" (aktaran Soboul, 1969: 319). Ama bu zihniyet aynı zamanda, devrimi amacından saptıran ve yıkıcı bir terör-savaş ortamının kucağına atan tehlikeyi de beraberinde getirmiştir. Devrimcilerin *savaş yönetme* bilgi ve becerisine sahip oldukları söylenemezdi; Amerika savaşında zafer kazanan general ve subaylar da yaşlı sayılırlardı.

Bu sıkıntının yanında, bir de Konvansiyon'da birlik sağlanamamıştı. Konvansiyon, Jirondenler (*Girondins*) ile Dağlılar (*Montagnards*) olarak ikiye bölünmüştü. Doğrusu her ikisi de, bir burjuva devletini yaşama geçirme amacı taşıyorlardı; ancak jirondenler daha katı bir burjuvazi çizgide ve devrimi tüm Avrupa'ya yayma fikrindeyken, Montagnardlar alt sınıfları güçlendirmeyi ve devrimi Fransa ile sınırlanmayı, yani başka ülkelere devrim ihraç etmenin gerekmediğini düşünüyorlardı. Ayrıca başını Jakoben (*Jacobin*) *Robespierre'*in [197] çektiği Montagnardlar, kralının ve kraliçenin idamını isterken, jirondenler idam edilmemeleri gerektiğini savunuyordu. Jirondenlerin bütün çabalarına karşın kral ve kraliçe Konvansiyon tarafından yargılanmaya başlanmış; sonuçta Kral 21 Ocak 1793, Kraliçe ise 16 Ekim 1793'te idam edilmiştir. [198]

[197] Maximilien-François Marie-Isodore de Rebospierre (6 Mayıs 1758-28 Temmuz 1794); avukat, Arras Akademisi Başkanı, Halk Meclisi (*Tiers État)* üyesi olarak *États Généraux'*ya seçildi (Mart 1789), Jakobenlerin lideri oldu, Rousseau'dan etkilenmiş kararlı ve ateşli bir devrimci olarak Ulusal Konvansiyon'un başına getirildi. Liberalizmin bireysel serveti arttıracak biçimde değil, toplumsal serveti arttıracak biçimde gelişmesini ve mülkiyetin eşit dağıtılmasını savundu. En zayıf noktasını terör ve radikalizm hareketlerini engelleyememesi oluşturmuştur (Odabaşı, 2003: 816-47).

Robespierre göre, Cumhuriyetin ruhu erdem ve eşitliktir. Bu nedenle ilk hareket erdemin gelişmesi sağlamak ve eşitliği korumaktır. Bu yüzden de, elbette "yasa koyucunun ilk dikkat edeceği şey, hükümetin dayandığı ilkeleri kuvvetlendirmek olmalıdır. Böylece, vatan aşkını alevlendiren, örf ve adetleri yakınlaştıran, ruhları yücelten, insan kalbinin tutkularını kamu yararına yönelten her şey bizce kabul edilmeli ve kurulmalıdır. Fransız Devrimi sistemi içinde, ahlâka karşı her şey siyasete karşı, bozucu her şey de devrime karşıdır. Zaaf, ruh düşkünlükleri ve önyargılar ancak krallığın yoludur" (Robespierre, 2002: 555).

[198] 7 Mart 1793'te, olağanüstü yetkileri olan "Ceza Mahkemeleri" kurulmuş, "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi"nin kişi güvenliği ve ceza hukuku ile ilgili ilkeleri bir kenara bırakılmış; yargı ile yasama birleştirilmiş, Konvansiyon'a bu mahkemelerin üyelerini seçip, yargıçlarını atama hakkı tanınmıştır. Cumhuriyet'in birlik ve bütünlüğü aleyhindeki girişimler cezalandırılacaktır ve ceza yasaları hükümleri de geriye yürütülerek, bazıları "yasa dışı kişi" ilan edilebilecektir; bunun da cezası ölümdür (Göze, 2000: 557).

Diğer taraftan, askerî savaşın Fransa açısından başarısızlıklarla başladığı, bu durumun ülkedeki aşırıları hırslandırdığı ve hatta bunun sonucunda, Jirodenlerin Konvansiyon'dan çıkarıldığı görülür. Bu süreç, Fransa için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Cumhuriyet yanlısı olan işçiler, zanaatçılar, küçük esnaf, küçük çiftçiler ve tarım işçilerinin desteğini alan Montagnardlar, 10 Temmuz 1793'te iktidarı tümüyle ele geçirmişlerdir. Robespierre, Nisan ayında kurulmuş olan *Kamu Esenliği Komitesi* (Kamu Selameti Komitesi-*Comité de Salut Public*) içinde yer almıştır (27 Temmuz 1793). Bu tarihten sonra, hükümetin uygulamaları komitenin uygulamaları olarak kabul edilmiş; Komitenin lideri de Robespierre olarak görülmüştür.[199] Komite üyeleri ve Robespierre "*devrimin onurunu kirlettiği"* gerekçesiyle katliamları onaylamasalar bile, yapılan katliamlardan ve özellikle idamlardan bütünüyle Robespierre sorumlu tutulmuştur. Oysa, onun Devrim Mahkemeleri üstünde mutlak bir gücü yoktur (Odabaşı, 2003: 40). Bu dönem, en az üçyüz bin kişinin tutuklandığı ve tam onyedi bin kişinin idam edildiği, devrimin trajik safhasıdır; hatta bir bu kadar insan da, ya cezaevlerindeki kötü koşullardan ölmüş ya da yargılanmadan öldürülmüştür. Orduya katılmak zorunda bırakılan asker sayısı ise, tam bir milyondan fazladır (Rodmell, 1990 ve Soboul, 1969).

Montagnardlar liberal bir ekonomik politikayı benimsemiş olmakla birlikte, yine de daha halk tabanına yayılabilecek olan radikal önlemlerle güçlendirilecek bir toplumsal politika üzerinde durmuşlardır. Serbest ticarete müdahale olarak görülen ve Marx'ın da konu ettiği *Maksimum* yasası ile tüketim ürünlerinin tavan fiyatları belirlenmiş; böylece serbest ticarete gerçekten müdahale yapılmıştır; ayrıca varlıklılardan vergi alınmış, bu vergilerle yoksullara ve engellilere ekonomik katkılar sağlanmış, eğitim ücretsiz ve zorunlu hâle getirilmiştir. Ocak 1792 tarihine kadar geri dönmeyen Fransa'dan kaçanlara (*émigré*)

[199] Devrimin bu döneminde "*Kamu Esenliği*" ilkesi her şeyin hatta insan haklarının ve özgürlüklerin de üstünde tutulmuştur. Ulusal Konvansiyon'un içindeki komitelerden biri olarak "*Kamu Esenliği Komitesi"* oluşturulur ve bütün yetkiler bu komitede toplanır. İktidarın en etkili organı olan *Kamu Esenliği Komitesi'nin* başında da Robespierre bulunmaktadır. Kurumsal açıdan Kamu Esenliği Komitesi, Ulusal Konvansiyon'a bağlı görünmekle birlikte; Robespierre'in otoritesi Komiteyi üste çıkarırken, komite üyeleri arasındaki teorik eşitliği de pratikte bozmuştur. Bu nedenle Konvansiyon içindeki muhalefet de kolayca temizlenebilmiştir (Göze, 2000: 558).

gıyabî olarak idam hükmü verilmiş ve mülklerine el konulmuştur. Bu olağanüstü sert kararlar ve önlemler çok şiddetli tepkilere yol açmıştır. Eski soyluların el konulan muazzam büyüklükteki arazileri, küçük parçalar halinde halka satılmış ve özellikle kırsal kesimde yaşayan proletaryanın toprak sahibi olması sağlanmıştır. Paris'te de Komün (belediye yönetimi) işsizleri işe almıştır.[200]

Diğer yanda hükümetin işsizlere, köylülere, yoksullara yönelik hizmetinin ve politik projelerinin "*liberalizm değil, açıkça komünizm olduğu, bunun da eski "tarım yasası" (loi agraire) ile aynı anlama geldiği*" ileri sürülmüş ve tepki toplamıştır (Moore, 2003: 116-7). Oysa Robespierre, daha 1791 yılında yayımlanan "*Millet Meclisine Söylev*" yazısında, "*mülksüzlerin fakir oldukları için siyasî, sosyal, hukukî işlerle ilgilenemeyecekleri*" şeklindeki iddiaya yanıt veriyor ve fakirlerin de, yasalarla korunan yurttaşlık haklarına sahip olduklarını söylüyordu. Robespierre'e göre, "*halk yalnız ihtiyacı olan şeyi talep eder; istediği de, her zaman adaletle sükûndan ibarettir. Zenginler her şeye malik olmak iddiasındadırlar, her şeyi zapt etmek, her şeye hâkim olmak isterler. Suiistimal, onların hem eseri hem de sahasıdır. Zenginler halkın belasıdır; halkın menfaati kamu menfaatidir; zenginlerin menfaatleri yalnızca kendi menfaatleridir. Hakikat böyle iken, siz halkı sıfıra indirip, bütün iktidarı zenginlere vermek istiyorsunuz*" (Aulard, 1987: 147; Odabaşı, 2003: 19-20). Robespierre'in, Rousseaucu bir anlayışla egemenliğin halkta (ulusta) olduğu düşüncesi; içinde aynı zamanda, bir değer olarak yoksulu, köylüyü, işsizi de barındıran yaklaşımında iyice öne çıkar. O, bu *halkçılık* mücadelesine ömrünü adamıştır.[201] Üstelik yalnızca ulusal bir çizgi izlememiş, devrimin

[200] Aynı zamanda, ekonomik ve toplumsal koşulları ağırlaştıran iç ve dış etkiler artmıştır. Örneğin karaborsayı önlemek için bile, zora başvurmak gerekmiştir. Vendée savaşları, Normandiya ve Provence'taki federalist başkaldırılar, Lyon ve Bordeaux ayaklanmaları, Chouans isyanı ile küçüklü büyüklü devrim karşıtı soylu ve kilise isyanları da söz konusudur. Ayrıca köylülerin, yayılan kapitalizme tepkileri de, işletme sahiplerine karşı şiddet uygulamalarına yol açıyordu. Birbirleriyle uzak ya da yakın kan bağı bulunan Avrupa'nın monarşik kralları, kraliçeleri ise, ulusal devrime karşı işbirliği içindeydiler. Bu noktada, büyük burjuvazinin amansız mücadelesi de, devrimin tek hâkimi olmaya yöneliktir.

[201] Robespierre, 5 Şubat 1794'te (18 Pluviôse, 2. Yıl) Konvansiyon'un 17. oturumunda şu konuşmayı yapmıştır: "Öyle bir düzen istiyoruz ki, bütün adi ve zalim tutkular zincirlensin; bütün cömert ve iyiliksever tutkular yasayla desteklensin; ihtiras, vatana hizmet etme ve şerefe layık olma arzusu olsun; farklılaşmalar sadece eşitlikten doğsun; vatandaş idareye, idare halka, halk da adalete tâbi olsun; vatan her ferdin refahını temin etsin ve her fert gururla vatanın şöhretinden ve refahından yararlansın; herkes Cumhuriyetçi duyguların beraberliği içinde ve büyük bir halkın takdirine layık olarak büyüsün; her türlü sanat, kendilerini asileştiren özgürlük nişanları, sadece birkaç evin korkunç lüksünün değil, kamu zenginliğinin kaynağı olsun" diyordu:

evrensel ölçekte etki alanı olduğuna inanarak, sömürgelerdeki halkların kurtuluşu için de mücadele vermiştir; örneğin *Koloni Komitesi*'nin zulmünü ağır bir dille eleştirerek, "*Siyahilerin Dostları Derneği*"ne üye olmuştur. Halkın ona taktığı isimse oldukça anlamlıdır; "*incorruptible*", yani "doğru yoldan şaşmaz, baştan çıkarılamaz, satın alınamaz" (Odabaşı, 2003: 18-20).

Robespierre ile özdeşleştirilen bu dönem, bir yanda ürkütücü bir tırmanışa geçen köylü radikalizmi, diğer yanda girişilen dış savaşlarda alınan yenilgiler ve devrim karşıtı hareketlerle büyük bunalım çağı olmuştur. Devrimin önderlerinden Marat'nın, 13 Temmuz 1793'te öldürülmesi üzerine iyice şiddetlenen siyasi buhran karşısında, Montagnardların güttükleri siyaset yumuşamak yerine daha sertleşmiştir (Soboul, 1969: 350). Bunalımı aşmanın bir aracı olarak başvurulan içteki zor gücü, ancak 26 Haziran 1794'te ordunun Avusturyalılara karşı zafer kazanması ile kısmen yumuşamıştır. Kazanılan askeri başarı, ekonomik kısıtlamaları hafifletmiştir. Ulusal Konvansiyon'un *terör* yöntemi de, zaten halkın karşı koyuşu ile iyice işlemez bir hâle gelmiştir. [202] Bu ağır sürecin sonunda, Ulusal

---

"Memleketimizde bencillik yerine ahlâkın, şöhret düşkünlüğü yerine ödev severliğin, alışkanlıklar yerine prensiplerin, rahatlık yerine akıl hâkimiyetinin, felaketi küçümseme yerine ahlâksızlığı küçümsemenin, küstahlık yerine kendine güvenin, kendini beğenmişlik yerine ruh yüceliğinin, para aşkı yerine itibar aşkının, rahat arkadaşların yerine iyi insanların, entrika yerine liyakatin, güzel espri yerine dehanın, göz boyama yerine gerçeğin, şehvet sıkıntıları yerine mutluluk çekiciliğinin, büyük adamların küçüklüğü yerine insan büyüklüğünün, sefil, kararsız ve sevimsiz bir halk yerine mutlu, kudretli ve yüce bir halkın, yani monarşinin bütün gülünç ve kötü tarafları yerine Cumhuriyetin bütün erdemlerinin ve mucizelerinin hâkim olmasını istiyoruz" (2002: 553).

[202] Devlet terörü uygulanmış olsa da, aslında Robespierre 1789-1791 yılları arasında Ulusal Kurucu Meclis'in ölüm cezalarını kaldırması için öneride bulunmuştur. Ama Robespierre, Komisyon döneminde, karşı-devrim girişimlerini ve köylü radikalizmini bastırmak için terörü, bir devlet politikası olarak kullanmıştır. Hele son dönemde toplumsal kargaşalık öyle tırmanış göstermiştir ki, teröre sığınmaktan başka bir yol üretememiştir; "hatta ömrünün son altı haftasında idam cezalarını kolaylaştırması yüzünden, giyotine gönderilenlerin sayısı 1285 kişiyi bulmuştur" (Tuncay (der.), 2002: 548). Bu idamlar, 10 Haziran 1794 (22 Prairia 2. Yıl) tarihinde çıkarılan idamı kolaylaştırıcı kanunla, sanığın sorgu ve savunmasını kaldırıp, devrim düşmanı olduğuna mahkemenin karar vermesi, bu kararın da ya beraat, ya ölüm olması hükmünün getirilmesi yüzünden artmıştır (Soboul, 1969: 426).

Burada tarihî bir yanılgıya da vurgu yapmak gerekir; terör yıllarında öldürülenlerin büyük çoğunluğunun soylular ve ruhban olduğu ileri sürülür. Bu doğru değildir, devrim başlangıçta soyluların ve kilisenin iktidarını çökertmek için tasarlanmıştır. Fakat devrim hükümetinin düşmanı, hiçbir zaman yalnızca eski soylular ve din adamları olmayıp, ayrım yapılmaksızın bütün devrim düşmanları olmuştur. Bu açıdan, halktan gelen papazların da desteğini aldıkları bir gerçektir. Kaldı ki, Robespierre 7 Mayıs 1794'te "*Üstün Varlığı (Tanrı'yı) Tanıma Yasası*" çıkartmış, kiliselerin de yeniden açılmasını sağlamıştır. Robespierre'in bu girişimi devrimden sapma ve akılcılık önündeki bir gerilik olarak bile görülür; hatta "*devrimci Robespierre*"den "*gerici Robespierre*" geçiş olarak söz edilir. Avrupa tarihinin en dramatik sahnelerinden birinin yaşandığı bu dönemde, hiç muhkeme edilmeden ölenler hesaba katıldığında 25 ile 40 bin arasında erkek-kadın devrim karşıtının giyotine gönderildiği kayıt edilmiştir.

Konvansiyon'daki etkisini yitiren Robespierre, 27 Temmuz 1794 (9 Thermidor 2. Yıl) tarihinde iktidardan düşürülmüştür. Hemen ertesi gün, büyük bir öfke ve nefret altında, iki arkadaşı (Saint-Just ve Couthon) ile birlikte tutuklanmış ve hiç yargılanmadan, taraftarlarından ondukuzuyla giyotine gönderilmiştir (Soboul, 1969: 118).[203]

Robespierre'in, uygulamaya koymaya çalıştığı toplumsal içerikli yasalar yürürlükten kaldırılmış, ekonomik eşitliğe yönelik serveti tabana yayma girişimleri derhal durdurulmuştur. Elbette ilk kaldırılanlardan biri de, fiyatların tavanını belirleyen *Maksimum* yasası olmuştur. Böylece liberal burjuvazi gerçek anlamda amacına ulaşmış ve kapitalizmin yolunu iyice açmıştır. Robespierre, liberal burjuva kanattan olmakla birlikte, halkı, yani işsizi, işçiyi ve köylüyü gerçekleşen devrimin ana unsuru olarak görmüştür. "*Üstelik, onun zamanında bütün direnmelere karşın, sistem kurumsallaştırılmış ve çalıştırılmış, yiyecek sağlanmış, açlık önlenmiş, ordunun ihtiyacı karşılanmış ve devrim kurtarılmıştır*" (Moore, 2003: 122-42). [204]

Albert Soboul'un derlediği ve verdiği istatistik bilgilere göre durum şöyledir:

İdamların bölgesel dağılımı: İdamların yüzde 16'sı Paris; yüzde 19'u Güney ve Doğu Fransa; yüzde 52'si Batı Fransa'da gerçekleşmiştir.

İdamların sebeplerine göre dağılımı: İdamların yüzde 78'i isyan ve ihanet; yüzde 19'u Rahipler Anayasası'na yemin etmemek, federal rejime taraftar olmak, rejimi devirme teşebbüs ünde bulunmak ve fikir ayrılıkları; yüzde 1'i ise sahte para basmak ve vurgunculuk yapma suçlarının yol açtığı mahkumiyetlerden gerçekleşmiştir.

İdamların sosyal sınıflara göre dağılımı: İdam edilenlerin yüzde 84''ü halk (% 25 burjuva, % 28 köylü ve % 31 halk devrimcisi); ancak yüzde 8,5'i soylular ve yüzde 6,5'i de ruhbandır" (1969: 427-8).

Öbür taraftan Hobsbawm, Jakoben dönemindeki terörün abartıldığı kadar olmadığını ileri sürmektedir. Hele 20. yüzyılla kıyaslandığında hafif kaldığını bile savunmaktadır. Hobsbawm, "terör döneminin, zincirinden boşanmış isterik bir kana susamışlık ve diktatörlük olduğu yolunda kalıcı bir imge yaratılmıştır" diyor. "Oysa 20. yüzyılın ölçütleriyle, hatta 1871 *Paris Komünü* sonrasındaki katliamlarda olduğu gibi, muhafazakârların toplumsal devrimi bastırırken sergiledikleri rakamlarla kıyaslandığında, ondört ayda onyedi bin resmî infazla devrimin toplu kıyımlarını nispeten makul saymak gerekir. Fransa'daki terör dönemi her şeye karşın, ilk halk Cumhuriyetidir ve onu izleyen bütün başkaldırıların da esin kaynağı olmuştur. Zaten her günkü insanî ölçülerle değerlendirilmesi mümkün olmayan bir çağdır" (1998: 79). Üstelik yaşanan terörün sadece siyasi değil, psikolojik, sosyolojik ve ekonomik boyutu bulunmaktadır. Ayrıca terörün arkasında duran, kararlı bir orta sınıfın olduğu da bilinmektedir. Orta sınıf Fransızlar için terör, "ne hastalıklı bir şeydi, ne de kıyamet habercisiydi, en başta ve her şeyden önemlisi, ülkelerini korumanın tek etkili yöntemiydi. 2. Yılın *Jakoben Cumhuriyeti*'nin bütün yaptığı budur ve gerçekten de Cumhuriyet'in başarısı insanüstündedir" (Hobsbawm, 1998: 79).

[203] Ertesi gün (29 Temmuz 1794) yetmişbir kişi daha yargısız infaz edilmiştir (Soboul, 1969: 456).

[204] "Çileden çıkmış köylülerin şiddet eylemini savunarak ve mülkiyete saldırarak Papaz Dolivier, mecliste bir şok etkisi yaratmış, Robespierre de, Jakoben Papaza arka çıkan bir konuşma yapmıştır. Bu konuşma, onun, daha sonra terör dönemindeki davranışının bir habercisi olmuş, ama kendisiyle de çelişkiye girmiştir. Robespierre konuşmasında, tüm burjuva sınıfını, Devrim'i soylularla rahiplerin yerini almanın yolundan başka hiçbir şey olarak göremeyen ve edinilmiş zenginliklerini, ayrıcalıklı sınıfların soylu doğuşa bağlı hakları olarak savundukları kadar, bağnazca savunan açgözlü bir sınıf olarak suçlamıştır. Uç radikallerin

Ulusal Konvansiyon'un kendi içinde yaşadığı sert iktidar değişimi Robespierre ve dava arkadaşlarını ölüme götürürken, iki gerçeği de su yüzüne çıkarmıştır: Bunlarda biri, Fransa'da patlak veren sivil hareketin, halk tabanına yayılacak mülkiyete tahammülü olmayan bir liberal burjuva hareketi olduğu; diğeri ise, binlerce insanın kıyımına karşın, devrimin yine de, karşı-devrimcilerin gücünü yok edemediği gerçeğidir. Birincisi *ulusun çıkarı* adına servetin belli ellerde toplanmasını sağlayarak, devletin geniş halk kitlelerinin sefaletini meşrulaştırmasına imkân vermiş; ikincisi ise, Bonaparte'ı öne çıkararak *devletin göreli özerkliği*'ni meşrulaştırmıştır. Sonuçta her ikisi de, Fransız Devrimi'nin *ulus-devlet* üzerinden tüm dünyaya ihraç ettiği hastalıklı kavramları oluşturmuştur; buna bir de "uluslaşma" adı altında, o güne kadar dünyada geçerli olan coğrafî ulusçuluğu, etnik köken esasına göre parçalama etkisini katmak gerekir.[205] Bir dünya modelli olarak gelişmekte olan Fransız Anayasası ve özgürlüğü, siyasal düzlemde bu noktaya kadar varmıştır. Braudel'in bu sonuca gösterdiği tepki, tarihin ulaştığı bu felâketi daha anlaşılır kılmaktadır; "ben, *bu sözümona eşitlik ve özgürlük ülkesi yerine, Fas'ta yaşamayı tercih ederim*" (1996: 372).[206]

---

düşünceleri de, tıpkı Robespierre'in temsil ettiği ve çıkarlarını dile getirdiği küçük mülk sahiplerinin düşüncelerinden aslında pek farklı değildi"(Moore, 2003: 118).

[205] Fransız Devrimi, tüm dünyaya etnik esasa bağlı bir ulus-devletçilik anlayışı ihraç etmiş olmakla birlikte, bu anlayış kendisi için geçerli olmamıştır; çünkü Fransa, çok çeşitli etnik kökenin bir araya gelmesi ile oluşmuş bir ulus-devlettir ve bu bağlamda, Fransa'da vatan fikri üzerinden yükselen coğrafî ulusçuluk geçerlidir. Diğer taraftan ise, Batı'da ulusçuluğun ve ulus-devletleşmenin Fransız Devrimi ile başladığını ve hatta ulusun hayali bir kavram olduğunu ileri süren görüşler öne çıkmıştır. Ancak tarihî gerçekler, ulus-devletleşmenin Fransız Devrimi ile değil, Batı'da kent-devletlerin yıkılışı ile başladığını göstermektedir. Doğu'da ise, zaten merkezî otoriteye bağlı bir coğrafya ulusçuluğu vardı; örneğin Japonların yeni uluslaştığını düşünmek mümkün müdür? Osmanlı'da ve Rusya'da ise, insanlar kılıç zoruyla bir arada tutulmuyordu, esnaf loncaları bile ortaktı. Fransız Devrimi, kendi yapılanmasının tam tersine, dünyada ulusçuluğu değil, etnik-ulusçuluğu başlatmış; bir etnik hareket, etnik-ulus devletleşme sürecini pompalamıştır. Burada, elbette tarihin var ettiği coğrafî uluslaşma ile masa üstünde harita çizerek Batılı emperyalistlerce oluşturulan, etnik sömürge ulusçuluğunu birbirinden ayırmak gerekir.

[206] Her iki kavramı da, Fransız Devrimi'nin tüm dünyaya başarıyla ihraç ettiği görülür. Halkın sefaleti yanında büyük burjuvazinin zenginliği ve bunu tarafsız olduğu ileri sürerek destekleyen devletin ulaşılamaz özerkliği bir sarmal gibi birbirine dolanmıştır. Öyle ki, Fransız sömürgeleri bile Fransa'dan nefret ederlerken, uluslaşma adına bu ikiz kavrama sıkı sıkıya sarılmışlardır. "*Fransa çekilmiş, ama Devrim'in izi kalmıştır, işgalin yarattığı kin ve nefrete rağmen, bu iz, sömürgelerde bile muhafaza edilecektir*" (Braudel, 1996: 372).

Peki bugün, Robespierre'in o günkü beklentisi artık bir gerçeğe dönüşmüştür diyebilir miyiz? Sanırız hâlâ Hayır; çünkü Robespierre'e göre, "devlet ancak demokrasilerde, kendisini teşkil eden bütün fertlerin gerçekten vatanıdır ve vatandaş sayısı kadar, davasının savunusuna sahiptir. İşte özgür halkların ötekilerine olan üstünlüğünün kaynağı budur. Eğer Atina ve Sparta Asya tiranlarına, İsviçreliler de İspanya ve Avusturya tiranlarına galebe çaldılarsa, bunun nedenini başka yerde aramamak gerekir. Fransızlar, bütün insanları eşitliğe ve vatandaşlık haklarından tam bir şekilde yararlanmaya çağırarak, gerçek bir

Robespierre, 1789'da Eski Rejim'in krallık sistemine ve soyluluğa karşı girişilen sivil harekette, burjuvazinin oynadığı rolün kaypaklığını anlamıştır; ama yine de "*yaşadığı devirdeki iktisadi gerçeklerin iyice aydın ve kesin bir tahlilini yapamamıştır*" (Soboul, 1969: 457). Burjuvazi kendi sınıf çıkarını yükseltmek için, kitleleri harekete geçirecek *yapay bir halkçılık* sergilemiştir. Robespierre, burjuvazinin bu hercaî halkçılık oyununu, Rousseau'nun da etkisiyle ulusun temsiliyeti olarak görmüş ama bu temsiliyetin spekülatif bir tasarıdan ibaret kalmasına izin vermemiştir. Ele geçirdiği yetkisini, izlediği *Jakoben Politika*[207] ile köylüler de dahil, bütün halkın iktisaden güçlenmesine ve mülkiyetin olabildiğince *eşit* dağıtılmasına yönlendirmiştir; örneğin eski soyluların ve kaçakların mallarının kamulaştırılarak, küçük parçalar halinde topraksız köylülere dağıtılması, insanlık adına muazzam, burjuvazinin çıkarları adına çok korkutucu bir girişim olmuştur.

Jirondenlerin, *ulusçuluk* anlamındaki soyut halkçılığını, Jakobenler somut bir *halkçılık* olarak elden geldiğince gerçek yapmaya çalışmışlardır. "*Jakobenler sınıfçı bir yaklaşım sergilemedikleri gibi, siyasî eylem aleti olacak sıkı disiplinli bir sınıf partisi de teşkil etmiyorlardı*" (Soboul, 1969: 457). Oysa devrimi tetikleyen etmen, üretici güçlerin sınıf çatışması olmuştur ve aynı sınıf çatışması, Robespierre'i alaşağı ederken de, bir kez daha tarihin belirleyicisi olarak öne çıkmıştır. Devrim, Jakobenler-Jirodenler çatışması görünümünde, halk ile burjuvazi çatışmasını üretmiştir. Bu tarihe kadar burjuvazi ile soylular arasında verilen çatışma, ilk kez burjuvazi ile halk (zanaatkârlar, küçük üreticiler, küçük toprak sahipleri, köylüler, işçiler, bütün proletarya ile işsizler vb.) arasında

---

demokrasi kuran, dünyanın ilk halkıdır ve kanımca, Cumhuriyete karşı cephe kurmuş bütün zalimlerin yenilmeleri gerektiğinin nedeni buradadır. Şimdiye kadar açıkladığımız ilkelerden büyük sonuçlar çıkarma zamanı gelmiştir: Madem ki, Cumhuriyetin ruhu erdem ve eşitliktir, amacımız Cumhuriyeti kurmak ve sağlamlaştırmaktır, ilk hareket kuralımız da, eylemlerimizi, erdemin gelişmesine, eşitliğin korunmasına yöneltmek olmalıdır" (2002: 555).

[207] Jakoben Politika (Jakobenizm-*Jacobinism*), *tepeden inmecilik* olarak da geçer. Belirli toplumsal amaçların -iktisadî, sosyal, siyasal veya kültürel açıdan belirli bir topluluk, kurum yahut tüm toplum genelinde yapılmak istenen değişiklikler ile toplumsal yapıda gerçekleştirilmek istenen dönüşümlerin- tabandan gelen isteklere göre değil, toplumun dizginlerini elinde tutan yöneticilerin istekleri doğrultusunda, tepeden inmeci yöntemlerle, muhalefete şans tanımadan ve gerekirse zor kullanarak yapılmasını meşru sayan görüştür (Sosyal Bilimler Sözlüğü: Jakobenizm maddesi). Ancak Jakobenizmi, halka yönelik bir tepeden inmeciliğe mal etmemek, devrimci jakobenliği, *özgürlük-eşitlik-hak ve halk düşmanı* olan bütün kişi, kurum ve kuruluşlara yönelik, daha katı bir *demokrasi* ifadesi olarak anlamak gerekir.

yaşanmaya başlamıştır. Böylece devrimin özgürlük ve eşitlik söylemi, demokrasi söylemi ile çelişkili bir duruma dönüşmüş ve devrim halkçılarla burjuvazi arasına sıkışmıştır. Devrimci hükümet, halk hareketi ile burjuva hareketini bir ve aynı noktada birleştirememiştir; çünkü burjuvazinin sınıf çıkarları ile halkın sınıf çıkarları, her zamanki gibi yine birbirine karşıt olarak gelişmiştir.

Tarihin geçmiş doğasından gelen, sınıf çıkarlarının yönlendirdiği karşıtlık, bu uğurda gerçekten de canını ortaya koyan Robespierre ve onun yönettiği Devrim Hükümeti tarafından da giderilememiştir. "*En sonunda İnkılâpçı Hükümet ile bu hükümeti iktidara getirmiş halk hareketi arasında yeni bir zıtlık baş göstermiştir*" (Soboul, 1969: 459). Bu kez de halk, hükümete ters düşmeye başlamıştır. Jakobenlerin "halkçılık" iddiasını, halk kitleleri her beklentilerine cevap verileceği bir umut olarak görmüştür. Ne yazık ki, dehşet verici bir terör dalgası altında, "*Robespierre taraftarları bu tekâmülü, eli kolu bağlı seyretmek zorunda kalmışlardır. Bu noktada, Saint-Just "İnkılâp donmuştur" der, ama bunun sebeplerinin neler olduğunu söylemez*" (Soboul, 1969: 459). Robespierre düştükten sonra Devrim Hükümeti de yaşayamamıştır; bir anlamda Robespierre'den sonra ne Devrim Hükümeti kalmıştır, ne de Halk Hareketi. Halkçılık, ulusçuluk biçiminde içi boşaltılarak kurgulanıp kurumsallaştırılmıştır. Robespierre'in düşüşü, yani burjuvazi ile halk hareketinin yaşadığı büyük siyasî mücadelenin kaybı, önceleri burjuvazinin büyük tarihî zaferi olarak, krallığın ve soyluluğun ardından, terörün de alt edildiği kahramanca başarılar olarak görülmüştür.

Hobsbawm'a göre aslında Robespierre*, "savaşan Fransa'nın çıkarları adına çürümeyi ve yiyiciliği ortadan kaldırmakla, ılımlıların desteğini kazanmış; ama özgürlüklere ve para kazanmaya sınırlamalar getirmekle de, bir o kadar işadamlarının düzenini bozmuştur*." Robespierre'in düşüşü, tahmin etmesi pek de zor olmayan, "*ekonominin salgın bir hastalık gibi denetimden çıkmasına ve ekonomik yaşamda adî bir vurgunculuğa yol açmıştır; dört nala giden bir enflasyon, nihayet 1797'deki ulusal iflasla doruğuna varmıştır*" (Hobsbawm, 1998: 80-2). Jakoben Montagnardların meclisteki etkisi hemen hemen bütünüyle yok olmuş; serbest

ticaret taraftarlarına kalan meclis, sosyal tabakalaşmayı (hiyerarşiyi) tekrar kurma ve halkı egemen sınıf haline gelen burjuvaziye bağımlı kılma işine soyunmuştur. Jakobenlerin başlattığı *küçük üreticiler toplumu* projesi reddedilmiş, topraksız köylüye toprak dağıtılmasından, işsiz kentliye iş bulunmasından, ulusun onuru, iyi yurttaş ve erdem gibi Robespierreci siyasal romantizmden, ama o gün için hepsinden daha önemli olan sertlik yanlılığından vazgeçilmiş, devlet terörüne son verilmesi kararlaştırılmıştır.[208]

Halk hareketi de artık giderek başlı başına bir suç kavramı sayılmaya başlamış; özgürlük, eşitlik, iş ve ekmek kavramlarının yerini, iktidarın ortağı haline gelen yeni burjuvaların kibarlık, dans, konser ve moda salgını almıştır; öyle ki, mezarlıkta bile dans salonu açıldığı bilinmektedir. Buna karşın Fransız Devrimi'nin, 18. yüzyılın ince kültürünü yok etmekle itham edildiği de bir gerçektir; örneğin Taine, bu görüşü savunan düşünürlerin başında gelir. Açık bir biçimde, yüksek burjuvazi her geçen gün zenginlerken, kültür de yavaş yavaş bu servet sahiplerinin tekeli altına girmiştir. Öte tarafta ise, halkı açlığa götüren bir umursamazlık devlet politikası hâline gelmiştir. Sivil uygarlık, zenginler ve yoksullar olarak iki karşıt kutuba bölünmüş ve bütün uzlaşı yolları da kapatılmıştır. O dönem burjuvazisinin "*Akşam Postası Gazetesi*" bu bölünmüşlüğü, iki yazı ile en açık biçimde belgelemiştir:

22 Kasım 1794 (2 Frimaire) tarihli bir yazı:

"Terör, tarafından kaçmaya zorlanan cazibeler ve gülüşler yine dönüp Paris'e geldi. Sarışın perukalı kadınlarımız tapılacak kadar güzel. Hem halka, hem de kibar âlemine verilen konserlerin tadına doyulmuyor…" ;

27 Nisan 1795 (8 Floréal) tarihli bir başka yazı:

[208] 13 Eylül 1794 (27 Fructidor) toplantısında, Jakoben projeyi yansıtan bir teklif sunulmuş, ürünlerin satışı ile ilgili bu teklifte, tüketim mallarının satışından elde edilecek gelirden, belli oranlarda, herhangi bir mülkü bulunmayan ya da küçük mülkiyet sahibi olan cumhuriyetçilerin yararlandırılması istenmiştir. Teklif reddedilmiştir; Aşağı Charente milletvekili Lozeau, bu teklife şiddetle karşı çıkarak, "Yirmi dört milyon nüfusu olan bir Cumhuriyette herkesin ziraatçı olması mümkün değildir. Milletin çoğunluğunun mal ve mülk sahibi olması imkânsızdır; çünkü, aksi takdirde, herkes geçinmek için ya tarlasını ekip biçmek ya da bağına bakmak zorunda kalacağından, ticaret, zanaat ve sanayi kısa zamanda mahvolur gider" demiştir (Soboul, 1969: 466).

"Sokaklarda artık solgun ve avurtları çökmüş yüzlerden başkasına rastlanılamaz oldu. Bu yüzlerde ızdırap, bitkinlik, açlık ve sefalet okunuyor…" (aktaran Soboul, 1969: 495).[209]

Bu dönemde yoksul insanların, açlıktan sokaklarda düşüp bayıldıkları, toplumdaki ölüm oranının yükseldiği, intihar girişimlerinin arttığı kayıtlıdır. Üstelik, burjuva sınıfı da, açlığın yağmayı doğuracağı, mülkiyete saldırıların başlayacağı endişesine kapılmıştır. İktisadî eşitsizliğin doruğa tırmandığı bu zamanda, Babeuf'ün *Ortak Mutluluk* projesi olan *Gerçek Eşitler (Plepler) Hareketi* doğar. Ancak Babeuf'ün de idamına sebep olan bu hareketin, o zamanlar pratikte önemli bir etkisi olamamıştır. Bununla birlikte, *Gerçek Eşitler Hareketi'*nin kuramsal öğretisi kalıcı olmuş ve sosyal haklar mücadelesinde bir başlangıç noktası sayılmıştır. Ayrıca Babeuf'ün önderliğindeki *Gerçek Eşitler Hareketi*'nin hücresel örgütlenme tasarımının, 1917 Devrimi'ni gerçekleştiren Lenin'in yetişmesinde ve devrime hazırlanmasında rehber olduğu bilinmektedir.[210]

---

[209] "Michelet, "*Fransız Devrim Tarihi*" kitabında şunları yazar: "Thermidor"dan birkaç gün sonra, hâlâ hayatta olan ve o sırada on yaşında bulunan bir çocuk, ebeveyni tarafından tiyatroya götürüldü; çıkışta parlak arabaların meydana getirdiği ve ilk kez gördüğü uzun kuyruğa hayran kaldı. Ceketli, kısa şapkalı adamlar çıkan seyircilere "araba lazım mı Efendim"* diyorlardı. Çocuk bu yeni terimden pek bir şey anlamadı. Bunları açıklattırdı ve ona yalnızca, "*Robespierre'in ölümüyle çok büyük bir değişiklik olduğu*" söylendi" (aktaran Braudel, 1996: 372).

*Karşıdakine hitap ederken kullanılan *Efendim* sözcüğü yanında *Bay, Bayan ve Yurttaş* sözcüklerinin kullanımı devletçe zorunlu hâle getirilmiş, ama *kadın-erkek-sen vb.* sözcüklerin hitap biçimindeki kullanımı ise resmî olarak kısıtlanmıştır.

[210] Gracchus Babeuf (23 Kasım 1760-27 Mayıs 1797), Karl Marx tarafından ilk eylemli komünist olarak kabul edilen, Fransız Devrimi'ndeki solcu muhalif liderdir. Önce nefret edip idamına sevindiği, sonra da haklı bulduğu Robespierre ile hemen hemen aynı yaşta, otuz yedi yaşında, giyotinle idam edilmiş; otuz altı yaşında giyotinle idam edilen Robespierre gibi, o da idamından bir gün önce kendini öldürmek istemiş ve başarısız olmuş; acılar-kanlar içinde geçen gecenin ardından *Jakoben Anayasası*'nı geri getirmekten suçlu bulunarak dava arkadaşı Augustin Alexandre Darthé ile birlikte giyotine gitmiştir (Odabaşı, 2004: 8-12).

Babeuf, herkesin mutluluğunu, "*nimetleri paylaşma eşitliği*"ne bağlar ve ortak mutluluğu sağlamak için, hem malların, hem zenginliğin ortak hale getirilmesini savunur. Ancak bu tür bir eşitliğin herkes için yaşamın teminatı olabileceğini söyler. Kolektif işletme, daha o zamanda bile Babeuf'ün kafasında vardır (Ütopya Sözlüğü: Babeuf maddesi). Toprağın, Robespierre'in yaptığı gibi eşit parçalar halinde bölünmesinin, kolektif çalışmanın sağlayacağı büyük imkanların yok edilmesi anlamına geleceğini belirtmiştir. Ayrıca vergilerin servetler ile orantılı hale getirilmesini istemiştir. Ona göre toplumsal yasalar, bazı insanların ortak malları ele geçirmelerini sağlamıştır. Uygar geçinen insan, binlerce hemcinsinin geçimini sağlayabilecek olan malların mülkiyetini hiçbir ceza görmeden tek başına eline geçirebilmiştir. İhtiyacını karşılayacak kadar şeye sahip olduğu halde, ihtirasını sınırlayamayan kimse, başkalarının hakkını gasp ediyor sayılmalıdır. Ancak belirli bir refah seviyesine ulaşmasına yetecek kadar şeyi elde edememiş olan kimse, ihtiyaçlarını karşılamasına yetecek kadar şey, kendisine verilene kadar fazlasını istemek hakkına sahiptir… "her şeyi ticaret yaşatacak" iddiasına karşın Babeuf, ticaretin bunu yapamadığını; gerçek devrimin zenginlerle yoksullar arasındaki savaş olduğunu söyler (Odabaşı, 2004: 8).

Braudel'e göre ise, Babauf'ün *Eleştiriler'in İsyanı* girişimi, bir cins "halk yönetimi" kurma projesidir; bu da hiç kuşkusuz "ortaklaşmacı" bir harekettir. O, Rousseau'nun şu sözüne hep sadık kalmıştır: "Eğer ürünlerin herkese ait olduğunu, toprağınsa kimseye ait olmadığını unutursanız mahvolursunuz" (1996: 373).

Eski rejim'i diriltme sevdasında olan kralcıların *Beyaz Terör* estirdikleri yeni bir hareket daha patlak vermiştir. Kralcıların, Paris'teki iktidarı ele geçirme girişimleri, yeni general olmuş Napoléon Bonaparte tarafından 5 Ekim 1795 (13 Vendémaire) tarihinde bastırılmıştır. Bu olaydan sonra kabul edilen (Üçüncü) Anayasa'nın geleneğine uyarak, Ulusal Konvansiyon dönemine de, tamamen son verilmiş ve Anayasal Cumhuriyetin, Direktuvar dönemi başlamıştır. Böylece, Kurucu Meclis gibi, Ulusal Konvansiyon Meclisi de kendini feshetmiştir (4 Brumaire 4. Yıl - 26 Ekim 1795). 1789'dan beri yaşanan mücadele, artık tek bir amaç etrafında birleşmiştir: Eski Krallık rejiminin bir daha geri gelmesini engellemek, bu uğurda dış savaşı ve gerekirse iç savaşı göze almak. Bu siyaset uygulamaya koyulurken, "*fikrî kabiliyeti ile olduğu kadar, sosyal hâkimiyetiyle de, 'hak ettiği hükümranlığın' burjuvaziye sağlanması ilke kabul edilmiştir*" (Soboul, 1969: 531). Bu da zaten, Anayasal Cumhuriyet'in burjuvazi destekli tavrını açıkça sergilemiştir. 5 Kasım 1795 (14 Brumaire 4. Yıl) tarihinde Direktuvar'ın hükümet programını bildiren bir bildiri yayımlanmış; böylece Napoléon Bonaparte'ın 9 Kasım 1799'daki "*18 Brumaire*" darbesine kadar sürecek olan devrimin son dört yıllık dönemine geçilmiştir:

Direktuvar (Directoire) Dönemi'ne kısaca değinecek olursak; Fransa'da modern burjuva toplumunun değerlerinin belirginleştiği, işte tam da atılması gereken gelenekle geleceğe taşınması gereken gelenek arasında tercihlerin cesurca yapıldığı, burjuva toplumunun devlet biçiminin, iktisadî sisteminin, kültürel yapısının ve toplumsal ethosunun yerleştiği, bu anlamda burjuvazinin, modern dönemin egemen sınıfı olarak, kendi donanımını kurumsallaştırdığı bir süreç olduğunu belirtmek gerekir. Bu süreci *burjuvazinin klasikleşmesi* olarak bile tanımlamak mümkündür.[211] Gramsci'ye göre bu sonuç, burjuva

[211] 14 Brumaire IV. Yıl'da (5 Kasım 1795) Direktuvar, işe başladığını haber vermek üzere, gerçek bir hükümet programı sayılacak bir bildiri yayınlamıştır. Bu bildiride şöyle denilmiştir:

"Kralcılığa karşı eylemli bir savaşa girişilecek, vatanseverlik tekrar canlandırılacak, fesatçı gruplar şiddetle ezilecek, bütün taraf tutma zihniyeti söndürülecek, öç alma arzuları yok edilecek, her yerde iyi ve dostça geçinme prensibi hakim olacak, tekrar barışa kavuşulacaktır."

İktisadi planda ise şunlar yazıyordu:

sınıfı tarafından hukuk anlayışında ve dolayısıyla, devletin işlevinde sağlanmış bulunan devrim özellikle de, uygunculuk (*conformisme*) istencine dayanır: "*Burjuva sınıfı kendisine, halkı, kendi kültürel ve ekonomik düzeyine yükselterek, tüm toplumu kendi içinde eritmeye yetenekli, sürekli devinim durumunda bir organizma süsü verir; böylece, devletin tüm işlevi dönüştürülür ve devlet "eğitici" duruma gelir*" (1986: 181-2).

Birinci Direktuvar yönetimi, hükümet programında vaat ettiği kalıcı barışı ve artan refah düzenini getirebilecek güçten yoksundur. Üstelik halkın temsilciliği ve savunuculuğu görevini kendiliğinden üstlenen Babeuf ile sol grup ve kralcıların sağ kanattaki güçlerinin bir türlü etkisizleştirilememesi de, büyük tehdit yaratmıştır. Cumhuriyetçi ordunun, hükümete mutlak bir güven duygusu ile bağlı olduğunu söylemekse zaten mümkün değildir. O dönemde, artan enflasyon ve paranın değer kaybı öylesine yüksektir ki, "*dilenciler bile, kendilerine verilen kağıt parayı kabul etmez olmuşlardı*" (Soboul, 1969: 543). Ülkeyi ekonomik iflasa sürükleyen malî sıkıntı, halkın özellikle yoksulların açlıktan ölmelerine yol açarken, vurguncular, karaborsacılar servetlerine servet ekliyorlardı.[212] "*Hükümet, günlük yarım kilo olarak verilen vesika ekmeğinin miktarını bile, 75 grama düşürmek zorunda kalmıştır*" (Soboul, 1969: 545). Kamu hizmetlerinin durma noktasına gelmesi, memur maaşlarının düzenli ödenememesi, okul-hastane-mahkeme ve diğer hizmet

---

"İstihsal kaynakları tekrar açılacak, sanayi ve ticaret tekrar canlandırılacak, para ticareti boğulacak, sanatlara ve ilimlere yeni bir hayat verilecek, bolluk tekrar geri getirilecek ve herkese tekrar kredi sağlanacaktır" (Soboul, 1969: 538).

[212] Bu dönemde, "hükümetin zaafından dolayı maliyeci Ouvrard ile birleşen Barras, Fouché, Talleyrand'ın sembolleştirdikleri bir avuç siyaset adamının para ile kendilerini satmalarından yüz bulan ahlâk bozukluğu aldı yürüdü. Filanca tuz üstünde, başkaları ise milli mallar üstünde yaptıkları vurgunla zenginleşmişlerdi. Bunlarla at başı giden ahlâk ve âdetlerdeki karışıklık, 2.yılda, Cumhuriyetin eski Isparta'yı andıran tutumu ile tezat teşkil ettiğinden, herkesin gözüne daha çok çarpıyordu. Bununla beraber, bu karışıklık, yalnız, aşırı zevkû safa düşkünlüğünü âdet edinen ve kuralları hiçe sayan bir kuşak tarafından "*Direktuvar devrinin kibar âlemi*" adı verilen zengin ve aylak bir azınlığı sarmıştı. Bu kibar âlemi aşırı pervasızlığı ve pek o kadar ihtişamlı olmayan dekoru ile imparatorluk, kibar âlemi tarafından benimsenen âdetlerin ve yaşayışın ilk şeklini teşkil etmişti. Hükümetteki iki insan, yani Barras ile Eski Krallık Rejimi zamanında piskopos olan Talleyrand bu sefahat düşkünü, bozuk ahlâklı âlemdendi. İş adamları, "entrikacılar ve madrabazlar", bankacılar, müteahhitler, borsa simsarları ve karaborsacılar, yani sistemden faydalanan, ama, kendilerine servet sağlayacak başka bir sistem uğrunda bu sistemi yüzüstü bırakmağa hemen hazır olan bütün bu insanlar Barras ile Talleyrand etrafında toplanmışlardı" (Saboul, 1969: 557). Bu arada devlet yüksek faizle bono (assignat) satışı yapmış, bu bonoların değeri düşünce de, devlete güvenip bono satın alanlar varlığını kaybetmiştir. Bono krizi, dehşetli bir hükümet aleyhtarlığına dönüşmüş, ulusal para değersiz hale gelmiştir. Bu durum hem para kaybedenleri, hem de ulusalcıları çok kızdırmıştır.

birimlerinde yaşanan ağır koşullar *eski rejim* taraftarlarını cesaretlendirmiş, karşı-devrimcileri yeniden harekete geçirmiştir.

Kralcılar, ekonomik ve toplumsal sıkıntının yarattığı bu olumsuz koşulları kendi lehlerine çevirmeyi bilmişler, hatta 4. Yıl'da yapılan Germinal seçimlerinde büyük başarı kazanmışlardır. Ancak, Meclisteki kralcı milletvekilleri de kendi aralarında ikiye ayrılmıştır: Eski krallık rejimini diriltmek isteyen Bourbon hanedanları ile anayasaya bağlı krallığı getirmek isteyenler. Sonunda ordu güçleri, 4 Eylül 1797'de 18 Fructidor darbesi olarak bilinen askerî müdahale ile eski-yeni bütün kralcıları meclisten atıp, bazılarına ağır cezalar vermiştir. Kralcı meclisin kısa dönemde kalkıştığı soylulara topraklarını ve diğer mülklerini geri verme, onları yüksek mevkilere atama gibi girişimlerse hemen yürürlükten kaldırılarak; gazeteleri kapatılıp, onbeş gün içinde Fransa'yı terk etmeleri istenmiştir.

Bu darbeden sonra yeni bir hükümet kurulmuş, yöneticiler değiştirilmiş ve *İkinci Direktuva*r dönemi başlamıştır. Ama ülkenin genel huzursuzluğu hâlâ giderilememiştir. Seçimler her yıl yenilenmekle birlikte, anayasayı dokuz yıl değiştirememe yasağı, yürütmenin tıkanan konuları halletmesinde büyük güçlük yaratmıştır (Soboul, 1969: 572-82). İkinci Direktuvar döneminin asıl ağırlığı iç siyasetten çok, dış savaşa ve dış siyasete kaymıştır. Bir kere Direktuvar içinde yer alan milletvekillerinin çoğu, Jirodenlerden miras kalan bir anlayışla, "*ne kadar çok düşman, o kadar fazla özgürlük*" düşüncesini canlı tutuyorlar, devrimi bütün Avrupa'ya ve dünyaya yaymak istiyorlardı. Bu isteğin tetiklediği ve *Fleurus* zaferinin de coşturduğu Fransız orduları, Avrupa'da ilerlemelerini sürdürüyorlardı; hatta Ren bölgesi, Hollanda, Toscana, Prusya ve İspanya, Fransa ile barış görüşmelerine oturmak zorunda bırakılmıştır. Bonaparte komutasındaki Fransız ordusu, İtalya'ya girmiş (1796), Sardinya, Fransızlara boyun eğerken barışa yanaşan en son ülke Avusturya olmuştur. Bu arada Fransız ordularının işgal ettiği ülkelerin çoğu, Fransa Devrimi'ni örnek alan bir siyasal kurumsallaşmaya yönelmiş ve cumhuriyetleşmiştir.

Bunlar, Batavya, Helvetya, Cisalpine, Roma, Parthenopea Cumhuriyetleri, büyük ulusun kardeş cumhuriyetleri kabul edilmiştir.

Başarıdan başarıya koştuğuna inanan Fransız ordusu, Direktuvar yönetiminin isteği ve Bonaparte'ın komutası altında Malta ve Mısır'ı işgal ederek, Hindistan yoluna hâkim olmuştur. Aslında Hindistan kozunu kullanarak, İngiltere'yi dize getirmek istiyorlardı; ama umulmadık bir durumla karşılaştılar ve Nil çarpışmasında bir donanmayı kaybettiler. Nil çarpışması katı bir mutlakıyetçilikle yönetilen Osmanlı Devleti ile Rusya'nın, Avusturya ve İngiltere'yi de aralarına alarak Avrupa'da, Fransa'ya karşı ikinci bir koalisyon oluşturulmasına yol açmış; koalisyon güçleri, 1799 ilkbaharında Fransız ordularını geri püskürtmüştür. Fransız ordusunun uğradığı bu askerî hezimetin, Paris'teki hükümeti zor durumda bırakacağını anlayan Bonaparte, hemen Paris'e dönmüş ve hükümetin içinde bulunduğu zor durumdan yararlanmayı bilmiştir. 9 Kasım 1799'da "*18 Brumaire"* olarak tarih sahnesine geçen bir darbeyle Direktuvar dönemine son verip, Konsüllük dönemini başlatmıştır. Böylece Bonaparte, darbe sonrasında kurulan *Üçlü Konsül* yönetiminin en güçlü adamı durumuna gelmiş ve Fransız Devrimi'nin sona erdiğini resmen ilân etmiştir.

Kuşkusuz bu kararla Fransız Devrimi ortadan kalkmamış, ama amacı kurumları ve işleyişi açısından ilga edilmiştir. Bu noktada kesin olan, burjuvazinin, halk idealizmini artık tamamen galebe çaldığı ve geri dönüşsüz bir biçimde kendini üstün kıldığıdır. Bonaparte'ın uygulamaları, Fransız Devrimi'ni *evrensel devrim* haline getirmiştir. Bu da, dünyadaki toplumların ve devletlerin, artık kapitalizmin gereklerine uygun olarak düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Bir başka ifade ile bu tarihten itibaren, kendi içindeki bütün çatışma ve gerilimlere karşın, gerçekten de geriye dönüşsüz bir biçimde, 16. yüzyılda oluşmaya başlayan burjuva sivil toplumuna ve serbest birikime dayalı kapitalist dünya-ekonomisinin egemenliği başlamıştır.

Aster, "hürriyet" adına başlayan bu muazzam hareket, neden terörle ve askerî diktatörlükle sonlandı diye soruyor? Aster'e göre bunun iki nedeni bulunmaktadır: "*Devrim temsilcileri ile servet*

sahiplerinin çıkar çatışması içine girmeleri ve aralarında ilkesel farklılığa yol açan iktisadî-sosyal çatışmanın baş göstermesi; öteki ise, bütün güçleri bir araya getirmesi beklenen liderlerde, giderek büyük bir güvensizlik, kin, nefret, yok etme isteği ve bağnaz bir hâkimiyet zihniyeti uyandıran savaştır." "Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" Fransız Devrimi'nin idealleri olmuştur. 1789 Devrimi "özgürlük" adına, 1793 Devrimi ise "eşitlik" adına yapılmıştır ."*Peki, <kardeşlik> fikrini, bu her iki fikrin üstüne çıkaracak olan ihtilâl ne zaman gelecektir?"* (Aster, 2004: 241).

Bu bölümde, *Rousseau'nun kuramını, Robespierre'inse pratiği*ni oluşturduğu ileri sürülen, bu anlamda tarihin muazzam bir *praksis* örneği olarak ortaya çıkan Fransız Devrimi'ni, onbeş-yirmi sayfayla ifade etmeye çalışmanın; ayrıca bilimin olduğu kadar, bu büyük insanlık adımının *etik* sorumluluğunu da duymanın, ağırlığı ve zorluğu ortadadır. Bu koşullarda son söz olarak, belki şunları söylemek mümkündür: Fransız Devrimi, Aydınlanma Felsefesi ile beslenip, halkçı ideolojik içerikle yoğunlaşan, ancak sonuçta *halk* adına çıkılan yolda büyük burjuvazinin zaferini kanıtlayan; böylece, demokrasiyi tartışmalı bırakırken, *liberalizm* adı altında kapitalizmi sistemleştirip –evrenselleştiren bir eklemlenme ve ayrışma deneyimidir; daha ötesi deneyimler sürecidir.

Tarih, Aydınlanma ile aklın gücünü keşfeden insanlığın, canlı eylemin örgütlü gücünü keşfetmesine olanak vermiştir; ama çok ağır bir bedeli de, bu büyük deneyim adına peşinen almıştır.[213]

II.2.A.c. BÜYÜK SANAYİ DEVRİMİ

Hukuk ve siyaset alanında yoğunlaşan Fransız Devrimi, tarihsel bir belirleyen olarak, ekonomik ve toplumsal devrim özelliği taşıyan Büyük Sanayi Devrimi'nin önünü açmıştır. Fransız Devrimi öncelikle, insanlık tarihinde bireysel özgürlüğün korunması ve devlet gücünün hukuka bağlanarak sınırlandırılması açısından eşsiz bir deneyim sağlamış, hızlı bir anayasacılık salgını bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Büyük Sanayi Devrimi ise,

[213] Fransız Devrimi hakkında ayrıca bkz: Kaplan, 1995, Ağaoğulları, 2006, Rodmell, 1990, Schwab ve Jeanneney, 1995, Dufraisse, 1992, Stephens, 1919 ve Gershoy, 1933.

Fransız Devrimi'nin bir postülası hâline gelen liberalizm ve ulusçuluk kavramları ile birleşerek, Batı Avrupa'yı dünyanın geri kalanından keskin bir biçimde ayırmış ve hatta sistemli bir emperyalizm aracılığıyla dünyayı sömürecek bir güce dönüştürmüştür.

Sanayi tarihini incelediğimizde, tarıma ve zanaata dayalı ekonomiden, giderek makine ve bilgi üretimine dayalı ekonomiye geçiş yaşanmış; bu süreçte her biri kendi çapında devrim etkisi yaratan dört ayrı yenilik ve hareket doğmuştur. Bu anlamda birbirini tetikleyen ve birbirine eklemlenen dört aşamalı sanayileşme süreci ortaya çıkmıştır. Her biri devrim niteliğinde değişikliğe yol açan bu aşamalar *buharın*, *elektriğin*, *içten patlamalı motorun* ve nihayetinde *nükleer enerjinin*, endüstriyel amaçlar için kullanılmasını olanaklı hâle getirmiştir. Bunların dördü genel olarak *Büyük Sanayi Devrimi* olarak adlandırılmakla birlikte, sanayi çağını şöyle sınıflayabiliriz: 18. yüzyılın başından 19. yüzyılın ortalarına kadar olan ilk dönem *makine çağı*, 19. yüzyılın yarısından 20. yüzyılın yarısına kadar olan dönem *teknoloji ça*ğı, 20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar da *bilgi(sayar) çağı*'dır (ayrıca bkz: Bernal, 1970). Bu bağlamda, Büyük Sanayi Devrimi yalnızca ekonomi alanı ile sınırlı kalmayıp, siyasal, toplumsal ve kültürel yapıyı bütünüyle etkilemiş ve değiştirmiştir. Sanayi devriminin nedenlerine ilişkin farklı görüşler olmakla birlikte, daha önce üzerinde durulduğu gibi, 16. yüzyılda siyasal anlamda mutlakıyetçi merkezî devletlerin, düşünsel anlamda ise Rönesans zihniyetinin etkili sonuçları, bütün alanlarda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu da her şeyden önce, ekonomik düzende kapalı tarım toplumundan, açık ticari topluma geçişin yoğunlaşmasıyla hissedilmiştir. Ticari bir toplum olarak beliren burjuvazinin, gerek mülkiyet ilişkilerinde gerekse yönetimsel ilişkilerde para ve söz sahibi olması, toplumsal değişim dizgesi içinde, sanayi devriminin de ateşleyicisi olmuştur. Bu süreci biçimlendiren diğer bir etmense, sanattaki ve bilimdeki özgür yaratıcılığın, insan iradesine teslim edilmesinden sonra, klasik sanatlar gibi önem kazanmaya başlayan ürün tasarımcılığındaki gelişmelerin ve bilim dünyasındaki buluşların, artık atölyelerden ve laboratuarlardan gündelik yaşama aktarılabilecek bir olgunluğa

ulaşması; böylece, hem estetik tasarımın hem de bilimsel devrimlerin toplum yaşamında siyasî devrimler kadar etkili olabilmesidir. Öte yandan hukuk devleti bağlamında, bireysel hakların tanınması ve mülk edinme özgürlüğünün, yaşama hakkı gibi güvence altına alınması -her ne kadar yoksul ve güçsüzler için pek bir şey ifade etmese de- burjuvazinin gücüne güç katmış, serbest ticarete yönelik yatırımları ve sponsorluk faaliyetlerini büyük ölçüde arttırmıştır. Rönesans'la ortaya çıkan ve genelde halktan kopuk gelişen ticarî toplum, siyasi devrimlerle birlikte sanayi devriminin de öncüsü olmuştur.

Başlangıçta halkın belirleyici olamadığı sanayi devrimi, zamanla burjuvazi karşısında yeni bir sınıf olarak işçi sınıfını üretmiştir (Foster, 1940). Bu da, burjuvazinin kurduğu hukuk devleti içinde, sosyalist tabanlı bir çatışkıya yer açmış, proletaryanın ve genel anlamda halkın gözardı edilmesini engelleyecek *sosyal devlet* arayışında, endüstriyel devrimi siyasal bir aktör konumunda tarih sahnesine taşımıştır. Bu bakımdan sanayi devrimi ekonomik, sosyal ve kültürel içerikle yüklü bir harekete verilen genel bir isimdir (Kranzberg ve Pursell, 1967). Sanayi devrimini mümkün kılan hukuk devleti, mülkiyet edinmenin yasal temelini atarken, aynı zamanda mülk edinme sürecinde hukukun kapsayıcılığını biçimsel bir unsur olarak öne çıkarmıştır. Ancak, hukukun bu yeni içeriği, hem sanayi devrimi gerçekleşirken, hem de sonraki uzun sanayileşme döneminde, emek bağlamında toplumsal gereksinimin karşılanması bakımından asla yeterli olmamıştır. Hukuk devletinin, *sosyal hukuk devleti*'ne dönüşümü bile, endüstriyel devrimin bir parçası olan emeği, bir çatışkı unsuru olarak ortada bırakmıştır.

Sanayi devriminin bilimsel dayanağına gelince, bilim tarihini irdelersek Orta ve Uzak Doğu'da (İslâm dünyası ve Çin) bir erken-bilim devrimi sürecinden söz etmek pekâlâ mümkündür. Bu, VIII. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar süren ve Doğu dünyasının "erken Rönesans"ı olarak adlandırılan bir dizi buluşu, daha da önemlisi bu buluşların yol açtığı iktisadî ve toplumsal yapıyı kapsamaktadır. Rönesans, Doğu'nun erken-Rönesans'ı üzerinden ilerlemiş; Doğu biliminin Batı'ya transferinden çıkarılan ilk sonuçlar, bilimsel

gelişmelerle kendini göstermiştir. Nitekim Kilise'nin dogmatik saltanatını da, yeni gelişen bu akılcı-bilimsel görüşler sarsmaya başlamıştır. Fakat bilimin endüstriyel anlamda, devrim niteliğindeki dönüşümü *enerji kaynakları* üzerindeki etkisi oranınca önemli hale gelmiştir. Bunun da ilk örneğini, ilk sanayi devrimi sayılan su ve yel değirmenlerinin bulunuşu ile bunlara dayalı ilk enerjinin üretimi oluşturur. Evet, hiç reddedilemez "*Ortaçağ'da muhteşem bir "su medeniyeti" kuran Araplar, kendi sulama sistemlerini Avrupa'ya götürmüşlerdir*" (Focus, 2005:53); ancak 18. yüzyılda bile hâlâ, bütün dünyada 12. yüzyılın enerji kaynakları kullanılmaktadır; su değirmenlerinin gücü 5 BG (beygir gücü), yel değirmenlerininse sadece 10 BG civarındadır. Öyleki insanlık, "*dahiyâne teknik buluşlara rağmen, enerji yetersizliği nedeniyle, yarı-hareketsizliğe mahkûmdur ve bunun etrafında dönen köhne bir ekonomik hayat sürmekte; hatta ekonomiyi hapsetmektedir*" (Braudel, 1996: 384).

16. yüzyıldan başlayarak nüfus hızla artmıştır. Kırsal kesimin geçim kaynağı olan tarımın düşük verimi, nüfusu, ticarî yaşamın kısmen zenginleştirdiği kentlere göçmeye zorlamıştır. Bu durum kentlerde biriken emek gücünün ucuzlamasına, böylece evlerdeki el işçiliğinin manüfaktür üretim biçimine kaymasına yol açmıştır. Bağımsız el işçileri ya bir atölyede birlikte çalışmaya başlamışlar ve kendi aralarında basit bir işbölümü gerçekleştirmişlerdir, ya da Marx'ın "*organik manüfaktür*" dediği tek bir işçinin işin tümünü gerçekleştirdiği, Marx'ın örneği ile dikiş iğnesi imalâtı gibi, atölyeler kurmuşlardır. Bu atölyeler giderek daha kolektif hale gelmiş ve zamanla fabrikalar ortaya çıkmıştır. İşbölümünün ilk kıpırdanışına karşın, enerji yetersizliği nedeniyle, kitlesel bir üretim ve tüketim hiç bir biçimde hâlâ söz konusu olamamıştır.

Yaşanan toplumsal-siyasal devrimler sonucunda, kilise mallarına el konması, soyluların burjuvazinin içine çekilmesi ya da tasfiye edilmesi, iktisadî yapıda çok önemli değişikliklere yol açmıştır. Yeni kıtaların keşfi ise, bu anda hiç umulmadık bir fırsat doğurmuş; hem hammadde, hem emek gücü (köle emeği) kaynağı yaratmış, hem de doğrudan Pazar olarak sermaye birikimine hizmet etmiştir. Sermayenin artışı da, yeni

yatırım alanları ile AR-GE (araştırma-geliştirme) çalışmaları için zaten kaynak sağlamıştır. Üstelik İngiltere'de artık kurumsallaşmış bir düzeye gelen anayasal monarşi düzeni, bütünüyle burjuvazinin çıkarına hizmet eder bir içeriğe bürünmüştür. Osmanlı Avrupa'sının giderek gerilemesi, böylece Akdeniz gücünün eski ağırlığını yitirmesi, uluslararası ekonominin ve siyasetin dinamiklerini tümüyle değiştirmiş; savaş ekonomisi kadar, borsa ve bankacılık sektörü de önem kazanmıştır (Cipolla, 1976). Bu iki sektörün gelişmesi, sermaye birikimi üzerinden gerçekleşirken, yatırımlara ve AR-GE çalışmalarına büyük parasal katkılar sağlamıştır. İngiliz Parlamentosu da, yeni gelişen kapitalizmin önünü açacak yasaları çıkarmakta hiç tereddüt etmemiştir.[214]

Sanayileşme, asıl radikal bir değişim olgusu olarak, o güne kadar insanlığın mevcut enerji kapasitesini oluşturan su ve yel değirmenlerinden sonra, enerji kullanımını, emek gücünden makine gücüne kaydıran buharlı makinelerin bulunuşu ile gerçekleşmiştir ve bu buluş da devrim olarak nitelendirilmiştir.[215] Bu buluşu ortaya çıkaran temel dinamikler, özellikle İngiltere'de merkezî devletin ve anayasal monarşik sistemin negatif haklara verdiği önem, üretim tarzının manüfaktür odaklanmaya dönüşmesi, işbölümünün belirmesi, teknolojinin gelişmesini sağlayacak bilimsel alt yapının gelişmiş olması, ilkel (ilksel) sermaye birikiminin sağlanması ve bu paranın bir bölümünün yeni birikim (yatırım) alanları ile araştırma-geliştirme çalışmalarına aktarılması, bir patent sisteminin kurulması ve mühendislik eğitiminin önem kazanmasıdır; ama daha da önemlisi bütün bunların akademik bir bilgi sistemi içinde kurumsallaştırılmasıdır.

---

[214] Sanayi Devrimi'nin Kara Avrupa'sında değil de, Ada'da, İngiltere'de (Büyük Britanya'da) başlamasının nedenlerini anlayabilmek için İngiltere'yi Avrupa'nın birçok ülkesinden ayıran farkları incelemeliyiz. Bunlardan birincisi, İngiltere'nin bu ülkelere göre daha zengin oluşudur. Bir yüzyıl süren keşifler, esir ticareti, korsanlık, ticaret ve savaşlar, İngiltere'yi dünyanın en zengin devleti haline getirmiştir. İngiltere'deki zenginlik, yalnız soyluların elinde değildi; ortanın üstünde geniş bir ticaret burjuvazisine yayılmış durumdaydı..

İkincisi, İngiltere'nin feodal toplumdan ticarî topluma başarılı bir geçişe sahne olmasıyla ilişkilidir. Toprağa dayanan eski güçle, paraya dayanan yeni güç arasında çıkar çatışmaları olmasına karşılık, İngiltere'yi yönetenler, piyasa ekonomisine karşı çıkmak yerine, oradan gelen taleplere uyma yolunu seçmişlerdir (http://bucatarih.Sitemynet.com/dünya/Avrupa/sanayidevrimi.html), 29/08.2005.

[215] "Sanayi Devrimi"(*Industrial Revolution*) terimini, ilk defa 19. yüzyılın ikinci yarısında Friedrich Engels ve Louis-Auguste Blanqui kullanılmıştır (http://en.wikipedia.org/wiki/ industrial_ Revolution)

1763 yılında James Watt'ın buharlı makineyi geliştirdiği dönemde, İngiltere dünyanın en büyük sömürge imparatorluğuna çoktan dönüşmüş; hammadde kaynağı ve Pazar açısından rakipsiz konuma gelmiştir. İngiliz donanması ile ticaret filoları İngiliz kumaşlarını tüm dünyaya yaymakta, İngiliz sanayisinin gelişimini sağlayacak her türlü imkânı ülkeye taşımaktadır. Bu dönemde girişimci-tüccarlar, ticarî kapitalizmin tipik bir temsilcisi olmuşlardır. Tüccarlar hammaddeyi sağlamakla kalmıyor, ücretleri ayarlamaktan, üretimi depolamaya kadar etkili oluyorlardı; hatta bu üretimi çoğu zaman uzaklara ihraç etmekte ve bunun karşılığında genelde başka avantajlı ürünler satın almaktaydılar (Braudel, 1996: 385). Bütün bunların açıkça gösterdiği gibi, yapısal ve teknik ortam zaten çoktan hazırdı. İlk sanayileşme de, İngiltere'nin dünya devi olduğu iki sektörde gerçekleşmiştir, madencilik ve dokumacılık. Bu süreçte yine bir ilk olarak, maden ocaklarını basan sular, buhar gücüyle çalışan pompa yardımı ile boşaltılmıştır.

Bu düzenek daha önce de bilindiği halde, ancak 18. yüzyılda basit bir basınç gücü olmaktan çıkıp, artık bir makineye dönüşmüş ve hemen tren, vapur, otomobil gibi araçlarda kullanılmaya başlanmıştır (Rempel, 2005: 1-5). Dokuma endüstrisinde yeni makineler, mekikler, kumaş beyazlatıcı kimyasallar bulunmuş; bu yeni buluşlarınsa, hızla diğer sektörlere yayıldığı görülmüştür. Tam anlamıyla, tüm dünyayı ayağa kaldıran bir sanayileşme atağı öne çıkmış, endüstriyel devrim hem makine hem teknoloji üretiminde, 19. yüzyıl ekonomisinin belirleyicisi olmuştur. Bu sayede, ilk aşamada uluslararası ticareti ve asıl sömürgeciliği yayacak olan, yollar ve kanallarla birbirine bağlanan kıtalararası ulaşım ve haberleşme olanakları geliştirilmiştir. Böylece, ekonomik dünya-sistemi, 19. yüzyılda ilk defa berraklaşmaya başlamış ve uzun dönemli stratejik planlama olarak biçimlenmiştir. İngiltere, kısa zamanda tekstil, madencilik ve metalürji alanında tüm

dünyayı istila etmiş; İngiliz fabrikalarının ham pamuk tüketimi, 1760 yılında iki milyonken, 1850'de üçyüz altmış altı milyona çıkmıştır (Braudel, 1996: 391).[216]

İngiltere'deki dokuma fabrikalarının, bu miktardaki pamuk tüketimini, yani pamuklu kumaş üretimini sağlayabilmek için, sömürgelere büyük bir baskı uygulandığı, hatta İngiliz askerlerinin, kendi yerel kumaşlarını dokuyamasınlar diye, ev ev dolaşıp Malezyalı ve Hintli kızların parmaklarını kestikleri, yine aynı şekilde daha fazla kumaş satın alsınlar diye, Çinli kadınların giysilerinin etek boyunu bile standarda bağladıkları bilinmektedir. "*İngilizlerin, Hindistan'a yaptığı kötülükler, Hindistan'ın daha önce başına gelen kötülüklerden tamamen farklı ve daha müthiştir. İngiliz Doğu Hint Adaları Şirketi'nin marifeti ile Asyatik despotizme eklenen ve böylece, Salsette tapınağında bulunan ve insanın içine korku salan mitolojik canavarlardan daha iğrenç bir manzara gösteren Avrupa despotizmi (olmuştur)*" (Marx ve Engels, 1966: 27).

Aynı yıllarda, önceki bölümde incelediğimiz gibi, sanayileşme ve kapitalist dünya-ekonomi sistemini kurma adına, içeride de İngiliz köylüsünün topraklarına el konmuş ve *Çitleme Hareketi* ile köylünün toprağı, dokuma sanayinin bir diğer hammaddesi olan yünün üretildiği koyunlar için otlak alanına dönüştürülmüş ya da yine aynı sektör için, devlet tarafından köylüden zorla alınan tarlalarda, sanayicilere pamuk ekimi yaptırılmıştır. Buna karşın, sömürgeciliğin büyük katkısı ile birlikte, bilimsel gelişmeler ve endüstrileşme devrimi, tarımda mükemmel bir başarı, yeni iş alanları ve muazzam zenginlik getirmiştir. Metalürjideki gelişmelerin de başlamasıyla, İngiliz ekonomisi en güçlü olduğu zamana ulaşmıştır. Bu döneme damgasını vuran yatırımlar, ulaşım sektöründe yoğunlaşmış, kara ve

[216] Pamuk üretimin böylesine yoğunlaşmasının oldukça şaşırtıcı bir geçmişi bulunmaktadır: "Pamuk modası, o sıralarda İngiltere de dahil, tüm Avrupa'yı kapsamına almıştır. İngiltere uzun süre hem kendisi, hem de Avrupa ve Avrupa dışı piyasalar için, Hint'teki kendi ticarî işletmeleri aracılığıyla pamuklu kumaşlar (Hintlilerden) ithal etmiştir. Bu yerli kumaşların kalitesi ve güzelliği, İngiliz manüfaktürleri tarafından taklit edilmelerine yol açmıştır. Teknik iyileştirmelerden teşvik gören pamuklu endüstrisi, büyümeye ara verilmemiş; önce Afrika kıyılarındaki muazzam talepten ötürü (burada *bir köle, bir parça kumaş* etmektedir, eski Portekizce bir söze göre, "*uma peça d'India*", yani bir köleye karşı bir parça Hint pamuklusu verilmektedir); kısa süre sonra ise, İngiltere'nin kendisi için açıp, tekeline aldığı Brezilya piyasasının (1808) talebi sayesinde sürmüştür. İngilizler, aynı işlemi iki yıl sonra İspanyol Amerika'sında tekrarlayacaktır. İngilizler bu sürecin sonunda, Hint pamuklularıyla Hintlilerin kendi anavatanlarında rekabete girişecekler ve onları sonunda tamamen yok edeceklerdir. İngiltere, bir süre sonra Akdeniz'i de istila edecektir (Braudel, 1996: 391).

deniz taşımacılığı gelişmiş, yeni demiryolları, limanlar, kanallar ve şehirler inşa edilmiştir (bkz: Henderson, 1972, Cipolla, 1976).

Bütün devrimler gibi, sanayi devrimi de, kendi kabına sığamayan bir evrenselliğin etkisini taşımıştır. Sanayileşme, aynı tarih ve aynı bağlam içinde olmasa bile, öncelikle Batı ve Kuzey Avrupa'ya, sonra kolonilere (Kuzey Amerika-Avustralya) ve ardından Avrupa'nın geri kalanına (Rusya, Osmanlı Devleti), Avrupa dışında başta Japonya olmak üzere dünyanın da geri kalanına az ya da çok yayılıp, buraları etkisi altına almıştır. Walt W. Rostow'un ortaya attığı kurama göre, sanayi devrimi, toprağa bağlı eski rejimlerden ani bir kopuşa neden olmakta, ayağa kalkan sanayi, tekniği iyileştirmekte, piyasayı örgütlemekte, ekonomiyi canlandırırken, eski rejimleri de sona erdirmektedir (aktaran Braudel, 1996: 393). Gerçekten de, sanayi devrimi, siyasi devrimlerden daha etkili ve hızlı bir yayılma gücü ile toplumsal yapıları, iktisadî sistemleri, siyasî rejimleri ve hatta ülkelerin sınırlarını değiştirmeyi başarmıştır (Taylor, 1966).

Uluslaşma süreci ile sanayileşme sürecinin içiçe geçmiş birlikteliği, dev imparatorlukların sonunu hızlandırırken, birçok devletin de, ister doğal mecrasında, ister politik kurgusallık içinde, hatta sömürgeci bir planlama ile yapay biçimde oluşmasını sağlamıştır (Hardly, 1997). Bu konuda Osmanlı Balkanları ve Osmanlı Orta Doğu'su, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'ne eklenmiş sömürgeleştirme siyasetinin bir ürünü de olan *uluslaşma / uluslaştırma* sürecinin, dünya coğrafyasına yansımasının en tipik örneğini oluşturmuştur. Sanayi Devrimi ile gelişen Avrupa emperyalizmi, sanayi devrimine uyum sağlayamamış toplumları "*uygarlık getiriyoruz*" miti üzerinden kuşatmış, ya tam sömürgeleştirmiş ya da kendine yarı-bağlı kılmıştır. Artık tarih, doğrudan devletlerle değil, devletlerin arkasında durduğu özel girişimciler, sanayiciler ve bankerlerden oluşan büyük burjuvazi ile biçimlenmeye başlamıştır. Bu yeni sınıf, kendi evlerinin, yemeklerinin, giysilerinin en az eski soylularınki kadar görkemli olmasını isterken, sanatı, bilimi, tekniği,

siyaseti ve kültürü yönlendirip, insanı ve insanlığı da, eski soylular gibi, çıkarları ve amaçları doğrultusunda *kurmaca dünya* yaratmak için kullanabilmiştir.[217]

Büyük burjuvazi temsilcileri, askerlerin arkasında girdikleri ülkelerin ekonomik zenginliklerini, kendi ülkelerine aktarmayı görev bilmişler; üstelik oralarda, sanki sömürgeleştirilen ülkelerin krallarıymış gibi davranmaktan da kaçınmamışlardır. Batı sanayisinin bazı Afrika ve uzak Asya ülkelerine girişi, zalimce ve kanlı uygulamalarla gerçekleştirmiştir. Kapitalizmin belki de en vahşi yüzü, *uygarlık* olarak tanımlanan sanayileşmenin, görünürde *uygarlaştırıcı,* ama gerçek anlamda *sömürücü* boyutudur. Kısa zamanda emperyalist amaçlar için, mükemmel bir araç hâline gelen sanayileşme, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibarense, henüz sonu kestirilemeyen, ama daha kapsayıcı ve vurucu olan yeni bir *kurmaca dünya* projesini yaratmış ve bu kez de tarih sahnesine *Teknoloji Devrimi*'ni çıkarmıştır.

Diğer taraftan, yaşanan bu teknik ve işletme organizasyonuna dayalı muazzam gelişmenin sıkı takipçisi olan ve üretim ya da uyum çabası içine giren gönüllüler, yani erken davranan ülkeler bulunmaktadır. Bu ülkeler endüstriyel geriliğin yol açacağı sömürgeleşmenin boyutlarını anlamakta başarılı olmuşlar ve kendi iç politikalarını, Batı Avrupa tarihine yön veren siyasî ve endüstriyel devrimlerin önünü açacak biçimde düzenleme çabasına girişmişlerdir; hatta bu uğurda kendi yöneticilerini bile devirmişlerdir. Yeryüzünde feodal toplumların sanayi toplumuna dönüşmesinin önü aslında en fazla, toplumların kaçınılmaz olarak kendi içinde yaşadıkları mücadelelerle açılmıştır. *Rus-Sovyet*

[217] "Bugün insan ürünü olan şeylerin çeşitliliği, canlı türlerinin çeşitliliği kadar şaşırtıcıdır. Taş aletlerden mikroçiplere, su değirmenlerinden uzay gemilerine, raptiyelerden gökdelenlere kadar çeşitlilik içeren yelpazeyi gözünüzün önüne getirin. Örneğin, 1867 yılında Karl Marx, İngiltere'nin Birmingham kentinde tam beşyüz farklı tipte çekiç üretildiğini öğrendiğinde çok şaşırmıştır. Somut nesnelerin icat edilmesi, üretilmesi ve kullanımları konularında yoğunlaşmış bir disiplin olan teknoloji tarihi, açıklayıcı bir araç olarak evrimsel analojiden yararlanır. Diğer bir deyişle, organik alanın çeşitliliğini açıklayan bir kuram, insan ürünü olan nesneler çeşitliliğinin değerlendirilmesinde de bize yardımcı olacaktır. Ama, bu tehlikeli girişimin kimi tuzaklar içerdiği gerçeğini gözden kaçırmamamız gerekiyor; çünkü "yapıntı dünya, yaratılan dünya olamaz."

Kurmaca (yapıntı) dünya ile doğal dünya arasında çok büyük farklılıklar vardır. Dünyalardan biri, amaçlı insan eyleminin ürünüdür, diğeri ise, doğal bir sürecin sonucudur. Biri, "kısır" fiziksel bir nesne üretirken, diğeri, kendi kendine üremeyi başarabilen bir canlı üretir" (Basalla, 1996: 2-3).

ve *Osmanlı-Türk* devrimleri, bu tür bir mücadelenin simgesi olmuştur. Sanayileşmenin en iyi takipçilerinin başında ise Japonya gelmektedir.

Hangi açıdan bakarsak bakalım 1776 yılında, "*Adam Smith'in, ünlü kitabı "Ulusların Zenginliği"ni (Wealth of Nations) yayımlaması ile, James Watt'ın buhar makinesini aynı yılda sanayiye sunması basit bir rastlantı değildir. Ayrıca, Fransa'da Denis Diderot ile Jean d'Alembert tarafından redakte edilerek yayımlanan (aralarında Voltaire, Rousseau vb.'nin yazıları da bulunan) Encyclopédie da bu yıllarda tesadüfen çıkmamıştır*" (İlyasoğlu, 07.12.2000: 1). Tarihsel olgularda bir tesadüfler zincirinden söz etmek pek mümkün değildir. Sanayi devrimi, diğer devrimler gibi aşama aşama, tarihin kendi koşulları içinde gerçekleşmiş; Amerika'yı kaybetmek üzere olan İngiltere için, yeni sömürgelerin kapısını açan bir anahtar işlevi görmüştür. Burjuva devrimlerinin yön verdiği Avrupa ülkeleri, 19. yüzyılda hummalı bir kapitalist gelişmeye sahne olmuştur. "*Üretimin gittikçe yoğunlaştığı, küçük imalâtın yıkıma uğradığı, sürekli bir mülksüzleşmenin yaşandığı ve dolayısıyla, zanaatkârların yerini sürekli olarak artan bir proleter ordunun aldığı bir süreçtir bu*" (Sinan, 2005: 1).

Avrupa burjuvazisi, işçi sınıfının doğması ile oligarşik toplumsal üstünlüğünden, yani toplumsal saygınlığından ve hatta mülkiyetinden de ödün vermeye zorlanmıştır. Yeni ortaya çıkan endüstri toplumunun gereksinimleri ve başta *yabancılaşm*a olmak üzere çeşitli sorunları, klasik endüstri döneminden daha farklı bir politikayı gündeme getirmiş; hukuk ile sosyal'i birleştirmenin bir formülasyonu üretilmiş; bu da *sosyal hukuk devleti* kavramının doğmasına yol açmıştır. Başlangıçta içi yeterince dolu olmayan sosyal hukuk devleti, sosyal reformların bir ifadesi olan uzun ve zorlu mücadeleyi yansıtmaktadır. *"Hukuk devleti ile sosyal devletin, sınıfsal zıtlıkların giderilmesinde ya da bir arada tutulmasında, insan onurunu zedelememe ilkesinden hareketle birleşmesinin, ancak ve ancak devletin sosyal sorumluluğunu yerine getirmesi ile mümkün olabileceği kabul edilmiştir*" (Bulut: 2005: 1-12).

18., 19. ve hatta 20. yüzyılların bu büyük hareketi bir dizi sosyal sorunun kaynağı da olmuştur. Çocuk işçiler, kadın işçilerin düşük ücretle çalıştırılması ya da ucuz göçmen emeği yanında, zor gücüyle köle emeğinin sömürülmesi gibi, iş hayatını ilgilendiren, ama

bir o kadar da toplumu ve insanlığı ilgilendiren sorunların doğmasına ortam yaratmıştır.[218] Diğer yandan sanayileşmeye karşı bir tepki gündeme gelse de, denetlenebilir sınırları pek aşmamıştır; örneğin ilk tepki sayılan makine kırıcılığı (*ludism*), başlangıçta ağır bir şiddet etkisi yaratmakla birlikte, zamanla gücünü yitiren anlamsız bir eyleme dönüşüp ortadan kalkarken, yerini önce dağınık, sonra örgütlü işçi eylemleri ve giderek grevler almıştır.

Bu dönem, yani soyluluğun ve katedral toplumculuğunun terkinden sonraki sivil uygarlaşma dönemi, hukuk devleti görünümünde liberalizmin, sanayileşme görünümünde kapitalizmin, işçi hakları görünümünde sosyalizmin ve hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde romantizmin dörtlü sarmal yapıda ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Dönemin en büyük sorunlarından birinin, Marx'ın çok isabetli bir biçimde tespit ettiği gibi, *yabancılaşma* (*alienation*) sorunu olduğu bilinmektedir.[219] Bir sanayileşme ideolojisi doğmuş ve toplumsal gelişme tarihinde hızla aşırı güçlü bir araç durumuna gelmiştir. Bu sürecin baş aktörleri olan *bilim-sanat ve teknolojinin*, iktidar sorununda bütünüyle edilgen rol

---

[218] "Sanayileşme Hareketi ve otomasyon, teknolojik gelişmeyi ve yapısal değişimleri sağlamakla birlikte, birçok toplumsal sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu sorunlardan başlıcaları arasında üretim sürecinde "yabancılaşma"nın başlaması, usta-çırak ilişkilerinin giderek yerini işçi-işveren ilişkilerine bırakması, işçi-işveren ilişkilerinin yol açtığı birçok sosyal ve siyasal sorunlar, otomasyon sonucunda "mavi yakalı" işçilere oranla "beyaz yakalı" işçilerin sayıca artması, işsizliğin tırmanması, otomasyonun grevlerin ve sendikaların etkinliğinin azaltması, ilkel istihdam koşulları, kentleşme olgusu ile gecekondu sorunlarının doğması, beslenme sorunu, salgın hastalıklar, çevre kirliliği vb. sayılabilir" (Aktan ve Tunç, 1998: 119).

[219] İnsanın tekniğe sahip bir varlık olarak evrene bakış tarzı, dünya görüşü, genellikle değer ve estetik değer anlayışı da değişir. "İnsanın elinde şimdi büyük bir güç vardır: Teknik. Tekniğin ya da teknolojinin bir ereği vardır, bu da iş yapma ve yararlı olmadır. Sözgelişi, bugün bir teknik ürün olan buzdolabı soğutmalı, bir otomobil hareket etmelidir ve taşıma işlevini yerine getirmelidir. Bu, tek bir otomobilin ereği değil, bütün otomobillerin ortak ereğidir. İşte daha başlangıçta bu nesnel ereği gerçekleştirmek için, kesintisiz üretim yapan fabrikalar kurulmuştur. Teknoloji, bu fonksiyonel ereği ile özgün bir araç ve gereçler dünyası yaratmıştır. Ama, böyle fonksiyonel bir erekle oluşan bu araçlar-gereçler dünyası, kendiliğinden bazı sorunları da beraberinde getirir. Bu sorunların en başında, kuşkusuz çağdaş bir sorun olan *yabancılaşma* sorunu gelir. Bu araçlar, gereçler dünyası, *fayda-iyi* değerini amaçlayan bir mekanist dünyayı ortaya koyar. Bu mekanizmanın en değerli ürünü "makine"dir. Bireysel bir duygu ve düşünce varlığı olan insan, bu mekanist sistem içinde kendini büyük bir çarkın sıradan bir dişlisi olarak bulur. İnsan, özce bu sisteme ve makineye karşıttır, ona yabancı bir varlıktır. İşte çağın en temel sorunu olan yabancılaşma olayı, insanın kendi ürünü olan bu mekanist sisteme ve makineye karşı kendini yabancı hissetmesidir. İnsan, yabancılaşmadan nasıl kurtulacaktır?" (Tunalı, 1997: 74-5).

Kısaca bir açıklama yapmak gerekirse, Marksist kuram üç tür yabancılaşmadan söz eder: Bunlardan birincisi altyapıda yer alan *ekonomik* yabancılaşmadır; ikincisi ekonomik yabancılaşmanın yol açtığı *sosyal* yabancılaşmadır; üçüncüsü ise sosyal yabancılaşmanın yol açtığı *siyasal* yabancılaşmadır. Bütün bu süreç insanın kendi elinin (emeğinin) ve aklının ürünü olan ürünün, onu üretene yabancı olmasıdır. Bu anlamda insanın kendi emeğinin, kendine karşı gelmesi süreci başlar. Sınıflı toplumlarda yabancılaşma, emekçilerin sömürülerek, mülksüzleştirilmesi ve kendine, kendi emeğine, kendi ürettiği ürüne yabancı kalması durumudur. Ancak, yabancılaşma insanlığın kaçınılmaz bir felaketi değildir. Bilim, teknik ve endüstriyi toplumsallaşmış bir üretim için birleştirerek, çözülebilecek olan bir sorundur (ayrıca bkz: Marx, 2000: 74; Öktem, 1999: 92; Marksist Düşünce Sözlüğü: Yabancılaşma maddesi; Bulut, 2005: 6).

oynayarak, politik anlamda *tarafsız* kaldığı ileri sürülmektedir. Bu görüşe göre, sanayileşme ideolojisinin asıl amacı, toplumsal gelişmeyi gerçekleştirme yolunda politik olmaktan çok, pratik zorunluluk üzerinde yoğunlaşmaktır. Böylece sanayileşmenin meşru zemini de *kendiliğinden* yaratılmış olmaktadır; yani sanayileşme sırasında yaşanan her türlü *yabancılaşma* ve hatta *toplumsal sefalet*[220] bile meşru olmaktadır (Dickson, 1992; 64-5).[221] Gözardı edilen bir diğer konu, sanayi devrimini ölümsüz kılan teknolojinin uzun geçmişidir. Watt ve diğer bir çok önemli mucidi, sanayi devrimi sırasında ve daha sonraki aşamalarda etkileyen bilimsel buluşlar ve gelişmeler bu Modern Teknoloji Devrimi'nden çok önce başlayan Bilim Devrimi (*Scientific Revolution*)'nin sonuçlarıdır. Bilime ve

[220] Endüstrileşme sürecindeki "*toplumsal sefalet*"i ve "*kapitalizmin doğuşunun öyküsü*"nü anlatan "*Sefiller*" romanında, bu sürecin sınıfsal yapısı ayrıntıyla aktarılır. Victor Hugo, ünlü yapıtında ekmeğe muhtaç yığınları, günde 10-12 saat çalışan kadınları, erkekleri, çocukları ve bunların hayvan barınağı gibi evlerini sergiler; devrimci ve karşı-devrimci uçları bütün çelişkileriyle sunar. Aynı şekilde Marx da *Kapital*'de endüstrileşme sürecinin korkunç tablosunu çizer. Popper, Marx'tan aktardığı bölümü, bugünkü Avrupa ile kıyaslayarak, Marx'ın yanıldığını kanıtlamaya çalışır. Oysa Marx yanılmamıştır; farklı tarihlerde, farklı bağlamlar içinde de olsa, endüstrileşme süreci hemen her ülkede aynı koşulları yansıtmıştır. Endüstrileşme süreci, "kapitalistleşme" sürecidir, üstelik ne yazık ki bu tablo, "endüstrileşmeden önce nüfusunu arttıran bütün endüstrileşmekte olan ülkelerin de, yaşamak zorunda olduğu kaderleridir" (Ashton, 1948: 129 ve Dickson, 1992: 65):

"Emeğin üretkenliği ne kadar artarsa …işçinin yaşama koşulları o kadar tehlikeli bir hale gelir… Kapitalist düzen içinde emeğin toplumsal üretkenliğini arttırmaya yarayan bütün yöntemler … baskı ve sömürüyü arttırma araçları haline getirilirler; bunlar işçiyi bir insan parçacığı haline getirecekler, onu makinenin bir dişlisi durumuna düşürecekler, ona bir işkence hayatı yaşatacaklardır, karısını ve çocuklarını da kapitalist düzenin baskısı altına sürükleyeceklerdir… Bundan da kapitalistin birikim yaptığı oranda işçinin hayat koşullarının, aldığı ücret ne olursa olsun, bozulacağı sonucu çıkar… toplumun serveti ne kadar çok olursa, işleyen kapitalin miktarı, büyümesinin genişliği ve güçlülüğü ne kadar çok olursa… artık nüfus da o kadar artar…Sermayenin gücü arttıkça yedek endüstri ordusu da büyür. Ama … yedek endüstri ordusu büyüdükçe sefaletleri ancak çalışmanın ıstırabının artması ile azalabilecek işçi kitleleri, resmen sefil olarak kabul edilen kitleler de artar. Kapitalist birikimin mutlak ve genel kanunu budur. Toplumun bir kutbunda servet birikmesi öteki kutbunda sefalet, işçi ıstırabı,(bir tür) kölelik, cehalet, hayvanlaşma ve ahlaki çöküntü birikir…" (Marx'tan aktaran Popper, 1968: 192).

[221] Bunun sonucunda, sanayileşme sürecini yücelten politikalara, genellikle politik ve hatta toplumsal sonuçlarına bakmaksızın bir meşruluk kazandırılır. Endüstri devrimi sırasında yaşanan toplumsal sefalet, insanlığın ilerlemesi için ödenmesi gereken bir bedel olarak haklı gösterilir. Hem doğal çevrenin, hem de geleneksel insan topluluklarının günümüzde uğradığı yıkım hakkında da aynı şey söylenmektedir. Teknolojinin yolunu kesmek, neredeyse tanım gereği, "gerici" olarak etkilendirilmek anlamına geliyor, bu anlamda sanayileşme de modernleşmeyle, ilerlemeyle, herkes için daha iyi ve daha sağlıklı bir yaşamla eşanlamlı kılınıyor.

"Azgelişmiş ülkelere aynı formül sunulmuştur. Onlara, gelecek için tek umutlarının gelişmiş ülkelerin bir zamanlar izlediği sanayileşme biçimini başlatmak olduğu söylenmiştir. Bu azgelişmiş ülkelerin, politik ya da toplumsal çekiciliği için değil, fakat (politik anlamda çekici olsun olmasın) teknik bir zorunluluk olarak satılmıştır. Ashton, sanayi devrimi hakkındaki kitabını şu sözlerle bitirir: 'Bugün, hâlâ Hindistan ve Çin ovalarında, gündüzleri kendileriyle birlikte didinip, geceleri onların uyudukları yeri paylaşan davarlarınkinden birazcık daha iyi bir yaşam süren, yabadan (tarla sürmekten) kırılan, aç kadın ve erkekler vardır. Asya'ya özgü bu standartlar ve makineleşmekle ilgili olmayan bu tür korkular, aslında bir sanayi devriminden geçmeden nüfuslarını arttıranların kaderidir' (Dickson, 1992: 64-5).

tasarıma dayalı endüstriyel kitlesel üretim, fabrika sistemini ortaya çıkarmıştır (Türkcan, 1981: 59-61). Bilime ve tasarıma dayalı sanayi ise, sanatsal yaratıcılık ve teknolojik buluşlarla birlikte, yeni bir *sanayi toplumu* yaratmıştır. Bu bağlamda sanayi ve teknoloji yalnızca üretilmiş makineler, araç gereçler ile bir üretim süreci ve onun bilgisi olmayıp, yeni bir dünya yaratma projesidir.

Sanayileşme, dünya nüfusunun büyük bir kısmının sağlık ve yaşam standartlarını somut olarak yükseltmede kuşkusuz başarılı olmuştur. Bu yöndeki önemli kazanımlar yadsınamaz. "*Ancak sanayileşme sürecinin asıl karakteri ile yol açtığı ideoloji arasında ayrım yapmak gerekir. Bu ideolojinin gizlediği şey, hemen her durumda, sanayileşme süreciyle ve buna bağlı olarak da çağdaş teknolojinin gelişmesiyle atbaşı gitmiş olan politik sömürü ve manüpülasyonun vardığı boyutlardır. Sanayileşme, insanın hem diğer insanları hem de doğal çevreyi sömürmesini zorunlu kılmış ve bu sömürüyü meşrulaştırmıştır*" (Dickson, 1992: 64-5). Hızlı sanayileşme ve bu süreci perçinleyen teknolojik devrimler, gündelik yaşamın sıradanlığı içine anlamları tam bilinmeyen, yeterince çözümlenememiş yeni kavramlar, yeni olgular ve dolayısıyla yeni insanî sorunlar üretmiştir. Zaten teknoloji kavramsal olarak bir anlama ve anlam verme çabasını ifade etmektedir ki; bu nedenle teknoloji üretimi, aslında "anlam" üretimidir; biz anlam veremediğimiz bir nesneyi üretemeyiz; anlam veremediğimiz bir nesneyle yeni dünyalar kuramayız, hatta açlığa, âfetlere, ölüme, hastalıklara karşı savaşamayız; anlam veremediğimiz bir nesneyle sevgimizi, inancımızı, dostluğumuzu, güven duygumuzu ve aklımızı ifade edemeyiz. Oysa sanayi devrimi, insanlığı henüz anlam veremediği bir nesneler dünyası ile karşı karşıya getirmiştir.

Teknolojinin ifade ettiği kavramları genel olarak beş sınıfta toplayabiliriz; bunlar ürün, üretim, bilgi, amaç ve anlam'dır. Eski Yunanca'da *tekhne* olarak geçen teknoloji, insanın yaşam biçiminin hemen her alanına girmiş bir kavramdır. Herhangi bir işte beceri, hüner, el hüneri ya da kâhinlik anlamlarını bile taşımaktadır. Sanayi devriminden itibaren, sivil ve modern çağın kültürünün temel basamaklarından birini "tekhne" kavramı

oluşturmuştur. Günümüzde dar bir alanda teknik ve teknoloji kavramlarıyla sınırlandırılsa da, gerçekte tekhne yaşamın her alanını içermektedir. Batı kültürü de, zaten bu temel anlayış üzerinden, toplumsal yapılanmasını sürdürmüştür (Karagöz, 1999: 79).[222]

Kongar, "*sanayi devrimi toprak savaşlarını, hammadde ve Pazar savaşları haline dönüştürmüş; din ve mezhep görüntüsüne de ek olarak (yani savaş gerekçesi olarak) milliyetçiliği ilave etmiştir*" diyor (28.08.2005: 2). Bunca yıkıcılığına karşın ortada kalıcı ve gelişen bir sanayileşme olgusu söz konusudur. İlk sanayi (makine) devrimini kalıcı kılan temel etmen, hemen ardından insan yaşamını ciddi boyutta kolaylaştırıp iyileştiren bilime dayalı bir teknoloji devrimini tetiklemiş olmasıdır. Üstelik tüm dünyada zorunlu biçimde teknolojiye koşanlar, aynı zamanda kendiliklerinden Batı'ya doğru koşmuşlar ve tam da kapitalizmin amacına uygun biçimde Batı'yı merkezleştirmişlerdir;[223] çünkü, *"teknolojik gelişme, bir kez gerçekleşince, onun dışında kalmak "hayatın dışında kalmak" anlamına gelmeye başlamıştır*" (Üşür, 2001: 7). Bu anlayış, tüm yaşamı siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel

[222] İnam, "*tekhne"* için şu yorumu getirmektedir: "Eski Yunanca'daki anlamıyla üretim, beslenme, sağlığı koruma, geçimini sağlayıp, estetik beğeniyi geliştirme, estetik yaratma tutkusunu doyurma, düşünsel sorunları çözmeye yönelik insan etkinliklerine "*tekhne*" denilebiliyordu. Hemen hemen ister bugünkü anlamıyla sanat etkinliği, teknik, teknoloji, tıp etkinliği, isterse ahlâk alanlarında eylemlerimizle ilgili (ölçme tekniği, ölçüsüne uygun dengeli davranmayı bilme, bilgece davranabilme), hatta aşkla bağlantılı olsun, başta belki doğayla baş etmede karşılaşılan sorunlarla ilgili olan Hint-Avrupa dillerinde "*üth"* kökü ile değişik anlatım biçimlerine, ağaç, tahta işçiliği, marangozluk, yapı ustalığı gibi anlamlarıyla, tekhne kavramı, genel olarak, yaşama biçimi "*paydeya*" kavramıyla bütünleşiyor. İnsanın işleri *erga, ergaysa* ise, içinde şu ya da bu biçimde yine *tekhne'*yi taşıyor" (1993: 111-2).

Öte yandan, "Eski Yunanlılar, İngilizce'de sanatın karşılığı olan '*art'* kelimesinin yerine de 't*echne*' kelimesini kullanmışlardır. Bugün hemen hemen her dilde geçerli olan '*teknik*' sözcüğünün kökü de oraya dayanmaktadır.

Hünerler, marifetler ise ikiye ayrılırdı: bir yanda özgür, öte yanda mekanik hünerler. Bunlar, Ortaçağ bilim kurumlarında "*yedi özgür marifet*" adı altında üçlü (*trivium*) ve dörtlü (*quadrivium*) olmak üzere iki ana grupta toplanmıştır; bunlardan birincisinde Gramer, Retorik ve Diyalektik, ikincisinde Aritmetik, Geometri, Astronomi ve Müzik yer almıştır" (San, İ., 1985: 29-30).

"*Tekhne*" kavramı ile başlayan değişim ve yapılanma sürecinde "*tekhne*"nin anlamı, en önemlisi içeriği büyük değişime uğramıştır. Eski Yunan kültüründe "*tekhne*" sahibi insanların tanrıların, tanrıçaların soyundan geldiğine inanılırdı. Bu nedenle "*tekhne*" sahibi insanlara tanrısal bir anlam da yüklenmiştir.

"*Tekhne*"nin bilgiye, yaratmaya, aramaya, araştırmaya, öğrenmeye ve bugünkü anlamıyla güzel sanatlara dayalı yanının tanrısal bir nitelik taşıdığını görüyoruz. Yaşamın anlaşılması, kavranması, ondan zevk alınması ise, tanrıların insana dönüşmesi ya da insanın tanrılaşması biçiminde yorumlanmaktadır" (İnam: 1993: 97),

(Bu anlamda) eski Yunan kültüründe, tanrısal düzenin "*tekhne*" yüzünden bozulabileceği, yok olabileceği endişesi ve düşüncesi, ilginç bir paradoks yaratır; çünkü *tekhne* öyle bir güçtür ki, 'tanrısallığın' ve 'tanrısızlığın' kendisidir (ifadesidir)" (Karagöz, 1999: 79).

[223] "*Belle Epoque*" (Güzel Çağ), 19. yüzyıl en azından sermaye için hakikaten güzeldi. 20. yüzyıl başlarken var olan Avrupalı güçler, Birleşik Devletler ve Japonya Üçlüsü'nün burjuvazisi, kesin zaferini ilâhiler söyleyerek kutluyordu. Merkezin işçi sınıfları, 19. yüzyılın sonunda artık tehlikeli sınıflar olmaktan çıkmışlardı ve dünyanın diğer halkları Batı'nın "*uygarlaştırıcı misyonu*"nu kabul etmeye çağrılıyordu (Amin, 1999: 462).

alanlarıyla etki altına almış; daha ötesi, toplumu değiştirebilmeyi göze almayı da mümkün ve olağan kılmıştır. Sanayileşme süreci, kapitalistleşme ile birlikte, bütün dayatmalarla, toplumsal çelişkilerle, ekonomik zıtlıklarla ve siyasal korkularla içiçe sürmektedir.[224]

Batı sivil uygarlığı, 16. ve 17. yüzyıllardaki mutlakıyetçi geçiş döneminin ardından, bu üç devrim (Aydınlanma-Entelektüel Devrimi, 1789 Fransız Siyasal Devrimi ve Büyük Sanayi Devrimi) aracılığı ile kurumsallaşmıştır. Sivil kurumsallaşma (*institution of civilian - civilization*), üç eleştirel kuramcı (Kant, Hegel ve Marx) tarafından tarihe maledilmiştir. Kant ve Hegel kapitalist sivil uygarlığı iyileştirmenin formülünü bulmaya çalışırlarken; Marx tam tersi, piyasa uygarlığını yeryüzünden silmek istemiştir; ama ilginçtir ki, Marx'ın çabası hem piyasayı uygarlaştırıcı bir rol oynamış hem de kapitalizmin anlaşılmasını sağlamıştır. Bu açıdan Batı sivil uygarlığının eleştirel uğrağı, en az bu uygarlığın oluşturucusu olan devrimler kadar anlamlı ve önemlidir.

II.2.B. SİVİL UYGARLIĞIN ELEŞTİREL UĞRAĞI ve IMMANUEL KANT

Fransız Devrimi'nin ve onu tamamlayan Sanayi Devrimi bağlamındaki bilimsel-teknik devrimlerin hazırlayıcısı olan Aydınlanma, Akıl'a verdiği önemle daha ilk başta, bir sorgulama ve eleştiri geleneğinin doğmasına yol açmıştır. Aydınlanmacı eleştirel süreç, kendi sorduğu ünlü "*Aydınlanma nedir?*" sorusunu yanıtlayan Immanuel Kant (1724-1804) tarafından başlatılmıştır. 20. yüzyılda Theodor Adorno ile zirveye ulaşan eleştirel düşünce, *eleştirel akıl yürütme* deneyimi olarak antik dönemde Sokrates'ten kendini sorgulamayı öğrenen insanın, modern dönemde bilgisini sorgulamayı öğrenmesinin bir ifadesi olmuştur.

[224] 1977 Ekim'inde İstanbul'da yapılan bir sanat sempozyumunda bakınız Erkün nasıl sesleniyor: "Toplum, artık alışılmış eski toplum değil. Vicdandan yoksun olan bilimin elinde, teknik başını almış sonu nereye varacağı önceden kestirilemeyen bir yöne doğru, olanca hızıyla ilerliyor… Sanat ve düşünce akımlarının bile, bu gidişe ayak uydurmaması olanak dışı…"

Oswald Spengler, 1931'de yayımlanan "*Man and Technics*" (İnsan ve Teknik) adlı makalesinde, "makineye dayalı uygarlığımızın ortaya çıkardığı eserler, yollar, limanlar, gemiler, görkemli kentler, tıpkı eski İpek Yolu, Çin Seddi, Babil kenti gibi, bir gün kırık dökük yıkıntılara dönüşerek unutulup gidecektir; teknolojik uygarlık, her uygarlıkta olduğu gibi, kendi kendini içten içe yiyip tüketerek kaçınılmaz sonuna hızla yaklaşıyor" (aktaran Gimpel, 1966: 1) iddiasında bulunuyor. Burada Spengler'in yaklaşımı, tıpkı Erkün'ünki gibi, belki herkesinki gibi, aslında endüstri toplumunun geleceğine ilişkin gizli bir kaygıyı yansıtıyor (Karagöz, 1999: 20).

Eleştirel düşünce, kendi içinde farklı biçimlerde gelişmiş olmakla birlikte, sistematik bir yöntem olarak günümüze ulaşan en etkili sonucunu diyalektik (*dialektik*-Alm.) ile almıştır. Eleştirel süreci, birbirine eklemlenen yeni halkaların bir arada tutulduğu bir *zincir* (akıl yürütme zinciri-oyunu) gibi düşünürsek, modern eleştirel aklın ilk halkasını Kant'ın oluşturduğu rahatça söylenebilir. *Sokrates'ten farklı olarak*,[225] Kant'ın kullandığı anlamı ile eleştiri, tam da eski Türkçe'deki "*tenkit*" sözcüğüne uyumlu olan Yunanca "*tekhne"*den gelmektedir. *Tekhne* daha önce üzerinde durulan birçok anlamı yanında *yargılama, eleştirme, ayırt etme* yerine de kullanılan ve özellikle sanat eleştirisi için tercih edilen bir sözcüktür.

Eski Yunanca'da benzer anlamda kullanılan bir sözcük daha yer almıştır; "*kritike*".[226] *Tekhne* nasıl ki daha çok uygulamalı işlerde (sanat, teknoloji, zanaat vb.) eleştirel bakışı ifade etmişse, *kritike* de düşünsel işlerin (felsefe, edebiyat ve -bugünkü anlama yakın- sosyal bilimlere özgü görüşlerin) eleştirisini yapmayı ifade etmiştir. Bu bağlamda, *kritike* bir düşünceyi, bir konuyu, bir yapıtı, bir kitabı, hatta bir insanı (lideri, kamuoyu önderini) *doğru ya da yanlış yönlerini ortaya çıkarma amacıyla inceleme işi* olarak anlaşılmıştır. Felsefede ise, bilgi eleştirisini ifade etmektedir, bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınama, yargılama demektir.

---

[225]"Sokrates'e değin, düşünsel bir "monolog" olarak kavranılmış olan felsefe, Sokrates'te bir "diyalog"a dönüşmüştür. İnsan doğasının bilgisine ancak *diyalog* yolu ya da "diyalektik" düşünce aracılığıyla erişilebileceği anlaşılmıştır. Önceleri doğruluğun bir düşünürün çabası ile kavranabilecek hazır türden bir şey olduğu ve hemen başkalarına aktarılıp, bildirilebileceği düşünülürdü. Ama Sokrates, bu görüşü onaylamayıp geçersizleştirmiştir. Platon'un bildirdiğine göre (Apology: 37), Sokrates, "Savunma"sında "*araştırılmamış, yani eleştirilmemiş bir yaşam, yaşanmaya değmez*" diyor. Sokrates'in düşüncesini, insanı, kendisine ussal bir soru sorulduğunda, ussal bir yanıt verebilen varlık olarak tanımlama girişimi olarak özetleyebiliriz. İnsanın gerek bilgisi, gerekse ahlâklılığı bu çerçeve içinde kavranabilir. İnsan bu temel yetisi, yani kendine ve başkalarına yanıt verebilme yetisi ile "sorumlu varlık" ve "ahlâksal özne" olur" (Cassirer, 1980: 19-20).

Cassier, Platon'un da *Devlet* kitabında, "doğruluğu, doğası gereği "diyalektik" düşüncenin ürünü olarak gördüğünü, karşılıklı soruşturma ve yanıtlama durumunda olan öznelerin *sürekli işbirliği* olmaksızın, bu doğruluğun asla kazanılamayacağını" savunduğunu belirtir. Cassier, bu konuda doğruluğun, "toplumsal bir edimin gelişmesi" olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekerek, asıl Sokrates ve Platon düşüncesi üzerinden "*insan nedir*?" sorusuna bir yanıt getirir ve bu yanıtın hem yeni, hem de dolaylı bir yanıt olduğunu; çünkü buradan hareketle "insanın, sürekli olarak kendisini araştıran bir yaratık, yani varoluşunun her anında, varoluşunun koşullarını incelemesi ve denetlemesi gereken bir yaratık olduğunun öne sürüldüğünü" söyler (1980: 20).

[226] "*Kritike*" (Yunanca), "*kritik*" (Almanca), "*critique*" (Fransızca), "*critical*" (İngilizce).

Kant ise, düşünsel süreçlere yeni bir anlayış getirmiş ve derin düşünme biçimini, yani düşünümselliği, (tefekkür hâli - r*eflection*) bir görüngüye dönüştürmüştür (*the phenomenon of depth*); bu görüngüyü, çelişkileri (*antinomies*) bir arada sorgulamayı başararak tutarlı kılmıştır (Freydberg; 1994: 5). Bundan dolayı *kritike*, Kant'ta usun yargılanması ve eleştirilmesi anlamında genişletilmiştir. Kant'ta, *"insan usunun sınırları söz konusu edilir. İnsan usunun deneyden bağımsız olarak salt kendi kendine neyi başarıp, neyi başaramayacağı araştırılır. Bu açıdan da eleştirilen bilgi değil, us yetisinin kendisidir*" (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Eleştiri maddesi; ayrıca bkz: Akarsu, 1987 ve Ameriks, 2000).

Immanuel Kant, *"Salt Aklın Eleştirisi" (Kritik der reinen Vernunft-1781)* adlı yapıtı ile "eleştirel felsefe"nin ve buna bağlı olarak da, *kritisizmin* önünü açmıştır. Kant'ın yapıtlarını, eleştirel felsefe-öncesi, yani *kritisizm-öncesi* ve *kritisizm dönemi* olarak ikiye ayırmak gerekir. Aynı biçimde, onun kiritisizm-öncesi de, fizik ve fizikî coğrafya konuları ile metafiziği ele aldığı dönemler olarak ikiye ayrılır. Bu döneme ait temel yapıtı *"*Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı: Evrenin Oluşumu ve Mekanik Kökeni Konusunda Newton İlkeleri Uyarınca Bir Deneme*" (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt-1755)* adlı kitap oluşturur.

Kant, bu kitabında dünya ve tüm güneş sistemini, zaman içinde varlık durumuna gelen bir şey olarak ortaya çıkarmıştır. "*Kant'ın bu buluşu, her türlü ilerleme için bir çıkış noktası içeriyordu. Eğer dünya "varlık" haline gelmiş bir şey idiyse, onun şimdiki jeoloji, coğrafya ve iklim durumu, bunun gibi bitkileri ve hayvanları da "varlık" haline gelmiş bir şey olmak zorundaydı; yalnızca uzayda (mekân içinde) birlikte varoluşun değil, zaman içinde ard arda gelişin de, bir tarihi olmak zorundaydı*" (Engels, 1970: 8-14). Kant, daha sonra *güneş sistemi* ve *samanyolu* üzerine yeni *oluşum* kuramları üretmiştir. Öte yandan Kant'ın atom, kozmik boşluk ve Newton yasalarından hareket ederek, hem dünyanın, hem de tüm fiziksel

çevrenin, yani evrenin, evrimsel gelişimindeki başlıca evreleri belirlemeye, tanımlamaya, açıklamaya çalıştığı görülmektedir (Munitz, 1982: 11).[227]

Kant, erken dönem çalışmalarında daha çok bir "kozmoloji" kuramı oluşturma amacı taşımıştır. Mantık ve felsefe uzmanlığı dışında, iyi bir matematikçi ve fizikçi de olan Kant, "astronomi fenomenleri" üzerinden, tüm evreni, evrenin genel tarihini ve evrenin içindekilerin gelişimini, hatta kökenlerini incelemiştir. Bu bağlamda, "*modern kozmolojik kuramların ortaya çıkmasında önemli bir adım attığı*" kabul edilmektedir (Munitz, 1982: 5-21). Kant, evrenin oluşumunu mekanik ilkelere dayandırarak açıklamıştır. Bu açıklaması, Laplace'ın teorisi ile aynı sonuca varır ve bu nedenle de, *Kant-Laplace kuramı* olarak bilinir[228] "*Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*" kitabı, sosyal bilimler açısından kuşkusuz, göçcisimlerinin mekanik oluşumu ile ilgili bilgilerinden dolayı değil, "uzay ve zaman" hakkındaki tutarlı bilgileri nedeniyle önem taşımaktadır. Kant, *zaman ve uzay*ı hem kritisizm-öncesi hem de kritisizm döneminde, *a priori* ve *a posteriori* bilginin ayrımı ile birlikte çözümlemiştir (Kant, 1982: 128-43 ve Heidegger, 1997/1889: 84-91).

Kant'ın Kritisizm dönemi ise, asıl olarak üç büyük yapıtla belirgin bir içerik kazanmıştır. Eleştirel dönemi biçimlendiren bu üç kitaptan ilki, aklın kuramsal niteliğini, ikincisi pratik niteliğini ele almıştır. Kant bu iki yapıtla *kuramsal akıl* ve *pratik akıl* arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır. Kant'a göre, kuramsal akıl *olan* ile, pratik akıl ise *olması gereken* (normatif olan) ile ilgilenir. Kant'ın kuramsal aklı irdelediği kitabı, *"Kritik der reinen Vernunft" (Salt Aklın Eleştirisi-1781)*, pratik aklı çözümlediği kitabıysa *"Kritik der praktischen Vernunft" (Pratik Aklın Eleştirisi-1788)* adı ile basılmıştır. Onun eleştirel dönemine damgasını vuran ve bir bakıma sivil uygarlığın çözümlemesi de

[227] Kant'ın inceleme konusu doğa bilimleri (yer, evren, gök, deprem gibi fizik ve fizikî coğrafya konuları) olmakla birlikte, o bu konuları hem bir fizikçi, hem de bir filozof gibi, yani belli bir felsefe görüşü çerçevesinde ele alıp işlemiştir (Gökberk, 1996: 394).

[228] Kant, bu kitabını yazdığında hemen yayımlatamamış; yayınevinin iflası yüzünden baskısı gecikince, Laplace'nın kuramı öne çıkmıştır. Ancak daha sonradan, bu iki bağımsız, yani birbirinden habersiz çalışma bir bütün olarak değerlendirilmiş ve *Kant-Laplace* kuramı diye adlandırılmıştır. Bugün, modern fiziğin birçok bakımdan geçersiz kıldığı "klasik fizik kuramı" (mutlak belirlenimci kuram) olarak kabul edilmektedir.

denilebilecek olan estetiğin eleştirel analizi de, *"Kritik der Urteilskraft" (Yargı Gücünün Eleştirisi-1790)* adlı kitapta toplanmıştır. Bu üç yapıt, Aydınlanma'yı eleştiri geleneği üzerinden sürekli kılan bir özellik taşımaktadır. Nitekim Kant'ın Hegel, Hegel'in Marx tarafından izinin sürülebilmesi, bilimsel bir yöntem olarak, eleştirel analiz yönteminin, yani diyalektik anlayışın ve yöntemin tutunmasını sağlamıştır. Marx'ın doğrudan doğruya Kant'a başvurduğu da zaten bilinmektedir; özellikle devletin sonuna dair *sönümlenme* düşüncesinde Kant'tan esinlenmiştir.

Avrupa sivil uygarlığının, modern derin düşünme, sorgulama biçimini yansıtan ve *Eleştirel Devrim* diye de adlandırılan bu uğrağını, Kant'ın üç büyük yapıtı ile ele alalım: Kant, öncelikle "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde kuramsal bir temel kurmaya çalışır. Bu eserinde, Leibniz-Wolf felsefesinin ve Newton fiziğinin derin izleri vardır.[229] Eleştiri öncesi dönemde "*tam bir deneyci olan ve bir felsefe dizgesi ortaya koymaktan kaçınan Kant*" (Timuçin, 1992: 439); "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde deney gerektirmeyen bilgiyi, diğerinden ayırır ve bu bilgiyi a *priori* bilgi olarak tanımlar. Kant'ın a *priori* bilgiyi ayırt ettiği ve "*Salt Aklın Eleştirisi*"ne de konu ettiği bu dönemde, Newton'la birlikte, Rousseau'nun da etkisi altında olduğu anlaşılmaktadır. Newton'dan kozmosun sonsuz düzeninin doğal koşullarını; Rousseau'ndan ise, toplumun ve insan kültürünün düzensizliğine neden olan, insan doğasının ahlakî koşullarını ve "*insanın varlık yapısındaki imkânların, asıl kendisinden çıktığını gösteren yasayı*" öğrenmiştir (Heimsoeth, 1967: 42).[230] Kant, Rousseau'nun etkisiyle

[229] Kant, eleştiri öncesi dönemde Leibniz ve Wolf felsefesine, ama özellikle de Leibniz'in "*Monadlar*" (1935) öğretisine bağlıdır. Ancak eleştirel sürece geçtikten sonra, bu felsefeyi de eleştirir. Kant , eleştirel süreçte felsefesinin bilgisini ve yöntemini matematiğin bilgisinden ve yönteminden ayırır. Böylece, Yeniçağ felsefe geleneğini oluşturan Descartes, Spinoza, Leibniz ve Wolf'a karşı çıkarak, matematiğin hareket tarzı ve kesinliğinin felsefeninkinden bambaşka olduğunu söyler.

Öte yandan Kant'ın Newton'dan yararlandığı ve bunu devam ettirdiği görülmektedir. Kant, Newton fiziğini, eleştiri –öncesinde de eleştirel- dönemde de son derece önemsemiştir. "Kant, ilk defa Newton'un kendi tabiat teorisinde, kozmik olayların görünüşündeki düzenin çeşitliliğini matematik yolla kavrayan kanunu bulduğunu söyler. Bu kanun bize, kozmik olaylardaki düzen ve ahengi göstermiştir… Kant, Newton'dan zaman ve mekân içindeki kozmos'un düzenlerinin sonsuzluğunu ve yüceliğini öğrenmiştir" (Heimsoeth, 1967: 42-3).

[230] Kant, özellikle Rousseau'nun bir Eğitim Felsefesi yapıtı olarak da görülen "*Emil*" adlı kitabında konu edindiği, insanın doğasına ve imkânlarına yönelik sorunlara eğilir. Kant'ın Kozmos'un göksel sorunlarından, insan doğasının sorunlarına yönelmesi de böylece yoğunluk kazanır.

"*vicdan*" kavramı üzerinde düşünmeye başlar;[231] vicdanın toplumsal değeri, Kant'a yeni düşüncelerle birlikte, coşku, hatta bilimsel çalışmalarında radikal değişiklikler getirir. Kant'ın, insan ve toplum sorunlarına yönelişinin heyecanını, yazdığı satırlarında rahatça yakalayabiliyoruz:

"*Ben doğuştan araştırmacıyım, bilgiye karşı büyük bir susuzluğum var. Bilmek için, içimde, beni huzursuz eden bir hırs duyuyorum. İleriye doğru attığım her adım da beni sevindiriyor. Bir zamanlar bilgili olmanın, insanlığın bir şerefi olduğuna inanıyordum. Bilgisiz halk takımını aşağı görüyordum. Rousseau benim gözlerimi açtı; bendeki aldatıcı üstünlük hissi kayboldu; insanlara karşı saygı duymayı öğrendim. Eğer felsefe araştırmalarımın, başka insanlara, "insanlığın haklarını" yeniden duyurmak için bir mânâ ifade edebileceğine inanmasaydım, kendimi gelişi güzel bir işçiden daha faydasız bulacaktım*" (aktaran Heimsoeth, 1967: 44).[232]

Kant'ın eleştirel dönemde toplum sorunlarına yönelişi, onun düşünce dünyasında olduğu kadar, yapıtlarına yansıyan bilimsel pratiğinde de görülür. Bununla birlikte, Kant her ne kadar toplum sorunlarına eğilmiş olsa bile, onu Fransız Aydınlanmacılar gibi bir

---

[231] Rousseau'nun "*vicdan*" kavramı ile aklı sınırladığı ve böylece gereksinimler sisteminde bağımsız aklı, bağımlı hale getirdiği düşünülebilir; bu sorun farklı boyutları ile tartışma konusu da yapılmıştır zaten. Ancak Rousseau, kendinden sonra bile, Kant gibi pek çok büyük düşünürü ve Robespierre gibi devrimcileri etkileyen bu görüşünde, hep ısrarcı tavır sergilemiştir. Rousseau'ya göre, "*akıl ile vicdan*" ortak bir uzlaşı zemininde pekâlâ buluşabilir, hatta buluşmalıdır da.

[232] "Bu tarihten sonra, Kant'ın felsefî çabalarının ağırlık noktası yer değiştiriyor. O, artık, tabiattan, zaman-mekân içindeki Kosmos'dan, insan-varlığı alanına geçiyor. İnsan problemlerinde Kant'ın yolu, bilgiden pratik alana; teorik bilgi tavrından, insan hareketlerinin kaynağı olan ahlâkî tavıra ulaşıyor. İnsan varlığının ta derinlerinde kök salmış olan "insan hakları" kanununun, insanın kendi varlığında, varlığının bir amacı olarak, bulunup aydınlatılması gerektiği düşüncesi, Kant felsefesinin en önemli problemi haline geliyor" (Heimsoeth, 1967: 44). Kant olgunluk döneminde bilimsel yönelimini değiştirecek kadar hayranlık duyduğu Rousseau'yu, yaşlılık döneminde "iyi kalpli moralist" olarak tanımlar ve "Seneca'dan Rousseau'ya kadar bir sürü iyi kalpli moralistin peşin bir düşünce olarak, insan doğasının başlangıçtaki doğal halinde "iyi" olduğunu savunduklarını; halbuki tarihin her devirde, bütün gücüyle bunun aksini ortaya koyduğunu" söyler. "*İnsan Doğasındaki Radikal Kötü Hakkında*-1790" başlıklı yazısında, bu görüşlerini açıklayarak, Rousseau ile belirgin bir zıtlık sergiler (Heimsoeth, 1967: 45). Kant'ın kötülüklere karşı tek silahı ise, "*düşünme özgürlüğü, yazma ve konuşma özgürlüğüdür*" (Timuçin, 1992: 435).

Kant düşüncesinde, Rousseau'nun iddia ettiği gibi, insan doğası aslında suçsuz ve iyi değildir. İnsan, iyiyi gerçekleştirsin diye vardır ve varlığının anlamı, iyinin gerçekleşmesinde ortaya çıkar. "İnsan kendisinde kendi aklının buyruklarını gerçekleştirme imkânını taşır. Fakat bu hürriyet imkânı ile birlikte, insanda karşıt olana karşı bir eğilim de, reel bir zıtlık halinde, ortaya çıkar...Tarihte olup bitenler, özellikle insan toplulukları, devletler arasında geçen olaylar, bunu açık olarak göstermektedir" (aktaran Bréhier, 1936: 193). Ancak burada hemen belirtmek gerekir ki, Kant, "*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*" adlı yazısında, insanda, iyiye yönelik somut bir olanağın, yani özgürlüğün yanında, kötüye karşı bir eğilimin de bulunduğunu söylüyor; ama aslında Kant, insanın radikal kötü olduğunu iddia etmez. Kant bununla şunu söylemek istemiştir: "*Bir animal rationabile olan, yani akıl tarafından yönetilen insanın varlık-yapısında, aklın gösterdiği "olması gereken"e karşı olan bir çaba zaten mevcuttur*" (Bréhier, 1936: 19).

"*devrimci*" olarak düşünmek mümkün değildir; o, hiç bir zaman tam bir devrim düşüncesiyle dolu olmamıştır. "*Kant, devrimci denilemeyecek kadar az devrimci, hatta biraz tutucudur; kurulu düzenin evrimle değişimine açıktır. Ancak, devrim bir kere başarıya ulaşmışsa, bunu kurulu düzen haline getirmek için, devrimden yana olmak gerektiğini de belirti*r" (Timuçin, 1992: 434-5). Kant'a göre yasaları koyan devlet yöneticisine karşı, halkın *direnme hakkı* diye bir hak söz konusu olamaz, bu yasadışı bir davranıştır. Zaten akılcılık ilkesi geçerli kılınabilinirse, devlet iktidarının da meşru temeli sağlam olacaktır.

Toplum Sözleşmesi'nin, özgürlükleri güvence altına almak için yapılmış bir kurmaca olduğunu söyleyen Kant, devrimi başlatmayı kesinlikle reddeder. Ona göre, devrim anarşiye yol açacak bir yanlıştır. Yurttaşların hakkı, ancak hukuka aykırılığı ilgili mercilere şikayet etmekle sınırlıdır. Ama devrim bir kez başlamışsa, artık kurulu düzen haline gelmesi için devrimin yanında olmak gerekir (Kant, 1952: 439-41 ve Güriz, 1999: 222; ayrıca bkz: Lyotard, 1994, Deleuze, 2000 ve Beiner, 1993).

Kant bir cumhuriyetçidir ve 1795 yılında yazdığı "*Ebedî Barış Üzerine*" adını taşıyan Rousseau'nun etkisi sezilen yazısında, dünyada barışın sürekliliği için, devletlerin reform yaparak cumhuriyeti kurmaları gerektiğini söyler. Yasama, yürütme ve yargı erkinin birbirini tamamlayıcı şekilde, ama ayrı organlarca kullanılmasını savunur. [233] Aslında Kant'a göre, insanlığın temel sorunu, hukukun egemen olduğu sivil toplumu kurabilmektir. Bu bir uygarlık sorunu olarak öncelikle, aklın kuramsal ve pratik boyutunu çözümlemeyi gerektirir. Böylece insan, Newton'un doğanın yasalarına ulaşması gibi, ahlâkın, hukukun ve yargı gücünün yasalarına ulaşabilecek, doğal toplumu uygar topluma dönüştürebilecektir (Arendt, 1982 ve Covell, 1994). Uygar topluma ulaşmanın *a priori*

[233] Kant, devlet hukukuna ebedi hukuktan doğan *a priori* yasaların yol göstericilik etmesi gerektiği düşüncesindedir. Yasama, yürütme ve yargı erkleri birbirini tamamlayıcı şekilde faaliyette bulunur. Ancak bu üç yetkinin ayrı organlarca kullanılması gerekir. Yasama, kanun yapma; yürütme, kanunu uygulama ve yargı da kanunlara göre herkese payına düşeni verme fonksiyonunu üstlenmiştir. Yürütme gücü, hukuka bağlı olarak ve yasama organı denetiminde faaliyette bulunur. Yasama ve yürütme görevini yerine getiren organların yargı gücüne, hiçbir şekilde karışmamaları gerekir. Yürütme organının hakimlerle ilgili tek yetkisi, onları göreve atamaktan ibaret olmalıdır. Devlet'te, ayrıcalıklı bir kilise bulunamaz. Bazı insanların siyasal ayrıcalığa sahip olmaları da kabul edilemez. Devlet başkanının ayrıcalığı ise, yalnızca yerine getirdiği görevle sınırlıdır. Kant, devlet başkanının "sorumlu tutulmama" ilkesinin, İngiliz Anayasa uygulamasında görülen "kral hata yapmaz" esasından kaynaklandığı düşüncesini taşımaktadır" (Güriz, 1999: 222-3).

(zorunlu ve temel) koşulu olarak, aklı bir referans noktası sayan Kant, "*Salt (Saf) Aklın Eleştirisi*" kitabında, idealize ettiği "uygar toplumun aklı"nın kuramsal dayanaklarını analiz eder. Bu analizi ile aynı zamanda, Yeniçağ felsefesinin önemli bir yapıtını oluşturmuştur. Yeni bir felsefe sistemine yönelen Kant, klasik felsefenin eleştirisini yapmaktan da kaçınmaz. Sözü edilen yapıtıyla bir yandan da, bilgi felsefesini kurmuştur.

"*Salt Aklın Eleştirisi*"ndeki görüşlerini kısaca toparlayacak olursak; öncelikle onun dört bilgi türü belirlediğini söylemek gerekir. Bunlar *analitik, sentetik, a priori* ve *a posteriori* bilgi türleridir.[234] İşte Kant'ın bu yapıtta geliştirdiği sistematik bilgi kuramı ve eleştirel düşüncesinin, felsefede çığır açtığı kabul edilmiştir. Gökberk'e göre, yapıta adını veren *kiritik* (eleştiri) sözünden anlaşılan açıkça *ayırt etme* işidir (1996: 396). Böylece kant, Batı uygarlığında bir düşünme biçimi olarak eleştirel düşünceyi öne çıkarmış ve yeni bir düşünsel uğrak başlatmıştır. Peki Kant "*eleştiri*" ile neyi ayırt etmek istemiştir? Kant, kendi kuramını, birbirinin karşıtı olan iki kavram üzerinden açıklar; bunlar *transcendental* ve *transcendent* kavramlarıdır. *Transcendental bilgi* ulaşılması mümkün olan (*contingent-olumsal*) bilgiyi araştıran bilgidir; *transcendent bilgi* ise mümkün bilginin sınırlarını aşan (aşkın) bilgidir. Kant kitapta, insan bilgisinin yapısını ve sınırlarını birbirinden ayırır. Bu ayrımı yaparken de, onun asıl sorunu *a priori* (önsel) bilgi ile *a posteriori* (sonsal) bilgiyi

[234] Analitik bilgi; bilgi içeriğini yalnızca verilmiş nesne kavramının içinde bulan çözümleyici bilgidir; çözmeye yarayan sanat anlamında "*tekhne*"ye denk gelir; Kant için "anlığın", yani anlama yetisinin biçimlerini incelemedir.

Sentetik bilgi; nesnenin ötesinde bulunan bir içeriği, nesnenin kavramına bağlayan bağlayıcı bilgidir; yüklemi, öznesini açıklayıcı nitelikte olan bilgidir ve kavramda hiç düşünülmemiş olan, yani kavramın çözümlenmesiyle çıkarılamayacak olan yükleme ait bilgidir; örneğin "cisimler ağırdır".

A priori bilgi; bilgi içeriğinin oluşmasına nesnenin verilmesinden önce katılan öğelerden oluşan önsel bilgidir; deneyden bağımsız olan ama deneyle canlandırılabilin ve bilincine varılabilen, deneyi olanaklı kılan (çünkü ona göre her bilgi deneyle (deneyim ile) başlar) ama zaman ve uzay (mekân) gibi yalnızca deneyden türemeyen bilgidir.

A posteriori bilgi; deneyim yoluyla, yani öznenin dışından gelen içerikle oluşan deneysel bilgidir; deneyimden önce var olmayan deneyime ve olgulara dayanan sonsal bilgidir (tecrübeye dayalı bilgi) (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Analitik, Sentetik, A Priori ve A Posteriori maddeleri; Sosyal Bilimler Sözlüğü: Analitik, Sentetik, A Priori ve A Posteriori maddeleri ve Ana Britannica: Kant maddesi)

Anlık; (Alm. intellekt; Frn. intellect; İng. intellect; Lat. intellectus; Os. Türk. müdrike) bilme yetisi, anlama ve düşünme gücü; kavramlarla düşünebilme becerisi.

Anlak; zekâ; kavrayış; kavrama ve yargılama yetisi (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Anlık ve Anlak maddeleri).

birbirinden ayırt etmektir (Kant, 1934: 110-63, Heidegger, 1997: 76- 111, Gökberk, 1996: 396 ve Schilling, 1971: 296).

Kant'ın kentsoylu (burjuva) toplumun sorunlarına uygulanabilir bir formülasyon kazandırmak için sunduğu, bilgiyi ahlâktan ve sanattan ayırt etme, bilginin ve bilimin sırlarını çizme düşüncesi, toplumsal tarih açısından da önemlidir; çünkü *a priori* bilginin, *a posteriori* bilgiden, yani zorunlu ve temel geçerliliği olan bilginin deneyden türemiş olan bilgiden ayrılması (Gökberk, 1996: 396-7), doğa ile insanın (doğanın düzeni ile insanın ahlâkının) birbirinden ayrılmasına dayanak oluşturmuştur. Kant'a göre, doğanın düzeni ile insanın ahlâkı bir ve aynı noktada buluşamaz. Biri doğal durumdur, diğeri uygarlık durumudur. Kant böylece, eleştirel felsefenin temellerini de, *a priori* bilgi ile *a posteriori* bilgiyi (önermeyi) birbirinden ayırarak atar. Bir bakıma, Kant'ın tanımladığı *a priori* bilgi, zorunlu bir ön-durum olarak, Locke düşüncesini meşgul eden *tabula rasa*'dan farklı değildir. Locke'a göre zihin, üzerine hiçbir şey yazılmamış boş bir kağıt gibi olsa da, başlangıçta vardır, ama *tabula rasa,*[235] *a priori* bilgiye sahip değildir; yani insan doğuştan kavramlarla doğmaz, sonradan edinir. Sonradan edinilen bilgi de, içsel değil dışsaldır (Locke, 1954: 97); ama *tabula rasa*'nın varlığı, bizatihi *a priori* bir durumdur.

Kant, *a proiri* bilgiyi matematik, fizik ve metafizikte bulur, daha sonra buradan hareketle insanın kavrama yetisini inceler ve bilgiyi, duyulara ve kavramlara dayalı bilgi ile usa dayalı bilgi olarak ikiye ayırır. Usa dayanan, bu anlamda idealardan çıkan bilgi türünü felsefe olarak tanımlar. Bu idealar onun, diyalektik yöntemi kurgularken başvurduğu "*Tanrı, dünya, özgürlük ve ölümsüzlük*" idealarıdır. Kant, ideaların "insanın kendi usunun ürünü" olduğunu ileri sürer.[236] Kant, insanın idealarının kendi usunun ürünü olduğunu bilmesi ile, yanılgıya düşmekten de kurtulacağını söyler. Böylece, kendi yanılgısından ve

[235] *Tabula rasa,* yazısız kitâbe –boş kâğıt – boş levha (*empty tablets*).

[236] Burada ve birçok konuda Kant'ın, İbni Sinâ felsefesinden etkilendiği bilinmektedir. İbni Sinâ ile Gazâli arasında da bir karşıtlık nedeni oluşturan usun "mümkün olabilen" ve "mümkün olamayan" yetisi, bilgi fenomeni açısından önemlidir.

çelişkilerinden kurtulabilen insan, ancak o zaman kendi bilgileri konusunda "bilinçli" olabilecek ve aydınlanacaktır (Falkenstein, 1995. 7-13).

Kant, birinci eleştiri kitabında (*Salt Aklın Eleştirisi*) *sınırlılık* (*grenze*) kavramına vurgu yapar. Dünyanın somut sınırları ile yetinmeyip, anlığın, yani kavrama yetisinin soyut sınırlarına değinir. Kant, doğal toplumdan sivil topluma geçişin bir koşulu olarak, önce anlığın sınırlarının anlaşılması gerektiği fikrini ileri sürer. "*Kant felsefesinde, insan zihni anlıktan (verstand) ve ustan (vernunft) oluşan ikili bir yapıdır. Us, ancak idealar*[237] *aracılığıyla numeni*[238] *araştıran bir güce sahiptir. İdealar, duyularla karşılığı olmayan, bu nedenle beş duyunun deneyimi ile ulaşılamayan ussal kavramlardır, hiçbir biçimde koşullandırılmamışlardır*" (Timuçin, 1992: 450). Usun sahip olduğu ideaların (fikirlerin), anlığın (kavrama yetisinin) kullanılmasını da sağlayacağını savunan Kant, burada *kendinde şey*'lerle ilgili olarak, *evrenbilim, dinbilim* ve *ruhbilim* dediği üç araştırma alanı gösterir. Asıl olarak *duyulur-dünya* (*mundus sensibilis*) ile *anlaşılır dünya* (*mundus intellegibel*) arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır.

Kant, *kendinde şey* durumundaki üç alanın araştırılmasını çok önemser. Onun bu *kuramsal akıl* üstüne temellendirdiği görüşleri, bilginin *a priori* niteliğini öne çıkarmaya dönüktür. Bunun da gerekçesi, Kant'a göre bilginin temelinde "*zorunlu belirlenim*" vardır ve bu zorunlu belirlenim de, ancak us ile anlaşılabilir; çünkü us, duyu ve deneyim üstüdür (Smith, N., 2003). Öyleyse, bu durumda Tanrı, ruh ve dünya kavramlarını da, insanın kendi usu yaratır; ama bu *a priori* bir zorunluluktur. Kant'ın birinci kitapta ulaştığı bu sonuç, onu yeni bir paradigma ile karşı karşıya getirir. Eğer insan bilgisi, yani aklın kuramsal boyutu, böyle bir belirlenimle etkileşime girmişse, peki bu durumda, bu etkileşimin *pratik akıl* üzerindeki, yani uygulamadaki sonucu ne olacaktır?

[237] İdea: Kant'ta gerçeklik dünyasında karşılığı olmayan, deneyi aşan zorunlu us kavramı.

[238] Numen (noumenon): algılayan özneyle herhangi bir bağlantısı olmayan, duyuüstü görünen konusu olabilecek ve insan için ancak "düşünülebilir" olan, "*kendinde şey*" (Felsefe Terimleri Sözlüğü: İdea ve Noumenon maddeleri ve Timuçin, 1992: 444-52).

Kant buradaki sonucu araştırmak için, yeni bir kitap olarak "*Pratik Aklın Eleştirisi*"ni yazar ve kuram ile pratiği eleştirel düşüncede buluşturur. Bir bakıma *praksis* felsefesinin temelini atar. Onun çok önemli bir diğer yapıtı olan bu ikinci eleştiri kitabı, kuramsal alandaki "zorunlu bilgi"nin karşısına, pratik alanda ahlâk yasalarını getirir. Kant, bilginin düşünülebilir kavramsallığından, pratiğin duyulabilir ortamına özgürlük[239] kavramının çözümlemesiyle geçer. Özgürlük kavramı, Kant felsefesinde kuramsal akıldan pratik akıla geçişi sağlayan bir ara formüldür. Kant, özgürlüğün kuramsal olarak anlam taşımadığını, bu yüzden de özgürlüğün kuramsal temelinin pratik deneyime dönüştüğünde geçerli olabileceğini belirtir. Bu düşüncesinden dolayı Kant'ın idealizminin derecesi tartışmalı bir görünüme bürünür; nitekim Kant düşüncesinde "*Pratik Aklın Eleştirisi*" onun doğa yasalarına bağlı olsa da, insanın gerçekte "özgür" olduğunu ve özgür eylemde bulunabilmesinin mümkün olduğunu çözümlediği yapıtıdır. Kuramsal alanda bilgiyi oluşturan yetiler *anlık* (*verstand*)[240] ve *akıl* (*vernunft*) yetileridir. Kant, anlık ve akıla bir üçüncü yeti olarak duyarlılık (*sinnlichkeit*) yetisini de ekler. Bu üç yeti, Kant düşüncesindeki kuramsal alanın mimarıdır; pratik alanda ise, ahlâkın *a priori* temellerini arayan Kant "*bilim niteliğinde bir ahlâk öğretisi*" (Gökberk, 1996: 406) ortaya koymaya çalışır ve bunu uygar toplum adına bir gereklilik olarak görür.

---

[239]"Özgürlük aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, dolaysızca kavrayamasak da, olanaklılığını *a priori* olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük "ahlâk" yasasının koşuludur, bu yasayı da biliyoruz. Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ise ahlâk yasasının koşulları değil, yalnızca bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu nesnesinin koşulları, yani saf aklımızın sırf pratik kullanılışının koşullarıdır; bu yüzden de bu idelerin gerçekliğini şöyle durun, olanaklılığını bile bildiğimizi ve kavradığımızı söyleyemeyiz. Ama yine de bu ideler, ahlâkça belirlenmiş istemenin, kendisine *a priori* verilmiş nesnesine (en üstün iyiye) uygulanmasının koşullarıdır. Dolayısıyla, teorik olarak bilinmese ve kavranamasa da, bu idelerin olanaklılığı, bu pratik açıdan kabul edilebilir, edilmelidir de. Bunun için, hiçbir iç olanaksızlık (*çelişme*) taşımamaları, pratik bakımdan yeter. Burada, teorik akıl ile karşılaştırıldığında yalnızca öznel kalan, bununla birlikte teorik akıl gibi saf, ama pratik olan bir akıl için nesnel geçerliliği de bulunan bir kabulün temelini buluyoruz; böylelikle, özgürlük kavramı aracılığıyla, Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin nesnel gerçekliği ve bu kavramları varsayma hakkı, hatta bunları (saf aklın gereksinimi olarak) varsaymanın öznel zorunluluğu yaratılıyor" (Kant, 1980 /1788: 16).

[240] Kant'ta, "anlık" (*entendement*), (bir kavrama yetisi olarak) nesnesini, yani doğayı tanıdığı ve deneyim yoluyla bu doğanın özel yasalarının çokluğunu ortaya çıkardığı zaman, kendisinden "Başka" olanı bilmekte olduğunu sanır; ama Mutlak Aklın eleştirisini oluşturan düşünüm (*reflexion*), bir "Diğeri"nin bilgisini, nesnenin koşullarıyla, yani doğanın koşullarıyla, bu doğanın bilgisinin koşullarının birbirinin aynı olmasını sağlayacak kökenin ise, bireşimsel (*synthétique*) bir birlik dolayımıyla mümkün olduğunu gösterir. O halde (Hegel'in "*Tinin Görüngü Bilimi*"nde belirttiği gibi) anlık, doğanın bilgisinde kendi kendisini bilmektir; bu bakımdan onun "Başkası" hakkındaki bilgisi kendi bilgisinin bir bilgisi, yani bilginin bir bilgisidir ve dünya, içinde bilincin kendi kendini keşfettiği bir "*Büyük Ayna*"dır (Hyppolite, 1993: 97-8).

Kant'a göre, "*kendi başına pratik olan saf (salt) akıl, doğrudan doğruya yasa koyucudur… Ahlâk yasası, kesin olarak bir buyruktur; çünkü bu yasa koşulsuzdur. Böyle bir istemenin yasayla ilgisi, "yükümlülük" adı altında bir bağımlılıktır ki, bu yalnızca akıl ve onun nesnel yasası tarafından bile olsa, bir eyleme zorlanmayı belirtir. Bu eyleme de "ödev" denir* "(Kant, 1980: 37).[241] Kant için ahlâk yasası, pratik saf akıl aracılığıyla eylemin biçimsel belirlenme nedenidir. Öte yandan *iyi* ve *kötü* adı altında eylemin nesnelerinin ve *güdü* olarak da doğrudan, eylemin öznel belirlenme nedenidir (Kant, 1980: 83). Kant'a göre *ahlâk duygusu* yalnızca us tarafından oluşturulabilir ve ahlâk yasasının her türlü duyusallıktan arınmış olması gerekir, bu nedenle de yasaya, *saygı* misyonu yüklenemez. Ama akıl, ahlâk yasası aracılığıyla *buyurma* (*imperative*) eylemini gerçekleştirir ve bu da *saygı* (*achtung*) adını alır. Kant'a göre, burada "ödev" (*Sollen*-zorunluluk-*pflicht-compulsory)* nesnel pratik olan bir eylem olarak, yasaya uygunluğu gerektirir; ancak öte yandan, insan isteminin yasayla belirlenmesi zaten koşuldur; bu koşulluk durumu da, yasaya saygıyı zorunlu kılar (1980: 89).[242] Kuşkusuz ödevin ne olduğunu, yasaya uygunluğunu ve ahlâkın en temelinde yer alan tutkuların denetimini sağlayacak olan yalnızca ustur. Kant ussallığın, toplumu geçerli bir ahlâk formülüne göre davranmaya yöneltecek güç olduğuna inanır.

Kant, üçüncü eleştiri kitabı olan "*Yargı Gücünün Eleştirisi*"nde ise, bir yargı biçimi olarak *estetiğin* toplumsal işlevinden yola çıkar. Yargıyı, anlığın, yani kavrama yetisinin bir edimi olarak açıklayan Kant, yargının *kural altına alma* yetisini içinde taşıdığını belirtir. Yargının, ahlâk yasası gibi, bir belirleyiciliği yoktur, sadece herhangi bir veriyi düşünmek için gereken kuralı sağlar (Timuçin, 1992: 453). Kant, aklın *kuramsal*, *pratik* (ahlakî) ve

[241] Kant'ın sisteminde ahlâki ve hukukî ödevler birbirinden kesin biçimde ayrılmıştır. Hem ahlâk, hem hukuk kuralları hangi davranışın zorunlu olduğunu gösterir. Bununla birlikte, ahlâk ve hukuk alanlarında insan iradesini etkileyen saikler birbirinden ayrıdır. Ahlâk kuralına uymayı sağlayan saik insanın içindedir. Hukuk kuralı ise, yaptırım denilen hukukî bir saikle gerçekleşir. Hukukun amacı insan davranışının dıştaki belirme şeklini düzenlemektir (Güriz, 1999: 219).

[242] Karl Marx da, Kant'taki toplumsal yükümlülük olarak "ödev" düşüncesini benimsemiş ve "*toplumsal sorumluluk yükümlülüğü*" biçiminde kuramlaştırmıştır.

yargı gücü üstünde durarak üçlü bir eleştirel (ayrıştırmacı) sistem geliştirir. O, estetik ve ereksel yargıyı, üçlü eleştiri çalışmasının en son halkası olarak sunar. Aslında doğa bilimlerinden etiğe, etikten de estetiğe geçişle, feodalizmin doğal toplumundan sivilliğin uygar toplumuna geçişi sistemleştirmek istemiş ve bu amaçla bir formülasyon sunmuştur.

Kant'ın genel sorunu toplumsal uyumdur; ancak ona göre, bu uyumun *a priori* belirlenimi bulunmaktadır. Doğanın kendi yasaları tıpkı sanat yasaları gibidir; evrenin ruhu sanatçılar aracılığıyla yansır. Estetik yargı yetisi ve hatta estetik duyarlılık, zorunluluk ile özgürlük arasında bir dengedir. Kant'a göre, estetik yargı iki yolla gelişir; güzeli sorgulayarak ve yüceyi sorgulayarak. Güzelliğin ve yüceliğin eleştirisi, yargı yetisini gerektirir; bu da tamamen usa bağlı olarak ortaya çıkar. Güzelin konusu olan obje, nesnel ve sınırlıdır; oysa yücenin konusu olan obje, sonsuzluk alanına aittir. İşte bu noktada, insan bilgisinin özyapısı belirir; "*insan bilgisinin öyle bir özyapısı vardır ki; us, nesnelerin gerçekliği ve olanaklığı arasında kesin bir ayrım yapmak zorunda kalır. İnsan bilgisinin bu özyapısı, insanın genel varlık zinciri içindeki kendi yerini belirler*" (Cassier, 2000: 74).

Antik dönem düşünürleri Pyhagaros ve Heraklit, Kozmos ile toplumsal düzeni yöneten evrensel (*universal*) bir ilkenin varlığına inanmışlardır. Sokrates, *sorgulama kavramı* üzerinde dursa da, bu belirsiz kalmış ve tam temellendirilememiştir. Kant, eleştirel yöntemle bir *ayrıştırma* süreci başlatmıştır; Hegel ise, Kant'la başlayan bu eleştirel yöntemi bir *diyalektik karşıtlık ilkesi* biçiminde kuramsallaştırmıştır. Ama Kant'la Hegel arasında belirgin bir fark bulunmaktadır. Kant, metafizik ve gerçeklik olarak iki alan betimler, bu ayrım Hegel'de neredeyse içiçe geçer ve silinir. "*Hegel, mantıkla metafizik arasında bir uygunluk görür, halbuki Kant'ın, Hegel öncesindeki bütün çabası bu görüşü yıkmaktır* " (Heimsoeth, 1967: 33). Kant'ın toplumsal duyarlılık yetisini ifade eden "*sinnlichkeit*" kavramını, Hegel *toplumsal etik yetisi* (yaşamı) olarak "*sittlichkeit*" biçiminde kullanmıştır.

Hegel, asıl Kant'ın diyalektiği üzerinden Marx'a devir edeceği *diyalektik yöntemi* geliştirmiştir. Böylece bir kavramdan öteki kavrama karşıtlıklar üzerinden "*çelişmeleri*

ortadan kaldırarak ilerleyen mantıksal düşünme yolu" da tamamlanmıştır (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Eytişim maddesi). Kant'a göre, hem kuramsal hem de pratik kullanılışında, saf aklın her zaman bir diyalektiği vardır; çünkü akıl, verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının, *mutlak bütününü* arar (1980: 117).[243] Kant, *transandantal*[244] kavramların ve mutlak kavramların yalnızca anlıktan (kavrama yetisinden) türetildiğini, usun ise kavram üretemeyeceğini, sadece anlağın kavramını deneye bağımlı kalmaktan çıkardığını söyler. Bu bağlamda, mutlak bütünlük de bir zorunluluk haline gelir (Timuçin, 1992: 451). Kant'ta diyalektik yöntem, bu bütünlükle, yani "*koşulsuz ve mutlak olana ulaşmak isteyen usun, zorunlu olarak içine düştüğü*" (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Eytişim maddesi) durumla çelişmesidir.

Kant, burada aklın, kendi kendisine karşı gelerek içine düştüğü *a priori* çelişkiyi çözümleyip *mutlak uyum* kavramının geçerli olmadığını ileri sürmüştür. Kant'a göre, akıl hem tez'leri, hem de anti-tez'leri aynı kolaylıkla ispat edebilmektedir (1934: 297-351). Tezlerin kanıtlanmasında sınırsız bir silsile, yani ard arda geliş bütünlüğü söz konusudur ve bu durum anti-tezlerin doğruluğu için de gereklidir. Kant, sınırsız ardardalığın, yani sürekli biçimde tezin bir anti-tez, anti-tez'in de tekrar tez üretmesinin mümkün olamayacağını, en son aşamada, artık bir *sonluluk* (*endlichkeit*) durumunun belireceğini ve "son"un gelip çatacağını söyler (Brehier, 1936: 61).

Kant, diyalektik temele zaman ve uzayı yerleştirerek, çelişkileri *(antinomies*) çözümlemeye çalışmıştır. Doğa bilimleri üzerinden sosyal bilimlere yönelmesi, diyalektik alanda da onu kozmoloji ile tekrar yüzleştirmiştir. Zaten Kant'ın ısrarla üstünde durduğu Kozmos'un koşullarının zaman ve uzaya göre anlaşılabileceği düşüncesi, *antinomie*

[243] "Bu "Mutlak Bütün" de yalnızca *kendi başına* (*kendinde*) şeylerde bulunabilir. Şeylerin "bütün" kavramlarını, biz insanlarda ancak duyusal olabilecek görülere bağlamak gerektiğinden, bu görüler de nesneleri *kendi başına şeyler* olarak değil, yalnızca görünüşler olarak tanıttığından – bu görünüşlerin koşullu olanlardan ve koşullardan oluşan dizisinde de "koşulsuz" olana, hiçbir zaman rastlanamaz-; buradan, bir akıl idesi olan koşulların tümü (dolayısıyla koşulsuz olanın) idesi görünüşlere, onlar kendi *başına* şeylermiş gibi (ki uyarıcı bir eleştiri olmadığı zaman hep böyle sanılır) uygulandığında, kaçınılmaz bir kuruntu doğar; ama bu kuruntu kendini, aklın, her koşullu şeyde koşulsuz olanı varsayma ilkesini, görünüşlere uygulayarak kendi kendisiyle çatışmaya düşmesiyle ele vermeseydi, bu kuruntunun aldatıcı olduğu fark edilmezdi. Böylece akıl, bu kuruntunun nereden kaynaklandığını ve nasıl ortadan kaldırılabileceğini araştırmaya zorlanır; bu da saf akıl yetisinin tümünün tam bir eleştirisiyle yapılabilir " (Kant, 1980: 117-8).

[244] *Transandantal* (aşkın) durum, düşüncede, düşüncenin kendisini değil, nesnenin *a priori* koşullarını bulmaktır.

(çelişki) çözümlemesinde açıkça görülür. Kant, geliştirdiği diyalektik yöntemle, yani tez ve anti-tez olarak ilerlediği yöntemle, İbni Sinâ felsefisinden de izler taşıyan -evrenin başlangıçsızlığı gibi- *dört çatışkı* sunarak *neden ve sonuç* (*ursackhe-wirking*)[245] ilişkisini açıklar. Kant'ın birbirine karşı duran tez ve antitezleri, bir bakıma "*aklın diyalektiğinden başka bir şey değildir; bu da, hayale dayanan (kurgusal olan) görüngü mantığı'nın, aklın illusion'unu her iki yönden (tez ve anti-tez olarak) ispat etmesidir*" (Heimsoeth, 1967: 111). Eleştirel yöntemin yeterince ortaya koyamadığı *çelişkiyi* ve *çatışkıyı* (*widerspruch-widerstreit),* eleştirel sürecin bir ürünü olarak doğan *Hegelci diyalektik yöntem* öne çıkarmıştır. Kant düşüncesindeki diyalektik arayışı, d "*eleştirel ayrıştırmanın dolaylı doğrulanımı*" olarak düşünmek gerekir (Brehier, 1936: 51-64 ve Timuçin, 1992: 452).

Kant'ın usun içine düştüğü, zaman ve uzayın *a priorilik* sorununa dayalı çelişkilerini, Hegel "*çelişkiler aracılığıyla gerçekleşen değişim*" olarak ele alır. Hegel için, usun ve tinsel gerçekliğin ilerlemesi, karşıtlıklar içinde de pekâlâ mümkündür. Hegel, Kant'tan daha radikal bir bakış açısı ile belirir; Hegel'e göre çelişkiler ve karşıtlıklar, ileriye götürücü, yaratıcı ve birleştirici özelliği olan bir güç taşırlar. Bu durumda tez ve anti-tez süreci de bir *sentez* sürecine dönüşebilir. Bu son evrede, birbirine karşıt olan şeyler şaşırtıcı bir biçimde, birbirleri ile uzlaşabilirler (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Eytişim maddesi). Hegel, *son evre* olarak tanımladığı *sentez* aşamasının teze dönüşmesi ve tezin de anti-tezini üretmesi döngüselliğinden çıkamamıştır; ama Kant'ın çelişkilerini bir sisteme sokmayı başarabilmiş ve daha ötesinde diyalektiğin formülünü de geliştirerek evrenselleştirmiştir. Hegel'in argümantasyonları, Kant'ın diyalektik yöntemini çözümlediği gibi; aynı zamanda,

[245] Kant, insan usu için evrenbilim düzeyinde dört tür çatışkı belirler. Birinci çatışkı; sav: dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır ve dünya uzamda sınırlıdır; karşısav: dünyanın ne zamanda bir başlangıcı vardır ne uzamda sınırları vardır, o uzamda olduğu gibi zamanda da sınırsızdır. İkinci çatışkı; sav: dünyadaki her bileşik töz basit parçalardan bileşiktir, basitten ya da basitin bileşiğinden başka bir şey yoktur; karşısav: dünyada basit parçalardan bileşik olan hiçbir şey yoktur, dünyada basit olan hiçbir şey yoktur. Üçüncü çatışkı; sav: dünyanın yasalarıyla belirli nedensellik dünyanın tüm olgularının türeyebildiği tek nedensellik değildir, bu olguları açıklayabilmek için özgür bir nedenselliğin varlığını benimsemek gerekir; karşısav: özgürlük diye bir şey yoktur, dünyada her şey doğanın yasaklarına göre gerçekleşir. Dördüncü çatışkı; sav: dünya mutlak olarak zorunlu herhangi bir şeyi kendi parçası ya da kendi nedeni olarak içerir; karşısav: ne dünyada ne dünyanın dışında bir yerlerde onun nedeni olabilecek mutlak zorunlu herhangi bir şey vardır (Kant, 1934: 297-351; aktaran Timuçin, 1992: 452).

Kant'ın sistemleştirmekte zorlandığı *doğal toplumdan sivil topluma* geçişini; bir anlamda Kant düşüncesinin *Kozmo-etik* boyutunu, *etik-politik* bir proje olarak yapılandırmış ve feodal toplumdan sivil topluma geçiş süreci olarak değerlendirmiştir. Böylece, Marx öncesi bir dönemde ekonomiyi, ikincil önemde, üstyapısal kertede görse bile, toplumsal-siyasal çözümleme içinde eleştirel sürece konu etmiştir.

Bunlardan anlıyoruz ki, Kant düşüncesi, daha sonradan Hegel'in geliştireceği ve yöntemsel temele oturtacağı modern *eleştirel düşüncenin* bir yansımasıdır. Düşünce alanındaki en şaşırtıcı ilerlemelerden biri niteliğinde bir *sorgulama süreci* başlatmış; hatta *Eleştirel Devrim* olarak da kabul edilen (Bréhier, 1994: 143), *eleştiri atılımı* ve *a prioriliğin* incelenmesi alanında öncü olmuştur. Böylece, deneyimin ve duyusal izlenimin dışında kaldığı halde, anlığın kavramlarından yararlanarak, *a priori* bilgiyi bilme iddiasında olan bilimler ile felsefî eğilimleri öne çıkarmıştır. Aksiyomatik bilimler, örneğin matematik bilimler, mantık, ahlâk, felsefe, din bilimleri ve hatta estetik (Hegel sanatı da katar) bu türden bir iddia ile sesini duyuran kuramcıların yer almasına olanak sağlamıştır. *A priori* önermeler, bilgimizin sınırlarını genişleten, ama bunu deneyime dayanmaksızın yapan önermelerdir.[246] İşte Kant'ın ifadesindeki *Akıl*, *a priori* bilme yetisi olarak yalnızca, *çelişkisizlik ilkesine göre* düzenlenmiş mantıksal bir kullanıma değil, gerçek bir kullanıma sahiptir ; Kant, "*Salt Aklın Eleştirisi*" kitabında, aklın bu *a priori* kullanımının yasalarını incelemiştir. Kitapta "*matematik bilimlerin, saf fiziğin, metafiziğin türlü a priori sentezleri ve nitelikleri, denetlenmek üzere, bir bakıma, aklın önüne çıkarılır*" (Bréhier, 1994: 145).

Kant, *Mutlak Aklı* konu edindiği yapıtında, kendi bilgi modelini Newton fiziğinin iki argümanı üzerinden kurmuştur. Newton'un argümanlarından biri, birbirinden bağımsız olarak elde edilmiş dağınık bilgiyi; diğeri ise, bu bilgilenme deneyiminin bağını, yani birliğini sağlayan yasayı (kavramı) ortaya koyar. Kant, birinci tür bilgiyi psikolojik değil, aşkın (*transandantal*) bilgi, ikinci tür bilgiyi ise analitik bilgi olarak açıklar ve birinciyi

[246] Ampirik olmayan bilgi ile ilgilenenler arasında Leibniz, Hume, Wolff, Newton başı çeker.

aşkın estetik, ikinciyi *aşkın analitik* süreçler diye adlandırır.[247] Transandantal (aşkın-*transcendental*) olma özelliği, yani yetilerin kendilerinde değil de, mümkün kıldıkları *a priori* bilgilerde ele alınması durumu, çalışmayı psikolojik olmaktan çıkarır. Kant'ın yapıtının, "*biri veri olanın çeşitliliğinde tümel ve a priori olanı inceleyen, diğeri onu birleştiren anlığın işlevini en soyut ve saf biçiminde araştıran, "Transandantal estetik" ve "Transandantal Analitik" olarak iki bölüme ayrılmasının kaynağı budur*" (Bréhier, 1994: 146, ayrıca bkz: Deleuze, 1995, Caird, 1997 ve Ewing, 1970).

Kant, insanlığın *sürekli barış* istemini ortaya koymaya çalıştığı aynı adı taşıyan kitabı *Zum evigen Frieden* (1795)'de, hem matematik ve fizik ağırlıklı deneysel bilgiyi, hem de gerek liberallere, gerekse Marx'a dayanak oluşturacak olan devlet ve toplum kavramını ele almıştır. Hegel'in daha sonradan, insanlık adına yarar getirici bulmayarak karşı çıkacağı *sürekli barış tasarımı*, piyasa gibi kendi kendine işleyen ve bu işleyişi yalnızca *karşılıklı ilişkilerin* yönlendirebileceği bir düzen (ulusal ve uluslararası) öngörüsü nedeniyle, liberal öğretinin temellerinden biri sayılır. [248] Daha önde belirtildiği gibi, Kant giderek sonunda yok olacağını tasavvur ettiği devlet analizi ile Marx'ı önceleyen ve etkileyen bir düşünürdür (ayrıca bkz: Covell, 1994).

Kant'ın içinde yetiştiği 18. yüzyıl, usçu bir hukuk anlayışının ve devlet algısının öne geçtiği, dinin bile akla uygunluğunun belirlendiği bir çağdır. 18. yüzyıl bir uzlaşı yüzyılı olarak da bilinir. Ancak Kant'ı bu uzlaşının son temsilcisi saymak gerekir; çünkü

---

[247] Kant'ta, ne *duyarlılık* algılanan şeylerin bilgisidir, ne de *anlık* idelerin (ideallerin) zihinsel bilgisidir; *duyarlılık*, çeşitli olanı bağsız, yani zaman ve uzayda dağılmış olarak veren yetidir; *anlık* ise, bu çeşitliliği bağlayan, onun bir sentezini yapan yetidir. Anlık ve duyarlığın her biri, ayrı ayrı düzlemlere yerleşmiş nesnelere sahip değillerdir; onlar, nesnenin bilgisine kendince katılırlar (Bréhier, 1994: 146).

[248] Kant, *sürekli barış*'ı önkoşullara bağlamıştır. Bu önkoşullar ise *sürekli barış*'ın gerçekleştirilebilmesi için yasal nitelikte olup, kesindir. Ancak yine de değişen koşullara göre içtihada açıktır. Hegel de sonradan bu içtihat durumunu değerlendirmiş ve "*Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri*"nde yorumlamıştır: "*Kanunlar, anlamları ve yararları hâl ve şartlara tâbi olduğu ölçüde pozitiftirler*" demektedir (1991: 38). Kant'ın değişebilirliğini belirttiği, yasa niteliğindeki önkoşulları özetle şunlardır:

Hiçbir barış, gelecekte herhangi bir savaşa yol açabilecekse, bunu sağlayan gizli bir koşul bulunuyorsa geçerli sayılamaz. Hiçbir bağımsız devlet, bir başka devlet tarafından elde edilemez. Sürekli barışın sağlanması için, sürekli orduların azaltılarak kaldırılması; devlet borçlanmasının dış menfaatler adına yapılmaması, bir başka devletin hükümetine ve anayasasına müdahale edilmemesi ile savaşta ve barışta güveni yok edecek, katliamlara, kışkırtıcı faaliyetlere ve vb. durumlara kalkışılmaması gerekir (Kant, 1960 ve 1991, ayrıca bkz: Arıboğan, 1998: 106-107, Covell, 1994 ve Beiner, 1993).

Kant'ın çağı ile birlikte dayanışma ve insanî (hümanist) akılcılık anlayışı sona erer. 19. yüzyılın akılcılığı, insanî olanı bir araç olarak kullanan, bu anlamda da, kendisi ihtirasların bir aracına dönüşen; böylece, Aster'in ifadesiyle, "*insanları ve milletleri satranç taşları gibi, tarihin tahtasında şuraya buraya süren; milletleri özgür bırakan değil, tersine bütünüyle kapsayan bir akıldır, akılcılıktır*." Nitekim, Kant'ın peşi sıra akla sarılan Hegel de, "*en insanî arayışında bile aklı, insanî akıl olmaktan çıkarıp, bir "iktidar" aklına dönüştürmüştür*" (Aster, 1942: 25-6). İşte Kant'ın daha 18. yüzyılın başında eleştirdiği de zaten budur; Kant'a göre, insan aklı bir *bilgi iktidarı* kurmaya uygundur ve yetkindir. Kant, insanî akla sınırlama getirilerek bilgi iktidarının, bir "*hırs iktidarı"*na dönüşmesi engellenebilir der. Ama burada asıl önemli olan, insanın kendi aklının sınırlarını bilme iktidarına sahip olduğudur.

İnsan bu iktidarını kullanmakta yeterli değildir; çünkü insan evrenin başlangıcını ve sonunu, şartsız olanı, mutlak olanı, bu bağlamda illeti bulunmayan (bilinmeyen) illiyeti bilemez. "*Bu yüzden de, bilgi iktidarını, bir hırs iktidarına dönüştürmemenin en geçerli koşulu, bir "Ahlâk Yasası" oluşturmaktır. Kant'a göre ahlâkî irade, aynı zamanda, "hür irade" ismine hak kazanan yegâne iradedir. Zira hürriyet dizginsizlik demek değildir, tam tersine hürriyet kendine hâkim olmak demektir. İnsan eğer kendisinin efendisi ise, iradesini kendisinin de istediği kanunlara tâbi tutabiliyorsa, işte o zaman hür sayılır*" (Aster, 1942: 29-30).

Jalley, "*felsefe tarihçilerini karşılaştırmak her zaman tartışma götürür*" diyor (2002: 141). Gerçekten de Hegel'in Kant'la, Marx'ın Hegel'le karşılaştırılması her zaman sorunlu bir düşünsel ilerleme yaratmıştır. Hegelciliği Kant, Marksçılığı Hegel düşüncesinden ayırarak başlatmak neredeyse olanaksız hale gelmiştir. Böyle bir bağın varlığına karşın, yine de her düşünsel hareketin, kendi koşullarının olanağına uygun olarak geliştiğini kabul etmeliyiz. Gerek içerik, gerek biçim açısından *Kantçı ahlâk* ve *Kantçı eleştirel yöntem,* Hegel'i Kant'a bağlayan iki temel kavramdır; ama Hegel'i Kant'a bağlayan üstü kapalı daha derin bir ilişki bulunmaktadır. "*Hegel Kantçı etikte yalnızca biçimciliği aşan bir sorunsalı bulmuyordu; bu etiği gerçekleştirenleri, aracıları da Kant'ta bulabilmiştir*" (Jalley, 2002: 143).

Hegel'i Kant'ın izlekleri üzerinde yol almaya yönelten, Kant'ın sistemindeki etiğin gizli-açık aracıları ve dolayımları olmuştur. Hegel, kendi *etik-yaşam* projesini kurarken, etik-yaşamı olanaklı kılarak pratiğe taşıyacak aracılara ve dolayımlara ilişkin kurucu temeli, Kant'ın etiğinde bulmuştur. Ancak Hegel için Kant, felsefî düşüncede Roma Tanrısı "*Minerva'nın baykuşu*" rolünü oynamış ve ne yazık ki, gün batarken uçmaya başlamıştır. "*Oysa, felsefenin soluk rengi, soluk zemine vurduğu zaman, hayatın bir tezahürü (görünen yüzü) ihtiyarlık günlerini tamamlıyor demektir. Felsefenin soluk rengiyle o (hayat) gençleştirilemez*" (Hegel, 1991: 31). Hegel, yaşamı devraldığı yerden devam ettirmek değil, *gençleştirmek* istemektedir; ama Hegel'e göre, Kant bunun yöntemine ulaşamamıştır.

Hegel'in *gençleştirmek* istediği ise, yaşamın bizzat kendisidir ve bu nedenle Hegel felsefesi, düşünsel olduğu kadar, pratik bir anlam da taşır. Hegel, bu pratiğe dönüşü sağlayacak kapsayıcılığa, Kant'tan daha fazla sahiptir. Hegel, pratik yaşamın daha ilk başına *etik* kavramını yerleştirirken, bu kavramı Kant'tan aldığını reddetmez; ama Kant'ın "*ödev-varlık*" halinde sunduğu etiği, antropoloji ve tarihle buluşturur (Jalley, 2002: 147); bu buluşmayı da, *insanlık kültürü* biçiminde yoğurarak *Objektif (nesnel) Tin* hâline getirir.

Hegel *Nesnel Tin* sayesinde etiğin, düşünsel bir kurgu olmaktan çıkıp, yaşamın içine çekilerek *Büyük Sistem*'de açığa çıkacağını savunur. Böylece, etiği toplumsal-siyasal yaşamı *gençleştirecek* olan bir formül olarak sunar. Hegel'in öğretisi, Kant sonrasında gelişen ama bütün metafizik-spekülatif düşüncenin en atılganı olan, bu anlayışla metafiziğe ve ilahî sisteme büyük bir inanç, ama aynı zamanda aklın (düşünmenin) gücüne büyük bir güven duyan insanlığın *mutluluk projesi* olarak biçimlenir. Bu anlamda, "*Hegel'in metafiziği, Tanrı'nın evren içinden geçişinin yüce bir mithosu"* (Aster, 1942: 14); kuramı ise bir bakıma, muazzam bir dünyevî iktidarın yüceltilmiş bir felsefesi gibidir.

II.2.B.a. FRIEDRICH HEGEL ve ELEŞTİREL FELSEFE

Kant'tan sonraki eleştirel sürecin en önemli temsilcilerinden biri Hegel, diğeri Marx'tır. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), modernitenin Avrupa kimliğinin bir temsilcisi niteliğini alması ve *Avrupalılık* fenomeni olarak belirmesi sürecinde ortaya çıkmıştır. Hegel, 18. yüzyılda, Fransız Devrimi ile İngiliz Endüstri Devrimi'nin birbirinin peşi sıra yarıştığı kulvarda, Almanya'nın ayak izini arayan 19. yüzyıl Alman düşünürüdür. Aslında, Hegel'in aradığı iz, henüz farkında olmasa da bizzat kendisidir; çünkü o da, kökü 18. yüzyılda olan bir *Düşünce Devrimi* gerçekleştirmektedir. Hegel felsefesinin içeriğini oluşturan temel konu, modern yaşamda *etik yaşam* (*sittlichkeit*) kavramına duyulan gereksinimdir. Hegel bu gereksinimi açıklarken, piyasa uygarlığının öne çıkardığı *birey, toplum, devlet ve Avrupa* olgusunu uzlaştırarak formüle eder. Habermas'a göre Hegel, modern zamanın sorunlarını açıklayabilen ilk düşünürdür (1987: 16). Onun formülasyonu, *sistemik* bir kurgu ile belirir.[249] Hegel'in ileri sürdüğü *etik yaşam-döngüsü* (*ethical life-cycle*), sivil topluma *etik-yaşam* üretimi sunduğu gibi, aynı zamanda *politik düzenleme* (*political organization*) olarak da, politik toplumun (devletin) koşullarının belirlenmesinde ve anayasal süreç bağlamında önemlidir (Wood, A., 1995: 21-2). Hegel, toplumun yabancılaşma, emek sömürüsü, dışlama, yanlış anlaşılma, aşırı iyimserlik, kötümserlik, çıkarcılık, kolaycılık, tembellik, şüphecilik, güvensizlik gibi sorunlarını aşmanın, güvenilir huzurlu bir toplum ve güçlü bir devlet yaratmanın yanında, ilk defa ortak bir *Avrupa dünya-görüşü*'ne ulaşmanın koşullarını analiz etmiştir.

Bu noktada, Hegel'in analitik çalışmasının, Avrupa uygarlığının ortak kuramsal tabanı olduğunu söylemek mümkündür. Hegel'i böylesine yükselten ve kalıcı yapan bir neden de ulaştığı felsefenin, 19. yüzyılda gelişen *Avrupalılık* algısına denk düşen eş

[249] Alman Araştırmalar Birliği, Hegel felsefesini özetleyen ve açıklayan elli ciltlik bir dizi hazırlamıştır. Ancak Hegel'in düşüncelerini yoğunlaştırmak için yapılan her deneme, dinozor kuyruğunun sonundaki küçük bir kemikten, çağlar önce yaşamış dev bir hayvanın türüne karar vermeye benzer. Hegel'in sistemi mutlak olan her şeyi içerir, bu yüzden de her noktada bir yanılma olasılığı vardır. Bir "tez"den yola çıkarak, düşünce geliştirme yöntemi bile tartışmalıdır. Ancak, sistemin derin düşünceler (tefekkür) çeşitliliğini ortaya koyması çok etkileyici ve şaşırtıcıdır (Vikipedia, 08.08.2005: Hegel maddesi).

zamanlı uyumudur. Hegel'i Avrupa'nın devrimci öncüsünden çok, bir durum ve uyum analisti olarak görmek gerekir. Hegel, nesnellik (*objectivity*) kavramı altında, aslında, dünya sisteminin temel kuramsal yapısını sunar. Bu bir anlamda, *kavram doktrini* (*the doctrine of the concept*) görünümündedir ve Hegel'in bu coşkulu kavramsal motivasyonunun kaynağı ise Kant'tır (Pinkard, 1988: 85). Ancak *us* mu, *anlık* (kavramsal düşünme yetisi) mı belirleyicidir sorununda, Kant, kavram kurmayı *anlığa* (anlama yetisine), *ideler* (idealar) bilgisini ise *usa* bağlarken; Hegel, anlığın üç görüngübilim tasarısını (Varlık, Düşünce, Tin) sunarak, usu tek belirleyici kılar (Kaufmann, 1997a ve Felsefe Terimleri Sözlüğü: Anlık maddesi).

Hegel, kendisini önceleyen düşünce akımlarını birleştirebilen, kendinden sonrasındaki entelektüel yaşamı ise, her şeyiyle etkileyebilecek düşünsel ve pratik miras bırakabilen bir felsefeci olmuştur. H'Dondt'un ifadesiyle, "*Hegelcilik çok dalgalı ve yönlendirilmiş bir düşünce seli gibi akar. Yüksek kıyıları olan böyle bir tufan çok verimli bir kaynağı gösterir… Ama okuyucuların çoğunluğu onu sadece yarıya kadar anlar; bu ise, zaten onlar için bir zirvedir*" (1995: 9).[250] Bazı yorumculara göre, hakkında hemen her şeyin söylendiğinin sanıldığı Hegel'in, *düşünce mirası* henüz tam olarak gün yüzüne çıkmamış durumdadır. Hegel'in projeleri *yarım kalmış* olmakla bilinir; bu da filozofun ne söylemek istediğini, dünyanın henüz tam olarak bilmediği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Hegel, anlaşılmış değil, tersine anlaşılmaya devam edilen bir düşünsel kaynaktır. Hegel'in "*el yazmalarının bir kısmının sonsuza dek kaybolduğu*" (H'Dondt, 1995: 12) dikkate alınırsa, onu anlamanın, bütünlemenin ve tamamlamanın hiç kolay olmayacağı da açıktır.

[250] H'dondt, bu yorumu daha da ileri götürür: "Güçlükler içinde olgunlaşan Hegelci düşünce, kendini meraklılara anlaşılması basit ve kolay dolaysız bir sezgi biçiminde sunmaz. "Öngirişsiz, hazırlıksız, metin ve bağlam üzerinde dış inceleme yapılmadan ele alınamaz. Onu, kendi gerçekliğinde yakalamak için başvurulması gereken daha çok Hegel'in metinleridir; ama onlar da, önceden Hegel yorumcularına başvurmamış olanlara ya da felsefenin büyük sorunlarının tarihçesini sindirerek öğrenmemiş olanlara anlaşılmaz gelir. Burada, amatörler uzağa gidemez. Burada, ne uyuklayarak ne de yatarak tadı çıkarılabilecek bir düşünce vardır" (H'Dondt, 1995: 10).

Sabine, "*Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*" kitabının daha ilk sayfasında, Hegel hakkında şunları yazar: "*Hegel'in sorunu, çağdaş düşünüşte başlangıçlardan beri varolagelen ve çağdaş bilimin ilerleyişi ile, dolayısıyla gittikçe, daha büyük bir önem kazanan bir sorundur: Bu, bilimsel amaçlar için kabul edilmesi gereken doğa düzeni anlayışı ile Hıristiyanlığın törensel ve dinsel geleneklerinde içkin olan, doğa düzeni anlayışı arasındaki karşıtlıktır*" (2000: 9). Hegel'in bilimsel gerçeklik ile dinsel gelenek arasındaki tarihî karşıtlığı *doğa düzeni* sorunu olmaktan çıkarıp, bir *modernite* sorunu olarak sunduğu açıktır. Friedrich Hegel, modernitenin algılanışıyla birlikte, daha büyük önem kazanan doğa durumu yaklaşımını, doğal hukukun dışına taşımıştır. Bunu yaparken, aklın üstünlüğüne saygı duymuş ve bu üstünlüğü kabullenmiştir; fakat, toplumun binlerce yıldır organik bütünlüğünü oluşturan geleneği, ulusal ve dinsel varlığı göz ardı etmeden, aklın sınırını yeniden çizmiştir. Bu anlamda Hegel, geleneği hiç dışlamadan modernliği, yani geleceği biçimlendirecek bir *akıl yürütme* formülü olarak *diyalektik yöntemi* tercih etmiştir (Chaffi, 1994: 143-57). Kant'ta aklın içine düştüğü bir çelişki hâli olan *diyalektik akıl yürütme* yöntemi, Hegel için aklın bir çelişkisi değil, tam tersine aklın *gelişme* yasasıdır. [251]

Hegel'in hareket noktasını en başta, *öz-bilinç* (*self-consciousness*) sorunu oluşturur; Hegel buradan *öz-bilgi*'ye, yani olgusal olmayan *a priori* bilgiye ulaşıp eleştirel felsefesini olgunlaştırır. Descartes, ünlü yapıtı *Cogito*'da öz-bilince ulaşmayı bir *şüphe süreci* olarak verir ve nihayetinde *Cogito ergo sum* (*Düşünüyorum öyleyse varım*) önermesine ulaşır. Kant'ta, bu kuşku süreci bir, sorgulama süreci olarak bulunur, ancak Kant da, Descartesçı

[251] Aslında bu görüşün temeli "*Herakleitos*"a kadar dayanır. Herakleitos (540-480), Ionia filozoflarının dördüncüsü olarak bilinir; yapıtı zor anlaşıldığı için "*Karanlık*" filozofu olarak da adlandırılmıştır. Kendisi, yapıtlarının kolay anlaşılmasını engellemek için, bu karanlığı yazılarına isteyerek yerleştirmiştir. Herakleitos, halkı (yığını) hor görür, halkın ona erişmesine izin vermez, soyluluğu ve seçkinciliği savunur. Yığının anlayışının sınırlı olduğunu ve boş inançlar içinde yuvarlanıp gittiğini söyler. Herakleitos, yüce Varlığı bir "Ateş" olarak tanımlamıştır, öz Ateş'tir. Hegelci "Sistem" yaklaşımına bir başlangıç noktası sayılan düşüncesi ise, evrene egemen olan tek bir yasanın, düzenin ve Aklın (*Logos*) mevcut olduğunu iddia ederek, *Tanrısal Akıl* (İlahî Akıl) kavramını ileri sürmüş olmasından kaynaklanır. (Herakleitos'tan sonra, Hegel'den önce İbni Sina da Tanrısal Akıl (Kutsal Akıl – Hep Etkin Akıl) konusunda çalışmıştır.) Herakleitos'a göre, Logos'u bilmek, insanî aklın bir ödevidir; böylece Tanrısal Akıl, insan aklının eylemlerine kılavuz olacak ve insan eylemlerini de genel'e bağlanacaktır. Herakleitos, uzlaşmanın karşıtlıkların sonucunda gerçekleştiğini düşünerek, savaş durumunu yapıcı ve oluşturucu bir *gereklilik* olarak da açıklamıştır (Gökberk, 1996: 25-6).

kartezyen (düalist) özbilinç yaklaşımını sürdürür, yani örtük bir şüphe içindedir. Kant'ta, *"Transandantal (Aşkın) Ben" kavramıyla birlikte, öz-bilinçle dünya arasındaki sıkı ilişkinin gündeme geldiği görülür; dünyanın bilgisi ve a priori bilgi olarak kendinin bilinci. Bunlar, Kant tarafından birbirinin karşılıklı koşulu olan iki bilinç figürü biçiminde tanımlanır"* (Bumin, 1993: 175). Hegel ise, eleştirel diyalektizmin temel ilkelerini (*building block*) geliştirirken, ikili zıtlıklar içeren bu Kantçı kartezyen düşünceyi aşmaya koyulmuştur. "*Her şeyden önce, Hegel'e göre öz-bilince giden süreç, bireyin hayatına sığmayacak kadar uzun, ama insanlık tarihine yayılmış bir süreçtir. Bu nokta Hegel'le birlikte, artık öz-bilinç alanına toplum ve tarih boyutunun katılması anlamına gelir*" (Bumin, 1993: 175).

Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nde, özbilincin "Şey"i Kendisi, Kendisini de Şey" olarak bulduğunu belirtir ve bu felsefî ikiliği aşar; böylece nesnelliğin içi de, özü de öz-bilincin kendisine dönüşür ve Kant'ın *Aşkın Ben*'i *Nesnel Ben* hâlini alır. Bu da ussal-özbilinci oluşturur (Hegel, 1986: 218-28). Öz-bilincin başlangıçta, tam bir olgunluğa ulaşmadığını belirten Hegel, insan olmayı, insanın öz-bilincinin farkına varması olarak ifade ederken; bu sürecin başlangıcında, yani insan olduğunun bilincine ulaşmaya başlandığı ilk aşamada, zorunlu olarak, insanın ya *köle* (uşak) ya da *efendi* bilincine sahip olduğunu söyler (Bumin, 1993: 176). Ancak, burada us, devreye girer ve özbilinci birleştiren bir bilinç olarak, tinsel özü meydana getirir; tinsel öz de, olgusal Töz'ü oluşturur ve bir *oluş* (sentez) süreci gerçekleşir. O*luş* süreci içinde Töz, evrensellik soyutlamasına uğrayarak bir düşünce yasasına dönüşür.[252] Bu ise, edimsel bir özgürlüktür.

[252] Hegel, özbilince ulaşamayan bilinci "*mutsuz bilinç*" olarak görür. Hegel'in bu kavrayışı, bütünüyle Hıristiyan öğretinin bir yansımasıdır. Ancak, sadece Hıristiyanlıkta değil, Musevilerin "Kabala", Müslümanların "Tasavvuf" öğretisinde de benzer anlayışlar bulunmaktadır. Örneğin Müslümanlar için öz-bilince ulaşma, "Güzel Adlar" dolayımıyla Allah'a ulaşmadır; bu da öz-bilincin en yüksek haline ulaşmayı ifade eder. Böylece, insan kendi Tin'indeki özbilincinin farkına vararak, en büyük "mutluluk" kaynağına da ulaşır. Gazalî bu durumu, *Kimya-yı Saadet* olarak tanımlamıştır. Benzer biçimdeki bir "özbilinç" kavrayışı, Musevîlik kökenli "Kabala" öğretisinde de mevcuttur; mutluluğun gerçekleşmesi her şeyden önce, özbilinçte Tanrı'ya ulaşmayı gerektirir. Ancak Hegel'in buradaki düşünsel farklılığı, mutluluğun Hıristiyanî "referans" noktasını, "*dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmek iddiası*" için kullanabilmiş olmasındadır (Hegel, 1991: 31). Oysa Kant için, "*mutluluk*" hemen hemen hiç ulaşılamaz bir ülküdür, sadece mutluluğa layık olmaya ulaşılabilir. Hegel'se "*bilinci dolduran bir doygunluk*" hâli olarak mutluluğu, ulaşılır ve yaşanılır kılmayı vaat eder. Öte yandan, bu dönemde bütün Avrupa'da, hâlâ Fransız devrimci jakobenlerden miras kalan *mutluluk* kavramı varlığını korumaktadır. Jakobenlere göre, "bireysel mutluluk ortak mutluluğa bağlıdır ya da bir başka deyişle, halkın mutluluğunun sağlanmadığı bir durumda herhangi bir bireyin mutlu olması, hatta

Hegel düşüncesinde, bir ulusun özbilinçli usunun edimselleşmesi, evrensel bir Töz olarak, tekil bağımsız bireyi, *evrensel Tin* olma mutluluğuna taşır. Hegel'e göre birlik, mutluluk demek olduğundan, birey "*kendi mutluluğunu aramak için*", kendi Tin'i tarafından dünyaya gönderilmektedir (1986: 222-3). Bunun da, en dışavuruk durumdaki ifadesi "*henüz kendini yeni edimselleştirmekte olan Tinin en yoksul şeklidir*" (Hegel, 1986: 226). Tin, zenginleştikçe toplumsal olana, nihayetinde ulusal olana ulaşır ve devlet içinde en *evrensel* aşamasına yükselir. Bu, hem insanî, hem de tarihî bir dönüşümü gerektirir. Hegel, özbilince ulaşma sürecinin olanaklı kıldığı, eleştirel diyalektiği toplumsal değişimi sağlayan çok geçerli bir yöntem olarak düşünür. Bundan dolayı toplumun tarihinin, genel anlamda ise insanlık tarihinin, bir diyalektik yönteme dayandırılmadan anlaşılamayacağını savunur. Hegel düşüncesinde insanlık tarihi *karşılıklılık ilkesine* (*wechselseitigkeit*) dayanır; tıpkı karşılıklı bir konuşma gibidir, *söz* ve *karşı-söz* daha büyük bir birlik içinde ilerler. Ancak bu birlik, daha sonraki karşıtlığın da çekirdeğini oluşturur. Böylece daha ilerideki gelişmelere doğru itici bir gücü kendi içinde bulundurur. Bu devinim ve ilerleme sürecinde us, giderek kendini açar ve mantıksal idenin gelişmesinden dolayı, aynı zamanda kendini aşar.[253]

Hegel'in yeniden ele aldığı *doğal olan* betimlemesi, insanlığın *en ileri* özlemleriyle birleşen bir niteliğe bürünür. Hegel kendi *doğal olan* algısını *doğa ve tarih* ikiliği

---

mutluluk kavramının insanların kafalarında oluşması olanaksızdır. Saint-Just, 3 mart 1794'te Konvansiyon'da sunduğu raporunda, "*mutluluk Avrupa'da yeni bir düşüncedir*" diyerek Jakobenlerin bu görüşünü dile getirir. Yine ona göre, her kişinin çıkarı doğrultusunda mutluluğunu anlamlandırması herkesin köleliğini yaratır; halkın mutluluğu dışında bir mutluluk arayışına girilmesi kesinlikle yadsınmalıdır" (Saint-Just,1974:191-220; Ağaoğulları,2006: 329).

Hegel "halkın mutluluğu", yani "ortak mutluluk" kavramını, özbilince bağlamış ve mutluluğun özbilince ait bir kavram olduğunu; dünyevî mutluluğun Tin'in özbilince ulaşmadan gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür.

[253] Hegel'in mantığında *çelişme* düzenler arasında, onların her birinin nesnel eleştirisi olan ve sürekli olarak daha geniş kapsam kazanıp, daha tutarlı bir düzen haline gelen verimli bir karşıtlıktır. Bu anlamda Hegel'e göre diyalektik, yalnız felsefenin gelişmesine uygulanabilen bir şey olmayıp, sürekli değişme ve gelişme kavramlarının uygun düştüğü her konuya uygulanabilen bir yöntemdir; çünkü çözümleyici anlama, ayrı ayrı parçaların mekanik biçimde üst üste konulması yoluyla ulaşılır… Bundan dolayı diyalektik, toplumsal bilimlere çok iyi uygulanabilecek bir yöntemdir. Hegel'e göre, toplumun kendisi ve yapısının belli başlı bütün parçaları- yasası, ahlâkı, dinleri ve bunların örgütlenmiş biçimi olan kurumları-iç güçlerle onların düşünce yoluyla durmadan yeni koşullara uydurulması arasındaki sürekli gerginlik altında ilerler. Gerçek bir tarih yönteminin var oluşunun da nedeni budur (Sabine, 2000: 36).

üzerinden, ama *dolayımlı* bir ilişki olarak sunar.[254] Bu dolayımlı ilişki, sivil toplumu tarihsel koşulların bütünlüğü içinde öne çıkarır. Hegel'e göre sivil toplum "*kendi sürekliliğinin güvencesini oluşturacak doğallıktan yoksundur*" (Savran, G., 2003: 99); yine de modern insanın en ileri özlemlerini ifade edecek bir dayanak noktasına sahiptir. Hegel bu noktayı, tarihin doğayı tümüyle kapsadığı görüşünden hareketle[255] bir *güvensizlik* ortamı olarak görür; yani doğal olan, artık Locke'un ileri sürdüğü *mutlu* ortam olmaktan çoktan çıkmıştır. Tarihin kendi akışı ve kapsayıcılığı, doğal yasayı kendi yasasına boyun eğdirmiştir. Hegel, doğal yasanın başlangıçta sağladığı, ama sonradan tarihin silip süpürdüğü *güven* ortamını yeniden getirebileceğini düşünür. Hegel'in *etik-yaşam* uğrağı olarak tanımladığı ve sivil toplumun olduğu kadar, bütün değerleriyle sivil yaşamın, yani uygarlığın kurucu unsuru olarak öne çıkardığı «*sittlichkeit*», ülküsel dünyaya ait bir görüngü olması yanında, somut dünyayı temsil edecek gerçekliği de barındırır. Kant, kuşkusuz kuramsal alanda doğru olabilenin, eylemsel (pratik) yaşamda asla uygulanamayacağı fikrini taşımıyordu; ama bu uygulanabilirliği de, açıkça ortaya koyamamıştır. Burada Hegel'in belirgin farkı, analitik düzlemdeki görüngüsel gerçekliğin, siyasal-toplumsal pratikte eylemsel gerçekliğe, yani bir *edime*[256] dönüşebileceğini açık biçimde gösterebilmiş olmasıdır.

Hegel, mümkün olan somut içerikle ilişkisini koruyan, asıl Mutlak Sistem'in ve Mutlak Sistem alanlarının (Varlık, Oluş, Sonsuzluk, Mutlak Bilgi, Tin vb.) öğretisini sunmuştur (Emge, 2001: 71). Bu açıdan incelendiğinde, Hegel felsefesi kapsayıcı ve yeniden oluşturucu yönüyle çok çarpıcıdır.[257] Hiçbir felsefî dizge, siyasal yaşam üstünde

[254] Bir ikili olarak "doğa ve tarih" birbirine karşıt değildir, dinamik bir süreç boyunca, doğa tarih içinde korunarak aşılır; bu durumda, yani korunarak aşılma durumunda, doğa özerkliğini yitirir ve toplumsal-tarihsel olanın, ya da Hegel'in dilinde «Tin»in boyunduruğu altına girer (Savran, G., 2003: 99).

[255] Hegel'de doğa dolayımsız, tarih ve toplum ise dolayımlı ilişkiler alanıdır. Ama *doğal olan* ile *tarihsel-toplumsal olan* arasında dolayımlı bir ilişki vardır.

[256] Edim (*akt* -Alm./*act* -İng), insan bilinç ve eylemlerinin bir şeyi *erek* edinerek gerçekleştirilmesi; amacı tasarlanmış olan eylem; tinsel olan davranış. Hegel, *Varlık* ve *OIuş* kavramları gibi, edimselliği (*actuality*) de, evrensellikle (*universalism*) ilişkilendirir ve kategoriyal (kesin) belirlenime (*categorial determination*) sahip olduğunu savunur (Chaffin, 1994: 151).

[257] "Hegel'de doruk noktasına ulaşan siyasal-toplumsal eyleme yönelim fikri, Alman ülkücü düşüncesi olarak kökeni Platon'dan başlayan, hatta daha eskilere dayandırılabilecek olan; ama Plotinos'la gelişen,

Hegel metafiziği kadar güçlü ve kalıcı bir etki yapmamıştır. Ondan önceki tüm büyük filozoflar, siyasal düşüncenin genel akışını belirlemiş olan devlet kuramları ortaya koymuşlar, ama siyasal yaşamda yalnızca ılımlı rol oynamışlardır (Cassier, 1984: 252). Oysa bu noktada Hegel, tamamen farklı bir etki ile tarih karşısına çıkar. Hegel, bu anlamda ulusal iradenin ve ulusal vicdanın sesi olma iddiası taşımaktadır; hatta Bréhier, onun idealizminin "*yarı-resmi bir felsefe olarak hükümetin himâyesi altına girdiğini*" söyler; "*şüphe yok, hiçbir devirde üniversiteden çıkmış bir felsefe, cemiyet üzerinde bu kadar etki yapmış değildir. Bu etki de, üniversitelerin Alman toplumundaki konumundan ileri gelmekle beraber, Hegel'in sistemin son derece kucaklayıcı olmasından da kaynaklanmaktadır*" (1936: 123). Platon'un bilgi kuramı, Aristoteles'in doğa felsefesi ve Kant'ın etik kuramı, Hegel'de siyasal yaşamın bir parçasına dönüşmekte, özyapısında değişime uğramaktadır. Gerçekte Hegel, radikal değişiklikleri olumlu bulmayan, bu anlamda "*köktenci çözümlemelere karşı olan biri, hatta geleneğin gücünü savunmuş olan bir tutucu idi*" (Cassier, 1984: 255).

Hegel düşüncesinin bu tutuculuğunun yanında radikal farklılığını, ürettiği öz-düşünce'yi *sistem* (*system-dizge*) felsefesi üzerinden geliştirmiş olması yaratır. Hegel, Kant'a (ve İbni Sina'ya) göre *başlangıçsız* olan Mutlaklığa, bir *başlangıç noktası* koyar. Bu başlangıç noktasına ise, *sistem* içinde ulaşılabilecek bütünlüklü bir yaklaşım getirir. İşte bu yaklaşımı Hegel'in *sistem filozofu* niteliğini belirginleştirir. Hegel'in oluşturmaya çalıştığı sistem yaklaşımı, aynı zamanda ilk *Avrupalılık* kuramını öne çıkarır. Hegel'le birlikte ayrı ve yeni bir Avrupalılık kavramı, *Avrupalı dünya görüşü* (*weltanschaung*) belirmiştir.

Stoacılar'la ve Spinoza'yla maddeci bir anlam kazanan Heptanrıcılığı yeni baştan ele alıp geliştirir. Böylece Fichte felsefesi de, Schelling felsefesi de onların bir yansıması ve sonucu, onların gelişmiş bir biçimi ama elbette daha karmaşık bir biçimi olarak görünen Hegel felsefesi de tam anlamında Heptanrıcı bir temele oturmuştur. Buna göre biçim bilgi dünyamız bir takım a priori yasalarla uyuşmaktadır. Bu durumda Kant'ın ortaya koyduğu ayrım da, anlamını elbette yitirecektir. Kant duyuluru, düşünülürden ayırmış, görünür olanla ya da görüngüyle (*phänomen*) mutlak gerçeklik olan *kendindeşey*'i (*Noumenon*) birbirinden ayırmıştı. Ülkücülerin Heptanrıcı bakışında bu ayrım ortadan kalkar: "*Ben*"den ayrı bir Noumenon alanının varlığını düşünmek saçma olacaktır ya da bizim düşünsel etkinliğimiz hem *Noumenon*'u hem de görüngüyü içerecektir. Bu durumda kavramlarda, duyulur sezgi arasında bir ayrım kalmayacaktır. Böylece Alman ülkücülüğü iki parçalı Kant'çı bakış açısını tümler. Artık Hegel'le birlikte *her ussal gerçektir, her gerçek de ussaldır* doğrusu geçerli olacaktır. Bu durumda "olumsal" (rastlantısal-*contingency*) olgu fikri tümüyle anlamını yitirmiş olur" (Timuçin, 1992: 683).

Böylece ilk defa, Batı ayrıcalıklı bir *uygarlıklar mekânı* olarak tanımlanmaya başlarken, Doğu sivil ayrıcalıktan yoksun, değişmeyen, gelişemeyen bir bölge olarak görülmeye başlamıştır (İnan, 1983: 10). Aslında bu ayrım, biraz paradoksal bir durumdur, çünkü sistem düşüncesi, ayrılıkları birleştirme ve karşıtları uzlaştırma felsefesi olarak kabul edilir. "*Sistem'de, bütün düşünceler tek bir ana önermeye sıkı sıkıya bağlanır ve tutarlı bir biçimde bundan türetilir*" (Gökberk, 1996: 435).

Kant, Hegel'in tam tersine diyalektiği, *birleştirme* (sentez) için değil, birbirinden *ayırma* işlevi için kullanmıştır; nitekim *kritik* (eleştiri) kavramı da, Kant'ta bu *ayırma* durumunun bir ifadesi olmuştur.[258] Hegel, ayrımın geçerliliğini reddedip, *Mutlak*, yani Tanrı kavramına dayanan bir bütünsellik öne sürer. Ancak, Hegel'e göre, Mutlak aklın sınırları içinde açıklanabilir olan *Bir içindeki Çokluk*'tur, hatta Hegel bu noktada Bir'in Hiç'lik olduğunu savunur ve Mutlak'ın *Hiç'lik içinde Çokluk* ifadesi taşıdığını söyler. Buradan da anlıyoruz ki, Mutlak, Hegel düşüncesinde birbirinden ayrı iki varlığın (özne ve nesnenin) bulunduğu fikrine yer vermeyip; özne ve nesneyi tek bir gerçekliğin iki ayrı görünümü olarak özdeşleştirmektedir (Stace, 1976: 125). Bu özdeşleştirme ise, tekil değil çoklu olduğundan, aynı zamanda Kantçı "*ayrım*" olgusunu da bulundurmaktadır.

Hegel, bir sistem filozofu olarak, *Hiç'lik içinde Çokluk*[259] ifadesi sayılan felsefesini *özdeşlikler* yoluyla geliştirmiştir. Onun, felsefî düşüncesi yanında, devlet, sivil toplum, birey ve hukuk üstüne açıklamaları, sistemsel yaklaşımını açığa çıkaran özdeşlikleri de

[258] Kant, «*teorik akıl*» ile «*pratik akıl*» arasında; doğayı «*mekanist*» olarak açıklama ile «*teleolojik*» olarak açıklama arasında; «*doğru*» ve «*yararlı*» ile «*iyi*» ve «*güzel*» değerleri arasında; «*doğru bilme*» ile «*yanlış bilme*» arasında her zaman kesin sınırlar çizmeye çalışmıştır (Gökberk, 1996: 435).

[259] "Hegel'in temel görüşü, evrendeki her şeyin tüm bireylerin ve tüm olguların, bu arada tüm insanlığın ve tüm tarihin tek bir kaynaktan, tek gerçeklik olan ve usdışı hiçbir şey barındırmayan bir kaynaktan Varlık, Fikir ya da Ruh'dan geldiğidir. Her şeyin hem gerçek hem ussal olması, her gerçeğin ussal ve her ussalın gerçek olması bundandır. Hegel felsefesi işte bu görüşün ayrıntılı açıklamasına dayanır. Buna göre, bu felsefenin çıkış noktasında yer alan Varlık kavramı en basit ve aynı zamanda en soyut kavramdır, tüm öbür kavramlar onunla açıklığa kavuşur. Bu Varlık'ın temel yasası açınlanma zorunluluğudur. Varlık çeşitli nesnelerde ve olgularda açınlanır. Bu açınım deneylerimizle sezdiğimiz, bilimlerimizle araştırdığımız şeydir. Varlık'ın arı olmak dışında bir belirlenimi yoktur.O belirlenmemiş ve dolaysızdır, düşünsellikten yoksundur, doğrudan doğruya kendindedir, her zaman kendisine eşittir, kendi içinde de kendi dışında da her türlü ayrımın uzağındadır, başka bir şeyle eşitsizliği yoktur, arı boşluktur, arı belirlenimsizliktir. Onda sezgisine varılabilecek hiçbir şey bulunmaz, onunla ilgili olarak sezgiden sözetmek olası değildir. Onda ancak arı ve boş bir sezgiden söz edilebilir. Onda düşünülebilecek bir şey de yoktur, onda ancak boş bir düşünceden söz edilebilir. Bu belirlenmemiş dolaysız gerçekte bir Hiçlik'tir, Hiçlik'ten ne daha az, ne daha çok bir şeydir. Hiçlik, Arı Varlık'la aynı şeydir" (Timuçin, 1992: 639).

içermektedir; özne ve nesne kavramları gibi, evrenin yasaları ile toplumun kurallarını (etik ve hukuk kurallarını), hatta insan düşüncesinin işleyiş ilkelerini de, bir mantık çerçevesi içinde özdeşleştirir. Bu özdeşliğin Varlık'ı, bir önkoşul olarak *a priori* kıldığını, bu yüzden de, *Varlık* fikri olmadan, nedenselliğin (neden düşüncesinin) asla gelişemeyeceğini belirtir; çünkü Hegel'e göre, nicelik, nitelik, neden, töz hepsinin önkoşulu Varlık'tır" (Stace, 1976: 146-9). Hiç kuşkusuz Hegel düşüncesinin özünde, gerçeğin ancak bir bütün olarak kavranabileceği görüşü yatar; bundan dolayı, varolan her şey Mutlak'ta toplanır. Bu düşüncesiyle Alman idealizminin simgesi haline gelen Hegel'de, *Sistem* kavramı diyalektiğin de kaynağını oluşturur (Adorno, 1973: 161). Hegel diyalektiği açıklarken, sistemsel bütünlükten hareket eder ve yine üçlemelerinden birini sunarak, diyalektik yöntemin genel mantığına ulaşır: *Varlık, Yokluk* ve *Oluş*, yani *Tez, Anti-tez* ve *Sentez*.[260]

Hegel'in toplumsal düşüncesine geçmeden önce, şunu belirtmek gerekir ki, aslında en son aşama gibi görünen *oluş* (sentez) Varlığın içinde örtük olarak bulunmaktadır; öyleyse sentez de bir *a priori* önkoşuldur. "*Oluş, gerçekte varlığın önkoşulu ve temelidir; çünkü oluş (sentez) olmadan, Varlık da olamaz*" (Stace, 1976: 177). Bu durumda, Hegel sistemini işleten *çelişki* ilkesi, tam bir *karşıtlık* olarak tanımlanamaz; çünkü bütünsel anlamda çelişki içsel bir sorundur ve kendi içinden belirmektedir. Bu da, antagonizmayı yok etmektedir. Bütün çelişkiler, içinde kendi karşıtını barındırmakta ve tarihsel zorunluluk olarak karşıtına geri dönmektedir. En sonunda ise, *üst-düzey sentez* içinde sonuçlanmakta ve birleşmektedir (Stace: 1976: 220).[261]

Bu açıklamalardan sonra, Hegel'in toplumsal-siyasal düşüncesine geçelim:

---

[260] Ayrıntılı bilgi için bkz: "*Phänomenologie des Geistes*" (*Tin'in Görüngü Bilimi*) Türkçe'si: Hegel, 1986, ayrıca bkz: Stace, 1976: 150-61, Hardimon, 1994, Merklinger, 1993, Baillie, 1901, Lukács, 1975 ve Byrne, 1990,

[261] Hegel'in düşüncesinin özünü oluşturan "sistem" yaklaşımı, üç bölüme ayrılır: Mantık, Doğa Felsefesi ve (Tin) Ruh Felsefesi. Bu üçü, yani *Mantıkî idea, doğa ve Tin (Ruh)* bir üçlü meydana getirirler. Mantık, İdea'yı kendinde olduğu haliyle ele alır; bu, "tez"dir. Doğa, başkalığı halinde İdea'dır; yani kendinden İdea'nın karşıtıdır; bu, "anti-tez"dir. Ruh ise, İdea ile doğanın birliğidir; bu da "Sentez"dir (Stace, 1976: 184-5). Hegel, diyalektik kurgusunda insanlığın karşısına, her geçen gün gelişen teknik ve endüstriyel yaşam tarafından tehdit edilen *Mutlak Anlam* istemi ile çıkmıştır. Hegel'e göre, *Mutlak Anlam*'a yönelik insanî çaba, *Mutlak Tin*'e ulaşmanın edimsel iradesidir.

Hegel'in toplumsal düşüncesini anlatan en önemli yapıtı *"Grundlinien der Philosophie des Rechts" (Hukuk Felsefesinin İlkeleri-1821)* kitabıdır. "*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*" Hegel'in toplumsal ve siyasal düşüncesinin doğuş anı olarak nitelendirilmiştir (Hyppolite, 1991: 8). Ancak Hegel'in toplumsal-siyasal düşüncesi tek bir eserle sınırlı kalmamıştır. Hegel "*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*"ni yazarken en önemli dayanağını Montesquieu'nun yazdığı *Yasaların Ruhu*'nda bulmuştur. Yasa'yı, İlahî Emir olmaktan çıkarıp, insanlar arasındaki ilişkiye dönüştüren Montesquieu, Yaratıcı'nın da bağlı olduğu yasalar bulunduğunu söyleyerek, Hegel'in *sistem* anlayışını temellendirmiştir. Hegel, başta Kant olmak üzere, birçok düşünürün yanında, Montesqiueu gibi, Rousseau'nun da etkisinde kalmıştır. Bonjour, Montesquieu ile Hegel arasında belirli bir dengenin bulunduğunu ileri sürmekte ve Hegel'in kendini *Toplumsal Sözleşme*'nin yazarından çok, *Yasaların Ruhu*'nun yazarına daha yakın hissettiğini savunmaktadır (2002: 9-10).

Yasaların Ruhu, Hegelci *Mutlak Ruh*'a esin vermiş; ama Hegel, Montesquieu'nun sınırını anlamış, Montesquieu'nun *Yasaların Ruhu*'ndaki törel varlığının, Mutlak Ruh'a ulaşmadığını kabul etmiştir. Her ne kadar Hegel düşüncesinde beliren toplumsal-siyasal öğreti, onun bütün yapıtlarında temel belirlenim noktası olan *Nesnel Tin* (*objektiver Geist*) öğretisi çerçevesinde gelişmiş olsa da, Montesquieu'yu düşünsel bir kaynak olarak benimsemeyi sürdürür. İdealist felsefenin tipik bütünselliği içinde, Hegel'in toplumsal-siyasal öğretisi, asıl kaynağını Mutlak olana bağlamıştır. Hegel, Varlığın anlaşılmasında olduğu gibi, toplumsal-siyasal öğretinin de yine us aracılığıyla anlaşılabileceğini söyler. Böyle bir tutuma ise, ancak tek istencin (bireysel iradenin), genel istenç (toplumsal irade) ile uzlaşıp kaynaşması olan *objektif ahlâk* (nesnel etik- *objektive sittlichkeit*) ile varılabileceğini belirtir (Gökberk, 1996: 441).

Hegel, antik site-devletini aşabilecek modern devlet projesi olarak, bir *evrensel devlet* tasarımını öne çıkarmıştır. Hegel'in yaşadığı bu dönemde, Alman birliği parçalı bir siyasal yapıda olduğundan, ülke anakronik bir tarzda kent devletler görünümündedir,

merkezî yönetim sembolik kalmıştır ve asıl siyasî birlikleri temsi eden zümreler meclisi sistemi egemendir. Hegel de, hem bu siyasi benzerlikten, hem de toplumsal iyileştirme arayışından dolayı, antik site modeline sık sık başvurur. Hegel'e göre, antik sitede (poliste) toplumsal bütünlüğün modeli, bireyin kendi toplumu, kendini doğrudan dışarı vurduğu yerdir. Bu durumda, özel iradelerin sentezi de, evrensel ve bireysel *kendiliğinden* birim gibi doğrudan gerçekleşmektedir (Besse, 2002: 107). Oysa modern toplumla, antik dünya toplumu arasında büyük farklılık bulunmaktadır, *kendiliğindenlik* artık geri dönüşsüz yok olmuştur. Hegel, buradan hareketle "antik topluma geri dönemeyeceğimize, antik bir modern toplum yaratamayacağımıza göre, "*modern toplumun antik zamana özgü birliğini yeniden nasıl oluşturabiliriz?*" arayışı içinde felsefe yapmaya başlar.

Bu bağlamda Hegel, "*Küçük Mantık*" kitabında nesnelliği üç boyutta ele alır: "*Birincisi, sanının, yani hayal gücünün vb.'nin ürünü olan varlıktan farklı olarak, dışta bulunan Varlığı anlatır. İkincisi, Kant'ta aldığı anlamla, duyarlılığa ilişkin olumsal, tikel ve öznel öğelerden farklı olarak evrenseli (tümeli) ve zorunluyu anlatır. Üçüncüsü de, sadece bizim tarafımızdan düşünülen ve dolayısıyla "şey"in kendisinden ya da "kendinde şey"den ayrımlanandan farklı olarak, karşımızda olanın düşünülen kendinde'sini anlatır*" (Hegel, 1976: 42). Bu durumda nesnel ahlâk'ın, yani etik yaşam'ın *(objective sittlichkeit)* yine üçlü bir yapı içinde ve diyalektik olarak gerçekleştiğini ileri sürer. Hegel'de, bu üçlüyü *aile, sivil toplum* ve *devle*t oluşturur. Hegel, bu üçleme ile sivil uygarlığın ve dolayısıyla üstün uygarlık olarak gördüğü Batı Avrupalılığın da sınırlarını çizmiş olur.

Hegel düşüncesinde sistemsel bir bütünlük içinde Mutlak Varlık'a kadar uzanan *sittlichkeit* (etik-yaşam) hukukun ahlâka uygunluğu projesinden ibarettir. Bu projeninse üç büyük amacı bulunmaktadır: Ekonomik yaşam alanı olan sivil toplum içinde bireyi ve aileyi korumak; Alman ulusunun birliğini sağlamak ve Avrupalılık kimliğini ayrıcalıklandırarak tanımlamak. Birincisi burjuva toplumunun aşılmasına, ikincisi Alman ulus-devletinin kurulmasına, üçüncüsü ortak Avrupa-Hıristiyan uygarlığının

oluşturulmasına yönelik zihinsel tasarımı ifade eder. Ancak, şunu belirtmek gerekir ki, Hegel'in projesi, bir üniversite düşünürünün zihinsel tasarımı olarak kalmamış, akademik ortamdan siyasal ortama geçerek, siyasal devletin ve toplumun hizmetine sunulmuştur. Bu da daha önce değinildiği gibi, onun yaklaşımlarının devlet kademesinde sahiplenilerek, yarı-resmî görüşe dönüştürülmesi ile gerçekleşmiştir.

Şimdi Hegel'in eleştirel bir yöntemle yola çıktığı *hukuku ahlâkla buluşturma* projesinin üç ayrı görüngüsünü inceleyelim:

1. BİRİNCİ GÖRÜNGÜ: ETİK-YAŞAM PROJESİ

Birinci görüngü;[262] burjuva toplumunu (*Bürgerliche Gesellschaft*) aşma çabasını yansıtır. Her şeyden önce Hegel'in, hukuku ve ahlâkı kendi özerklikleri içinde bırakmayarak birbirine bağlı kılmaya gereksinim duyduğu ortadadır. Bunu da, "*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*"nde ortaya koyar. Bu yapıtta asıl olarak, dışsal olan hukukun, insanın içsel duyarlılığını temsil eden ahlâk (moral değer) ile buluşmasının, gerekçelerini tartışır. Bununla da kalmaz, hukuk ile ahlâkın ortak kullanımının, toplumsal-siyasal düzenin işleyişine yapacağı somut etkiyi analiz eder (Hegel, 1991: 138-266).

Hegel bu işleyişin sırrını Montesquieu'dan öğrenmiştir. Montesquieu'nun "Yasaların Ruhu"ndaki *toplumsal onur* kavramını, *toplumsal etik* ile yer değiştirir. Montesquieu, onurun, kamunun başlıca bölümlerini harekete geçiren bir güç olarak; mevcut kamusal bölümleri kendi eylemiyle birbirine bağladığını ve böylece herkesin kendi özel çıkarı sanarak, aslında *ortak çıkar* için çalıştığına dikkat çekmiştir (Yasaların Ruhu, III, 7; Bonjour, 2002: 13). Hegel, Montesquieu dışında, kendinden önce Kant'ın *toplumsal ödev* olarak tanımladığı, kendinden sonra da Marx'ın *toplumsal sorumluluk yükümlülüğü* olarak tanımlayacağı kavramı *toplumsal etik* kavramına dönüştürerek, birey ve sivil toplum yanında, doğrudan doğruya siyasal devletle bağdaştırır. Hegel, bunu yaparken, "*devletin,*

[262] Görüngü (phenomenon), düşünülür olan gerçekliktir; düşünülür olduğundan dolayı bilinebilen soyut bilgidir.

Olgu (fact), yaşanmış olan gerçekliktir; olmuş olduğundan dolayı da, deneyimle bilinen somut bilgidir.

"ahlâk" duygusu üzerinde temellendiğini, ahlâk" duygusunun da "din" duygusu üzerinde yer aldığını" savunur (Timuçin, 1992: 652). Öyleyse modern yaşamın altüst ettiği devlet yapısı ve toplum düzeni içinde, birey-aile ve sivil toplumun, hem siyasal devletle hem de geleneksel toplumsal ethos'la (din, moral değerler, toplumsal teamüller gibi) bir karşıtlık ve çatışkı içine girmeden, ortak çıkar alanının yaratılabilmesi gerekir. Ancak bunun sağlanabilmesi için, etik-yaşam'ın üç ayrı uğrağını oluşturan *aile-sivil toplum ve siyasal devlet*'in, hukuk ve ahlâk ilkeleri doğrultusunda, yeniden yapılandırılması, yani denetim altına alınması bir koşuldur. Bunun içinse, çok iyi bir *Anayasa* zorunludur. "*Hegel, insanların maddi yaşamını, sittlichkeit'ın (etik yaşam) gelişim uğraklarından biri olduğunu düşündüğü sivil toplum kategorisiyle açıklıyordu. Buna göre, özel çıkarlar dünyası olarak ortaya çıkan sivil toplum, genel çıkarın temsil edildiği devlet uğrağının karşıtıydı"* (Yetiş, 2003: 36).[263]

Hegel, sivil topluma her şeyden önce, ortak çıkarların korunmasını sağlayan bir araç olarak bakar. *Ortak çıkar* bireyin, toplumun ve nihayetinde devletin çıkarının buluştuğu noktayı tanımlar. Hegel düşüncesinde aile, sivil toplum ve devlet birbirinden farklı özelliklere sahip alanlardır. Bununla birlikte, özgürlük kavramı, hem bir öz (cevher) olarak, hem de gerçek ve zorunlu (*a priori*) olarak bu üç alanda nesnel irade biçiminde bulunmaktadır. Özgürlüğün varlığı, *kendiliğinden* (zorunlu) ve *kendisi-için* (öznel-sübjektif) bir irade yaratır; bu irade ise, nesnel ahlâk olarak, aslında bir "*İde*"dir.[264] Hegel bir *öz* olarak bu idenin düşünümsüz (*unreflective*)[265] biçimde ve en doğal hâliyle (*kendiliğinde*) *aile'*de; bölünmüş ve olgusal anlam yüklenmiş hâliyle *sivil toplum*'da, en özgür ve yetkin hâliyle ise *devlet*'te bulunduğunu kabul eder (Hegel, 1991: 57-8).

---

[263] "Hegel, devleti nesnel ahlâklılığın diğer uğrakları olan aile ve sivil topluma kıyasla daha üstün bir konuma yerleştiriyordu Devlet, sivil toplum alanındaki özçıkarlardan ve toplumsal sınıf - zümre çatışmalarından bağımsız olarak etkinlik göstermekteydi. Hegel, böylece, toplumsal uzamdaki değişik örgütlenme biçimlerini belirli bir hiyerarşik düzenleme içerisine yerleştirerek, aileden sivil topluma, oradan devlete uzanan aşamalı bir yapılanma modeli geliştirmişti" (Yetiş, 2003: 36-7).

[264] İde (*Idee-Idea*), Hegel'de diyalektik süreç içinde gelişen din, sanat, felsefe ve sosyal bilimlerde dile gelen yüksek düşüncedir; insanda ancak bilinçle ortaya çıkan tinsel güç ve yönelimdir; bu anlamda tarihsel olayın temel ilkesidir; hiçbir zaman tam anlamda gerçekleştirilemeyecek olan, bu nedenle her zaman yalnızca ülkü, yani gereklilik ve erişilmesi istenen erek olarak kalan düşüncedir (Felsefe Terimleri Sözlüğü: İdea (*Idee*) maddesi).

[265] Düşünüm, insanın eylemlerine yön veren ahlâksal tutunum ve yoğun düşünme biçimi, *kendinde* durum; tefekkür hâli; *düşünümsüzlük* ise *kendiliğinden* durumu.

Hegel diyalektiğinde aile, *kendiliğinde*, doğal ve düşünümsüz birlik uğrağı olarak tezi oluşturur. Sivil toplum, ailenin karşısında yer alır ve anti-tezi oluşturur. Hegel sivil toplumun, yurttaşlar toplumu, yani burjuva toplumu niteliği ile öznel bir tikellik kertesi olduğunu ileri sürer. Devlet'se tikellik ile evrensellik kertesini buluşturan sentezi oluştururken *evrensellik ilkesi* de, devlette en son biçimine ulaşır. Bu durumda devlet, tikellik ile evrenselliğin buluştuğu evrensel bir alan olarak, sivil topluma içkindir (*immanent*); bu içkinlik devletin, sivil toplum içinde bir çekirdek olarak bulunmasını ifade eder. Hegel düşüncesinde, sivil toplum ile politik toplum (devlet) bir ve aynı değildir, birbirinden tamamen farklı iki alandır. Devlet *erkini yasama, yürütme ve kralın iktidarı* olarak üçe ayıran Hegel, *yargı* erkinin sorumluluğunu sivil topluma bırakır. "*Hegel'in kuramsal yaklaşımındaki biçimiyle, sivil toplum alanı gereksinmeler sistemini, piyasa ekonomisini, toplumsal sınıfları, korporasyonları, polisi, hukuk ve idareyi kapsamaktaydı. Bu alan, aileden devletten farklı olarak, insanlar arasındaki doğrudan siyasal nitelikli olmayan, bireysel çıkara dayalı ilişkilerin biçimlendirdiği karmaşık bir yapılanmaya sahipti"* (Yetiş, 2003: 37).[266]

Hegel'e göre sivil toplumun, İskoç/İngiliz[267] Aydınlanmacıları'nın ileri sürmüş oldukları gibi, ekonomik alanın belirleyici olduğu bir ilişkiler ağını içermesi mümkün değildir. Bunun yanında, Hegel, bireylerin öznel olarak *özgürlüğe*[268] erişme haklarınınsa, ancak nesnel bir ahlakî realiteye, yani etik bir topluluğa mensup olmaları ile gerçekleşebileceğini ileri sürer. Bu açıdan, gerçek evrenselliğe, yani tümelliğe ulaşma fikri,

[266] "Dolayısıyla sivil toplum, doğal hukuk kuramcılarının öngördüğünün tersine, "doğa durumu"nun bir türevi olmaktan çok, tarihsel süreçler tarafından somut olarak biçimlendirilmiş bir toplumsal ilişkiler örüntüsüydü" (Yetiş, 2003: 37).

[267]" İngiliz sivil hareketi ortaya çıktığında, Wales dışındaki prenslikler henüz birleşmemişti. İngiltere ve Wales Prensliği 1301'den beri birleşmişlerdi. 1707'de ise, İngiltere ve Scotland parlamentoları birleştirildi ve bu tarihten sonra da Büyük Britanya (Great Britian) resmi adı benimsendi. 1801'de İrlanda bu birliğe katılınca resmi ad United Kingdom Of Great Britain and Ireland olarak değiştirildi. Birliği oluşturan üç eski krallık (Scotland, Wales ve Kuzey İrlanda) değişen derecede bir otonomiye sahip oldular. Birleşik Krallığı temsil eden Ortak Parlamento ise, Londra'daki Westminster'da bulunuyordu." (ankarasgd.org/showthread.php?t=65 - 72k).

[268] Hegel'in özgürlük anlayışı biraz karmaşıktır. Hegel'e göre özgürlük, bireylerin kendisini ussal bir bağlam içinde evrensel olarak var etmesine bağlıdır. Bu da, bireylerin "bilinç" kazanması ve eğitilmeleri ile ilgili toplumsal ve kültürel (pedegojik) bir durumdur. Ancak böyle bir durum altında, sivil toplum yeniden yapılandırılabilir (Hegel, 1991: Önsöz. 21-31; ayrıca bkz. 1991: parag. 256:R).

en başta etik bir toplumu gerektirmektedir. Bu da evrenselliği, bir *idea* olarak öne çıkarmak demektir (Hegel, 1991: parag. 153).

Konuyu toparlayacak olursak, Hegel *evrensellik* ilkesinden hareketle, tikelliğin hüküm sürdüğü sivil toplumu aile normları, toplumsal ethos ve korporasyonların cemaatsel niteliğine vurgu yaparak piyasanın salt *çıkarlar dünyası* olmaktan kurtarmaya çalışır. Bunu sağlamanın bir yolu olarak da, "*politik toplumun (devletin) sivil toplum içindeki nesnelliğine"*[269] başvurur (Stace, 1999: 46). Hegel'e göre devlet, toplumdaki nesnel ahlâk idesi'nin eylemsel durumda olan gerçekliğidir; "*kendi kendisine açıkça görünen, kendi kendisini bilip düşünen ve bildiğini, bildiği için yapan cevhersel irade olarak ahlakî ruhtur (etik yaşamdır)*" (1991: parag. 257). Bireyin feodal aile ortamından modern yaşamın olgunlaştırdığı sivil topluma geçişi sırasında, kaybettiği düzeni, birliği ve güveni, devlet topluma yeniden verebilecek güce sahiptir. Ancak yeniden düzenleyici bu güç, dışsal bir yapay kerte değildir. Sivil toplumda zaten bir çekirdek, bir öz durumundaki olanaklılık kertesidir, mümkünlüktür. Sivil toplum, aile ile devlet arasında ama devletin var olmasına bağlı olan bir alandır. Devlet evrenselleşen ve evrenselleştiğini bilen *kendilik* bilinci içinde sivil topluma yayılmıştır. Bu cevhersel (özsel) birlik, *kendiliğinden-mutlak* bir anlam taşır. Bu noktada, *kendilik* bilinci içinde ve *kendisi-için* var olan ussal özgürlük ile en yükseğe ulaşır (Hegel, 1991. parag. 258).

Hegel, düşünümsüz doğal bir uğrak yerine, toplumun modern yaşamının gereksinimlerine ve karşılıklı ilişkilerine cevap verebilecek, aileyi model, devleti de baba rolü oynamaktan çıkaracak, yeni bir toplum biçimi projesi sunar. Hegel'in projesinde, karşılıklı bağımlılık ilişkisi, piyasa ilişkileri tarafından kapitalist toplumun gereksinimleri doğrultusunda belirlenirken, buna ek olarak bir de toplumsal ilişkiler sistemi ile

[269] Nesnel (*afakî-objective*), birey-üstü olan, bireyleri aşan, ama aynı zamanda onları birleştiren tinsel yaşam alanı (sanat, bilim, ahlâk ve hukuk); Tini, öznenin dışına çıkaran genel geçerlilik durumu (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Nesnel maddesi).

çevrelenmiştir. Hegel toplumu, sadece ekonomi alanı ile sınırlamayıp, toplumsal-kültürel alanı sistemsel bütünlüğün içine katmıştır; çünkü Hegel bireylere tikellik hakkı tanımaktan kaçınmamıştır, ama bu tikelliğin, evrensellik tarafından dolayımlanarak denetlenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. İşte Hegel'in etik-yaşam (*sittlichkeit*) projesi, sivil toplumu, tikel ile evrenselliğin uzlaştığı bir uğrağa dönüştürmek amacıyla, aslında modern toplumu yeniden yaratma projesidir (Hegel, 1991: parag. 184-5). Toplumu yeniden yaratmanın dayanağınınsa devlet olduğunu düşünür. Hegel için devlet, sivil toplumdaki bütün tikellikleri temsil eden bir evrensellik taşır; "*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*"nin 258. paragrafında bunu şöyle ifade eder:

"*Devletin, sivil toplumla karıştırılarak, amacının, özel mülkiyet ve özgürlüğün güvence altına alınıp korunmasından ibaret olduğu düşünülecek olursak, o zaman bireylerin çıkarı, kendi başına, en yüce amaç, bireylerin uğrunda bir araya geldikleri amaç halini alır ve bundan da bir devletin üyesi olmanın ihtiyarî (isteğe bağlı) bir şey olduğu sonucu çıkar. Halbuki devletin bireyle ilişkisi büsbütün başka türlüdür. Devlet, nesnel tin (etik yaşam) olduğuna göre, bireyin kendisi, ancak onun bir üyesi olduğu takdirde nesnelliğe, gerçek bireyliğe ve ahlâklılığa sahip olabilir... Ancak devletin evrensel ve zorunlu varlığı bunu sağlar*" (1991).

Hegel, bu noktada "*genel olarak devletin ya da özel olarak herhangi bir devletin kaynağı nedir?*" diye sormaktan da geri durmaz. Bu kaynağın felsefî anlamda fenomenden başka bir şey olmadığını, bu yüzden de sadece tarihi ilgilendirdiğini söyler. Buna karşın pratikte ise, devletin otoritesi şüphesiz bazı ilkelere dayanır; bu da o devlette geçerli hukuk formlarından alınmıştır (1991: parag. 258: R). Hegel'de sivil toplum, tikelliklerin ortaya çıktığı alanken, devlet evrenselliğin kurumsallaştığı bir alandır; üstelik devlet, totaliter (bütüncül) ve anti-demokratik bir niteliğe sahip olabilme özelliği taşımaktadır.

Önceden belirtildiği gibi, Hegel'in tasavvur ettiği devlet biçimi, aslında burjuva toplumunun devletidir, mülk sahibi olmayan yoksul halkı dışlayan bir toplum modeli öngörür. Halkın bir yığın olduğunu düşünen Hegel, siyasî katılımın da elitlerle sınırlandırılmasını ister. Bunu yapabilmek içinse doğrudan katılımın, dolayımlaştırılması

gerektiğini savunur. Bu dolayımlamayı, korporasyonlar (loncalar) ve zümreler aracılığı ile gerçekleştirmeyi önerir. Böylece, bir yığın konumundaki halk da, yönetime dolaylı olarak katılmış olacaktır. Hegel'e göre, "*sivil toplumda bireyler zaten, kolektif varlıklar halinde mevcutturlar… Her ne kadar sivil toplumun sınıfları (stände'ler) birbirinden ayrı şeyler olarak gösterilirse de, aslında dil (Almanca) bu iki şey arasında geçmişte fiilen var olan birliği korumayı bilmiştir*" (1991: parag. 303: R).[270]

Hegel, devlet alanında tikellik ile evrenselliği uzlaştırırken, bunun dayanağını, dilin bir anlamda koruma altına alıp sahip çıktığı *birlik* pratiğinde bulur. Sivil toplum alanında, etik-yaşam'ın yeniden inşası, bu tarihî pratiği de modern yaşama taşıyabilecektir. Hegel'in, sivil toplum içinden filizlendirip yeşerttiği *evrensel devlet*, siyasal devlet'in dar kapsamının ötesinde, çok daha kapsayıcı, ahlâkî nosyonu ile öne çıkan bir *toplumsal devlet* biçimidir. Bu nedenle gerçeklikten daha çok, bir idea ya da mit olarak kabul edilmiş; hatta yarım kalmış bir proje olarak da görülmüştür. *Evrensel Devlet,* Hegel'in burjuva toplumunu aşma çabasının bir ürünüdür. Bununla birlikte, burjuva toplum düzeninin yeniden inşası ile ulaşılabilecek olan *evrensel devlet* tasarımı, asıl olarak Hegel'in *Prusya Burjuva Devleti*'ni kurma çabasını yansıtır. Hegel, kurulacak evrensel devlet'in, yani *etik-yaşam toplumunun* endüstrileşmekte olan Alman toplumunun, bireysel yabancılaşmasını ve dolayısıyla atomize olmasını çözmenin yanında; siyasal birliğini kurup, Alman uluslaşmasını sağlayacağını da hesaba katmıştır.

Bu bağlamda, Hegel'in etik-yaşam (*sittlichkeit*) projesinin diğer görüngüsünü, Alman ulus-devleti'nin kurulması düşüncesi oluşturur. Hegel, "*tarihin yalnızca us ile ilgili olduğunu*" vurgularken, devleti, *usun olgunlaşması* olarak belirtmiştir (Marcuse, 2000: 14); Hegel'e göre, Almanya için işte bu *olgunluk zamanı* artık gelmiştir.

[270] Hegel'e göre, "Gereksinimler Sistemi" çeşitli dolayımlar aracılığıyla kendi yetersizliğini öne çıkarır, böylece ortak duyarlılık noktası da kendiliğinden gelişir (Savran, G., 2003: 142).

2. İKİNCİ GÖRÜNGÜ: ULUSLAŞMA PROJESİ

İkinci görüngü; Alman ulus-devletinin kurulması amacı, bir *olgunlaşma* imkânı olarak tarihi, us ile buluştururken; aynı zamanda Alman ulus-devletinin kurulmasına yönelik kuramsal tasarımı yansıtır. Fakat bir tasarımın ötesinde, belli oranda pratik bir yaşam alanı da bulmuştur. Bununla birlikte yine de, "*Hegel'in siyasal düşüncesi, yalnızca Almanya ile olan ilişkisi bakımından ele alınırsa, çok zayıf bir biçimde gösterilmiş olur*" (Sabine, 2000: 67); çünkü bir sistem kuramcısı olarak Hegel'in birincil sorununu, her zaman "*tarihin yeniden inşası*" oluşturur. Hegel bu yaklaşımında, bilincin tarihi belirleyebileceğinden hareket eder.[271]

Hegel'in düşüncesi, "*19. yüzyıldaki tarih çalışmalarının artmasından ve evrim fikri etrafında gelişip serpilen zihnî mayalanmadan fazlasıyla etkilenmiştir*" (Peters, 1997: 156). Onun düşüncesinde, bu etkinin en yoğun görüldüğü alanlardan biri de *siyasal toplum*, yani *devlet* olmuştur. Hegel'in öngörüsünde, sivil toplumun aşılması ile doğacak evrensel devlet, monarşinin yüceltildiği bir ulus-devlettir. Bu açıdan incelendiğinde, Hegel'in kavramsal dikotomisi şaşırtıcı bir biçimde, bireyin korunmasının ancak mutlak bir yönetime bağlı olabildiği, toplumsal-siyasal bir anlayışı yansıtır. Nitekim Hegel, bizzat III. Friedrich Wilhelm tarafından *devlet filozofu* olarak görevlendirilmiş ve madalya ile de ödüllendirilmiştir. Schopenhauer, Hegel'i ağır bir dille, Prusya devletinin yarı-resmî ajanı olmakla suçlamıştır; ama sanki Schopenhauer'i haklı çıkarır bir biçimde, çok kısa bir zamanda "*gerçekten de Hegel'in sistemi, Prusya krallığının âdeta resmî felsefesi haline gelmiştir*" (Engels, 1962: 7).

Hegelci Prusyanizm'in ortaya çıkmasında, Almanya'nın içinde bulunduğu siyasî koşulların ve iktidar zafiyetinin payı büyüktür. Prusya Kralı III. Friedrich Wilhelm, Prusya'nın uluslararası saygınlığının azaldığı bir dönemin, başarılı sayılmayan

[271] Marx, Hegel'in bu görüşüne karşı çıkacak ve bilincin tarihi belirlemediğini, tam tersine tarihin (üretim yaşamı biçimlerinin) bilinci belirlediğini savunacaktır.

hükümdarıdır (Avineri, 1972). Prusya orduları, Napoléon'nun ordusu karşısında yenilgiye uğramış ve Almanya Elbe Irmağı'nın batısındaki topraklarını neredeyse tamamen kaybetmiştir (1806-7). Bu büyük kayıp, her şeyden önce, bütün Almanya için köklü değişikliklerin gerektiği sonucunu doğurmuştur. Hegel'in evrensel devletini, Alman ulusal-devleti ile buluşturan tasarımda, bu arayışın olduğu kadar, kuşkusuz Napoléon korkusunun, ama aynı zamanda hayranlığının da derin izleri bulunmaktadır. Sivil toplum ve siyasal devlet dikotomisini kurgularken, "*hem modern devletin kurulması açısından, hem de güçlü devletin ulusal birliğinin sağlanması bağlamında Hegel'in esin kaynağı Napoléon olmuştu*r" (Wood, E., 2005: 2).

Bir bakıma, III. Friedrich Wilhelm'in, bürokratik jakobenizm korkusuyla yönetimde reform hareketinin önünü tıkaması ve gerçekleşen yenileşmelerin bile, monarşiyi güçlendirmesini istemesi; Hegel'in devletçi ve mutlak yönetimci çizgisini ağırlaştırmasına ortam yaratmıştır. Aslında bireysel hak ve özgürlükler yönüyle, Rousseau'nun etkisinde olduğu, en azından Rousseau'ya koşut görüşler taşıdığı görülen Hegel, devletçi ve mutlak yönetimci bakışıyla ise Rousseau düşüncesinden tamamen ayrılır.[272] Max Beer'e göre, Hegel'in Prusya devletine karşı bu tutumu, yalnızca onun ateşli yurtseverliği ile izah edilebilir; çünkü onun ruhunu en yüksek kertede milliyetçi duygular kaplamıştı. "*Genç yaşında, Alman İmparatorluğu'nun dağılışına şahit olmuş, Almanya'nın hazin mukadderatını derinden derine duymuştu*[273]*... Yedi Yıl Savaşı'nda ve Fransa'ya karşı açılan Kurtuluş Savaşları'nda Prusya'nın sarf ettiği gayretler, Almanya'yı kurtaracak devletin Prusya devleti olduğuna Hegel'i inandırdı. Böylece Hegel, Prusya devletinin gücünü zayıflatacak her şeyi reddetmiştir ve onun milliyetçi yanı diyalektik yanına ağır basmıştır*" (1969: 35-26). Bu süreç içinde Hegel, Almanya'nın prensliklere bölünmüş çoklu devlet düzeninin, bütünlüklü bir

[272] Gerçi Gülnur Acar Savran, bu konuda Tolman ve Russel'ı referans göstererek, *tikelin olumsuzlaması* çerçevesi içinde ele alındığında, Rousseau'nun da, geleneksel kategorilere göre "devletçi" bir siyasal düşünür olarak nitelendirilebileceğini belirtmektedir (2003: 120).

[273] Bu dönemde Hegel şu satırları yazmıştı: "Almanya artık bir devlet sayılamaz. Verdiği savaşları şan ve şerefle bitiremedi. Burgonya'yı, Alsas'ı, Loren'i ve diğer toprakları düşmana kaptırdı. Vestfalya Antlaşması, çok defa Almanya'nın palladiim'u, -yani kalkanı, garantisi- sayılmıştır. Oysa, antlaşmadan önceki dayanılmaz durumu daha da ağırlaştıran bu Antlaşma değil midir? Almanlar kudretlerini ufaladığı için Richelieu'ye müteşekkirdir" (aktaran Beer, 1969, 25).

ulusal devlet düzenine geçilerek aşılması durumunda, güçlü devletin yaratılabileceğini tasavvur etmiştir.

Öte taraftan, Hegel'in yaşadığı dönem, kilise değerlerine karşı savaş açıldığı ve dolayısıyla dinin birleştirici rolünün yara aldığı bir döneme denk gelir. Gerek Napoléon işgali sonrasının derin sancıları, gerekse dinin birleştirici yanının etkisini yitirmiş olması ile daha fazla algılanan, toplumdaki parçalanma ve yabancılaşma duygusu karşısında; küçük prensliklerden çok, büyük ve kitlesel bir birlik olarak güçlü devlete duyulan özlem yoğunlaşmıştır. Bu durum birçokları gibi Hegel'i de, *kültürel* hatta *etnik* bir temele doğru yöneltmiştir (Peters, 1997: 164).[274] Elbette, bu yönelişin temel nedeni, ondaki Prusya sevgisinin ve bağlılığının büyüklüğüdür. O, oluşturulacak ulusal Alman birliği ile Prusya Devleti'nin yaşatılmasının ve yükseltilmesinin sağlanabileceğinden sanki kuşku duymuyordu.[275] Nitekim, Bismarck Almanya'sını hazırlayan bir ön-süreç olarak Hegel, Alman ırkının, Tin'in en yüce özelliklerine sahip olduğu görüşünü savunmaktan bile çekinmemiştir. Üstelik, Hegel aradığı bütünleştirici gücü, şaşırtıcı bir biçimde devletin baskı (zor) gücünün oluşturulması, yani mutlakıyetçi totaliter devletin kurulması ile harekete geçecek zorunlu bir koşula bağlamıştır. Hegel'e göre "*devleti yalnızca sivil toplumdan ibaret görerek, onun nihaî gayesini bireylerin hayatını ve mülkiyetini güvencede tutmaktan ibaret sayarak, böyle bir fedakârlığı istemek, çok yanlış bir hesaba dayanır*" (1991: parag. 324, R).

Hegel, toplumsal felsefenin ve politika kuramının çözemediği güncel ve tarihsel sorunları, etik kuramın (*moral theory*) sorunu haline getirerek çözümlemek istemiştir (Pinkard, 1994: 166). Biraz da bu yaklaşımının etkisiyle, Hegel'in ulusal devleti, evrensel

[274]Hegel, şaşırtıcı bir biçimde bireyselliği biyolojik (genetik) kökenle, kökeni yüz anlamı ve kafatası kemiği ile bile ilişkilendirmiş; hatta 'kafatası bilimi'ni ise Tin'e ilişkin tasarımın yorumu olarak irdelemiştir (Hegel, 1986: 194-218).

[275] Alman ulusal birliği, ancak 1870 yılında, Bismacrk'ın planları doğrultusunda Fransa Savaşı'nın patlak vermesi ile Güney Almanya'daki küçük devletçiklerin Prusya yanında yer alması ve Fransa'nın yenilmesi sonucunda sağlanabilmiştir. Bu birleşme Bismarck'ı, Almanya'nın ulusal kahramanı yapmıştır. Bütün bu gelişmeler Alman toplumunu, karşı koyamadığı "ırkçı" bir girdabın içine de çekmiştir.

devlet olmanın koşulunu, *a priori* (zorunlu) sistemin bir yansıması sayabileceğimiz *hukuk* ilkelerinde bulur. Hegel, "*Tanrı'nın yeryüzündeki adımı (yürüyüşü)*" olarak gördüğü devleti, hukuk ilkeleri ile düzenlemeye kalkışır. Hegel'in devleti bir hukuk devletidir, ancak son karar merciinin kral olduğunu savunarak, hukuku mutlakıyet rejimine tâbi kılmıştır. Bu bağlamda Hegel, ulusun ruhunu (*Volksgeist*) yeniden canlandırmayı ve bunun önünde engel olarak gördüğü Ortaçağ kurumlarının yıkılmasını sağlamanın bir *toplumsal ödev* olduğunu düşünür. Ona göre, bu ödevi gerçekleştirmenin tek bir amacı vardır, o da devleti yaşatmak ve güçlü kılmaktır. Öyleyse etik-yaşam uğrağı olarak *sittlichkeit* da, devleti ayakta tutmanın çaresinden başka bir şey sayılamaz. Bu durumda, toplumun varlığı, ancak devletin varlığına bağlıdır; devletsiz bir toplum zaten düşünülemez. [276]

Hegel düşüncesinde, bireylerin devlete karşı hakları olduğu oranda, yükümlülükleri de bulunmaktadır. Devleti dışsal bir zorunluluk ve en yüksek otorite olarak gören Hegel, devletin evrensel gücünün, bireylerin özel çıkarlarının birliğinden kaynaklandığını savunur; ama bu özel çıkarlar devletin karşısında yer alamazlar. Hegel'in liberal öğretinin *laissez-faire* ilkesine karşı olduğu çok açıktır (Sabine, 2000: 46). Federal bir devlet tasarımı sunmakla birlikte, bakanlıkların Fransız ve İngiliz liberalizminden farklı olarak, parlamentoya değil, krala bağlı olmasını gerekli görür. Hegel'de, bir muhalefet iktidarı kavramı yoktur ve sınıfsal mücadeleden söz edilemez. Kralı, dışa karşı da içe karşı da güçlü devletin gerçek bir güvencesi olarak algılar. Hegel'in yaşadığı dönemde, henüz Fransız Devrimi terör döneminin etkisi canlılığını korumaktadır; hatta bilim çevrelerinde,

[276] Hegel, halk ile gücü özdeşleştirerek bu iki anlamı düzenli bir biçimde birleştirdi. Bu metafizik bakımdan haklı görülebilirdi, çünkü Hegel doğada, gücü kaçınılmaz biçimde haklı olana veren bir ideal kuruluş görüyordu; ama uygulamada Hegel bunu, gücün haklılığın ölçüsü olduğu anlamına aldı. Böylece, Hegel'in tarihte gördüğü zorunluluk aynı zamanda hem fiziksel, hem de ahlakî bir zorlama idi. Almanya'nın bir devlet olması gerektiğini söylediğinde, Almanya'nın buna mecbur olduğunu, hem uygarlığın hem de Alman ulusal yaşamının en üstün çıkarlarının böyle bir sonucu gerektirdiğini ve onu bu yöne iten nedensellik güçlerinin var olduğunu söylemek istiyordu. Bundan dolayı diyalektik, ahlakî bir yargıyla tarihsel gelişmenin nedensellik yasasını birleştirmiş oluyor. Bu bağlamda Almanya bir devlet olmalıdır; ama Almanlar bunu arzuladıkları için değil; Almanların arzusu ne olursa olsun Almanya'nın bunu kesinlikle gerçekleştireceği için de değil. "Almanya bir devlet olmalıdır" deyimi aynı zamanda bir istenci ve bir olguyu anlatmaktadır: Bu kapristen çok bir istençtir, çünkü Almanya'nın devlet haline gelmesi siyasal gelişmenin yönüyle tam bir koşutluk içindedir; bu aynı zamanda herhangi bir olaydan çok bir olgudur, çünkü bu gelişme, tarihte nesnel olarak değer taşıyan şeyi özetlemektedir (Sabine, 2000: 41).

Fransız Devrimi'nin bir *devrim* (*revolution*) mi, yoksa bir *siyasal felaket* (*political cataclysm*) mi olduğu hâlâ tartışılmaktadır.[277] Bu bağlamda Hegel de, mutlak gücü teslim ettiği kralı, aynı zamanda içsel huzurun ve barışın güvencesi olarak önemli bulur (Lukács, 1975: 309-10).

Hegel'in amacı, aşmaya çalıştığı somut düzenin üç evresine (aile, burjuva toplumu ve devlet) ilişkin *özgürlük* sorununu, sistemin kapsayıcılığına uygun bir dünyayı gerçekleştirerek çözebilmektir. Bunun da birey, toplum, devlet ve tarihin, *nesnel Tin*'in (Mutlak'ın) öğeleri olduğu düşüncesinden hareketle mümkün olacağını planlar. Böylece *özgürlük* kavramının soyutluktan çıkarak, gerçeğe (dünyeviliğe) dönüşeceğini söyler. *Mutlak Tin* tam bir birlik halinde bilince ulaşabileceğinden, özgürlük, dünyevî koşulun olduğu gibi, mutlaklığın da *a priori* kavramıdır. Bu da, *yüksek kültürlü* kişilerin bilincinde var olup, toplumsal dünya yapısına da geniş ölçüde uyabilen bir durumdur. Fakat Hegel'in Alman toplumuna örnek saydığı bu toplumsal yapı, "*herhangi bir zamanda ve herhangi bir yerdeki, herhangi bir devletin değil, 1800 yılındaki Prusya Burjuva Devleti'nin burjuva toplumsal yapısıdır*" (Schilling, 1971: 316-7).[278] Hegel'in, benzer görüşlerle yola çıkan düşünürlerden (Kant, Fichte ve Schiller) farkı, öne sürdüğü bu sınırlı toplum ve devlet formülasyonunun, devlet kademesinde karşılık görmesi; böylece hiç de denk düşmediği halde, toplumun geneli için ve hatta tüm Avrupa ve dünya için düşünülmesidir. Bu bağlamda, Hegel'in argümantasyonunun devlet sistemi oluşturmadaki yetkinliği de tartışmaya açık kalmıştır.

Cassirer'e göre, Hegel siyasal dizgesinde ve uygulayıcı siyasetinde, kuşatıcı ve işin ehli değildi (1984b: 256). Hegel, 20. yüzyılda gelişen Gramscici tanımlama ile *etik-politik*

[277] Hegel, Fransız Devrimi'ni *"kendini-yok edici*" bir özgürlüğün salıverilişi olarak betimler," -kendini- yok edici, çünkü burada dünyayı kendi öznel çıkarlarıyla uyumlu olarak değiştirmek için çabalayan bilinç henüz gerçekliğini bulmuş değildi. Başka bir deyişle, insan kendi gerçek çıkarını bulmuş değildi, kendini özgürce kendisinin ve bütünün özgürlüğünü güvenceye alacak yasalar altına yerleştirmiyordu. Devrim tarafından yaratılan yeni devlet, Hegel'e göre, nesnel dünyanın dışsal biçimini değiştirerek onu özne için bir ortama dönüştürmüştü, ama bu, öznenin özsel özgürlüğünü başarmış değildi" (Marcuse, 2000: 85). Hegel'e göre, bir bakıma devrimi gerçekleştiren öncüler, henüz özbilince ulaşacakları gerçek bir Aydınlanma'dan geçmemişlerdi.

[278] Prusya'nın Prensi Alman, ama halkının çoğunluğu aslında Alman değil, Slav kökenlidir; üstelik Prusya, Viyana Kongresi'nde (1815) Slav Devleti olarak kayıt edilmiştir. Hegel, bunların *Almanlaşmış Slavlar* olduğunu söylemeyi tercih eder (Popper, 1968: 53).

bir proje sunarak, devleti ve toplumu yeni bir düzen altına almaya çalışmış; bunun gerekçesini ise, dünyevî sistemin ilahî sistemden ayrı olmadığı bir bağlılık ilkesi ile açıklamıştır. Hegel düşüncesine göre, zaten metafizik bir varlık olan insan, kendini ancak pratik alanda gerçekleştirebilir. Bu da moral yasanın (etik yaşamın) gerçekleşmesi ile kanıtlanabilir. "*Bu durumda "Mutlak" en sonunda yeniden, zaten hep olduğu şey hâline gelir; "sonsuz bir görev" ve bir "ideal" olur*" (Châtelet, 1993: 131). Hegel'in ufku ne denli geniş olursa olsun, aslında bir Alman yurtseveri olarak Almanya ve Prusya ile sınırlı dar bir dünyada yaşamıştır; çağının sorunlarıyla gerçekten ilgilenmekle birlikte, onun ana sorunu her zaman, kendi ülkesinin sorunları olmuştur. Bu açıdan, muazzam zekâsına ve güçlü kalemine karşın, Hegel'in düşüncelerinin kapsayıcılığı ve evrenselliği, bazı yorumcular tarafından yeterince olgun sayılmaz; bazılarınca da kıyasıya eşleştirilir; örneğin bu eleştirmenler arasında özellikle Karl Popper, Hegel'in Prusyacılığını ve devletçiliğini en katı biçimde ele almaktan kaçınmamıştır.

Popper, Hegel'in sistemsel bütünselliğini, *bütüncüllük* (*totalitarizm*) olarak değerlendirir ve Hegel'i "*Açık Toplum*"un, yani liberal toplumun "düşmanı" ilan eder. Popper, Hegel'e yönelttiği eleştiride, Hegel ulusçuluğunu us dışı, romantik ve ütopyacı bir rüya olarak yorumlayıp, "*kabileci kolektivizm*" olduğunu ileri sürmüştür (1968: 54). Bu toplumsal yapı içinde bireyin konumunun da, özgürlük ve eşitlik açısından hasara uğramış olduğunu savunur: "*Hegel, "vatandaşların yasalar karşısında eşit oldukları iddiasında… büyük bir doğruluk payı olduğunu" itiraf etmektedir. Ama bu biçimde dile getirildiğinde, yine de, bu olsa olsa totolojidir*" diyerek, (yurttaşların eşitliği ilkesini) eleştirmektedir; çünkü, Hegel düşüncesinde yurttaşlar, yasalar karşısında ancak yasalar dışında ne kadar eşitseler, o kadar eşit sayılmaktadırlar; yani somut olarak ne kadar mülk sahibi iseler, yaşları, konumları ne ise o ölçüde, yasal eşitlik talep edebilmektedirler. Hegelci yasanın kendisi, eşit olmayan koşulların var olduğunu ve bunların da yürürlükte olduğunu varsaymaktadır. Bu da, bireyin tikel çıkarlarını ortadan kaldırmakta ve onu eşitsiz kılmaktadır" (Popper, 1968: 46).

Burada belirtmek gerekir ki, aslında Hegel tikelliğin, evrensellik tarafından aracı kurumların (kamu otoriteleri, sınıflar, zümreler, loncalar) dolayımlamasıyla yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunmuştur. Aracı kurumlar, doğrudan devletin kendisi değil, devletle sivil toplum arasındaki düzenlemeyi yapan, böylece tikellikle evrenselliği buluşturarak dolayımlı ilişkileri sağlayan kurumlardır. Bu kurumlar, sivil toplum içinde yer alır ve sivil toplumun devletle ilişkisi yanında, bireylerin birbirleriyle ilişkilerini de düzenler. Böylece, aracı kurumlar sayesinde, tikellik denetim altına alınarak, evrenselliğin kurumsallaşması sağlanabilir. Hegel, aracı kurumları bir *denetim sistemi* olarak görür ve Popper'ın iddia ettiği, tikel çıkarların ortadan kaldırılması sorununu, aracı kurumların dolayımlamasıyla aşmaya çalışır. Hegel'e göre, aracı kurumlar bireyleri devlete karşı koruyacak ve bireylerin çıkarlarını toplumla uyumlu hale getirecektir. Bireyin devletle ilişkisi bu kurumlar aracılığıyla gerçekleşirken, tikel çıkarları da korunmuş olacaktır; üstelik denetimsiz tikelliğin verebileceği zarar da engellenebilecektir (Hegel, 1991: parag. 302). Ancak burada yeni bir sorun olarak, aracı kurumlara dahil olmayanların *belirsiz* durumu ortaya çıkar. Bir bakıma bu sorunun yanıtı Hegel'de çok açıktır; çünkü Hegel'in projesi bir burjuva toplumu projesidir ve burjuvanın dışındaki toplum, zaten adı olup kendi gerçek değer sayılmayan *nominalist*[279] toplumdur.

Gülnur Savran, Hegelci dolayımlama mantığının, *edimselleşmiş irade* gerektiren salt bir *bilinç* kategorisine indirgenmiş olduğunu söyleyerek; Hegel açısından, devlete geçiş aşamasında yer alan özgül dolayımların ötesinde, asıl olarak etik-yaşamın somut bütünü oluşturma sürecindeki, en olgun ve tamamlanmış dolayımın *yasa* olduğunu belirtir (2003: 171). Hegel sivil toplumu sınıflara bölmekle ve hatta biyolojik köken araştırması yapmakla birlikte, bireysel zekâ, yetenek ve davranışların kalıtsal üstünlüğünü, yani soyluluğu reddediyordu. Hegel'in evrensel sınıf yaklaşımı yarı-feodal soyluluktan çok, Napoléon'un bürokratik ve askerî seçkinciliğine daha yakındır. Bireyler ve tikel çıkarlar dışlanmamıştır,

[279] Nominalizm; kavramsal gerçekliğe karşıt biçimde, sadece ismen var olan soyut gerçeklik; adcılık.

tam tersine aracı kurumlar yoluyla etik sistemin (*the system of ethic*) bir parçası durumundadır (Lukács, 1975: 312); ama yine de, aracı kurumlarla bağı bulunmayanların konumu bir sorundur. Aynı bağlamda Kaufmann da, Popper'ın Hegel eleştirisine, "*Bir Eleştirinin Eleştirisi*" yazısı ile karşılık vererek, Hegel düşüncesinde tikel çıkarların yaşam alanı bulunduğunu kanıtlamaya çalışır.

Kaufmann'a göre, Hegel'in tasarımı, bütün toplumun, topluluğa ilişkin bir *bütünlük*, yani "*ödev*" duygusu ile yeniden oluşturulması olduğundan, tikel çıkarların da yok olmasının söz konusu olamayacağı fikrine dayanır. Kaufmann, Popper'ı "*dinleyicilerini, Hegel'in Tanrı'ya, özgürlüğe ve eşitliğe karşı olduğuna inandırmayı isteyen bir bölge başsavcısı gibi yazmakta ve bizleri inandırmak için de, "yamalı alıntılar"*[280] *kullanmaktadır*" (1997b: 15) diyerek şiddetle eleştirir. Kaufmann'ın karşı-eleştiri yazısında belirttiği sava göre, [281] "*Hegel'in yaklaşımı asla "ahlâk-dışı" (amoral) değildir. Tarihin amacını "sonucunda" bulsa da ve dünya tarihini bir hukuk (türe) mahkemesi olarak görse de, başarıyı putlaştırmaz. Onun tutumu, uzun erimde, her nasılsa özgürlüğün kazanacak olması ve kazanmak zorunda olması gerektiği biçimindeki dinsel inancı üzerine dayanır, onun tarihselciliği de zaten budur*" (1997b: 30-1). [282]

Popper, *Açık Toplumun Düşmanı* ilan ederken yaptığı bir başka eleştiride, Hegel'in ulusçuluğunun nazizm'le olan ilgisini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda, Popper'a göre, Hegel ulusçuluğun tehlikelerini bastırmak yerine açığa çıkarmıştır. Bunu yaparken de, Alman ulusçuluğunu değil, Prusyacılığı kullanarak ulusçuluğu uysallaştırmıştır. Ama *Hegelciliğin ırkçılıkla, Tin'in kanla yer değiştirmesi*, uysallaşmış ulusçuluğun tehlikelerini asla ortadan kaldıramamıştır. "*Bundan dolayı faşizmin formülü her ülkede aynıdır: Hegel ve bir tutam da 19. yüzyıl maddeciliği, özellikle Haeckel'in ona verdiği biraz kaba biçimi ile Darwincilik*"

[280] Yamalı alıntı, örneğin montaj fotoğrafları gibi (Kaufmann, 1997b: 15), sebep ve sonucu tam olarak yansıtamayan, konu ile bağlantısı eklektik bir yapaylık taşıyan ilgisiz ya da eksik alıntı.

[281] Kaufmann, Popper'ın "Hegel eleştirisi"nin, Hegel üzerine tek başına alınan başka herhangi bir denemeden çok daha fazla *yanlış-anlama* kapsadığını ileri sürmüştür. Ayrıca, Popper'ın sözünü ettiği "entelektüel dürüstlük" dikkate alındığında da, kendi kitabının yönteminin, totaliterlikle eleştirdiği araştırmacıların yöntemine benzediğini, bunların özgür dünyada yayılmakta olduklarını belirtir (1997b: 13).

[282] Walter Kaufmann'ın, Popper'ın Hegel eleştirisine yönelttiği "*Bir Eleştirisin Eleştirisi*" yazısı, burada değinildiği kadar sınırlı değildir. Özgün metinde geniş bir içeriğin ve derinlemesine bir değerlendirmenin bulunduğunu belirtmek gerekir (bkz: 1997b: 12-46).

(Popper: 1968: 64). Popper, Hegel'in liberal ve emperyalist eğilimlere karşı koymaya çalıştığını, hatta bunu görevi bildiğini söyler: "*O, bunu ulusçuların kolektivist isteklerinin her şeye kadir devlet tarafından kendiliğinden karşılandığına; bunun için de, yapmaları gerekenin, ulusun güçlenmesine yardım etmek olduğuna inandırarak yaptı*" (1968: 60).

Oysa Kaufmann'a göre, Hegel'i, *Nazi devleti* çerçevesi içerisinde uyguladığımız zaman yanlış anlamamız kaçınılmazdır. Nitekim Popper da yanlış anlamıştır. "*1933'ten önceki Alman Cumhuriyeti'ni ve Hitler'in duyuncunu düşünmek yerinde olacaktır; çünkü "Devlet" ile Hegel'in demek istediği öyle bir devlettir ki, onda özgürlük olgusallaşır ve "bir insan bir Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vb olduğu için değil; ama salt bir insan olduğu için değerli görülür, bu nokta sonsuz ölçüde önemlidir*" (Hegel, 1991: parag.270, R ve Kaufmann, 1997b: 25). Hegel için ulusal devlet, *Mutlak Tin*'in bir ifadesi, tözsel ussallığın dünyevî gerçekliğidir, bizzat halkın ruhudur. Ulus bilinci, devleti ve o devletin toplumunu harekete geçiren, savaşta ve barışta güçlü kılan bir ideadır. Ancak Hegel, böylesine yücelttiği ulus-devletin hükümranı olarak halkı görmez; onun için ulus-devletin tartışmasız tek egemeni kraldır. Hegel, halk egemenliğini, *kendiliğinde organize bir bütün* olarak tanımlar ve bu durumda, yani halkın egemenliğinde, o halkın hükümranlık, adalet, otorite, düzen gibi belirlenimlerden hiçbirine sahip olamayacağını savunur. "*Modern zamanlarda, halkın hükümranlığından söz edilirken, bu monarkın sahip olduğu hükümranlığa karşıt bir halk hükümranlığı, barbarca bir "halk" anlayışına dayanan bulanık fikirlerden biridir. Monarkı olmayan, bütünü zorunlu ve dolaysız bir şekilde ona bağlayan eklemlenmeden yoksun bir halk, artık bir devlet değil, şekilsiz bir kitledir*" (Hegel, 1991: parag. 279: R).

Burada hemen şunu da belirtmek gerekirse, Hegelci Alman ulusçuluğu, Fransız Devrimi'nin hanedan karşıtlığı üzerinde yükselen ulusçuluğunun dışında kalmıştır. Ancak bu bağlamda, hanedanlığı öne çıkaran eğilim taşıdığı da düşünülmemelidir. Hegel, krala bağlı parlamento ve bürokrasiyi savunur. Bu, ne Rousseau'nun kuramsallaştırdığı, ne de Robespierre'in canını feda ettiği halkçı ulusçuluğun bir ifadesi değildir. Tam tersine,

Hegel'in ulusçuluk anlayışı, burjuva devletine özgü bir burjuva ulusçuluğudur.[283] Bu bağlamda, Hegel'i ilgilendiren ulusallık sorununu, iktidar sahiplerinin birliği oluşturur; yani yalnızca gücün buluşması ulusu ayağa kaldırabilir. Hegel, *sivil toplum* içinde yer vermediği gibi ulus'un yapısı içinde de yoksulları, işsizleri ve sıradan halkı birincil önemde görmemiştir. Hegel için kamuoyu bile yalnızca burjuva toplumu demektir. Bununla birlikte, onları yok saydığını söylemek de mümkün değildir. Hegel, piyasa ilişkileri bağlamında yoksulların, işsizlerin ortaya çıktığını kabul eder; ama bu onlara imkân yaratma bakımından Hegelci bir öngörünün doğmasını sağlamaz; çünkü Hegel'e göre yoksullar, işsizler ve halk kitlesi, devlet varlığını tehdit eden bir unsurdur; ismen var olmaktan öte bir anlamları yoktur. Hegel, işçi sınıfını, devleti yıkabilecek örgütlenmeyi gerçekleştirebileceği gerekçesiyle tehlikeli bulur, sınıfları değil daha çok zümre cemaatlerini önemser.

Hegel'in ulusu, *aile, sivil toplum ve devlet* üçlemesinden oluşan anti-liberal ve sınırlandırılmış bir kurgudur (bkz: Hegel, 1991: parag. 301-15). Hegel'e göre, "*bireyler arasındaki karşılıklı bağımlılık, işbölümü ve eşitsizlik ilişkilerinin gelişmesinin –deyim yerindeyse- yapısal belirlenimini sivil toplumun "içsel diyalektiği" oluşturur (1953: parag. 199 ve 246); dolayısıyla, dışsal bir uğrağın dolayımı çözümlemeye katılmalıdır. Bu us yürütmeye göre, sivil toplum, kendi engellenemez işleyişi sonucunda, bir yandan üretim ve sermaye birikimi alanlarında önemli gelişmelere, diğer yandan da üyelerinin önemli bir bölümünün toplumsal zenginlikten uzaklaşmasına tanık olur*" (Yetiş, 2003: 38). [284]

[283] Bu eğiliminde, Fransız Devrimi'nin kanlı terör yıllarının Hegel üzerinde bıraktığı, güvensizliğin büyük etkisi olduğu düşünülmektedir.

[284] "(Hegel'e göre), servetin birikimi ile yoksulluğun gelişimi arasındaki paradoksal çelişki, modern toplumun önündeki en önemli sorun başlıklarından biriydi. Sivil topluma dayalı bakış açısı, Hegelci tasarımda öngörüldüğü biçimiyle, modern toplumun bu temel sorununu örneğin, iki biçimde çözme girişiminde bulunabilir. Bunlardan birincisi, yoksullar kategorisinde yer alan bireylerin, geçimlerini çalışarak değil "doğrudan" (yani, dışsal olarak) sağlamalarını önerir. Ne var ki, bu çözüm girişimi sivil toplumun etik hedefleri dikkate alındığında başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdur: Özgür öznelliğin gelişimini çalışmaya bağlayan bir perspektif, sivil toplumun temel görünümleri arasında yer alması durumunda, geçimi çalışmanın dışsallaştırıldığı yöntemlerle ilişkilendirecek çözüm girişimini onaylayamaz. İkinci çözüm girişimi ise, yoksulluğun ortadan kaldırılması amacıyla yeni istihdam alanlarının yapay olarak açılmasıdır. Bu yöntem de, üretimin artırılmasıyla bağlantılı olduğu ve üretim fazlalığına yol açtığı için, sonuçta asıl çelişkinin üstesinden gelinmesini sağlamaktan uzaktır. Hegel, böylece, modernitenin kaçınılmaz sorununu açık bir biçimde formüle etme başarısını gösterir: Yoksulluğun hangi yöntemlerle ortadan kaldırılacağı sorunu, sivil toplumun içsel dinamikleriyle çözüme kavuşturulamaz (1953: parag. 243 ve 245, ayrıca bkz. Savran, G., 1987: 151)" (Yetiş, 2003: 3).

Hegel'in *ulus* kurgusu, yalnızca Almanya'nın birliğini ifade etmemektedir; Hegel *ulus-devlet* kavramından *ortak Avrupa* düşüncesine de ulaşır. Bu bağlamda Hegel'in nihaî evrensellik alanını Avrupa oluşturur, ama elbette bu Batı Avrupa'dır. Hegel, evrenselliğin en olgun kerteye ulaştığı bir uzam ve tüm dünyaya ışık saçacak bir *uygarlık merkezi* olarak Avrupa'nın batısının gelecekte *dünya-modeli* olacağını öngörür. Ancak Hegel'i uluslararası ilişkiler alanında, Kant gibi barışçı bir idealist olarak saymak hiç mümkün değildir. "*Hegel'e göre, devletler arasındaki anlaşma ve uyum, ahlâksal-dinsel ve diğer değerlendirmelerle güçlendirilse bile, her durumda özel ve egemen iradelere dayanmaktadır; bu nedenle de (her an) beklenmeyen olaylarla bozulmaya açıktır*"; Hegel, devletlerin iradelerini, üstün bir güç tarafından oluşturulan genel bir irade olarak değil, tam tersi tekil irade olarak görür (Arıboğan, 1998: 109-10). Devletler arasındaki savaşı ise, ilerlemeyi sağlayan bir *geçiş yolu* biçiminde değerlendiren Hegel; bireylerin, halkların, tarihi dönemlerin geçici olduğunu, asıl önemli olanı büyük *dünya-tarihsel sürecinin* oluşturduğunu savunur.

Hegel düşüncesinde, *dünya tinini ileriye götürme* bir görev olarak açıklanmaktadır (Taschenbuch, 1987: 462-; Arıboğan, 1998: 110).Bu aşamada, yani *dünya tinini ileriye götürme görevi*nde, Batı Avrupa Hegel için özel bir anlam taşır. Batı Avrupa, tikel çıkarların, evrenselliğin kontrolü altına alınabileceği bir uygarlık mekânıdır; burada hukukun ve toplumsal ethos'un yönlendiriciliği vardır. "*Bu nedenle, Hegel için Avrupa, üst ideali temsil etmekte ve Doğu'dan Batı'ya doğru hareket eden tarih, Avrupa'da sonuna ulaşmaktadır*" (Howard, 1992: 102-3; Arıboğan, 1998: 111).

3. ÜÇÜNCÜ GÖRÜNGÜ: AVRUPALILIK PROJESİ

Üçüncü görüngü; *Avrupalılık* anlayışı, Hegel'in sistemsel yaklaşımını yansıtan *sittlickeit* (etik-yaşam) projesinin kapsayabileceği son dünyevî noktadır. Hegel, bu uzamdan tüm dünyaya ulaşılacağını hesap eder. Hegel, Alman ulusunun ruhunun yüceliğini öne sürmekle kalmamış, aynı zamanda Avrupalının ruhunun yüceliğini de konu edinmiştir. Hegel için Avrupa, üstte belirtildiği gibi, Batı ve Kuzey Avrupa'dır. Bu uzama bağlı olarak

da ortak bir Avrupalılık bilincine, Avrupalılık ruhuna ve Avrupa dünya-görüşüne yalnızca bu coğrafyada ulaşmak mümkündür, üstelik o bu bağlılığı, dünya için bir gereklilik olarak görür. Hegel'e göre Avrupa, her bakımdan üstünlük demektir. Bu nedenle Avrupa'nın doğusunu, yani Slav dünyası ve Osmanlı Avrupa'sını, Avrupa içinde düşünmek mümkün değildir. Hegel düşüncesine göre, tarihsel evrimde özgürlüğün gerçekleşmesinin üç aşaması değerlidir. Hegel bu aşamaları şöyle sınıflamıştır: Despot bir devlet içinde yalnızca tek adamın özgür olduğu Doğu dünyası; kimi insanların özgür olduğu Yunan-Roma dünyası ve herkesin özgür olduğu Alman ve Hıristiyan dünyası. Hegel son aşamanın, Avrupalı bilincini yaratarak yer yüzüne örnek olacağına inanmaktadır. Hegel, Doğu Avrupa'nın sınırı sayılan topraklarda yer alan ve Napoléon savaşlarından sonra Prusya monarşisinin temsil ettiği feodal yapıyı ise, Batı Avrupa içinde bile ayrıcalıklandırmıştır. Bu ayrıcalıklandırma ile, demokratik özgürlüğün olmadığı ve hukuksal eşitsizliğin çeşitli halk tabakaları arasında iyice görüldüğü, yarı feodal Prusya Devleti'ni, hem Avrupa hem de dünya için örnek bir *özgürlük devleti* olarak saymıştır (Kuznetsovz, 2002: 43).

Bununla birlikte Hegel felsefesi, Prusya modelini öne çıkararak, 19. yüzyıldan itibaren, Avrupalılık kimliğinin biçimlenmesinde önemli bir adım olmuştur. Hegeşl'in, Avrupalılık ruhuna gösterdiği ilginin temelinde, ortak Hıristiyan kültürünün etkisine ve tarihin yaratıcı gücüne duyduğu inanç yer alır. Sabine'nın ifadesiyle Hegel'deki doğal kültürel gelişme yasası, kabul etmek gerekir ki, hem uygulayımsal hem de kuramsal sonuçları bakımından, devrime olan inancın bir parçasını oluşturan *ilerleme* düşüncesinden, derin biçimde ayrıdır (2000: 15-6). Hegel, bir sistem filozofu olarak, Mutlak Tin'in görüngülerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Hegelci ilerleme anlayışında uygarlık, Mutlak Tin'in bir görüngüsüdür ve bunun en tepe noktası, yani edimsel iradeye dönüşmüş biçimi de *ortak Avrupa uygarlığı* tasarımıdır. [285]

[285] İlerleme (*progress*) düşüncesini, "sonu gelmez bir mücadele" süreci içinde olgunlaştıran Hegel, usu, tarihin bizatihi yaratıcısı, hatta kendisi olarak açıklar ve bunu da Tin (*Geist*) kavramı ile tanımlar. Hegel düşüncesinde Tin, insanlığın ussal ilerlemesi ile ilişkili olan tarihsel dünyayı ifade eder. Burada edimler ve

"*Hegel için tarihsel sahne, genel olarak Eski Dünya'dır; Mutlak Bilgi'ye, yani Tin'in bilincine götüren süreç zorunlu halkalarını Yunan, Orta ve Doğu Asya ile Avrupa uygarlığında tamamlamıştır. Bu sürece ilişkin, sürecin kendisinden başka, ayrı bir yöntem aramak boşuna olacaktır; sürecin kendisi, kendi kavramının devinimidir; bu kavram ise, sürekli dönüşüm, devinim ve etkileşimin kendisidir*" (Yardımlı, 1986: Önsöz, 14). Hegel'in sıkı sıkıya bağlı kaldığı diyalektik felsefeye göre de, "*aşağıdan yukarıya doğru durmadan yükselen sonsuz oluş ve geçiş sürecinden başka bir şey yoktur; hatta (Hegel'in) kendisi de bu sürecin düşünen beyindeki yansımasından başka bir şey değildir*" (Engels, 1962: 9-10). İşte bu durmadan yükselen sonsuz oluş ve geçiş sürecinde, Hegel, sivil toplumu bir *tez*, ulus-devleti, sivil toplumu

---

olaylar zinciri değil, sonu gelmez savaşımların verildiği bir tarihsel dünya olgusu söz konusudur. Bu da, insanlığın tarihsel "ilerleme" sürecini oluşturur (Marcuse, 2000: 18).

Hegelci "ilerleme" düşüncesi, nihaî hedefine "*evrensel insanlık*" ya da "Birleşmiş Dünya Devleti" tasarımı ile ulaşmak isteyen Kantçı yaklaşımdan belirgin biçimde ayrı olduğu gibi; hem Fransız Devrimi'nin Aydınlanmacı ilerlemeciliğinden, hem de İskoç "gereksinimler sistemi"nin piyasa ilerlemeciliğinden çok büyük farklılık gösterir. Hegel felsefesi Aydınlanmanın eleştirisi ile gelişen bir felsefedir. Her ne kadar Adorno, Hegel'i "*düşünceyi olumsuzlamayı eleştiri saymak*"la suçlamışsa da (1990: 125), Hegel'in felsefesi, Aydınlanmış toplumun paradigmaları üstüne inşa edilmiş "eleştirel felsefe"dir. Öte taraftan Hegel, Aydınlanmış toplumun siyasal-toplumsal-kültürel paradigmaları kadar, iktisadî yaşamın koşullarını da kendi inceleme alanı içinde düşünür. Bu nedenle Hegel, hiçbir zaman İskoç Aydınlanmasının (İngiliz ekonomi politiğinin) özelliği olan "piyasa" koşullarında, "*görünmez el*"in yol gösterdiği bir ilerlemeciliği reddetmez; ama piyasayı baş tacı da etmez. Hegel'e göre toplumda, toplumsal değişimi sağlayan dinamik çoklu bir yapıyı barındıran toplumsal pratikler ve yönelimler seti görünümündedir; gereksinimler sistemi, toplumsal değişimi tetikleyen bu setin sadece bir parçasıdır.

Hegel, her şeyden önce, soyut kavramlar olan "us" ve "tarih"i buluşturduğu Tinselliğin gelişimini dünyevileştirerek, bir "toplumsal ethos" yaratır. Daha sonra bu toplumsa ethos'u, bir *mücadele alanı* biçiminde diyalektik olarak öne çıkarır. Bu bağlamda, Hegel düşüncesinde asıl olarak, toplumun düşünümselliğe (tefekküre) bağlı ruhsal olgunlaşması ilerlemeyi sağlar. Hegel, bu ruhsal olgunluğun (bilincin), doğrusal olarak ve evrimsel bir süreç içinde geliştiğini; bu evrimin de, her zaman gelişmeyi sağlayacağı öngörülen "sürekli ilerlemeci" bir tarihle amacına ulaşacağını savunur. Bundan, Hegelci ilerlemenin bir anlamda, Marcuse'ün ifadesi ile, *sonsuz yaşam* (2000: 41) olduğunu ve bu sonsuz yaşamın da *kendinde* bir "mücadele alanı" yarattığını anlıyoruz. Hegel'in en fazla önemsediği ise, özgürlük bilincindeki ilerlemedir, buna da tarihsel olgunluğa bağlar. Bundan dolayı Hegelci ilerlemede, insan tarihinin öznesi değil, nesnesi, hatta kuklasıdır; tarihin öznesi ve ilerlemeyi sağlayan asıl dinamik *Mutlaklaştırılmış Akıl* (Tinsel Us) ile bunun dayandığı gerçeklik olan Tinsel Edim'dir (Kaufmann, 1997c).

Öte taraftan Auguste Comte (1798-1857) insanın *anlama yetisi*'nin gelişmesini, ilerleme'nin temeline yerleştirerek, üç döneme ayırmıştır: Teolojik evre, metafizik evre ve pozitif evre. Birincisi, insanlığın ilksel animist (mitolojik) dinsel inançlarının yaşandığı, ikincisi daha soyut ve derinlikli (örneğin ilahî) dinlerin yaşandığı ve yaşanmakta olduğu, üçüncüsü ise bilim ve akıl çağının ortaya çıktığı evreleri çağrıştırır. Bu evrelerin biri diğerini yok etmez; olgunlaştırır ve usa uygun hâle getirir.

Karl Marx ise, ilerlemeyi, tarihsel materyaliz ile ilişkilendirerek, Hegel'deki bilincin yerine, iktisadî mücadelelerin belirleyiciliğini öne sürer. Marx, insanlığın köleci toplumdan feodal topluma ilerlediğini, nihayetinde devletin sönümlenip, sosyalist toplumun geleceğini savunur. Elbette burada, Saint-Simon'nın "ütopyacı" Spencer'in "sosyal Darwinci" ilerleme kuramlarının da, bilim dünyasında çok ses getirdiğini belirtmek gerekir. Raymond Williams'a göre ise, 14. yüzyıldan beri kullanılan bir kavram olsa da, "ilerlemecilik" siyasal bir tanım olarak *muhafazakârlar* ve *ilericiler* biçiminde, 19. yüzyılda siyasî partilerle birlikte, netlik kazanmıştır; bu da daha çok "muhafazakâr" (*conservative*) kavramının karşıtı olarak yerleşmiştir (2005: 294-7).

aşacak bir *anti-tez* uğrağı olarak formüle ederken; diyalektik argümanında *Avrupalılık* da bütünleştirici bir *sentez* uğrağı görünümü alır.

Hegel, "*Tarih Felsefesi*" yapıtında, Avrupa'yı sürekli yeniden biçimlenen yanıyla ele alarak, yaşanan sürekli devinimin *özgür gerçeklik dünyası*'nı yetkinleştirdiğini söyler. Hegel'e göre, "*Avrupa "özgür gerçeklik dünyası"dır ve kendi düşünsel çabasıyla, özünü başkalaştırmayı başaran bireylerin katkısıyla yetkinleşmektedir. Oysa Asya ya da Doğu, başkalıkları genelde eritmekte, bireyi genele bağımlılaştırmaktadır*" (Kula, 1998: 62).[286] Anlaşılacağı üzere, bu noktada Hegel bir Avrupa imgesi oluştururken, bir anlamda *Avrupalılığın tasarımını*[287] da yapar. Ancak bunu yaparken, Hegel'in diyalektik yöntemi devreye girer ve bir yandan da karşıdakini, yani *öteki*'ni biçimlendirmekten kaçınmaz. Hegel, yeni bir Batılı imgesi oluştururken, Kant'ın izini sürmekte tereddüt etmemiş, kendince bir Doğu analizi yaparak hayalî bir *Doğu imgesi* de sunmuştur. Üstelik onun yorumunda dışa vuran bu *kendincelik*, imge tasarımının etkisini azaltmamıştır. Hegel Batılı dünya görüşünün ve yaşam biçiminin olduğu gibi, Doğulu dünya görüşünün ve yaşam biçiminin de, Batı'daki kalıcı imgesinin oluşmasını sağlamıştır. Hegel bireysel biyolojik üstünlüğü incelemiş olmakla birlikte, benimsemeyip reddetmiş ama kültürel üstünlüğün, belli bir belirleyiciliği olması gerektiği fikrini de savunmuştur.

Hegel bir düşünür olarak, Avrupalı insanın bakış açısını değişik yoğunluklarda olsa da, gerçekten etkileyebilmiştir. Ancak ayrımcı bakış açısının düşünsel alandaki ilk adımı Kant ile başlamıştır. Kant, evrenselci, barışçı, özgürlükçü ve Aydınlanmacı yönüyle öne çıkmış olsa bile, *ırk* kavramını konu edinen düşünürlerin başında gelir. Kant'a göre, Avrupalılar Doğululardan ve Afrikalılardan üstündür. Avrupalıların, anılan insan kümelerinden üstünlüğü, en genel anlamıyla "Avrupalı aklın üstünlüğünden" kökenlenir.

[286] Hegel'e göre, bu yüzden Doğu hak ve özgürlüklerle donanmış bireyleri yaratamamakta ya da bu nitelikli bireylerce geliştirilememektedir. Belirsiz ve genel olanın kapsayıcılığından kurtulamayan insanlarsa özgürleşememekte; özgür bireyler olamadıkları için de, kişi hak ve özgürlüklerini içeren bir hukuk dizgesini geliştirememektedirler (Hegel, 1971: 453; Kula, 1998: 62).

[287] Tasarım (*tasavvur; vorstellung -Alm.; representation -İng.),* daha önceden algılanmış olan bir nesne ya da olayın bilinçte sonradan ortaya çıkan imgesi, bilinç içeriği, algısı; imgelem yoluyla varlık kazanan şey (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Tasarım maddesi).

"*Avrupalı aklın üstünlüğü bağlamında Kant, Avrupa devletlerinin birleşmesini ve bu birleşmenin de bir "Dünya Cumhuriyeti"ne dönüşmesini öneren düşünürlerin en başında yer alır*" (Kula, 2002: 12). Bir anlamda, Avrupa'da ırkçılık Aydınlanma'nın aklı yüceltmesi ile başlamıştır. Vurgulanmaya çalışıldığı üzere, Hegel de Kant'tan ve Aydınlanma'nın üstün aklı'ndan çok etkilenmiştir. Bu izlekler üzerinde yol almış, ama Kant'ın sınırlarını aşmayı amaçlamıştır. Bunu da, *usun olanaklarını* ortaya çıkararak yapmaya çalışmıştır. [288]

Kant, insan bilgisinin *a priori* bilgiye ulaşmasının mümkün olduğunu, bu bilginin içeriğininse insanın dışında oluştuğunu savunmuştur. Buna karşın Hegel, Doğu dünyasında çok önceden *Meşşaîci filozofların ve İbni Sina'nın* ileri sürdüğüne benzer, daha kesin bir anlayışla, tıpkı *a priori* bilgiye ulaşmak gibi, bu bilginin içeriğini oluşturmanın da insan aklının kendi olanağında olduğunu söylemiştir. Böylece Hegel, Kant'taki aşkın mantık (*transcendendal logic*)[289] kavramının yerine, İbni Sina'daki nesnel mantık (*objective logic*) kavramını öne çıkarmıştır (Baillie, 1901: 249). İşte Hegel'in genel yaklaşımında ağırlığı hissedilen, aklın üstünlüğüne ve anlığın (zihnin bilme yetisinin) diyalektik ilerlemeye dayalı mantıksal nesnelliğine, yani sistemleştirilmiş bütünselliğe verdiği bu önem, Avrupalılık düşüncesinin de organik yapısını oluşturur. Kuşkusuz Hegel'in organik yaklaşımı, aslında kökü Doğu'da bulunan teleolojik (*teleology*)[290] bir yaklaşımdır ve dinamik bir ilerleme sürecine işaret eder (Kaufmann, 1997c).

---

[288] Kant'ın yaşadığı dönemde Türkler, Avrupa için artık bir tehlike olmaktan çoktan çıkmıştır. Bu nedenle, Kant düşüncesinde Türkler ya da İslâm önemsiz konulardan biridir. Durum böyle olmakla birlikte, Kant'ın Türkleri olumlu ve olumsuz yanlarıyla konulaştırdığı görülmektedir. Bu ikili yaklaşımla bir yandan Türkleri "ölçülü" bulan Kant, öbür yandan Türklerin baskıcılığını dile getirmek için, egemenlikleri altındaki Avrupalıların yurttaşlaşmalarını önlediklerini savlar.

Genel anlamda dine, dolayısıyla Hıristiyanlığa da eleştirel bir mesafeden bakan Kant, "*Muhammedizm*" diye adlandırdığı Müslümanlığın ilkelerinin çoğunu ise, örneğin Cennet anlayışını, ikiyüzlülük olarak nitelendirir. Kant'ın konuya ilişkin saptamaları, bu düşünürün de, Hegel gibi, Türkleri Avrupa'nın dışında değerlendirdiğini ortaya koymaktadır (Kula, 2002: 12).

[289] Aşkın mantık "*transcendental logic*", Kant'ta ve yeni-Kantçı düşüncede, düşünmenin salt biçimini inceleyen biçimsel mantıktan ayrı olarak bilginin mantıksal koşullarını göstermeye çalışır, yani "varlıkbilimsel" (ontolojik) mantıktır ve düşünme biçimlerini varlık biçimleriyle eşit kılar. Hegel'de ise düşünme biçimi, doğa ve Tin'in temelinde bulunan "öz-biçim ile öz-bağlam" öğretisi olarak belirir. Ancak bu mantıksal yaklaşım diyalektik ilerlemecilikle değişmeye açık durumdadır, değişmez değildir (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Mantık maddesi,Transcendental Mantık açıklaması).

[290] Teleology (amaçbilim-erekbilim), sadece insan ve hayvan davranışlarının değil, evrendeki her olayın, değişimin veya hareketin belirli bir amacı gerçekleşmeye yönelik olarak meydana geldiğini, savunan ve rastlantısallığı reddeden görüş (Sosyal Bilimler Sözlüğü: Amaçbilim maddesi).

Hegel'e göre dünya, kültür, ulus, toplum, uygarlık ve birey, tıpkı Mutlak Varlık gibi Mutlak Tin olan anlığın (zihnin bilme yetisinin) diyalektik üçlemesi ile oluşup bir anlam kazanır; evren, teleolojik evrimle gerçekleşen bir sürece *a priori* zorunludur. Bu durumda, Avrupa uygarlığının da, *aklın evrimi ile gerçekleştiren* bir sürecin ürünü olarak tasavvur edildiği açıktır. Her şeyden önce Hegel mantığında, sistem (*system*) organik bir anlam taşıdığı için, fenemenolojik (*phenomenology*)[291] bir biçimde kendini ortaya koyar; bunu da bilimsel bilgi (*ansiklopedi*)[292] olarak sunar (Rosen, 1992: 75). Öyleyse Hegel'e göre Avrupa, bilimsel bilginin yön verdiği bir özgürlük alanıdır; bu nedenle, Mutlak Ruh'un (Tin'in) kendini gerçekleştireceği üç aşamalı ilerlemeye olanak tanır: Avrupalı bir Tin önce *sanat*, yani tez, sonra *din*, yani anti-tez ve en sonunda da *felsefe*, yani sentez (oluş) aşamalarını yaşayarak en üst düzeye ulaşabilir.

"*Hegel'in savlamasına göre, düşün Doğu'da doğar; ama Doğu'da dizgeleştirilemez (sistemleştirilemez); çünkü, Doğu'da istenç ve bilinç özgür değildir. Özbilinç (yani nesnel mantık) ancak Batı'da özgürleşir. Doğu'da ışık dışı, Batı'da ise içi aydınlatır. Doğulular, insanın insan olduğu için özgür olduğunu bilemezler. Bu nedenle Doğu'ya özgü şeyler, felsefeden silinip atılmalıdır*" (aktaran Kula, 2002: 13). Hegel, daha da ileri giderek, günümüze kadar kalacak olan bir önyargının doğmasına da kaynaklık eder. Hegel'e göre "İslâm *fanatizminin ilkesi terördür*." Bu fanatizmi besleyen de kapsayıcı, durdurulamayan, hiçbir yerde kendini sınırlamayan ve hiçbir şeye gereksinmeyen coşkunluk hâlidir. Hegel, *İslâmî coşkuyu ürkütücü* bulmuştur. İslâm dünyasında *Allah* sonsuz bir güçtür, oysa Avrupa'daki Hıristiyanlık'ta *Tanrı* insanîleştirilmiş ya da başka bir anlatımla dünyevîlik dışına çıkarılmıştır (Hegel, 1965 ve 1971 ve Kula, 2002: 105-14).

[291] Fenemenoloji "*görüngübilim; phänomenologie-Alm.; phenomenology-İng.*", diyalektik (eytişimsel) gelişmesi içinde, bilincin geçirdiği evrelerin fizik-ötesi açısından ortaya konuluşu; bilinç olaylarının çözümlenmesi ve betimlenmesidir; "*kendinde şey*" (kendinde var olan – *thing-in-itself*) gerçekliğini ortaya koymaktır (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Görüngü ve Görüngübilim maddeleri).

[292] Ansiklopedi "*Enzyklopädie-Alm.*", antik uygarlıkta özgür her erkeğin geçirmek zorunda olduğu eğitimin tümünü kapsayan bilgi bütünü (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Ansiklopedi maddesi). Diderot ve D'Alambert de, buradan hareketle, Fransız Aydınlanmasının simgesi sayılan 35 ciltlik "*Encylopédie*" girişimini başlatmışlardır. Bu girişim, "*her eve bir Ansiklopedi takımı*" kampanyası ile amacına ulaşmış ve Avrupa kültür devriminin temel taşlarından biri olmuştur.

Hegel sivil toplumun aşılması ve ulus-devletlerin kurulması için gereken tarihî olgunluğun, bir Avrupalılık uzlaşısı sağlamak için yeterli olduğunu düşünüyordu. Hegel'e göre, gerçeklik, modern parçalanmışlığı aşmıştır ve felsefenin ulaştığı nokta da, artık toplumda uzlaştırma görevini gerçekleştirebilecek bir durumdadır (Savran, G., 2003: 102). Hegel, bu uzlaşının formülasyonunu *ussallaşma* ile açıklar. Ussallaşmanın en kapsayıcı yansımasını ise, dünya-merkezi olarak kurulmakta olan ortak Avrupa uygarlığının bir simgesi saydığı *Avrupalı dünya görüşü* (*Weltanschaung*) kavramında bulur. Burada çok açık biçimde, Hegel'in uzlaşı anlayışının, aslında Batı içinde sınırlı bir uzlaşı olduğu sezilmektedir. Doğu ile uzlaşının koşulu, Batılıların üstünlüğünün kabulü ile mümkündür.

Hegel, burjuva toplumun sorununu, aile ile yurttaş (*citoyen*) ve devlet ile yurttaşlık (*citizen*) ikiliği içine, sivil toplumu yerleştirerek çözümlemek istemiş; bunu bir *eğitim süreci* olarak da öne çıkarmıştır (Löwith, 1991: 235). Kapsayıcı bir üst aşama gibi yücelterek, bu kez de ulus-devleti Avrupa bütünlüğü ile eşleştirir. *Ulus-devlet ve Avrupa* düalizmini, bir eğitim sorunu olarak görür ve en sonunda ulaşılabilecek olan uzlaşının hedefi sayar. Hegel için önemli olan bu eğitim ve kültür teması, Montesquieu'dan ileri gelen bir mirastır. Bunun, Aydınlanma'nın ortak bir serveti olduğunu hatırlamak gerekir. Montesquieu, erdemi (siyasal erdemi) törelerin dile getirilmesi olarak açıklamış ve ulusun *genel ruh*u'nu oluşturduğunu söylemiştir. Bu durumda, yasalar da aslında bireyleri değiştirememekte, ama yurttaşların eğitilmesini, yani genel ruh'a uygun hale gelmesini sağlamaktadır (Bonjour, 2002: 19). Oysa Hegel'in Batı ile Doğu arasında, hiç bir biçimde böyle bir uzlaşı zemininden ve *genel ruh durumundan* söz etmediği görülmektedir. Hegel'in Avrupa'yı kültürel bir uzlaşının merkezi sayarken, devletlerarasında mutlak bir rekabeti ve dolayısıyla uzlaşısızlığı öngördüğünü belirtmek gerekir: O, içte *muhalefetsizlik*, ama dışta *sürekli muhalefet* öngörür.

Hegel'e göre, *"uygar milletlerin, devletin aynı cevhersel momentine erişememiş olan öteki milletlere barbar gözüyle bakmakta ve onlara karşı böyle davranmakta hakları vardır; bir çoban*

kavim avcı kavimleri; bir çiftçi kavim bunların her ikisini vb. barbar olarak görebilir. Uygar milletlerin bilincinde, barbarlar, onlarla eşit haklara sahip değillerdir ve uygar milletler, barbarların bağımsızlığını da formel bir şey olarak görürler." Hegel, aynı metinde, bu gibi durumlardan doğan savaş ve düşmanlıklarda, belli bir uygarlık değerinin tanınmasını sağlamak için, mücadelenin söz konusu olduğunu belirtir. Bu savaş ve mücadelelere, evrensel tarih bakımından anlam kazandıran, yani savaş ve mücadeleyi meşrulaştıran, şeyinse, bir *uygarlık* değeri tanımaya yönelik niteliğin öz-varlığı olduğunu savunur (1991: parag. 351). Hegel'in *toplum, ulus ve Avrupa* algısını kapsayan *sistem* yaklaşımında "üçlü" diyalektiğin yoğun etkisi görülmektedir. Bu, Hıristiyan teolojisinin temel görüşü olan *Üçlü Tanrı* anlayışındaki *Baba-Oğul ve Ruh* inancının haklı gösterilmesi çabasını yansıtır. Burada Hegel, Fransız Dehizmine karşı çıkarak, *Üçlü Tanrı* kavramını akılcılaştırmayı reddeder ve kavramın zaten *akılcı* olduğunu kanıtlamaya kalkar (Stace, 1976: 293-201). İnsanın akılcılaştırılması'nın uğraşısını vererek, o da, kuşkusuz dinsel kurgu sunmaktan kaçınamamıştır. [293] Sonuçta Hegel'in projesi, temelini Hıristiyan öğretiden alan *sivil toplum, ulus-devlet ve Avrupa-dünya uygarlığı* yaratma projesi olarak tartışmalı konuları içermektedir.

Almanya'nın kaderini etkileyen *bireycilik-ulusçuluk* rekâbetinde, çoğu zaman ulusçuluğun ağır bastığı görülür. Avineri'ye göre, "*Hegel, Fransız Devrimi'ni Almanlaştırmış olsa bile, gene de bireyci bir liberal yapılmamalıdır. Zaten, bireyci liberalizm de, Almanya'da hiçbir zaman gerçek bir güç olamamıştır; çünkü Almanya'nın tarihinde böyle bir öncül bulunmuyordu*" (1997: 94). Bu açıdan liberalizmle, ulusçuluğun el ele gidebileceğini sanan Alman akademik düzeni, sonuçta geri alınamayacak bir zarara uğramıştır. Evet, bir anlamda 1933 olaylarının ilk provaları, 1871'de yapılmıştır. Ancak, bunlar asla Hegel'in politik projesini yansıtmaz; çünkü Hegel'in politik düşünceleri (başta Prusyacılık ve

[293] Hegel felsefesi, her noktada bu üçlü kaynağın yansımasını gösterir. Bir anlamda, Hegel yorumları üçlü açılımlar silsilesidir; ilk basamağını "Varlık, Doğa ve Tin" üçlemesi oluşturur. Bunlar da yine üçlü açılım sergiler: Varlık, öz-nesne ve düşünceden; Doğa, jeolojik-bitkisel-hayvansal alandan; Tin ise, öznel-nesnel ve mutlak Tin'den oluşur. Öznel Tin, kendinde can ve kendisi için bilinçtir; Nesnel Tin, *kendinde* hukuk, *kendisi için* gelenek ve hem *kendinde* hem *kendisi için* ahlâktır; Mutlak Tin ise, *kendinde* sanat ve *kendisi için* Din; ayrıca *kendinde* ve *kendisi için* felsefedir (Hegel, 1986, 1997 ve 1991; Avineri, 1972; Löwith 1991; Timuçin, 1992 ve Bréhier, 1936).

Avrupa kültürünün birleşmesi görüşü) her zaman Almanya'nın dışında kalmıştır. Hegel'in birleşik bir Almanya'da (kendi çağında da, sonrasında da) hiç bir şansı olmamıştır (Avineri, 1997: 94). Hegel'in gönlünü kaplayan *ulusçuluk* duygusu, onun felsefî yapıtlarına hemen her zaman yansımıştır; bu duyguyu Prusya sevgisi ve Alman ırkının Tin'inin (ruhunun) en yüce açınımları benimseyebilecek doğal niteliklere (doğal bir üstünlüğe) sahip olduğu inancı oluşturur. Bu bağlamda şaşırtıcı gelse de, Afşar Timuçin'in tanımlamasına uygun olarak, "*bir yanda tarihçi, devrimci, özgürlükçü, Aydınlanmacı, Anayasacı Hegel vardır; öte yanda ise, ırkçı, neredeyse karşı-tarihçi, dinci ve elbette mutlak yönetimci Hegel*" durmaktadır (1992: 652). 19. yüzyıl Avrupa'sında, Hegel'in "*yeryüzünün ruhu*"[294] karşısında duyduğu korku ve kapıldığı müthiş hayranlık birbirine karışmıştır.

Napoléon'u gördüğünde kapıldığı bu duygusal yoğunluk, onun bütün düşünsel çalışmalarına, ne denli *akılcı* olmaya çalışırsa çalışsın görece yansımıştır. Sonunda ulaşmak istediği evrensel dünya tasarımı da, modern devletin getirdiği korku ve hayranlığı buluşturan bir görünümü yansıtır. Hegel, bu coşkusunu ve akıl yürütmenin muazzam bir ürünü olan kendi *us* kavramını, Fransız Devrimi'ne bağlamayı büyük bir ustalıkla başarmıştır. Devrimin getirdiği yeni Anayasal süreci bir referans noktası olarak almış, insanlığın bu büyük dönüşümünü, insan us'unun yüksek bir ölçüt durumuna gelmesiyle ilişkilendirmiştir. Bundan çıkarsama yapan Hegel'in görüşünde, "*tarihin Fransız Devrimi ile aldığı belirleyici dönüş, insanın kendi kafasına güvenmeye başlaması ve verili olgusallığı, usun ölçütü altına almayı göze alabilmiş olması*" deneyiminde yatmaktadır (Marcuse, 1000: 15).

Hegel'e göre artık, evrenselliği, yani *etik- politik* uğrağı, dünya ölçeğinde kurumsallaştırmanın tarihî olgunluğuna erişilmiştir. Tarihin ve usun *a priori* süreci, modern toplumu uygar toplum, yani *Avrupa dünya-görüşlü toplum* olmaya koşullamıştır. Hegel, uygar toplumu tikelliğin kontrol altına alındığı evrensel toplum olarak sunarken;

[294] Hegel sığındığı evin penceresinden, Almanya'yı baştan başa geçen Napoléon'u atının üstünde ilerlerken görmüştür. Bu olayı, yazdığı bir mektupta "*yeryüzünün ruhunu gördüm*" diyerek betimlemiştir (Aslan, 1967: 5). Hegel'in bircik ideali, Napoléon kadar güçlü bir krala sahip olmaktır; oysa Napoléon'un gücünden ürkmüştür. Ancak, dünyanın yeni bir "*iktidar süreci*"nin eşiğinde olduğunu da anlamıştır.

evrenselliğin en üst zirvesinde devletin bulunması gerektiğini savunur. Bu durumda Hegel'in *Avrupa evrenselliği*, Kant'ın *insanlar birliği* olan özgür toplumsal birlikteliğinden ayrılır. Hegel, Avrupa'yı *devletler birliği* olarak anlamlandırır. Bu nedenle Hegel'in Avrupalılık görüşü, yalnızca *kültürel bir ortaklık* değildir; aynı zamanda siyasal birlikteliğin bir ifadesidir. Daha farklı bir anlatımla, *Avrupalılık* kültürel birliktelik durumunun siyasal ifadesidir; yani *insanî düşünce ile Tin* ve *Us ile dünya tarihi* arasındaki *a priori* ilişkinin ve uyumun en yüksek durumunu bildiren politik bir tasarımdır. Hegel, Kant'ın *sürekli barış* tasarısına karşı çıkar ve bu karşı çıkışının dayanağını da Montesquieu'da bulur: Hegel'e göre toplumsal olmak demek, serüven dolu bir yaşama ait olmak demektir. Bu, *ulusal halk* için de böyledir; Montesquieucu *genel (evrensel) halk* için de böyledir (Bonjour, 2002: 12-4); çünkü toplumsallık, daha en başta bile bir maceradır.

Hegel'in diğer görüşleri gibi, *Avrupalılık* yaklaşımı da analitik uğraktan normatif uğrağa, bilimsel alandan ideolojik alana kayarak pratiğe aktarılmış ve somutlaşmıştır. Bu somutlaşma, Hegel istediği için gerçekleşmemiştir, Hegel'in rolü gerçek olabilecek olanın tasarımını sunmaktan ibarettir; bunu, diyalektik yöntemi başarıyla kullanarak sağlamıştır. Beer'e göre, gerçekte Hegel hiç de realitenin dışında, bulutlarda kurgu yapan soyut bir düşünür değildir. O, hayatı boyunca daha çok soyuta, gerçek bir içerik vermeye, yani somutlaştırmaya çalışmıştır; "*realitesiz bir idea veya ideasız bir realite, ona, tasavvuru mutlak surette imkânsız görünüyordu*" (1969: 15-6).

Hegel'den sonra, aynı yöntemi Marx da kullanacak, o da gelecekteki tarihin, şimdi'deki koordinatlarını hesaplayacaktır. Bu yöntemin ve yönelimin, *felsefeden toplumsal kurama* geçiş olarak değerlendirildiği doğrudur; örneğin Marcuse, Hegelci okulun sağ ve sol kanada bölünerek, onun ölümünden sonra da toplumsal bilimlerdeki eleştirel eğilimi geliştirdiğini söyler. Ancak Hegel'in izini süren bütün sağ ya da sol görüşler içinde, Marx çok özel bir yer edinmiş, o âdeta kendi kuramını Hegel düşüncesi üzerinden geliştirmiştir.

[295] Marx, ekonomik sömürü ilişkileri devam ederken, kapitalist devletin Hegel'in öngördüğü *evrensellik* işlevini yerine getirebileceğine kuşkuyla yaklaşmış; her şeyden önce, devletin tartışılmaz üstünlüğü ve yüceltilmişliği ile işsiz, aç, yoksul kesimleri açıkta bırakan seçkinciliğini, bir *tarih sorunu* olarak sorunsallaştırmıştır. Marx düşüncesindeki, Hegelci felsefenin eleştirel eğilimleri, karşı-Hegelci bir gelişmeye yol açarak, yeni bir kuram biçiminde *Marksist Toplumsal Kuram*'ın doğmasına yol açmıştır. Böylece, Marksist kuram tarafından üstlenilip sürdürülen Hegelci eleştirel felsefe, "*hem Hegelciliğin tarihî, hem de Hegelciliğe karşı savaşımın tarihi*" hâline gelmiştir; hatta giderek pratikteki kılgısal politik çabaların karşı çıktığı her şey için, bir simge olarak da kullanılmıştır (Marcuse, 2000: 204). Bu noktada Kuztetsov, Hegel felsefesine aşırı değer biçilmesinin yanında, aşırı değersizleştirilmesinin (ya da hak ettiğinden daha az değer biçilmesinin) geliştiğine ve bunun da yanıltıcı olduğuna dikkat çekmektedir (2002: 44).

Hegel'in diğer filozofların tersine, *yaşadığı çağın filozofu* olma özelliği, modernitenin ilk kuramcısı olması gibi, ekonomi-politiğin anlaşılmasında da öncü olmasını sağlamıştır. "*Ekonomi politiğin keşfi, Hegelci felsefenin gelişiminde bir dönemeci belirtir. Bu, Hegel'in felsefesinde olduğu kadar, Hegel sonrası felsefe için de önemlidir*" (Königson, 2002: 52). Hegel, çağının en büyük sorunu olan feodal toplumdan endüstri toplumuna geçişte, değişen ekonominin dışında kalmamıştır. Hegel'in klasik ekonomi-politikçilerin izleyicisi ve iyi bir Adam Smith okuyucusu olduğu; öte yandan, Stewart'ın "*Ekonomi Politiğin İlkeleri Üzerine Araştırma*" kitabını okuduğu ve yorumladığı bilinmektedir. Gerçi bu

[295] Marcuse'e göre, "Sağ Kanat" -bu kümenin yalnızca en temsil edici düşünürlerinin adlarını sayarsak, Michelet, Göschel, Johann Eduard Erdmann, Gabler, ve Rosenkranz'dan oluşuyordu- Hegelci dizgedeki, özellikle Mantık, Metafizik, Tüze ve Din Felsefelerindeki tutucu öğeleri üstlendiler ve işlediler.

"Sol Kanat"–başkaları arasında özellikle David Friedrich Strauss, Edgar, Bruno Bauer, Feuerbach ve Ciszkowski'den oluşuyordu- Hegel'deki eleştirel eğilimleri geliştirdiler ve buna dinin tarihsel bir yorumuyla başladılar. Bu ikinci küme Restorasyon ile giderek derinleşen bir toplumsal ve politik çatışma içine girdi ya da tam bir toplumculuk ve anarşizmde, hatta küçük-burjuva damgalı bir liberalizmde sonlandı. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında, Hegelciliğin etkisi hemen hemen öldü. Yeniden doğuşunu yüzyılın ilk on yıllarında İngiliz Hegelciliğinde (Gren, Bradley, Bosanquet) buldu ve daha sonra da Hegel'in yorumunun Faşizm için bir hazırlık olarak kullanıldığı İtalya'da yeni bir politik dürtü kazandı. Hegelci eytişim, bütünüyle ayrı bir biçimde; ama Marxist kuramın ve bunun Leninci yorumunun da devindirici bir parçası oldu. Bu ana çizgilerden ayrı olarak, Hegel'in belli kavramları, Toplum Biliminde (Sosyolojide, örneğin Lorenz von Stein ile), Tüze Biliminde (Hukukta, Tarihçi Okul ve Lasalle ile) ve Tarih alanında (Droysen ve Ranke ile) kullanılmıştır (2000: 203-4).

konuda Königson, Stewart'ın Hegel'i olumsuz yönde etkileyerek, kapitalizmin önemli yasalarını anlamasına sınır koyduğunu da vurgulamıştır (2002: 53); çünkü klasik ekonomi-politik, kapitalizmin ortaya çıkışı ile birlikte söz edilen bir kavram olarak, *burjuva ekonomistleri* diye de adlandırılan klasik ekonomi-politikçilerin bir kuramıdır ve kapitalizmin bütününü açıklamada yetersizdir. Hegel, siyasal alanda Burjuva Devlet modelini savunmakla birlikte, gerçekte ekonomik alanda belirleyici bir ekonomi kuramının etkisi altında kalmamıştır (Lukács, 1975: 319-37). Kuşkusuz bunun en önemli nedeni, *evrensel devlet* olarak yapılandırmaya çalıştığı nihaî hedefin, *herhangi bir çıkarın en küçük bir izi ile bile* lekelenmiş olmasını istememesidir. Bu nedenle Hegel, sivil toplum içindeki para ilişkileri bağlamında *etik-yaşam* anlayışını etkileyebilecek bütün yaklaşımlara mesafeli durmuştur. Ancak, Hegel'i ekonomi dışına çıkararak, onun yalnızca ahlakî (etik) bir tasarım sunduğunu düşünmek de yanlış olur. Hegel, toplumu sistemsel bir bütünlük içinde düşünmüştür, bu yüzden ekonomik etkinliği öne çekmemiş, onu toplumun somut bütünlüğü içinde önemsemiştir.

Hegel, "*Reaphilosophie*" (*Gerçek-Felsefe*) kitabında, çalışmayı insanın özünün somut dışavurumu, usu ise onun iradesinin soyut dışavurumu olarak açıklar."*Giderek doğaya göre bağımlılığın yerini topluma göre bağımlılık almıştır, böylece klasik ekonomi-politiğin ilk yasası doğmuştur; o da, evrenselliğe yükselen gereksinim ve çalışmanın, hem kendisi için topluluğun, hem de karşılıklı bağımlılık sisteminin büyük halkın içinde oluşmuş olmasıdır*" der. Hegel'in bu görüşlerine Marx, *1844 Elyazmaları'nda yer vermiş ve "aydınlanmış bir ekonomi-politikanın servetin öznel özünü nasıl ortaya çıkardığını"* ele almıştır. Hegel, işte Marx'ın daha sonra "*servetin öznel özü*" olarak tanımladığı iktisadi deneyimi, kavramsal analize tutmuştur. Bu çözümlemeyi, daha çok emek süreci, korporasyonlar, işbölümünün anlamı ve hızla artan zenginler karşısında gittikçe yoksullaşan insanların durumu ile ekonomide devlet müdahalesinin kabul edilmemesinin gerekçeleri üstünden geliştirmiştir.

Hegel, ayrıca bir durum analizi yaparak, emeğin kapitalist bölünmesinin boyutlarının zorunlu diyalektik bağlantısını, ekonomik ve toplumsal ilerlemeyle birlikte ele almış; hatta daha da ilerleyerek *kendi ekonomi kavramını* bile geliştirmiştir (Königson, 2002: 56-8). Karşılaştığı iktisadî tablo içinde, Hegel'i asıl ürkütense, toplumsal kolektivist ruhun içine düştüğü vahşi rekabete indirgenmiş ve yalıtılmış bireylerden oluşan sivil toplumun durumudur. Hegel, ekonomiye devlet müdahalesini gerekli görmez ama, devleti idealleştirerek ekonominin bu toplumsal yıkımını çözebileceğini düşünür; böylece müdahaleyi dolayımlamış olur. Sivil toplumu yeniden düzenleyip, devleti evrensellik alanına çekerek, kapitalizmin vahşiliğini dizginlemeyi tasarlar. Bu tasarısında soyut kalmıştır, *emeğin yabancılaşması'*na da somut bir çözüm üretebildiği kuşkuludur.

Marx'ı önceledi̇ği *emek* konusundaki soyutluğunda, aslında biraz da, emeğin yabancılaşmasını gerekli görmesinin rolü bulunmaktadır; çünkü piyasanın yabancılaşmaya yol açarak, bireylerin emeklerinin ürününü sahiplendiğini, piyasaya müdahalenin de bu yüzden doğru olmayacağını belirtir. Hegel, bu durumun bireyi, ürüne ve üretime yabancılaştırdığını kabul eder, ama bunun aşılamaz ve zorunlu bir piyasa koşulu olduğunu kabul ettiğinden, yapılacak bir şey olmadığı görüşünü geliştirir. Böylece, tıpkı yalnızca varlıklarını kabul etmenin dışında, sorunlarını görmezden geldiği korporasyon-dışı yoksul ve işsizler gibi, *yabancılaşma* tehdidi altındakileri de görmezden gelir. Marx, bu kavramı daha sonra sahiplenecek ve *şeyleşme* olgusu bağlamında genişletecektir (Ollman,1976).

Hegel felsefesi, Varoluş'un koşulunu soruşturan bir felsefe olarak, siyaset felsefesinin kurulmasında önemli bir adım sayılır. Hegel'in ayrıca, tarih felsefesinin ve toplumsal bilimlerin de doğmasında rolü bulunmaktadır. Kant'tan devraldığı liberal hukuk devleti (*Rechtsstaat*) ile başta İngiltere'de kurulup giderek gelişen demokratik hukuk devleti (*democratic rule of law*) arasında önemli bir köprü kurduğu açıktır. Bu açıdan kabul etmek gerekir ki, ne denli ateşli Prusyacı olursa olsun, onun politik projesi hiçbir zaman Prusyacılığın izleri ile kirlenmemiştir. "*Hegel felsefesinde, "Mutlak Anlam"ın dışında bir anlam*

üretme çabasına girilmediğinden, evrensel devleti de saflığını her zaman koruyabilmiştir. Hegel'in devlet egemenliği, zulmetmeyi-çıkarcılığı-ayrımcılığı-dışlamayı-tikelciliği reddeden bir ilkelilik taşır. Hegelci egemen devlet, ulusal birliği kurmanın olduğu kadar, "orta sınıfı korumanın" da bir aracıdır" (Marcuse, 2000: 142).

Hegel, egemen devletin, modern toplumun onarılmaz hastalığı olan çıkar çatışmalarını en zararsız hâle indirebileceğine inanmıştır. Devlet'in, Mutlak Tin'in görüngüsünü barındırdığını kabul eden Hegel, toplumsal değerlerin de mülkiyet ilişkileri gibi, belirleyici ve çok önemli olduğunu savunur. Üstelik niteliksel anlamı olan kimi kavramın, toplumda niceliksel önemi olan kimi kavramdan değersiz olamayacağını ve daha az belirleyici sayılamayacağını öne sürer. "*Hegel, eldeki değerlerin niceliğinin politik etkisini, Fransız Devrimi'nin olumsuz bir kalıtı olarak görür. Hegel'in terminolojisinde, mülkiyet, insan yüklemeleri ile hiçbir ilgisi olmayan "soyut" bir koşuldur*" (Marcuse, 2000: 145).

Hegel, kapitalizmin ve mülkiyet ilişkilerinin kapitalist örgütlenişinin devlete ve topluma büyük ilerleme getirdiğini kabul etmiş, çalışan nüfustaki artışa karşın, emek ilişkilerindeki soruna ise dikkat çekmiştir. Hegel'e göre, insanlar bireysel çıkarları için harcasalar bile, onların kendi emekleri toplumsal bir anlam taşır, hatta toplumsal bir edimdir. Hegel, bu görüşüyle Marx'ı öncelerken, diğer bir yandan da, "*toplumsallığın kurumsallaşması*" (Callinicos, 1999: 46) gerektiğine işaret edip, politik yaşamın sosyal bir kuruma dönüşmesi durumunda bireylerin hakkını aramıştır. Hegel'e göre, *"toplumdaki karşıtlıkların sorumlusu meta üretiminin ekonomik düzenekleridir. Eğer, dizgenin eğilimlerine uygun anlatımlar verilecek olsaydı, sonuç "ulusu" dev bir fabrikaya dönüştürmek olurdu ki; bu da, varsıllık yaratmanın çok uzağında genel bir sefalet yaratırdı*" (aktaran Marcuse, 2000: 369).

Hegel'in çok yönlü düşünsel donanımı dikkate alındığında, onun felsefe ve sosyal-siyasal bilimin yanında, estetik ve kültür alanında önemli olduğu da ortadadır. Hegel'in bir Avrupalılık fenomeni olarak, kültürel birliktelik üzerinden, siyasal ortaklığa varma düşüncesi *Hegel Rönesansı* adı ile anılan büyük bir kültür hareketine yol açmıştır. Hegel'in etkisi, İkinci Dünya Savaşı'nın ağırlığı altında hasara uğramış bile olsa, Hegelcilik

arkasında tüm Avrupa'yı saran ve sarsan bir kültürel yönelim (*cultural intentional*) bırakmıştır. Bu yönelimin en yoğun yaşandığı ülke ise, ilginçtir ki Almanya olmayıp İtalya'dır. Aslında, tam da D'Hondt'un belirtmeden geçemediği gibi, Hegelci düşünce sınır ötesine güçlükle ulaşmıştır, ama ulaştığı her ülkede çarpıcılığı ve özgünlüğü ile inanılmaz bir hızla yayılmıştır. Bunun da kanıtını, "*birçok ülkede yaşanan özgün gelişmelerin esin kaynağı olmasında*" görmek mümkündür (1995: 43).

Avrupa içinde Hegel'in en fazla etkilenip, buna karşın en az etkileyebildiği ülke Fransa olmuştur.[296] Hegel, Fransız Devrimi'ne yazdığı methiyelerin karşılığını asla alamamıştır. Diğer yandan, "*İtalya'da, kültürün evrimini derinden etkilemiştir; buna ikna olmak için Spaventa, Mariona, Ercole ve özellikle de Croce'nin adını anmak yeterlidir*" (D'Hondt, 1995: 43). Bu noktada, belki daha önce üzerinde durulan bir savı yinelemekte yarar olabilir. Hegel, tam anlamıyla çözümlenebilmiş ve bitmiş (tamamlanmış) bir düşüncenin üreticisi değildir; Hegel, anlaşılmaya hâlâ devam edilen, bu anlamda adetâ canlı, yaşayan ve üreten bir düşünürdür; örneğin onun, 1807 yılında yazdığı "*Tinin Görüngübilimi*", daha ancak son yıllarda ün kazanabilmiştir. Onun hâlâ ulaşılamayan "el yazmaları" da hesaba katıldığında, Hegel üzerine söylenecek daha çok söz ve çok yorum bulunduğu bir gerçektir. Batı Avrupa'da Hegel'i en iyi anlayan ve yaşayan ülkenin İtalya olduğu söylenirken, Doğu Avrupa'da ve özellikle Rusya'da Hegelci çizgi silik, Hegelci yorumlar karanlıktır. Türkiye'de ise, 1930'ların sonunda akademi dünyasında oldukça yetkin bir Hegel anlatımı ile karşılaşmak etkileyicidir. Bu, Atatürk'ün Türk üniversitelerine davet ettiği Alman Yahudisi felsefe ve bilim insanlarının yarattığı bir durumdur.

Hegel konusunda sona yaklaşırken, belki şuna da dikkat çekmek gerekir; her ne kadar Marx, kendi dönemindeki yeni-Hegelcileri "*Eleştirel Eleştiri*" yaptıklarını söyleyerek, tıpkı *18 Brumaire* kitabında Louis'yi karikatürize ettiği gibi, ironik bir dille

[296] Hegel'e karşı Fransız anlayışsızlığı, yalnızca Alman dilinin bilinmemesinden ileri gelmez. Devrimci ve Tanrıtanımaz bir ideolojiyi barındırdığı, haklı ya da haksız olarak, kabul edilen bir düşünceye karşı, Hegel'in düşmanlık ve güvensizlik duyduğunun sanılmasından ileri gelir. Bundan dolayı da, Hegel'in yapıtlarının nesnel ve nispeten tarafsız tanınması, Fransa'da çok yavaş gelişmiştir (D' Hondt, 1995: 45).

küçümsemiştir; ama günümüzde, *etik-yaşam* (*sittlickeit*) kavramının, *post-modernite* içinde yeniden yer almaya başladığı ve yeni bir *post yeni-Hegelcilik* arayışının baş gösterdiği görülmektedir (ayrıntılı bilgi için bkz: Engelhardt ve Pinkard (eds.), 1994 ve Engelhardt, 1994a: 221-24). Bu da bize, Hegel'i *eleştirel felsefe*'nin son temsilcisi saymanın yeterli olmadığını; onun, aynı zamanda, *eleştirel toplum bilimi*'nin de Marx'tan önceki ilk temsilcisi olduğunu hatırlatır. Hegel'den Marx'a miras kalan emanet, bir bakıma onun düşünümsel-felsefî tavrıdır, yani eleştirel toplum bilimini önceleyen ve eleştirel felsefe yapma yöntemini kurumsallaştıran sistemsel yaklaşımıdır. Hegel'in önemi ve büyüklüğü, Herakleitos'tan Kant'a kendinden önceki düşünürleri toparlayan, kendinden sonrasını ise önceleyen bir dönüm noktası olmasından ileri gelir. Marx, Hegel felsefesinin düşünümsel yöntemini devralmış ve benimsemiş, ama bu felsefenin içeriğini değişime uğratmış, hatta kendi görüşüne göre *başaşağı* çevirmiştir.

Marx için, Hegel felsefesinin en kayda değer yanını, Kant düşüncesinin izlerini taşıyan *diyalektik* yöntem kadar, *sistem* kuramı da oluşturmuştur. Hegel, keyfiyete son veren bütünsel bir düzen öngörüp, bireyi nesnelleştirirken, gerçek dünyanın somut koşullarının *a priori*liğini, yani Mutlak zorunluluğunu öne sürmüştür. Bu yolda Kant da, Hegel'den önce, uzay ve zamanın, görünür dünyanın gözlenmesinden oluşan kavramlar değil, bütünsel bir kozmolojik sistem içinde yer alan *a priori* kavramlar olduğunu iddia etmiştir. Kant, "*çatışkılar*"[297] mantığının ötesine çıkamamış ve yaklaşımını, aşkın mantıktan, nesnel mantığa yönlendirememiştir; böylece de, dünyevî yaşamın sosyo-politik ve ekonomik olgularının çözümünde verimli sonuçlara ulaşamamıştır. Hegel ise, Kant'ın çatışmasını diyalektik yönteme, kozmoloji analizini varoluş kuramına, aşkın felsefesini idealist felsefeye dönüştürürken; analitik ve normatif çelişkileri çözebilecek formülasyonu da üretmiş; bu formülasyonu, bir referans noktasına dayanarak birbirini bütünleyen ve ilerleyen *Sistem* kavramı ile açıklayabilmiştir.

[297] Kant'ın, "*Saf Aklın Eleştirisi*" kitabındaki bir bölümün adı.

"Sistem", sınırları ve amaçları önceden planlanmış eylemler, yani edimler, diyalektik ilişkiler ve işlevler bütünü olmakla birlikte; Hegel'e göre bu planlama, hiçbir zaman insan tarafından yapılamaz; sistemsel planlamanın mimarı, "Mutlak Bilinç"tir. Hegel'de Mutlak Bilinç, insan bilincinin *a priori* bir zorunluluğu olarak, insan eylemlerini, yani bizzat tarihi yapan, yaratan, düzenleyen güçtür. Hegel, Mutlak Sistem'in anlaşılmasını *Aklın keşfi* olarak sunar. Hegelci sistemsel düşünüm (tefekkür-felsefî tavır), bilim dünyasında ve yaşam pratiğinde, kendinden sonrasına muazzam bir veri akışı sağlamıştır. Hegelci düşünümün sunduğu veri madenciliğini işletebilenler arasında, toplumsal bilimlerde Feuerbach ve Marx başı çeker; doğa bilimlerinde ise, Albert Einstein, akıl ve gerçeklik birliği üzerine kurduğu *referans sistemi* ile *Görelilik Kuramı*'nı oluşturmuştur.

Marx'a göre, en yalın ifade ile *sistem*, maddeci tarih anlayışıdır. Bu bağlamda, *üretim süreçleri* ardıldır ve bu süreçler, *a prioridir*; tarihî bir zorunluluk taşır. Ancak iktisadî süreçler her toplumun aşması gereken bir zorunluluk olsa da, toplumsal değişim süreçleri göreli bir ilerlemedir. Aynı iktisadî-toplumsal-siyasal süreçleri yaşasalar bile, bir toplum başka bir toplumun aynısı olamaz; çünkü bu sürece yön vermek, insanın iradesinde değildir; tarih kendi üretim koşullarını kendi olgunlaştırır. Marx için tarih, organik bir üretim sistemidir koşullarını kendi yaratır ve bu koşullar her toplum için farklıdır. Albert Einstein'nın referansına da kısaca değinmek gerekirse, Einstein'nın referansını *zaman* oluşturur. Zaman, bir ardıllık taşır. Eş-zamanlılığın yanılsama olduğunu, birbirini refere eden bir ard-zamanlığın bulunduğunu söyleyen Einstein'a göre, zamanın geçişi, maddelerdeki değişimlerle ölçülür. Geçmiş, şimdi ve gelecek bir yanılgıdan ibarettir; ama her durumda *a priori*dir ve ışık hızı dışındaki her hareket görelidir (Çelebi,V., 2006: 1).

Anlaşılacağı üzere, Hegelci *sistem* yaklaşımı, Einstein'ın kuramında zamanın sistemsel bütünlüğünü, Marx'ın kuramındaysa, toplumsal ilerlemenin üretim-tarihsel sistem bütünlüğünü ifade eder. Bu da, üretim süreci içinde emeğin kullanımı, örgütlenmesi, üretim koşulları, güçleri ile iktisadî-siyasî-toplumsal, kültürel, entelektüel ve yaratıcı

etkinlikler olarak belirir (Lefebvre, 2005. 4). Marx, Hegel'in idealize ederek evrenselleştirdiği devleti, somutlaştırarak gerçekleştirmeye girişir. Bu kuramsal tasarımında, siyasal-toplumsal-iktisadî olayları ve olguları birbirinden kopuk olarak ayrı ayrı değil; Hegelci izlek üzerinden yürüyerek, olayların ve olguların yanında, topluma, hatta doğaya bile bütünsel bir ilerleme mantığı ile yaklaşıp, gelişim süreçlerini birbirine bağlar. Böylece gelişim süreçlerini, üretim sisteminin genel bütünlüğüne bağlı kılar.

Burada şunu da belirtmek uygun olur, birçok düşünüre göre, Marx'ın materyalist felsefesi, kimi açılardan Hegel idealizminin materyalist gerçekliğini yansıtmaktadır; yani Hegelci idealizmin materyalist açıdan gerçekleşmesidir. Bu daha önce de belirtilen ve kökü Marx'a uzanan yaygın tanımlama ile, "*Hegel idealizminin tersine çevrilmesi*", yani Hegel'in *başaşağ*ı edilmesi durumudur. Hegel için temel varlık Tin'dir, Marx içinse temel yapı (insanlararası) üretim ilişkileridir. Marx, üretim ilişkilerini para (mal) ilişkileri bağlamında, maddenin maddeyle ilişkisi olarak asla ele almamıştır. Marx düşüncesinde ekonomi, aynı zamanda sistemler, düzenler, kültürler arası kurulmuş olan bir ilişkiyi ifade etmektedir. Marx, ekonomiyi temele alırken ve buna materyalist bir kılıf giydirirken bile, Hegelci idealizmin ruhunu büyük ölçüde hâlâ taşımaktadır. Bu anlamda Marksçı materyalizm, idealizmin yerini değiştirirken de, hiç bir biçimde idealizmden arınmış değildir, yani materyalizm içinde idealizm zaten vardır. Bu yüzden de ayrıca bir idealizm yaratmak gereksizdir ve yanlıştır. Ancak bu vurgulananlardan, Marx'ın Hegel'in bir devamı olduğunu ve Hegel'i tekrarladığını çıkarmak mümkün değildir. Zaten Marx, Hegel'i bir referans noktası olarak kabullenmemiş, bir dönüşüm, hatta bir kırılma noktası olarak değerlendirmiştir. Biraz da Marx'ın, geçmişten (tarihten) gelen üretim koşullarının *a priori*liğin*e* dayandırdığı *eleştirel sistem kuramı ve praksis felsefesi* üzerinde duralım: [298]

[298] Marx'ın eleştirel kuramının güçlü bir *eleştirel uğrak* ortaya çıkardığı, böylece eleştiriyi felsefenin sınırlı kapsamından praksisin genişliğine taşıyarak, bir bakıma bilinci oluşturan yaşamı bilimselleştirdiği görülür. Bu yüzden Marx düşüncesini, toplumsal devrimlerin yanı sıra, toplumsal bilimlerin de bir kaynağı olarak görmek gerekir. Bu noktada, Marksist düşüncenin ister taraftarı ister karşıtı olunsun, şu gerçeğe hakkını teslim etmek zorunludur. O da, Marx düşüncesinin, Avrupa sivil uygarlığının görkemli bir dışavurumu ve Avrupa uygarlığının en belirgin eleştirel uğrağı olduğunun görmezden gelinemeyeceğidir;

II.2.B.b. KARL MARX ve ELEŞTİREL KURAM

Batı sivil uygarlığında Marksizmin yeri, hiç kuşku yok ki, hafife alınamayacak bir öneme sahiptir. Marksizmin bu tarihî ağırlığını ve anlamını en iyi ifade edebilen yazarlar arasında Antonio Gramsci de yer alır. Gramsci'ye göre Marksizm, öncelikle düşüncede ve pratikte gerçekleşen kültürel devrimin bir beyanıdır. "*Gramsci, bu beyanın burjuva dünyasının yerleşmiş kabullerini yavaş yavaş ve bin bir zahmetle paramparça ettiğini öne sürmüş ve yeni bir çağın oluşmasına neden olduğunu bildirmiştir. Bu kültürel devrimin anahtar boyutu da, yeni (tip) insanların ortaya çıkmasıdır*" (aktaran Crehan, 2006: 124-5).

Hegel'in eleştirel felsefesinin leitmotifini nasıl ki *sistem* kavramı oluşturuyorsa, Marx'ın eleştirel kuramının leitmotifini de *üretim* kavramı oluşturur. Karl Heinrich Marx (1818-1883), Hegel'in sistem ilişkilerini, üretim ilişkileri bağlamında yeniden yorumlamış ve böylece eleştirel felsefeden, eleştirel kuramı türetmiştir. Marx'la birlikte *uygarlık* sorunu bir *devlet* sorunu olarak, felsefenin alanından, toplumsal bilimlerin alanına kaymıştır. Bu noktada, Bonjour'un vurguladığı biçimde "*Hegel'in "kendi başına" ve "kendisi için" diye tanımladığı bütünsel devlet uyumu, varolan bir gerçeklikten çok, bir "sollen"*[299] *gibi görünüyordu. Üstelik Hyppolite tarafından da belirttiğine göre, Hegel, "ideal" ile tarihsel "somut" devlet arasındaki ilişkiler sorununu açıklığa kavuşturmayı başaramamıştı. Ama daha kökenci olan Marx, onun "rasyonel" olarak açıkladığı durumu doğrulamıştır"* (2002: 24). Bu bağlamda, H'Dont'un söylediği üzere, Hegel ölümünden sonraki ününü de büyük ölçüde Marx'a borçludur. "*Marx ise, Hegel'e borcunu hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Eğer Hegel, Marx'a çok şey verdiyse, Marx da bunu yüz kat fazlasıyla ona iade etmiştir*" (1995: 47).

Marx'ın ortaya çıkışı, aslında Hegel felsefesinin çözülmesini ifade etmesi açısından, tam bir çığır açıcı tepki sayılır. Hegel felsefesinin çözülmesine yol açan tepkiler, şaşırtıcı

---

hatta Taner Timur'a göre, "şurası kesindir ki, ilahî bir kaynağa dayanmayan, dinî bir özellik taşımayan beşerî eserler dikkate alınırsa, Marx'ın ve Engels'in eserleri kadar dünyayı etkilemiş, dünyanın şeklini değiştirmiş, 150 yıllık dünya gelişiminde fevkalâde somut etkiler yaratmış başka bir yapıt bulmak mümkün değildir" (1998: 17).

[299] Sollen, olması gereken, zorunluluk, yükümlülük; Sein, olan, zaten var olan; Sollen ve Sein, mantık ve varoluş; ayrıca bkz: Bonjour, 2002: 16-7.

bir biçimde ilk önce Hegel'in izinden yürüyenlerden, yani bir anlamda "Hegelciler"den gelmiştir. İşte "*önce Hegelci olarak yetişip, sonra bu felsefeyi eleştire eleştire kendi öğretilerine varan, zamanlarındaki ve kendilerinden sonraki etkileri çok büyük olmuş ön plânda yer alan iki düşünür bulunmaktadır: Biri Ludwig Feuerbach, öteki Karl Marx'tır. Her ikisi de başlangıçta, Hegel felsefesi anlamında, idealisttir; sonra Feuerbach natüralizme, Marx ise materyalizme geçmiştir*" (Aster, 1942: 14).[300]

Marx'a göre, tarihin aktörü olan ekonomi, öncelikle insanlararası bir ilişkiye dayanır. Marx, Hegelci *Olgular-Ötesi Tinsel Sistem* karşısına; maddeci olguyla belirlenmiş olan *Üretim Sistemi* kavramını çıkarır; ekonomiye dayalı düzenin ve üretim sisteminin belirleyiciliğini vurgulayarak üretim ilişkilerini tarihi değişimin temeline yerleştirir.[301] Bu da, öncelikle yeni bir tarih felsefesinin doğuşu anlamına gelmektedir. Hegel, tarihi bilincin yarattığını söylerken, bilinci *Mutlak Akıl* yani *Mutlak Tin* olarak açıklamış ve en tepeden aşağıya doğru genişleyen bir *toplumsal aydınlanma* hareketi öngörmüştür. Marx, Hegel'in tam tersine toplumsal tabanda yer alan proletaryadan, hatta en alttaki işsiz, aç ve yoksul kesimden başlayan, giderek yukarı yayılan bir *toplumsal değişim* hareketinin belirleyici olması gerektiğini öne sürer. Marx'la birlikte, Hegel'in *Tinsel varlık* kavramı çözülürken, yerini *sosyal varlık* kavramı alır ve kuramsal düzlemde Hegelci *idea* da kendi yerini, Marx'ın belirleyici rol biçtiği *maddî gereksinimler*'e bırakmış olur.

---

[300] "Burada, Marx'ın, sivil toplum ile siyasal toplum ilişkisine dair yaklaşımını geliştirdiği ve Hegel'in düşünsel etkisinden kurtulabilmesini sağlayan kuramsal koşulları olgunlaştırdığı entelektüel önhazırlık sürecinde, Feuerbach'ın yapıtlarının etkili olduğu belirtilmelidir. Feuerbach, yalnızca dinin ve idealist felsefenin eleştirisi alanındaki bakış açısıyla değil, toplumsal sorunların doğasına yönelik görüşleriyle de dönemin entelektüel atmosferini etkilemekteydi" (Yetiş, 2003: 41).

[301] Kuznetsov'un yaklaşımına göre, Hegel'in "*rasyonel olan gerçektir ve gerçek olan rasyoneldir*" ilkesinde açığa çıkan ve devrimci anlam kazanan başka bir yorum daha bulunmaktadır: Bu yorum, Hegel'in kendisi sezmemiş olmakla birlikte; Marx, Engels ve Lenin'in tekrar formüle ettikleri, temelde çelişkili olan "*yöntem*" ile bütünsel "*sistem*" arasındaki ayrıma dayanmaktadır. "*Diyalektik yöntem*", kendi doğası gereği, "tarihsel hareket" de içinde olmak üzere, tüm hareketin sonunun önceden kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda "sistem", gerçekleşmiş (belirlenmiş) bir "gelişim" isterken; "yöntem", varolan her biçimi geçici ve yok olmaya yönelik bir "eğilim" gibi sayar. Bu görüş açısına göre de, gerçeklik varoluşla özdeş değildir ve varoluş (sentez) rasyonel olduğu ölçüde gerçekliktir. Sözü edilen ilke, o dönemde "*Prusya Devleti'nin yakın bir gelecekteki kaçınılmaz yıkılışı anlamına gelmektedir. Ancak, bu yorum, Hegel'e elbette yabancıdır; bunun yanında daha çok da, onun felsefesinden Marxçı felsefeye geçişi göstermesi*" bakımından önemlidir (Kuznetsov, 2002: 46: dipnot).

Marx, Hegel'in *sistem* kavramını bir miras olarak devralmış, bu muhteşem felsefî mirasa gereken değeri fazlasıyla vermiş, ama kendi kuramındaki *üretim sistemi* analizi ile Hegel'den ayrılmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken, önemli bir nokta bulunmaktadır; o da, Marx'ın sisteminin bir *üretim sistemi* olduğudur; Marx, hiçbir zaman üretimi salt ekonomiye indirgemediği gibi, Marx analitiğindeki sistem de, asla yalnızca pratikteki ekonomik sisteme indirgenemez. Bu yüzden Marx'ın sistemsel formülasyonu, Hegel'den daha dar olmayıp, daha kapsayıcı ve daha bütünsel bir nitelikte belirmiştir. Zaten Marx düşüncesinin etkisi de, ekonomik alanda olduğu gibi, toplumsal, siyasal, kültürel ve entelektüel alanlarda şiddetli bir biçimde hissedilmiştir (ayrıca bkz: Avineri, 1968, Torrance, 1995 ve Sartre, 1980).

Marx her şeyden önce genel anlamda bir *entelektüel sistem* tasarımı yapmıştır. "*Antik Yunan'dan bugüne çoğu entelektüel deha gibi Marx da, epistemoloji ve ontolojinin, insan doğasının, toplum yapısının, bireyin toplumla ilişkilerinin ve toplumsal tarih oluşumunun ayrıntı kavramlarını kapsayan bütünleşmiş, bir"entelektüel sistem"i formülleştirdi. Onun entelektüel sistemi tam bir bütün olduğundan, sisteminin hiçbir parçasının, bütün sistem içindeki en uygun bağlamına konulmadıkça, tam olarak anlaşılamayacağı ileri sürülebilir*" (Hunt, 2005: 264).

Hegel'le birlikte, Avrupa tarihinde birbirini tetikleyen olgular ve kavramlar zincirinin, sistem çözümlemesine dayanarak incelenmesi, bütünsel (holistik) bir tarih anlayışını öne çıkarmıştır. Bu yöneliminse, Marx'ın *maddeci tarih* anlayışında en olgun biçimine ulaştığı bilinmektedir. Marx'ın tarihsel yöntemi, Hegel'in bütünsel sistemciliğinin bir dışavurumu olarak sınırlı kalmamış; Hegel'den hareketle de olsa, Marx'ın özgün iddiaları Avrupa tarihinin çözümlenmesinde çığır açıcı nitelikte yeni düşüncelerin doğmasına yol açmıştır (Kedourie, 1995 ve Berlin, 1978). Bu çarpıcı düşüncelerden birinde Marx, Avrupa sivil uygarlığının yaygın bir toplumsallığı sağlayarak yükseldiği görüşünü reddeder. Marx'a göre, Avrupa'nın sivil uygarlığı, tabana yayılmış bir toplumsal bütünselliğin değil, tam tersine oldukça sınırlı bir kitlenin, bu bağlamda güçlü bir burjuva

azınlığının ve bürokrasinin tepeden inme devrimleri ile başlamış, yine aynı küçük grubun hegemonyası ile gerçekleşmiştir. Fransız Devrimi de içinde olmak üzere, Batı Avrupa'da sivil uygarlığı hayata geçiren bütün devrim ve siyasal-toplumsal gelişmeler, burjuvazinin *varolma* savaşımının bir sonucudur. Burjuvazinin bu savaşımı, Avrupa'nın ulusal sınırlarında kalmayıp, dünya pazarını ele geçirme stratejisi doğrultusunda gelişerek güçlenmiştir (Marx ve Engels, 1970: 42).[302]

Marx, Engels'le birlikte, bir yandan insanlığın ve doğanın tarihini ilerlemeci anlayışa dayandırarak resmederken, bir yandan da bu anlayışa denk düşen yeni bir toplumsal değişim modeli sunmuştur. Daha sonra Lenin, Lukács ve Gramsci'nin de katkıda bulunacağı yeni toplumsal model ve bu modelin bütünleştiği toplumsal kuram, asıl olarak Immanuel Wallerstein'da doruk noktasına çıkan, *merkezin* (Batı Avrupa kapitalist burjuvazisinin) gelişmişliği ile *çevrenin* gelişmemişliği çözümlemelerine bir başlangıç noktası oluşturur (Burke, 1994: 138). Marx'ın mülkiyet ilişkilerini, ücretli emeğin konumunu, sermayenin gücünü, devlet ve toplum düalizmini, toplumsal çelişkileri, iktisadî olguları, dış ticaretin kapitalizmin gelişmesine koşut biçimde artan önemini, dünya pazarlarını ve bu pazarları ele geçiren Avrupa burjuvasının sömürü siyasetini kapsayan muazzam yapıtları ile Marx-Engels ortaklığında yükselen *diyalektik materyalist sistem*, ilerlemeci tarih anlayışının özgün bir dışavurumudur.[303] Öte yandan, Max Beer'in de

[302] Bu tezin, elbette 20. yüzyılın sonlarında post-Marksistler, muhafazakârlar, liberaller, neo-liberaller vb. tarafından gerçekleştirilen, üstelik şiddetlenen bir dizi saldırıya mâruz kalan ve bu noktada gözden düştüğü ileri sürülen klasik Marksizme, eski saygınlığını kazandırmaya yönelik hiçbir iddiası ve amacı bulunmamakla birlikte; tezdeki metinlerin ana temasını oluşturan "*sivil uygarlığın gelişim süreci*", Marksist bir kavram olarak bilimsel literatüre giren *burjuva devrimi* bağlamında değerlendirilmektedir. Bu nedenle, sivil uygarlığın gelişim sürecinin, 16. yüzyıldan itibaren burjuva devrimleri ile başlayıp süreklilik arz ettiği, böylece çağlar içinde günümüze ulaştığı incelenmektedir. Bu yaklaşım dolaylı olarak, günümüzde Colin Mooers düşüncesinin başı çektiği, Marksist tanımlama içinde bilimselleşen «*burjuva devrimi*» ve onun bir anti-tezi olarak gelişen «*toplumsal devrim*» kavramları aracılığıyla, Marksizmin bilimsel itibarını teslim etme ve sürdürme (2000: 11) duyarlılığına yakın durmaktadır. Bu duyarlılık, tam da "*Marx'ı hiç yaşamamış sayarsak, Avrupa sivil uygarlığından geriye ne kalır?"* sorusunu çağrıştırmaktadır.

[303] Marx'ın "sistem" anlayışını belki de en iyi açıklayan görüş, yine kendisinin Kapital'in Almanca ikinci baskısının Sonsöz'ünde yer verdiği, kendisi ile ilgili Rusça bir makaledeki, Vyestnik Yevropi (Avrupa Postası) Mayıs 1872: 427-36, St. Petersburg, değerlendirmedir. Bu değerlendirmedeki yorum, hayli dikkat çekicidir: "Marx için önemli olan tek şey, incelediği olguların yasasını bulmaktır; bu olgular, belli bir tarihsel dönemde belirli bir biçim ve karşılıklı ilişkiler içerisinde oldukları sürece, onun için önemli olan, yalnızca onlara egemen olan yasa değildir. Onun için daha önemli olan, bunların değişmelerinin ve gelişmelerinin,

belirttiği gibi, Hegel'in tersine, Marx hiçbir zaman tefekkürün (düşünümsel yoğunluğun), hukukun, dinin, ticaretin, ilahiyatın ya da *a priori* (mutlak) zorunluluğun *nasıl ortaya çıktığını* sorun edinmemiştir. "*Gerçekten de Marx bunlara veri halinde tarih olayları olarak bakıyordu ve onu özellikle ilgilendiren şeyse şuydu: Toplumsal fenomenlerin hem içeriğindeki, hem de biçimindeki değişikliklere sebep olan veya bu değişiklikleri hazırlayan illetlerle birlikte, harekete geçirici güçleri bulup çıkarmak. Bir kelimeyle Marx, insan tarihinde olup biten şeylerin kaynağına ve köküne değil de, "gelişmesi"ne ilgi gösteriyordu*" (Beer, 1969: 38).

Hegel, tarihi *insanlık kültürü* olarak tanımlayıp bilince bağlamışken, Marx üretim ilişkilerini kültürün bütün biçimlerinin ve toplumsal değişimin temeli olarak görmüştür. Bundan dolayı, Marx düşüncesinde toplumun üretim ilişkileri ile kültürü arasında karşılıklı bir etkileşim (*intercourse*) söz konusudur. Bu da, Marx'ın toplumsal-siyasal bilimlerde ana tartışma konularından biri durumuna getirdiği, yapı (temel-*structure*) ve üst-yapı (*superstructure*) kavramlarının analitik düzleme yerleşmesine yol açmıştır. Marx'ın eleştirel düşüncesinin çıkış noktası, temel ve üst-yapı arasındaki paradigmanın, tarihten gelen belirleyici niteliğidir.

Marx'ın çözümlemeleri, felsefî tartışmaların çok ötesinde, Avrupa sivil uygarlığına yönelik bilimsel bir değerlendirme ve yönlendirme yoğunluğu taşımaktadır. Marksizmin bir *dünya görüşü* olarak yaygınlık kazanmasında, Marx'ın ilerlemeci mantığının, uygarlık tarihi ile bütünleşebilen bilimsel argümanlar içermesi rol oynamıştır. Marx, kendinden önceki felsefî tartışmaların (Spinoza, Kant, Hegel) ötesine geçerek, Avrupa sivil uygarlık tarihinin en kapsamlı *eleştirel uğrağını* ortaya çıkarmıştır. Elbette böylesine derin bir

---

yani bir biçimden başka bir biçime, bir ilişkiler düzeninden, farklı bir ilişkiler düzenine geçişlerin yasasıdır. Bu yasa, bir kez bulunduktan sonra, bunun toplumsal yaşamda ortaya çıkan etkilerini ayrıntıyla inceler. Bunun sonucunda Marx, ancak bir tek şeyi dert edinir: Katı bilimsel incelemelerle toplumsal koşulların birbirini izleyen sıralarının zorunluluğunu göstermek ve kendisine temel çıkış noktaları görevini yapacak gerçekleri elden geldiğince saptamak. Bunun için, aynı zamanda bugünkü düzenin zorunluluğunu ve hem de insanlar inansınlar ya da inanmasınlar, onun bilincinde olsunlar ya da olmasınlar, hepsi aynı şeydir, kaçınılmaz olarak içinden geçeceği bir başka düzenin zorunluluğunu tanıtlaması yeter. Marx, toplumsal hareketi, yalnızca insan iradesinden, bilincinden ve düşüncesinden bağımsız olmakla kalmayan, tersine onların iradesini, bilincini ve düşüncesini belirleyen yasaların yönettiği bir doğal tarihsel süreç olarak ele alır" (Marx, 2004a: 25-6).

eleştirel analiz süreci de, toplumsal bilimler açısından çığır açıcı olmuştur. Marx, devrimciliği kuramsal temellere oturtmaya çalışırken, bir yandan da eleştirel felsefeyi *eleştirel kurama* dönüştürerek, sosyal bilimlerin kurucu unsurlarının ortaya çıkmasında öncü olmuştur. Marx, ütopik ve idealist bilim anlayışının karşısında, devrimci bilim anlayışını kuramsallaştırırken akademi dışında olduğu halde, çağdaş toplumsal bilimlerin gerçekçi bir anlayış üstünde kurulmasını sağlamıştır. Bu bile başlı başına Batı sivil uygarlığının gelişmesine muazzam etki yapmıştır. Bilimsel eleştirel devrimci yaklaşımı, ütopik sosyalistlerin eleştirisi ve sınıf çözümlemelerinde belirerek, *Feuerbach Üzerine Tezler* ile *Komünist Manifesto* kitaplarında öne çıkmaktadır.

Bu *bilimsel eleştirel analiz süreci*, kendi dönemi ile birlikte, kendinden sonraki toplumsal-siyasal yapıyı ve dolayısıyla bütün entelektüel yaşamı etkilemiştir. Marx ve Engels'in bizzat kendileri ve yapıtları yanında, Marx yorumcuları ile Marksizm çözümlemeleri de, Marksist eleştirel uğrağın Marx'tan sonraki sürekliliğini sağlamıştır. Marx ve Marx-Engels imzalı özgün yapıtların dışında, Marx ve Marksizm analizleri, kendi başına sektörel bir alan olarak, tam da Marx'ın ifadesi ile artık, ayrı bir *işkolu* niteliğine dönüşmüş ve endüstriyel yaşamın parçası olmuştur. Bu sektörel genişlemenin önemli nedeni, kuramın etkileyiciliği yanında, Marx'ın yapıtlarının tarihsel bütünlüğe sadık kalması, hem bu genel bütünlüğü korumaya dönük özel bir çabayı sergilemesi, hem de her bir yapıtın kendi içsel bütünlüğünün ve özerkliğinin bulunmasıdır.

Marx'ın yapıtları, kendi içeriğinde özerk olsa da, genel anlamda birbirini tamamlayan bir bütünsellik arz eder. Öte yandan yapıtlarda bilimsel etik tavır ve bilimsel içerik bakımından kılı kırk yaran bir bilim adamının titizliğini, ama aynı zamanda bilimle devrim yapmayı amaçlayan yüksek bir coşkuyu bulmak mümkündür. Hegel'den kopuşu simgeleyen bir isim olduğu halde, Marx, Hegel'den koparken bile, bilimsel bütünselliğe saygı duymayı bilmiştir. Bunun en iyi kanıtı da, Lenin'in *Felsefe Defterleri*'ndeki "*Marx'ın "Kapital"inin birinci cildi, Hegel'in "Mantık" kitabı okunmadan tam olarak anlaşılamaz*"

sözüdür (1976). Marx'ın ısrarla üstünde durduğu tarihi süreklilik ve ilerlemeci bütünsellik kavrayışındaki tarihe vurgu, hiçbir biçimde geçmişe özlem değeri taşımaz. Marx için tarih, bir başlangıç anıdır, ya da geçmiş, geleceği bilmeyi sağlayacak koordinatların hesap merkezinden başka bir şey değildir.

Bu bölümü bitirmeden önce Marx'ın eleştirel kuramına ulaşmaya, bu bağlamda Klasik Kuramı daha çok Marx'ın yaşadığı çağa ait bir zaman dilimi içinde incelemeye çalışalım.[304] Ancak hemen burada Klasik Kuramın genel bütünlüğünü sağlayan analitik alanı, felsefî ayrıntıya çok fazla girmeden farklı *sorunsallar*[305] üzerinden dörde ayırmak uygun olacaktır. Bu bize, tez konusuna bağlı kalarak Marksizmi inceleme ve anlama çabasında kolaylaştırıcı bir imkân sağlayacaktır. Sözü edilen ayrım, şu dört başlık altında toplanmıştır: "*Marksizm'de Belirlenim Kavramı*, Marksizm'de *Devlet ve Toplum Kuramı*, Marksist *Ekonomi-Politiğin Doğuşu* ve *Emperyalizmin Ayak Sesleri."*

Şimdi Marksizme açılan bu dört ayrı kapıdan, *Marksizm Dünyası*'na girmeye çalışalım: [306]

---

[304]Bundan sonraki son bölümde ise, Marksizmin sivil uygarlığın kurumsallaşmasına yaptığı konjonktürel etkiler üzerinde durulacaktır.

[305] "Sorunsal" (problematique); bakış açısının altında yatan ve onu belirleyen birbirine bağlı, birbirini sistemli bir biçimde tamamlayan kavramlar ve nosyonlar yumağıdır (Belge, 1977: 13); içinde yer alan her kavramın, sistemin çözmeyi amaçladığı örtük ve/ya da açık sorularla ilişki olup, konularına göre anlam ve değer kazandığı "*sorular sistemi*"dir (Sosyal Bilimler Sözlüğü: Sorunsal maddesi).

[306] "Marx'ın (düşünce) dünyası yerine, özellikle *Marksizm Dünyası* terimi kullanılmıştır; bilindiği üzere Marx'ı, Kant ya da Hegel gibi tek başına ele almak ve O'nun düşüncelerini Engels'ten ayırmak çoğu zaman mümkün değildir. Marksizm bünyesinde Marx'ı tekilleştirme eğilimi (de) bulunmakla birlikte; başta Engels olmak üzere, Lenin, Luxemburg, Lukaćs ve Gramsci'nin katkıları dikkate alındığında, Marx düşüncesini "tekil" düşünce biçiminde algılamanın ve Marksizm içinde ayrı tutmanın, hele burada Marx'ın şahsına özel bir biyografi incelemesi de yapılmadığından gereksiz olduğu düşünülmüştür. Ayrıca Marx'ın da her zaman, tekilcilik yerine çoğulculuğu yeğlediği bilinmektedir.

Öte taraftan, "*Komünist Manifesto*'nun 150. yılı" dolayısıyla yapılan anma toplantısında, Taner Timur'un kişisel heyecanı yansıtan sözleri bu konuda oldukça açıklayıcı ve anlamlıdır: "Bir kere her şeyden önce, şu "mucizevî" bir şey gibi görünüyor bana ve sadece bana değil, bir çoklarına; tarihte, düşünce tarihinde, iki ismin, iki dostun bir araya gelip, bu kadar uzun bir süre içerisinde, bu kadar yapıcı ve bu kadar üretici bir rol oynadıkları görülmemiştir. Marx ve Engels'in her şeyden önce bu dostlukları ve bu dostluklarının temelinde yatan fikrî birlikleri ve üretimleri çok çarpıcı bir olaydır…

Marx ve Engels, kendilerini nasıl görüyorlardı sorusuna geçiyorum: Marx ve Engels, kendilerini tek bir kimliğin iki penceresi, iki yönü olarak tarif ediyorlardı. Daha doğrusu iki yönlü bir kimlik olarak görüyorlardı; hem bir bilim adamı olarak, hem de bir devrimci olarak görüyorlardı."

Timur, Engels'in Marksizme katkılarını vurgularken, O'nun Marx'tan önce ekonomik konuların önemini anlamış olduğunu (çünkü zaten babası iş dünyasının içindeydi) yazdığı bir iktisadî analizle Marx'ın dikkatini bu konulara da çektiğini belirtir: "Engels, İngiltere'de işçi sınıfının durumunu inceleyen eseriyle, sermayenin karşısında beliren yeni gücün,yani devrime temel teşkil edecek sınıfın analizini yapmış bir insandır. Fakat Engels, çok mütevazı bir tarzda kendisini devamlı ikinci plâna atmıştır. Özellikle Marx'ın

1. MARKSİZMDE BELİRLENİM KAVRAMI

Marx'ın kuramsallaştırarak çözümlediği veya çözümlemeye çalıştığı sorunsallar arasında belki de en tartışılır olanı *Belirlenim* kavramıdır. Belirlenimcilik (*Determinismus-Alm. / Determinism-İng.*) iç içe geçmiş bir sorunlar zinciri olarak Marx düşüncesinin,

---

ölümü dolayısıyla yaptığı konuşmada kullandığı terim şudur: «Marx bir dehaydı, ben ise olsam olsam bir kabiliyetim. Ben olmasam da bu katkıyı başka birileri Marx'ın teorisine yapabilirdi. Fakat Marx olmasaydı, bu teori olmazdı" (1998: 16-7).

Marx ile Engels arasındaki işbölümü ve uyumun hayranlık uyandıracak derecede sağlanabilmiş olmasının yanında; birlikte yaşadıkları dönemde Marx'ın otoritesinden çekinenlerin, yüklenme ve saldırılarına da çoğu zaman Engels muhatap olmuştur. Ölümlerinin ardından, Engels'in, Marx'ın fikirlerine "yorum" kattığının düşünülmesinden, özellikle de Engels'in "*son kerte*" sözünden dolayı, kuram içinde ekonomiyi ağırlıklı konuma getirdiği suçlaması yapılmış; hatta tarihin bu entelektüel ikilisi bazen birbirinden ayrı değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu uyumlu ikiliyi, olağanüstü bir birliktelik sergilemiş olmalarıyla birlikte, özgün entelektüel yetilerini ve kişisel algı-yorum güçlerini hafife alarak, tek bir "beyin" biçiminde düşünmek mümkün olmadığı gibi; âdeta birbirine yapışık hâle gelen bu iki beyini, birbirinden ayırmaya çalışmanın da, tarihî hiçbir getirisi olmayacağı açıktır. Evet, bu noktada Paul Thomas'a belki hak vermeliyiz. Gerçekten, "*Marx ve Engels, birbirlerinin yerine konabilir, yeryüzündeki her konuda mutabık kalmış düşünürler değildi; elbette birinin sözlerini, diğerinin düşüncelerini "desteklemek" için hiç eleştirisiz ya da sakınım payı bırakmadan kullanmamak gerekir*" (2000: Önsöz) Ancak kabul etmeliyiz ki, eğer Marx istemeseydi, ki, ömrü boyunca pek çok dostunu silmiştir ve uzunca süren dostlukları bile çok sınırlıdır, bu birliktelik böylesine "ölümsüzleşemezdi".

Marx, ömrünün büyük bir bölümünü İngiltere'de geçirmiş; "*İngiliz demokrasisinin yurttaş ve yabancı ayrımı gözetmeden herkese tanıdığı özgürlüklerden yararlanarak, ihtilâl plânlarını, yayın ve örgütlenme faaliyetlerini*" (Yalçın, 1983: 277) buradan yönetebilmiş olsa bile, sürgünde bir hayat yaşadığı ve yeni bir kuram yaratma, kendi ifadesi ile "*bilimle devrim yapma*" çabasından dolayı, bütün zamanını bilimsel çalışmaya adadığı bilinmektedir. Marx, içinde bulunduğu çok zor olan siyasî mülteci koşullarını, bir iki ufak odadan ibaret sağlıksız küçük evlerdeki mahrumiyet dolu hayatını, bir soylu olan eşi Jenny von Westphalen ve altı çocuğu ile birlikte yaşamıştır; hatta çocuklarından ikisini, bu sağlıksız yaşam koşullarından dolayı kaybettiği söylenir. "*Bütün hayatı boyunca, yakın arkadaşı Engels'in, bol ve cömert mâli yardımları olmasa, Marx'ın hâli ne olurdu (ya da kuram doğabilir miydi) bu soru pek çokları tarafından sorulmuştur*" (Yalçın, 1983: 278).

Engels'in, hem daha yakın olabilmek hem de Marx'ın içinde bulunduğu maddi koşulların zorluklarının üstesinden gelebilmek adına, babasının Manchester'daki fabrikasında alt kademede bir görev almayı kabul ettiği, ancak zamanla fabrikaya ortak olduğu ve böylece Londra'da yaşayan Marx'a da düzenli para gönderme olanağına kavuştuğu bilinmektedir. Bu para da yeterli olmayınca, 1869'da şirketteki hisselerini satarak, ilk defa Marx'ı ekonomik rahatlığa kavuşturacak olan ve onun yaşamının sonuna kadar da sürdürdüğü her yıl 350 sterlinlik parayı göndermiş, ayrıca diğer bütün masrafları da düzenli biçimde karşılamıştır (Ana Britannica: Engels maddesi).

Öte yandan, Marx'ın kuramsallaştırdığı "*tarihsel materyalizm*" kavramını ilk kez düşünüp, Marx'a anlatan Engels olduğu gibi, Marksizmin doğa bilimleri, ekonomi ve uluslararası ilişkiler konusundaki ağırlığı da, Engels kaynaklıdır.

"*Aslında kırk yıl boyunca, Marx'ın olup da, aynı zamanda Engels'in olmayan bir düşünce hemen hemen yok gibidir; ancak o, Marx'a yapılan saldırıları göğüslemekle kalmamış, kuramın selâmeti uğruna (yani insanlığın yararı adına) Marx'ın yanında ikinci keman olmaya razı olmuştur. Gerçekte kendi tabiatına uygun olmayan böyle bir durumda kalması, aslında her ikisinin de ortak vicdanlarına aykırı bir durum olmalıydı*" (Yalçın, 1983: 279).

Engels, Marx'ın British Museum'daki çalışmalarına tam gün devam etmesini sağlayabilmek için elinden ne gelirse, maddi ve manevi her şeyi yapmıştır. Üstte de değinildiği gibi, Timur bu ilişkiyi "*mucizevî*" bir ilişki olarak görür. Yalçın'a göre ise, "*bir sevgili için her şeyini feda eden erkekler olduğu gibi, aynı şeyi yapan kadınlar da olmuştur. Fakat ortak bir dava uğruna, hem de kan ve akrabalık bağlarının verdiği her hangi bir hakka ve sevgiye dayanmadığı halde, sırf arkadaşının üstünden geçim zorluğunu kaldırabilmek için, Engels gibi, kendi hayatını vermiş olan bir kimseye tarihte emsal bulmak zordur*". Tamamen bağımsız birçok eseri bulunmasına rağmen, yine de çok yakın zamanlara kadar, Engels Marx'ın gölgesinde kalmıştır. Bu konuda, Moskova'daki "*Marx-Engels Enstitüsü*", gecikmeli de olsa, adaleti yerine getiren, tarih önündeki bir jest olmuştur (Yalçın, 1983: 279, ayrıca bkz: Wheen, 1999, Rühle, 1943 ve Durand, 1990).

Marksizmin ve dolayısıyla Avrupa eleştirel uğrağının bütününe güçlü bağlarla bağlanmış bir kavramdır. Marksizm, temel dayanağını üretimin belirleyiciliği görüşünden alır ve bu bağlam çerçevesinde, bir dizi sorunun gün ışığına çıkmasına yol açar: Marksizm idealizm-materyalizm, ekonomi-ideoloji, özne-nesne, yapı-üstyapı gibi kavram çiftleri yanında, özgürlük, özgürleşim, özgür istem (hür irade), şeyleşme, yabancılaşma ve indirgemecilik gibi kavramların, epistemolojinin ana konuları arasına girmesine olanak yaratmıştır. Marx ve Engels'in yalnız kuramla sınırlı olmayıp, analitik alanla normatif alan arasındaki dengeyi mümkün kılan çalışmaları, belirleyiciliği tartışılır bir konuma taşımıştır. Kavramı, Marksizm bağlamında çözümlemeye başlamadan önce, epistemolojik anlamına da bakalım:

Belirlenimcilik, bir *nedensellik* (*illiyet*) kuramı olup, bütün olup bitenlerin *nedensellik*[307] bağlantısı içinde belirlendiğini öne süren görüştür; yani olup biten her şey için "*öyle koşullar vardır ki, bunlar bir veri iken, zaten başka bir şey olamazdı*" (Marksist Düşünce Sözlüğü: Belirlenimcilik maddesi). Bununla birlikte belirlenimin, insanın kendi istencinin dışındaki nedenlerden kaynaklanmasına karşın, tek boyutta düşünülmesi yanıltıcıdır. İnsanın istenç ve eylemlerini yalnızca dış etkenlerin ürünü sayan *mekanist belirlenimcilik*, toplumsal koşullara bağlayan *toplumsal belirlenimcilik* ve tarihsel koşulların belirleyiciliğini savunan *tarihsel belirlenimcilik* yanında, doğa bilimlerindeki nedenselliği, ahlâk felsefesindeki ahlakî etkilerin yarattığı nedenselliği ve ilahiyattaki *a priori* nedenselliği belirlenim sayan görüşler de bulunmaktadır.[308] Ancak belirlenimciliğin

[307] Engels'in "Doğanın Diyalektiği" içinde belirttiğine göre, "nedensellik", "hareket halindeki maddeyi gözden geçirirken dikkatimizi çeken ilk şey, ayrı cisimlerin tekil hareketlerinin karşılıklı bağlılığı, birinin öbürünce "belirlenmesi"dir; ama yalnızca belli bir hareketi, bir başkasının izlediğini bulmakla kalmayız; doğada yer aldığı koşulları oluşturarak belli bir harekete yol açabildiğimizi, hatta doğada hiç ortaya çıkmayan, hiç değilse bu yoldan ortaya çıkmayan hareketleri (sanayi) de üretebildiğimizi ve bu hareketlere önceden belirlenmiş bir yön ve genişlik verebildiğimizi de anlarız. Bu yoldan insanların etkinliği ile "nedensellik" düşüncesi, bir hareketin bir başka hareketin "nedeni" olduğu düşüncesi kurulmuş olur" (2002/1872: 170-2, ayrıca Marx, Engels ve Lenin, 1976: 179-80).

[308] Belirlenimcilik, felsefede ahlakî seçimler dahil bütün olayların, özgür iradeyi ve insanın başka türlü davranabilmesi olanağını dışlayan, önceden var olan nedenlerce belirlendiğini savunan kuramdır. Bu kurama göre, evrenin tümüyle "ussal" bir yapısı vardır; belirli bir durumun eksiksiz bilgisine sahip olmak, o durumun geleceğine ilişkin inanılmaz bilgiyi de olanaklı kılar. İlk defa *Pierre-Simon Laplace,* 18. yüzyılda bu kuramın klasik biçimini ortaya koymuştur; klasik fizik kuramı olarak da kabul edilir. Laplace'a göre, evrenin bugünkü durumu, önceki durumunun sonucu, sonraki durumunun ise nedenidir.

genel ilkesi, olay ve olguların *neden-sonuç* ilişkisiyle birbirine bağlı olduğu düşüncesinden yola çıkarak; "*benzer nedenlerin, benzer koşullar altında mutlaka benzer sonuçlar doğuracağını*" kabul etmeye dayanır (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Belirlenimcilik maddesi ve Sosyal Bilimler Sözlüğü: Belirlenimcilik maddesi). [309]

Karl Marx'ın kendi kuramını üretirken başvurduğu diyalektik belirlenimcilik ile tarihsel belirlenimcilik üstüne inşa edilen tarihsel materyalizm kavramı, bu belirlenimci çizgi içinde ayrı bir önem kazanmıştır. Ancak Marx'ın, ilerlemeci tarihsel belirlenimciliği ile doğanın organik belirlenimciliği bir ve aynı değildir. Marx, bir kaçınılmazlık, yani kader bağlamındaki belirlenimi ise konu edinmemiştir. Marksizme yönelik eleştirilerin başında, Marx'ın sanki bir kehânette bulunur gibi, başa gelecek olanın öngörüsünde bulunduğu ileri sürülmektedir. Oysa Marx, "*hiçbir bilim insanlığa gelecekte ne olacağı söyleyemez, hiçbir bilim adamı geleceği bilemez*" anlayışıyla, bu algının ne denli yanıltıcı ve yanlış olduğunu yaşadığı dönemde sergilemiştir. Bu anlamda, Marx'ın belirlenim olgusu da, en açık bir

---

Burada Newton, Hume, Bacon Sartre, Fichte'nin de adını anmak gerekir. Ancak, Marx'ın belirlenimciliğini açıklayan yaklaşım, "*tarihsel maddecilik*"tir. Tarihsel maddecilik, Laplacecı mekanist maddecilikten ayrıldığı gibi, yazgıcı (*predestinational*) bir tutumdan, örneğin Hayyamcı düşünceden de ayrılır. Ömer Hayyam rubailerinde, *a priori* belirlenimi, yazgıcı bir anlayışla sergiler; tıpkı "*ve yazdı yaratılışın ilk sabahı, ne okuyacaksa kıyametin son şafağı*" dizelerindeki gibi. Henry Bergson da, "*şimdi geçmişin en yoğun, geleceğin en hafif yaşandığı an'dır*" sözlerinde, yine belirlenimci bir görüşü yansıtır. Bu anlamda belirlenimcilik, "*nihaî karar ya da sonucun özgül niteliğinin, sürecin doğasına içkin olması durumudur*" (Williams, 2005: 119).

Marx'a göre, bu özgül niteliği sağlayan, yani yaşamı belirleyen maddî üretim biçimidir; ama insanlar üretim araçlarını üreterek dolaylı biçimde maddi yaşamlarını "kendileri" üretirler; tarihlerini kendileri yaparlar; fakat kendi keyiflerine göre değil, yaşadıkları toplumun üretim tercihlerine, daha doğrusu üretim düzeylerine göre. Böyle bir belirlenimin olmazsa olmaz koşulu, üretimin, insanlararası ilişki değeri taşıması ve insanların içinde, yani toplumsallıkla bağlantılı bir biçimde gerçekleşmesidir (Willams, 2005: 122).

[309] Aslında bu konu, yani Marksizmin bir diyalektik bakış açısı olarak doğayı kapsayıp kapsamadığı çok gereksiz biçimde uzun zaman tartışılmıştır; hatta bazı Batılı Marksistler, "*Anti-Dühring*" kitabında, "diyalektiği genel yasaların bilimi" olarak yorumladığı için Engels'i bile, Marx'ı yanlış anlamakla suçlamışlardır. Bunun daha ötesine geçerek, Engels'i, Marx'ı tahrif etmekle itham edenler olmuştur; örneğin, Lukács ve daha önce de Croce, Centile, Andler, Sorel benzer suçlamalarda bulunmuştur. Sovyet Marksizmi, doğa diyalektiğini sahiplenirken, Batı Marksizmi genelde buna karşı çıkmış; fiziksel ve kimyasal meselelerin diyalektik olmadığını ileri sürmüştür. Üstelik doğanın diyalektiğine yönelişin, dikkatleri Marksizmin kendi alanından, yani toplumun kültürel ve tarihsel yapısından başka yerlere kaydırdığı da savunulmuştur (Marksist Düşünce Sözlüğü: Batı Marksizmi maddesi; ayrıca Lukács, 1998).

Marx ve Engels'e göre, "*tarihi, doğa tarihi ve insanların tarihi diye ikiye ayırabiliriz. Bununla birlikte, bu iki yön birbirinden ayrılmazlar; insanlar varoldukça, insanların tarihi ile doğanın tarihi karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırırlar. Doğa tarihi, yani doğa bilimi ile belirtilen şey, burada bizi ilgilendirmez; buna karşın insanların tarihi ile her zaman ayrıntılı bir biçimde uğraşmamız gerekecektir*" (Marx ve Engels, 1999a: 38: 8. dipnot).

biçimde üretimin belirleyiciliği ile sınırlıdır. Bu sınırlama, bilindiği gibi Marx'ı, Hegel'in *diyalektik idealizm*'inden koparark *diyalektik materyalizm*'e bağlamıştır.[310]

"*Marx için diyalektik materyalizm, bir felsefedir. Konusu, düşünceyle madde arasındaki ilişkilerdir. Düşüncenin dışında maddî bir gerçekliğin var olduğunun kabulünü ifade eder, düşünceyi belirleyen toplumsal süreçlerin diyalektik olduğunu savunur*" (Sezgin, 1989: 103). Marx'ın görüşleri, bütünlüklü bir düşünce sistemi üzerine kurularak, materyalist tarih kuramı aracılığıyla ortaya konmuştur. Perry Anderson'a göre bu bütünlüklü tarih görüşü, "*dünyayı anlamak üzere yola çıkan Marksist teorinin, her zaman dünyayı dönüştürmeyi hedefleyen*"[311] bir kitle ve sınıf pratiği içinde gerçekleştirdiği dönüşümü ifade eder (1983: 19-21). Marx, bu dönüşümün argümanlarını, diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm ile açıklamıştır.

Diyalektik materyalizmi felsefî, tarihsel materyalizmi ise bilimsel zemin olarak görmek ve Marksist kuramı, diyalektik materyalizmle tarihsel materyalizmin üstüne koymak gerekir. Marx, felsefeye olduğu gibi, tarihe de, sağlam bir zemin olarak yaslanmayı öngörmüştür. Bundan dolayı, Marksist kuramın belirlenimci birincil görüşünü

---

[310] Diyalektik (*dialectics-eytişim-cedel*); karşıtlarıyla düşünme biçimidir. Bu bağlamda doğa, toplum ve düşüncenin kendi içinde taşıdığı iç çelişkilerin doğal bir sonucu olarak, sürekli bir devinim ve değişim halinde bulunduklarını kabul eden yaklaşımdır; Hegel'deki akıl yürütme yöntemidir; ancak bu akıl yürütmenin mantık mı, yoksa yöntem mi olduğu tartışılmalıdır.

Diyalektik Mantık (*dialectic logic*); "tez-antitez-sentez" üçlüsünün sürekli bir sarmal halinde hareket etmesi esasına dayanan mantık. Tez dolaysız bir olumlama, antitez dolayımlar aracılığıyla olumsuzlama, sentez ise dolaysız çözüm aşamasıdır; tez ve antitezin sentez içinde korunurken aşılması da sağlanmış olur.

Diyalektik Yöntem (*dialectical method*); olgu ve süreçler hem karşılıklı hareket, hem de evrensel bağlılık ilişkisi içindedirler, karşıtlar iç içe geçmişlerdir; ama bir çatışma halindedirler. İşte bu çatışma sürekli devinimi sağlar. Her yadsıma, yadsınarak yeni bir süreci başlatır. Niceliksel değişmeler belli bir birikim ve yoğunlaşma aşamasından sonra, niteliksel dönüşümlere neden olur. Böylece diyalektik yöntem, tarihsel, toplumsal ve düşünsel süreçlerin çözümlenmesini sağlar.

Diyalektik İdealizm (*dialectic idealism*); dünya tarihinin, ide'nin hem kendisini hem de kendi karşıtını daha yetkin bir ideye dönüştürme eğiliminin bir sonucu olduğunu ifade eden felsefî görüştür.

Diyalektik Materyalizm (*dialectik materialism*); üretim ve tüketim süreçlerinin, toplumsal yapının, böylece, toplumsal tarihin temelini oluşturduğunu savunan görüştür (Sosyal Bilimler Sözlüğü: ilgili maddeler; Felsefe Terimleri Sözlüğü: ilgili maddeler).

[311] Bu tam da Marx'ın "*Feuerbach Üzerine XI. Tez*"de dile getirdiği durumu yansıtır: "*Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir*" (1976b / 1845: 14). Erich Fromm'a göre, Marx dünyayı yorumlamakla yetinmemiş, gerekli görüp değiştirmeye kalkmıştır. "Gerçekten de, yorumdan yoksun bir değiştirme kör olduğu kadar; değişimsiz bir yorum da boştur, yararsızdır." Marx, teori ile pratiği birleştirmekle yolu bulmuştur. "Bunlar birbiriyle zaten öylesine bağlantılıdır ki, uygulama bilgiyi besler ve güçlendirir; bilgi ise, uygulamaya öncülük eder. Teori ile pratiğin, ayrı şeyler olmadığı bir kez kabul edilince de, onların yapıları değişmeye ve değişik görünmeye başlar" (1982: 180-1).

*insanlığın, en sonunda kendini gerçekleştireceği komünizme kadar gidebilecek çağların ya da evrelerin doğrusal (lineer) bir dizilişi olduğu ve bu anlamda üretim tarzlarının birbirini izlediğ*i kuramı oluşturur, Bu aynı zamanda bir tarih algısını yansıtır. Kuramın, tarihle kurduğu sağlam bağ Marx'tan sonra da, Marksist Ortodoksluğun sahiplenip koruduğu bir yaklaşım olarak varlığını sürdürebilmiş; Klasik Marksist Kuram ya da Ortodoks Marksizm, maruz kaldığı iç ve dış saldırılara, kırılma, kopma ve seyrelmelere karşın, belirlenimci yaklaşımından, yani toplumsal üretimin kendisinin ve koşullarının gelişimine bağlı olan, klasik tarih algısından ödün vermeden ayakta kalmıştır.[312]

Marksizm'deki belirlemeci anlayış, insanın birey olarak da, toplum olarak da, maddî koşullar tarafından yönlendirildiğini, dolayısıyla insan yaşamında özel bir yeri bulunan maddenin gerçek anlamda belirleyici olduğunu açıklar. İnsanın gerek toplumdaki yeri, gerekse inanç ve düşünceleri, maddeden bir başka ifade ile ekonomik altyapıdan kaynaklanmaktadır (Saybaşılı, 1985: 40). Mark, altyapıyı belirlenimin mihenk taşı olarak ilân ederken, diyalektik yöntemle bu altyapının zıtlıklar zinciri olduğunu kanıtlar. Marx'a göre, ekonomik çelişkiler ve zıtlıklar feodal düzenden burjuva kapitalist düzenine geçişin sancılarını yansıtmaktadır; üstelik iyileştirilerek toplumun yararına sunulması mümkün olmayan özelliğinden dolayı, kapitalist sistemin çökertilmesi gereklidir. Ama bu "*çelişkiler, ancak uzun sürede kapitalizmin çözülüşüne ve çöküşüne neden olacak niteliktedir*" (Saybaşılı, 1985: 40). Kuşkusuz, Marx'ın insanlığın gelişim evresini mutlak bir *kade*r olarak görmediği açıktır. Marx'ın hareket noktasını oluşturan öncüller, keyfî olmadığı gibi, dogmatik de değillerdir; imgelem aracılığı ile soyut ilişki kurulabilen ve diyalektik yöntem aracılığı ile sonuç çıkarılabilen örenmelerdir; bunlar, sanki fizikte

[312] Stephan Tumino'ya göre sosyalizmi de, toplumsal üretimin kendisinin ve koşullarının gelişimine bağlı olan tarihsel bir zorunluluk biçiminde görüp açıklayan sadece *Ortodoks Marksizm*'dir. Ortodoks Marksizmin, sosyalizmi "bilimsel" yaptığını savunan Tumino; bu bilimselliğin de, "emek gücünün özel tüketimi, bu anlamda rekâbet üzerine kurulu kapitalist sistemdeki nesnel eğilimin, yani makinelerin, kapitalistlerin kendileri tarafından, kendi emek maliyetlerini düşürmek için üretim sürecine sokulması ve emeğin nasıl olup da kapitalistler için, artı-değer (artı-emek) üretmekle geçirdiği zaman miktarını arttırırken, aynı emeğin kendini (gerekli emeği) yeniden yaratmak adına harcadığı zamanı azalttığının açıklanması" na dayandığını belirtir (2005: 293).

olduğu gibi, tarihin koordinatlarıdır. "*Bu öncüller, bir bakıma gerçek bireylerdir çünkü; bu bireylerin eylemleri ile –hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları- maddi yaşam koşullarıdır. Bu öncüller demek ki, ancak ampirik olarak oluşturulabilir*" (Marx ve Engels, 1999a: 38-9).

Tüm insan tarihinin ilk öncülü olarak bireylerin varlığını gören Marx-Engels, bu bireylerin ilk tarihsel eyleminin, yani kendilerini hayvanlardan ayıran ilk eylemin, insanların düşünmeleri değil, kendi geçim araçlarını üretmeye başlamaları olduğunu söyler (1999a: 39: dipnot: 9 ve Marx, 2000: 55-89). Buradan şunu anlıyoruz; insanın geleceğini üretim tarzı belirleyecektir ama, insan da üretim araçlarını, dolayısıyla da üretim tarzını; böylece bir anlamda dolayımlı olarak insan kendi kaderini belirleme gücüne sahiptir.[313] Öyleyse bireylerin ne oldukları, her şeyden önce onların üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır; üretimin kendisi bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri (verkehr) önceden varsayar; ama bu ilişkiler de üretim tarafından koşullandırılır (Marx, 1976b: 20-1). Bu durumda insanın güçlülüğü soyut bir kavram olarak kalmaya mahkûmdur. İnsan kendi keyfî gücünü kullanamaz; çünkü, "*sürdürdükleri toplumsal üretimde insanlar "kaçınılmaz" olarak ve kendi iradelerinden bağımsız bir halde iken, belirli üretim ilişkileri içine girerler; hem de, bu üretim ilişkileri, onların maddî üretici güçlerinin belirli bir aşamasına karşılık düşer… (…Üstelik) bu ilişkiler, üretici güçlerin gelişmesinin sonucu olmaktan çıkıp, bu gelişmenin önünde*

[313] Üretim tarzı (*mode of production*), üretim biçimi; ancak toplumsal evrimin her aşamasında toplumun durumunu ifade eden, *üretici güçlere* ve *üretim ilişkilerine* dayanan ortak bileşim.

Üretim araçları (*means of production*), toprak, emek, sermaye gibi üretim faktörlerinin genel adı; üretim sürecinde yer alan çıktıların üretilebilmesi için "girdi" olarak kullanılan ekonomik ve teknik unsurlar ile üretim sürecine doğrudan veya dolaylı olarak giren, kendileri aracılığı ile üretim yapılabilen doğal ya da insan ürünü her türlü araç, nesne ve teknik bilgi.

Üretici güçler (*forces of production*), bir toplumsal oluşumun yeniden üretilmesinde rol alan üretim araçları ile bu araçları kullanabilen teknik, bilgi, üretim deneyimi ve iş alışkanlıklarına sahip insan emeğinin oluşturduğu bütünlük; yani maddî zenginliklerin yaratılmasında kullanılan tüm iş araçları, iş nesneleri ve üretimde bulunan insanlar, proletarya.

Üretim ilişkileri (*relations of production*), ekonomik altyapıyı oluşturan; böylece toplumsal yapıya üstünlük kuran tüm ilişki biçimlerini belirleyerek kendine uyduran, üretim süreci içinde insan bilincinden bağımsız olarak kurulan mülkiyet ve iş ilişkileri bütünü; toplumsal yaşamın maddi zenginliklerinin üretimi, değişim ve bölüşüm sürecinde ortaya çıkan ve insan bilincinden bağımsız olarak varolan toplumsal ilişkiler (Sosyal Bilimler Sözlüğü: ilgili maddeler; Marksist Düşünce Sözlüğü: ilgili maddeler ve Plehanov, 1991: 127-34: Kavramlar Dizini: ilgili maddeler).

engeller bir niteliğe de bürünürler. İşte o zaman "toplumsal devrim" çağı gelir çatar" (Marx, 1970: 24).

Marx'a göre, üretim ilişkilerinin toplumsal bir çelişkiye, hatta bir karşıtlığa dönüşmesi devrimin hazırlayıcısı niteliğindedir. Marx düşüncesinde, devrim de, bir anlamda belirlenmiştir, ama tarihin olgunlaşmasını beklemek zorundadır. Toparlarsak, Marksizmin temel belirlenimi kabul edilen, üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin bir bütün olarak toplumun üretim tarzını belirlemesi, üretim tarzının bir altyapı kurumu niteliğinde toplumun siyasal ve ideolojik üstyapılarını, bu üstyapıların da kurumsal düzeydeki örgütlenmeleri belirlemesi, böylece üretim biçiminin belirlemiş olduğu üstyapı kurumunun sosyo-ekonomik oluşumu meydana getirmesi (Hindess ve Hirst, 1975) kaçınılmaz çelişkileri ve diyalektik bir biçimde karşıtlıkları açığa çıkararak, devrimi zorunlu kılacaktır. Bu bağlamda, bireyin kaderine hükmedebileceği tek gerçeklik *devrim*[314] fikrinde gizlidir (ayrıca bkz: Tanilli, 2001, Seliger, 1979 ve Politzer, 1969).

Marx, üretim tarzının belirlediği üretim ilişkileri çerçevesinde toplumsal sınıfların oluştuğu görüşünü ileri sürerek, sınıf formülasyonunu da, belirlenim sorunsalının sorunlarından biri biçiminde sunar. Bu, farklı çıkarlardan kaynaklanan sınıf mücadelelerinin, diyalektik süreç içinde gelişerek, toplumsal değişimin belirleyicisi olması anlamına gelmektedir; yani toplumsal değişimin temel belirleyicisi yine tarihsel diyalektik materyalizm olgusudur. Tarihsel materyalizm, konu olarak aldığı tarih kavramını, çeşitli üretim biçimlerinin ve toplumsal formasyonların yapıları, oluşumları, işleyişleri ve bu sosyal formasyonların birinden diğerine geçiş biçimlerini çözümlemektedir (Poulantzsaz,1992: 5). Bu da, Marx'ın *Kapital*'de açıkladığı, yine sistem çözümlemeciliği

[314] Yalnız burada belirtilen devrimi, ille de *1917 Rusya İhtilâli* gibi düşünmek gerekmez, Marx'ta *devrim* sözcüğü aslında bir metaforu yansıtır; söylenmek istenen asıl, <u>*devrim iradesi*</u> ortaya koymaktır, yani üretim tarzından kaynaklanan toplumsal çelişkileri ve karşıtlıkları yok ederek, ya da en aza indirerek, sınıfsız topluma geçmektir. Bu nedenle, Marksist olduklarını ileri süren sosyal demokratlar "devrimci" değil, gerçekte 'düzenci'dirler.

yanını ifade etmektedir (Marx, 2004a: 25). [315] İkinci Dünya'nın 1980'lerdeki dağılışı, Birinci Dünya'nın kapitalistlerini heyecanlandırırken, Marx'ın en büyük yanılgısının belirlenim öngörüsü olduğu ve kapitalist sistemin giderek güç kazandığı savunulmuştur. Marksist kuramın kendi içinde, 1960'lardan sonra başlayan *belirlenim tartışmaları*[316] da, bir dizi görüşün ve *Kuram-Söylem* diyalojisinin yanında, yeni düşünsel eğilimlerin doğmasına yol açmıştır.

Bilindiği gibi Marx, sarsıcı görüşleri ile bir tercih odağı olduğu kadar, yoğun bir negatif eleştirinin de hedefi olmuştur. Ona yönelik içten ve dıştan gelen eleştirilerin arasında, Hegel'i *başaşağı* çevirme noktası olarak bilinen, ideolojinin konumu, yani yapı-üstyapı ilişkisi bulunmaktadır. Marx düşüncesinde temele *özgürlük* ve *zorunluluk* dolayımı[317] ile bağlanmış olan üstyapı, yani ideolojik yapı alanındaki hukuk, siyaset, din, felsefe ve kültürel normların oluşturduğu bilinç biçimleri, altyapı tarafından değişime uğratılabilmektedir; çünkü, *özgürlük* ve *zorunluluk,* Marksist düşüncede diyalektik bir birlik oluşturur (Somer, 1999: 20). Bu bir dizi önyargının oluşmasına yol açmıştır. Bu önyargılar Marx'ın, yeni bir sorunla daha yüzleşmesi anlamına gelmektedir. Bu sorun, çok

---

[315] Marx'a göre bugüne kadar görülen ve tarihin gelişme evrelerini oluşturan sosyo-ekonomik oluşumlar şunlardır:

İlkel komünal toplumlar → Köleci topluma
Köleci toplumlar → Feodal topluma
Feodal toplumlar → Burjuva (kapitalist) topluma
Kapitalist toplumlar → Sosyalist topluma

dönüşmüşlerdir. Henüz bir komünist toplum kurulamamıştır; ama (zaman zaman) mevcut sosyalist toplumların komünist toplumun hazırlık aşaması olduğu sanılmış ya da düşünülmüştür.

[316] Belirlenim tartışmaları içinde, Althusser'in *alanların görece özerkliği* görüşü oldukça etkili olmuştur. Althusser, alanların görece özerkliğinden yola çıkarak, ekonomik-politik ve ideolojik (din, kültür, hukuk, sanat) alanların her birinin kendi içinde özerk olduğunu; karşılıklı ilişki bağlamında ise Marx'a dayanarak, *özgürlük* ve *zorunluluk* nedeniyle birbirine bağlı kaldığını ileri sürer. Althusser, alanların hep birlikte yapısal bir bütün oluşturduğunu; böylece toplumsal formasyonu bu bütünün sağladığını belirtir. Bundan dolayı da, Althusser'e göre asıl belirleyici olan, alanların görece özerkliğini koruyarak ulaşılacak *yapısal bütünlüktür.*

Althusser, yapının (üretim tarzının) belirleyiciliğini kuşkuyla karşılamıştır. Ancak, her ne kadar bir *üst belirlenim* (*over-determination*) ortaya koymaya çalışmış ve toplumsal bütünlük içindeki tüm varlıkların karşılıklı etkileşiminin belirleyici olduğunu savunmuşsa da; yapısalcı öğretide, yapının (temelin-ekonominin) belirleyiciliği bütünüyle reddedilememiştir. Karşılıklı bağımlılık durumundaki yapısal bütünlük içinde bile, hangi alanın (düzeyin) başat rol oynadığını belirleme işi ekonomik düzeye bağlı kalmıştır. Bu durumda, üretim tarzı da, görece özerkliğin belirleyicisi rolünü üstlenmiştir. Bu bağlamda Althusser'in, Marx'tan, kopacak büyük bir ayrıma ulaştığı düşünülemez (ayrıca bkz: Althusser, 1995, Peck, 2001: 200-49, Hall, 1980: 57-72 ve Glucksmann, 1972: 68-92).

[317] Gramsci, özgürlük ve zorunluluk ilkesini Marksizmin oluşturucu öğelerini sağlayan birlik olarak görür. Gramsci'ye göre, nicelik = zorunluluk ve nitelik = özgürlük'tür. Nicelik – nitelik diyalektiği (diyalektik grubu), zorunluluk – özgürlük diyalektiğiyle özdeştir (1986: 261: dipnot).

uzun ve şiddetli tartışmalara konu olan, Marksizm'de indirgemeciliğe varan bir *ekonomizm*'e geçit olup olmadığıdır.

Somer'in belirttiği gibi, aslında kuramsal bir yöntem biçiminde, yani bir kavramdan ötekine çelişmeleri ortadan kaldırarak ilerleyen mantıksal bir düşünme yolu (karşıtlıklar kuramı) olarak, diyalektiğe dayanan Marksizmin *"(1) devrimci, (2) evrimci, (3) istenççi ve (4) belirlenimci olmak üzere dört bileşeni vardır. Karşıtların savaşım ve birliğini simgeleyen ve ayrılmaz iki çift oluşturan bu dört birleşenden hiç biri ötekini dıştalamaz*" (1996: 20). Öyleyse Marx'ın kuramının, yani *diyalektik materyalist tarihçilik* anlayışının temel argümanı, bu iki kavram çiftinin birlikteliğidir.[318] Gramsci, bu kavramsal birliktelik uğrağını, *tarihsel blok* içinde gerçekleşen *organik durum* olarak değerlendirir. Gramsci, durum çözümlemesini, güç ilişkileri çözümlemesi biçiminde görür ve bu nedenle de, güç ilişkilerinin çeşitli aşamalarının ve uğraklarının, doğru bir çözümlemesinin yapılabilmesi için, çözümlenmesi gereken sorunun, *yapı ve üstyapılar arasındaki ilişkiler* sorunu olduğunu belirtir (1978: 177).

Marksizmin özgün tarihinde, ciddi bir sorunsal olarak öne çıkan yapı-üstyapı ilişkisi, kuramın çözümlediği bütün toplumsal-siyasal kurumları ve daha ötesi değişimleri, üretim ilişkileri bağlamında ele almaktadır. Bu açıkça toplumsal-siyasal belirleyenin ekonomi olduğu, yani ekonomideki değişimin toplumsal-siyasal değişimin motoru olduğu anlamına gelmektedir. İşte bu noktada Marx, daha derin bir olgusal bütünlük sunar ve ekonominin belirleyiciliğinin, sanıldığının tersine üstyapı kurumlarının önemini azaltmadığını söyler. Bu bağlamda, *Uzun Dalgalar*[319] tezini savunan kuramcılar da, temele

[318]Marx'ın kuramı, bu dörtlü birlikteliğin güvencesini sağlarken, kuramın kapsayıcılığının da bir kanıtı niteliğindedir, "çünkü, Marksizm ekonomiyi metafizik bir neden durumuna dönüştürerek üstyapıları altyapıdan ayırmıyor ve tarihsel gerçekliğin organik birliğini bozmuyordu. Üstyapılarla altyapı arasındaki yöntembilimsel bir ayrımı organik bir ayrım durumuna dönüştürmüyordu. (Tam tersi) altyapı ile üstyapıların organik birliği, tarihsel blok içinde kuruluyordu" (Somer, 1996: 21).

[319] Kapitalist ekonominin tarihini açıklamak için kullanılan Uzun Dalgalar kuramı, Marksist kökenli Pavus, Kautsky, Van Gelderen ve Troçki tarafından açıklandığı halde; kuramın Kondratieff, Schumpeter, Simiand ve Dupriez gibi akademik iktisatçılarca benimsenmesinden bu yana, Marksistler bu kavrama paradoksal bir biçimde sırt çevirmişlerdir (Mandel, 1991a: 9). Uzun Dalgalar kuramı bugün daha çok "Kondratieff Dalgaları" olarak kullanılmaktadır. Rus iktisatçı Nikolay Dimitriyeviç Kondratieff tarafından

yaptığı vurgu üzerinden Marx'ın belirlenimini dayanak almışlar ve ekonomi tarihindeki dalgalanan trendleri, zaman içinde tekrarlanan iniş-çıkışları açıklayarak, iktisadî faaliyet hacminin koşullarını çözümlemişlerdir, örneğin Schumpeter "*Marx, hiç bir biçimde dinlerin, metafiziğin, güzel sanatların, ahlâksal ideallerin ve siyasal düşüncelerin ekonomik nedenler içinde kaybolacağını ya da bir önemi bulunmadığını söylememiştir. O, bütün bunları çevreleyen ve yükselip alçalmalarını açıklayan ekonomik koşulların varlığını göstermek istemiştir*" der (1966: 11; Talas, 1999: 269).

Marx, üretimin belirleyiciliği sorunsalını çözümlerken, bu sorunsal içine yerleşmiş olan bir ikinci soruna daha dikkatimizi çeker; *toplumsal bütünlüğün sağlanması*. Marx toplumsal bütünlüğün, Hegelci alt-üst ilişkisini tersine çevirerek *kendiliğinden* gerçekleşeceğini savunur. Burada Marx'ın soyut bir hipotezci olduğunu ve varsayımlarının tamamen kurgusallık taşıdığını düşünmek gibi, bir yanılgıya düşme tehlikesi bulunmaktadır; ama bu doğru değildir. Marx'ı bir kurgucu (spekülatör) olarak düşünemeyiz; çünkü Marx, toplumsal çelişkilerin apaçık bir yansıması olan yapı ve üstyapı ilişkilerini kendi keyfine göre konumlandırmamıştır. Marx, tarihin insanların keyfiyetinden uzak olduğunu daha en başta kabul etmiştir. Bundan dolayı toplumsal bütünlüğün dayanağını, tarihsel materyalist belirlenim içinde aramıştır. Marx, tarihsel bloktaki organik yapıyı, Hegelci görüşün tam tersine baş aşağı ederken, aynı zamanda maddeci belirlenimciliğin, her biri diyalektik süreç içinde kendini var eden dört görüngüsünü ısrarla öne çıkarır. Marx'ın kuramının epistemolojik düzlemde bilimsellik niteliği kazanmasında önemli olan bu dört görüngünün ilki, yapının üstyapıyı belirlemesidir. Yapı üstyapıyı belirlerken, üretim ilişkileri toplumsal-siyasal ilişkileri, toplumsal-siyasal ilişkiler de toplumsal bilinci, yani ideolojiyi ve toplumsal bilinç toplumsal bütünü belirler. Bir başka

---

saptandığı kabul edilmiş ve 1926 yılında yayımlanan makalesinden hareketle, uzun dalgalanmalara "Kondratieff Dalgaları" adı verilmiştir. Ek bilgi olarak belirtmek gerekirse, iktisadî faaliyet hacmindeki,

Kısa süreli (3-4 yıllık) iniş çıkışlara Kitchen Dalgaları,
Orta süreli (10-12 yıllık) iniş çıkışlara , Juglar Dalgaları ya da Konjonktür Dalgaları,
Uzun süreli (50 yıllık) iniş çıkışlara ise Kondratieff Dalgaları denilmektedir
(Ekonomi Sözlüğü: Kondratieff ve Konjonktür Dalgaları maddeleri).

ifade ile "*temeli oluşturan ekonomik yapı, üzerinde yer alan (yükselen) ideolojik yapıyı, bu anlamda hukuk, siyaset, din, felsefe ve kültürel normların meydana getirdiği bilinç biçimlerini kapsayan bütün üstyapıyı, değişime uğratma gücüne sahiptir*" (Aster, 1942: 16 ve Shaw, 1978).

Bu değişim, *zorunluluk* ve *özerklik* dolayımı bağlamında gerçekleştiği için, toplumsal bütünlüğün sağlanmasında belirleyici rol oynar ve diyalektik bir biçimde, karşıtlıklar üzerinden ilerleyerek bütünü ortaya çıkaran senteze ulaşır. Tarihsel bir edim olarak toplumsal bütünün doğuşu, altyapı ve üstyapı kurumlarının birbirinden ayrışması ile gerçekleşir. Marx, Hegel'in ideal (evrensel) devlete yüklediği rolü, gereksinimler dolayımı ile birbirine bağlı kılınmış bireylerin oluşturduğu sivil topluma yükler. Sivil toplumu yapıya, Hegel'in tam tersine politik toplumu (siyasal devleti) da üstyapıya yerleştirerek devletin kökenini sivil toplumda arar. Marx için, belirlenim olgusunu *devlet ve toplum* dikotomisinin oluşturduğunu anlıyoruz. Marx, *devlet* sorunsalının çözümünün öncelikle bir *sivil toplum* çözümlemesini gerektirdiğini düşünmüş; devleti üstyapıya, sivil toplumu ise temele yerleştirmiştir. Buradan itibaren belirlenim konusunu, diğer üç sorunsal içinde inceleyelim:

2. MARKSİZM'DE DEVLET ve TOPLUM KURAMI

Marksist düşüncenin dikkat çekici diğer bir argümanı *devlet* üzerine kurulmuştur. Buna karşın devlet kavramı, Marksist düşüncenin zor anlaşılan bir kuramı olma özelliğini sürdürmektedir. Üstelik kavram, bütün analitik derinliğine karşın, Marksist kuramın karşılaştığı basite indirgeyerek önemini azaltma ve bayağılaştırma (vulgarize etme) tutumuna da maruz kalmaktadır. Marksist düşüncede devlet, zaten iç içe geçmiş bir dizi teorik ve pratik sorunu örtük ya da açık ilişkiler bağlamında kendinde barındıran dev bir sorunsal niteliğindedir. Öte taraftan hafife almanın hiç de mümkün olmadığı bir gerçek daha bulunmaktadır; Marksizm'de, Engels'ten beri reddedilemez bir referans bunalımı yaşanmaktadır. Marx ardılları, Engels de dahil, kendi özgün yorumlarının ana kaynağı

olarak her zaman Marx düşüncesini referans almışlardır. Bunu yaptıkları ölçüde, Marksizmi giderek daha köklü, daha bilimsel ve daha yaygın kılmakla birlikte, içinden çıkılmaz tartışmaların da tetikleyicisi olmak durumunda kalmışlardır; bazen Marx hiç de sorumlu tutulamayacağı çetrefilli tartışmaların içine çekilmiştir. Bu tartışmaların yoğunlaştığı kavramlardan biri ekonomizm'se, diğeri devletçilik'tir.

Gerçekte bu iki kavramın, sanki bir kavram çifti imişler gibi birlikte anılması hiç de rastlantısal değildir. Marksist ortodoks kurama göre devlet, sınıflı toplumlarda egemen sınıfların alt sınıflar üzerindeki sömürüsünü meşrulaştıran, egemen sınıfın ideolojisini savunarak bu sınıfın çıkarını korumaya yarayan aygıt konumundadır. Bu yaklaşım devleti, egemen ekonomik sınıfların basit bir hizmetkârı biçiminde görürken aşırı ekonomizm ile devleti bağdaştıran bir yargıyı doğurmuştur (Marksist Düşünce Sözlüğü: Devlet maddesi). Bu yaklaşıma karşılık olarak, Marksizm içinde 1960'lardan sonra gelişen *göreli özerklik* görüşü, Marx'ın kapitalist devletin egemen sınıfın güdümünde olduğu ve bağımlı sınıf üzerinde bir sömürü aygıtı niteliği taşıdığı yaklaşımınını eleştirmiş, devletin siyasal yapının bir ürünü olduğunu öne sürmüştür. Bununla birlikte, göreli özerkliğe göre de, devletin egemen sınıfın yararını gözettiği kabul edilmiştir; bir başka ifade ile devlet, egemen sınıfın değil, siyasal sistemin aracıdır, çünkü göreli özerktir, ama egemen sınıfın yararına çalışır.

Klasik kaynak olarak Marx ve Engels'e baktığımızda, devletle ilgili özel bir yapıtın olmadığını görüyoruz; buna karşın Marx'ın tarihle ilgili yazılarında, özellikle *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1943), *Kutsal Aile* (1844), *Yahudi Sorunu* (1844), *Alman İdeolojisi* (1845-46), *Sınıf Mücadeleleri* (1850), *Louis Bonapart'ın 18 Brumaire'i* (1852) ve *Fransa İç Savaşı* (1871) adlı kitaplarda, devlet konusunun önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Ayrıca *Felsefenin Sefaleti* (1847), *Bebel Mektubu* (1875) ile *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* (1891) de, Marksist düşüncenin devletle ilgili yaklaşımına açıklık getiren yazılardan oluşmuştur. Engels ise, *Anti-Dühring* (878), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1894) ve *Konut Sorunu* (1872) adlı yapıtlarında devleti konu

edinmiştir.[320] Ancak yine de, bütün bu kaynak zenginliği içinde, Klasik Marksist devlet yaklaşımının bir bütünsellik hâlinde ortaya konabilmesi, tam da Marx'ın söylediği gibi, Marksist kuramın "*dik patikalarında tırmanmayı*" gerektiren bir uğraştır.[321]

Marksizmin *devlete* yüklediği anlamı incelemeye geçmeden önce, Marx'ın asıl ele aldığı konunun *devlet ve sivil toplum ilişkisi* olduğunu belirtmek gerekir. Marx, modern devlet çözümlemesini devlet ve sivil toplum ayrımı üzerinden yapmış, bunu yaparken de işte o ünlü başaşağı etme durumunu kuramsallaştırmıştır. Marx, Hegel'de doruğa çıkan devletin belirleyiciliğinin yerine, sivil toplumun belirleyiciliğini iddia etmiştir. Sivil topluma, temel yapıda yer veren Marx, sivil toplumu ekonomik ilişkiler alanına; devleti ise, üstyapısal alana taşımıştır. Marx bunun gerekçesini, devleti düzenleyen ve koşullandıran alanın sivil toplum olduğu olgusuna başvurarak açıklamıştır. Marx'ın devlet yaklaşımının can alıcı noktası tam burasıdır; nasıl olur da, Hegel'in "*Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü*" olarak tanımladığı *yüce devlet*, sivil toplum tarafından koşullandırılır ve düzenlenir? Marx'a göre, aile ve burjuva-sivil toplum, devletin bölümlerini oluşturur, devletin yurttaşları, ailelerin ve burjuva-sivil toplumunun üyeleridir. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'nde*, bu koşullandırmaya, Hegel'in ikiyüzlatmış birinci paragrafına yaptığı yorumla bir açıklama getirmiştir:[322]

---

[320] Marx ve Engels ardılları arasında, bazı incelemeciler için "devlet" olgusu uzun yıllar çok yoğun ve verimli bilimsel çalışma alanı olmuştur. Bunlar içinde Lenin ve Gramsci gibi hatırı sayılır bir ün kazanan devrim kuramcılarının yanında, Avusturya Marksizmi bünyesindeki Austro-Marksist Okul'dan Max Adler ve Otto Bauer gibi üyeler de, 1960'lara kadar Marksizmin devletle ilgilenen kuramcıları arasında yer almışlardır. 1960'lardan ve özellikle 68'den sonra, devlet olgusu, Marksist düşüncenin ana ekseni içine girmiş ve hemen her incelemeci için vazgeçilmez ilgi alanı durumuna gelmiştir; hatta Marksist devlet anlayışı, liberal-muhafazakâr öğretinin savunucularının bile ilgilendiği bir kavram olmuştur. Bilim çevresinde, Marksist devlet yaklaşımının sağlam bir yer edindiği açıktır.

[321] "Bilime giden düz yol yoktur ve ancak onun dik patikalarında yorucu tırmanmaları göze alanlar aydınlık doruklarına ulaşabilirler" (Marx, 2004a/1867: 29-Fransızca Baskıya Önsöz).

[322] "Marx'ın tamamlanmamış elyazmalarından oluşan "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi" (1843), Hegelci felsefenin genel bir eleştirisini olduğu kadar, tarihsel deneyimlerin ışığında, devlet, hukuk ve tarih kuramının özgül sorunlarının da kapsamlı bir incelemesini içeriyordu. Marx, bu notlarında, Hegel'in felsefi çözümlemelerini-din çözümlemesinden hareket eden Ludwig Feuerbach'ın tersine- toplumsal bir bakış açısından ele alıyordu. Devlet-toplum ikiliğini doğrudan toplumsal ilişkiler bağlamında incelemek Marx'ın benimsediği yöntemin temel bir ilkesi olacaktı. Bu noktada, Marx'ın Hegelci hukuk felsefesinin eleştirisini, onun devlet ve toplum konusundaki görüşleri üzerinden yapmasının, bu ilkeye uygunluk içerisinde olduğu vurgulanmalıdır" (Yetiş, 2003: 35).

"Gerçek İdea ya da Tin, kendi kavramının iki kavramsal alanı olan ve «sonluluğunu» oluşturan aile ve burjuva-sivil toplum olarak ikiye bölünür. Öyleyse devletin, aile ve burjuva-sivil toplum olarak ikiye bölünmesi «kavramsal», yani zorunludur, devletin özüne ilişkindir; aile ve burjuva-sivil toplum, devletin gerçek bölümlerini, istencin gerçek tinsel varoluşlarını, devletin varoluş biçimlerini oluşturur; devleti yapan aile ve burjuva-sivil toplumun ta kendileridir. Asıl onlar etkin öğeyi oluşturur" (1997a/1843: 16-7).[323]

Marx, Hegel'in anladığı spekülatif idealist felsefeyi (hukuk felsefesini) tinsel gerçeklikten nesnel gerçekliğe çevirmiş ve Hegel'in ideanın görüngüsel görünüşü, yani yalnızca bir yansıması durumundaki aile ve burjuva-sivil toplumunu *etkin*[324] bir düzeye yerleştirmiştir. Böylece bireylerin yığın olmaktan çıkışı ile başlayan aile, sivil toplum ve devlet arasındaki *soyutlama*[325] gerçekleşecektir. Bu soyutlama, her şeyden önce belirleyici olanın devlet değil, sivil toplum olduğuna işaret ederken, aynı zamanda politik toplumla sivil toplumun ayrışmasına da bir geçiş sağlamaktadır. Elbette diğer taraftan Hegel'in *yığın bireyi* (kendi gereksinimleri peşindeki somut insan) ile modern dönemdeki *yurttaş birey* de birbirinden ayrışmıştır. Bu durum, modern bireyin kimliğindeki iki farklı evrene ait çelişkiyi ortaya çıkarmış, *burjuva* olarak somut birey yani *bürger* ile siyasal olarak *yurttaş,* yani *citizen* kavramları kesinlik kazanmıştır. Bu kavramsal farklılaşmada Marx, sistemin Hegel'de olduğu gibi üstyapıdan yapıya doğru değil, altyapıdan üstyapıya doğru işlediğini savunur, yani bilinç alanlarının asıl temel tarafından düzenlendiğini söyler (1978: 234-241).

---

[323] Oysa Marx'a göre, Hegel'de, aile ve burjuva-sivil toplum gerçek İdea tarafından yapılır. Bu anlamda, "onları birleştiren ve onlardan bir devlet yapan, onların kendi öz yaşamlarının evrimi değildir; tersine onları, aile ve burjuva-sivil toplumu, İdeanın içinden çıkaran, İdeanın kendi yaşam sürecidir; onlar bu İdeanın sonluluğunu oluştururlar, kendi varoluşlarını kendi tinlerinden başka bir tine borçludurlar; kendileri tarafından koyulan özbelirlenimler değildir onlar; bir üçüncü tarafından koyulan belirlenimlerdir; bu nedenle "sonluluk" uğrağı olarak, "gerçek İdea"nın sonluluğu olarak tanımlanırlar..." (1997/1843: 17).

[324] "Etkin" sözcüğü yazın çevresinde biraz temkinli bir kullanıma sahip olmakla birlikte, aslında iki ayrı anlamı ifade etmektedir: 1. (s) Faal, hareketli, "*İng. Active*", (i- *etkinlik* = faaliyet); 2. (s) Müessir, tesirli, yani etki eden, etkileyen "*İng. effective*", (*etkili* = tesir eden, yani etkisi olan, etki eden) anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla "etkin'in ikinci anlamı "*etkili*" ile özdeştir (bkz. TDK Güncel (Elektronik) Türkçe Sözlüğü ve Özön, Büyük Dil Kılavuzu: ilgili maddeler).

[325] Soyutlama; gerçekte ayrılamaz olanı, düşüncede ayırma eylemi (Felsefe Terimleri Sözlüğü: Soyutlama maddesi).

Bilinç alanlarının temel tarafından düzenlenmesi düşüncesi, Marx'ın devlet-toplum ve birey ilişkilerinde yeni görüşler oluşturmasına yol açmıştır. "*Marx'ın sivil toplum eleştirisinin köktenci niteliği, ifadesini, farklı bireysellik biçimlerinin tarihsel olarak belirlenmiş biçimler olduğu anlayışında bulur*" (Savran, G. 2003: 183). Bu anlamda Marx, sivil toplum/devlet çözümlemesi üzerinden bireyin kendi oluşunun sosyolojik, bireysellik koşullarının da siyasal analizini gerçekleştirir. Marx'ın bu çabası, bir *özgürlük* sorunu olarak doğmuş olmakla birlikte, bireyin içsel özgürlüğünün ötesinde *edimsel özgürleşim* alanı olarak, hukukî hakların belirlenmesine ve yurttaşlık kimliğinin yerleşmesine yol açmıştır. Burada Marx'ın bütün kırılmalara, yarılmalara karşın tarihi bir bütünsel çizgi içinde, doğal toplumdan burjuva toplumuna, burjuva toplumundan proletarya ile yüzleşen çoğulcu sivil topluma, çoğulcu sivil toplumdan da sosyal hukuk toplumuna geçişin koşullarını gözler önüne serdiğini görüyoruz (bkz: Marchionatti, 1998 ve Pasukanis, 2002).

Marx, modern tarih boyunca iki toplum modeli bulunduğunu söyler; burjuva ve proletarya. Bu da modern tarihin yönünün üretim ilişkileri ve emek süreci üzerinden belirlendiğini gösterir. Marx'ın sivil topluma yönelik eleştirisi, "*emeğe en temel ontolojik kategori olma özelliğini tanıması*" [326] bakımından farklıdır (Savran, G., 2003: 183). Bu nedenle Marx'ın sivil toplum çözümlemesi, emek ilişkileri bağlamında, sanayi toplumunun çözümlemesini sunar. Marx, ilerlemeci tarih anlayışına dayandırdığı *tarihi aşma* biçimlerinde, feodal toplumdan sanayi toplumuna dönüşümün anahtar uğrağını sivil toplum içinde bulur. Marx, sivil toplumu *burjuva* niteliği bakımından ekonomi ile sınırlandırmayıp, bütün bir insanî ilişkilerin gerçekleştiği alan olarak öne çıkarırken, devleti düzenleyen ve belirleyen formülasyonu da sivil toplum alanı içinde bulmuştur.

[326] Gülnur Savran'a göre, emeği bu düzeye yerleştirerek, Marx, insan ile doğa arasındaki ilişkinin kavranış biçimini tümü ile değiştirmiştir: "Daha önce bir kopukluk ya da dolayımsız birlik olarak tasarlanan bu ilişki, Marx'la birlikte, emeğin dolayımladığı bir birlik haline gelir. Bir kez bu birliğin emek aracılığıyla dolayımlandığı ortaya konulduğunda ise, insan-doğa ilişkisi tarihselliği içinde kavranmış demektir. Bu tarihin tabanını, insanın doğa ile ilişkisinin, yani üretim tarzının, geçirdiği dönüşümler oluşturmaktadır. Emeğe tanınan bu ontolojik öncelik temelinde, toplumsal örgütlenmenin bütün tarihsel biçimleri – bu arada sivil toplum da –köklü bir eleştiriye açık hâle gelir" (2003: 183).

Peki, sivil toplum devleti nasıl düzenlemektedir? Her şeyden önce Marx'ın özgün yaklaşımında *sivillik* olgusunun kökeni, kapitalizm öncesi feodal döneme aittir, Marx bu dönemi Ortaçağ olarak vurgular; eski bir geçmişe sahip olsa da, sivil toplum hiçbir zaman devlet karşısında özerk bir konuma gelmemiştir. Sivil toplumun devlet karşısında özerk bir niteliğe kavuşması, modern dönemin *burjuva-sivil* toplumu ile gerçekleşmiştir. Öyleyse bu verili bir özerkliktir ve burjuva toplumuna özerklik hakkını veren asıl olgu ise, mülkiyet sahipliğidir; dolayısıyla kapitalizmin tam da Avrupa'nın devrimler sürecinde siyaset alanı içinde giriştiği baş döndürücü yükselişidir. Marx, "*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*"da, kapitalizmin yükseliş sürecinin belirleyiciliğinin öne çıkmasını, toplumun üretim biçiminde ve emeğin niteliğinde yaşanan değişime bağlar. Marx, hukukî ve siyasî dönüşümleri de, bu doğrultuda üstyapısal bir meşruiyet zemini olarak görür (1970: 45-53).

Marx'a göre, tarihsel dönüşüm içinde *sivil toplumun belirleyiciliği*, ekonominin belirleyiciliğinin bir görüngüsünden ibarettir. Ancak Marx, ekonomiyi mal ve hizmet üretimi ile sınırlayarak dar anlamda kullanmaz; ekonominin materyalist tarih anlayışını ifade eden bir ilişkiler örüntüsü olduğunu savunur. "*Alman İdeolojisi*"nde, bu ilişkiler örüntüsü materyalist tarih anlayışı bağlamında şöyle özetlenmektedir: "*Bu tarih anlayışı, gerçek üretim sürecinin, yaşamın dolaysız maddi üretiminden başlayarak açıklanmasına ve bu üretim tarzına bağlı, onun tarafından yaratılmış karşılıklı ilişki biçimlerinin, yani değişik aşamalardaki sivil toplumun, bütün tarihin temeli olarak kavranmasına; onun Devlet halindeki eylemi içinde gösterilmesine, bütün değişik teorik ürünlerinin ve bilinç, din, felsefe, etik vb. biçimlerinin açıklanmasına, bunların kökenlerinin ve gelişmelerinin bu temelde ele alınmasına dayanır; bu da doğal olarak, işi bütünlüğü içinde göstermeye ve değişik yönlerinin karşılıklı etkisini incelemeye olanak verir*" (1999a: 67-8).

Bu çerçevede *Yahudi Sorunu Üzerine* (1844) adlı çalışmasında, Marx'ın yine ısrarla üzerinde durduğu konu, insanlığın kurtuluşunun yalnızca dinsel ve siyasal koşullara bağlı olmadığı, bu koşullarla birlikte ekonomik koşulların ve bunu tamamlayan toplumsal koşulların iyileştirilmesinin zorunlu olduğudur. Dikkati çekmek istediği asıl sorun, siyasal

özgürleşmenin insanî özgürleşmeyi sağlayacak bir güce dönüşemeyeceği gerçeğidir. Marx'a göre, herkesin herkesle savaştığı bir *bellum omnium contra omnes* durumundaki sivil toplumun, insanî özgürleşmeyi sağlaması, sadece siyasî kazanımlarla gerçekleşemez. Nihayetinde oy hakkı, medenî hukuk vb. siyasal haklar, insanî özgürlüğe açılan bir yol olabilir (1997c: 20).

Öte taraftan Marx'a göre, bir toplumda güçlerin ayrılması, toplumdaki işin ve işlevsellik biçimlerinin ayrışmasına da yol açar. Bu ayrışma, teknik işbölümünün üzerinde yer alarak, onu değişikliğe uğratan ve dönüştüren toplumsal işbölümünü ifade etmektedir.[327] Marx düşüncesinde insanî özgürlük ve birlik ancak, "*bireysel, toplumsal, ekonomik ve siyasal arasındaki ayrılma ve çözülmeden sonra gerçekleşecektir. Bu anlamda insanî birlik, toplumsalın, devrimci eylemle dönüşüme uğratılan toplumsal ilişkileri çerçevesinde kurulacaktır; siyaseti kapsayıp içine aldığı gibi, ekonomiyi organize edecek; bu da bireyin, hiçbir kısıtlama olmadan yeni temeller üzerinde kendisini kurmasını olanaklı kılacaktır*" (Levebvre, 1976: 140). Ama bunun olanaklı olması için, sivil toplumun materyalizminin tamamlanması, bu anlamda tarihi sürecin olgunlaşması gerekir. Böylece, devletin idealizmi tamamlanmış olur ve bu *karşılıklılık*, bireyin özgürlüğünün güvencesi olabilir. Bunu da Marx, Yahudilik ile modern dünyanın özgürleşme edimi arasındaki ilişki ile açıklar ve bu ilişkinin de, zorunlu olarak Yahudiliğin özel konumundan kaynaklandığını söyler.

"*Bu yalıtık bir olgu değildir. Yahudi kendini Yahudi tarzında özgürleştirmiştir; yalnızca parasal güç elde ettiği için değil, ama onunla ve ondan ayrı olarak da, para «dünya gücü» haline geldiği ve pratik Yahudi tini, Hıristiyan halkların pratik tini haline geldiği için, Yahudiler, Hıristiyanlar Yahudilere dönüştüğü ölçüde kendilerini özgürleştirmiş oldular*" (Marx, 1997c:

[327] İşbölümü (*division of labour*), belli bir meta üreten özel türdeki emeğin, farklı işçiler arasında bölünmüş bir dizi yalın ve koordineli işlemler halinde parçalanmasıdır; Marx, "*Artı Değer Kuramları*"nın üçüncü cildinde, tarihsel olarak işbölümünün iki çıkış noktası olduğunu belirtmiştir: Toplum içindeki işbölümü ve işyeri içerisindeki işbölümü (Ekonomi-Politik Sözlüğü; İşbölümü maddesi).

46).[328] Marx'ın buradaki amacı, yüzeysel bir okuma ile anlaşılacak olan, din ve insan ilişkisini sorgulama değildir; Marx, Avrupa toplumunun kültürel çoğulculuğunun siyasal süreçlere yansımasını çözümlemektir. Marx'ta sivil toplum, bir özgürlükler alanı biçiminde kendini gerçekleştirirken, toplumsal formasyonu da, üretim süreci üzerinden değişime uğratma iradesini kullanır. Bu da Marx'ı, tarihin düzenleyicisinin ekonomi olduğu görüşüne götürür, din ya da ırk değil. Tarihsel aşamaları kuşatan bir kategori olarak sivil toplum, burjuvazi ile gerçekleşmiştir ve kapitalizm ne kadar gelişirse, sivil toplum da buna koşut bir gelişim gösterecektir. Bu sivil toplumun, üretim alanı ile olan sıkı ilişkisini açıklamaktadır. Sivil toplumun kök saldığı alan ekonomik alandır. Sivil toplum, ekonomik alana üretim ilişkileri ile siyasal alana ise "diyalektik karşılıklılık" bağı ile bağlıdır.

Siyasal alanı oluşturan devlet kertesi, sivil toplum üzerinde yükselmektedir. Karşılıklı ilişkiler göz önüne alındığında, sivil toplumun devletin oluşturucu alanı olduğu gibi, tarihin itici gücü durumundaki sınıfların ve sınıflararası savaşımın da alanı olduğu açıktır.[329] Marx'a göre, sivil toplumu ilgilendiren karşılıklı ilişkiler yanında, bireysel ve toplumsal edimler, hukuka bağlılığı gerekli kılar; yani toplumsal ilişkilerin bütünü hukuk aracılığıyla oluşur. "*Bireylerarası bağlar, meta piyasasında, özel mülkiyet hakkı biçiminde ortaya çıkarlar; bireyler ile soyut topluluk arasındaki bağlar ise, siyasal haklar biçimi altında, bireylerin*

[328] Marx, burada ilgi çekici bir yorumda bulunmuş ve Yahudiliğin zirvesine, Batı Avrupa Hıristiyan dünyasında, sivil toplumun tamamlanışıyla ulaşılacağını ileri sürmüştür. Aslında biraz da kafa karıştırıcı, karmaşık bir "yeni toplum" miti üretir: "Yahudilik zirvesine sivil toplumun tamamlanışıyla ulaşır, ama sivil toplum tamamlanışına ancak Hıristiyan dünyada ulaşır. Sivil toplum, kendisini devlet yaşamından, yalnızca tüm ulusal, doğal, moral, teorik ilişkileri insana dışsal kılan Hıristiyanlığın egemenliğinden tümüyle ayırır, insanın tüm tür-bağlarını (*gattungsband*) koparır; bu tür-bağların yerine egoizmi, bencil gereksinimi koyar ve insan dünyasını atomize olmuş, biri diğerine düşman bireylerin dünyasına çözüştürür.

Hıristiyanlık, Yahudilikten çıkmadır ve yeniden onda çözülmüştür. Hıristiyan, baştan beri teorize eden bir Yahudi'ydi, Yahudi bu yüzden pratik Hıristiyan'dır ve pratik Hıristiyan da yeniden Yahudi olmuştur" (1997c: 50-1, ayrıca bkz: Traverso, 2001 ve Dunayeskaya; 2000).

[329] "Kapitalist üretim meta üretimi temelinde yükseldiğinden, yani özü gereği "özel" üretim olduğundan, kapitalizmde tekil üreticiler arasındaki toplumsal bağ, mübadele süreci içinde kurulur. Bu bireyin emeğinin toplumun emeğine katılmasının, bireyin ürününü satması ile gerçekleşmesi demektir. Bireysel emek ile toplumsal emek arasındaki bu temel ilişki, kapitalizmde toplumsallığın kuruluş biçimine damgasını vurur… Emek, ancak eşit soyut emek olduğu ölçüde toplumsallaşır. Dolayısıyla da toplumsal niteliği, yalnızca soyut bir nicel belirlenimden kaynaklanmaktadır. Ne var ki, bireylerin özel emekleri arasındaki bu eşitlik, ancak metaların değerleri biçimi altında gerçekleştiği için, üreticiler arasındaki toplumsal ilişkiler biçimine bürünür. Kısacası, toplumsal bağlar, ancak şeylerin dolayımı ile kurulur. "Öte yandan, ürünlerin mübadele süreci içindeki eşitliği, bu şeylerin sahipleri olan bireyler arasında da bir eşitlik ilkesinin oluşmasına yol açar. Sonuç olarak bu biçimde kurulan bir toplumsal bütünün en temel postülası eşitliktir" (Savran, G. 2003: 193).

devletle ilişkilerini ifade ederler" (Savran, G., 2003: 195). Ancak hukukun sağladığı olanağa karşın, yine de, yapısal kerteye sivil toplumun yerleşmesi ile gerçekleşen üstyapısal ilişkilerin (din, hukuk, ahlâk, siyaset, felsefe, sanat, kültür vb.) konumu sorunludur.

Marksizmin her zaman yüzleşmek zorunda kaldığı bir sorun olarak, politik toplum olan devletin yer aldığı üstyapının konumu, yani üstyapının epifenomenel (gölgegörüngüsel) bir yanılsama mı olduğu, yoksa kendi içinde bir gerçekliğinin mi bulunduğu tartışmalıdır. Bu tartışmalar Marx'tan sonraki dönemde de sürdürülmüştür. Devletin, sivil toplumun dolaysız bir yansımasının mı, kendi gerçekliğinin mi ifadesi olduğu incelemeleri, *Gramsci, Althusser* ve *Poulantzas*'ın çalışmalarında yetkin bir düzeye ulaşır. Marx ve Engels metinlerinden, devlet ve sivil toplumun varlık nedenleriyle birlikte, bu iki yapı arasındaki ilişkiyi ortaya seren Bob Jessop, klasik metinlerdeki farklı tanımlar üzerinden giderek, *ortak bir devlet yorumuna* ulaşmıştır.

Burada Jessop'ın incelemesini maddeleştirerek toparlayacak olursak; Marx-Engels metinlerinde *devlet*, (1) ekonomik üretim ya da yeniden üretim sürecinde, hiçbir temel rol oynamayan *parazit* bir kurumdur; (2) ekonomik yapıya dayalı bir üstyapı kurumudur ve ekonomik temelin pasif bir gölgegörüngüsü (*epiphenomena*) niteliğindedir; (3) toplumdan doğan, ama onun üstünde yer alan ve gitgide ona yabancılaşan bir güç biçiminde olsa da, düzen sağlayıcı işlevi icra etmesinden dolayı, verili bir toplumda tutunum (*cohesion*) etmeni olarak varlığını sürdürür; (4) Fransa'da Louis Bonaparte döneminde olduğu ya da Almanya'da Bismarck yönetimindeki rejimde gerçekleştiği gibi, *göreli özerklik* olarak adlandırılan durumun uç bir ifadesi olarak, zümre yönetiminin aracı niteliğinde öne çıkmıştır; (5) tüm burjuva sınıfının ortak işlerini yöneten bir *komite*'den başka bir anlam taşımadığı için, sınıf egemenliğinin aracına dönüşmüştür; (6) *kurumlar seti* olarak, işbölümündeki belirli bir evrede gelişen kamusal güç (şiddet tekeli) görünümündedir, bu niteliğiyle *gentilice* toplumun bilmediği hapishaneler ve her türlü ceza kurumlarının yanında, idare ve baskı alanında uzmanlaşmış yönetici sınıfın doğuşu ile ilişkilidir; (7)

politik temsil biçimlerinin ve sınıfsal güçlerin dengesini görece sağlayan siyasal egemenlik biçimidir (Jessop, 1978: 40-68 ve 1982: 1-28 ve Yılmaz, 2002: 15-25).

Marx'ın işaret ettiği ve siyaset bilimcilerinin de hemfikir olduğu gibi, devletin merkezîleşmesi devletin gücünün artmasına neden olmuş; ama aynı zamanda bu gücün, yani egemenliğin sınırlanmasına yol açmıştır. Marx, mutlakıyetçi devletten hukuk devletine geçiş koşullarını analiz ederken, devlet tipleri ile devlet biçimlerini birbirinden ayırmıştır. Marx'ta, "*devlet tipi, devleti kullanan sınıfa göre belirlenirken, devlet organlarının ve idaresinin organizasyonu ise devletin biçimini belirler*" (Göze, 2000: 287). Bilindiği gibi, Marx, tarihte üç tip *sömürü devleti* ve *toplum modeli* bulunduğunu ileri sürmüştür: Bunlar kölelik devleti ve köleci toplum modeli, feodal devlet ve feodal toplum modeli ile kapitalist burjuva devleti ve kapitalist toplum modelidir. Marx, önemli bir ayrıntıya daha değinir, "*aynı tip devlet, tarihte değişik biçimlerde ortaya çıkmıştır ve çıkabilir; örneğin kölelik devleti Mısır'da despotizm, Yunan'da ise demokrasi biçiminde belirmiştir*" (Göze, 2000: 287).

Marx, bu ayrımın nedenlerini ekonominin farklı niteliği ile ilişkilendirir. Özellikle *Kapital*'in birinci cildinde (2004a), bu farklılığın iktisadî sonuçlarını analiz eder, yine *Alman İdeolojisi* (1999a) siyasal erkin oluşmasında ve devletin biçimlenmesinde üretim tarzının belirleyici rolünü açıklayan bir başka yapıttır. Aslında Marx ve Engels'in hemen hemen bütün çalışmaları, diyalektik tarihsel maddecilik bağlamında, devlet kuramını bilimin önüne çıkaracak olan tanıt ve sorunsallarla doludur. Örneğin *Asya tipi üretim tarzı* (ATÜT) ve *Avrupa feodal üretim tarzı* (AFÜT) incelemeleri de, yine Marx'ın toplum ve devlet çözümlemesinde başvurduğu evrim çizgisi üzerinden açıklanmıştır.

Marx, kendinden sonraki Marksist kuramcıların, izleyeceği tarihe uzanan bir yol haritası, hatta bir "uygarlıklar soyağacı" anlayışı bırakmıştır. Bu yol haritasını ilk bölümde incelediğimiz gibi, Immanuel Wallerstein, Perry Anderson ve benzer çalışmalara imza atan birçok bilimci takip etmiştir. Batı ve Doğu uygarlığının evrim çizgisi olarak nitelendirilen bu yaklaşım aynı zamanda, devletle birlikte toplumun sınıflara bölünmesini çözümlemekte

ve bir sınıf tarihi sunmaktadır. Marx, sınıf çözümlemelerinde Hegelci düşüncenin tersine, insanın özünün siyasal değil, toplumsal olduğunu ve eninde sonunda toplumsal ilişkilerin öz çıkarlar doğrultusunda toplumsal çatışmalara yol açarak, devlet güçlerinin teslimiyetinin gelip çatacağını söyler. Devlet, muazzam bir güçler toplamı -organizasyonel, ideolojik, yani hegemonik zorlayıcı ve siyasal karar alma merci- olarak, sivil toplumun üzerinde yükselirken, kendi özel çıkarlarına ve toplumsal dayanaklarına yaslanır. Güçler ayrımını, toplumsal iş bölümüne benzeten Marx, bir *Toplumsal Devr*im[330] beklentisinin, burjuva

[330] "Toplumsal Devrim", kavramı Marksizm'in tartışmalı kavramlarından biridir. Popper, *toplumsal devrim*'i nasıl yorumladıklarına göre Marksistleri ikiye ayırabiliriz diyor; "bir köktenci kanat ve bir ılımlı kanat, ki bunlar kesin olarak olmasa da, kabaca *Komünist* ve *Sosyal Demokrat* partilere karşılık gelir." Popper'ın iddiasına göre, Marksçılar çoğu zaman şiddete başvuran bir devrimin haklı olup olmayacağı sorusunu tartışmaktan kaçınırlar; "kendilerinin ahlâkçı değil, bilim adamı olduklarını; ne olması gerektiği hakkındaki kurgularla değil, ne olduğu ya da olacağı hakkındaki gerçeklerle ilgilendiklerini söylerler…Ama onları toplumsal devrimin haklılığı sorusunu tartışmaya ikna ettiğimizi varsayalım. Bu durumda Marksçıların hepsinin ilkece, ancak bir tiranlığa karşı olacağını öne süren eski görüş üzerinde, fikir birliği edeceklerine inanıyorum." Popper, buradan sonra iki kanadın görüşlerinin ayrıldığını söyler. Bu ayrımda, "ılımlı kanat" olarak tanımladığı Sosyal Demokratların, kapitalist devlet yönetimi altında bile, iyileşmenin sağlanabileceğine inandığını, devrimin barışçı ve kademeli reformlarla gerçekleşeceğini düşündüklerini belirtir; buna karşın, köktenci Marksçılar olarak tanımladığı klasik Marksizm taraftarlarının, şiddete başvurularak, kapitalist devletin devrilmesi sonucunda sınıfsız toplumun gerçekleştirilmesinin mümkün olduğunu kabul ettiklerini açıklar. Ancak Popper, "iki kanat da gerçek Marxçılığı temsil etmek iddiasındadırlar ve sonuçta ılımlı kanattaki Sosyal Demokratların bile, barışçı reformların bir çözüm getirmeyeceğine inandıklarını, böylece toplumsal çatışmaların sonucunda şiddete başvuracak taraftarın burjuva olacağını, bu durumda işçilerin karşı hücuma geçerek şiddete başvurmalarının gerçekleşeceğini yeğlerler; böylece kendi egemenliklerini kurmalarının haklı olduğunun gerekçesini savunurlar" diyor. Popper, bu eğilimin doğmasında Marx'ın tarihsici tutumunun ve bu konudaki görüşlerinin biraz karanlık oluşunun rolü bulunduğunu; oysa Marx'ın hayatı boyunca aynı konudaki görüşünün değiştiğini, köktenci olarak işe başlayıp sonra daha ılımlı bir tutumu kabul ettiğini iddia etmektedir (1968: 158-9).

Aslında bu tartışmalar, yani radikal komünistlerle, aynı kaynaktan doğan sosyal demokratlar arasındaki farklılık imgesi, Marx ve Engels'in tanımlamalarına dayanmaktadır ki, "Demokrat ve Cumhuriyetçi Parti"nin sosyalizme az çok bulaşmış bir kesimi olarak *Komünist Manifesto*'nun 1888 tarihli baskısına, Engels'in notu olarak eklenmiştir; ayrıca Marx, *18 Brumaire*'de "demokratik sosyalistler"den söz etmiş ve 1848 devriminden sonra da bu kavram kullanılmıştır. Ama asıl Sosyal Demokrat partiler, özellikle Almanya ve Avusturya'dakiler kitle partilerine dönüştükçe, bazı sorunlar doğmuştur. Bu bağlamda Kautsky, Luxemburg, Hilferding vd. yanında Bauer'in işçi sınıfının grevli mücadelesinde takındığı ayrıksı tavır ile revizyonist girişimler ve kitle partisi olma çabaları sorun yaratmıştır. Bu dönemde "*savunmaya yönelik şiddet*" kavramı da doğmuştur. Öte yandan Lenin'in müdahalesi aynı dönemde "Sosyal Demokrat" hareketi gözden düşürmekle kalmamış, sonradan Stalin tarafından "Sosyal Faşistler" olarak bile karalanmışlardır. 1945'ten sonra ise, Sosyal Demokrat partiler üstünlük kurmayı başarmışlardır. 20. yüzyıl sonlarına ulaşıldığında, artık Sosyal Demokrasi iki noktada belirgin bir nitelik kazanmıştır. Bunlar, kapitalizmin krizlerinin reformlar yoluyla aşılması ve siyasal sistem olarak demokrasinin değerinin doktrinde ısrarla vurgulanmasıdır.

Burada 1917 SSCB Ekim Devrimi'nden sonra Sosyal Demokrasi'nin Batı Marksizm'i içindeki işçi sınıfı hareketi ile Marksist düşünceyi, Komünizmin ise Lenin ve Bolşevizm'i temsil ettiği de düşünülmektedir. Ancak, Leninizm kavramının Marx ve Engels öğretisinin geliştirilmesi anlamında kullanıldığını vurgulamak gerekir; yine de Sosyal Demokrasi ile otoriter ya da totaliter sosyalizm ayrımının yumuşamakla birlikte derinleştiği bir dönem yaşandığını hatırlamak yerinde olur (Marksist Düşünce Sözlüğü: Sosyal Demokrasi maddesi). Bu bağlamda Lenin, "*Devlet ve İhtilâl*" kitabında, bu sosyalizm ile komünizm arasındaki bilimsel ayrım sorununa değinmiş; "*siyasal açıdan komünizmin ilk ya da alt evresiyle, üst evresi arasındaki ayrım elbette zamanla önem kazanacaktır; ama bugün, kapitalist rejimde bunu sorun yapmak gülünç bir şey olur…*" demiştir.

devletini yıkıcı rolünün kaçınılmaz biçimde, ama tarih kendi olgunluğuna ulaştığı zaman gerçekleşeceğini ileri sürer. Bu da, Marksist devlet kuramının belki en radikal görüşü olan, *devletin sönümlenmesi* aşamasının bir gün geleceğinin bir işaretidir; yani tarih bu aşamaya geldiğinde, koşullar olgunlaştığında, devlet giderek sönecektir. Devletin kendiliğinden ortadan kalkacağı son aşamadan önce, *Proletarya Diktatörlüğü Devleti*[331] bir süreliğine hüküm sürecektir. Marx'ta, *"Proleterya Diktatörlüğü, devlet tipi olarak yeni bir model ya da sınıf hükümeti biçiminin bürünümü değildir; kısaca "Proleter Devlet" anlamındadır"* (Somer, 1996: 37). Toplumsal Devrim, klasik Marksizm'e göre özgül bir tarihsel uğrak olan kapitalizmin aşılmasını, kapitalist devletin ortadan kalkmasını ve sonuçta devletin sönümlenmesini sağlayacak yoldur. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için sivil toplumun

---

Ama Lenin düşüncesinde de, aslında sosyalizm ile komünizm arasındaki bilimsel ayrım açıktır: "*Genel olarak sosyalizm diye adlandırılan şeyi Marx, komünist toplumun "birinci" ya da alt evresi olarak adlandırmıştır. Üretim araçları ortaklaşa mülkiyet durumuna gelmediği ölçüde, bunun tam bir komünizm olmadığını unutmamak koşuluyla, bu evre için "komünizm" sözcüğü de kullanılabilir*" (1994: 108-9); yani Lenin'e göre sosyalizm, Marksist kuramda toplumsal devrimle hayat bulan "birinci" aşamayı, komünizm ise bu geçici aşamadan sonraki kalıcı "ikinci" yani üst aşamayı ifade etmektedir; başka bir anlamı yoktur.

Bununla birlikte bugün, Batı Avrupa Sosyal Demokrasi hareketinin evrimle gerçekleşen bir "*sürekli devrim*" içinde olduğu düşünülmektedir. Bu anlamda, günümüz Sosyal Demokrat partilerinin iki temel sorunu, çağımızın Marksist kuramcılarının üzerinde yoğunlaştığı sorun haline gelmiştir: Seçimle işbaşına gelen partilerin, kısa ya da uzun iktidar sürelerinde sosyalist dönüşümü nasıl gerçekleştirecekleri ile kurumsal örgütlenmeyi (ekonomik, siyasal sistem, eğitim ve kültür hayatı vb.) nasıl başarıp, geliştirebilecekleridir. Bu bazen çok inandırıcı olmayan ve başarı şansı düşük bir çaba, hatta burjuvaziye eklemlenme görüntüsü bile arz etmektedir. Bundan dolayı "*Marksizm'i içten yıkma*" hareketi olarak da görülmektedir. Tezin son bölümünde Sosyal Demokrasi Hareketi incelenmektedir (ayrıca bkz: Marksist Düşünce Sözlüğü: Sosyal Demokrasi maddesi, Lefebvre, 1976, Lenin 1994 ve Plehanov, 1991).

[331]"Proletarya Diktatörlüğü, *Proletarya Devleti* anlamına gelmekle birlikte, kavramsal yükleme sonucu çarpıtılmıştır. Bugün kavramın, Marksizm'de *demokrasi* ve *diktatörlük* kavramlarının çağrıştırdığı gerçeklikle benzeşmeyen yepyeni bir toplumsal yapılanmanın ifadesi olarak kullanıldığı bilinmektedir. Şöyle ki, kapitalist toplumlarda *demokrasi* kavramı son tahlilde asıl olarak egemen sınıfın (ya da egemen sınıflar bloğunun) kullanılabileceği siyasal ve toplumsal haklar manzumesini, *diktatörlük* kavramıysa ayrıcalıklı azınlığın ezilen çoğunluk üzerindeki hükmetme yetkisini anlatır. Bu bakımdan kapitalist düzende, her iki kavramın anlatmak istediği gerçeklik arasında uzlaşmaz bir çelişki var gibidir. Aslında bu çelişki "devlet" denen iktidar yapılanmasının diyalektik bütünlüğünü oluşturur. Bu yüzden, sömürücü sınıf egemenliğine dayanan demokratik biçime sahip bir devletin niteliğini bile, son tahlilde varsıllar için demokrasi, yoksullar için diktatörlük olarak özetlemek mümkündür…

İşte bir zamanlar Marksizm'in kurucularının üzerinde önemle durdukları ve işçi sınıfının dünya görüşü bağlamında açıklamaya giriştikleri temel konulardan biri de, *demokrasi* ve *diktatörlük* kavramlarının burjuvazinin egemenliği koşullarında içerdiği anlamla, işçi sınıfının egemenliği altında içereceği anlam arasındaki tarihsel ayrımdır.

Fakat aradan geçen yıllar boyunca işçi sınıfı hareketi içindeki burjuva ideolojisinin etkisiyle, Marksizm'in çarpıtılarak anlaşılmasına yol açmıştır. Bu çarpıtmalardan en çok nasibini alan konuların başında da *demokrasi* ve *diktatörlük* olgularının diyalektik ilişkisi yer almıştır. Daha sonra buna bir de 1917 Ekim Devrimi ile kurulan işçi iktidarını, yani işçi demokrasisini yok eden Stalinist bürokratik egemenliğin kendini uzun yıllar boyunca "proletarya diktatörlüğü" olarak lanse etmesinin yarattığı muazzam bir bilinç çarpılması eklenmiştir. Bu gibi faktörlerin sonucu olarak, aslında tarihte ilk kez, *sömürülen çoğunluğun diktatörlüğü* olduğu için, bu çoğunluk bakımından aynı zamanda demokrasi demek olan *proletarya diktatörlüğü* olgusu, sanki anti-demokratik bir kavrammış, yani kelimenin (yalnızca yaşayan) olumsuz anlamından ibaretmişçesine tartışma gündemine sokulmuştur" (Çağlı, 2005: 26-7).

kendi tarihî varoluşunu gerçekleştirmiş olması gerekir; bu da, sivil toplumun siyasal varoluşa ulaşması ile mümkündür. Marx, sivil toplum için böyle bir siyasal varoluşun koşullarını, sınırlandırılmamış *gerçek anlamda genel oy hakkı* içeren bir seçime bağlar.[332]

Mehmet Yetiş'e göre, "*Marx'ın son derece ilginç kuramsal sonuçlar doğuran bu uslamlaması, sivil toplumun diyalektik bir biçimde nasıl siyasal varoluş kazanacağına işaret etmektedir ki; bu durumda, sivil toplumun diyalektiği, ancak siyasal devletin diyalektiği ile anlamlandırılabilir"* (2003: 53). Gerçekten de devlet, Marksist düşüncede birincil önemi bulunan bir kavramdır, çünkü Marksistler devleti, tüm diğer niteliklerinin ötesinde, işlevi sınıf egemenliğini ve sömürüsünü sürdürüp savunmak olan asıl kurum olarak görürler. Bu klasik Marksist görüş de, Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'daki ünlü formülasyonunda açıkça ifade edilmiştir: *"Modern devletin yürütme gücü, bütün burjuvazinin ortak işlerini idare eden komiteden başka bir şey değildir."* Daha önce de vurgulandığı gibi, Marx'ın tam anlamıyla sistematik bir devlet çözümlemesine girişmekten kaçındığı bilinmektedir; ayrıca Marx dışında Engels de, bağımsız yazılarının bir çoğunda devlet kavramını yine parçalı olarak incelemiştir. Buna karşın "*Lenin'in ünlü risalelerinden biri olan ve Bolşevik Devrimi'nin hemen öncesinde yazılan "Devlet ve İhtilâl" kitabı, Marksist devlet kuramının yeniden ifadelendirilmesi olarak*" büyük önem taşımaktadır (Marksist Düşünce Sözlüğü, 2002: 131).

Evet Lenin, "*Devlet ve İhtilâl"* kitabında, devlet sorununu özel olarak ele almıştır. Ancak *Devlet ve İhtilâl,* Marksist düşüncenin gündemini oluşturan devletin iktisadî aygıtları, devletin göreli özerkliği konularında olduğu gibi, devlet-sivil toplum ilişkisini de inceleme alanı dışında bırakmış; daha çok sınıf egemenliğinin siyasal düzeyine

[332] Marx, sivil toplumun siyasal devlet kertesindeki temsilini sağlamak üzere, Hegelci modelin sınırlı bir çerçevede öngördüğü seçim ilkesini, daha genel bir kuramsal çözümleme işleminden geçirmeyi tercih ediyordu. Buna göre seçimler, salt temsili bir ilişkinin dolayım mekanizmasını oluşturmanın ötesinde, sivil toplumun devlet ile kurduğu "gerçekten varolan bir ilişki" olmalıydı. Bu nedenle, Hegel'in bütün sınırlandırıcı önlemlerine karşın, aslında seçimle,r sivil toplumun siyasal alanla organik ilişki kurabilmesi bakımından vazgeçilmez nitelikte bir araçtı. Marx, seçimleri gerçek sivil toplumun "başlıca siyasal çıkarı" olarak ele almak gerektiğini ileri sürüyordu (Marx, 1975: 121 ve 1997a: 177, ayrıca bkz: Yetiş, 2003: 52).

odaklanmıştır.[333] Bu bağlamda Lenin, devlet sorununa ilişkin olarak liberal burjuva kuramcılarına ve II. Enternasyonal içinde özellikle Alman sosyal demokrat lider Karl Kautsky'nin yürüttüğü revizyonist tartışmalara sağlam bir karşılık geliştirmek için yer vermiştir. Marx ve Engels'in kitaplarının yeniden okunmasını savunan Lenin'in, devlet ve iktidar kuramları, kaynağını Marx'tan alan bir çizgiye sahiptir (bkz: Lenin, 1994:16).

Lenin'e göre devlet sorununun çözümü, en başta Marx'ın devlet kuramını yeniden çözümlemeyi ve kurmayı gerektirmektedir. Lenin, Marx öğretisinin yeniden kurulması sonucunda doğabilecek olan (Avrupa'daki) proleter devrimin, devlet karşısında somut bir düzlem oluşturabileceğini ileri sürer. Bu amaçla da Lenin, *Devlet ve İhtilâl* kitabının tamamında, Marx ve Engels'in devlete ilişkin görüşlerini temel alan bir yorumlar seti sunar. [334] Lenin *Devlet ve İhtilâl*'in ilk bölümünde, devlet sorununun çözümlenmesine yönelik temel soruya ve bu soruların dört ayrı açılımına yer verilmiştir:

Lenin'in "Devlet" Kuramındaki Temel Soru: "Devlet Nedir?"

Bu soru aslında, devlet tartışmalarının ana ekseninde yer almaktadır. Devlet, toplumun sınıflara bölünmesi sonucu ortaya çıkan, egemen sınıfın başka bir sınıf üzerindeki baskı organıdır. Lenin, "*bol bol Marx'tan söz eden ham kafa profesörler ve gazete yazarlarına göre, devletin rolü sınıfları uzlaştırmaktır. Oysa Marx'a göre devlet, bir sınıf egemenliği organı, bir sınıfın bir başka sınıf üzerindeki baskı organıdır; sınıflar arasındaki çatışmayı hafifleterek bu baskıyı yasallaştırıp pekiştiren bir düzenin kurulmasıdır"* der (1994: 15). Lenin devleti, tam da Marx'ın anlayışıyla, daha çok toplumun gelişmesinin belirli bir aşamasındaki ürünü olarak görür. Bu durumda toplumun

[333] Bunun nedeni, Lenin'in kitabını *Ekim Devrimi*'nin hemen öncesinde, Ağustos-Eylül 1917 tarihinde yazmış olmasının getirdiği sorumluluk ve anlayıştır. Bu dönemin nesnel gerçekliği Lenin'i, kapitalizmin ve burjuvazinin sonunun geldiğine ve verilecek bir savaştan, proletarya devrimiyle çıkışın imkânlarının belirdiğine ilişkin göstergelere inandırmıştır. Mevcut göstergeler böyle bir ortamda, devlet sorunu olarak, proleter sosyalist devrim ve komünist toplum açısından ele alınması gereken, siyasal gündemi ve olguyu kendiliğinden belirlemiştir. Böyle olunca da Lenin'in devlet yaklaşımı, çözülmesi gerekli güncel olgular üzerinde odaklanmıştır. Kuşkusuz Lenin, bu tarihî momentin baş aktörü olarak, bir devlet sorunu biçiminde görünüm sergileyen sınıf egemenliğinin, mevcut siyasal düzeyi üzerinden (siyasal kertede) tarihi bir belirlenim gerçekleştirilmesi anına denk düşen, İhtilâl (toplumsal darbe) öncesi bu dönemde, kendinin ve çevresinin nesnel gerçekliğini "ihtilâli başarılı bir devrime dönüştürmek" için kullanmak zorunda kalmıştır.

[334] Lenin'in devlet yaklaşımının incelendiği bu kısma yaptığı düşünsel katkılarından dolayı, sınıf arkadaşım (SBF. Dr.) *Özge Berber*'e teşekkürlerimi sunarım.

sınıflara ayrılmasına zorunlu olarak bağlı olan ve belirli bir ekonomik gelişme aşamasındaki bu bölünme, devleti bir *zorunluluk* durumuna getirmiştir. Devlet, aynı zamanda uzlaşmaz karşıtlıklar içinde bölünmüş olan toplumsal düzene işaret etmektedir.

Lenin'e göre, bu uzlaşmaz düzende ekonomik karşıt çıkarlara sahip olan sınıflar arasındaki çatışmanın önlenmesi ise, tek bir erk sayesinde olabilecektir. Toplumdan doğan, ama onun üstünde yer alan bu erklik devlettir (Lenin, 1994: 13-16). İkinci olarak devleti bir zor aygıtına benzeten Lenin, bu görüşünün dayanağını da Engels'de bulur: Engels, toplumdan doğan ama onun üstünde yer alan, gitgide ona yabancılaşan ve adına "devlet" denilen güç kavramını geliştirmiştir. Devletin bu gücü başlıca neye dayanır? "Elleri altında hapishaneler vb. bulunan özel silahlı adam müfrezelerine" (Lenin, 1994: 17). Lenin'e göre her devrim, devlet aygıtını yıkarken, arı durumda bir sınıflar savaşımı örneği vermek zorundadır. Bu süreçte, egemen sınıf kendisine hizmet eden silahlı adam müfrezelerini yeniden kurmak, ezilen sınıfınsa, sömürücülere değil, sömürülenlere hizmet etmeye yetenekli yeni bir örgüt kurmak için çabalar durur" (1994: 18).

Klasik Marksist kuramı, Devrim'e taşıma iradesi gösteren biri olarak Lenin, Engels'in devleti konu alan "*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*" adlı kitabından yaptığı bir aktarımla proletaryanın devlete karşı tavrına ilişkin düşüncelerini, klasik kurama göre uygun olarak temellendirmeye çalışmıştır:

"*Devlet, sınıf karşıtlıklarını frenleme gereksiniminden doğduğuna, ama aynı zamanda, bu sınıfların çatışmalarının ortasında doğduğuna göre, kural olarak güçlü sınıfın, ekonomik bakımdan egemen olan ve bunun sayesinde, siyasal bakımdan da egemen sınıf durumuna gelen ve böylece ezilen sınıfı boyunduruk altında tutmak, hatta sömürmek için yeni araçlar kazanan sınıfın devletidir…*" (1994: 20). Bu tanımlama içinde aslında Lenin'in ulaşmak istediği, proletaryanın devlete karşı tavrının ne olması gerektiğine ilişkin sorunun yanıtıdır.[335]

[335] Proleter da kavramı Marksizm'in bir başka sorunlu kavramıdır; çünkü birey olarak *işçi-ezilen-yoksul-alttakiler* anlamlarının ifadesi biçiminde kullanılmakla birlikte; *proletarya sınıfı*, proleter'in o *kendinde* halinin ötesine çıkarak, *kendisi için* anlamını taşır ve proleter bilinçlendikçe proletarya sınıfının da *kendisi için* konumu yükselir; hak arayan, hatta gelecekteki devrime hazırlanan bir konuma gelir. Nitekim

Lenin bu sorunun yanıtında, bu kez kapitalist devletin sonuna öngörü getiren bir yorumla karşımıza çıkmaktadır. Lenin, Marx'ın altını çizerek vurguladığını belirttiği, "*eğer devlet egemen sınıfların emekçileri sömüren ve baskı altında tutan bir zor aygıtı durumunda ise, bu "zor devleti" proletarya tarafından yıkılmalıdır*" görüşünü sahiplenir ve Marx'ın bu düşünsel izinden gider. Lenin, burjuva devleti'nin, proletaryanın öncü olduğu zora dayalı bir ihtilâl aracılığı ile yıkılabileceğini ve onun yerine proletarya diktatörlüğüne, yani proleter devlete dayalı yeni bir düzenin kurulabileceğini bildirir: "*Kişilerin hükümeti yerini, şeylerin idaresi ve üretim işlemlerinin yönetimine bırakacaktır. Böylece devlet, ilga edilemez bir halde sönecektir*" (1994: 24). Bu aşamada işlevsel önemi bulunan "*proletarya diktatörlüğü*" kavramı sorunlu bir yorum olarak tartışmaya açık kalmıştır. Lenin'e göre, proletarya diktatörlüğü, burjuvazinin alaşağı edildiği ve büsbütün ortadan kaldırıldığı bir düzende gerçekleşecektir. Bu düzenin devleti de, proleterlerden ve mülksüzlerden yana olan bir devlet olarak, başlangıçta burjuvaziye karşı durabilen *diktatoral* bir yapıda olmak zorundadır.

Peki bu noktada, yıkılan devletin yerini alacak yeni devlet nasıl bir özellik taşıyacaktır? Gerçekten de bu sorudaki yıkılan devlet makinesinin "ne" ile değiştirileceği düşüncesi önemlidir ve yanıtlanması çetindir. Ama bu sorunun yanıtını, yine *Devlet ve İhtilâl'de* bulabiliyoruz: Lenin, kapitalizmden komünizme geçiş sürecinin iki aşamalı olacağına dair bir öngörüde bulunmaktadır. Buna göre, komünist bir düzeni hedef alan işçi sınıfının mücadelesindeki ilk aşama -*Lenin bu aşamayı komünist toplumun birinci evresi olarak nitelendirir*- proletarya diktatörlüğünün kurulması sürecidir. Lenin'in belirttiği üzere, kapitalist toplumdan komünist topluma geçiş, siyasal bir geçiş dönemi olmaksızın olanaksızdır. Bu nedenle, bu özel dönemin devleti de, proletaryanın devrimci diktatörlüğünden başka bir şey olamaz.

Marx da, devrimci işçi sınıfına, halka, yani geçimini ücretli emeği ile sağlayan herkese *proletarya diktatörlüğü*'nü vaat etmektedir. Peki işçi sınıfı toplumsal büyük devrim'i gerçekleştirip, sosyalizmi (komünizmi) yaşama geçirebilecek iradeye sahip midir? Aslında bu sorunun gündemde tutulmasının temel nedeninin, *liberal demokrasi* ile *sosyalist demokrasi* arasındaki farklılığı ortadan kaldırmak gibi bir alt amacı barındırdığı düşünülmektedir. Bu bağlamda E. M. Wood sınıf ideolojisinin dışlanmasını, gerçekte halkın egemen olmadığı halde, egemen olduğuna inandırılmasına dönük bir politika olarak yorumlamaktadır (2006a: 203).

Geçiş döneminde, burjuvaziyi baskı altında tutmak ve komünist topluma geçişteki gerekli düzenlemeleri yapabilmek adına hâlâ devlete ihtiyaç duyulacaktır. Fakat, bu devlet, bir geçiş dönemi devleti olarak, önceki tüm devlet biçimlerinden farklı olacaktır; bu, azınlığın (burjuvazinin) çoğunluk tarafından baskı altına alınması anlamına gelmektedir. Lenin'e göre, bu ilk aşama için, *Paris Komünü* deneyimi, yeni bir devlet modeli biçiminde bazı somut formülasyonlar sunmaktadır. Bu bağlamda Lenin, yeni devletin eski devlet kurumlarının bütünüyle yıkılıp, yerini başka formülasyona devretmesine dayanacağını belirtir. Yapılacak değişimin temelinde ise, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin ve sınıflararası bölünmüşlüğün ortadan kaldırılması yatacaktır (1994: 31-113).

Bu konuyu biraz daha ayrıntılandırmaya çalışalım: Lenin, kitabında açık bir dille, yıkılacak kurumlar ile bunların yerine kurulacak kurumları bildirmiştir. *Leninizm* olarak bilinen bu görüşlerinin, bir bakıma odağını, tasarladığı bu *kurumlar seti* oluşturmaktadır. Kapitalist toplumdan komünist topluma geçerken, iki aşamalı bir geçiş süreci tasarlanmıştır. Birinci aşamayı, kurumsallaşmaya geçiş süreci olarak anlamak gerekir, örneğin, sürekli ordu ortadan kaldırılacak ve yerini silahlı halk milislerine bırakacaktır; istisnasız bütün memurlar seçimle işbaşına getirilecek ve her an geri çağrılabileceklerdir; bütün memurların maaşı, normal koşullarda bir işçinin maaşına denk olacaktır vb. gibi. Lenin, komünist toplumun ilk aşamasına bağlı olan devlet tasarımını, öncelikle proleter sınıfın siyasal egemenliğinin ne şekilde gerçekleşeceğinin, analitik incelemesi biçiminde sunmuştur. Bu egemenlik biçimi, proleter demokrasiye dayanan temsili sistem ile gerçekleşecektir. Böylece burjuva demokrasisinin yerini, proletarya demokrasisi alabilecektir; çünkü proletarya demokrasisi, liberal parlamentarizmin biçimsel demokrasisinden farklı bir temsil sistemine dayanacaktır.

Bunun nedeni, öncelikle demokrasinin işçilerin seçme ve seçilmesi önündeki ilk engel olan kapitalist mülkiyeti ortadan kaldırarak, ezilen sınıfı egemen sınıf haline sokacak bir devrimin ürünü olmasıdır. İkinci nedene gelince, bu da, yönetenleri halk, ezilenleri ise

halkı yöneten haline getiren bir ilkeye dayanmasıdır. Böylece temsilcilere işçiler kadar ücret vererek, onları her an geriye çağırmak mümkün olabilecektir (Lenin, 1994:93-105).

Birinci aşama, komünist toplumun *alt* evresidir. Lenin bu aşamada asıl önemli olanın, daha çok sayıda proleterin devlete ait alana, gittikçe daha çok müdahale ederek, kısa bir zaman içinde kendilerini yönetmeye başlamaları ve bunu başarmaları olduğunu söyler. Böyle bir proleter yönetim biçimi yerleştikten sonra, ancak belirli bir süreç içinde *ikinci aşama'*ya geçilebilecektir. Kapitalist düzenden, komünist topluma geçişin son ayağı olan *ikinci aşama*, komünist toplumun *üst* evresi, yani artık kurumsallaşmış biçimidir ve geçiş döneminden sonra gerçekleşebilecektir. Lenin, geçiş dönemi sonrasında, proletarya diktatörlüğünün de gereksizleşeceğini, devletin sönümlenmeye başlayacağı söyler.

Komünist toplumun alt evresinde, işçi sınıfının mücadelesi sonucu üretim araçları, özel mülkiyetin elinden alınarak toplumsallaştırılacaktır. Ancak bu dönemde, üretim araçlarının üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılması dışında, ürünlerin bölüşümü ve çalışmanın toplum üyeleri arasındaki dağılımının bir düzenleyicisi sıfatı ile, burjuva hukuku'nun varlığını korumasına izin verilecektir. Buna karşın, özgür emekçilerin birbirleriyle ve bütün toplumla kurdukları ilişki, sınıflararası dolayımdan kurtulmaya başladığı, yani her bir bireyin birbirleriyle olan ilişkisi doğrudan toplum aracılığıyla gerçekleşmeye başladığı andan itibaren, devlet ve onun bütün şekilleri sönecektir. "*Birinci aşama'da, fiili eşitsizliği onaylayan "burjuva hukuk" korunmaya devam edildiğine göre, devlet henüz büsbütün yok olmamıştır. Devletin büsbütün sönmesi için, komünizmin tam olarak gerçekleşmesi gerekir."* Bu aşamadan itibaren, toplumsal yaşamın işleyişinde, devlete, ve devletin işlevlerine duyulan gereksinim önemini giderek yitirecek, böylece devlet ve onun bütün şekilleri sönecektir (Lenin, 1994:104-13). [336]

[336] Bilindiği gibi, 1917 Ekim Devrimi'nden sonra SSCB'de, birinci aşama gerçekleştirilmiştir, ama Lenin'in erken ölümüyle ikinci aşamaya geçilememiştir. Ancak Stalin tarafından *Reel Sosyalizm* adı altında ağırlaştırılmış bir düzen kurulmuştur. Bir bakıma, bürokrasi ve devlet şiddeti ile ağırlaşmış ve bozulmuş haldeki yarı proleterya diktatörlüğü görünümünü veren devlet, yetmiş yıl hüküm sürmüştür.

Bu noktada önemli bir ayrıntıya dikkat çekmek gerekir, bu da *sönümlenmenin* ne zaman gerçekleşeceğine dair Leninist varsayımdaki bilgidir. Lenin'e göre, *devletin sönmesi* sosyalist darbeden, yani proletarya ihtilâlinden sonra kurulacak ilk aşamadaki, bu anlamda alt evredeki bir proleter devletin –proletarya diktatörlüğü- ardından geçilecek olan ikinci aşamada, yani *üst evrede* gerçekleşebilecektir. Bu ise ancak, bireylerin dolayımsız ilişki kurma yetkinliğine ulaşmasından itibaren kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Ama kapitalist burjuva devleti böyle bir aşamalar silsilesi sonucunda süreç içinde değil, daha en başta bir ihtilâl ile proletarya tarafından ortadan kaldırılacaktır. Proletarya ihtilâlinden sonra gelecek olan devrim süreci, geçici bir süreliğine yeni bir proleter devlet yaratacaktır. Engels'e göre, bu devlet de zaten *yarı-devlet* işlevini yüklenmiş olacağı için, tarihî olgunlaşmanın gerçekleştiği sürecin sonunda, bir üst evreye geçerken kendiliğinden sönecektir.

Marx açıkça, kapitalist devletin aşınmasının sivil toplumu aşındıracağını; çünkü burjuva devleti ile burjuva toplumu arasında, diyalektik biçimde bir gereklilik durumu olduğunu belirtir. Marx'a göre, özgül bir tarihsel uğrak olan kapitalizmin aşılması ise, kapitalist devletin ve sonuçta aşamalı biçimde devletin sonunu getirecektir. Marx bunu, devletin karşısında kendi varoluşunu gerçekleştiren sivil toplumun varoluşuna bağlar. Bununla birlikte, Marx'ın ileri sürdüğü, *devlet-sivil toplum dikotomisindeki diyalektik bağ*, devletin aşılmasının, bu diyalektik ilişki nedeniyle, sivil toplumun da aşılmasına yol açacak *a priori* bir işaret olarak belirmektedir.

Aslında, *"sivil toplumun "sivil varoluşu", onun "özsel-olmayan" bir niteliği olarak ortaya çıkmaktadır"* (Yetiş, 2003: 53). Bu durumda diyalektik yöntem, sivil toplumun varoluşunun siyasal toplumun, yani devletin dışında gerçekleşemeyeceğini öngörmektedir. Bundan dolayı, devletin çözülmesi ve sonulu süreci, kendi içinde aynı zamanda sivil toplumun çözülüş dinamiklerini de barındırmaktadır. Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde bunu şöyle açıklıyor: " *...İşçi sınıfı kendi gelişim hareketi içinde, eski sivil toplumun yerine, sınıfları ve onların uzlaşmaz karşıtlıklarını dıştalayacak bir birlik koyacaktır ve bu anlamıyla, siyasal iktidar*

diye bir şey artık kalmayacaktır.; çünkü siyasal iktidar, sivil toplumdaki uzlaşmaz karşıtlığın resmî dışavurumundan başka bir şey değildir" (Almanca 1885 baskısı: 185; aktaran Lenin, 1994: 31). Siyasal iktidar, sivil toplum içinde erirken (çözülme- *dissolve*) bütün kurumlarıyla yerini yeni bir toplum modeli olan sınıfsız topluma devredecektir. Açıkça anlaşıldığı üzere, "*devlet ile sivil toplumun diyalektik bir tarzda kaynaşarak "sönümlenmesi", hiç de siyasal özgürlük durumuna indirgenemeyecek olan, genel insanî özgürleşme sürecinin son derece kritik bir aşamasını oluşturacaktır*" (Yetiş, 2003: 53). Lenin, bu kritik aşamanın, devletin artık, 'devlet olmaktan çıktığı' bir aşama olduğunu söyler. Lenin'e göre, devlet işte tam da bu aşamada, yani insanî özgürleşme sürecinin gerçekleştiği anda sönmeye başlayacaktır:

"*Toplumun bütün üyeleri, ya da en azından geniş bir çoğunluk, devleti kendileri yönetmeyi öğrendiklerinde, bu işi kendi ellerine aldıklarında, sayıları önemsiz kapitalist azınlık üzerinde denetimi örgütlediklerinde… işte bu andan başlayarak, her türlü hükümet biçimine duyulan ihtiyaç da ortadan kalkmaya başlar. Demokrasi ne kadar tam olursa, onu gereksiz kılan an da o kadar yaklaşır. Zor aygıtı silahlı işçilerden oluşan, artık 'kelimenin alelâde anlamındaki, devlet olmayan devlet', daha çok demokratikleştikçe, bütün görünümleriyle birlikte sönmeye başlar*" (1994: 112).

Marksizm'de, kapitalist devletin iyileştirilmesi gibi, yavaş yavaş sönümü de olanaksız görülür; zaten kapitalist burjuva devletinin evrimleşerek sönümlenmesi, diyalektik bağ gereği sivil toplumu da aynı biçimde sönmeye zorlayacağından, böyle bir çözüm olanaksızdır. Bu durumda proletarya ihtilâli, kapitalist devleti ortadan kaldırıp proleter devleti kurarak, emekçi toplumu ayrıcalıklı burjuva-sivil toplumla buluşturacak ve önce toplumu bütün dolayımlardan kurtaracaktır. Lenin, komünist toplumda -üst evrede- kapitalistlerin direnci kesin olarak kırıldığı, hatta kapitalistler ortadan kalktığı ve böylece sınıflar yok olduğu zaman, devletin de ortadan kalkacağını, artık *gerçek anlamdaki özgürlükten* söz etmenin olanaklı olacağını bildirir. İşte bu andan itibaren, proleter devlet de, demokrasi de, sivil toplum da sönmeye başlayacaktır. Böylece kapitalizme özgü yaşam biçiminden ve kapitalist sömürüden, bir çeşit kölelikten tamamen kurtulduktan sonra, insanlar, yeni toplumsal yaşamın dolayımsız ve yalın kurallarına uymaya ve hiçbir zor,

baskı ya da bağımlılık olmaksızın, yani devlet adı verilen özel baskı aygıtı olmaksızın yaşamaya yavaş yavaş alışacaklardır (Lenin, 1994: 93-113 ve Carr, 2002: 216-32).

Özetlersek, Marksist-Leninist yaklaşımdaki devletin sonu öngörüsü, Lenin'in çözümlediği gibi, insanların özgürlüğün anlamını kavradığı ve bu uğurda gerekeni yaptığı tarihî andan itibaren, bir baskı aygıtı halindeki devletin giderek kendiliğinden gereksizleşmesi ile birlikte sönmesi ve ardından da sınıfsız özgür toplumun doğuşu temasını içerir. Öbür taraftan, ister Bakounineci toplumcu anarşizm olsun, isterse Stirnerci bireyci anarşizm olsun, her iki cephedeki anarşizm de, devlete karşı radikal bir savaş içindedir. Anarşizmde devletin aşamalı olarak gerçekleşecek bir sönümü değil, daha başlangıçta reddi söz konusudur. Marksizm'le anarşizm arasındaki tarihî gerilimin temellerinden birini de, işte bu reddiye oluşturmaktadır. Paul Thomas, Marksizm'le anarşizmin birbirine karıştırıldığını, oysa anarşistlerin bir devlet biçimini diğeriyle değiştirmeye çalışan bütün devrimlerin, zorbacılığı olsa olsa devam ettirmeye, hatta daha da yaymaya yarayacağını savunarak, anarşizmin Marksizm'den ayırdığını söylüyor (2000: 12). Bununla birlikte yine de, anarşist ütopyanın en anlamlı örnekleriyle, sınıf mücadelelerinden esinlenen kolektif eylemin örnekleri, yani *anarşist komünizm* tasarımı etkili olmuştur. 1840'lı yıllardaki Proudhoncu anlayış ise, bireycilik ile toplumculuk arasında yer almıştır. Genel bir anarşizm olgusunun varlığı kabul edilmekle birlikte, anarşizmi besleyen farklı damarlar olduğu açıktır. Ancak, anarşist yaklaşımların, devlete ve devletin yok oluşuna ilişkin tasavvurları farklı değildir.

Anarşizmin liderlerinden Bakounine, önceliği her türden baskının ve sömürünün aracı konumunda olan devletin ortadan kaldırılmasına verir. Bu çerçevede devrim, sadece halkın *kendiliğinden*, eyleminin olanca özgürlüğü içinde dile gelmesiyle, yani halka bütün yaratıcı gücünü göstermesine imkân verilmesiyle mümkün olabilir. Bu görüşleri ile Bakounine, Marksist proletarya diktatörlüğüne açıkça karşı çıkar (Thomas, 2000: 280-378). Kropotkin de, toplumcu bir çizgide görüş bildiren anarşist kuramcılardandır. Kropotkin,

özgürleşmiş bir toplumu, kendi kendine yeten beldelerin birliği olarak tasarlar. Böylece özgür katılım bağlamı içinde, *ücretlilik* durumunun da ortadan kalkılacağını savunur. Aracılar ve temsilciler olmaksızın, halkın doğrudan sahipliği ele alması ile devlet ortadan kalkacaktır. Bunu da enternasyonalizm, federalizm ve ademi merkeziyetçilik (merkezsizlik) ile hayata geçirmek mümkün olacaktır.[337]

Burada Marksizm ve anarşizm açısından geleceğin toplumuna dönük olarak belirlenen ortak anlayış, toplumsal darbenin bir son değil bir başlangıç olacağı görüşüdür (Thomas, 2000: 26). Ama bu yeni toplumu gerçekleştirme aşamasında, Marksizm ve anarşizm birbirinden farklı *devlet* kavramlarını sahiplenmiştir. Marx zaten, anarşistlerin yaklaşımına temelden aykırı bir siyasal ve toplumsal çözümleme yöntemi sunmuştur. Üstelik Marx'ın böyle bir yöntem sunmasına karşın, anarşistler çoğunlukla yöntem fikrine bile karşıdırlar; hatta hem Marx'ın, hem de anarşizmin liderlerinin (Bakounine, Proudhon ve Stirner) Hegelci bir gelenek üzerine dayanmaları da, aralarındaki görüş farklılığını gidememiştir (Thomas, 2000: 28). Marx'ın ortak bir çizgide buluşmayı denediği, ama pek de başaramadığı Proudhon yakınlaşmasını bir yana bırakırsak, Bakounine ve özellikle de Stirner ile ciddi bir kopuştan ya da farklılıktan söz etmek gerekir.[338]

---

[337] Ayrıca daha ayrıntılı bilgi için bkz: Bakounine, 1895-1911; Kropotkin, 1939; Thomas, 2000; Gönül, 2003 ve Ütopyalar Sözlüğü, 2003: Anarşizm maddesi.

[338] Burada anarşizmin sanıldığının tersine toplumsal kargaşa değil, toplumsal uyum, kuralsızlık değil evrensel ahlaklılık iddiası taşıdığını belirtmek gerekir (ayrıntılı bilgi için bkz. Gönül, 2003).

Şimdi bu büyük tarihî zıtlaşmaya biraz değinecek olursak, Avrupa sivil uygarlığının uç noktası olarak algılanan "*anarşist düşünce*" içinde belki en çarpıcı olanı, Max Stirner'in bireyci anarşizmidir. Genelde anarşist düşünürlerin en toplumcu olanı Peter (Pyotr) Kropotkin ise, en fazla bireyci ve egoist olanı da Max Stirner olarak kabul edilmektedir. Radikal anarşist bireyciliğin bu temsilcisine göre, "Ego" tek yasadır ve Ego dışındaki herhangi bir yasaya, inanca ya da anlayışa karşı hiçbir yükümlülüğümüz yoktur. Stirner, bireyin güçlü olması ile somut haklar elde edebileceğini, doğal-hak kavramının, aslında geçerliliği olmadığını söyler (1995: 182-3).

Bu noktada Stirner, özgürlüğü, kişinin benliğini ortaya koyabilmesi olarak görür ve ona göre de, kişi, benliğini ortaya koymasına engel olan her şeyden kurtulmalıdır. Bu kurtuluşu sağlayabilmek içinse kişi, önce *kendi* olmayı başarabilmelidir. Stirner düşüncesinde, insanın, insan üzerindeki egemenliğini ortadan kaldıran liberalizm, bu sefer de yasaların egemenliği olarak yeni bir *tahakküm mekanizması* yaratmıştır. *Efendi-uşak* ilişkisini ortadan kaldırmış, ama devlet yeniden *efendi* olarak ortaya çıkınca, uşak da "*yurttaş*" olarak tekrar belirmiştir. Stirner, yurttaşlığın insanı özgürleştirmediğini, bireysel insan yapmadığını, yalnızca "siyasal insan" ya da "özgür yurttaş" yaptığını söyler. Bu özgürlük Stirner için siyasal ya da sivil özgürlüktür, asla bireysel özgürlük değildir (Hasanof, 2002: 67-8); hatta Stirner din, vicdan ve düşünce özgürlüğünün de bireyin özgürlüğü anlamına gelmeyeceğini, sadece dinin, vicdanın ve düşüncenin özgürleşeceğini ileri sürer. "*Bunların özgürlüğü bireyi yöneten güçlerin özgür olması demektir*" der (Stirner, 1995: 97).

Gerçekte bu özgürlük konusu Marx ile Stirner arasında bir gerilim noktası oluşturmaktadır. Marx, "*Yahudi Sorunu*" yazısında, politik devletin sivil toplumla ilişkisini irdelerken, politik özgürleşmenin

insan(ın) hakları ile olan bağını göstermiştir. Böylece devletin idealizminin tamamlanması ile sivil toplumun materyalizminin tamamlanması arasında diyalektik bir bağ kuran Marx'a göre, politik boyunduruğun sökülüp atılması, aynı zamanda sivil toplumun egoist tinini engelleyen bağların sökülüp atılmasını sağlayacaktır. Bu nedenle politik özgürleşme, sivil toplumun politikadan, hatta evrensel içeriğin görünümünden bile özgürleşmesidir. Asıl politik özgürleşme insanî dünyanın ilişkilerinin, insanın kendisine indirgenişidir. Marx düşüncesinde, *politik özgürleşme, insanın bir taraftan sivil toplum üyeliğine, egoist ve bağımsız bireye, diğer taraftan da yurttaşa, tüzel kişiye* indirgenmesidir (Marx, 1997c: 39-41).

Stirner, Marx'ın bu argümanını tamamen farklı bir yöne çevirir ve politik özgürlüğün en son kertede "devletin özgürlüğü" olduğunu savunur (1995: 97). Stirner'e göre devlet ve birey birbirine düşmandır. Üstelik birey kendi egoizmi gereği, topluluğun iyiliğini de düşün(e)mez. Stirner, devletin yeniden ortaya çıkmasını insanın egoizmine bağlar. "İnsanın Tanrılaşma isteği devleti bir "efendi" olarak ortaya çıkarır" der (1995: 161). Devletin doğası özgürlüğe karşıdır, yani devlet bireysel iradeye düşmandır; devletin iradesi bireysel iradenin yokluğuna dayanır. Devlet yöneten bir irade iken, bireyin iradesi devletin yıkıcısı durumundadır. Bu yüzden, kendi doğası gereği birey hiçbir devlette özgür olamaz; çünkü devletin varoluş nedeni bireyselliği ortadan kaldırmaktır. Zaten devlet bir bağımlılık ve bağlılık dokusudur, birlikte ait olmadır, devlet bu karşılıklı bağımlılığın bir düzenidir (Hasanof, 2002: 70).

Stirner, devletin işleyişinin şiddet üzerine kurulduğunu ve yaptığı şiddeti "yasa" olarak adlandırdığını söyler. Stirner, devlete olduğu gibi, topluma da karşı durur; hatta devlet gibi, toplum fikrinin de yok edilmesini savunur. Kolektif bilincin yanılsamalarla dolu olduğunu, halbuki egoist dürtülerin bütün tahakküm mekanizmalarını çökertebileceğini ileri sürer. Devlet, benim kendi değerime ulaşmama izin vermezken, diğer taraftan, mülkiyet köleliği de söz konusudur; devlet mülkiyeti bireyin elinden alır ve topluma verir. Devlet egemenliği, toplumsa mülkiyeti ele geçirmiş haldedir. Stirner bu durumda, devletsiz toplumun da, bireyin gerçek özgürlüğünü vermeye yetmeyeceğini belirtir; çünkü "devlet gibi, toplum da kutsaldır ve bireyi tüketir". Öyleyse toplum da ortadan kaldırılmalıdır.

Stirner, devletin ve devletle diyalektik bağ kuran toplumun, bireyin öz-gücü ile ortadan kaldırılabileceğine inanmaktadır. Devletin ve toplumun imhasının ardından, yeni bir "Birlik" (*Verein*) kurulmasını önerir. Bu "*Egoistler Birliği*"dir. Ancak, Stirner tasarladığı birliğin işlevi ve işleyişi hakkında bilgi vermez, toplumsal bir örgütlenme tasarlamadığı için bu açıklamayı gereksiz bulur. Egoistler Birliği, bir güç birliğidir (*Vereinigung*); bireyin kendi rızası ile girip çıkabildiği, durağan olmayan, yeniden gelişen bir öz-birleşme, yani *birey-birleşme*'dir. Birey, sadece kendi gücünü çoğaltmak için diğer egoistlerle birleşir. Devlet, *kendiliğin* bir düşmanı ve katili iken, "Birlik" *kendiliğin* bir evladıdır ve onunla birlikte işler. Devlet *kendisinde* varolan, birlikse *kendisi içi*n var olan; devlet tapınılan, birlikse bireyin (*benim*) ürünü(m) olandır (Hasanof, 2002: 71-7 ve Stirner, 1995: 98-223). Kısacası radikal ve oldukça çarpıcı görüşler öne süren bir anarşist düşünür olarak Stirner, hem devletin hem de özel mülkiyetin sahibi olan toplumun ortadan kaldırılıp, yerini bireylerin egoist birliğinin almasını, herkes için en güvenilir ve en doğru yol olarak sunar.

Stirner, Bakounine, Kropotkin ve Proudhon dışında William Godwin de, iz bırakan anarşizm kuramcılarından biri olmuştur. Godwin, devletin amansız bir düşmanıdır. İster despotik, isterse demokratik olsun bütün devletlerin akla aykırı olduğunu ileri sürer. Godwin'e göre devletin akıl dışılığına karşın, insan ussaldır. Öte yandan Godwin toplumu gereksinimler sisteminin bir ürünü, devleti ise kötülüğün bir ürünü olarak görür (Arvon, 1991: 22). Godwin, devletin yıkılarak yerini, küçük toplumsal grupların alması gerektiğini, eğer isterse kamuoyunun bunu gerçekleştirebileceğini savunur. Godwin'e göre yeni düzen, devleti yok ederken mülkiyet, aile ve evlilik bağlarını da ortadan kaldıracaktır. Bağlarından ve ihtiraslarından kurtulan insanla, devlet ve toplum arasındaki her türlü bağlılık zincirleri de kırılacaktır (Demirci, 2002: 155 ve Woodcook, 1996: 66-7).

Alexander Herzen (1956) anarşistler gibi, Marksizm'i özde devrimci gelenek içinden eleştirenleri, Habil-Kabil olayındaki kardeşliğe benzer bir tavır almakla yorumlarken; Cangızbay (2002) komünizm ile anarşizmi aynı kıza gönül veren iki aşığa benzetmektedir. Fakat kuşkusuz, aralarında ne kadar yakınlık olursa olsun, anarşizm kuramında, Marksizm'den çok aykırı bir biçimde, devletin sönümlenerek değil, birden bire şiddete dayanarak ortadan kaldırılması öngörülmüştür. Sonul yaklaşımının ise, Marksizm'le olduğu gibi, liberalizmle de gerilim içerdiği çok açıktır. Anarşizim, kendi içindeki tutarlı ve geçerli savlarına karşın, doğal olarak aşırılıkla suçlanmaktan kurtulamamıştır. Marx da, Bakounine'ni "aşırı iradecilik" ile eleştirir (1974: 334 ve Thomas, 2000: 379); Stirner'i ise, iradenin "maddi koşullar" üzerindeki öncelik noktasında, talihsizce tökezleyip düştüğünü iddia eder (1974).

Politik kurtuluşu ve politik özgürlüğü asıl anlamıyla, özgürlüğe geçişin aşaması sayan Marx için devlet, bu bağlamda oldukça özel bir önem taşımaktadır. Oysa anarşizm için devlet, her zaman mutlak kötülüğün kaynağıdır, devletten iyi yönde asla yararlanılamaz.; hatta liberalizmin "doğal hak" arayışı bile, devleti gerekli kılamaz. Anarşizm kuramında "hak", insan aklının bir ürünüdür ve maddi koşullarla ilgilidir. Devlet, bireye hiçbir hak vermez, ama birey kendine ait hakkını (gücü yettiği ölçüde) kendisi alır. Devlet, bireysel hakları gasp ederek yaşam bulduğu için, bireyin hakkını alması da, devleti sona götürecektir. Anarşizmi, yeniden tanımlayıp en olumlu biçimde sunan "*Mülkiyet Nedir?*" kitabı ile Proudhon olmuştur (bkz. Thomas, 2000 ve Gönül, 2003).

3. MARKSİST EKONOMİ-POLİTİĞİN DOĞUŞU

Marx, burjuva devrimlerinin siyasal *kurtuluşu* (özgürlüğü) sağladığına, toplumsal devrimin de iktisadî kurtuluşu sağlayacağına inanmış ve kendi sözleriyle, "*zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyi olmayanların*" örgütlü sınıf savaşımını başlatmıştır. Bu da bir diyalektik olarak, "*yoksulluğun dünyayı değiştiren en büyük enerji kaynağı olması"* demektir (Perinçek, 1998: 7).[339] Gerçekten de, devrimler çağı Avrupa'sında, Marx'la birlikte bir kez daha sivilliğin anlamı değişime uğramıştır. [340]/ Marx, uygarlığı burjuvanın tekelinden çıkarıp, insanlığın ortak gelişimi olarak işçi sınıfı ile bütünleştirmiştir. Bu

[339] "Yoksulluktaki cevheri Engels, Feuerbach eleştirisinde vurgular: «Eğer açlık ve sefalet yüzünden bedeninde bir cevher yoksa, kafanda, ruhunda ve yüreğinde de ahlâk namına bir cevher yok demektir.» İşte Marx ve Engels'i diğer iktisatçılardan ayıran temel fark, o cevheri görmeleriydi. Marx "Felsefenin Sefaleti"nde açıkça bunu söyler: «İktisatçılar, yoksullukta, yalnız yoksulluğu görürler; fakat yoksulluğun, eski toplumu yıkacak olan devrimci yanını fark etmezler.» fark etmedikleri için de, iktisatçılar 20. yüzyılın filozofu (düşünürü) olamamışlardır" (Perinçek, 1998: 7).

[340] Başlangıçta (12. y.y.) "*sivil*" Fransızca'daki "*bourg*" (kasaba) sözcüğünden türetilmiştir ve *burjuva* demektir. Burjuva (kentsoylu-*bourgeoisie*) ise, Avrupa'da üretim araçlarının mülkiyetine sahip sermayedarları ve bu kesimin içine girebilen sınırlı seçkinleri (sanatçılar, bilim adamları, yayıncılar, doktorlar, avukatlar, öğretmenler gibi saygın meslek sahipleri ile bürokratlar ve benzer seçkinlerden oluşan burjuvazi kesim) kapsayan sosyo-ekonomik bir sınıftır; daha çok yerleşik ve zenginleşen kentliliğin anlatımı için kullanılmıştır. 18. yüzyıl Fransa'sında *Üçüncü Tabaka* (*Tiers état*), yani soylular ve ruhban dışındaki varsıllar, burjuvaziyi oluşturur. Max Weber'e göre, *burjuvalık* ayrı bir dünya görüşüne sahip olmayı gerektirir. Bu da, tasarruf, kâr güdüsü ve bireysel kazancı arttırmayı hedefleyen davranışları benimsemeyi temel erdem sayan, bu değerler sistemine uyumlu olmayı ilke edinen insanların ortak adla sınıflandırılmasını ifade eder. Weberci bakışın bir kültür ve bilinç (ideoloji) sorunu olarak çözümlediği burjuva sınıfı, Marx tarafından daha farklı bir yaklaşımla irdelenir. Marx, bilinci dışlarken, yani yaşamın bilinçle oluşturulamayacağını savunurken, Weberci ideolojik yaklaşımı da dışlar. Marx, burjuvazinin *kendinde* sınıf olduğunu *kendisi için* sınıf bilinci taşımadığını söyler. Ancak kapitalizmin gelişmesiyle birlikte burjuvazi, kapitalist üretim biçimine uygun gelişim gösteren bir sınıf niteliği kazanmıştır. Bu bağlamda, Marx da burjuvaziyi, *büyük burjuvazi* ve *küçük burjuvazi* olarak ikiye ayırmıştır. Burada küçük burjuvazi, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti korumakla birlikte, bu mülkiyeti sermayeye, dolayısıyla sermaye-emek ilişkisine dönüştüremeyen basit meta (mal/hizmet) üreticisidir, küçük ve orta ölçekli işletme sahibidir. Büyük burjuvazi, küçük burjuvaziyi yok edici role sahiptir. Ancak küçük burjuvazi daha yaygındır, küçük üretici kitlelerin dışında, beyaz yakalı işçiler denilen memurları, hizmet sektörü çalışanlarını, serbest meslek sahiplerini ve aydınları da kapsar. Bu sınıfın, *büyük burjuvazi* ile *işçi sınıfı* arasında kararsız kaldığı dönemin, 1980'lerde artık bittiği ve küçük burjuvazinin de, küreselleşme tehdidi karşısında, işçi sınıfı içinde yer aldığı düşünülmektedir. Ama bugünün işçi sınıfı, eskiye göre kan kaybetmiş durumdadır (ayrıca bkz: Öngen, 1996).

Marx'a kadar, burjuvazi tek parça olarak düşünülmüş ve burjuvazinin ürettiği yaşam biçimi ile kültür de "uygarlık" anlamında "*sivillik*" olarak kabul görmüştür. Soylular ve ruhban karşısındaki sivilliğin başarısı, toplumun genel başarısından çok, burjuvazinin başarısı olarak alkışlanmıştır. Marx, daha önce ütopik sosyalistlerin dikkat çekmeye çalıştığı alt sınıfları toplumun "birincil" öğesi sayarken, burjuvaziyi de büyük ve küçük burjuvazi olarak bölmüştür. Kapitalizme karşı başlattığı amansız savaşın muhatabı olaraksa *büyük burjuvaziyi* göstermiştir. Engels, *Büyük Burjuvazi'yi Komünizmin İlkeleri*'nde, "bütün gelişmiş ülkelerde, tüm üretim araçlarını ve bunların üretimi için de gerekli olan ham madde ile araçların (makinelerin ve fabrikaların) hemen hemen tamamını mülkiyeti altında bulunduran; bu anlamda ekonomik olarak egemen sınıf olan ve aynı zamanda devlet aygıtı ile kültürel üretimi denetimi altında bulunduran; işçi sınıfının karşısında yer alıp, onunla çatışmaya giren *büyük kapitalistler sınıfı* olarak tanımlamaktadır (ayrıca bkz. Marksist Düşünce Sözlüğü: Burjuvazi maddesi, Engels,1976, AnaBritannica: Burjuvazi maddesi, Hunt, 2002, Yalçın, 1983 ve Weber, 2005).

yaklaşımın kendisi, başlı başına düşünsel bir devrimdir; insanlık tarihinde ilk defa işçi, yani *efendi-uşak* ilişkisindeki *uşak*, uygarlık, bu anlamda *sivillik* sürecinin oluşturucusu rolüne ortak olmaya soyunmuştur; *Rousseau* gibi burjuva aydınlarının peşinden, *Proudhon* gibi halk aydınlarının da çıkmaya başlaması, hiç de rastlantısal değildir. Sosyalizm, eski ütopik niteliğinden yavaş yavaş sıyrılarak, üretim araçlarının mülkiyetine sahip olan burjuvazinin, bu mülkiyete sahip olmayanlar tarafından giymeye zorlanacağı ateşten bir gömleğe dönüşmeye başlamıştır. Tarihin bu büyük toplumsal hareketi, Marx'ın kaleminden çıkan burjuva klasik iktisadı –ekonomi-politik- eleştirilerinin, toplumsal devrimi başlatacak bir öğretiye dönüşmesiyle gerçekleşmiştir.

Klasik ekonomi-politiğin eleştirisi, Marksizmin genel bağlamına en uygun bilimsel temelden biri hâline gelmiştir. Marksizm, yeni bir toplum modelinin, toplumsal devrimin ve bu bağlamda sonunda ilk defa halkın gerçek refahını tesis edecek olan koşulların gelişme yasaları olarak öne çıkmıştır. Gerçekten de klasik ekonomi-politiğin eleştirisi ve Marksist ekonomi politiğin doğuşu, Marksizmin *kurtarıcı* (özgürleştirici) misyonunu temsil eder bir görünüm kazanmıştır. Bir toplumsal bilim olarak ekonomi-politik eleştirisi, doğa ve toplumsal olgular açısından incelediği gelişim mantığının, bu gelişimin sistemsel bütünlüğünün, gelişme yasalarının açıklanmasındaki bilimsel yanı temsil eder. Marksizim, getirdiği eleştirel yaklaşımla klasik ekonomi-politiği aşmanın yollarını açıklayan bir bilim görünümünü almıştır. Bu anlamda Marksist ekonomi-politik, ekonomik artığın birikimini ve dağılımını inceleyerek, bununla doğrudan bağlantılı bir biçimde fiyatların, ücretlerin ve istihdamın ayarlanması, verimliliğin arttırılması, birikimin sağlanması, dolayısıyla toplumsal üretim sisteminin çeşitli gelişim aşamalarının bir kanıt niteliğinde veri kabul edilerek, toplumsal temelli iktisadî iyileşmeyi sağlayacak olan siyasî düzenlemelerin, yaşamın bütününe yansıyacak biçimde belirlenmesidir. Bu da, praksis bilimi olarak tanımlanır.

"*Ekonomi-politik, praksis hakkındaki bilgidir; bir bilim olarak bolluğun hüküm sürmediği toplumda, eşit olmayan gruplar (sınıflar) arasındaki mal-mülk bölüşümü hakkındaki bilgidir. Ekonomi-politik sona ermek zorundadır ve kendini aşabilir. Ekonomi-politiğin aşılması, tekniğin imkânlarını sonuna kadar kullanan bir bolluk toplumunda ve bu bolluk toplumuyla gerçekleşmek zorundadır...ekonomi politik kıtlığın bilimidir. Ekonomi-politiğin aşılması henüz bolluğa erişmemiş olan toplumda etkinliklerin ve ürünlerin dağılımını yöneten kuralların ve normların tümü demek olan hukukun aşılmasını içinde taşır.*" (Lefebvre, 1976: 20-1).

Marksizm'de ekonomi-politiği aşma kuramı olarak gelişen, kapitalizmin *tüketim* toplumundan, komünizmin *bolluk* toplumuna geçişin argümanlarını değerlendirmeye geçmeden önce, Marksizmin bilimselliği üzerinde duralım: Taner Timur'a göre, "*Marx ve Engels, modern çağdaş sosyal bilimlerin temelini kurmuşlardır. Fakat bu bilim, "devrim" kavramı çerçevesinde hayatla ilişkilidir; hayattan kopuk, hayata dışarıdan bakan bir model, bir teori hazırlayıp da, sonra onun şartlarını yerine getirmeye çalışan bir teori değildir. Hayatın içinden, hayatın kavgasından çıkan bir modeldir; model de değil, bir yöntemdir*" (1998: 19).

Aslında bu konu, yani Marksizmin yeni bir toplumsal bilim anlayışının başlangıcı olup olmadığı oldukça tartışmalı bir döneme işaret eder. *Toplum Bilim* (sosyoloji) ile *Toplumsal Bilimler* (sosyal bilimler) arasında kararsızlık ve hatta bir gerilim noktası gibi (de) algılanmış olan Marksizm; sosyolojinin kuramlarıyla bazı noktalarda (en azından Comte ve Spencer ile) benzer olduğu kadar, oldukça yeni ve farklı görüşler de sunmuştur. Bu durum, kuramsal görüşlerin çatışmasının ötesinde, "*Marksizmin bir sosyoloji kuramı olarak mı, yoksa benzersiz bir düşünce sistemi, insan toplumunu anlamanın ve bu toplum içinde eylem yöntemlerinin bir aracı olarak, herhangi bir sosyoloji türüne kökten bir almaşık oluşturan kendi başına bütünlüklü bir düşünce dünyası diye mi anlaşılması gerektiği, sorusunun gerisindeki sürüp giden belirsizlik ve anlaşmazlıklar*" sürecini yaratmıştır (Bottomore, 1997: 129).

Marksizmi, bilimsel sosyalizm bağlamında bile olsa felsefeye, sosyolojiye, tarihe, antropolojiye, iktisada indirgeyici bir yaklaşım söz konusu olmuştur, hatta aynı yaklaşım bugün de devam etmektedir. Bunun, özellikle SSCB sonrası dönemde yaşanan, Markizsimi

yeniden nasıl daha etkili kılabiliriz arayışı ile tırmandığını da vurgulamak gerekir. Oysa, Marx'ın bilimsel düşünceye katkısını iyi okumak ve bu okumayı, en gerilimli zamanlarda bile her tür eğilimin en alt zeminine döşemek önemlidir. Marx'ın bilimsel düşünceye katkısı, kabul edilmelidir ki her şeyden önce, burjuvazinin yükselttiği bilimsel temel üzerine oturmuştur; Marx, bu temeli hiç reddetmemiş ve üstünde yükselen kuramını "*iktisat, hukuk, siyaset bilimi ve sosyoloji diye ayırmamıştır; tersine bu başlıklar altında incelenen süreçler arasındaki bağlantıyı, hatta iç içeliği açıklamıştır*" (Perinçek, 1998:9).

Marx'ın özgün yapıtlarının kapsayıcılığı, yalnızca Toplum Bilimi (sosyoloji) ile sınırlı olmayıp, bütünleşik toplumsal bilimlerin bütün alanları ile ilişkilidir. Marx'ın farklılığı, uzmanlaşmanın bu denli ayrıntılı olmadığı bir dönemde, son derece kapsayıcı bir uzmanlık eseri ortaya koymuş ve bütünsel bir *toplumsal bilim* anlayışı sergilemiş olmasındadır.[341] Marx'ın bunu başarırken, elbette, kendinden önceki bilimsel düşüncenin üstünde yükseldiği hiç reddedilemez. Engels, bu yükselişin öyküsünü, "*Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*" adlı kitapçığında, Marksizmin bilimsel dayanağını üç kaynağa vurgu yaparak açıklamıştır: "*Birincisi, Klasik İngiliz iktisadı, yani Adam Smith ve Ricardo, özellikle de Ricardo'nun Değer Kuramı; İkincisi, Fransız Sosyalizmi, yani ütopik sosyalistler; üçüncüsü ise, Klasik Alman Felsefesi, yani Hegel'in diyalektiği ve Feuerbach'ın materyalizmi'dir*."

Lenin de, İsviçre'de yayımlanan bir ansiklopediye yazdığı "Marksizm" maddesinde, bu kaynakları tekrar belirtmiştir; zaten Marx bizzat kendi sağlığında, bilime katkısını kendisi açıklamıştır: 1852'de Weydemeyer'e yazdığı bir mektubunda, sınıf mücadelesini keşfetmenin kendisine ait olmadığını, kendisinden önceki burjuva tarihçileri ile Guizot, Mignet ve Thierry gibi Fransız sosyoloji tarihçilerinin, zaten sınıf mücadelesini bulmuş olduklarını söyler (aktaran Perinçek, 1998: 9). Engels de, Heinz Starkenburg'a yazdığı 25 Ocak 1894 tarihli mektupta "büyük adam" konusuna değinirken, Marx'ın ve

[341] "Zaten iktisat, hukuk, siyaset bilimi gibi başlıklar, belli yoğunlaşma alanlarını seçmek için yararlıdır. Ancak bir hukukçunun da ekonomi bilmesi gerekir; çünkü, hukukçuysanız ve ekonomi bilmiyorsanız, ne Roma hukukunu, ne de kapitalist toplumun hukukunu anlayabilirsiniz; kapitalist toplumu biliyorsanız, örneğin bir tek "akit serbestisi" ilkesine dayanarak, borçlar hukukunun neredeyse tümünü çözebilirsiniz" (Perinçek, 1998: 9).

tabii kendisinin buluş ve doğuşunu şöyle belirtir: "*Eğer Marx, tarihin maddeci kavranışını keşfettiyse,*[342] *Thierry, Mignet, Guizot, 1850'ye dek gelen bütün İngiliz tarihçileri de bu keşif için çabalar yapıldığını ispat ederler; hele aynı kavrayışın Morgan tarafından keşfedilmiş bulunması, zamanın bu keşif için olgun bulunduğuna ve keşfin ister istemez yapılması gerektiğine bir belgedir*" (aktaran Kıvılcımlı, 18.08.2005: 35).

Gerçekten de Marksizmin kaynaklarına baktığımızda, sözü edilen üç kaynağın da, burjuvazinin bilim hazinesi olduğunu görüyoruz. Marx, yine Weydemeyer'e mektubunda, burjuvanın bilim hazinesi üzerinde yükselen kendi katkısını da açıkça özetlemiştir: "*Birincisi, sınıfların varlığı, üretimin gelişmesinin belli tarihsel aşamalarına bağlıdır; ikincisi, sınıf mücadelesi kaçınılmaz olarak proletarya diktatörlüğüne yol açar; üçüncüsü, proletarya diktatörlüğü, sınıfların, dolayısıyla proletarya ve burjuvazinin de ortadan kalkmasına, yani sınıfsız topluma götürür"* (aktaran Perinçek, 1998: 9). Marx, bu üçlü saptamasını yaparken ve bu üç uğrağın çözümlemesini gerçekleştirirken, bilgi ve yorum bütünlüğü, hipotezleri, öne çıkardığı bu hipotezleri doğrulama çabası ve ulaştığı genel sonuçlar bağlamında, her zaman bilimsel gerçekliğe sadık kalmaya özen göstermiştir. Bu nedenledir ki, Marx'la birlikte *ütopik sosyalizm*, *bilimsel sosyalizm*'e dönüşmüştür. Marx'ın çoğunlukla, endüktif (tümevarımcı-*indectional*) bilim anlayışını kullandığı bilinmektedir. Evet, Marx'ın bilimsel diyalektiği, tek tek gözlemlerden genel ilkelere, tikel veya özel olandan, tümel veya genel olana varmak için iz sürülen bir akıl yürütmeye dayanır. Ancak Marx, mekanist bir akıl yürütmeye bağlanıp kalmamıştır, yani Marx'ın "*bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşma"* çabası kendi içinde birçok olasılığı barındırmaktadır.[343]

---

[342] Aslında bunu (tarihin maddeci kavranışını) ilk defa fark edip Marx'a açıklayanın Engels olduğu bilinmektedir; fakat Marx , görüşü geliştirerek kuramlaştırmıştır.

[343] Marx'ı bir statik bilimciye benzetmek doğru değildir; ona yöneltilen bu türden eleştiriler (Savaş, 2005: 2) de asla haklı görülemez. Marx hiçbir zaman, hiçbir yapıtında, Halley kuyruklu yıldızının 75 yıl sonra nereden, nasıl geçeceğini açıklayan bir fizikçi gibi davranmamıştır. Fakat toplumsal bilimlerin dinamik ve kaygan zemin üstündeki çalışması, bir fizikçininkinden çok da farklı değildir:

"Fizikçi, fiziksel olguları, ya da en tipik biçimde oldukları, bozucu etkilerden en uzak bulundukları yerlerde gözlemler, ya da olanaklıysa, olayın en normal biçiminde geçmesini sağlayacak koşullar altında deneyler yapar. Ben, bu yapıtta (Kapital), sermaye üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve değişim koşullarını inceleyeceğim. Bugüne kadar, İngiltere, bunların klasik yurdu olmuştur. Teorik düşüncelerimin gelişmesi için de, İngiltere'nin başlıca örnek olarak gösterilmesinin nedeni işte budur. Ancak eğer Alman

Marx, hiçbir zaman karanlık bir yola elektrik lambası döşememiştir; asla böyle bir kesinlik ve kolaylık sunmamıştır; o, bilimi ve toplumu takip edilebilecek yolun başına getirmiş, ama karanlık yolda bir başına bırakmıştır. Marx'ın kuramı bir *mücadele kuramı*'dır, Marksizmin belirlenimciliği, tam da bilimin belirleyici ilkesi olan "bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşma" ilkesinden ibarettir; semptomlara bakarak, biyolojik tahlillere dayanarak bir doktorun, bir hastalığı teşhis etmesi gibidir; en fazla da belki koruyucu hekimlikle benzerlik kurulabilir; yani bu sağlık koşullarında, şu hastalıklara yakalanabilirsiniz ya da şu kadar sağlıklı olabilirsiniz. Hiç bir biçimde, bütün bu kestirimler *mutlak* değildir, kendi içinde olasılıkları barındırmaktadır; ama gerçekleşme olasılığı bir veri olarak kuvvetlidir, bu nedenle bilimsel kestirimdir, tutarlı tahmindir, öndeyidir, yani belirlenimdir. Marx da, tıpkı bir koruyucu hekim gibi, insanlar doğal toplumdan çıktıkları ve artık örgütlü bir toplum haline geldikleri için, bazı toplumsal dinamiklerin, artık nedensellik ilişkileri ve bu ilişkilerin temel belirleyeni olan üretim ilişkileri aracılığıyla formüle edilerek, açıklanabilmesinin mümkün olduğunu ileri sürmüştür.

Bilimde test edilebilirlik ya da edilmişlik "olmazsa olmaz bir ilkedir"; Marx da zaten geçmişin ve şimdinin toplum düzenlerinde, defalarca test edilmiş olan olgulardan hareket etmiştir. Bu yüzden de onun görüşleri kanıta dayalıdır. Marx, yaşanmış tarih (yaşam) gerçeğinin "*kendinde*" test ettiği toplumsal olguları, bilim adına sorgulayıp, analitik düzlemde "*kendisi için"*e dönüştürmüştür. Marx'ın "*bu kapitalist düzene şu aşamalardan geçerek ulaşılmıştır ve şimdi şu koşullarda yaşanmaktadı*r" yargısı zaten tarihte test edilmiştir. Marksizmin en fazla eleştiri alan ve bilim dışına itilip, *kehânet* yaftası yapıştırılan "gelecek" kestirimi ise, elbetteki test edilmemiştir ve kurgusaldır. Ancak iyi bir bilimin, "*bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşma*" bilgisine sahip olması gerektiğinden hareket edilirse, bu *olasılığın* bulunduğunu da kabul etmek zorunludur.

---

okur, İngiliz sanayici ve tarım işçilerinin durumuna omuz silker, ya da iyimser bir biçimde Almanya'daki işlerin bu kadar kötü olmadığı düşüncesiyle kendini avutursa, ona açıkça şunu söylemeliyim: "De te fabula narratur" -Bu öyküde senin sözün ediliyor-" (Marx, 2004a/1867: 16).

Marx, geçmiş kültürün ve şimdinin çözümlenmesinde dev bir bilimsel adım atmış, geleceğin kestiriminin yöntemini göstermiştir. Onun, bunu yaparken kullandığı *bütünleşik toplumsal bilim* anlayışı, bilimi, bizzat kılavuz edindiğini göstermektedir. Sosyalizme, bilimsellik nosyonu kazandıran olgu, Marx'ın "bütünleşik toplumsal bilim" anlayışıdır; Marksizmin ilgi alanı, aynı anda sosyolojidir, felsefedir, iktisattır, tarihtir, antropolojidir, estetiktir… Bir bütün halinde buluşan toplumsal bilimler, Marksizmin bilim madenini oluşturmuşlardır. Bununla birlikte, toplumsal bilimleri Marksizm'le özdeş düşünmek mümkün değildir, çünkü Marx ve Engels, bu bilim ve disiplinlere kendi sorunlarına çözüm bağlamında başvurmuşlardır.

Burada Marksizmin toplumsal bilimlerle özdeş olmadığı açıktır; çünkü Marksizm de kendi içinde hem bireysel, hem toplumsal, hem doğal deneyimden yola çıkmış, biraz bilimsel, biraz kurgusal, biraz sanatsal, ama en çok da devrimsel olguların bütünleşik ifadesidir. Bu anlamda üstte, Maksizmin bilimsellik yanını irdelemeye başlarken Taner Timur'dan yapılan alıntıda değinildiği gibi, aslında Marksizm "*hayatın içinden, hayatın kavgasından çıkan bir modeldir; model de değil bir yöntemdir*" (1998: 19); ama aynı zamanda bütünleşik bir toplumsal bilimler ağıdır. Bir yöntem olarak Marksizmin, *bilimsel kuram yanı* yaşamın test edilmişliğini yansıtmaktadır; *kurgusal eylem yanı* ise, kendi kuramının öne sürdüğü kurumları sınayarak ilerlemektedir. Marksizm, bir Akış kuramıdır. Gramsci, bunu *Praksis Bilimi* olarak tanımlamaktadır. Oskar Lange de aynı şekilde *Praxéologie* terimini kullanmıştır. *Praxéologie* kavramını, rasyonel (akılcı) çaba bilimi, akılcı çaba (edim) mantığı olarak ifadelendirmek de mümkündür (1975: 17).[344]

[344] Gramsci bize Marksizm'i, Batı sivil uygarlığının yeni bir kültürü/kültür devrimi olarak sunar ve bu yeni kültürün, *Praksis felsefesinin bir ürünü* olduğunu ısrarla vurgular: "Praksis Felsefesi'nin 19. yüzyılın ilk yarısında klasik Alman felsefesi, İngiliz klasik ekonomisi ve Fransız siyasi edebiyatı ve pratiği tarafından temsil edilen en yüksek kültürel gelişimin düzleminde doğduğu defalarca söylenmiştir. Bu kültür, klasik Alman felsefesi, İngiliz klasik ekonomisi ve Fransız siyasi edebiyatı ve pratiği tarafından temsil edilmektedir. Bu üç kültürel hareket, praksis felsefesinin temelinde yer alır. Ancak bu onay ne şekilde anlaşılmalıdır? Her bir hareketin, sırasıyla praksis felsefesinin felsefi, ekonomik ve siyasi yönlerine katkıda bulunduğu yönünde mi; yoksa praksis felsefesinin tüm bir yüzyılın kültürünü temsil eden, bu üç hareketi harmanladığı ve bu yeni sentezde, bir kişi hangi kurumsal, ekonomik veya siyasi anı incelerse incelesin, tüm bu hareketlerin bu yeni anın hazırlayıcısı olduğunu göreceği şeklinde mi anlaşılmalıdır? Bana durum ikinciymiş gibi geliyor. Aynı şekilde, bu sentezin kaynaşma anı, yeni bir içkinlik kavramına işaret etmektedir. Bu içkinlik kavramı, klasik

Zamanında bir toplumsal devrim niteliği taşıyan *burjuva devrimleri*, aristokrat yaşantıyı sürdürenler de dahil, hemen herkesin desteğini sağlayabilmiştir. Marx, bu burjuva devrimlerinin, gün gelip aşılacağının habercisi olmuştur. Ancak, Marx'ın bizzat vurguladığı gibi, tarihin olgunlaşma süreci, tam olarak kestirilemeyen inanılmaz uzunlukta bir zaman dilimine denk düşmektedir. Bugüne kadar tarihe yön veren hareketlerin ve bu hareketlerin liderlerinin tarihlerinden yola çıkarsak, tıpkı burjuva devrimleri ve devrimcileri gibi, bir gün Marx'ın ve Marksizmin de aşılacağını, yani insanlığın Marx'ın toplumsal devrim beklentisine de ulaşacağını tahmin etmek zor değildir. Bununla birlikte, çağımız kültüründe, Marx'a henüz ulaşılmadığını düşünmek gerekir.[345] Sürekli bir ilerleyiş içinde diyalektik mücadelesini sürdüren insanlık, elbette birgün bu diyalektiğin bir gereği olarak, toplumsal bilinç biçiminde, yalnızca düşünsel bir mirasa dönecek olan Marksizmi de, tıpkı burjuva devrimleri gibi aşacaktır. Marx, bu geçicilik gerçeğini *Kapital*'in daha önsözünde belirtir:

"*… usa uygun biçimiyle diyalektik, … şeylerin mevcut bugünkü durumunu olumlu yanlarıyla kavrar; aynı zamanda da, bu durumun yadsınmasını, onun kaçınılmaz çöküşünün anlaşılmasını içerir; çünkü diyalektik, tarihsel olarak gelişmiş olan her toplumsal biçimi "akışkan" bir hareket içinde görür ve bu yüzden, onun geçici niteliğini, onun anlık varlığından daha az olmamak üzere hesaba katar; hiçbir şeyin zorla kabul ettirilmesine izin vermez, özünde eleştirici ve devrimcidir*" (2004a/1867: 28).

Marx'a göre, Marksizmi aşabilecek insanın, yani bu eleştirici ve devrimci uğrağın insanının yetişmesi, öncelikle ekonomi-politiğin aşılmasını gerektirmektedir; çünkü ekonomi-politik, daha önce de değinildiği gibi, açlığın ve kıtlığın bilimidir; insanlık tarihinde bunu bolluğa dönüştürecek yeni bir sürece girilmelidir. "*Marksizmin anladığı anlamda ekonomi-politik, ihtiyaç maddelerinin üretim ve dağılım sürecini, sosyal yaşamın*

Alman felsefesinde öne sürüldüğü haliyle spekülatif biçime, Fransız siyaseti ve İngiliz klasik iktisadı yardımıyla tarihselci bir şekil verilmesinde tanımlanmaktadır" (Gramsci, 1978: 399-400; Crehan, 2006: 124).

[345] Lenin şöyle yazar: "Marx'ın teorisinin nesnel bir doğru olduğuna dair, Marksistlerce paylaşılan kanıdan çıkarılabilecek tek vargı bakın şudur: Marx'ın teorisinden esinlenerek, nesnel doğruya gittikçe yaklaşabiliyoruz (hiçbir biçimde sonuna ulaşmamakla birlikte)…" (aktaran Şeref, 1975: 10).

bütünlüğü içinde ve incelenen dönemin tarihsel koşullarını hesaba katarak araştırıp inceleyen bir bilimdir" (Lange, 1975:13). Lange, bilime böylesine yaklaşmanın öteki düşünce akımlarından daha ufuk açıcı olduğunu vurgulayarak, yine Marksizmin anladığı anlamdaki ekonomi-politiğin "*keşfedilmeleri, sosyal gelişmeleri, varılmak istenen hedefe uygun ve bilinçle biçim verme olanağını sağlayacak ekonomik kanunların hangileri olduğunu incelemeyi*" de konu edindiğine işaret eder (1975. 13). Demek ki, Marksizmin anladığı anlamdaki ekonomi-politik, insanlığın karşısına, toplumsal gelişimi ve bu gelişimin itici gücü olan ekonomiyi *bilgiyle ve planla yönetme bilinci* getirmiştir. Bu bilinç, ne işe yarayacaktır? Her şeyden önce kaderin önüne geçilemez gibi görünen ekonomik süreçlerin boyun eğdiriciliğine son verilebilecek; bu süreçlerin oluşumuna etkide bulunabilecek; süreçlerin gelişme hızını arttıracak biçimler geliştirilebilecektir. Öte yandan yaşama düzeyi, çalışma koşulları, gelirin hakça bölüşümü gerçekleştirilerek, emeğin sömürüsü durdurulabilecek; böylece insanlar mutlu bir gelecek özlemini gerçekleştirmenin mücadelesi içine isteyerek gireceklerdir (Lange, 1975: 14).

Marx ekonomi-politiğin, *tarihî bir zorunluluk* olarak öne çıkardığı bu mücadele alanının *sivil toplum* içinde bulunduğunu belirtir; sivil toplumu ise, Marx düşüncesinde siyasal kerte içinde değil, ekonomik kerte içinde bulabiliriz. Bu konum, sivil toplumun ekonomi-politik içindeki yerini ifade etmektedir. Marx, Hegel'in *hak sahipliği* karşısına, *evrensel hak* kavramını çıkarırken, *monarşi ve bürokrasi* karşısına da *demokrasi ve proletaryayı* koymuş, bu kavram çiftleri üzerinden çözümlediği sivil topluma, insanlığın kendisini gerçekleştireceği düzene kadar gidecek tarihsel bir bütünlük olarak bakmıştır. Marx için ekonomi-politik, sivil toplumun işleyişidir, bu nedenle ekonomi-politiğin çözümlenmesi, sivil toplumun çözümlenmesi ve eleştirisi demektir. Ekonomi-politiğin temel kategorilerini tarih belirlemiş ve emek ile sermaye arasındaki karşıtlıkları ortaya çıkarmıştır; bu karşıtlıklardan da sınıf mücadelesi, bir insanlık mücadelesi olarak doğmuştur. Bu mücadelenin akılcı bir çabayı dile getirmesi, yani *praksis* olgusuna

dönüşmesi, ekonomi-politiğin amacını oluşturur. Bundan dolayı, tarihin maddeci üretim ilişkileri ile yola çıkan Marksist ekonomi-politik kuram, sivil toplum içindeki insanî mücadelenin, burjuva ekonomi politiğinin öne çıkardığı kapitalist sömürüyü alaşağı edebilecek bir *akılcı çaba*'ya dönüşmesini mümkün kılar. Marx'ın burjuva iktisatçılarının kuramı olan klasik ekonomi-politiğe ve genel anlamda kapitalizme yönelik eleştirileri, aynı zamanda Marksist ekonomi-politiğin de formülasyonu niteliğindedir. Ancak buradan, Marx'ın özgün bir ekonomi kuramı getirdiğine varamayız. Marksist ekonomi-politik, burjuva klasik ekonomi-politiğinin eleştirisi üzerinden geliştirilmiştir.

Marx'ın klasik ekonomi-politik ve kapitalizm çözümlemesi, en yetkin biçimine onun sağlığında ilk cildi basılabilen, üç ciltlik "*Kapital*" (*Das Kapital-Sermaye*) adlı eserinde ulaşmıştır. Marx'ın 14 Mart 1883'teki ölümünün ardından Engels, Marx'a ve tarihe karşı büyük sorumluluğunu yerine getirip *Kapital*'inin *geri kalan* el yazmalarını da kitaplaştırmıştır. Ayrıca, *Kapital*'in ön hazırlığı kabul edilen ve Marx tarafından iki büyük cilt olarak 1857-58'de yazılan "*Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri* – Ham Taslak" (*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*) çalışması yine kapitalizm analizi bağlamında kapsamlı bir yapıttır. Bu iki dev yapıtta ekonomi konuları, tarihsel bir bütünsellik ve akan bir toplumsal dinamik içinde ele alınmış, ekonomik olgular tarihin maddeci gerçekliği içinde, insanî değerlerin bütünselliği göz ardı edilmeden açıklanmıştır. Marx'ın bu iki yapıtı, "klasik İngiliz iktisadı" (burjuva ekonomi-politiği/klasik iktisat) eleştirileri ile yola koyulmuşluğun uzun bir öyküsüne sahiptir.

Marx, klasik iktisatçıları ilk defa sınıflandırıp tanımlamanın ötesinde, onlara karşı muhalif bir eleştirmen olarak kesin bir tutum sergilemiştir.[346] Ancak, şuna değinmek gerekirse, klasik iktisat kapitalizmin gelişmesine koşut biçimde insanlık tarihine mal

[346] Hunt'a göre Marx, "Thompson ve Hodgskin'in yazılarından da sıkça ve onaylayarak ayrıntılar yaptı, ancak burada yine onların fikirlerinin çoğuna hayali eleştirel biçimde yaklaştı. Mill'i entelektüel bir rakip olarak ciddiye aldı; ancak Malthus, Bentham, Senior, Say ve Bastiat'ya karşı neredeyse tamamen eleştirel ve aşağılayıcı bir yaklaşım içindeydi. Marx'ın görüşünde, bu düşünürlerin çoğunun en büyük eksikliği (bu eleştirilerden en az nasiplenen Smith olsa da) tarihsel bakış açısından yoksun olmalarıydı" (2005: 265).

olurken, Marx'ın hiç değinmediği bazı isimler de, klasik ekonomi-politik sınıflandırması içinde yer edinmiştir. Dolayısıyla, Adam Smith'in "*Ulusların Zenginliği*" (1776), Ricardo'nun "*Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*" (1817) ile John Stuart Mill'in "*Ekonomi Politiğin İlkeleri*" (1848) adlı eserleri arasında geçen süre içinde yaşanmış olan başlıca İngiliz iktisatçılarına *Klasik İktisatçılar*, bunların geliştirdikleri teori ve doktrinler bütününe de *Klasik İktisat* –ya da Klasik Ekonomi-Politik- denilmiştir (Selik, 1988: 164). Klasik iktisadı, Smiht'den sonra, Ricardo'nun tekrar geliştirdiği bilinmektedir; Marx da, kendi kuramının büyük kısmını "Smith-Ricardo" eleştirisi ile tamamlamıştır.

Marx, iktisat anlayışını oluştururken, kendi dünya görüşünün temel taşı sayılan materyalist tarih kavrayışı çerçevesinde iktisadı, genel toplum ve tarih kuramının bir parçası olarak sunmuştur.[347] *Kapital*, bütünleşik toplumsal bilimlere dayandırılmış bir iktisat bilimi çalışmasının ilk ve mükemmel bir öreği olarak kabul edilmektedir. Marx, iki ciltlik "*Grundrisse-Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*", tek cilt olarak bıraktığı "*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*" ve elbette üç ciltlik "*Kapital*" adlı kitaplarında, burjuva ekonomi politiği olarak adlandırdığı, sınıflarüstü olan klasik İngiliz ekonomi politiğinin eleştirisini yaparken, bir yandan da sınıfsal nitelikli Marksist ekonomi-politiğin temellerini atmıştır. Marx'ın muazzam gayreti ve Engels'in olağanüstü maddî, moral ve bilimsel desteği[348] ile gerçekleşen bu çalışmalar, Avrupa eleştirel sürecinin doruğunu oluşturur. Söz konusu çalışmaların etkisi o kadar büyük olmuştur ki, klasik burjuva ekonomistlerinin, ekonominin olmazsa olmaz yasalarının altındaki gerçeklerini ortaya koymuş ve almaşık önerileri ile 20. yüzyılda *sosyal devlet* anlayışına kadar varan, devrim

[347] "Marx, bir kanunu bulunca, bunun toplum hayatında kendini belirtisi demek olan sonuçları, en ince ayrıntılarına kadar inceler. Bunun sonucu olarak da, Marx'ın bir tek derdi vardır: Toplumsal ilişkilerin ve şartların belli ve kesin bir sıra izlemek zorunda olduklarını, sıkı sıkıya bilimsel bir inceleme ile göstermek, elverdiği kadar tarafsız ve kusursuz bir şekilde, kendisine hareket ve dayanak noktaları görevini görecek vakıaları yakalayıp saptamak" (Selik, 1988: 321).

[348] Burada, "*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*"nın "*Sunuş*" yazısında, Émile Bottigelli'nin yer verdiği gibi, "British Meseum'daki yıllar süren çok uzun ve çok ağır çalışmasından sıkılmaya başladığı"nı yazan Marx'a, Engels'in yanıtı oldukça anlamlıdır: *«Okuman gereken önemli sayılabilecek tek bir kitap kaldığı sürece, yazmaya başlayamazsın…»* (Marx, 1970: 10). Marx, Engels'in bazen aydınlatıcı, bazen teşvik edici, bazen de rahatlatıcı olan bu tür önerilerine birçok kez gereksinim duymuştur.

niteliğindeki dönüşümlere yol açmıştır.[349] Doğu Avrupa ve ardından Asya, halk ihtilâlinin (toplumsal darbenin) ve siyasi devrimlerin merkezi hâline gelmiştir. Marksist ekonomi-politik, sınıflı toplum yapısını ortadan kaldırmaya dönük, herkesin emeği ile kazanacağı bir

[349] "1848'de yürürlüğe giren "On-Saat", ya da daha doğrusu "Onbuçuk-Saat Yasası"nı hepiniz bilirsiniz. Bu tanık olduğumuz en büyük iktisadi değişikliklerden biri olmuştur. Bu, birkaç yerel sanayi koluna değil, İngiltere'nin dünya pazarındaki üstünlüğünü sağlayan başlıca sanayi kollarına kabul ettirilen ani bir ücret artışı olmuştur. Bu, özellikle elverişsiz koşullarda bir ücret yükselmesi olmuştur. Doktor Ure, Profesör Senior ve burjuvazinin bütün öteki resmî sözcüleri, bunun İngiliz sanayisi için ölüm çanı demek olduğunu … tanıtladılar. Basit bir ücret artışının değil; ama kullanılan "emek miktarında" bir azalmanın doğurduğu ve bu azalmaya dayanan bir ücret artışının söz konusu olduğunu tanıtladılar. Kapitalistlerin elinden alınmak istenen onikinci saatin, tam da kapitalistlerin kârlarını onunla sağladıkları saat olduğunu iddia ettiler. Sermaye birikiminin azalacağı, fiyatların artacağı, pazarın kaybedileceği, üretimin düşeceği ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak, ücretlerin azalacağı ve sonunda yıkımın geleceği tehdidini savurdular.

Aslında Robespierre'in *Azami (Maksimum) Yasaları'*nın (tavan ve taban belirleme) bunun yanında çocuk oyuncağı olduğunu söylüyorlardı ve bir bakıma hakları da vardı. Peki sonuç ne oldu? İş gününün kısaltılmasına karşın, fabrika işçilerinin sayılarında önemli bir artış, ürünlerin fiyatlarında kesintisiz bir düşüş, emeklerinin üretken gücünde şaşılacak bir gelişme, ürettikleri metaların pazarlarında, duyulmadık sürekli bir genişleme..." (Marx, 1999/1865: 14-5).

Marx'ın ısrarla vurguladığı gibi, *İş Saati Yasası* gerçekten de, iş hukuku bağlamında büyük bir devrim yaratmıştır. Popper, Marx'ı "açık toplumun" (liberalizmin) düşmanı ilân ederken bile, onun bu mücadelesinin haklılığını *Kapital*'den örnekler vererek sergilemekten hiç kaçınmamıştır:

«…iş hayatı, günümüzde tasarlanması bile güç olacak kadar sefil ve zelil bir hayat idi. Özellikle çocuk ve kadınların sömürülmesi inanılmayacak kadar müthiş acılara yol açıyordu. İşte Marx'ın *Kapital*'inden alınma iki örnek: "Dokuz yaşındaki William Wood çalışmaya başladığı zaman yedi yaş on aylıktı. Haftanın her günü sabah saat altıda işe gelip, akşam saat dokuz sularında işi bırakıyordu…» «Yedi yaşında bir çocuk için onbeş saat çalışma!..» diye hayret ifade ediyor 1863'ün Çocuk İstihdamı Komisyonu'nun resmi bir raporuna göre ise, başka çocuklar saat (sabah) dörtte işe başlamaya ya da (sabah) altıya kadar çalışmaya zorlanıyorlardı ve yalnız altı yaşında olan çocukların günde onbeş saat çalışmaya zorlanmaları, o dönemde hiç olağan dışı değildi. «Marry Anne Walkley otuzu bir odada olan atmış kızla birlikte kesintisiz yirmialtıbuçuk saattir çalışmıştı… iş işten geçtikten sonra çağrılan bir doktor, Mr. Keys, *İnceleme Kurulu* önünde, Marry Anne Walkley'in aşırı kalabalık bir odada uzun saatler çalışmaktan öldüğüne tanıklık etti…» İşte Marx'ın *Kapital*'i yazmakta olduğu 1863 yıllarında çalışma koşulları bu hâllerde idi. O zamanlar, meslekten ekonomiciler (Marx "burjuva ekonomi-politikçileri" der) tarafından değil, kilise adamları tarafından da tahammül edilen ve hatta bazen savunulan bu cinayetlere karşı ateşli itirazı Marx'a, ebediyen insanlığın kurtarıcıları arasında bir yer sağlayacaktır.» «Dr. Lee, Manchester üst-orta sınıfın ortalama hayat süresinin 38 yıl, buna karşılık işçi sınıfının ömrünün 17 yıl olduğunu, Leverpool'da ise bu rakamların 35'e karşılık 15 olarak tezahür ettiğini açıkladı» (Popper, 1968: 126-92).

Peki bu iş ve yaşam koşulları nasıl düzelmiştir, böylesine büyük bir sömürüyü servete dönüştürenler nasıl iş yasalarına boyun eğmek zorunda kalmıştır? Elbette bunun tek bir yanıtı bulunmaktadır: Marx'ın ayağa kaldırdığı işçi sınıfının büyüyen ürkütücü gücü. Hiçbir biçimde bu yasalar bir iyi niyetin ürünü olarak çıkmamış, uğrunda çok büyük bir sınıf savaşımı yapılmıştır.

Ancak Popper, yine de iflah olmaz, iyimserliğini sürdürür: «Dizginlenmemiş kapitalizm artık ortadan kalkmıştır. Marx'ın zamanından beri, demokratik araya girmecilik büyük ilerlemeler yapmış ve kapital birikiminin sonucu olarak – emeğin üretkenliğinin artması sefaleti hemen hemen ortadan kaldırmayı mümkün kılmıştır. Bu da, birçok ciddi hataların yapılmış olduğu kuşkusuz olmakla birlikte, bu yolda ne kadar çok şey başarılabileceğini gösterir ve bizim daha çok şey yapılabileceğine inanmamıza yol açmıştır; çünkü daha pek çok şey yapmak, pek çok hatayı düzeltmek gerekmektedir. Bunu ancak demokratik araya girmecilik (demokratik müdahale) başarabilir. Her şey bizim gayretimize bakar» (1968: 193).

Oysa günümüzde aşırı yoksulluk Avrupa'dan kaldırılmış olsa bile, *dünyaya yayılmış durumdadır*; küresel kapitalizm koşulları, Popper'ın tam tersine Marx'ın ekonomi-politik eleştirisini bugün daha geçerli kılmakta ve kapitalistlerin küresel vaatlerinin bir aldatmacadan öteye gidemediği göstermektedir. Sermayenin artan birikimi, artık-değer olarak emek sahibine değil, hâlâ sermaye sahibinin servetine eklenen sömürünün kanıtıdır; dünya ölçeğinde sermaye giderek birikmekte; buna karşılık yoksulluk ve işsizlik de giderek artmaktadır. Üstelik gelişmekte olan ülkelerdeki reel kapitalizmin "*dizginlenebilmiş*" olduğu da şüphelidir.

dünyanın yol göstericisi olma niteliğini ve savaşımını göreli bir yoğunlukta sürdürmektedir (ayrıca bkz: Ballibar, 1996 ve Desai, 1979).

Marx, klasik ekonomi politiği aşma sorununu, burjuva düzenini aşma sorunu olarak görmüş, bunun Marksist ekonomi politiğe geçişle mümkün olabileceğini iddia etmiştir. Bu da, sürekli biçim değiştirerek kendini yenileyen önce ulusal, sonra emperyalist (uluslararası), şimdi de küresel (ulus- devletleri görece bypass edip doğrudan tüketiciyi hedef alan) kapitalizmin, bir *bütünsel kültür* olarak aşılması sorununa denk düşmektedir. Marksizm, günümüzde yaşamayı sürdüren ve ulaşılmayı bekleyen bir *değerler bütünü* niteliğine bürünerek, belki adı saklı halde, yaygınlaşmakta, kapalı toplum modelinden taşıp, açık toplum modelinde varlığını sürdürmekte; ama kuşkusuz, küresel kapitalizmin ağırlaşan koşullarında oldukça temkinli ve yavaş hareket edebilmektedir.

Marx'ın, hem felsefî yazılarını, hem de ilk ekonomi yazılarını bir arada sunan çalışması "*1844 El Yazmaları*" (*Economic and Philosophical Manuscripts*) oldukça önemlidir. Marx zamanında yayımlanmamış ve yarım kalmış bu el yazmaları, Guizot tarafından sınır dışı edilmeden önce Paris'te yazılmıştır. Marx bu çalışmasında ilk defa, burjuva klasik iktisadını eleştirmeye başlamış, emekle sermaye arasındaki iflah olmaz uzlaşısızlığa ve karşıtlığa yer vermiştir. Feuerbach'ın etkisinde olduğu gözlenen felsefî yazılarından biraz uzaklaşarak, dikkat çekici bir biçimde iyiden iyiye ekonomi yazarlığına yönelmiştir. Bir bakıma, ekonomi-politiğin eleştirisini ilk defa kitaplaştırmaya başlamıştır. Onun bu ilk adımı, ömür boyu sürecek olan bilimsel yolculuğun da ilk adımıdır. Marx, bundan sonraki bütün ömrünü ekonomi-politiğe adamıştır. Bu yapıt (*1844 El Yazmaları*), ilk yayımlandığı 1932 yılında, Marx'ın emek ve sermaye ilişkisi çözümlemelerine bir başlangıç olmasından daha çok, içinde yer alan *hümanizm* ve *yabancılaşma* kavramları[350]

[350] "*1844 El Yazmaları*", özellikle "*Marksist hümanizma*"nın temel dayanağı haline gelmiş bir kaynaktır. Yapıt, bu konuda insanlık ve doğa ile ilgili görüşler bakımından, başvuru kaynağı niteliğiyle, Marksizm'in temellerinden biri sayılmıştır. Marx'a göre, "*toplum, insanla doğanın tamamlanmış töz birliği - doğanın gerçek dirilişi- insanın doğalcılığı ile doğanın insancıllığının (hümanizminin) tamamlanışıdır*" (2000/1844: 113).

ile dikkat çekmiştir. Bu kavramlar sanki, Marx'ın kapitalizmi açıklayan yeni bir yaklaşımı imiş gibi, herkese çok çarpıcı gelmiştir.[351] Yapıt, beraberinde *Genç Marx* ve *Olgun Marx* tartışmasını getirmiş ve Marx'ın ilk yaklaşımlarının, sonradan değişip değişmediği konusu tartışmaya açılmıştır. Ancak *Grundrisse* kitabı, Marx düşüncesindeki gelişme ve dönüşüme karşın, korunan sürekliliği açığa çıkarmıştır.

1844 El Yazmaları'nda, onun bundan sonraki metinlerinde, iktisat eleştirilerinin temel malzemesi haline gelecek olan Adam Smith (1723-1780) insanlara karşı kayıtsız kalmakla suçlanmış; Ricardo'ya (1772-1823) karşı da ilk köklü eleştirilere[352] geniş olarak yer verilmiştir. Marx, kitapta "*Smith'in, insanlığa yirmi lotarya bileti*" vaat ettiğini söyler, yani bir kişi kazanırken, yirmi kişi kaybetmektedir. Bu, aynı zamanda Jean Babtiste Say'ın (1762-1832) açıkladığı, *net ve katışıksız gelir* kavramına eleştirel bir işarettir. Marx'a göre, kimilerini zengin eden net gelirin, ağır toplumsal sonuçlar yarattığı ortadadır; *"örneğin, konut sahiplerinin, yoksulluktan kazandıkları büyük kârlar bulunmaktadır. Bina rantı, endüstriyel yoksullukla ters orantılıdır; hayat standardı ne kadar düşükse ev kirası da, o kadar*

Bu yapıt, *hümanizm*'den başka *yabancılaşma* kavramı için de bir başvuru kaynağıdır. *Yabancılaşma* Marksist literatürün sınırlarını aşarak, felsefe ve toplumsal bilimlerin terimler sözlüğüne girmiştir. Marx'a göre, "insanın yabancılaşması, aslında insanın kendisiyle bütün ilişkilerinde, insanın başka insanlarla ilişkilerinde gerçekleşir ve dile gelir. Bu yüzden yabancılaşmış emek ilişkisi içinde her insan, kendini bulduğu durum ve standarda göre görür… Oysa emeğin ürünü benim dışımdaysa, (benim emeğim) bana yabancı bir güç olarak, benim karşımda duruyorsa, ürün kime aittir? Tabii, benden başka bir varlığa?" Marx bunun, "insanın kendi üretiminin kendi gerçekliğini yitirerek, üreten için bir ceza olarak doğduğunu; aynı şekilde üretmeyen birinin, üretim ve ürün üzerindeki egemenliğini de doğurduğunu" belirtmektedir (2000/1844: 85-6).

[351] Yapıt, Marx'ın, ölümünden sonraki dönemde çıkan en ses getirici yayımı olmuş; Marx'ı yeniden ele alma gereği yaratmış; *Genç Marx* ve *Olgun Marx* ikilemini doğurarak, okuyucuları, asıl olarak da bilim çevresini, Marx'ı yeniden anlamaya-keşfetmeye itmiştir. Yapıtın bu ve diğer özgün niteliklerini ilk algılayıp yazıya dökenler, Almanya'da *Marcuse* (1932) ve Fransa'da *Lefebvre* (1939) olmuştur. ABD'deki geniş okuyucu kitlesine ise, *Erich Fromm*'un "Önsöz"ü ile (1961) ulaşmıştır (Marksist Düşünce Sözlüğü: Ekonomik ve Felsefî Elyazmaları maddesi).

[352] Burada bir kez daha Marx'a başvuralım: «Ricardo kitabında şöyle diyor (*Toprak Rantı*): "*Uluslar sadece üretim tezgâhlarıdır; insan üreten ve tüketen bir makinedir; insan hayatı bir çeşit sermayedir; iktdisadî yasalar körcesine yönetir dünyayı*". Ricardo'ya sorulacak olursanız, insan bir hiçtir, her şeyin ürünüdür. Fransızca çevirinin yirmialtıncı bölümünde şöyle diyor: "*Yılda 2000 £ kâr getiren 20 000 £ sermayesi olan bir kişi için, sermayesiyle yüz insanın mı, yoksa bin insanın mı iş bulduğu sorunu hiç önemli değildir...*" Bütün ulusun çıkarı da öyle değil mi? Gerçek net geliri, rantı ve kârları aynı olduktan sonra, bir ulusun on milyon ya da oniki milyon yurttaştan meydana gelmesinin hiç önemi yoktur. Aslında diyor M. Sismondi (2. Cilt, s. 331), "bütün istenen, Kral'ın adasında tek başına oturup İngiltere'de işlerin hepsini otomatik olarak görecek çarkı durmadan çevirmesidir…" işçinin emeğini, işçinin en önemli gereksinimlerine bile yetmeyecek kadar düşük bir ücretle satın alan patron, ne ücretin yetersizliğinden, ne de çalışma zamanının çok fazla olmasından sorumludur; kendi koyduğu yasaya kendisinin de boyun eğmesi gerekir… Yoksulluğa yol açan insanlar değil eşyanın (metanın) gücüdür» (Marx, 2000: 49-50).

yüksektir…Perişan olmuş proleterlerin günahlarından elde edilen kazançlar bile böyledir; fahişelik, sarhoşluk, tefecilik.. Sermaye ve toprak mülkiyeti aynı elde birleşince, bir de sermaye büyüklüğü sayesinde üretimin çeşitli dallarını birleştirmeyi başarınca, sermayelerin birikimi artar ve rekabetleri de azalır" (Marx, 2000: 53).

1848'deki başarısız devrim girişimi ve Prusya hükümetinin Paris'e uzanan tehdidi, Marx'ı bir süreliğine bilimsel çalışmalarından ayırmıştır. 1850'de İngiltere'ye sürülmesi ise, Fransa'da yarım bıraktığı ekonomi-politik çalışmaları için verimli bir sürecin başlamasına yol açmıştır; özellikle British Meseum kütüphanesi, ona çok verimli bir ortam sağlamıştır. Üstelik Londra'da, "*klasik ekonomi-politik denen burjuva toplumunun teorisini en mükemmel şekilde geliştirmiş olan bir ülkenin göbeğinde, ideal bir gözlem noktasında bulunuyordu. British Museum'daki zengin belgeler, Avustralya ve Kaliforniya altın madenlerinin bulunmasıyla iktisadî hayatın girmiş olduğu yeni gelişme aşaması onun için gözlem ve inceleme kaynağı olmuştur"* (Bottigelli, 1970: 9).

Kapitalizmin, 1847'deki krizi ve 1850'lere doğru rahatlaması, Marx'ın belleğine müthiş bir deneyim olarak yansımıştır. Marx, bütün zihinsel birikimini, eleştirel yöntemin en vurucu biçimiyle kağıda dökmüştür. Bir kez daha Bottigelli'ye göz atalım: "*Marx, alışık olduğu metot uyarınca, teorilerini eleştirdiği bir yazarı temel alarak ele alıyor ve böylelikle kendi teorilerini açıklamış oluyordu; örneğin Proudhon'un "para" teorisinden hareket ederek, onun karşısına kendi fikirleriyle çıkıyor (tez-antitez); ama çalışmaları ilerledikçe yeni keşiflerde (tez) bulunuyordu*" (1970: 12-3). Marx'ın ulaşmış olduğu bu yüksek bilimsel düzey, üçlü yetkinlik durumu, onun dehasının olduğu kadar, içinde bulunduğu toplumsal laboratuar koşullarının da bir yansımasıdır; kuramı pratiğin bir parçasıdır; ama bir o kadar da, bilimsel düzeyi ve dili yüksektir. Marx da, 28 Aralık 1862'de Kugelmann'a yazdığı mektupta, "*Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı*"ya kayıtsız kalıştan dolayı sitemini bildirirken buna dikkat çeker: «*…Bilimle devrim yaratmayı hedef tutan bilimsel girişimler, hiçbir zaman gerçekten halk dilinde kaleme alınamaz… Bununla birlikte, Alman uzmanların nezaket gereği olsa da, eserimi tamamen yok saymayacaklarını bekliyordum…*» (aktaran Bottigelli, 1970: 18-9).

Grundrisse-Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri, Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı ve Kapital, bir bütün olarak, ekonomi-politiğin anlaşılmasını ve çözümlenmesini sunar. Ancak *Kapital* yalnızca bir çözümleme kitabı değildir. "*Bu eser; köklü bir eleştirmeden geçirerek, ekonomi – politiğin aşılmasının yolunu da gösterir*" (Lefebvre, 1976: 22). Marx, daha *Grundrisse*'in girişinde, ekonomi – politiğin yöntemini açıklamıştır: "*Belirli bir ülkeyi ekonomi-politik bakımdan ele aldığımız zaman, o ülkenin nüfusunu bu nüfusun sınıflara bölünmesini, kentlerde, kırlarda, deniz kıyısındaki dağılımını, ayrı ayrı üretim kollarını, ihracatı ve ithalatı, yıllık üretim ve tüketimi, metaların fiyatlarını vb. incelemekle işe başlarız*" (1999: 37). Bu bağlamda, *Grundrisse* (Temeller) ve *Katkı* (Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı), Marx'ın olgunluk döneminin ilk eseri kabul edilen, *Alman İdeolojisi*'nde (1845-6) yer verdiği, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiler ve zıtlıkların, tarihsel maddecilikle birlikte, ilerleme görüşüne de dayandırılarak açıklandığı iki önemli çalışmadır. Bu iki yapıtın, bilimsel literatür açısından da oldukça önemi vardır. Marx, Grundrisse'de ilk defa "toplumsal formasyon" (*social formation*) terimini kullanmıştır. Bu terimin kavramsal açıklamasını ise, *Alman İdeolojisi*'ndeki düşüncelerini çağrıştırarak, *Katkı* kitabının Önsöz'ünde vermiştir:

«*… incelemelerimin kılavuzu olan varmış olduğum genel sonuç, kısaca şöyle formüle edilebilir: Varlıklarının sosyal üretiminde, insanlar aralarında belirli, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadî yapısını, belirli sosyal bilinç şekillerine tekâbül eden bir hukukî ve siyasî üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli teşkil eder. Maddi hayatın üretim tarzı, sosyal, siyasi ve genel olarak entelektüel hayat sürecini şartlandırır. İnsanların varlığını tayin eden şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini tayin eden sosyal varlıklarıdır*» (1970: 23).

Hemen burada *Kapital*'i incelemeye geçmeden önce, Marksist ekonomi-politiğin öyküsüne devam ederken, şunu belirtmeyi de etik bir görev olarak düşünüyorum; Marx, bu üç muazzam çalışması dışında, bugün *Kapital*'e eş uzunlukta olan ayrı bir iktisadî

düşünceler tarihi çalışması daha yazmıştır. Bu çalışması da, tıpkı *Kapital* gibi üç ciltlik olup, basılmadan taslak halinde bıraktığı, "Artı-Değer Kuramları" (*Theorien über den Mehrwert*) kitabıdır. [353]

Şimdi biraz da, Marx'ın büyük eseri *Kapital*'e değinelim.[354] Evet, Marx'ın ve Avrupa eleştirel uğrağının en etkileyici yapıtı olan "Kapita*l*" (*Das Kapital* – Sermaye), 1867-1885 ve 1894 yıllarında üç ayrı cilt olarak basılmıştır. İlk cildi Marx'ın kendisi tarafından, son iki cilt ise ölümünden sonra Engels tarafından yayıma hazırlanıp bastırılmıştır. *Kapital,* adından da anlaşılacağı üzere, bir sermaye düzeni olan kapitalizmin, ya da Marx'ın söylemiyle, burjuva ekonomi-politiğinin gelişme yasalarını ortaya çıkaran ve kapitalist sistemin kendi iç dinamiklerinin bir sonucu olarak yıkılabileceğini açıklayan, üstelik insanlığa bunun yolunu gösteren bir kaynaktır. Marx, "*şimdi birinci cildini kamuoyuna sunduğum yapıt, 1859 yılında yayımlanan "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı" adlı yapıtımın devamını oluşturur*" cümlesi ile başladığı ilk önsözünü, bir *Dante* uyarlaması ile tamamlamıştır: «*Sevgui il tuo corso, e lascia dir le genti* – "Sen yolunda yürü ve bırak ne derlerse desinler"» (2004a: 19).

"*Ben, bu yapıtta kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve değişim koşullarını inceleyeceğim*" (2004a: 16) diyen Marx; *Kapital*'de, emek ve sermaye arasındaki tarihî farklılığı ortaya koyarken, sınıflı toplum modelini öne çıkaran üretim koşullarını ayrıntıyla analiz etmiştir. Marx'a göre modern sanayi toplumunun burjuva ve işçi sınıfı

[353] Bu yapıtı Engels, *Kapital*'in dördüncü cildi olarak yayıma hazırlamak istemişse de, ölümü nedeniyle bir proje olarak kalmıştır. Engels'in gerçekleştiremediği çalışmayı, Karl Kautsky yapmış ve yapıtı 1905-10 tarihleri arasında yayımlamıştır. Ancak, Kautsky metninin, Engels'in duyarlılığını taşımadığı ve ana metne tam bir bağlılık ortaya koyamadığı; böylece metnin aslından saptığı ileri sürülmüştür. "*Artı-Değer Kuramları*" 1954-61 yıllarında Moskova'daki Marksizm-Leninizm Enstitüsü tarafından aslına sadık kalınarak Rusça yayımlanmış, Rusça'dan da Almanca'ya (Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde) ve İngilizce'ye (Moskova'daki Progress Publishers tarafından) çevrilmiştir (Marx 1997: 12; Engels'in Önsözü içinde ed.n.). Türkçe'de ise "*Artı-Değer Teorileri*", Mehmet Selik'in kendi özgün bilimsel çalışmasından (1969) yaklaşık otuz yıl sonra, *Yurdakul Fidancı* çevirisi ile orijinalindeki gibi üç cilt olarak 1998-1999-2004 yıllarında yayımlanmıştır.

[354] *Kapital*'e ilişkin olarak burada verilen bilgilerin toparlanması ve oluşması sırasındaki katkılarından dolayı, *Kapital* gibi, Türkçe baskıdaki toplam hacmi 2100 sayfadan fazla, içeriğinin ve dilinin ağır olduğunu Marx'ın bizzat kendisinin belirttiği ve onun "*bilim aracılığıyla toplumsal devrim yapma*" hedefini yansıtan, Avrupa sivil uygarlığının eleştirel sürecine olduğu kadar, tüm insanlık tarihine de damgasını vuran bu dev yapıtı, "*Marx-Engels Ekonomi Politik Sözlüğü*" (1992) ve *"Kapital Okuma Kılavuzu*" (1992) ile birlikte, olağanüstü bir dil zenginliği içinde Türkçe'ye kazandıran Alaattin Bilgi'ye minnettarlığımı sunarım. B.K.

olarak parçalanmışlığının tarihi, aslında kapitalizmin tarihidir. Bu da *Kapital*'in temel konusunu oluşturur. Türkçe çevirmeninin anlatımı ile verirsek, "*Kapital, yalnız ekonomi-politiğin tarihinde değil, bütün dünyada, bilimsel ve entelektüel hayatın gelişmesinde bir dönüm noktası olmuştur. Diyalektik materyalizmin ete kemiğe bürünmüş şekli olan Kapital, bir yandan ekonomi-politikte o gün ulaşılan noktayı kıyasıya eleştirirken, öte yandan da geleceğin ipuçlarını eşi görülmemiş bir kavrayışla sergiler*" (Bilgi, 2005: 13).[355] Marx, Meyer'e yazdığı 30 Nisan 1867 tarihli mektupta, kendi cümleleri ile, *Kapital*"in ne denli bir fedakârlıkla doğduğunu bizzat açıklamıştır: «*… mezarımın başında dolanıp duruyorum. İşte bu yüzden, sağlığımı, mutluluğumu, ailemi feda ettiğim kitabımı tamamlamak için çalışabileceğim her anı ona vermek zorundayım*» (aktaran Bilgi, 1996: 195).

Dev *Kapital* hakkında, "buradaki birkaç sayfaya ne sığdırılabilir ki" karamsarlığına düşmeden, hemen "yöntemi" üstünde duralım: *Kapital'*in yöntemi, Marx'ın diyalektik materyalist tarih görüşünün bütünlüklü bir ifadesidir. Marx, ekonomi-politik bağlamında, alt, üst ve derin yapıların karmaşık bir incelemesini sunar, kapitalizmin genel geçer hâle gelen ekonomi-politik sistemini, toplumsal formasyonları ve kültürel oluşumları irdeler. Marx, bütünleşik toplumsal bilimler kapsamı içinde, geniş bir analiz fırsatı yakalamış ve bunu çok iyi değerlendirmiştir. Bu nedenle tarihsel bağlamdaki sağlamlığı gibi, ampirik açıdan da dayanakları güçlüdür. Birinci cilt, iki cilde hazırlık niteliğinde kavramsal açıklamalardan oluşmuştur.

Marx, *Kapital*"de, kendi materyalist diyalektik tarih anlayışının dışavurduğu hemen hemen bütün önermeleri ele alır ve bu önermelere açıklama getirir. Bu bağlamda, öncelikle kapitalist gelişim ve gerilemenin kökeninde, alışveriş ve ticaretin değil, üretimin bulunduğu; kapitalizmin tarihteki ekonomik ilişkiler içinde, sürekli değişime dayanan ilk sistem olduğu; bir yedek işsizler ordusu gerektirdiği; ekonomik krizlerin kapitalizmin

[355] *Kapital*'in Türkçe çevirisi 1933'te *Haydar Rıfat*'ın, daha sonra da *Kerim Sadi*'nin kısa özet çevirileri biçiminde ilk kez basılmıştır. 1938'de *Suphu Nuri İleri*, Carlo Cafiero'nun birinci ciltten yaptığı özeti Türkçe'ye çevirmiştir. 1960'larda birinci cilt ve üçüncü cildin bir bölümü *Mehmet Selik*'in çevirisiyle yayımlanmıştır. *Alaattin Bilgi*'nin çevirdiği üç cilt ise, sırasıyla Temmuz 1975, Ağustos 1976 ve Ağustos 1978'de okuyucuya ulaşmıştır.

ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu düşünceleri yer alır. Marx, *Kapital*'in birinci cildine, "*kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, "muazzam bir meta birikimi" olarak kendini gösterir, bunun birimi tek bir metadır*" (2004a: 47) cümlesi ile başlar ve kavramı soyutlaştırarak para, değer, dolaşım, sermaye, metanın fetiş değeri, metanın başkalaşımı, yedek işsizler ordusu, yeniden üretim, kredi sistemi, satın alma, kapitalizmin her zaman karşılaşabileceği krizler, tekelci sermayenin doğuşu, evrensel para kavramı ve emperyalizmin ilk kıvılcımının ateşlenmesini, tarihsel bağlam içinde ayrıntıyla analiz eder.

Marx, birinci ciltte, mutlak ve nispi artı-değerin üretimi, emeğin üretimi, emek gücü değeri ve sermaye birikimi ile bunun gittiği uluslararası nokta olarak modern sömürgecilik kuramlarına ulaşır. *Kapital*'in ikinci cildinde, geniş bir perspektiften sermayenin dolaşım sürecini incelemiş, özellikle toplumsal sermaye kavramını bütün diyalektik gerçekliği içinde tartışmıştır. Üçüncü ciltte ise, bir bütün olarak kapitalist üretim sürecini ele almış, artı-değerin kâra ve artı-değer oranının kâr oranına dönüşmesi, meta-para sermayesi, ticaret-sanayi sermayesi, kredi, kâr, faiz, toprak rantı, gelirler ve kaynaklar ile rekabetin yarattığı yanılsama, bölüşüm, üretim ilişkileri bağlamında, elbette diyalektik bir zıtlık olarak ortaya çıkan sınıfları ele almıştır (Marx, 2004a, 1997b ve 2003, ayrıca Marksist Düşünce Sözlüğü: Kapital maddesi).

Bütün bu karmaşık ve çetrefilli konular, tarihin maddeci bir yorumu olarak yansırken, ayrıntıyla toplumsal gerçekliği de yansıtır. "*Marx, ekonomi-politiğin tarihinde ilk kez "değer-biçim"in köken ve gelişmesini, "para-biçim"in oluşmasını, paranın sermayeye dönüşmesini inceler ve "Değer-Yasası"nın özgül tarihsel niteliği ile bu yasanın, basit meta üretimi ve kapitalizm altındaki değişik işleyişini açıklığa kavuşturur*" (Bilgi, 2005: 64). *Kapital*'in en çarpıcı yanı, ele aldığı konuların, süreçlerin, olguların ve kapitalizm adı altında gerçekleşen uğrakların, bu uğrakların karşı momentlerinin önünün açık bırakılmış olması; yani tarihten geleceğe akan hem doğal, hem ussal eylemin bütün canlılığıyla yansıtılabilmesidir. Marx,

tarihin önünü kesmemiş, geleceğin tarihini karşı görüşlerin tersine, hiç bir biçimde belirlemeye kalkmamıştır. Marx, *Kapital*'de, kendi diyalektik gerçekliği içinde akan tarihin akış yönünü keşfetmiş ve geleceğin koordinatlarını tespit etmiştir. Bu açıdan ele alındığında, *Kapital*'in diyalektik materyalizmi ve tarihsel materyalizmi somutlaştırma işlevi gördüğü açıktır; *Kapital*, her şeyin değişim içinde olduğunun ve insanlık tarihinin, yani yaşam kültürünün zıtlıklarla örüldüğünün kanıtını sunar:

«… *organik bir bütün olarak bir cisim, bu cismin hücrelerinden daha kolay incelenir*» der. Oysa kendisi zor olanı seçmiştir: «*ekonomi biçimlerinin tahlilinde ne mikroskoptan yararlanılabilinir, ne de kimyasal ayıraçlardan. Her ikisinin de yerini, soyutlama gücü almalıdır. Ancak, burjuva toplumunda emek ürününün meta-biçimi- ya da metanın değer-biçimi-ekonomik hücre-biçimidir. Bu biçimlerin tahlili, sığ bir gözlemciye, küçük ayrıntılar gibi gelebilir. Gerçekten de burada küçük ayrıntılar üzerinde durulmaktadır, tıpkı mikroskobik anatomide yapıldığı gibi*» (Marx, 2004a: 16).

Marx, bu *hücre-biçimi* incelemede, kapitalist sistemin yasalarını ve bu yasaların "*kaçınılmaz sonuçlara doğru katı bir zorlukla işleyen eğilimlerini*" öne çıkarır. Öyleyse, "*sanayi bakımından daha fazla gelişmiş bir ülke, daha az gelişmiş olan ülkeye, ancak kendi geleceğinin imgesini gösterir*" (Marx, 2004a: 17). Marx'ın geleceğin ülkesine (toplumuna) ilişkin bu ilerlemeci ve belirlenimci yaklaşımı, devrimci paradigmayı içinde barındıran bir yaklaşımdır. *Kapital*, "*kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim-değişim koşullarını*" incelemekle kalmamış, kapitalist sistemin çözülüş dinamiklerini ortaya koymaya çalışmıştır; çünkü aynı zamanda, sınıflararası ve ülkelerarası mücadele biçimlerinin de açılımını analiz etmektedir. *Kapital*'in, Avrupa sivil uygarlığının doruğuna yerleşmesi, Marx'ın, eleştiri yöntemini olduğu kadar, diyalektik belirlenimciliğini de keskin ve etkili bir biçimde kullanabilmiş olmasından kaynaklanır. *Kapital*'deki bu keskinlik, muazzam bir toplumsal işçi/halk hareketine yol açmış; ama bunun yanında eleştiri silahlarının da Marx'a çevrilmesine neden olmuştur. Başlangıçta, bilinçli gerçekleştirilen

görmezden gelme yani "*sessizlik suikastı*" [356] süreci atlatılır atlatılmaz, *Kapital* hem içerik olarak hem de yöntem açısından sayısız eleştiriye muhatap olmuştur; kimi yorumcular "bilim dışı" ilan etmişler ve biraz da kuru bir ideolojik okuma ile *Kapital*'in gelecek öngörüsünü, kehanete eş tutmuşlardır; hatta vülger bir yorumlamayla hafife almışlardır. Bir diğer ayrıntı da oldukça etkileyicidir, *Kapital*'de başlık atılıp incelenen her konu, kendi başına bağımsız bir bilimsel metin olarak kurgulanmıştır. Buna karşın bütün konular, mükemmel bir biçimde birleşerek bütünsel bir kitaba dönüşmektedir.

Ölümünün 100. yılında, "*Marx'ı Yeniden Düşünmek*" (*Rethinking Marx*-1983) konusunun ele alındığı "Uluslararası Sosyalizm Müzakeresi (Tartışması)" (*International Socialism-Discussion-ISD*) sürecinde, yine Marx'a ve Marksizme yönelik çok yönlü ve ciddi eleştiriler yapılmıştır. Eleştiri geleneğinin baş temsilcisi olan Marx'ın ve Marksizmin, dıştan eleştirildiği kadar, içten de eleştirildiği görülür. Örneğin Haug, bu toplantılarda "*eğer bilimsel sosyalizmin ideolojik formülden daha iyi olması gerektiği düşünülüyorsa, o zaman Marksizmin daha saygın bir hareket olabilmesi için, bilimsel unsurların özgün formlarının ve (bilimsel) yasalarının yeniden ortaya konması gerekir*" gibi, üstü örtük ama ağır bir ithamda bulunmuştur (1984: 9). Cerutti, Marx'ın kuramındaki yaşayanlar ile ölmüş olanları ve Marx ile Marksizm türevlerini ayıralım derken, Marksist argümantasyonu, bir bütünsellik içinde ele almaktan vazgeçip, bilimsel yanına ağırlık vermeyi önermiştir (1984: 11).

Bu tartışmalar *"Marksizmin materyalist yönünün, artık toplumsal özü birleştirmekten*" (Laclau, 1984: 39-43), "*Kapital'in, sivil toplumun sorunlarıyla baş etmekten*" (Cotten, 1984: 55) ya da "*sosyalizmin geleneksel modelinin, toplumun yeni mücadele alanlarını, cinsiyet, ırkçılık, ekonomik durum, seksüel uyum gibi, anlamaktan*" (Mouffe, 1984: 139-43), uzak olduğu biçiminde uzayıp gitmektedir. Ama, Marx zamanından beri yapılagelen bu türden eleştiriler içinde, her zaman ağırlık noktasını kuramın *belirleyicilik* anlayışının oluşturması dikkat çekicidir. İçten ve dıştan gelen bu

[356] *Kapital'*in birinci cildinin yayımının ardından entelektüel çevreden hiçbir tepkinin, bilinçli olarak verilmediği dönem; "*böylece Kapital'i boğuntuya getirmek istiyorlardı, ama kitabın önemi artınca bunu bozmak zorunda kaldılar*" (Bilgi, 2005: 53-4).

türden eleştiriler içinde, en fazla ses getirenini ve üstünde tartışılanı ise, büyük olasılıkla Karl Popper'in "*kehânet"* eleştirisi olmuştur.

Popper'ın eleştirisinin bu denli popüler olmasında, modern fiziğin, yani kuantum fiziğinin *belirlenim* ilkesini yok ederek, yeni bir belirlenim (*belirsizlik) ilkesi* geliştirmesi, başlıca dayanaklardan biri olarak sunulmaktadır. *Marksizm'de belirlenim kavramı*'na tekrar dönersek; aslında modern Fizik'teki bu buluş, sosyal bilimcilere Marx'ın determinizmini yeniden değerlendirme fırsatı yaratmıştır. Popper, Marx'ın determinizmini, *mutlak determinizm* biçiminde algılayarak, bir bakıma bu durumda haklı olarak, Marx'ın gelecek öngörüsünü *kehanet* diye yorumlamıştır. Popper'ın Marx'a yaklaşımdaki samimi bilimselliğine güven duymak ve Popper'ın, *Kapital*'in geleceği belirleyen değil, aslında yalnızca geleceğin koordinatlarını belirleyen bir yapıt olduğunu anlamakta zorlandığını kabul etmek gerekir. Oysa Marx, bütün ömrünü, ailesini ve mutluluğunu adadığı başyapıtı *Kapital*'de, insanlığın geleceğini değil, tıpkı bir modern dönem fizikçisi gibi, tarihin uzanan koordinatlarını ve bu koordinatların olasılıklarını belirlemiştir.

Tekrar, *Kapital*'in yazıldığı 19. yüzyıla gidelim: 19. yüzyıl, klasik Alman felsefesinin, Fransız Devrimi'nin ve ütopik sosyalizmin bakiyesi üzerinde, burjuva toplum modelinin, endüstriyel üretim tarzının ve bilimsel yeniliklerin, devletli bir örgütlenmeye tâbi tutularak yerleştirilmeye çalışıldığı dönemdir. Dönemin bilimsel olgunlaşma ve yetkinleşme serüveni, siyasal-toplumsal süreçlerden daha heyecansız değildir; sosyal bilimlerde ve tıpta olduğu gibi, doğa bilimlerinde de devrim niteliğinde gelişmeler gerçekleştirilmiştir. 19. yüzyıl, doğa bilimleri açısından da, klasik anlayışın yeşerdiği ve yerleştiği bir sürece denk gelmektedir; tam da bu dönemde, Lenin'e, "*Materyalizm ve Ampiro-Kritisizm*"i, yazma heyecanı veren ünlü "*yeni fizik materyalizmi çürütür mü?*" tartışması gündemdedir.

Lenin, *Materyalizm ve Ampiro-Kritisizm*'de, bütün içtenliğiyle "*ama ne olursa olsun artık bir «şüphe» dönemine ulaştık*" der (1976/1908: 97). Lenin, insanlığın «*şüphe*»

döneminin, yeni «*bilim*» döneminin de başlangıcı olduğunu anlamıştır. Ancak, onun bu satırları kaleme aldığı 20. yüzyılın başında, henüz klasik fizik tam olarak yerleşmeden, Lenin'e "*şüphe dönemi*" heyecanını yaşatan *klasik atom mekaniği* de çürütülecektir. Lenin, 19. yüzyıl atom fiziğindeki ilerlemenin, materyalizme etkisini, kabul edilmesi gerekli, «*hoş bir şüphe*» diye yorumlarken; bu kez de atom fiziğinde yeni bir buluş daha ortaya çıkmıştır. Asıl ilginç olanı ise, fizik'teki yeni buluşun, şüphe'yi, Marksist analizin omurgasından en tepe noktasına kadar taşımasıdır. Yeni fizik, Marksizmin, özellikle de *Kapital*'in işaret ettiği *gelecek* öngörüsüne bir tehdit olarak algılanır. Oysa bu, zorlama bir tehdittir, çünkü sadece bir kavrama hatasından kaynaklanmıştır; ama yine de, Popper gibi kapitalizmin entelektüellerinin kaleminde, bir eleştiri silahına dönüştürülür ve kullanılır.

Evet, gerçekten de, modern fizikte Kuantum Kuramı'nın ortaya çıkışından sonra, çok gereksiz bir biçimde, atom fiziğinin belirlenim ilkesinden yola çıkılarak, tam yüz yıldır Marksizmin belirlenim ilkesi değerlendirilmekte ve yeni kuantum yasasının, Marx'ın belirlenim kuramını yok ettiği ileri sürülmektedir.[357] Her şeyden önce böyle bir kıyaslamayı, fizik biliminin kardeş bilimi (biyoloji, jeoloji, kimya gibi diğer doğa bilimleri) içinde yer almayan, oldukça farklı yöntem ve disiplinlere sahip olan toplumsal bilimlere karşı yapmak ne ölçüde geçerlidir, bu yeterince tartışılmamıştır; bu arada fiziğe en yakın sosyal bilim psikoloji olabilir, Marksizm, psikolojiyi toplum gelişimi için önemser ama kuşkusuz bir psikoloji bilimi değildir. Bununla birlikte, genel bir bilim algısından ve doğal

[357] Örneğin, bu konuda Türkiye'den Kaan Öğüt'ün internetteki yorumu hayli ilgi çekicidir: «Marx'ın tarih anlayışı doğa bilimleri ile uyum içindeydi; dönemin bilim anlayışı Newton mekaniğiydi ve bu mekanik determinizme dayanıyordu. Oysa, geride bıraktığımız yüzyılda, özellikle fizik alanında yaşanan devrimsel ilerlemelerle (Einstein'ın Görelilik Teorisi, Planck'ın başlattığı Kuantum Mekaniği ve Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi) görülmüştür ki, doğa olaylarındaki nedensellik ancak olasılıksaldır, mutlak değildir. Bu, determinist bilim ve tarih anlayışının sorgulanmasına yol açmıştır … yani Marx'ın İdeolojisi, kendi döneminin doğa bilimleri ile örtüşse de, günümüzün bilim anlayışına terstir… Marksistler, bağnazlıklarını kanıtlamak istercesine, doğa bilimlerindeki bu belirsizlik ve olasılıksallığı, "bilinemezcilik-postmodernizm-metafizik" olarak yargılıyorlar. Oysa, doğa kesin değişmez kanunlara göre değil, kimi temel ilkelerin olasılıksal nedenselliği ile deviniyor. Bu yüzden doğanın, hele ki, toplum bilimlerinin değişmez kanunlara uyacağını iddia etmek, tartışılamaz bir din yaratmaktan başka bir şey değildir; … Marksistler, bir anlamda yeni bir din üretiyorlar» (2005: 3).

sistem kuramından hareketle yine de konuyu biraz ele alalım ve bugün hâlâ sürdürülen bu yanlış anlamayı irdelemeye çalışalım:

Büyük Sistem kuramından yola çıkarak, yani sosyal bilim ile doğa bilimi arasındaki farklılığı gözardı ederek, konuyu incelersek *–bunun doğruluğu belirttiğim gibi epistemolojik olarak yeterince tartışılmamıştır*- ileri sürülenlerin tam tersine, gerçekte geliştirilen yeni atom fiziği, yani 20. yüzyılın Kuantum Kuramı, Belirsizlik İlkesi ve Entropi Kuramı hep birlikte, Marksizmin *Belirlenim Kuramı'*nın derin bir okuması ve açıklaması olarak düşünülebilecek bir içeriğe sahiptir. Lenin'in *modern* dediği, Kant-Laplacecı klasik fiziğe özgü *kesin hesaplama* görüşü yıkılırken, Kuantum sayesinde fiziksel davranışların bile, olasılıklar açısından *öngörülebilir* olduğu kanıtlanmıştır. İşte *diyalektik* belirlenimi, *kesin* belirlenime özdeş sayan Popper gibi eleştirmenler, 20. yüzyılın kuanta dayalı fiziksel öngörülebilirliğini, *19. yüzyıl Marksizminin iflası* olarak nitelendirmişler ve belirlenimci Marksizmin artık geçersiz kılındığını ileri sürmüşlerdir.

"*Kuantum kuramı ile öyle bir durum ortaya çıkmıştı ki, ölçüm yoluyla, sistemde yarattığımız müdahaleyi (arızayı) ihmal edemeyecek duruma geldik... Kesinsizlik (belirsizlik) ilişkisi bize, mutlak determinizmin nasıl dışlanacağını ifade etme olanağı sağladı. Oysa klasik-mekanikte, noktasal kitlelerden oluşan bir sistemin durumunu, doğanın yasalarına bakarak, eğer bu durum belli bir an için belirlenmiş ise, her an için olanı birebir saptamak mümkün kabul ediliyordu. Klasik-mekanik sistem, bize bütün noktasal kitlelere ait konum ve girdilerin belirlenmesiyle verilmiş oluyordu. Ama kuantum-mekanik sistemde, mutlak determinizm için gerekli başlangıç koşulunu saptamak olanaksızdı'*" (Gerlach, 1967: 281; Öner, 1990: 26-7).

Buradan hareketle, fizikte şu yargıya varmak gerekmiştir: Bir taneciğin fiilî (edimsel), yani kendini aynen-yeniden üretebilme gerçekliği, bu anlamda eylem biçimindeki gerçekliği, ne geçmişte ne de gelecekte mümkündür; ama ancak ve yalnızca şimdiki durumudur; çünkü edimsel, kendini aynen-yeniden üretebilme gerçekliği, ne şimdiyi "artık geride bırakmış", ne de "henüz şimdi haline gelmemiş" bir gerçeklik demektir (Öner, 1971: 10-21; Öner, 1990: 27). Bu durumda gerek doğada, gerek buradan

kalkarak toplumsal süreçlerde nesnel bir "belirsizlik" durumu söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Nesnel belirsizlik, ister doğanın başka dalga maddeleri tarafından, isterse bilgi edinmek amacıyla olsun, öznenin kendisi tarafından yapılan müdahaleler (arızalar) karşısında, dalga madde denen nesnenin, kendini yeniden ya da önceden, *yüzde yüz kesinlikle* belirleyememe tutumudur (Öner, 1990: 177). Öyleyse kuantum elektrodinamiği, bir kesinsizlik ve nesnel belirsizlik durumu sunarken, Marx da, tıpkı Heisenberg'in kuantum kuramında yaptığı gibi, toplumsal bilimlerde bir *özdeşlik olasılığı* saptamıştır. O, henüz gerçekleşmemiş durumun, yani gelecekteki durumun koordinatlarını belirlemiştir.

Marx'ın belirlediği bu koordinatlar, belirlenimin yasasını oluştururken, kuantum mekaniğiyle açıklanan sistemdeki gibi, yaratılacak her hangi bir müdahalenin, yani arızanın, insanî yaşam içinde geçerli olan ve ihmal edilemeyecek önemi belirlenmiştir; "*çünkü, gelecek durum, şimdiki durumun sonradan uğrayacağı müdahaleler sonucunda ortaya çıkacağı bir durumdur; ama daima şimdiki durumun fiilîleşebileceği (edimselleşebileceği), kendini aynen-yeniden üretebileceği almaşıklık arasında bir "virtüel", yani kendini aynen-yeniden üretemeyen olarak da yer alır*" (Öner, 1990: 173).[358]

[358] Modern Fizik çalışmalarının, Marx'ın "belirlenimci" (*determinist*) bilim anlayışının sorgulanmasına yol açtığı ve hatta geçersizleştirdiği ileri sürülse de, gerçekte Marx düşüncesinin devamlılığı niteliğinde sonuçlar ortaya koymuştur. Bu çalışmaların başında gelen "Kuantum Kuramı"nın ilk düşüncesi, 1900 yılında, Max Planck tarafından ortaya atılmıştır. Ancak daha sonraki açıklama ve geliştirilen matematik formülasyonlarda *Einstein, Bohr, Schrödinger, Louis de Broglie, Heisenberg, Born ve Dirac*'ın da aralarında bulunduğu çok sayıda bilim adamı rol oynamıştır. Son dönemde ise, *"Entropi*" çalışması ile 1977 Nobel Ödülü sahibi Belçikalı kimyacı *Ilya Prigogine*'nin adı duyulmuştur.

Newton'un "çekim yasası"nın başarısı, 19. yüzyılın başında çok büyük etki yaratmıştır. Ayrıca Marki Laplace ve Immanuel Kant'ın, evrenin tümüyle "belirlenir" olduğu görüşü, o dönemde hem doğa bilimleri hem sosyal bilimler açısından, daha çok da felsefe bağlamında, geçerli bir görüştü. O yıllarda egemen olan bu yaklaşıma göre, evrenin sadece bir anlık durumunu bilmek bile, evrende bütün olup biteni ve olacak olanı bilebilmek anlamına geliyordu. Bir bakıma bilimi, genel yasaların mevcut olduğu, böylece evrende bir sistemin işlediği sonucuna götürüyordu.

Klasik fiziğe damgasını vuran "genel belirlenim" yaklaşımı kabul görmekle birlikte, oldukça tartışmalı bir sürece işaret eder. 19. yüzyılın bir diğer entelektüel hareketi olan sosyal bilimlerdeki pozitivist hareket ve Auguste Comte yeni bir bilim felsefesinin doğmasını sağlayarak, spekülatif temelli metafiziği reddetmiştir. Kuşkusuz bu tartışmaların asıl odak noktası, eğer bir *a priori*, mutlak belirlenim varsa, ki var deniyordu, o zaman belirleyenin kim olduğu sorusu da önem taşıyordu; bu bağlamda, "Tanrı" kavramı bilimin gündemine gelmiştir. Tanrı'nın dünya işlerine karışıp karışmadığı konusu, yani Ortaçağ'dan kalma insanın özgürlüğü ve irade gücü konusu tekrar sorun edilmiştir.

Bu tartışmalar, 19. yüzyıl boyunca sürmüştür. Marx da, diyalektik ve materyalist belirlenim kavramı ile bu tartışmaların odağında yer almıştır. Marx, bütünsel toplumsal bilimlerin temelini atarken, bir yandan da toplumsal bilimleri çok yönlü olarak "belirlenim" sorununun içine çekmiştir; çünkü Marx da, üretim biçimlerinin belirleyiciliği düşüncesini ileri sürmüştür. İşte tam da bu nokta, yani Marx'ın belirlenimi ile Kant-Laplace'ın klasik fizikteki belirlenimi birbirine karışmış; iki belirlenim arasındaki ayrım, "kim

belirleyici"dir sorusunun yanıtına kadar indirgenmiştir. Böyle olunca da, vülger bir anlatımla "Tanrı" ve "doğa" düazilmi olarak ifade edilen, ama hafife alınan bir kavram çifti doğmuştur.

Marx, henüz 19. yüzyılda iken, 20. yüzyıl modern fiziğinin kanıtlayacağı "öngörülebilir belirlenim" düşüncesini (hipotezini) ortaya koymuş ve bunu toplumsal bilimler bağlamı içinde ele almış. Böylece, modern fiziğin kanıtladığı öngörülebilir belirlenimi, toplumsal bilimlerde önceleyen bir isim olmuştur. 20. yüzyılın modern fiziği, Kant-Laplace'ın mutlak belirleniminden kopuş anlamına geldiği kadar; Marx'ın diyalektik-materyalist belirleniminin de, *a posteriori* dayanağını oluşturur. Üstte belirtildiği gibi, Newton-Kant-Laplace etkisindeki bir dünyada, pozitivizmin atağa geçtiği, devrimler çağı sonrasına denk gelen siyasal-toplumsal-bilimsel bir ortamda, Max Planck, enerji değişiminin kuantlaşmış olduğunu, yani niceliği bulunduğunu iddia etmiş ve 1900 yılında "siyah cisim ışıması" üzerine çalışması ile atomik süreçlerde kesintisizlik miktarının bir ölçüsü bulunduğunu ileri sürmüştür; bunu da, "h" harfi ile simgeleyerek, fiziğe yeni bir "değişmez" (sabit) getirmiştir: "Planck Sabiti" (Feynman, 1999 ve Bal, 2006; www.zamandayolculuk).

Planck'ten sonra, 1920'lerde Niels Bohr ve 1927'de Werner Heisenberg (1901-1976), atomlardan daha küçük (atomaltı) taneciklerin davranışlarının ne dereceye kadar belirlenebileceğini gösterebilmek için, düşünsel (hipotetik) deneyler tasarlamışlardır. Kant-Laplace yaklaşımının "bütünüyle belirlenimci" görüşünü, yani "mutlak belirlenebilir" bir evren modelini sona erdiren de bu deneyler olmuştur. Heisenberg'in "belirsizlik ilkesi" olarak adlandırdığı bu sonuca ulaşmak için, öncelikle taneciğin konumu ve momentumu gibi, iki farklı değişkenin ölçülmesi gerekmiştir. Bu ölçümün sonucuna göre, ölçümde her zaman bir belirsizliğin bulunduğu anlaşılmıştır. Bu belirsizliklerin çarpımı ise, Planck sabitinin 4 pi'ye bölümüne eşit ya da ondan daha büyük bir değişmezdir. Bu durumda, bir taneciğin konumu ve momentumunun aynı anda tam bir duyarlılıkla ölçülemeyeceği anlaşılmıştır; çünkü momentum belirlenebiliyorsa, bu kez taneciğin hareketi belirlenemez, eğer taneciğin hareket ettiği biliniyorsa, bu sefer de konumu bilinemez. Bir parçacığın (atomaltının) hareketi ve konumu ayrı ayrı belirlenebilir, ama aynı anda, aynı dalga fonksiyonu için belirlenmesinde temel bir sınır vardır. Atomaltı dünyada (parçacıllarda) nesneler, daima belirsizliklere neden olabilirler; bu da fiziğin mutlak belirleniminin her zaman geçerli olmadığını gösterir. Kuantum fiziğinde, bir parçacığın momentumu (hareketi) ve konumu aynı anda tam doğrulukla ölçülemez; "momentum değişimi = kütle değişimi x hız değişimi" (Feynman, 2002b: 53-167, Bal, 2006, Treder, 1948: 150-6 ve Fizik-Özgür Ansiklopedi, 2006).

Heisenberg, kendi adıyla da anılan "belirsizlik ilkesi" ile, atom fiziğine yeni bir boyut kazandırmıştır. 1932 Nobel Fizik Ödülü'nü alan Heisenberg'in "Kuantum Mekaniği Kuramı", "bir sistemin durumunun tam olarak ölçülemeyeceğini, bu yüzden onun gelecekte ne yapabileceği konusunda kestirimde bulunulamayacağını" göstermiştir (bkz: Feynman, 2002: 167-9, Treder, 1948: 150-6 ve Elert-Landau, 2000). Bu durumda bütün yapılabilecek şey farklı sonuçların olasılıkları hakkında kestirimde bulunmaktır. İşte Marx da, mükemmel bir analiz sonucunda toplumsal bilimlerin bütünleşik çatısı altında geliştirdiği "praksis" anlayışı ile, farklı sonuçları ve bu sonuçların ulaşabileceği olasılığı hesap etmiştir. Her şeyin değişim içinde olduğunun bir ifadesi olan diyalektik materyalizmin belirlenimi, olasılıkları gözardı etmeyen bir belirlenimdir; zaten bu yüzden Marksizm bir "mücadele" kuramı olarak doğmuştur. "

Kuantum Kuramı, sanki Marksizm'in Belirlenim Kuramının, sosyal bilimlerden fen bilimlerine *a posteriori* bir yansıması gibidir. Fakat yine de Heisenberg, doğal olarak diyalektik materyalizmin belirlenimini, kendi geliştirdiği "olasılıksal belirlenim" yani "kesinsizlik"ten ayırmıştır: "Yüzyıl önce diyalektik materyalizmi sistemleştirmiş olan düşünürlerin, Kuanta teorisinin doğumunu önceden görebilmeleri elbette beklenemezdi. Onların koydukları madde ve gerçeklik kavramlarının, bugün çok geliştirilmiş olan deney tekniğimize birebir uygun düşmesi zaten imkansızdı" (Heisenberg,1976: 125).

Heisenberg de, Marx'ın, Kant-Laplacecı klasik fiziğin determinist açıklamasıyla kendi kuramını bağdaştırdığını düşünür; ama Marx'ın kendi zamanında yaklaşımına tam denk düşen bir fizik (doğa) kuramı bulamamakla birlikte; klasik belirlenimci bir anlayışa saplanıp kalmadığı açıktır. Ancak, yine de Heisenberg, "eski felsefelerden esinlenen bir kavramlar sistemi içine, yeni nitelikleri sığdırmaya çalışmak çok zordur. Bu tip uğraşlar daima usandırıcı olmuş ve kaçınılmaz boşlukların doğmasına yol açmıştır" (1976: 126) görüşünü ileri sürerek, Marksizm'le Kuantum arasına duvar örer.

20. yüzyılda gerçekleşen ışığın dalga kuramı ve atomun tanecik kuramı üzerindeki buluşların, sosyal bilimler ve özellikle de Marksizm açısından, önce oldukça şaşırtıcı ve hatta sarsıcı bir etkisi ortaya çıkmıştır. Başlangıçta sarsıcı olan bu fizik buluşları, sonradan kuantum kuramının ve belirsizlik ilkesinin "olasılıksal" bir belirlenim taşıdığı görüşünün, aslında, Marksizm'in belirlenimci çizgisinin "özdeş koşullara bağlı" niteliğine denk düştüğü anlaşılmıştır. Gerçekten de, modern fiziği Marksizm'in açıklayıcısı konuma getiren bu aydınlanma, "olasılıksal belirlenim"in hem modern fizik hem de Marksizm tarafından bir "post-an" üretiminden başka bir şey değildir; yani olanağın olgu durumuna dönüştüğü, durumun vuku bulduğu süreç üretimidir.

«Kuantum teorisinin dalga mekaniğine göre, atomların ve moleküllerin içinde titreşimler vardır. Bu titreşimler (tıpkı bir toplum gibi) karmaşık bir şekilde birbirine bağlıdır ve karşılıklı yansıma (karşılıklı ilişkiler) nedeniyle elementar atomaltı parçacıklar arasında karşılıklı etkileşime yol açar. Fizikte tecrit edilmiş

Demek ki, Marx'ın belirlenimi bir *özdeşlik* ilkesine bağlıdır. Marx, sermayeyi tıpkı kuantum hesaplamasındaki *Planck Sabiti* gibi, bir "*değişmez"* (*constant*) olarak düşünmüş, insan emeğini ise "değişken" (*variable*) olarak ele almıştır, insan emeğinden de "sınıf"

---

bir atom bile, tek başına bir dalga sistemidir; hatta ısının mutlak sıfır noktasında (-273 Cº) dahi, "sıfır nokta enerjisi" olarak adlandırılan, atomdaki elektronların titreşimi sonucu, ortaya çıkan bir "titreşim enerjisi" vardır. Diğer bir deyişle klasik fiziğin var saydığı durgunluktan asla söz edilemez. Kuantum teorisinin, dalga mekaniği biçimindeki yorumu, maddenin ince yapısını ve madde içindeki karşılıklı etkileşim olgularını açıkça ortaya koymaktadır» (Elert-Landau, 2000). Bu bağlamda, yani Kuanta-teorik açıdan, olanağın olguya dönüşmesi gerçekleşir. Bu da bir olasılık dağılımı olarak belirir. Bu dağılımı, olanaklarla dolu bir dağılım olarak ele aldığımızda, elbette her olasılığa bir "dağılım değeri" tekabül etmektedir. İşte bu noktada, "durumsal olasılık" yerine, "dinamik ölçek" olarak, olanakların ani gerçekleşme ölçeğini (yani post-an kriterlerini) kullanmak, olasılıktan deretminizme doğru atılmış bir adım olarak ortaya çıkmaktadır. Elbette bu, determinizm içinde olasılıkları barındıran yani "özdeş koşullara" bağlı determinizmdir (Öner, 1976: 172-3).

Kuantum kuramı, Marksizm'in bilimsel yanını etkilediği gibi, sosyal bilimleri genel anlamda etkileyebilmiş bir fizik kuramıdır; örneğin "Anlama Psikolojisi" (*Verstehenspsychologie*), "Anlam Bilimi" (*Hermeneutik*), "Buluş Yöntemi" (*Heuristik*) ve "Semantik" gibi yeni bilim dallarına ve yöntemlerine ışık tutan düşünceler doğmuştur (Heisenberg, 1976: 190 ve Öner, 1976: 190: Dipnot).

Ilya Prigogine, bu yaklaşımı daha da ileri götürmüş, parçacıklar arasındaki etkileşimin ve karşılıklılık ilişkisinin derinleştiği termodinamiğin ilkelerinden, özellikle de "Entropi" ilkesinden yola çıkarak, enerjiye nicel bir değer katmanın ötesinde, toplumsal bilimlere de nitel bir değer katmıştır (2004). Böyle olmakla birlikte, Heisenberg'e göre "*aslında Kuantum teorisindeki (ya da Entropi teorisindeki) yeni durumun, mutlaka bilimdeki geleneksel yöntemi sorgulaması gerekir diye bir şey yoktur; sadece kavramların ve özellikle matematiksel yapıların deneyiminden elde edilebileceği varsayımı sorgulanır*" (2003: 19).

Bilimlerin geneline elbette böyle bir sorgulama perspektifi getirilmediği doğrudur, bu zaten mümkün olmayabilir. Ancak Kuantum Kuramı, katı bir nedenselliğe ve koşulları gözardı eden bir mutlak belirlenimciliğe, artık bilim dünyasında kapıların kapalı olduğunu; ama *olasılıksal belirlenim*'inse, her tür bilimin yol alabileceği eşsiz bir fırsat alanı sunduğunu açıkça göstermiştir. Bu bağlamda Prigogine de, benzer bir çalışmayı tanecikler üzerinde yapmış ve taneciklerin doğadaki mikroskobik bir organizasyonu bile değiştirebildiğini kanıtlamıştır. Prigogine'e göre, "doğanın kendisinde bir anlatı elementi, yani seçilen ya da seçilmeyen yolların bir hikayesi olması nedeniyle, artık doğanın biyoloji ve insanlık tarihine (kültürüne) daha yakın olduğunu görüyoruz; evreni ne kadar fazla anlarsak, insan toplumlarıyla daha fazla ortak elemana sahip olmaya başlarız" (2000: 36 ve 2004). Immanuel Wallerstein'nın çok etkilendiğini yazdığı Prigogine'in tezi, geleceğin bir veri olarak sunulmadığı, bilimi insan algısına daha yakın hale getirerek, insanı bir robot haline getiren katı determinizm ile mücadele sonucu belirlenen dünya arasındaki dar yolu bulmanın gerektiğini kanıtlar (Prigogine, 2000: 37). Prigogine'e göre, modern bilim olayın mekanizmasını çözmemize, yani sistemi daha iyi anlamamıza neden olmuştur. "Fizik ve kimyada olaylar çatallanmayla ilişkilidir. Bir sistemin gidişatını takip ettiğimizde, çatallanmanın çok daha kararsız olduğu pek çok yeni gidişat olabilir; çatallanmanın çokluğuna neden olan durumlar ortaya çıkabilir; ama bu kollardan hangisinin seçileceği bir "olasılık" sorunudur. "*Ben her zaman "çatallanma" fikrinin, toplumsal bilimler için, yararlı bir benzetme olduğunu düşünmüşümdür. Tabi ki insanî bilimlerin, fiziğe indirgenmesini önermiyorum. Ancak karmaşıklığın (complexity) bilimini anlamak, bugün Newton fiziğine başvurudan daha yararlı bir metafordur'* (2000: 36). Prigogine'e göre, "her bir çatallanma, kendi yararlanımcıları ile kendi kurbanlarına sahiptir." Bu bağlamda, 1917 Rusya devriminde de, Çar rejiminin sonu farklı şekiller alabilirdi. Ortaya çıkan sonuç Çarın zayıflığı, karısının popüler olmaması, Kerensky'nin tereddütleri ve Lenin'in kararlılığı dahil olmak üzere çok sayıda faktörün bir sonucudur. Bu "mikroyapılar" ve onların dalgalanan kaderleri, krizin sonucunu belirlemiştir (2000: 35).

Kuşkusuz, Lenin'i bir "devrim" kararlılığına sevk eden, yani ihtilali (toplumsal darbeyi) bir devrime dönüştüren irade; Lenin'in geleceğin koordinatlarını belirleyebilme becerisine ve bilgisine sahip olması ile açıklanabilir. Lenin, en uygun olasılığı belirlenime dönüştürmüştür. Bunun dönüşmeme riski var mıydı? Elbette vardı; bunu, Lenin de zaten biliyordu; çünkü Marx, hiçbir zaman geleceğin *a priori* tasarımını yapmamış, verili bir gelecekten söz etmemiştir. O, geleceğin dinamiklerini ve bu dinamiklerin koordinatlarını belirlemiştir; yani bir "toplum mühendisi" olarak "hesap" etmiştir. Marx, bu açıdan tam da Heisenberg'in tanımına uygun bir "belirlenim" bilimcisidir: "*Bir bilimci bilgilerinin dayandığı temellerin yeni yeni tecrübelerle daima değişebileceğini her zaman için hesaplamak zorundadır; bu değişmelere hazır olmalıdır… Böylece, edindiğimiz düşünme tarzları, bizim ilerideki tüm çalışmalarımızı kesinlikle etkileyecektir*" (1976: 125-6, ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz: Beiser, 1988, Einstein, 1988, Gündüz, 1988, Yalçın ve Büget, 1981, O'Dweyer, 1984, Gümüş ve Ören, 1991, Gürsey, 1976, Hawking, 2002, Heisenberg, 2003, Prigogine, 2004, Semat, 1966, Feynman, 2002a-b ile Woods ve Grandt, 2006).

kavramına ulaşmıştır. Böylece toplumsal değişimin koordinatlarını belirlemiştir. Oysa, klasik ekonomi-politikte, örneğin Ricardo'da sermayenin sabit ve değişken ayrımı bulunmaz, bu ayrımı Marx getirir; hatta bu ayrımı referans alarak Ricardo iktisadının eleştirisini geliştirir (Altıok, 1998: 251). Marx, bir özdeşlik ilişkisini varsaydığı için de, sosyalizme geçmenin koşulu olarak, önce tüm dünyanın kapitalistleşmesi gerektiğini, kapitalistleşme sürecinin katlanılması gereken bir *geçiş süreci* olduğunu "hesap" etmiştir. Marx'ın bu görüşü, çevre ülkelerin, emperyalizmin kucağına düşmesine kayıtsız kalmakla eleştirilse bile; gerçekte *özdeş* bilinç düzeyini ve iktisadî koşulları sağlayabilmek için, bu kolektif sorumluluk yükümlülüğünü tarih üretmektedir. Marksçı özdeşlik, yalnızca toplumların *hazır bulunuşluk düzeyi* bağlamında, birinin ötekini içerdiği ya da çakıştığı durumun tarihsel olgunluğunu ifade etmektedir.

Öte yandan Marx, *praksis* anlayışı ile hem eyleme, hem kurama eşit derecede eğilerek, muazzam bir kapsama alanına ulaşmayı da başarmıştır. 20. yüzyıl boyunca devam edegelen tartışmalara karşın, tarihsel ve diyalektik materyalist belirlenimin, modern atom fiziğinin ortaya çıkardığı *öngörülebilirlik* ve *belirsizlik* ilkesi ile örtüştüğüne şüphe duymak artık anlamsızlaşmıştır. Marx'ın bütünleşik toplumsal bilimlerde temellendirdiği ve *Kapital* ile yerleştirdiği (kuramlaştırdığı) *diyalektik belirlenim*, geçersizleşmek bir yana, tam tersi modern fizik çalışmaları ile daha da geçerli kılınmış ve aslında Marksist kuramın bilimsel dili daha anlaşılır bir içeriğe kavuşmuştur. Bir bakımdan Marksizm'e, Kuantum fiziğinin armağanı olan bu aydınlanmayı, bilim adına sevinçle karşılamak ve Heidegger'in arzusuna bir adım daha yaklaşmış olmanın heyecanını duymak bile mümkündür: Bu, "*üstümüze gelen, bizi vuran, bizi altüst eden ve bizi dönüştüren bir deneyimi yaratmaktır*" (aktaran Öner, 1990: 15); bir ve aynı dilde, fizikte, biyogenetikte, sosyolojide, siyasette, tarihte, psikolojide, sanatta, ekonomide, kültürde, hatta tıpta ve diğer bilimlerde, disiplinlerde; bir başka ifade ile «*birleşik bilim teorisinin diyalektiği»*nde. Hiç kuşku yok ki *Kapital*, Marx'ın ölümünden sonra geçerliliği doğa bilimlerince de desteklenen bazı önermeleri ile diyalektik

belirlenimciliğin kuramsal saygınlığını sürdürmekte, hem Marx'ın hem de toplumsal bilimlerin önemli bir yapıtı olarak etkisini korumaktadır.

Bu kısmı bitirirken, vurgulamak gerekirse, Marx, sivil toplumun ve sivil toplum-devlet ilişkisinin kapsamlı çözümlemesini *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde, tarihsel materyalizm çözümlemesini *Alman İdeolojisi*'nde yapmıştır. Ekonomi çözümlemelerine ise, genel olarak ekonomi-politik bağlamında ömrünün kırk yılını adamıştır. Bunlar, 1865'te Londra'da yapılan 1. Enternasyonal Konferansı'nda sunulmak üzere hazırlanan *Ücret, Fiyat ve Kâr* yazısı ile belirginleşir. Ancak daha önce 1847'de kaleme aldığı *Felsefe'nin Sefaleti* bu yolda önemlidir; yine 1847'de *Ücretli Emek ve Sermaye*'yi yazar, 1848'de *Serbest Ticaret Üzerine Konuşmalar* ile olgunlaşmış bir ekonomi-politik eleştirisi iyice gelişir. Bu tarihten sonra ise, büyük yapıtlara imzasını atar: *Grundrisse-Ekonomi-Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı*, *Artı-Değer Kuramları* ve *Kapital*. Ancak bu eserler, bir *iktisat* kitabı niteliği taşımakla birlikte, klasik ekonomi-politiğin eleştirisi ve Marksist ekonomi-politiğin kuruluşu açısından, ekonominin yanında bir tarih, toplum ve kültür çözümlemesine dayanır. Marx'ın diyalektik tarihsel materyalizmi, ekonomiyi de bir *kültür bilimi* olarak yeniden üretmiştir.

Yapıtlar, ekonomi-politiğin sahip olduğu veri madeni göz önüne alındığında, bugün de, yeni terminolojilerin doğmasına referans olmaktadır. Marx'ın ekonomi-politik çözümlemesi ve önerileri aynı zamanda, bir kültür çözümlemesi ve üretimidir de. *İnsanın doğa karşısında duruşu, doğa ile eklemlenmesi ve doğaya kattığı her şey* bağlamında kültür, tam da Marx'ın ekonomi-politiğinin baş aktörüdür. Bu nedenle, Marx'ı ekonomi indirgemeciliği ile suçlamak, ekonomi-politiğin içeriğini anlayamamaktan başka bir anlama gelmez; çünkü Marx'ın her satırı, ekonominin kültürü etkilediği kadar, kültürün de ekonomiyi etkilediğini kanıtlar niteliktedir. Lefebvre ve benzer görüşteki yaklaşımcılar, *Marx'ın Sosyolojisi*'ni açığa çıkarmaya çalışmışlar, bunun için de, Marx'ın toplum

biçimleri incelemeleri üzerinden ilerlemişlerdir. Kuşkusuz önemli bir adım olmuştur, ancak bir o kadar da eksik kalmıştır; çünkü Marx daha kapsamlı bir biçimde, bütünsel bir *toplumsal bilimci* ya da "insanın doğaya kattığı her şey" bağlamındaki, bütünsel bir *kültür bilimci* olarak ekonomiyi ve siyaseti çözümlemiştir, Marx, kendini ne bir sosyolog olarak, ne bir filozof olarak, ne de sadece bir antropolog ya da iktisatçı olarak sınırlamamıştır. [359]

Burada bir benzetme yapacak olursak, Marx modern toplumu, yani her türlü yabancılaşmaya uğramış toplumu, sanki çıplak bir kaya gibi görür, doğaya eklemlenmiş ama her tür doğal koşulun tahribatına açık haldeki çıplak bir kaya; oysa iyi büyümüş bir kaya sarmaşığı onu doğanın yıkıcılığından, rüzgârın, selin, güneşin aşındırıp parçalamasından koruyabilir. Marx'ın modern toplumu, burjuva ekonomisinin ve burjuva kültürünün karşılıklı olarak birbirini azdırdığı vahşi bir yapay ortamdadır; toplum doğallığından çıkmıştır. Bu çıkış, doğal tente görevi yapan koruyucu bütün örtüleri yok etmiştir, loncaları, cemaatleri, hatta yaratıcı-emeği. Yeni yapay düzenin *yabancılaştırarak, şeyleşme*'ye uğrattığı çıplak toplumu, kendi doğallığını da yitirmiştir. Marx, korunmasız bir hâlde her tür saldırıya açık, hatta maruz kalan bu *kendinde toplum*'a, *kendisi için* toplum olma kültürü kazandırmaya çalışır ve bunun aracı olaraksa sınıfları görür.

Marksist ekonomi-politik, yeni bir ekonomi anlayışı olmanın çok ötesinde, yalnızca sosyolojik çözümleme ile de ulaşılamayacak kadar derinlikli olan bir *Kültür Bilimi*, en azından *Kültür Bilimine Giriş*'tir. 21. yüzyılda Marx yorumcularının, ekonomi-politiğin derinliğindeki ekonomi-kültür üzerinde yoğunlaşmalarına yol açacak gözükmektedir. 19.

[359] Burada, "ekonomizm"i şiddetle reddetmesine karşın, "ekonomi belirlenimciliği"nin günah keçisi haline gelen Engels'in, *Son Kerte* öngörüsüne gönderme yapma gereği doğmuştur. Marx'ın hiçbir eserinde ekonomiyi, hiçbir kertede *belirleyici* kılmadığı açıktır. Marx'ın "üretim tarzı"nı belirleyici kıldığı dikkate alındığında ise, bu *üretim tarzı* ayrımının "ekonomi" anlamından çok "üretim kültürü" anlamında olduğu; ekonomiyi üretim kültürü içinde, genel yaşam kültürünün "özgün" bir alanı olarak kabul ettiği bellidir; çünkü kültüre *iktisadî sınıf* bilinci yükler. Ancak yine de Marx'ın eserlerinin, ekonomiyi birincil önemde gören bir işaret taşımadığını söylemek, daha gerçekçi bir Marx yorumu olarak durmaktadır. Öte yandan önde açıklandığı gibi, Marx'ta "belirlenim" bir kader değil, koordinat hesaplamasıdır. Bu durumda *Son Kerte* ne zamanki an'dır? Bireyler bazen açlıktan ölmeyi de tercih edebilirler, öyleyse *Son Kerte*'nin anlaşılabilmesi ne kadar olasıdır? Belki bunlardan daha da önemlisi, *üretim tarzı* gerçek yaşamı üreten ve yeniden-üreten bir belirlenime sahipse, *Son Kerte* bu sürecin tıkanma, yani yeniden-üretememe durumu mudur? Kate Crehan'ın da belirttiği gibi, "*elbette temel ve "Son Kerte'de" gibi nitelemelerin ne anlama geldiği ve bizim bunları nasıl yorumlayacağımız hâlâ bir "soru" olarak kalmıştır*" (2006: 132, ayrıca bkz. Marx ve Engels, 1975: 394-6, Gramsci, 1978: 158-73 ve Kayaoğlu, 1998: 3-31).

yüzyıl, Marx'ın tarihinin ve felsefesinin, 20. yüzyıl sosyolojisinin, ekonomisinin ve kısmen antropolojisinin keşfini sağlamıştır. 21. yüzyılda ise, Marx'ın kültür biliminin derinliğine ulaşılacaktır. Ama bu derinlik, praksisin dinamizmi gereği geleneksel kültürün ötesinde, bugünün dünyasında henüz ayak sesleri duyulan "bilişsel" alanda yoğunlaşacak ve Proletarya Sınıfı'nın yanında bir de "Kognitarya Sınıfı"nı yaratacaktır (ayrıca işçi sınıfı kavramının günümüzdeki durumu için bkz: Öngen, 1996).[360]

Kabul etmek gerekir ki, Marx toplumsal bilimciler için eşsiz bir veri kaynağı ve hâlâ yeterince ulaşılamamış bir bilgi hazinesidir. Üstelik, Kültür Bilimleri henüz antropolji, estetik, felsefe, sosyoloji, din ve ahlâk bilimlerinin boyunduruğundan kurtulamamış bir durumdadır; bağımsız Kültür Bilimleri kavramı giderek yerleştikçe ve bu bilim yeterince olgun bir içeriğe büründükçe, Marx'a yönelik algıda, yeniden bir değişim ve belki bir merkez kayması bile yaşanabilecek; ekonomiye dönük bakışlar bu kez kültüre yönelebilecektir. Bu bağlamda, Marksizmi ifade eden *bütünleşik toplumsal bilimler çözümlemesi*, üretken etkinlik, *praksis bilimi*, *praxéologie* (prakseoloji), *rasyonel çaba bilimi*, akış kuramı vb. tanımlamalar, dünyanın gidişatındaki bu herekete, yani kapitalizmin kültüre karşı emperyalist yönelişine bir karşılığın, Marksizm içinde zaten bulunduğunu bize göstermektedir. Marx'ın daha ilk yazılarında bile, felsefe, sosyoloji ve ekonomi ile sınırlandırılamayacak mükemmel bir kültür çözümlemesi tadına ulaşmak zor değildir.[361]

---

[360] Kognitarya Sınıfı, kas-beden işçilerinin, yani fabrika işçilerinin yerine geçmesi öngörülen ve gelecekte sınıfsal temsil hakkını ele alacağı beklenen "zihin-biliş işçileri" sınıfıdır (Toffler, 1997: 134).

[361] «Endüstrinin bilimi, aynı zamanda asketizmin (çileciliğin) bilimidir ve gerçek ülkücü, bir asketik ama insafsız cimri ile aynı zamanda asketik ve üretici köledir de. Ahlakî ülküsü ücretinin bir kısmını bankaya yatıran işçidir ve bu sevimli fikrini süsleyecek düşük bir sanatı da hazır bulmuştur: Bunu sahnede göstermişler, duygucu gözyaşlarına boğmuşlardır. Böylece politik-iktisat, dünyevî ve şuh görüşüne karşın, gerçekten ahlakî bir bilim, bütün bilimlerin en ahlakî olanıdır. Kendini ezme, yaşamının ve bütün insanca gereksemelerin yadsınması baş öğretisidir. Ne kadar az yer, içer, kitap okursan; tiyatroya, dansa, meyhaneye ne kadar az gidersen; ne kadar az düşünür, sever, kuram yaratır, şarkı söyler, resim, eskrim yaparsan vb., o kadar fazla sermaye biriktirirsin-güvelerin ve tozun yok edemeyeceği hazinen o kadar büyür. Kendin ne kadar az alırsan, o kadar çoğa sahip olursun; kendi öz hayatını dile getirmenle, dışsallaşmış hayatını dile getirmen ters orantılıdır – yabancılaşmış varlığın gitgide büyür. Politik-iktisatçı (burjuva ekonomi-politikçisi), aldığı her şeyi para ve servet olarak geri verir; senin yapamayacağın ne varsa, paran onu yapar… Gerçek tanrı vergisidir … (işçi içinse) bütün tutkular ve bütün etkinlik açgözlülüğe gömülmelidir. İşçi, sadece yaşamayı istemesine yetecek kadarına sahiptir, sadece bir şeylere sahip olmak için yaşamak isteyebilir» (Marx, 2000/1844: 128-9).

Marx, ekonomi-politiği kaleme alırken, *Yeni* iktisadî anlayışla Smith, Ricardo ve diğer ekonomi politikçilerin kuramlarının aşılmak üzere olduğunu fark etmiştir: "*Her şey bir yana önsezilerim bana diyor ki, onbeş yıl süren bir çalışmanın ürünü şimdi elimin altındayken, fırtınalı dış etkenler araya girebilir. Ama ne yapalım, zararı yok; kitabı bitirdiğim zaman bu tür bir şeyle ilgilenen bir dünya bulmakta çok geç kalmışsam, apaçık belli ki hata bana ait olacak*" (22 Şubat 1858'de Lassalle'a yazdığı mektuptan – Marx, 1999: Marx- Engels-Lenin Enstitüsü'nün Sunuş yazısı). Oysa daha sonra, 1880'lere kadar ekonomi-politikle ilgilenmesi gerekmiştir. Marx'ın bu denli ısrarcılığının nedeni, burjuva iktisatının temellerini açıklayarak, genel mantığını kavratmak yanında, kapitalizmi bir *kültür* olarak çözümlemektir. Böylece, *karşı-kültürü* yaratacak ve mücadele stratejilerini dirimsel kılabilecektir.[362] Marx, burjuva ekonomi-politiğine "*servet bilimi*" der; Marx'a göre, "*tutumluluğun, çalışkanlığın ve gereksinimlerin yadsınması bir bilim haline gelmiştir*" (2000: 128). Marksist ekonomi-politiğin doğduğu sivil koşullara ilişkin incelemeyi burada bitirip, kuramın içeriğini ise, Üçüncü Bölüm'e bırakalım.

[362] 1870'lerin başlarında aynı temel mantığa dayanarak İngiltere, Avusturya ve İsviçre'de üç ayrı iktisatçı (Jevons-Menger-Walras) *Yeni İktisat* denilen, yeni bir yaklaşım geliştirmişlerdir.

Klasik iktisatçılar gibi, yeni iktisatçılar da burjuva iktisat'ının sözcülüğüne soyunmuşlardır; serbestlik ve rekabet sistemin can damarıdır. Buna karşın klasik iktisattan, yani klasik ekonomi-politikten ayrılan yanları kabaca şunlardır:

1- Klasik iktisatta toplum farklı sınıflardan oluşan bir sosyal varlık olarak görülürken; yeni iktisatçılar toplumu, davranışları itibariyle biri diğerinin aynı olan bireyler bütünü olarak düşünürler ve sınıfsal niteliği ekonomi için önemli bulmazlar.

2- Klasik ekonomi-politikçiler ekonomik süreçleri toplumların özgün sosyal yapısına denk düşen kategorilerle açıklarken; Yeni İktisatçılar, aynı sorunları belli bir sosyal yapıda soyutlayarak "evrensel" nitelikte kabul ederler.

3- Klasik ekonomi-politik üretime bağlanan sosyo-ekonomik ilişkilerden hareket ederken; Yeni İktisat için hareket noktası tüketim ve bireyin bunun gerisinde yer alan psikolojik ve zihinsel değerlendirmesidir.

4- Klasik ekonomi-politikçiler iktisatı "bilim" olarak ele almışlar ve toplumsal değişme süreçleri ile sınıfların toplam üründen aldıkları arasındaki ilişkide yoğunlaşmışlardır. Yeni İktisatçılar ise, ekonomik kaynakların, çeşitli kullanım olanakları arasında, piyasa mekanizması aracılığıyla azami faydayı sağlayacak biçimde nasıl dağıtılacağını sorun etmişler; "*marjinal fayda*" teorisini geliştirmişlerdir. Ayrıca "*üretken hizmet*" yaklaşımı da Yeni İktisatçıların ürünüdür.

5- Yeni iktisat bilimsellikten uzaklaşmakla kalmamış, tüketim ve bir tüketim nesnesi haline gelen bireyden hareketle, ekonomik süreçleri fayda tercihleri yoluyla bireye bağlayarak, toplumsal yapıyı göz önünde tutmak derdinden ve bunun sonuçlarından da kurtulmuştur (bkz: Selik, 1988: 256-301).

Bu yaklaşımları ile *Yeni İktisat*, kapitalizmin sürekliliğini sağlama kaygısını bütün açıklığıyla yansıtırken, karşı cephede savaşa başlayan Marx'ı ve Marksist klasik-ekonomi politiği, ezilen sınıfların ötesinde, toplumcu bireyler için de, kısa zamanda bir *umut* hâline getirmiştir.

Toparlarsak, uzun yüz yıllardır kapitalizmin biçim değiştirerek, yenilenerek sürmesi ve bir *tüketim kültürü* üretmesi, tek tek her bir tüketiciyi hedefleyen devasa bir organizasyona dönüşmesi, Marx'ın ne denli haklı olduğunu göstermektedir. Öte yandan Marx'ın, ömrünün son üç yılını kültüre, hatta son yılını ise, Türkçe öğrenmeye ayırdığına ilişkin bilgiler de bulunmaktadır (kültürle ilgili olarak ayrıca bkz: Callinicos, 1998, Diamond, 1979, Hamilton, 2000, Goulddner, 1980 ve Fromm, 1998). Marx, geleceğin koordinatlarını belirlerken görüşlerinde, evet, her zaman Batı Avrupa merkezli olmuştur. Gerek "değişmez" olarak hesapladığı *sermaye/finans ilişkileri*, gerekse kuramın değişkenini oluşturan emek ve buradan hareketle sınıf ilişkileri, Batı Avrupa merkezli bir perspektifle düşünülmüştür. Bu yönelişin temel nedenini, Marx'ın Avrupalı olması değil; 19. yüzyıl koşullarında "*dünyayı değiştirme pratiğine girişen başka bir kıtanın öne çıkmamış olması*" oluşturur (Perinçek, 1998: 9-10).

Marx, Avrupalılığı önemser ve onun çabası dünyaya model olacak daha farklı bir Avrupa yaratmaya dönüktür. Marksizm, Avrupa kapitalizminin en ilkel koşullarında, *vahşi kapitalizm* döneminde, yani altı yaşındaki çocuk işçilerin sabah saat dörtte işbaşı yapmaya zorlandığı bir dönemde, bir devrim kuramı olarak doğmuştur. Üstelik, dünyayı değiştirmekte olan kapitalizm de, zaten Batı Avrupa merkezlidir, bunun anti-tezi olan Marksizm yine, doğal olarak Batı Avrupa merkezli doğmuştur. Ayrıca dikkatten kaçırmamak gereken bir olgu da, o dönemde kapitalizmle birlikte hemen her alanda, Batı Avrupa merkezli bir dayatmanın ağırlaşmış olduğudur. "*Ama 20. yüzyıla baktığımız zaman, Marksizmin dünyalılaştığını görüyoruz. Marksizmin dünyanın uyuyan alanlarının öncü tarihinin içine girdiğini, hatta Batı Avrupa'nın önüne geçerek, dünyanın geleceği üstüne büyük pratikler yarattığını görüyoruz. Marksizm, böylece Batı Avrupa merkezli olmaktan çıkmış, Asya'nın-Doğu Avrupa'nın önderliğinde dünyalılaşmıştır… Dünyanın devrim merkezi "Ezilen Dünya"ya kayarken, halbuki Marx devrimi dünyanın en gelişmiş yerinde bekliyordu, Marksizm de merkez değiştirmiştir"* (Perinçek, 1998: 9).

Avrupa'nın devrimci niteliğinin sönüşü, Batı Marksizmini bir şablon olarak algılamaya da kısmen son vermiş, ulusal pratiklerde özgün bir gelişme süreci olan yeni bilinçlenmelerin önü açılmış, Marksizmin kültürel ağırlığı öne çıkmıştır. Ancak Marksizmin, Batı uygarlığının bir taşıyıcısı olarak, sivil uygarlığın kapitalist dünya-sistemine koşut bir biçimde, merkezden çevre ülkelere, yani "*Ezilen Dünya*"ya doğru kayması, "*çevrede sosyalist akımların gelişmesini olanaklı kılmakla kalmamış, sosyalizm güçlerinin ana çekirdeğinin de, merkezden çevreye kaymasına yol açmıştır*" (Amin, 1991: 184). Fakat bu yer değişikliği, çevre Marksizmi içinde birçok sorunun doğmasına neden olmuş, kapitalizmin sistemsel sorunlarının Marksizm'e entegre edilmesine, böylece özellikle direniş ve mücadele biçimlerinin de manüpile edilmesine ortam yaratmıştır. [363]

4. EMPERYALİZMİN AYAK SESLERİ

Marx'ın hem *kültür*, hem de *emperyalizm* hakkındaki yaklaşımı, 65 yaş gibi, bugün oldukça kısa sayılan bir ömür içine serpiştirilmiş, ama tıpkı devlet kavramı gibi toplu bir yapıt olarak sunulmamıştır. Kuşkusuz yine de, Marx yorumcuları ve sosyal bilimciler için, Marx-Engels metinleri gerek kültür bağlamında, gerekse emperyalizm bağlamında eşsiz bir veri kaynağı niteliğini hâlâ korumaktadır. Marx metinlerindeki sömürgecilik ve emperyalizm analizi, aslında başlı başına bir *mücadele kuramı* üretimidir. Burada belki hemen şunu belirtmek gerekir ki; *emperyalizm* esas olarak Marksist kuram ile biçimlenmiş bir kavram olmakla beraber, tıpkı *yabancılaşma* gibi, toplumsal bilimler literatüründe bu kuramsal kaynağı çok sınırlı biçimde, ya da hiç dikkate alınmayarak kullanılmıştır.

[363] Bu yer değişikliği, yani Marksizmin mekânsal dönüşümü, sistemsel yapısında, pek de şaşırtıcı olmayan yeni bir duruma yol açmıştır. Marksizm, çevre ülkelerde bir sosyalist hareket olarak etkinlik kazanırken, sınıfsal niteliğiyle birlikte, kendi geleneğinin özüne ters biçimde ulusalcı ve etnik unsurları da kabul etmiştir; örneğin bu durum, Marksizmin, kapitalist çevredeki ana çekirdeği'ni temsil eden Sovyet sosyalizmi ve özellikle de Stalin dönemi reel sosyalizmi içinde söz konusu olmuştur. SSCB ve eski Yugoslavya başta olmak üzere, Balkanlar, Doğu Avrupa ve Kafkaslara sirayet eden ulusal ve etnik yönelim, giderek sınıfsal niteliği ikincilleştirmiştir ve gölgegörüngüsel bir konumda bırakmıştır. Sınıf dinamizmi yitince uluslar da, Lenin'in zamanında yapmadıklarını yapmış, kaderlerini tayin etmişlerdir. Bugünse bu yöneliş, Marksizmin küresel ve güncel hastalığı halini alarak, dünya Marksizm'ini kuşatmıştır. Türkiye'nin Marksist görünümünde de, sınıf hareketinin yerini almaya soyunan etnik ve ulusal bir yöneliş belirgin biçimde öne çıkmıştır.

Günümüzde emperyalizmin Marksist yaklaşımını, kapitalizm savunucularının bile, rahatlıkla kullandığı ve bilimsel bir kavram hâlini aldığı görülmektedir. Bilimin evrenselliği bağlamında, kavramsal kullanımın genelleşmesi hoş olsa da, emperyalizmin başvurulan kuramsal kaynağını, kapitalizmin bir anti-tezi olarak gelişen Marksizm'in içinde aramak gerekir. Marx, emperyalizm terimini doğrudan kullanmamış olmakla birlikte; onun biçimlendirdiği klasik gelenek içinden yetişen yazarlar, terimi geliştirmişler ve yaymışlardır. Marx-Engels, kendi çağlarında emperyalizmi tam olarak görememişler, sadece gelen ayak seslerini duymuşlardır; bu yüzden de onların açıklamaları daha çok, sömürgecilik üzerinedir; sömürgeciliği ise, kapitalizmin Asya'ya yayılması bağlamında geçici bir dönem olarak düşünmüşler ve bu düşüncelerinde haklı da çıkmışlardır.

Marx'ın sömürgecilik (*colonialism*), ya da proto-emperyalizm çözümlemesi, 16. yüzyılda manüfaktür (atölye) üretiminin ve mutlakiyetçi devlet yapısının aynı anda ortaya çıkışı ile bağlantılıdır. Kapitalizmin başlangıcını oluşturan bu dönem, emperyalizmin de prototipini üretmiştir. İç dinamiklerde 13. yüzyıldan beri büyük değişikliklere yol açan, manüfaktür üretimi hızla gelişmiştir; hatta Marx ve Engels'e göre, "*kendilerini dışarıda bırakan ya da az para veren loncalara karşı, köylülerin bir sığınağı haline gelmiştir*" (1999a: 88). Ama manüfaktür üretimi sadece iç dinamikleri yerinden oynatmakla kalmamış, daha o çağda emperyalizmin ayak sesleri de duyulmaya başlamıştır: «*Eskiden uluslar, birbirleriyle bağlantı kurduklarında aralarında yalnızca saldırgan olmayan alış-verişler yaparlarken, manüfaktürle birlikte, başka başka uluslar, rekabet ilişkileri içine girdiler; savaşlar yoluyla, koruyucu gümrükler ve yasaklar yoluyla sürdürülen ticari bir savaşıma başladılar. Bundan böyle, ticaretin siyasal bir anlamı da vardır*» (Marx ve Engels, 1999a/1845-6: 88).

Marx, uluslararası pratiğin dayandığı noktanın, ulusların iktisadî rekabet ilişkilerine dönüştüğünü açıklarken, aynı zamanda bu noktanın, yeni bir dünya düzeninin başlangıcı olduğunu da belirlemiştir. Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*'nde bu süreci biçimlendiren ticaretin ve manüfaktürün gelişmesinin, üretimlerini arttırmak için hiçbir dürtüleri olmayan

loncalarda, aynı sermayenin değişmez kalması ve hatta azalmasına karşın, taşınır sermayenin birikimini hızlandırdığını yazar. Loncaların, manüfaktürle ilişkiye geçer geçmez sona ermesine yol açan ticaret ve manüfaktürlerdeki hızlı gelişme, güçlü bir burjuvazi yaratmıştır. Henüz, emperyalizmin doğum öncesi olan bu dönemde, "*ulusların kendi aralarındaki ticaret ilişkileri ... iki değişik yön kazanmıştır. Başlangıçta, dolaşımdaki altın ve gümüş miktarının azlığı, bu madenlerin ihracının yasaklanmasına neden oldu ve kentlerin artan nüfusuna uğraş bulmak zorunluluğu*[364] *çoğu kez dışarıdan getirilen bir sanayii mecbur kıldı; bu sanayi elbette ki, yalnız iç rekabete karşı değil, dış rekabete karşı da uyum sağlayabilecek ayrıcalıklardan vazgeçemedi*" (Marx ve Engels, 1999a: 89/90).

Manüfaktür ve ticaretin muazzam bir üretim hareketine dönüşmesi ise, Amerika'nın ve Doğu-Hindistan deniz yolunun keşfi ile gerçekleşmiştir. Bu iki keşifle bütünleşen manüfaktür üretimi, bir ticaret devrimi yaratmıştır. Bu dönem, aynı zamanda toplumsal formasyon bakımından da kayda değer ilk modern ayrışmayı su yüzüne çıkarmıştır. Marx ve Engels'in anlatımına başvurursak;

"*Hindistan'dan getirilen yeni ürünler ve en başta da dolaşıma giren altın-gümüş kitleleri, toplumsal sınıfların karşılıklı durumlarını baştan ayağa değiştirdi, feodal toprak mülkiyetine ve emekçilere sert bir darbe indirdi; serüvencilerin yurtdışı seferi, sömürgecilik ve pazarların, artık mümkün olan ve her geçen gün daha çok gerçekleşen "dünya pazarı" genişliği kazanması olayı, tarihsel gelişmede yeni bir evreye neden oldu. ...keşfedilen ülkelerin sömürgeleştirilmesi, ulusların giriştikleri ticaret savaşımın besleyecek yeni kaynakları sağladı ve bu yüzden bu savaşım genişledi ve genişledikçe daha büyük bir hırs kazandı*" (1999a: 89).

Kapitalizmin dönemlendirilmesi bağlamında, ilk evreyi oluşturan bu dönem, 17. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Henüz dünya ölçeğindeki birikim sürecine bir geçiş

[364] O dönemde (hatta hâlâ) nüfusun kontrolü gerçekten büyük sorundur. Marx'ın "*serserilik dönemi*" olarak adlandırdığı tarım alanlarının, manüfaktür üretimin yün ihtiyacını karşılamak üzere, otlak yapmak için çevrilmesi dönemin başlangıcı olmuştur. Marx ve Engels'e göre, serserilik, doğrudan doğruya feodal düzenin çözülüp dağılmasına bağlıdır; daha 13. yüzyılda böyle dönemler olmuştur ama serserilik, ancak 15. yüzyılın sonu ile 16. yüzyılın başında sürekli ve genel bir şekilde yerleşmiştir. Yine, Marx ve Engels'in belirttiğine göre, "bu serserilerin sayısı o kadar çoktu ki, İngiltere Kralı VIII. Henry, başka bir çok kral gibi, 72 binini astırdı. Bu serserilerin işe koşulabilmesi için çok büyük bir kıtlığın gelmesi gerekti ve gene de büyük güçlükler pahasına ve uzun bir direnmeden sonra bu başarıldı. Manüfaktürlerin hızla gelişmesi, özellikle İngiltere'de, gitgide aylakları yuttu" *(*1999a: 88).

hazırlığı söz konusudur, yani *tekelci kapitalizm* olarak tarih sahnesine çıkacak olan sömürge tekelciliği kurumlaşmamıştır. Ama 17. yüzyılın ikinci yarısından, 18. yüzyılın sonuna kadar, ticari kapitalizmin kurumsallaşması tamamlanır. "*Ticaret ve denizcilik, ikincil bir rol oynayan manüfaktürden daha çabuk gelişmişti; sömürgeler büyük tüketiciler hâline gelmeye başladılar; uzun süren kavgalar pahasına çeşitli uluslar, açılmakta olan dünya pazarını paylaştılar. Tarifelerle, yasaklarla, antlaşmalarla, çeşitli ulusların rekabette bulunabilmeleri mümkün olduğu kadar önlendi ve en son aşamada rekabet savaşımını sürdürmeye hizmet eden ve sonucu belirleyen şey, savaşlar (özellikle deniz savaşları*[365]*) oldu. Denizler üzerinde en güçlü ulus olan İngiltere, ticaret ve manüfaktür alanındaki üstünlüğünü korudu. (böylece daha o tarihte) burada, "bir tek ülke" üzerinde "merkezleşme" (sağlandı)*" (Marx ve Engels, 1999a: 91).

Marx ve Engels'in, *Pinto*'dan aktardıkları gibi, 18. yüzyıl "*insanların yalnızca ticaretten, denizcilikten ve gemicilikten söz ettikleri*" (1999a: 92) bir yüzyıl olmuştur. Adına, "*ticaret devrimi*" de denilen büyük bir kentleşme hareketi ile birlikte, burjuvazi sarsılmaz gücüne ulaşmış, yeni limanlarla birlikte yükselen yeni kentler kapitalist uygarlığın simgesi haline gelmiştir. Marx-Engels, bu dönemin en ayırt edici özelliğinin, "*altın ve gümüş ihracatı yasağının kalkması, para ticaretinin, bankaların, devlet borçlarının, kağıt paraların, fonların ve senetler üzerindeki spekülasyonların, her şey üzerindeki borsa oyunlarının, yani genellikle para sisteminin gelişmesinin doğuşu olduğunu; bunun da sermayenin aynî (para karşılığı) niteliğini yitirmesine yol açtığını*" söyler (1999a: 92).

Siyasî tarihin tanıklık ettiği bir iktisadî dönüşümle, *küçük meta üretimi*nin egemen olduğu toplum düzeni sona ererken, mâli-sermayenin egemen olduğu yeni bir toplum düzenine geçiş başlamıştır. Kapitalist toplumu harekete geçiren dinamik o dönemde *rekabet* hırsıdır. Marx, rekabetin, kısa bir sürede tarihsel rolünü korumak isteyen her ülkeyi, yeni gümrük önlemleri ile önce geleneksel üretimlerini korumaya zorladığını, sonra da himayeci tarifeler gözetiminde büyük sanayiye kattığını belirtir. İktisadî tarih

[365] Marx'ın, bilimsel bir tespitle öne çıkardığı gibi, "*deniz savaşları*", Osmanlı Devleti'nin en başarısız olduğu alanı oluşturur. Açık deniz savaşlarında başarı gösteremeyen Osmanlı Devleti, yarı sömürgeleşmeye kadar varan feci bir sürece girmiştir. Deniz savaşlarının kapitalizmin gelişimi bağlamındaki yeri ise çok önem taşımaktadır.

bağlamında, yerel üretimin endüstriyel üretime eklenmesi ile birlikte, rekabetin evrenselleşmesi gerçekleşmiş ve Marx-Engels'in "*modern dünya pazarı*" olarak tanımladığı *modern dünya-ekonomisi* doğmuştur. Bu durum, Marx-Engels'in *Alman İdeolojis'*nde ele aldıkları ve 20. yüzyılın ikinci yarısında Immanuel Wallerstein'ın "*modern dünya ekonomi-sistemi*" olarak geliştireceği tarihî *işbölümü*'dür; yani ulus-devlet destekli evrensel rekabetin ve endüstriyel-mâli sermayenin dünya üzerinde merkezîleşmesidir.[366]

Merkezîleşme, kapitalizmin ekonomik üstünlüğünü sürekli kılmanın bir formülü olarak, siyasî merkezileşmeyi de olgunlaştırmıştır. Dünya pazarı kurulurken, "*büyük sanayi, ticareti, sanayinin egemenliği altına sokmuş, her sermayeyi sanayi sermayesi haline getirmiş ve bununla da para sisteminin yetkinleşmesi demek olan dolaşımı yaratarak, dünyadaki sermayelerin hızla merkezîleşmesine yol açmıştır*" (Marx ve Engels, 1999a: 93). [367] Böylece, dünya

[366] Marx-Engels'in, modern dünya pazarının doğuşunu hazırlayan bir süreç olarak gördüğü, yerel üretimin endüstriyel üretime eklenmesine en canlı örneklerden biri Osmanlı sanayileşmesidir. "*1838 Baltalimanı Anlaşmasıyla, devletin dış ticaret üzerindeki denetimi ortadan kalktı, devlet tekellerine son verildi. Fabrika kurmak için yeni yatırımlar yapılmaz oldu. Yaklaşan felaket, ne Abdülmecit, ne de onun yerine gelenleri uyaramadı* (Clark, tarihsiz : 72; Ölçen, 1992: 113). *Yeni gelişen Osmanlı Sanayi, henüz yeşeremeden ve gelişemeden kurumaya yüz tuttu. Tanzimat'tan önce başlayan Osmanlı Devleti'ndeki, sanayileşme eyleminin belli bir plân ve bilinçle yürütüldüğünü söylemek güçtür (Seyfi, 1939; Ölçen, 1992: 113). Yabancı firmalara anahtar teslimi fabrika sipariş etmekle, sınai varlığın yaratılacağı umuluyordu*" (Giz, tarihsiz : 25; Ölçen, 1992: 113). Osmanlılar, yabancılara hâlâ güveniyorlardı, çünkü İngiliz emperyalizminin Türkiye'ye yansıması siviller için zora dayanmamıştır. İngilizler, Türklere karşı dünyada sömürgeleştirme amacı taşıdıkları hiçbir ülkede göstermedikleri bir "yumuşaklık" sergilemişler, neredeyse zora başvurmamışlardır. Buna karşın yine de İstanbul'u işgal eden İngiliz askerleri, zengin evlerin bahçelerindeki heykel, çeşme ve fıskiyeleri talan etmişlerdir, ama evlerin içine girmeye cesaret edememişlerdir, camilere, saraylara ve kütüphanelere ise Türkler tarafından sokulmamışlardır. İngilizler Türkleri, zor ile değil, hegemonya ve hile ile sömürgeleştirmeye çalışmışlardır. Bu yüzden de, Türkler arasında büyük bir nefret uyandırmamışlar, hatta garip bir şaka gibi, ülkede hayranları bile türemiştir. İngilizlerin, Çin ve Uzak Doğu'nun diğer ülkelerinde sergiledikleri vahşet yanında, İstanbul'a gelen gemilerin uyandırdığı şok hafif kalmaktadır. Ancak işgalcilerin, iktisadî ve askerî alandaki tutumları hiç de yumuşak olmamıştır.

[367] İş bölümü, uluslararası dünya düzeninin kurallarını dayatırken, bir yandan da iç dinamiklerdeki ağırlığını ortaya koymuştur. Marx-Engels, bu içsel değişimi, eski sistemi ortadan kaldıracak sürecin özellikleri açısından değerlendirmişlerdir:

«Evrensel rekabet yoluyla, bütün bireyleri, enerjilerini azami bir gerilim derecesinde tutmaya zorladı. İdeolojiyi, dini, ahlakı vb. mümkün olduğu kadar yok etti; bunu başaramadığı zaman da, onları apaçık yalanlar haline getirdi… Doğa bilimini sermayeye bağımlı kıldı ve bu iş bölümünün üzerinden, onu doğal bir şeymiş gibi gösteren son perdeyi de ortadan kaldırdı. Genel bir tarzda, işin içinde olabildiği ölçüde, her doğal öğeyi yok etti ve bütün doğal olan ilişkileri, para ilişkisi haline getirmek üzere bozup dağıtmayı başardı. Doğal olan oluşmuş kentlerin yerine, mantarlar gibi biten modern sanayi kentlerini yarattı. Girdiği her yerde genellikle sanayinin daha önceki bütün evrelerini ve zanaatçılığı yıktı. Kentin, kır üzerindeki zaferini tamamladı. Onun ilk koşulu otomatik sistemdir… Genel olarak büyük sanayi, her yerde toplumun sınıfları arasında aynı ilişkileri yarattı ve bu nedenle, başka başka ulusların özel niteliklerini yok etti. En sonu, her ulusun burjuvazisi, hâlâ özel ulusal çıkarlarını korumaktaysa da, büyük sanayi, bütün uluslarda çıkarları aynı olan bir sınıf, kendisi için ulusallığın çoktan yok olduğu bir sınıf, eski dünyadan gerçekten kurtulmuş ve aynı

tarihinin yeni bir sayfası açılmış, büyük *işbölümünün* ortaya koyduğu düzen, yeni bir dünya yaratmıştır; bu işbölümü, "*her uygar ulusu ve gereksinimlerinin karşılanması için, bu ulusların her bir bireyini, bütün dünyaya bağımlı kıldığı ölçüde ve çeşitli ulusların, o zamana kadar doğal olan bağdaşmaz niteliğini yıktığı ölçüde, dünya tarihini gerçekten yaratmıştır*" (Marx ve Engels, 1999a: 93-4). Yine Marx'ın, *Kapital*'de belirttiği üzere, sömürgelerde durum çok kötüdür, sömürge ülkelerin kendi özgün iktisadî yapısında, kapitalisti değil kendisini zengin etmek için kullanılan bir *emek gücü* söz konusudur. Ama bu ülkeler sömürgeleştirilirken, emek güçleri de köleleştirilmiştir; "*anayurdun(un askerî ve siyasî) gücüne sırtını dayayan Batı'lı kapitalist, önce (buralardaki) üreticinin, bağımsız emeğine dayanan üretim ve mülk edinme tarzlarını, kendi yolunun üzerinden zorla temizledi*" (2004a: 730).

Marx, tarihin kapitalistlerce yeniden yaratılması sürecinin, *büyük sanayinin* geliştiği merkez ülkeler tarafından, sanayiden az ya da çok yoksun çevre ülkeleri, dünya ticareti yoluyla, evrensel rekabet savaşımının içine sürükleyerek gerçekleştirildiğini belirtir. Marx-Engels, büyük sanayinin, pratik ticaret özgürlüğünü temsil eder görünmesine karşın, gümrükler, tarifeler ve yasaların, ticaret özgürlüğü içerisinde bir savunma silahı işlevini görerek büyük sanayiyi, her zaman koruduğuna, daha o dönemde işaret etmiştir (1999a: 93-4). Lenin, Marx ve Engels'in ele aldığı kapitalizmin bu serbest rekabet dönemi ile emperyalizm dönemini birbirinden ayırmıştır. Lenin'e göre emperyalizm, dünyanın *toprak* bakımından paylaşımının tamamlanmış sayıldığı sömürgecilik sonrası dönemdir, buna karşılık, *nüfuz* alanları paylaşımınınsa sürmekte olduğu bir sürece denk gelmektedir (1998b). Belki biraz fazlaca uzayan, ama aslında çok sınırlı kalan Marx maddesini de burada bitirmek gerekiyor. Bu maddede üç olgu üzerinde duruldu:

---

zamanda ona karşı çıkan bir sınıf yarattı. Büyük sanayi, yalnızca kapitalist ilişkileri değil, işin kendisini de işçi için dayanılmaz hale getirdi…

Bunlar, işin örgütlenmesi biçimleri oldukları kadar, aynı zamanda mülkiyetin de biçimleridirler. Her dönemde, gereksinmelerin zorunlu kıldığı ölçüde, mevcut üretici güçlerin de birliğini meydana getirirler» (1999a: 93-5).

Öncelikle, Kant ve Hegel'in, bir düşünsel yetkinlik olarak Avrupa sivil uygarlığının ifade biçimine dönüştürdükleri *eleştirel akıl yürütme* yöntemi, Marx tarafından *praksis*, yani "edimsel eylem - üretken etkinlik-akış" bağlamında, düşünceden eyleme (mücadeleye) aktarılan bir olgu olarak doğmuştur.

İkinci olguyu, bu *eleştirel eylem*'in kuramsal dayanağı oluşturmaktadır; kuramsal dayanağın ana iskeleti ekonomi-politik eleştirisidir; bu da *Kapital*'le zirveye çıkar. Bununla birlikte, *Praksis* adıyla biçimlenen Marksist eleştirel kuram ve edim, kendi içindeki kuramsal bilgi üretme yönteminden hareketle felsefe, tarih, sosyoloji, ekonomi, estetik, antropoloji ve kültür bilimine vd. de eklemlenmiş, *bütünleşik bir toplumsal bilimler* üretimine dönüşmüştür. Bu zenginliğiyle Marksizm, geleceğin toplumsal bilimleri için anlaşılmayı bekleyen bir bilim ve veri madeni niteliğindedir.

Üçüncü olgu, ikinci olgunun içinde gizlidir. Bu bir "gelecek tasarımı"dır. Bir yönüyle Fransız ütopyasından yola çıkan Marksizmin, insanlığın toplumsal dönüşümüne yaptığı ve yapacağı devrimsel nitelikteki katkıların da ortak ifadesidir. 20. yüzyıldaki *iş hukuku ve sosyal politika* devriminin ötesine geçerek, 21. belki de 22. yüzyılda ulaşılacak olan bir *kültür hukuku* ve kognitarya devrimi tasarımıdır. Şimdinin koşullarında yenilenmekte olan kapitalizm ve onun yeni biçimi "bilişsel kapitalizm" (*cognitive capitalism)* karşısında, kuşkusuz yeni bir praksis süreci de başlamıştır (Vercellone, 2007: 13). Bunu, Thomas More'dan beri sürdürülen bir *ütopya* kurgusallığından ayırt etmek ve bilimin içindeki *ütopistik* [368] cevherin, tarihsel spekülatif bulanıklığa açıklık getirebilecek bir potansiyele sahip olduğuna güvenmek ama asla indirgemeciliğe de düşmemek gerekir. Hiç reddedilemez bir gerçektir, bugün etkili ideolojik aygıtlar ortadan kalkmış; kimi devletler yıkılmış, partiler, dernekler, sendikalar burjuvalaşmış ve küreselleşmiş, odalar,

[368] Ütopya, daha önce de verildiği gibi, Thomas More'dan türetilmiş kusursuz toplum ya da ideal devleti ifade ederken, kurgusal bir kullanım olarak öne çıkar; en gerçekçi ifadesini Karl Manheim ile bulan ütopya; Mannheim'da yine hiçbir yerde olmayan, arzulanan düş ülkeyi çağrıştırır. Ancak *ütopistik*, Immanuel Wallerstein'nın, "*ütopya ile ilgisi yoktur*" deme gereği duyduğu bir terimdir. Wallerstein'a göre "*ütopistik, tarihsel alternatiflerin bir değerlendirmesidir; olası alternatif tarihsel sistemlerin, bu sistemler içinde var olabilecekleri sınırlılıkların ve insan yaratıcılığına açık alanların ciddi, akılcı, gerçekçi bir değerlendirmesi ve kesin olmayan güvenilir geleceğin önceden görünen çehresidir*" (2002: Arka Kapak).

hücreler doğal olarak çökmüştür. Giderek de-politize kalabalığa dönen toplum içinde, bu aygıtlar işlevsizleşirken açık dünya, yeni bir çekim merkezi yaratmıştır: *Bilişim*.

Bilgi hareketlerinin, para hareketleri kadar önemli olacağı geleceğin dünyasında, toplumsal mücadele düşüncesinin de, hiç olmadığı kadar yaygınlaşacağını kestirmek zor değildir. Bilginin ortak kullanımı, insanlığı, negatif haklar gibi pozitif hakların da, ortak ve eşit kullanımı düşüncesine götürecektir. Bu bağlamda, *praksis biliminin* hâlâ temellerinin atılmakta olduğunu, yarının dünyasının praksisi anlama dünyası olacağını anlamak bugünden mümkündür. Ancak bunun, geçmişten büyük bir farklılıkla gerçekleşeceği de bellidir; praksis kolektif olarak değil, artık tek tek birey birey anlaşılacaktır. Toplumsal ve sınıfsal mücadele, artık "organik tekillik" ile verilecektir. Gelecek kuşaklar, birer "organik aydın" olabildikleri ölçüde, tam da Gramscici bir tutumla, kültürün asla tek merkezli olmayan *organik birliği* içinde, ait oldukları sınıfı praksise taşıyacaklardır. Bu ortam, insanlığı emeğin egemenliğine götürebilecek bir çıkış yolu olarak belirmiştir.

Prigogine, "*karınca ağları mı, yoksa insan ağları mı?*" diye soruyor: "*Bilgi teknolojisinin patlamasıyla bağlantılı olan bir çatallanmaya (tarihin dönüm noktasına) yaklaştığımız konusunda ikna olmuş durumdayım. İnsanlar daha önce olduğundan daha sıkı bir şekilde, birbirine bağlandığından dolayı "ağ haline gelmiş bir toplum"a yaklaşıyoruz. Bu gelecekte hem büyük umutlar, hem de felaketler vaat etmektedir. Bu çatallanmanın sonucu ne olabilir? Biyolojik evrimin uzun perspektifine koymak gerekirse, ağ haline gelmiş toplum, büyük karınca kolonileri gibi mi, ya da özgür insanların bir uygarlığı olarak mı hareket edecektir?*" (2000: 37). Bugün Google'la simgelenen geleceğin bilişim dünyası, robotlaşmış bir toplum mu yaratacak, yoksa özgür bir toplum mu? Bu yeni simülasyonun üreteceği gerçek, bir bakıma Baudrillard'ın umudundaki gibi "*bu viral, bu şeytanî, bu ironik ve tersine çevrilebilir düzenlemede, beklenmedik bir sonuç veya dil sürçmesine benzer bir olay*" doğurabilir (1998: 47); hem de, "*geleceğin, neredeyse geçmiş kadar gerçekdışı ve (hatta) boş hâle getirildiği*" (Calinescu, 1987: 248; Horrocks, 2000: 14) yaşamakta olduğumuz "şimdi"de.

Marksizm'de *post* sürece kaçan/kayan Derrida, "*Whither Marxism?*" (Marksizm Nereye?) diye sorarken, "*bu soru(n) pek çoğumuzla yaşıt*" diyor; "*özellikle de, benim gibi, de facto Marksizm'e ve komünizme (Sovyetler Birliği, Komünist Enternasyonal ve bunun ardından gelen daha bir sürü şey…) karşı çıkan, ama hiçbir zaman tutucu ya da gerici yönlendirmeleri, ılımlı ya da Cumhuriyetçi sağ konumları bile benimsemeksizin çıkanlara yaşıt…*" (1993: 34). Sanırız "*Whither Marxism?*" sorusu, Derrida ile -ve bizimle de- yaşıt olduğu kadar, sonraki kuşaklarla da yaşıt olacak. Derrida'nın ne zaman yanıtlanabileceğini ise, artık yalnızca *Google* bilebilir ya da bir başka ifade ile, kendi konumları ve koşulları içinde daraltılmış yerel sınıflar değil; tarihte ilk defa tüm dünyada gittikçe tek bir sınıfa dönüşmeye başlayan zihin-biliş emekçileri bilebilir. Batı sivil uygarlığının, dünya uygarlığı adına en büyük başarısı, kendi uğrağını tehdit eden bir kurum olarak Marksizmi üretmesi olmuştur.

Geleceğin dünyasının, bilim gibi devingen ve dinamik bir uygarlık olacağı bellidir. İşte bu bilimsel dinamizm içinde, Marx'ı ve Marx'ın bilimini, yani praksisi, yaşamları boyunca bir *heyecan* olarak paylaşanlar için de, bir *nefret* duygusuyla zorunlu yaşayanlar için de, yakın zamanda *Marx'tan Kopuş* anı olası görünmüyor; çünkü Marx, kaçınılamaz bir biçimde bizimle ve gelecekle yaşıyor.

"*Marx'ın neredeyse babamız kadar yakın yüzünü, içimizdeki başka akrabalık bağlarıyla tartışmasını, metinlerinin okunmasını ve Marksizmin mirasının salt ve her yanda belirleyici olduğu –bugün de belirleyici, demek ki ilerde de olacak- bir dünyanın yorumlanmasını anlatmak (ve anlamak gerekli). Hepimiz de, bu mirasın kesin olarak ölçülemeyecek bir derinliğinde, doğrudan doğruya görünen ya da görünmeyen bir damgasını taşıyan bu dünyada, kimileri "kültür" der buna, yaşıyoruz*" (Derrida, 1993: 34).

Üstelik daha yaşayacağız da, Sartre'ın ifadesiyle tâ ki *Marx'ı aşana kadar*.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİVİL UYGARLIĞIN KURUMSALLAŞMASI

III.1. KURUMSALLAŞMA KAVRAMI

Hemen başta belirtmek gerekir ki, buraya kadar yazılan *iki bölümün birincisinde*, sivil uygarlığı, yani kapitalizmin kurumsallaşmasını başlatan toplumsal mobilizasyon ve siyasal dönüşümler ele alınmış, bu çerçevede tarihsel arkaplana dayanarak mutlakıyetçi devlet analizi yapılmıştır. *İkinci bölümde*, sivil uygarlığın içini dolduran olgular ve aynı bağlamda hukuk devleti olgusunun rolü çözümlenmeye çalışılmıştır. *Üçüncü bölümde* ise, sivil uygarlığı, dünya uygarlığı olarak belirleyen ve *dünyanın batılılaşmasını* sağlayan kapitalizmin kurumsallaşma dinamikleri üzerinde durulacaktır.

Anlaşılacağı gibi ilk iki bölümde, Batı Avrupa tarihinde öne çıkan "sivil uygarlık" kavramının günümüze yansıyan tarihsel içeriği *retrospektif* (geriye dönük) bir inceleme altında değerlendirilmiş ve şu vargıya ulaşılmıştır: Ortaçağ feodalizminin bir anti-tezi olarak doğan mutlakıyetçilik (*absolutism*), aynı zamanda hukuk devleti kavramının da çekirdeğini oluşturmuştur. Mutlakî yönetimle başlayan egemenliğin sınırlandırılması ve gücün denetim altına alınması; hukuku, olgular bütünlüğü içinde reel politik bir olgu olarak *karar alma* süreçlerinin temel dinamiği durumuna getirmiş ve demokratikleşme süreçlerini başlatmıştır.

Tezin bu üçüncü ve son bölümünde, sivil uygarlığın geriye dönük olgusal çözümlemesi yanında, asıl olarak şimdiye ve görece ileriye yönelik (*prospektif*) *süreç* analizi yapılacaktır. Bu siyasal-toplumsal süreç bir bakıma, Giovanni Arrighi'nin ifadesi ile "*uzun yirminci yüzyıl'ın 600 yıllık geçmişine denk düşen*" (2000) bugünün çözümlemesi olacaktır. Yirminci yüzyılın *"uzun" tarihi* ile hayat bulan sivillik, kendini kapitalizmin ürettiği olguların kurumsallaşması yoluyla gerçekleştirmiştir. Bu durum, aynı zamanda sivilliğin dünya-sistemsel kuruluşuna işaret etmektedir Sivilliğin dünya-sistemsel kurgusu,

hukuk aracılığıyla toplumsal nitelik kazanmış ve yerleşmiştir. Sivilliğin uzun ve karmaşık tarihini *hegemonik* bir görüngü olarak biçimlendiren hukuk, karar alma süreçlerinde "yasaların ruhu" (*ratio legis*) ile "yasaların gerekçesi" (*ratio iuris*) arasında yaşanan hem uyumun hem de karşıtlığın reddedilemez birlikteliğini açıklamaktadır. Bu bir bakıma, Avrupa düşüncesinin de temel dayanağını oluşturmaktadır. Tocqueville, buna *bir araya gelme sanatı* adını vermiş ve uygarlaşmanın koşulunu, *bir araya gelme sanatı*'na bağlamıştır. Tocqueville'e göre, bir araya gelmenin koşulu ise "*koşulların eşitlenmesi*" ile olasıdır (1995: 118). Burada hukuk, koşulları eşitleme gücüne sahip bir üst belirlenim biçiminde devreye girerek, toplumsaldan (sosyalden) kurumsala geçiş sürecinin ve yeni bir Avrupa olgusunun başladığını göstermektedir.[369]

Toplumsaldan kurumsala geçiş süreci, kültürel ve siyasal yapıyı belirleyen dinamiklerin oluşması ile birlikte, Avrupa'nın batısını dünyanın geri kalanından ayıran bir farklılaşmanın da simgesi olmuştur. Asıl konuya geçmeden, daha önce belirtilmiş olan bir başka konuyu vurgulama gereği doğmuştur: Bir yanda Batı Avrupa'nın yeniden doğuşu ile bunu izleyen *sivil uygarlık* sürecinin kültürel bütünselliği, bu bütünselliği evrensel kılan başta Orta Doğu-İslâm ve Endülüs kültürü olmak üzere, Orta Doğu-Bizans ve Slav kültürlerinin katkıları; diğer yanda ise, bu kültürel etkileşimi önemsizleştiren soyağaçları durmaktadır. Avrupa'nın Batısı ile Doğusu arasındaki gelişim süreçlerini birbirinden ayıran ve farklılaştıran özgün soyağaçları, aslında *genel Avrupa* düşüncesini ikincilleştiren bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ikincilleştirme durumu, Avrupa'nın Batı'sını tekilleştirmenin ötesinde, dünyanın gelişim evresi içinde daha önce var olmayan bir *Batılılaş(tır)ma* görüngüsü üretmiştir. Batı ve Kuzey Avrupa dışındaki dünyanın

[369] Avrupa fikrinin icat edildiğini ileri süren Gerard Delanty'ye göre, Avrupa fikri sonsuza kadar devam edecek olan, yeni kolektif kimliklerin baskısıyla belirlenen, bir icat ve yeniden-icat sürecidir; ancak değişmez tarzdaki bir Avrupa ideali vizyonu ile özgürlük, demokrasi ve otonomi değerlerinin çizdiği yörüngeyle bağlantılı Avrupa nosyonu tartışmalıdır. "*Avrupa fikrinin özü, modern yönetim şeklinde (polity), kolektif kimliğin normatif ufukları hakkındaki köklü çelişkidir. Çelişiklik, kolektif kimliğin iki modeli arasındaki çözümlenmemiş bir gerilim ile belirginleşir: Bir yanda dışlayıcı ve formel yönetim şekli, diğer yanda ise, daha çok katılım ve dayanışmaya dayanan yönetim nosyonu vardır*" (2005: 1-2).

"Batılılaş(tırıl)ması" gündeme gelmiştir. Bu da ilk defa Rusya, Japonya ve Osmanlı Devleti ile başlamıştır.

"Batı" (*West*) terimi, İngilizce'de, daha çok siyasal, bilimsel ve teknolojik (endüstriyel) devrimin topluma uyarlandığı, bu ölçüde toplumsal dönüşümün öncü olduğu Batı ve Kuzey Avrupa'nın kapitalist ülkelerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu ülkeler 20. yüzyılın başında, İngiltere (Birleşik Krallık), Fransa, Belçika, Lüksemburg, Hollanda, İsviçre, Almanya, İtalya, Danimarka, Norveç, İsveç, Avusturya-Macaristan ile Batı Avrupa soyağacının Yeni Dünya'daki genç dallarını oluşturan ülkeleri, yani Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda'yı kapsamaktadır (Black, Jansen, Levine vd., 1975: XIV-Önsöz).[370] Demek ki *Batı*, farklı ülke modellerinin toplum biçimlerinin ve özgün kültür kalıplarının bir araya getirilerek toplumun yeni bir sürece geçişini tanımlamaktadır. *Batı'nın Batılılaşması*, bu noktada her şeyden önce bir aradalığın kabulü ve sindirilmesi sürecini, Tocqueville'in sözü ile *bir araya gelme sanatı*'nı yansıtmaktadır. Bu süreci ortaya çıkaran çığır açıcı entelektüel, siyasal, bilimsel devrimlerin yanında, güç kaynaklarında elektrik enerjisinin kullanılmaya başlamasının yol açtığı muazzam teknolojik gelişmeler de etkili olmuştur. *Batı'nın Batılılaşması*, yani sivilleşmesi, devrimler sürecinin göreli de olsa, toplumla bütünleştirilmesi ve yeni bir dünya düzeni üretilmesi demektir.

Modern toplum kavramı ile birlikte *modern devlet* kavramının da öne çıktığı, sivil uğrağı belirleyen üç temel nitelikten söz etmek mümkündür. Bunlar, modernleşmeyi belirleyen üç özellik olarak da anlaşılmıştır. Belirleyici üç temel nitelik, yakın geçmişe kadar insanlık tarihinde hiç ya da pek algılanmamış olmak, uzak geçmişin yıkıcı önyargılarını mümkün olduğunca içermemek ve gündelik yaşamda inanılmaz hızla Birincisi daha önce hiç biri bulunmayan ve birkaç on yılda birden bire gerçekleşiveren yenileşmeler setine; ikincisi, bütün ülkeleri istilâ eden ya da etki altında bırakan, bu

[370] "West" (Batı) terimi Collins *Cobuild, English Language Dictionary*'de, yine aynı biçimde ABD, Kanada, Kuzey ve Batı Avrupa'nın "kapitalist" ülkeleri için kullanılmıştır.

ülkelerin kimini gönüllü, kimini zorla değişime iten, böylece önceki yaşam biçimiyle bağını sürdüren halkın çoğunluğunu, yenileşme içinde çözülmeye uğratan bir kurumsallaşmaya; üçüncüsü ise, toplumun neredeyse yüzde doksanının henüz farkına varamadığı bir değişimi, hızla gündelik yaşama geçirmeye işaret eder (Black, Jansen, Levine vd., 1975: 2).

Artık somut bir gerçeklik olarak Batı kültürünün inşa edilmesi, bu anlamda *Batılılaşmanın*, bu bağlamda özde sivilleşmenin bir kimlik biçiminde öznelleşerek Avrupa'nın Batı ve Kuzey kısmını, dünyanın geri kalanından ayırması söz konusudur. *Batı'nın Batılılaşması*, aynı zamanda, Batı'nın ayrı bir "sivil kimlik" olarak kendini tanımlayıp ayırması anlamına gelmektedir. Bu nedenle *Batılılaşma* ile *modernleşme* aynı sürece denk gelmekle birlikte; bir ve aynı anlama denk düşmemektedir; ama her ikisi de elbette yoğun "siyasal, kültürel ve ekonomik kurumsallaşma"yı çağrıştırmaktadır.[371]

Batılılaşma geleneksel (feodal) toplumdan modern (endüstriyel) topluma geçişin bir ifadesi olarak anlam kazanırken, dünya toplumlarını da (uluslarını) az gelişmiş, gelişmekte olan ve gelişmiş olan sınıflandırması içine sokmuştur. Samuel Huntington ve I. Jorge Dominguez'in "siyasal gelişme" (*Political Development*-1986) diye tanımladıkları *kurumsallaşma*, geleneksel (feodal) yaşam biçimine özgü belirli norm ve değerleri, siyasal yönetim biçimlerini dönüşüme uğratarak ya da bir çoğunun terkini sağlayarak, Batı Avrupa toplumunu, yerleşik değerler bütünü, özgün kurumlar ve normatif kurallar ile yeniden

[371] Bu tezde sayfa yoğunluğunu artırma kaygısından yer verilmemiş olmakla birlikte, sivil uygarlığın tüm dünyadaki evrensel kurumsallaşmasının, birbirini tetikleyen ve birbirine benzeşen dört sütunun eklemlenmesi üzerinden gerçekleştiğini düşünmek gerekir. Bu sütunların öncüsü hiç kuşkusuz Batı ve Kuzey Avrupa ile bu "kültür-tarih" tipinin parçası sayılan ülkelerdir; ikincisi Rus-Slav uygarlığıdır; üçüncüsü Uzak Doğu-Japon uygarlığıdır; dördüncüsü ise Osmanlı-Türk uygarlığıdır.

İnsanlığın, gerek egemen (yönetici sınıf) gerekse militarize askeri güç karşısında ve bu anlamda bir Leviathan'a dönüşmüş olan "siyasal devlet" karşısında, siyasal olanı sivillik üzerinden kurumsallaştırmasının ilk adımı Batı Avrupa'da atılmış, bu yeni uygarlığın dünyaya açılan kapıları ise Rusya, Japonya ve Türkiye olmuştur.

Burada şunu belirtmek gerekirse, görüldüğü gibi elinizdeki tezde, yalnızca sivil uygarlığa atılan tarihî "ilk adım" incelenmiştir. Yazar, ilk adımın izlerini takip etmeyi, bu tezin devamı niteliğindeki bir başka bilimsel çalışmasına bırakmak zorunda kalmıştır. Bu tezde yer verilemeyen ama aslında sivil uygarlığın, yani siyasî-iktisadî-kültürel sivil kurumsallaşmanın dört atlısından üçünü "Rus-Japon-Türk" sivilleşme /modernleşme deneyiminin oluşturduğunu biliyoruz.

oluşturmuştur. Kurumsallaşma çerçevesinde yeniden inşa edilen Batı toplumu, böylece geleneksel tutumunu sürdüren toplumlar önünde bir model olma durumuna geçmiştir. Burada "*asıl sorun, kavramın muğlaklığından çok, normatif olarak temellendirilmiş olmasıdır. Bu çerçevede az gelişmiş veya geleneksel toplumlara model olarak dayattırılması şüphesiz siyasal gelişme kavramını, teleolojik kılmaktadır… Bu durumda Batı-dışı toplumların varacakları son aşamanın belli olduğu bir yol izlenmesinin açık veya örtük kabul edilmiş olması, aslında siyasal gelişme önünde sınırlayıcıdır; çünkü bir başka deyişle, Batı gibi olmayan toplum, siyasal bakımdan gelişmiş sayılmayacaktır*" (Sarıbay, 1998: 169). Üstelik Batı-dışı toplumların, Batılılaşma eğilimi ve çalışması da, çoğu zaman dünyada yeterince saygınlık ve destek görmemektedir.

Doğu'nun, *Batılılaşma* ve *modernleşme* azmine karşın yaşadığı bu gerilimi, en açık bir biçimde Rus bilginlerinden Nikolay Yakovleviç Danilevski (1822-1885)'nin yazılarında buluyoruz.[372] Danilevski 1800'lerde Rusya'nın, Avrupalılaşmak (modernleşerek Batılılaşmak) için yaptığı fedakârlıklar ne denli büyük olsa da, Avrupa'nın Rusya'dan nefret etmekte ısrar ettiğinden yakınmaktadır:[373] "*Biz, herhangi bir Avrupa görüşünü ne kadar içtenlikle kabul etmişsek, Avrupa bizden o kadar derinliğine nefret etmiştir. Bizim içtenliğimize inanmamış ve yalnızca Avrupa çıkarlarına en içten bir bağlılık olan yerde, bir takım saldırgan emperyalist plânlar görmüştür*" (aktaran Sorakin, 1972: 54). Danilevski'ye göre, Avrupa'nın doğusu, Batı Avrupa'da Avrupa'nın bir parçası olarak değil, tam tersi karşıtı, hatta düşmanı gibi algılanmaktadır:

"*Batı Avrupa, Rusya'yı kendisinin bir parçası saymamaktadır. Avrupa, Rusya'da ve Slavlarda, genel olarak kendisine tamamıyla yabancı bir şey görmektedir, aynı zamanda, Batı Avrupa'nın Çin'i ve Hint'i, Afrika'yı ve Amerika'nın büyük bir kısmını kendi imge ve kalıbına göre yoğurup biçimlendirebileceği bir malzeme olarak sömürdüğü gibi; yani yalnızca Batı Avrupa'nın*

[372] Bkz: Danilevski, 1869 ve 1890.

[373] Danilevski bu yazılarında, Rusya'nın tarihini gözden geçirmekte ve Avrupa'nın Rusya'ya karşı düşmanlığını irdelemekte, bu düşmanlığın hiçbir "akılcı" temeli olmadığına işaret etmektedir…

…Rusya ve Slavlıktan yalnız tek bir Avrupa Partisi ya da kesimi değil, bütün Avrupa partileri nefret etmektedir. … Avrupa'yı hangi çıkarlar bölse de, bütün Avrupa partileri Rusya'ya karşı düşmanlıklarında birleşmektedir. Bu düşmanlıkta, Avrupa papazları, liberaller, Katolikler, Protestanlarla, tutucular (muhafazakârlar), ilericilerle, aristokratlar demokratlarla, kralcılar anarşistlerle, kızıllar beyazlarla, lejitimistler ve Orleanistler Bonapartistlerle el sıkışmaktadırlar" (aktaran: Sorakin, 1972: 55).

yararına olarak sömürülebilecek salt bir malzeme diye kullanılamayacak bir şey görmektedir…Avrupa, Rusya'da ve Slavlıkta yalnızca yabancı değil, kendisine düşman bir güç (ilke) de görmektedir" (aktaran Sorakin, 1972: 54).

Danilevski, bir *kültür-tarih tipi* olarak doğan, gelişen tiplerin (soyağaçlarının) varlığını, siyasal bağımsızlık ile ilişkilendirir ve siyasal *bağımsızlık* olmadan hiçbir uygarlığın doğup gelişemeyeceğini ileri sürer (aktaran Sorokin, 1972: 63). Danilevski'nin bu yaklaşımı, toplumsal-kültürel tiplerin, yani uygarlıkların dinamiğini belirleyen başlıca yasaların arkasındaki *bağımsızlık* isteğini ve bu isteğe göre tarihi biçimlendiren siyasal-toplumsal savaşımın niteliğini yansıtmaktadır. Bu bağlamda, aynı tip uygarlığı yaratan bir ulus ya da etnik grup, kendi yaratıcılık biçimini de kendisi belirlemektedir. Örneğin yüzlerce yıldır İslâm toplumları, toplumsal-siyasal dinamiğin belirleyici unsuru olarak hukuku görmüşlerdir; buna karşın eski Yunan uygarlığında ve bu uygarlığın devamı olduğunu öne süren Batı Avrupa toplumunda toplumsal-siyasal dinamiğin belirleyicisi sanat, bilim ve ticaret olmuş, hukuk sanat, bilim ve ticaretin açtığı yolda yürümeye zorlanmıştır. Buradan da anlıyoruz ki, farklı soyağaçları, aslında farklı kurumsallaşma dinamiklerine sahiptir.[374]

[374] Sorakin'e göre, "Benzer yaklaşım Danilevski'yi, ana çizgileriyle bir *bilgi sosyolojisine ve karşılaştırmalı bir uluslar psikolojisine* götürmektedir. Yalnızca din, felsefe, güzel sanatlar, toplum ve insan disiplinleri yaratıcı bir ulusun karakteristikleriyle damgalanmış değillerdir, bütün uluslar için özdeş oldukları varsayılan bilim ve teknoloji bile, ona karşılık olan bir uygarlığın ve ulusun (ulusların) işaretlerini taşır. Bu anlamda bilimin bile ulusal karakterlerinden söz edebiliriz. Ulusal karakter kendini şu noktalarda belli eder: (a) Her ulusun belli bilim dallarına karşı gösterdiği önyatkınlık türü; (b) Her ulusun gerçeği bilimsel olarak inceleme yaklaşımında kullandığı görüş açısı; (c) Nesnel gerçekliğe kattığı öznel nitelikler çeşidi, örneğin, Thomas Hobbes, Adam Smith ve Charles Darwin'in önerdikleri üç temel İngiliz kuramının üçü de, İngiliz ulusunun ana eğilimini gösterirler: evrensel ve öznel bir nitelik (*ethos* + *pathos*) olarak serbest rekabet ve mücadele. İngiliz ulusunun bu ana değeri, Hobbes'un *bellum omnium contra omnes* (herkesin herkese savaşı) kuramında da, Adam Smith'in ekonomi alanındaki *serbest rekabet* kuramında da, Darwin'in *varoluş için mücadele* kuramında da kendini belli eder.

Güzellik ve estetik değer, Yunan uygarlık ve uluslarının ana eğilimi olduğu için, bu eğilim Yunanlıların düşünüş ve yaratıcılıklarında «geometrik yöntemi çözümleyici yönteme» yeğinleyişinde kendini gösterir. Danilevski, ileri gelen ulusların her birinin kendine özgü özellikleri olduğunu ve hatta bilim ve teknolojinin bile ulusal eğilimler ve değerler tarafından büyük ölçüde koşullanmış ve damgalanmış bulunduğunu ortaya koymak için bir hayli ayrıntıya girmekte ve olgusal kanıtlara yer vermektedir: Yine burada da, Spengler ve Toynbee'nin başlıca tarihsel uygarlıkların birçoğuna yakıştırdıkları birçok özellikler, (belki de onun kuramlarından haberleri olmadığı halde) Danilevski'nin fikirlerinin bir tekrarından ibarettir. Mannheim'inki ve bir ölçüde de benimki gibi, birçok yeni bilgi sosyolojileri ise bir sürü noktalarda Danilevski'nin fikirlerine hayli benzemektedir" (Sorokin, 1972: 69).

Biz bu farklılıkları, Batı Avrupa ile Doğu Avrupa arasında çok açık biçimde görebiliyoruz. Batı Avrupa soyağacı üzerinde yükselen uygarlıklarla, Doğu Avrupa soyağacının temsil ettiği uygarlıklar arasında kayda değer bir farklılığın bulunduğu açıktır. Her şeyden önce Batı Avrupa soyağacı ve kültür-tarih tipi, Germen-Roma uygarlığının mirası olarak öne çıkmış, Katolik-Protestan inanç sistemi üzerine estetik, siyasal, bilimsel ve teknolojik gelişmelerle belirgin niteliğe ulaşmıştır. Buna karşın, Batı Avrupa karşısındaki Doğu Avrupa'nın kültür-tarih kökeni, asıl olarak içinde birçok kültürü barındıran proto-Slavlığa dayanır. George Vernadsky'ye göre *proto-Slavlık*, Rus kültür-tarih tipini açıklayan bir içeriğe sahiptir; bu da, "salt dil çalışmaları ile açıklamanın ya da belirlemenin mümkün olmadığı, antropolojik, arkeolojik, biyolojik hatta psikolojik etmenlerin göz önüne alınması gereken karmaşık bir anlayışı ortaya çıkarmaktadır (1959: 5; Acar, 2004a: 12).[375]

Diğer taraftan, ilk bölümde ve bölümün eklerinde üzerinde durulduğu gibi, bir model olarak Batı Avrupa modernleşmesini benimseyen ve uygulayan Japonya ile Osmanlı-Türk soyağaçlarının da, özgün bir kültür-tarih tipine ve buna bağlı olarak da kendine özgü siyasal-toplumsal değişim dinamiklerine sahip olduğu; hem de bu dinamiklerin çok güçlü kökleri bulunduğu bir gerçektir. Ancak bilindiği gibi sarsılmaz görünen *Rus-Japon-Osmanlı* soyağaçları, Batı'dan esen rüzgâr karşısında bir anlamda köklerinden sökülmüşler, yeni çekirdeklerle yeni filizler vermek zorunda kalmışlardır. Dünyanın geri kalanı da, zaman içinde yine bu rüzgârın etkisinden kurtulamamıştır.

Adına ister *Batılılaşma* denilsin, ister *modernleşme*; hiç kuşkusuz, dünyayı toz duman eden ilk şiddetli kasırga, sivil uygarlığın Batı'daki "*siyasal*" kurumsallaşmasıdır. İkinci ve belki de daha büyük kasırga ise, SSCB'nin çözülüşüne denk düşen "*ekonomik*" kurumsallaşmadır. Öte yandan modern zamanlara damgasını vuran sivil uygarlığı, hem

[375] Proto-Slavlık, içinde bir çok unsuru barındıran bir olgular yumağıdır. Bu nedenle Batı ile Doğu Avrupalılığı birbiriyle kıyaslamak ve yargıya varmak çoğu zaman mümkün değildir; üstelik bu anlayış günümüzde bilim dışı bir sapmadır; bu yüzden de artık Batılı olmak, üstün olmak olmak anlamına gelmemektedir.

siyasî hem iktisadî kurumsallaşmanın, âdeta *kriminalistik* analizini yaparak da değerlendirme gereği vardır. Sivil uygarlığı, *toplumsal iyileşme*nin kurumsallaşması biçiminde düşünme eğilimi her zaman öne çıkarılmak istenmişse de, bu yanıltıcıdır. Modern toplumsal süreçlerde bir anti-tez olarak gelişen sosyalizm (hem ütopyacı ilk dönem, hem Marksçı yakın dönem), gerçekleşen siyasal kurumsallaşmanın ve böylece toplumsal iyileşmenin çelişkilerini de apaçık bir biçimde göstermiştir.

Bu ön açıklamadan sonra, şimdi bölümün temel konusu olan ve modern dönemin belirleyici uğrağını oluşturan *siyasal kurumsallaşma* olgusu ile bu olguyu istikrarlı bir sürece dönüştüren kurumsallaşma dinamiklerini incelemeye çalışalım. Burada öncelikle *siyasal kültür, siyasal toplumsallaşma* ve *siyasal kurumsallaşma* kavramlarının farklılığına dikkat çekmek gerekir. Kültürün bilinçlenme uğrağı olduğu düşünülürse, siyasal kültür de, siyasal bilinçlenmenin ve toplumsal mobilizasyonun gerçekleşme süreci olarak öne çıkmaktadır. Toplumsal mobilizasyonun gerçekleşmesi, bu anlamda siyasal toplumsallaşmanın, siyasal kurumsallaşmaya dönüşmesi, Batı'yı Doğu'dan ayıran bir eğilim yaratmıştır. Batı, yeni kurumsal kültürü üzerinden, stratejik anlamı olan bir "gelecek" tasarımına girişmiş; hatta kendi geleceğini, dünyanın geri kalanının geleceğinden üstün ve güçlü kılma azmini, toplumsal-siyasal düşüncenin temeline yerleştirerek somutlaştırmıştır. Böylece kendine özgü yeni bir "*siyasal kültür ve toplumsallaşma*" süreci başlamıştır.

Siyasal kültürün, bu bağlamda siyasal değer ve normların tutum ve davranışa yansıyacak biçimde benimsenip, bunların kuşaktan kuşağa aktarılması sürecini *siyasal toplumsallaşma* diye tanımlıyoruz. Ancak bu sürecin, hatırı sayılır bir uygarlık düzeyi yaratabilme gücü, toplumsallaşmanın kurumsallaşmaya dönüşmesi sonucunda artmaktadır. Bunu siyasal toplumsallaşmanın resmiyet kazanma aşaması olarak da anlayabiliriz. Bu

nedenle siyasal kültürün içini besleyen değer ve normların resmî (formel) olarak benimsenmesi oldukça önem taşımaktadır. [376]

Bu anlamda kurumsallaşmayı, siyasal toplumsallaşma sürecinin ulaştığı son aşama olarak saymak gerekir.[377] Bu son aşama, yani kurumsallaşma, karmaşık bir siyasal sistemin doğuşu ile birlikte, siyasal öznelerin somut bireyler olmaktan çıkıp, kişisel olmayan kurumlara, olgulara ve süreçlere evrilmesini ifade etmektedir. Kurumsal bir sistem olarak toplum, "*eylem ve ilişkileri bakımından, belli kurallara bağlanmış olan insan topluluğu*" (Kongar, 1981: 35) olmanın yanında, artık "kurumlararası etkileşim" ortamı olarak da belirmektedir. Bu, hem bireylerarası ilişkilere, hem de sınıflararası çatışkı ve uzlaşılara resmiyet kazandıran kurallar bütününün beslediği toplumsal sistemi de açıklamaktadır. Öyleyse, *kurumsallaşma* aynı zamanda sistemleşmeyi de zorunlu kılmaktadır. Siyasal kurum ve siyasal sistem olarak özgül niteliği ile belirginleşen günümüzdeki modern toplum, geleneksel modelden endüstriyel modele geçişi sağlayan toplumsal mobilizasyonun bir ürünü olarak doğmuştur.[378]

---

[376] "Siyasal kültür", genel anlamda bir toplumun, gerek o toplumun siyasal sistemi içinde yer alan, gerekse öteki siyasal oluşumlar olarak öne çıkan devlet, parlamento, hükümet, siyasi parti, kamu yönetimi, sendika, dernek, siyasal iktidar, demokrasi, seçim, anayasa vb. kavramlar hakkındaki bilgisi, görgüsü, alışkanlıkları, yaklaşımları, tutum ve davranışlarının tümüdür.

"Siyasal toplumsallaşma" ise, bir toplumda siyasal kültürün gelişmesi sonucunda, toplumu oluşturan bireylerin içinde bulundukları toplumsal ve siyasal çevre ile, yaşadıkları sürece doğrudan ve dolaylı olarak etkileşimleri sonucu edindikleri siyasal kültürleri oranında, ulusal ve öteki siyasal sistemlerle ilgili görüş, düşünce, tutum ve davranışlarının tümüdür (Turan, 1976: 47; Öztekin, 2003: 210-4).

[377] "Siyasal toplumsallaşma" sürecinin dört ayrı aşamada tanımlandığı kabul edilmektedir:

Birinci aşama; politikleşme aşamasıdır; otoritenin kavramsal olarak algılanması gerçekleşir.

İkinci aşama; otoritenin somut olarak algılandığı aşamadır, otoritenin kişiselleştirildiği görülür.

Üçüncü aşama; otorite, siyasal kişi olmaktan çıkıp "ideal tip" örneğine dönüşür ve bir olumluluk imgesi yüklenir.

Dördüncü aşama; kişiselleşen ve idealize edilen otorite bu özelliğini yitirerek, kurumsal somutluğa indirgenir.

Bu dört aşamanın, siyasal bilincin gelişimine koşut biçimde, geleneksel toplumdan endüstriyel topluma geçiş sürecinde yaşanan toplumsal mobilizasyonun etkisine bağlı olarak gerçekleştiği görülmektedir.

[378] Batı'yı Doğu'dan ayıran ama Doğu'yu Batı'ya yakınlaştıran siyasal süreçleri incelerken, toplumsal mobilizasyonun, iktidarın gücünü arttıran ya da aşındıran, hatta kimi zaman yok edebilen bir niteliği bulunduğunu da göz önüne almak gerekir. "Toplumsal mobilizasyon" (*social mobilization*) kavramı, her ne kadar Türkçe'ye "toplumsal hareketlilik" olarak çevrilse de, bu hareketliliği toplum içinde bir konumdan bir başka konuma, örneğin hiyerarşik basamakların atlanmasındaki gibi bir geçiş olarak sınırlamak yanıltıcıdır. Kavram, asıl olarak bir toplumun (bir grubun) pasif bireyler toplamı olmaktan çıkıp, aktif, olarak katılımcı kamusal yaşama geçiş sürecini anlatmakta ve "toplumsal hareket" niteliği taşımaktadır. Toplumsal hareketler de genellikle bir "devrim" ya da devrim potansiyeli olarak siyasal anlam ifade etmektedir. "*Öyleyse toplumsal mobilizasyon, her şeyin ötesinde kolektif bir eylem ve tutum sergileyebilme başarısıdır*" (Sosyoloji Sözlüğü: Mobilizasyon maddesi; ayrıca bkz: Tilly, 1978).

Kurumsallaşmayı başlatan dinamik örgütlü yapının biçimsel değişime uğramasıdır. Bu bağlamda resmî yapı değişirken, toplumsal yapı da değişime uğramıştır. Ekonomi, siyaset ve toplum karşılıklı olarak birbirini etkilemiş, karşılıklı ilişkiler de sistemsel bir dönüşüme uğratmıştır. Bunu organik sistem(lilik) olarak ele aldığımızda, modernliğin tarihinin, sistemselleşmenin ve dolayısıyla bu sistemi oluşturan kurumsallaşma dinamiklerinin tarihine denk geldiğini anlıyoruz. Bu çok boyutlu ve kapsayıcı yaklaşımdan yola çıkan bazı iktisatçılar, 20. yüzyılın başlarında *kurumcu iktisat* okulunu da geliştirmişlerdir. Kurumcu iktisatçıların kendi aralarındaki görüş ayrımına ve dört ayrı gruba ayrılmalarına karşın, birleştikleri ortak bir nokta vardır; o da kurumların ekonomi alanında gerçekleşen davranışları belirleme gücüne sahip olduğu görüşüdür. Kurumcu iktisatçılar, kurumları veri olarak alıp, iktisadî çözümleme yapmışlar ve yeni bir kuram geliştirmişlerdir.

Bu minik hatırlatmayı fazlaca uzatmadan siyasal-toplumsal alana yeniden dönecek olursak; görüldüğü gibi kurumsallaşma siyasal-toplumsal gelişimi sağlayan bir süreç olarak öne çıkmıştır. Huntington, siyasal gelişmenin iki yolla gerçekleştiğini savunur: Bir yanda toplumsal mobilizasyonla katılma, öte yanda siyasal örgüt ve usullerin kurumsallaşması yoluyla (1965-66: 64). Ancak kurumsallaşmayı, her siyasal gelişimin mutlak ulaşacağı bir çare olarak düşünmek söz konusu değildir. Kurumların gelişip olgunlaşmaları kadar, bozulup parçalanmaları da mümkündür. Öyleyse, toplumsal gelişim süreçleri ile siyasal yapıların güç, istikrar ve zayıflıkları arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Üstelik bu siyasal güç, istikrar ve zayıflıklar, kurumsallaşma düzeyine göre değişiklikler gösterebilmektedir (Huntington, 1965-66: 65).

Huntington, toplumsal mobilizasyonu, kurumsallaşmanın karşısına koyar. Toplumsal mobilizasyon siyasal katılımı hızla arttıran bir işlevi yerine getirmekle birlikte, bu hız kurumsallaşmanın henüz gerçekleşmediğinin de bir kanıtı niteliğindedir. "Örneğin hızlı endüstrileşme ve şehirleşme sonucu, kitlesel uyumsuzluklar görülebilmekte ya da

kitlesel göç yaşanabilmektedir. Çok hızlı endüstriyel büyüme gösteren bölgelerde ve iş kollarında, sendikalar aynı hızla kurulup, gelişememektedir. Kurulabilen sendikalarsa, başlangıçta dış etkilere karşı dayanma gücünden yoksun olmaktadır" (Huntington, 1965-66: 78). Batı Avrupa'yı, dünyanın geri kalanından ayıran ve hatta daha önce de vurgulandığı gibi, öne geçiren durumun kurumsallaşma sürecinin başarısı olduğu bilinmektedir. Batı Avrupa'nın bu köklü kurumsallaşma deneyimini, üç ayrı evreye ayırarak değerlendirmek uygundur. Bu evreleri, klasik hukuk devleti uygulaması ile somutlaşan 1689 İngiliz Burjuva Devrimi'nin ve anayasal taleplerinin kurumsallaşmasına bağlı bir aydınlanma olarak da görmek gerekir. Bu üç evre Aydınlanma'nın kurumsallaşma evresi, 1989 Fransız Devrimi'nin kurumsallaşma evresi ve emeğin kurumsallaşma evresidir. Bu evrelerin bütünü ise, sivil uygarlığın kurumsallaşmasını oluşturmuştur.

Tezin "Giriş" bölümünde verildiği gibi, Batı'nın kurumsallaşma tarihinde *Aydınlanma*, akılcılığın, yani bilimin ve laikliğin kurumsallaşmasına yol açmıştır; ancak bir taraftan da *öteki* kavramını üretmiştir. Böylece sömürüyü ve sömürgeciliği meşrulaştırmıştır. *1789 Fransız Devrimi*, ulus-devletleşmenin iç ve dış dinamiklerine genel geçerlilik kazandırmış; böylece modern devlet örgütünün kurulmasını sağlayarak *piyasa* düşüncesini besleyen liberalizmin ve kapitalizmin kurumsallaşmasına imkân yaratmıştır; ama aynı zamanda *öteki* olanı *düşman*a dönüştürmüştür. Avrupa sivil uygarlığının son köklü kurumsallaşma evresi, Marx-Engels praksisi ile ortaya çıkan emek mücadelesi'nin kurumsallaşmasıdır. Bu da sosyal politikaların belirmesinde ve sendikalizmin iş yaşamını biçimlendirmesinde yoğunluk kazanmış, aynı zamanda *dünya emekçileri* kavramını toplumsal bilince taşımıştır.

Sözü edilen üç evrenin, devrim niteliğinde bir kurumsallaşma sürecine dönü-şerek birbirini tamamlaması, sivil uygarlığı kalıcı ve sistemli bir uygarlık düzeyine

yükseltmiştir.[379] Bu durum Batı'yı ayrıcalıklandırırken; siyasal-toplumsal kurumsallaşmayı kopya edecek ve uygulayacak diğer ülkeleri bağımlı konuma getirmiştir. Bu doğrultuda, kurumsallaşmaya ayak uydurmak Batı'ya bağlanmak, Batı'ya bağlanmak da dünya-sistemsel düzene bağımlı olmakla eşanlama gelmeye başlamıştır. Kurumsallaşan ülkeler, daha o yıllarda dünya-ekonomi sisteminin birer parçası durumuna dönüşmüşlerdir. Bu nedenle modernleşme, aynı zamanda Batılılaşma tanımlaması ile de adlandırılmıştır. Kurumsallaşmanın, modern toplumsal sistemi işleten bir dinamik olarak öne çıktığı bu ilk biçimi siyasal kurumsallaşmadır ve yaklaşık 500 yıllık bir sürece yayılarak bugüne ulaşmıştır. Şimdi kurumsallaşmanın ilk adımını oluşturan siyasal süreci inceleyelim.

III. 2. SİVİLLİĞİN SİYASAL KURUMSALLAŞMASI

Üstte belirtildiği gibi siyasal kurumsallaşma süreci, eski olduğu kadar, karmaşık ve yoğun bir dönemi çağrıştırmaktadır. Bu dönemi başlatan ilk hareket merkantilizmden kopuştur. Merkantilizmden kopuş burjuva sınıfını yaratmakla kalmamış, özerkliği ele geçiren burjuvanın, ticaret güvenliğini garanti edecek merkezi otoriteyi sağlamak uğruna devletle işbirliğine girişmesine neden olmuştur. Oysa böyle bir girişim Doğu Avrupa'da ve Osmanlı'da hiçbir zaman yaşanmamıştır; tam tersine bireysel girişimi bastıran bir merkezî otorite her zaman iktidar konumda bulunmuştur. Bu nedenle Batı'da siyasal kurumsallaşma bireylerden-merkeze, Doğu'da ise, merkezden-bireylere doğru gerçekleşmiştir. Bu farklılık devlet örgütünün kurulmasında ve kendini yenilemesinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Toplumda gelişim ve denetim mekanizması işlevi gören siyasal kurumsallaşma, kalıcı sonuçlara yol açan bir kolektif etkinlik biçimidir. Bu da, devlet örgütünün kurulması ve merkezî iktidarın sağlanması ile temsil edilen modern düzeni çağrıştırmaktadır. Siyasal kurumsallaşmanın temel dayanağı örgütlü devlet yapısı iken, iktisadî kurumsallaşmada bu

[379] Kurumsallaşma, bir devrim sonunda, yani kriz koşullarının zirveye ulaştığı anda birden bire gerçekleşmez. Gerçekleşen devrimi, ya da plânı, amaçlı olarak projelerle, stratejilerle ve akılcı eylemlerle somut pratiğe taşır; kuram olanı ampirikleştirir ve hegemonyayı düzene yerleştirir.

örgütlülüğün çözülmesi ve devlet aygıtının göreli olarak by-pass edilmesi söz konusudur. Bu bağlamda, siyasal kurumsallaşma hem siyasal toplumu, hem de sivil toplumu (gerçekte burjuva toplumunu) temsil eden ikili sarmal yapı içindeki devletliliğin, yani örgütlülüğün gerçekleşmesi ve istikrar kazanması sürecidir. Buna karşın 20. yüzyılın son çeyreğinde yoğunlaşan iktisadî kurumsallaşmada ise, devletli örgütlülüğün plânlı, istikrarlı ve sistemli bir biçimde çözülme sürecine çekildiği görülmektedir.

Siyasetin belki doğası, hatta tanımı gereği burjuvazin politik toplumla, yani devletle girdiği işbirliği, aslında başlangıçta, görüşleri ve amaçları farklı olan bu iki grubu, ortaklaşa karar alma sürecinde birleştirmiş; bu da, ortak çıkarları koruyarak bağlayıcı kararların alınmasını ve bu kararların otorite olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Ortak karar alma sürecinden hareketle de, alınan kararların bu kararlara karşı çıkanlara dayatılmasını yasallaştıran, daha ötesi meşrulaştıran erk (güç) kurumu işlerlik kazanmıştır. Bundan sonrasında modern devlet, giderek bir kurumlar seti biçimini almış ve kendi işlevselliği ile sınırlı olan kurumların örgütlenmesi üzerinden gelişmiştir. Tezin ikinci bölümünde değinildiği gibi, böylece devletin, politik toplum (siyasal yönetim) ve sivil toplum olarak ikiye ayrışması gerçekleşmiş; bu ayrışma sonucunda, burjuva sınıfının siyasal yönetime dolaylı katılımı aşamalı olarak başlamıştır. Bu anlamda devletin de, "*iki ayrı güç arasındaki ortaklık modeli*" (Miliband, 1983b: 65) olarak şekillenmeye başladığı görülür. Marx'ın ifadesiyle, "*askeri-bürokratik muazzam örgütü ile karmaşık ve yapma bir devlet mekanizması*" durumuna dönüşen modern devlet, "*mutlak krallık döneminde, devrilmesine yardım ettiği feodalitenin sona erişiyle*" kurulmuştur (Marx, 2002: 574).

Bir kurumlar bütünü haline gelerek gerçekleşen modern devlet iktidarının merkezileşmesi, bir yanda kapitalist devlete, diğer yanda ise hukuk devletine dönüşüm sürecini ifade eder. Bu da devletin değişen niteliğini açıklamaktadır. Kuşkusuz burada dikkat çekilmesi gereken birincil olguyu, kurumsal bir varlık olarak toplumun, siyasal devlet ve sivil toplum ayrışmasına denk düşen ve *modern zamanlar* diye tanımlanan

dönemdeki gelişimi oluşturmaktadır. Yoksa, kurumsal anlamdaki güç merkezlerinin öne çıkması ve yasallık nesneleri olarak bilinen şekilleriyle devletlerin varlıklarını binlerce yıldır sürdürdükleri zaten bilinmektedir (Halliday, 2002c: 18).[380] İktisadi yapının değişimiyle birlikte devlet, feodal döneme özgü ana eksen olma niteliğini yavaş yavaş yitirerek, hem merkezî örgütlenmesini sağlamlaştırmış, hem de sahip olduğu gücü paylaşmanın koşullarını düzenlemeyi amaç edinmiştir. Bu ilkenin amaç durumuna gelmesi, hukuku, öncelikle bir zihniyet (dünya görüşü) olarak kalıcı kılmış, daha da önemlisi, yasalarla sınırlandırılmış devlet kavramının içini siyasal-ekonomik-toplumsal ve kültürel olgularla doldurmaya olanak tanımıştır. Böylece ilk defa hukukun toplumsallığı, *in abstracto* (soyut) bir kavram olmaktan çıkıp *in actu* (eylemsel) bir gerçekliğe dönüşmüştür.

Modern devletin, kurumsal devlet olmasını sağlayan temel neden, toplumsal gerçekliğin soyuttan somuta evrilmesidir. "*Muazzam üretim ve ulaştırma araçlarıyla dolu modern devirde, devlet, kendi başına gelişen, bağımsız bir alan meydana getiremez; tersine, varlığı da gelişmesi gibi, son çözümlemede toplumun ekonomik (yaşama) şartlarıyla açıklanır*" (Engels, 1962: 43). Bu bağlamda hukuk da, iktisadi olayların siyasal-toplumsal süreçlere yansımasıyla oluşan dinamiklerin açıklanmasında, anahtar konumu ve bağlayıcı niteliği bulunan bir kavram olarak gelişmiştir. Yasa (yazılı hukuk kuralı olarak kanun) devleti, yavaş yavaş devletin tüm işlemlerinin yargı denetimi altına girdiği bir hukuk devletine dönüşürken, "merito-krasi, oto-krasi, demo-krasi ve pluto-krasi" arasındaki gerilim de giderek hafiflemeye başlamıştır. Bu hafiflemeyi sağlayan başlıca neden burjuva kamusallığının belirmesi ve kamu hukukunun, devletle yurttaşlar arasındaki ilişkileri yeniden düzenleyecek bir evrim geçirmesidir (Bairoch, 1989). İlk kez, 17. yüzyıldan itibaren açığa çıkan, devletin dışındaki ilişkiler bütününe koşut bir biçimde, sivil

[380] Charles Tilly, devletlerin beş bin yıldan fazla süredir dünyanın en geniş ve en güçlü örgütleri olduğunu, arkeolojik bulguların (Çatalhöyük kalıntıları), devletlerin İ.Ö. 6000 yılından itibaren var olduğunun ilk işaretini verdiğini; yazılı veya resmi kaynaklarınsa, iki bin yıl sonraki varlıklarına tanıklık ettiğini belirtmektedir. Ancak son sekiz bin yıllık sürenin çoğunda devletler, dünyanın insan yaşayan bölgelerinde küçük bir yeri tutuyorlardı. Ama geçen bin yıllar içinde tahakküm alanları çok genişledi (Tilly, 2001: 18).

uygarlaşmanın varlık nedeni sayılan hukuk devletinin kurumsallaşması sürecine girilmiştir. Kişilerin gücünün, yasaların üzerinde olmadığı ve konumu (statüsü) ne olursa olsun, toplumun bütün bireylerinin yasa önünde eşit olduğunun ifade edildiği, bu yolla da hukukun üstünlüğü ilkesinin titizlikle korunduğu, istisnasız herkesin yasal düzenlemelerle kayıtlanıp sınırlandırıldığı, keyfiyete izin vermeyen yeni bir anayasal devlet modeli doğmuştur (Sosyal Bilimler Sözlüğü: Hukuk Devleti maddesi).

Günümüzde bile tam anlamda bir hukuk devleti uygulamasının şüpheli olduğu düşünülürse, bu devlet modelinin henüz oluşmaya başladığı 17., 18. hatta 19. yüzyıllarda ancak proto-tip bir hukuk devletinden söz edilebilir. Henüz bütün devlet organlarının hukuk kurallarına, hukuk kurallarının da anayasal hükümlere uygun olarak oluşturulup işletildiği, daha da önemlisi siyasi yönetimin tüm işlem ve eylemlerinin bağımsız yargı denetimi altına alındığı bir devlet modelinin varlığından söz edemeyiz (Hukuk Sözlüğü: Hukuk Devleti maddesi). Önceleri hukuk devletinin belirleyici ilkeleri ortaya çıkmış ve modern hukuk hızlı bir kurumsallaşma sürecine girmiştir. Bu noktada, feodal devletin merkezî devlete ve ardından merkezî hukuk devletine, toplumun da feodal toplumdan sivil topluma evrilmesi, hukukun hem *kendinde,* hem de *kendisi için* bir dönüm olmuştur.

Kurumsallaşma sürecinin akan, ileriye giden modernleşme sürecine denk düştüğü hesaba katıldığında, hukukun istendik, kalıcı ve tekrar gören davranış kalıpları üreterek kurumsallaşması da, modern devletin ve modern toplumun formüle edilebilir somutluğunu açıklamaktadır. Avrupa tarihi 19. yüzyıla girerken işte böyle bir olgunluk aşamasına artık ulaşmıştı. Daha da ötesi, bu tarihi olgunluğu, tarihi ilerleme mitine dönüştürecek olan, rasyonel bir burjuva projesi başlatılmıştı. Devletin tarihi yetkinliği ile burjuvazinin tarihsel olgunluğu birbirini üretmiş, aynı zamanda hem mobilizasyonu tetiklemiş hem de giderek toplumsal hareketi yoğunlaştırıp görece sabitlemiş ve kurumsallaştırmıştır; öte taraftan da yeni toplumsal hareketlerin önünü açmıştır. Sanırız Avrupa siyasal-toplumsal-düşünsel tarihi, hukuk devletini hayata geçirecek olgunluktan (birikimden) yoksun olsaydı, burjuva

girişimi de, sınırlı bir proje olarak kalır ve başlatılsa bile, tarihi değiştirmeye muktedir olamayabilirdi. Ama yine de hukuk devleti olgusunun kurumsallaşması sancılı bir sürece işaret etmektedir. Burada şuna da açıklık getirmek gerekir. Kurumsallaşan hukuktur, devletin, yani politik düzeyin kurumsallaşması kavramı türetilmemiştir; devletin bir kurumlar seti, bu bağlamda kurumsallaşmalar zinciri olduğu görüşü geçerlidir.

Poggi, mutlak yönetim sisteminin, merkezî iktidarı sağlamasından sonra, hemen bir yarı-hukuk devletine dönüşebildiğini belirtir. Ancak Poggi, bunun en iyi örneğininse 18. yüzyıldaki "Prusya" olduğunu söylemektedir. Hukukun önemli bir boyutu da, idarî sistemin oluşturulması ve işleyişine ilişkin yeni bir kamu hukukunun geliştirilmesidir (Poggi, 2001: 94; Rosenberg, 1958). Bundan böyle, devlet kendi çıkardığı yasaları uygulayacak bir mekanizma olarak düşünülmüştür. Ama biliyoruz ki, Poggi'nin işaret ettiği Prusya'daki mekanik devlet anlayışı, gerçek bir hukuk devleti oluşturmaktan uzak kalmıştır. Nitekim Engels, Prusya hukukunu, yasalar bakımından bile kötü bir örnek olarak değerlendirir (1962: 44). O günün koşullarında Hegel'i hayran bırakan Prusya hukuku, bugün için hukuk devletinin çok kötü bir örneğidir; fakat kendi zamanında giderek gelişecek ve yerleşecek olan iyi bir bir başlangıçtır.

March Bloch, 12. yüzyıldan başlattığı modern hukukun gelişme evresini, hiçbir şeyin engelleyemediğini söyler. Gerçekte ortaya çıkan durum da zaten, yazılı hukukun sürekli gelişimi yönünde olmuştur: "*Ancak, artık bu hukuk hem daha bilinçli hem de daha ender değiştirilebilir bir nitelik kazanmıştı, çünkü bir değişiklik üzerinde düşünmek, o değişiklikten vazgeçmeye de yol açabiliyordu. Olağanüstü hareketli, karanlık ve büyük oluşumlara gebe bir dönemin arkasında; 12. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, toplumun, insan ilişkilerini daha sağlam bir biçimde düzenlemeye, sınıflararasına daha belirli sınırlar koymaya, yerel özelliklerin çoğunu ortadan kaldırmaya yöneldiği ve nihayet, sadece yavaş yavaş değişiklikleri yeğlediği bir dönem başlamıştır*" (Bloch, 1997: 208-9). Böylece hukukun gelişimine bağlı olarak da, "*devletin etkinlikleri sistemleştirilmiş, eşgüdümlenmiş, önceden bilinebilir ve gayri-kişisel bir duruma*

getirilmiştir" (Poggi, 2001: 95); yine de çıkarılan "yeni kamu hukuku"[381] henüz hükümdarın üstünde değildir; yani "*hükümdarı bağlamayacak*" ilkesi ısrarla korunmuştur.

Bu dönüşümün asıl işlevinin, hükümdarın gücünün kişisellikten çıkarılması ve kendisinin somutlaştırılmasıyla devletin, hükümdarın kişiliğini aşmasını sağlamak olduğu bellidir (Poggi, 2001: 95). Paradoksal bir biçimde yönetim merkezîleşip gücü hükümdarın elinde toplarken, hükümdar da bir kişi olmaktan çıkıp devleti temsil etmeyi üstlenmiştir; yani krala ait yetkilere devlet politikası işlerliği kazandırılmıştır. İşte hukukun önünü açtığı siyasal kurumsallaşma, hükümdarın gücünü yitirirken, devletin düzenleyici ve oluşturucu bir mekanizma olarak geçerlilik kazanması sürecidir. Bundan sonra her yurttaşı ayrım yapmaksızın içine alabilen bir kamusal örgütlenme biçiminde, devlet aygıtının kurumsallaşması gerçekleşmeye ve devlet de bir kurumlar seti haline gelmeye başlamıştır. Fakat bu, politik toplum anlamındaki devletin kurumsallaşmasına tekabül etmez.

III.2.A. KURUMSALLAŞMANIN NİTELİĞİ

Devletin bir kurumlar bütünü olarak yapılanması ve hukuk sistemindeki gelişmeler göz önüne alındığında, bunlar devletin sistemli bir biçimde gelişen hegemonik gücünü arttırmıştır. Bu durumda zor devleti arkaya çekilmiştir. Sistemli bir hegemonik olgunun belirmesi, devletin bir yanda egemen sınıfın baskı ve denetim aygıtı olma işlevini devam ettirirken; diğer yandan da onu, toplumun geneline ait bir kurum olarak öne çıkarmıştır.

[381] "Yeni kamu hukukuna göre, İdari sistemdeki görevlilere doğrudan hükümdardan aldıkları yetkilerle ya da hükümdarın kişisel emirlerinin birer uygulayıcısı olarak değil, devletin gücünü belli işlevlere dağıtan bir kurallar bütününün yönlendirmesi ve denetimi altında çalışıyorlardı. Bu işlevler ise, her biri yaptırıcı kararlar verebilmeye ve bunları uygulamaya yetkili, aralarında eşgüdüm sağlanmış bir dizi makamdan oluşan kurumlarca üstlenilmişti. Her bir kurumun, sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş hak ve yetkileri, çalışmalarını değerlendirmeye yarayan belli standartları ve görevini yerine getirebilmek için yasal ve maddi gücü vardı.

Bu kurumlarda çalışanlar makamlarına atanma yoluyla gelmiş, eğitilmiş ve denenmiş memurlardı (Beamte). Makamları üzerinde mülkiyet ve veraset hakkı olmayan, çalışmaları sonucunda kurumun gelir elde etmesi halinde, bu gelir üzerinde hak iddia edemeyen bu memurlara merkezî fonlardan sabit bir göstergeye göre ücret ödenirdi. Memurların tabi olduğu emir, gözetim ve disiplin de yasayla düzenlenmişti. Devletin iç ve dış güvenliğine ya da daha genel devlet politikalarının belirlenmesine ilişkin, özellikle "siyasal" kararlar dışında her karar, yasal muhakeme yoluyla özenle soruşturulmuş ve belgelenmiş durumlara genel hukuk kurallarının uygulanmasıyla alınırdı. Dahası bütün bu işlemler yazılı olarak yapılır ve kayıtlara geçirilirdi.

Diğer bir deyişle, devlet kendi çıkardığı yasaları uygulayacak bir mekanizma olarak düşünülmüştü. Devletin etkinlilikleri sistemleştirilmiş, eşgüdümlenmiş, önceden bilinebilir ve gayri şahsi olmaktaydı. Ancak hukukun hükümdarı bağlamayacağı ilkesi de korunmuştu. Dolayısıyla, "kamu hukuku" sistemin salt kendi içinde geçerli bir dizi düzenlemeydi. Üstleri karşısında daha alt makamların çalışmalarını düzenliyordu. Ama bireyler üzerinde kişisel yaptırımı yoktu" (Poggi, 2001: 95).

Devlet, örtük halde sınıf egemenliğinin siyasal biçimi olarak gelişirken, toplumun geneline ait havasına iyice bürünmüştür. Bu, modern devletin belirgin niteliği sayılır. Aslında devlet, insan üzerindeki ilk ideolojik güçtür. "*Toplum, iç ve dış saldırılara karşı ortak çıkarlarını korumak için, bir organizma yaratır. Bu organ, devlet kudretidir. Devlet daha doğar doğmaz, toplumdan ayrılır ve üstelik belirli bir sınıfın organı olduğu ölçüde toplumla bağlarını büsbütün koparır ve giderek, doğrudan doğruya o sınıfın hakimiyetini sürdürür*" (Engels, 1962: 44-5).

Modern devlet, kendi sınıfsal üstünlüğünü dolayımlamak zorunda kalmış ve sivil toplumla arasına kurumları koymuştur. Modern devletin, kurumlar devletine dönüşmesi, devleti toplumun geneline indirgemekle kalmamış, paradoksal biçimde toplum karşısında, özerk (Engels "*bağımsız*" der) bir güç olarak yeniden üretmiştir; hatta Engels'e göre devlet, toplumun karşısında bağımsız bir güç haline gelince yeni bir ideoloji yaratma gücüne de ulaşmıştır (1962: 45). İşte kurumsallaşma, devletin kurumlar dolayımı aracılığı ile kendi hegemonik ideolojisini yerleştirmesi ve bu ideolojiye toplumsal meşruiyet kazandırarak sürekliliğini kalıcı kılmasıdır. Öyleyse kurumsallaşma devletin bir hegemonya ideolojisidir ve bu ideolojinin toplumsal-siyasal süreçlerdeki yansımasıdır. Bu yüzden politik kertenin kurumsallaşmasından söz edilemezken, politik kertenin hegemonik ideolojisinin ve hegemonyalarının kurumsallaşmasından söz edebiliriz (Bairoch, 1989. 225-50).

Modern (kapitalist) toplumun siyasal gelişimi, bir devlet ideolojisi olarak beliren kurumsallaşmanın hegemonik varlığı, toplumsal-siyasal süreçlere ve tabana nüfuzunu ifade etmektedir. "*Bu da, geleneksel ve dinsel tahakküme bağlı devletleri aşmış, yeni bir yasa odağıyla uygulayıcı topluluklar arasında, bu kez tabii hukukun tahakkümünü bir başka düzlemde devreye sokan, yeni bir siyasi iktidar ilişkisinin kurulduğunu düşünmeyi gerektirir*" (Akal, 1998: 357). Bu anlamda, *yasayı dünyevileştiren* iki tip modern toplum örneğinin bulunduğu görülmektedir. Bunlardan biri "*farklılaşmış ve kişiselleşmiş siyasi iktidar tipine denk düşen monarşik yapılanmalardır (kral-devlet); diğeri ise, uygulamanın toplumdan ayrışmış bir aygıta bırakıldığı,*

farklılaşmış ve kurumsallaşmış siyasi iktidar tipidir (ulus-devlet). Bu tip aynı zamanda, modern demokrasi diye adlandırılabilecek olan aşamadır" (Akal, 1998: 357-8).[382]

Kurumsallaşmış iktidar tipini üreten ve besleyen kurum olgusunun düşünsel olarak çok eskiye dayandığı ve bu anlamda *kültürel kurum* kavramının da insanın ilksel deneyimlerinden beri var olduğu kabul edilmektedir. Buna karşın kurumların, kurumsallaşmış bir iktidarı öne çıkarabilecek örgütlü gücü, iktidarın Tanrı-Devlet'ten Kral-Devlet'e geçişi ile ilk defa gerçekleşmiş; kralın şahsında simgelense bile, ilk defa kurumsal bir düzen fikri doğmuştur. Anderson'ın *kurumsal yenilikler* (*institutional innovations*) olarak tanımladığı bu dönüşüm sürecini belirleyen altı dinamik bulunmaktadır. Bunlar hukukun, sürekli ordunun, bürokrasinin, ulusal vergilendirmenin, uluslararası ticaretin ve diplomasinin kurumsallaşmasıdır. Modern devlet/toplum yapısının başlangıcını oluşturan *mutlakıyetçi kurumsallaşma* (*absolutist institutionalize*), aristokratik mutlakıyetçiliğin bir yansıması olan ve erken modern Avrupa'nın henüz olgunlaşmamış durumdaki hukuk sistemini, Roma hukukundan modern hukuka yönelterek *sivil hukukun* (*civil law*), kurumsal bir aktör durumuna gelmesini sağlamıştır. Bu da, *hanedan devleti* (*dynastic state*) üzerindeki genel *politik baskıyı* (*political pressure*), monarşinin taleplerinden daha etkili ve geçerli kılmıştır (Anderson, 1974b: 28-9).

Avrupa tarihini biçimlendiren ve farklılaştıran birinci kurumsallaşma, siyasal devrimlerle aynı kulvarda at başı koşan bir dizi toplumsal dönüşümle tamamlanmıştır. Siyasal devrimler toplumun yapısını etkilemiş, yönetimde, bürokraside, askeri alanda, hukuk ve ekonomi sisteminde radikal değişimlere neden olmuştur. Erken döneme özgü kurumsallaşmanın en çarpıcı sonuçlarından biri, aristokratik bürokrasinin, sivil bürokrasi (*civilian bureaucracy*) ile yer değiştirmesidir. Aynı zamanda vergi sisteminin yeniden belirlenmesi, ticaretin ve diplomasinin ulusları konjonktüre göre düzenlemesi ve bir askeri

[382] Bazı Siyaset Bilimciler, bu sınıflamayı *bireysel düzeyde somutlaşmış iktidar* ve *kurumsal düzeyde somutlaşmış iktidar* olarak da yapmaktadırlar (Çam, 1981: 93).

devrim sayılan düzenli orduların kurulması, yani zor gücünün etkisinin arttırılarak denetim altına alınması gerçekleşmiştir.

Bütün bunlar, merkantilizme özgü geleneksel ortaçağ kurumlarının devre dışına itilmesini ve piyasa önceliğine dayalı yeni kurumların oluşturulmasını kapsayan, yaklaşık ikiyüz yıllık bir deneyimi yansıtmaktadır. Daha bu dönemde bile, kurumsallaşma bir burjuva projesi olarak dikkat çeker; dahası ekonomi ile siyasetin işbirliğini sergiler. Devletin hegemonya stratejisi, burjuvazinin güvenlik ve gelişim stratejisi ile buluşmuştur. Fakat yine de, 16., 17. ve hatta 18. yüzyılın başlarında, "*merkantilizmin kullandığı temaların silinip yok olmasına kadar, yönetim sanatı, iki kutup arasında hareket yeteneğini kaybetmiş bir durumda kalmıştır*" (Foucault, 2000: 279). Bu nedenle 16. yüzyıl bir post-an olarak olguların, ve süreçlerin kesişme noktası olmuştur.

Foucault'nun anlatımı ile, "*16. yüzyıl, bir yanda feodal yapıları ortadan kaldırarak büyük toprak, idare ve sömürge devletlerini ortaya çıkarıp düzenlemekte olan bir süreçtir. Öte yandan, ilkiyle kesişen ve önce Reform, ardından da karşı-Reform ile insanların selamete kavuşmak üzere, dünyadaki manevî anlamda idare edilme biçimini bile sorgulayan tümüyle ayrı bir harekettir*" (2000: 265). Kurumsallaşmanın tarihsel kökeni, 16. yüzyıla özgü bu kesişmenin ve çatallanmanın yeni bir yerleşik kültür üretimine dayanmaktadır. Mutlakıyetçi yönetimlerin monarşi ile burjuva arasında kurmaya çalıştığı denge, kurumsal bir yapılaşmayı zorunlu kılmıştır. Burjuvazinin artan gücü, monarkın keyfiliğini denetim altına alırken, devleti de kurumsal bir mekanizma durumuna getirmiştir.

16. yüzyıldan sonra, monarkın en ayrıcalıklı olduğu dönemlerde bile, Batı Avrupa siyasal tarihinde egemen olan bir mutlak despotizmden söz etmek zordur. Batı'nın mutlakıyetçi devletlerini monarkın despotluğundan koruyan güç, merkezîleşen devletin giderek kurumsallaşma yeteneğini arttırmış olmasıdır. Bu konuda, Batı'nın mutlakıyetçi devletleri gerek baştaki monark olsun, gerekse işbirliği içindeki burjuva olsun, kendi yönetim aygıtlarındaki hukukçulara güvenmişlerdir. Kurumsallaşmayı tetikleyense devletle

işbirliğindeki soyluların kendi iktidarlarından feragat edip, yönetim hakkını monarka devretmeleri ve gelişen burjuva sınıfının zenginleşmesine izin verilmesidir. Bu, eski soyluların burjuvalaşması ve iktisadî güce ortak olması kadar, kurumsal bir mekanizmaya dönüşen devlete sahip çıkmayı da ifade eder. Bununla birlikte Perry Anderson, mutlakıyetçi dönemlendirmeyi, başlangıçtaki *işbirliği dönemi* ile sonraki *karşılıklı bağımlılık dönemi* olarak birbirinden ayırmıştır (1974b: 43). Bu bakış açısı, aynı zamanda kurumsallaşma sürecindeki yenilenmekte olan devlet aygıtı ile kurumsallaşmış devlet aygıtı arasındaki ayrıma da işaret etmektedir.

Devletteki kurumsallaşma süreci, kuşku yok ki, mutlakıyetçilik altında yeni bir devlet aygıtı, hukuk düzeni ve ekonomik sistemi temsil eden Rönesans'ın Kral-Devlet'i ile başlamıştır; ama belirgin niteliğini, 1789 Fransız Devrimi ile özellikle devrim sonrasındaki Napoléon yönetimleri ile almıştır. Kurumsallaşmayı, durağan bir zaman dilimi olarak düşünmek mümkün olmamakla birlikte; kurumsallaşmış değerler sisteminin ve yapının sonradan çok yavaş değiştiğini de dikkate almak gerekir. Toplumsal hareketliliğin genelde bir evrimleşme özelliği taşıdığı ve yavaş olduğu bilinmektedir. Bu nedenle, çok yavaş yenilenen ve değişen bir olgu olan kurumsallaşmanın onyıllar-yüzyıllar sürmesi şaşırtıcı değildir. Örneğin ulus-devletleşme süreci 16. yüzyıldan beri ülke ülke yaşanmaktadır.

Anlaşıldığı gibi, siyasal kurumsallaşma olgunluğuna ulaşmak hiç kolay gerçekleşmemektedir. Her şeyden önce, kurumsallaşmış bir devlet aygıtında, nitelik ve nicelik bakımından ortak amaçların üretilmesi, bu ortak amaçların bireylerin, cemaatlerin, grupların özel amaçlarından üstün ve değerli tutulması beklenir (Çam, 1981: 94). Kurum ise, toplumun temel gereksinimlerini karşılamaya yönelik olarak ortaya çıkan, toplumun genel kabulü doğrultusunda süreklilik kazanan eşgüdümlenmiş, çoğunlukça onaylanmış toplumsal-siyasal davranış örüntüsü, rol, ilişki ve yapıları oluşturmaktadır (Fichter, 11996: 120). Bu bağlamda, sömürgecilik sonrasında kâğıt üstündeki kurumsal dayatmalar bile hesaba katılsa, ulus-devletleşme süreci, dünya çapında kurumsallaşmayı tamamlayıcı ve

pekiştirici bir rol oynamıştır. Siyasi kurumsallaşmanın temel amacı devlet aygıtının elde tutulmasını sağlayarak, devlet iktidarının korunmasıdır (Althusser, 1994: 30-1); bu 16. yüzyıldan beri kapitalizmin birincil önceliği olmuştur.

Marx, önceki bölümde değinildiği gibi, devlet iktidarının sınıf mücadelelerinin ana hedefi olduğunu bildirmiştir. Marksist kurama göre, sınıfların amacı, devlet iktidarını ele geçirerek, devlet aygıtını kendi hedefleri doğrultusunda kullanmaktır. Devlet iktidarının ele geçirilerek, amaca yönelik biçimde kullanılması, siyasal bir koda dönüşen yeni değerler, normlar, davranış kalıpları, siyasal kararlar ve hukuk yasaları üretilmesi demektir. Böylece *sınıf iktidarının, devlet aygıtı üzerinden kurumsallaşması* gerçekleşmektedir. Kurumsallaşma, devlet aygıtının gücünü arttırıcı bir etkiye sahiptir; hatta sınıf iktidarı son bulsa bile, devlet aygıtının varlığı devam etmektedir. Bütün bu mücadelelerse onyıllar-yüzyıllar boyu süregelmiştir.[383]

Siyasal süreçlerin tarihine baktığımızda kurumsallaşmanın birinci evresinde, devlet aygıtının Kral-Devlet (mutlakıyetçi devlet) tarafından oluşturulduğu; ikinci evrede ise, Ulus-Devlet tarafından hegemonik niteliğinin belirlendiği görülür. Bu anlamda birinci evre kurumların *tesisi*, ikinci evre *işlevi* üzerine yoğunlaşılan iktidar örneklerini oluşturmaktadır. Devletin kurumsal varlığını somutlaştıran sivil bürokrasi, düzenli ordu, ulusal vergilendirme, uluslararası Pazar ve diplomasi üzerindeki siyasal tasarruf, modern devlet *yapılanmasının* ve onun belirlediği *zihniyet*in, 16. yüzyıldan itibaren oluşmaya başladığını göstermektedir (Akal, 2000: 14). Akal, bu sürecin, devleti "*kurumsallaşmış siyasi iktidar*" tipine dönüştürdüğüne; siyasi iktidarınsa *ilişkisel* bir kavram olarak devleti aştığına dikkat çekmektedir. "Yönetme ve yönetilme" olgusu, "yöneten-yönetilen" ayrımıyla birlikte,

[383] Althusser'e göre de, "19. yüzyılda Fransa'daki burjuva devrimlerinin (1830-1848) , hükümet darbelerinin (2 Aralık ve 1958 Mayıs'ı), devletlerin yıkılmalarının (1870'de İmparatorluk'un çökmesi, 1940'da 3. Cumhuriyet'in düşmesi) ya da küçük burjuvazinin siyasal yükselişinin (Fransa'da 1890-95'de) vb. kanıtladığı gibi; hatta devlet iktidarının elde tutulmasını etkileyen siyasal olaylardan bile, devlet aygıtının olduğu yerde kalabileceğini anlıyoruz.

1917 gibi bir toplumsal devrimden sonra dahi, devlet aygıtının büyük bir bölümü, devlet iktidarının proletarya ve yoksul köylülük ittifakınca ele geçirilmesi durumunda bile olduğu yerde kalmıştır: Zaten Lenin bunu yeterince tekrarladı" (1994: 31).

"baskı ve onay" unsurunu öne çıkarmıştır. "*Böylece, devleti içeren daha geniş bir kavramın yardımıyla, ona (devlete) farklı siyasi iktidar tiplerinden ve dışarıdan bakılarak, özek bir devlet kuramı oluşturulabilmektedir; hatta bu tanım, söz konusu iki unsurun yöneten-yönetilen/baskı-onay, bir arada bulunmadığı toplum tiplerinin devlet diye adlandırılamayacağını tekrarlamaktadır*" (Akal, 2000: 14-8).

Akal'ın devletin varlık nedeni olarak sunduğu *yöneten-yönetilen* ayrımı ve bu bağlam içindeki *baskı-onay*; yani *zor ve rıza* ikiliği köklü bir siyasal dönüşümü temsil ederek kurumsallaşmanın ana iskeletini oluşturmaktadır. Bu noktada Tilly, "zor"u devletle, "rıza"yı sermaye ile ilişkilendirmiş, zor ve sermaye ikiliğinin devletleşmedeki kurucu rolüne dikkat çekmiştir. Tilly'ye göre, devletler güçlü biçimde zorun örgütlenmesini yansıtmalarına karşın, sermayenin etkisini de göstermektedir; bu da *sermaye* ve *zorun* çeşitli bileşimlerinin, çok farklı türlerde devletlerin oluşmasına yol açtığını açıklamaktadır (2001: 43).[384]

16. yüzyıldan itibaren güçlenen *zor, sermaye* ve *rızanın* ortaklığı, bir yanda geleneksel kurumları sona erdirici bir siyasal-toplumsal değişim (mobilizasyon) süreci, diğer yanda yeni değerler bütünü olarak beliren toplumsal ethos'un ve kurumsallaşmanın yerleşmeye başlaması ile gerçekleşmiştir. Bu üçlü buluşma yalnızca uzlaşmayı değil; aynı zamanda, içinde çatışmanın da yoğun olduğu nüfuz etme ve katılım sağlama mücadelesini temsil etmektedir. *Zor*, devletin merkezden çevreye yayılan nüfuzunu; *sermaye*, burjuva

[384] "Sermayeyi" elde tutulabilir her türlü menkul ve üstünde hak iddia edilebilen kaynak dahil olmak üzere geniş anlamda düşünelim… Zor ise, tehdit veya eylem sonucu ortaya çıkmış olsun, eylemli veya potansiyel zararın bilincinde olan kişi ya da grupların kendilerine, mallarına zarar yahut yıkım getirebilecek her tür uygulamayı içerir (bu hantal tanım kasıtsız, dolaylı ya da gizli zararı dışlamaktadır).

Sermaye sömürü alanını tanımlarken, zor da tahakküm alanını tanımlar; zorun araçları silahlı güç üstünde yoğunlaşır; fakat hapsetmek, mülksüzleştirmek, aşağılamak ve tehdit etmek olanaklarına da uzanır. Avrupa zor konusunda üst üste çakışan iki uzman ana grup yaratmıştır: Askerler ve büyük toprak sahipleri… Zor araçları da sermaye gibi, birikip yoğunlaşabilir. Bazı gruplar (manastır tarikatları gibi) küçük zorlama araçlarına sahiptir fakat bunlar az sayıda elde yoğunlaşmıştır; başkaları (silahlı sınır boyu insanları gibi) birçok araca sahiptir fakat geniş alanlara yayılmışlardır. Zor araçları ile sermeye, sömürüye ve tahakküme aynı kaynaklar hizmet ettiğinde (örneğin atölyeler) birleşebilir. Fakat çoğunlukla, ayrı ayrı çözümlememize olanak sağlayacak biçimde birbirlerinden ayrı kalmışlardır.

Zor araçlarının birikim ve yoğunlaşması bir arada arttığında, devletler ortaya çıkar. Devletler tanımlanmış topraklar içinde yoğunlaşmış ana zor araçlarını denetim altında tutan ayrı örgütlenmeler yaratırlar ve bazı bakımlardan bu topraklar içinde bulunan bütün örgütlenmelere göre öncelik sahibi olurlar" (Tilly, 2001: 43-7).

sınıfının siyasa üzerindeki gücünü; *rıza* ise, çevreden merkeze katılımın ve giderek merkezden tabana yayılan kamusal örgütlenmenin hegemonik niteliğini açıklamaktadır. Bu mücadele, her ne kadar Batı'yı "Batılaştırıcı", yani dünyanın geri kalanından ayırıcı bir uygarlık sürecine denk düşen *bütünleşik Batı kültürü* biçiminde algılanmış olsa da, arkaplanda üç farklı mekân ve üç farklı olgu bulunmaktadır.

Huntington'ın Batı modernleşmesinin ve kurumsallaşmanın üçlü sacayağı olarak da sunduğu bu ayrım, İngiltere'de (Büyük Britanya'da) devrimle kabul ettirilen temsili meclisi; Kıta Avrupa'sında yine devrimle ele geçirilen siyasal otoritenin rasyonelleşmesini, böylece devletin, siyasî otoritenin kaynağı olarak öne çıkmasını; Amerika Birleşik Devletleri'nde ise, yeniden şekillenen otoritenin, yani bu anlamda yönetim zihniyetinin ve siyasi uygulamaların, Avrupa'da olduğu gibi tek elde toplanmak yerine, ucu "bırakınız yapsınlar" (*laissez faire*) anlayışına varacak kadar genişleyen farklı kurumlara dağılmasını ifade etmektedir (bkz: Huntington, 1965-6: 55-107 ve 1968: ayrıca Şenel: 2001: 26-35). Ancak şurası çok açıktır ki, Batı modernleşmesinin yaşadığı siyasal gelişim, üç coğrafyada da kurumsallaşmayı, *zor-sermaye-rıza* üzerinden üretmiş ve yürürlüğe girdirmiştir (bu konu da ayrıca bkz: Etzioni ve Etzioni, 1981 ve Chirot, 1985, 1986).

III.2.B. SİYASAL KURUMSALLAŞMA ve HEGEMONYA: HEGEMONİK SİVİL UYGARLIK

Siyasal gelişme sürecini ifade eden siyasal kurumsallaşma, devlet aygıtının yenilenmesi ve devletin hegemonya siyasetinin düzenleyici rol oynamasıdır. Bu bağlamda kurumsallaşan da politik düzey değil, yani devlet değil; devlet aygıtı ve hükümet etme biçimidir. Siyasal alandaki bu dönüşüm, bir yandan feodal sistemin kurumlarını köklü bir değişime uğratarak ya ortadan kaldırılmış ya da bütünüyle yenilemiştir; diğer yandan ise, yeni dinamikler ve yeni aktörler üreterek geçmişle bağı sarsılan, kopan veya bulunmayan yeni bir düzen yaratmıştır. Modern Batı uygarlığını belirleyen *yenilik ve buluş* (*innovation – invention*) ilkesi giderek siyasal kurumsallaşmanın da dinamosu durumuna gelmiş, yeni

kurumsal kalıpların (*institutional patterns*) oluşmasını sağlamıştır. Siyasal kurumsallaşma, hem toplumsal – siyasal pratiğin bir sonucu, hem de akıl yürütmenin kuramsal bir tasarımı olarak zaman içinde gelişmiştir. Bu, mutlakıyetçi devlet yapısının siyasal denetimi ele geçirecek olgunluğa ulaştığının da kanıtıdır (Amin, 1989). Kurumsallaşmanın ilk deneyimini incelersek, bunun hemen başarılamadığını görürüz. "*Hiçbir yerde mükemmel bir mutlak devlet meydana getirilemedi, fakat 16. ve 17. yüzyıllarda bu değişim, radikal bir güç oluşturdu. 18. yüzyılda ise, etkisi daha fazla yayıldığında demokrasi, özgürlük ve halkın isteği için yenilenen eğilimler de artık geride bırakıldı*" (Davies, 2006: 626).

Mutlakıyetçi devletlerin geride bırakılması, bireysel iktidardan kurumsal iktidara geçebilecek olgunluğa ulaşıldığını gösterir. Bundan sonrasında, toplumsal-siyasal gelişim açısından radikal bir dönüm noktasını oluşturan 1789 Fransız Devrimi'ne kadar, burjuvazi ile mutlak yönetimin ortak çıkarları uğruna yürüttükleri işbirliği devreye girmiştir. Bu dönemde, gittikçe burjuvalaşan eski soyluların aşırı zenginleşmesi buna karşın, köylülerinse aşırı yoksullaşması bile giderek olağan hale gelmiştir. Aslında Davies'in belirttiği gibi, "*ticaretin baskısının en fazla olduğu Britanya'da dahi, toprak sahibi aristokrasi üstünlüğünü korumaktaydı… Bu çağ, hâlâ soyluların ve nüfuzluların çağıydı*" (2006: 629).

Batı'da merkezi ve mutlak egemen bir devlet modeli doğmuş olmakla birlikte, soyluluğun gücü hâlâ tam olarak kırılamamıştır. Ancak "*o sıralar birçok Avrupa ülkesinde, soylular sınıfı devlet hizmeti için seferber edilmeye başlandı*" (Davies, 2006: 631). Üstelik bu, kişisel keyfiyetten daha çok, devletin resmî politikasının bir gereği olarak uygulanıyordu. Devletin kapsayıcılığı soyluluğun çözülmesine yol açarken, aynı zamanda sınıflı toplum yapısını da belirginleştiriyor, nüfuz ve parayı eskisinden daha değerli duruma getiriyordu. Nitekim 1789 Fransız Devrimi'ni tetikleyen ana nedenin gerisinde, toplumsal yapının çok parçalı ve dengesiz oluşunun yer aldığını incelemiştik. Feodal kurumların ve nüfuzlu kişilerin etkisinin hissedildiği böyle bir ortamda, mutlakıyetçi yönetimlerin kurumsallaşmaya duydukları gereksinim de iyice artmıştır. Kurumsallaşma, monarkın

gücünü göreli kısıtlamakla birlikte, devletin gücünü fazlalaştıran bir etkiye sahipti. Bu, kurumsallaşmayı bir anlamda siyasal devrim yaratacak kadar güçlü kılıyor; iktidarın denetimi içinse vazgeçilmez bir imkân yaratıyordu. Her geçen gün devlet aygıtının kurumsal bir nitelik kazanması; böylece parlamento, hükümet, ordu, vergi yasası, diplomasi, ticaret ve merkezîleşme gibi temel belirleyen durumuna gelen dinamiklerin işlerliğinin artması, toplumsal-siyasal sistemi sağlayan düzenin hızla kurumsallaşmakta olduğunu gösteriyordu.

Kurumsal niteliğin devlet aygıtındaki dönüştürücü gücü, toplumun dönüşümü için de elverişli ortam yaratmıştır. Devlet aygıtının kurumsal niteliğinin artması, düzenin kurumsallaşmasını, bu sayede toplumsallaş(tır)manın da önünün açılmasını sağlamıştır. 1789 Fransız Devrimi ise, devlet aygıtının kurumsallaşmasını sağladığı kadar, düzenin de, insan unsuru ile birlikte kurumsallaşmasını geri dönüşsüz bir biçimde pekiştirmiş; aynı zamanda kurumsallaş(tır)manın, toplumsallaştırıcı bir aygıt, hatta bir kurum gibi kullanılabileceğini de göstermiştir. Her iki anlamda nitelikli bir kurumsallaşmayı, devrim sonrasının Fransa'sında Napoléon Bonaparté'ın başarıyla gerçekleştirdiği bilinmektedir.

Napoléon, devlet iktidarını korumanın ve iktidar olanaklarını geliştirmenin dayanağını *kurumsallaşma* zihniyetinde bulmuş; hem devlet aygıtını, hem de toplumu elde tutmanın yöntemini kurumsallaşmış bir düzene bağlamıştır.[385] Bu yüzden onun Fransız

[385] Eric Hobsbawm, Napoléon'u "*Devrim Çağı'nın bir miti*" olarak sunar. Napoléon'u bir "mit" olarak çağlar boyu kalıcı kılansa aslında, onun muazzam kurumsallaştırıcı rolüdür: "1799 yılının yabancı işgalleri Direktuvar'ın güçsüzlüğünü ve kendisinin de vazgeçilmezliğini ortaya koyunca, iktidar yarı yarıya kendisine teslim edilmiş, yarı yarıya da kendisi tarafından ele geçirilmiş olur. Önce Birinci Konsül oldu; ardından ömür boyu Konsül ilan edildi; sonra İmparatorluğa getirildi. Kendisinin gelmesiyle birlikte, sanki bir mucize olmuş gibi, Direktuvar'ın çözülmeyen sorunları çözülür hale geldi. Birkaç yıl içinde Fransa'nın bir Medeni Kanun'u oldu, kiliseyle anlaştı ve hatta burjuva istikrarının en çarpıcı simgesi olan Merkez Bankası'nı kurdu. Böylelikle dünya da ilk laik mitine kavuştu:

"Yaşlı okurlar ya da eski âdetlere bağlı ülkelerdeki okuyucular, Napoléon mitinin yüzyıl boyunca nasıl yaşadığını bilirler: Orta sınıftan hiçbir ev, onun büstü olmadan tamam sayılmazdı ve nüktedan, zeki broşür yazarları şaka yollu da olsa onun bir insan değil, bir güneş-tanrı olduğunu ileri sürerlerdi. Bu mitin olağanüstü gücü, ne Napoléon'un zaferleriyle, ne Napoléoncu propagandayla, hatta ne de Napoléon'un şüphe götürmez kişisel dehasıyla açıklanabilir. Bir insan olarak iktidar onu oldukça çirkinleştirmişse de, hiç tartışmasız son derece parlak, çok yönlü, zeki ve düş gücü olan biriydi. Bir general olarak benzersizdi; bir yönetici olarak son derece etkili bir tasarımcı, şef, idareci, icracı ve kendisine bağlı olanların yapmakta olduklarını kavrayıp yol gösterebilecek çok yönlü bir zihinsel yeterliliğe sahipti. Bir birey olarak etrafına bir büyüklük duygusu saçıyor gibi görünür; ancak Goethe gibi buna tanıklık edenlerin bir çoğu onu, miti çoktan etrafını sarmışken, yani şanının doruklarındayken görmüştür. Hiç kuşku yok ki, büyük bir insandı ve belki Lenin istisna

siyasal tarihini yeniden biçimlendiren devlet adamlığında, en etkili araçlarından biri, düzeni ve toplumu kurumsallaştırma bilgisi ile hegemonya kurma yeteneğidir. Ama tarihin bir sürprizi olarak ortaya çıkan yeğen Louis Bonaparté ise, kurumsallaşmanın aşırılaştırılarak, devletin kurumsal gücünün nasıl diktatoral bir güce dönüşebileceğini göstermiştir. Bu da, Gramscigil ifade ile devletin kurumsal niteliğinin ulaşabileceği en uç noktanın hegemonya ile sınırlı olduğunu, hegemonyanın tıkandığı yerde devletin *Bonapartistleşerek* kurumlarüstü bir diktatörü bile temsil edebileceğini göstermektedir.[386]

---

tutulabilir, ama tarihin portreler galerisinde bugün dahi belirli bir eğitim görmüş insanların çoğunun (minyonluğu, alnından öne doğru taranmış saçı ve yarı açık yeleğine sokulu elinin oluşturduğu üçlü belirti sayesinde de olsa) derhal tanıyacağı resimlerden biridir. Onun büyüklüğünü yirminci yüzyılın büyüklük adaylarıyla ölçüştürmeye kalkmak, yersiz bir iş olurdu.

Bunun nedeni şudur, Napoléon miti, Napoléon'un kendi hikmetlerine dayanmaktan çok, zamanında biriciklik gösteren kariyerine ilişkin olgulara dayanmaktadır… Fransızlar için çok daha basit şeyler de ifade etmekteydi: Uzun tarihlerdeki en başarılı hükümdardı. Ülke dışında muhteşem zaferler elde etmişti, ülke içinde de bugüne dek varlığını sürdürmüş Fransız kurumlarını kuran ya da yeniden kuran kişiydi. Kuşkusuz çoğu fikirleri, belki de hepsi Devrim ve Direktuvar tarafından dile getirilmişti; onun kişisel katkısı, bunları daha muhafazakâr, hiyerarşik ve otoriter kılmak oldu. Kendisinden önce gelenler sadece düşünmüştü, o hayata geçirdi. Bütün bir Anglo-Sakson olmayan burjuva dünyasına örnek olacak Fransız hukukunun apaçık büyük anıtları (Code'lar), Napoléon'un eseriydi. En yukarıdan en aşağı kademesine, mahkeme, üniversite ve okullardaki makam hiyerarşisi onun imzasını taşır. Ordu, devlet memurluğu, eğitim, hukuk gibi Fransız kamu yaşamının büyük 'kariyerleri', hâlâ Napoléon dönemindeki biçimlerini korumaktadırlar. Onun yaptığı savaşlardan geri dönemeyen yarım milyon Fransız dışında herkese istikrar ve refah getirdi; onların akrabalarına dahi şeref kazandırdı. İngilizler, kendilerini tiranlığa karşı özgürlük için savaşan kimseler olarak görürler; fakat 1815'de İngilizlerin çoğu, muhtemelen 1800'de olduklarından daha yoksul ve kötü durumdaydılar. Oysa Fransızların çoğunun durumu, hemen hemen kesinlikle daha iyiydi. Hâlâ ihmal edilebilir konumda olan ücretli işçiler dışında, Devrimin sağladığı maddi ekonomik kazanımları kaybetmiş kimse yoktu. Bonapartizmin, Napoléon'un düşüşünden sonra, siyasetle ilgilenmeyen Fransızların, bilhassa zengin köylülerin ideolojisi olarak kalmasında esrarengiz bir yan yoktur. Ama 1851 ile 1870 yılları arasında, ikinci ve küçük bir Napoléon'un varlığı, bu muhteşem mirası çarçur etmeye yetti (Hobsbawm, 1998: 86-7).

[386] Bonapartizm, daha önce de değinildiği gibi, devlet gücünün diktatörce bir nitelik kazanmasıdır. Althusser gibi, Poulantzas da Gramsci eleştirisi üzerinden kuramsal yaklaşım üretmiştir ve onun yaklaşımları içinde belki en dikkat çekici olanı devletin hegemonik gücüne ilişkin olarak öne sürdüğü "Bonapartizm" görüşüdür. Avrupalı düşünürlerin önde gelenlerinden biri olan Nicos Poulantzas (1936-1979), Althusser 'den devraldığı devletin konumu ve rolüne ilişkin görüşleri geliştirmiştir. Miliband ve diğer bazı Marksistlere göre devlet, yapısal (ekonomik) kertedeki sınıfsal oluşumların elinde, göreli özerkliği olan bir "araç" durumuna dönüşmektedir; oysa devletin aktif bir rolü olması gerekir. Bu tartışmada Poulantzas, kapitalist devletin, kapitalist üretimden kurumsal olarak ayrıştığını ve devletin bir "araç" değil, "*görece özerk*" olduğunu ileri sürer. Poulantzas, devletin işlevini kapitalist sınıfın çıkarları açısından değil, bir bütün olarak, toplumun tutarlılığını güvence altına alacak bir kuruma olan gereksinimden türetmiştir (Poulantzas, 1975: 15-29). Bu bağlamda, devletin temel amacı da, toplumsal formasyonun tutunumunu (birliğini) sağlamak, bu dengeyi korumak ve yeniden üretmektir (*cohesion of a social formation*). Poulantzas'a göre devlet, ulusal-halkın birliğini temsil eder; bu durum, devletin herkese karşı eşit uzaklıkta ve tarafsız olmasını gerektirir; öyleyse devletin sınıfsal niteliği, sadece bir gölgegörüngüden ibarettir. Bununla birlikte devlet, egemen sınıfın çıkarını savunmakta etkili bir tutum sergiler ve kapitalist toplumda burjuva sınıfının örgütlenme işlevini de yerine getirir. Kapitalist devlet ile politik olarak egemen sınıfların ilişkisi dikkate alındığında, kapitalist devletin, sınıf hegemonyasıyla yönetilen devlet olduğu anlaşılır (Poulantzas, 1975: 137); devlet bu hegemonyasını, göreli özerkliği sayesinde gerçekleştirir (1975: 255). Devlet, hem siyasal yapının ekonomiden göreli özerkliğini, hem de devletin egemen sınıflardan göreli özerkliğini sağlayarak, kapitalist sınıfın çıkarını korumuş olur. Böylece sadece işçi sınıfına karşı değil, bireysel kapitalistlerin çıkarlarına karşı da, kapitalist toplumun korunmasının ve yeniden üretiminin güvencesi haline gelir (1975: 257).

Öyleyse kurumsallaşmanın ulaştığı ve sınırlandığı uç nokta olan *hegemonya* nedir? Daha da ötesi, devletin hegemonik niteliğini kazanmasında ve böylece iktidarını sürdürmesinde kurumların işlevi nedir? Peki devleti bir *kurumlar seti* olarak oluşturan ve onu hegemonik bir güç durumuna getiren *kurumsallaşma* nedir? Bu soruların yanıtı üzerinde yoğunlaşarak siyasal kurumsallaşmayı, bu bağlamda sivil uygarlığın siyasal gelişmesini incelemeye devam edelim:

Geçmişte süreklilik taşıyan feodal devlet geleneğinin yerini, modern devletin yerleşik görünümü haline gelen kurumlara bırakması, egemen sınıf olan siyasal toplumun, yani devletin, bütün topluma uyguladığı yönetim işlevinin kapsayıcılığını göstermektedir. Bu kapsayıcılık, *kurumlar bütünlüğü*'ne karşılık gelen modern devletin işlevsel (fonksiyonel) gücünü ortaya çıkarmıştır. Gramsci, devletin söz konusu kapsayıcı işlevini; "*hegemonya*" kavramı ile ilişkilendirmiş ve hegemonyanın kaynağını da sivil toplum içinde bulmuştur. Ancak burada hemen belirtmek gerekir ki, Gramsci'de sivil toplum devletin, yani sadece siyasal toplumun alanı değildir. Sivil toplum, halk dilinde "*özel*" denilen, bu anlamda resmi olmayan bir *ortak* alandır. Buna karşın, sivil toplum, devletin alanı olmamakla birlikte, devletin hegemonyasını yürüttüğü alandır. Devlet hegemonyasını, sivil

---

Poulantzas'a göre, kapitalist devlet, toplumsal formasyonun birlik ve bütünlüğünü sağlama işlevini "sınıf mücadelesi"ni kontrol altına alarak, yani egemen sınıfları siyasal alanda örgütleyip, yöneticileri de örgütsüzleştirerek yapar. Üstelik bunu gerçekleştirirken kendini, "*ulusun-halkın birliği*"nin garantisi olarak sunar. Bu anlamda devlet, sınıfsal niteliğini hem gizler, hem de sınıfları dışlar. Elbette bunu olanaklı kılansa, devletin ekonomik kerteden görece özerk olmayı başarmasıdır. Bu durumda, devlet sivil toplumun bir yansıması değil, tam tersi sivil toplum devletin bir yansıması olarak belirir. Bundan devletin, gerçek anlamda asla "nötr" bir alan olmadığı gibi, doğrudan bir taraf da olmadığını anlıyoruz; devlet aygıtı basit bir yansıma olarak değil, etkin bir uğrak olarak öne çıkmaktadır. Bunun en bilinen örneği "Bonapartizmdir" ve "Bonapartizm", Marx'ın da iki kitabına konu olmuştur: *Fransa'da Sınıf Savaşları* (1848-50) ile *Louis Bonapart'ın 18 Brumer*'i (1851-2).

Bonapartizm'de devletin yürütme gücü, tek bireyin egemenliği altına girer ve diktatörce bir güç doğar. Devletin göreli özerkliğinin en uç noktası olan bu durum, partiler ve sınıflarüstü bir görünüm sergilerken, aslında devlet, yine egemen sınıfın çıkarını gözetir. Bonapartist devletin gerçek görevi, burjuva toplumunun güvenliğini ve istikrarını güvence altına alarak, kapitalizmin gelişimini hızlandırmaktır. Bu noktada devlet, sivil toplumu *Marx'ın tanımı* ile bir "*zar gibi*" saran "*asalak*" gövdeye dönüşür. Marx, kapitalist devletin sönüp gideceğini, Poulantzas ise, sürekli Bonapartist güç kazanarak yaşayacağını ileri sürmüştür (Poulantzas, 1975; 1992) (ayrıca bkz. Yılmaz, 2002).

Marx'ın tanımı: "Askeri ve bürokratik muazzam örgütü ile karmaşık ve yapma devlet mekanizması ile yarım milyon insandan oluşan bir memurlar ordusu ve bir ikinci beşyüzbin askerlik ordusu ile bu yürütme gücü, Fransız toplumunun bütün bedenini bir "zar gibi" saran ve bütün deliklerini tıkayan, bu korkunç "asalak" yapı, mutlak krallık döneminde, devrilmesine yardım ettiği feodalitenin sona erişinde meydana geldi" (2002: 574, ayrıca Sezarizm (*Caesarism*) için bkz: *Gramsci*, 1978: 219-23).

toplum içindeki kurumsal bütünlük üzerinden gerçekleştirir. Egemen sınıf, uyguladığı hegemonya ile siyasal alandaki iktidarını korurken, sivil toplum içindeki hegemonik güç odaklarıyla da karşılıklı ilişki içine girer (Gramsci, 1997: 28). Böylece Tilly'nin, *zor ile sermaye*'nin birlikteliği olarak tanımladığı karşılıklı işbirliği gerçekleşir. Bu durumda, egemen sınıfın siyasi iktidarını koruması kadar, sermaye sahibi olan burjuvazinin de iktisadi gücünü koruması ve arttırması önem kazanır. Karşılıklı işbirliği, devleti, kapitalist devlet olarak biçimlendirirken, burjuvaziyi de, devlet hegemonyasının bir aracı konumuna getirmiştir. Burjuvazi, her zaman toplumsal-siyasal düzen üzerinde belirleyici rol oynayan düşünce, eylem ve ilişkilerin meşruiyetini onaylayarak, toplumsal onayı temsil ettiği görünümü vermiştir. Bu gölge görüngünün etkisini geçerli kılmak için de, bir toplumsal kurum (*social institution*) olan toplumsal kurallar ve sivil örgütler bütünü kullanılmıştır. Böylece yerleşik düzeni belirleyen kurumsallaşma, artık toplumsal-siyasal dönüşümü yöneten hegemonik bir uğrak oluşturacak güce ulaşmıştır. Burada burjuvazi hem devletin *hegemonya siyaseti*'ni, hem de *toplumsal katılım hakkı temsiliyeti*'ni meşrulaştıran bir işlevi yerine getirmiştir.

Gramsci, siyasal toplum olan devletle, sivil toplumu birbirinden ayırmayarak, hegemonyanın devlet kaynaklı varlığının somutluğunu da belirginleştirmiş; bu somutluğun dayanağını ise siyasal toplumla burjuva toplumu arasındaki işbirliği ile açıklamıştır. Öte yandan Gramsci, öncelikle "*belli bir dönemin tarihinde etkisini gösteren güçlerin doğru bir çözümlemesini yapabilmek ve ilişkilerini ortaya koymak için tam olarak çözülmesi gereken sorunun yapı ve üst-yapılar arasındaki ilişkiler sorunu*" olduğunu da belirtmiştir (1986: 127/1978: 177); çünkü, Gramsci'ye göre devlet, bir üstyapı kurumu olarak kapitalist toplumun anlaşılmasında ikincil olmaktan çok, birincil düzeyde bir değişken durumundadır. "*Dahası, Gramsci, hegemonya aygıtını sivil toplumun yanı sıra devlete yerleştirerek, devleti burjuvazinin bir baskı aygıtı olarak gören Marksist-Leninist yaklaşımın ötesine doğru genişletmiştir. Bu anlamda devlet, aynı zamanda hem egemen sınıf iktidarının genişlemesinin temel bir aracı, hem de bağımlı*

sınıfları güçsüz ve örgütsüz tutan bir baskı gücü" durumuna gelmiştir (Carnoy, 2001: 259). Öyleyse, hegemonyayı sağlayan kurumlar, aygıtlar, davranışlar ve kurumlar bütünlüğünün, teleolojik (ereksel) hedefini yansıtan siyasi kurumsallaşma, egemen sınıfın güç kazanması ve örgütlü davranış geliştirmesi yönünde genişlerken; bağımlı sınıflar için tam tersi bir etki yaratmakta ve bu sınıfları güçsüz, örgütsüz, hatta amaçsız yığınlara dönüştürerek, belirlenmiş işlevini gerçekleştirmektedir.

Burada kısaca değinmek gerekirse, "kurum" kavramı, siyaset bilimi incelemelerinden daha çok, sosyoloji (toplum bilim) alanındaki çalışmalara konu olmuştur. Ancak kurumların toplumsal-kültürel kurumlar kadar, siyasal ve iktisadi kurumları da kapsadığı ve toplum olgusunun bir bütünsellik arz ettiği dikkate alınmalıdır. Kurumu, "*toplumun varlığını koruyabilmesi için, meşru olan ve olmayanı tanımlayan, zorlayıcı, tutarlılığı, göreli sürekliliği bulunan kurallar ve ilişkiler bütünü*" (Kışlalı, 1987: 79) olarak ele aldığımızda; bundan kurumun gelenek, alışkanlık ve yasayla oluşan, böylece *rıza ve zor* mekanizmasını canlı tutan bir görünüm sunduğunu anlıyoruz. *Kurumsallaşma* ise, *Giriş*'te değinildiği gibi, üretim koşullarına bağlı olarak altyapı ve üstyapı düzeylerine yerleşmiş olan kurumların yanında, devlet aygıtlarının, toplumsal davranış kalıplarının, bilinç ve iletişim koşullarının, yani *rıza ve zor* mekanizmasını işleten kurallar, değerler, davranışlar, örgütler, yasalar, yöntemler ve akıl yürütme bütününün, toplumun bilincine ve pratik yaşamına yerleşmesi, giderek yeni bir düzen biçiminde hak ettiği varsayılan toplumsal değeri sağlaması, bir bakıma *toplumsal itibar* kazanmasıdır.[387]

Gramsci, bu dönüştürücü toplumsal saygınlığı *hegemonya* kapsamında ifade etmiş ve çözümlemiştir. Gramsci'ye göre bir sınıfın, örneğin burjuva sınıfının toplumsal saygınlık gören, yani hegemonik bir sınıfı oluşturabilmesi için bütün altyapı ve üstyapı

[387] İtibar, önem vermek; saygı göstermek; bir şeyin gerçek değil kararlaştırılan değerini tespit etmek… (Osmanlıca-Türkçe Sözlük: İtibar maddesi); saygınlık.

Kapitalizmin itibara yüklediği kavramsal içeriği anlamak adına, *İtibar Yönetimi*'nin günümüzdeki öncülerinden biri olduğu ileri sürülen Charles Fombrun'ın itibar tanımı ise oldukça ilgi çekicidir: "İtibar, nitelikli insanları, fon sağlayacak büyük yatırımcıları, kaliteli tedarikçileri şirkete çekmek, sadık müşteriler oluşturmak, kamu kurum ve kuruluşları ile ilişkilerin olması gereken düzeyde kurulmasını sağlamak için bir davetiyedir" (aktaran: Kadıbeşegil, 29.10.2006: 6).

düzeylerine yerleşmiş olan kurumları, kendi çıkarları doğrultusunda etki altında bırakması gerekir. Vergin'in de işaret ettiği gibi, Gramsci yaklaşımında bu ne yalnızca baskı aygıtını devreye sokarak *zor* ile başarılabilir, ne de yalnıza *sermayenin* maddi gücüyle. "*Burjuvazinin belirli bir kapitalist toplumda hegemonik konuma gelebilmesi için, kendi sınıf kültürünü, kendi fikirlerini ve dünya görüşünü toplumun diğer sınıflarına ve katmanlarına kabul ettirmesi lazım gelmektedir*" (Vergin, 2003: 76). Bunu sağlamanın yolunun toplumsal bütünlüğü öne çıkarmakla gerçekleşebileceğini gören Gramsci, sınıflararası savaşımın aslında bir hegemonya savaşımı olduğunu ileri sürer. Gramsci'ye göre bu mücadelede, devlet aygıtı ile toplum karmaşık bir bütünlük arz eder. Bundan dolayı hegemonya, açıkça bir kurumlar bütünlüğü egemenliğidir. Böyle bir egemenlik de, yapısı gereği toplumsal, kültürel, siyasal ve iktisadî araçların dolayımı ile gerçekleşen, bir sınıfın (egemen sınıfın) diğer sınıflar üzerindeki üstünlüğüdür. Şunu da belirtmek gerekirse, Gramsci devlet aygıtı ile toplumu birbirinden ayırmayarak hegemonik devletin, bir kişi devleti olmaktan çıkıp kurumlar devleti olduğuna ve bu kurumsal bütünlüğün burjuva kültürünü yansıttığına da dikkat çeker (Gramsci, 1978: 245-6).

Devletin bir kurumlar seti olduğuna ilk defa değinmiş olan Marx-Engels, kendi dönemlerinde, henüz bu anlamda bir hegemonik bütünlüğü dile getirmemişler, siyasal devlet ile toplumu ayrı kategorilerde değerlendirme gereği duymuşlardır. Gramsci bu kategoriyal ayrıma, Poulantzas tarafından geliştirilen Marx-Engels'in "toplumsal formasyon" (*social formation*) kavramına karşılık gelen, *tarihsel blok* kavramı ile bir yoğunluk getirir ve hegemonya kavramının *a priori* niteliğini öne çıkarır. Marx-Engels, sivil toplumu ekonomik temelden ayrı tutarak devlete ait olmayan kurumların genel adı olarak kullanmıştır. Gramsci, Marx'ın bu tutumunu tekrarlamış, sivil toplumu ekonomi dışına yerleştirmiştir; ancak Gramsci'de devlet ve sivil toplum, hegemonya aracılığıyla birbirini tamamlayan bir bütünselliğe sahiptir (Anderson, 1977: 60-1). Marx da bunu, diyalektik ilişkiye bağlamıştır. Gramsci bu bütünselliğin sağlanmasında, sınıfsal

egemenliğin zora dayanmadan uygulanmasını, kurumsallaşma ve bu bağlamda toplumsallaşma aygıtlarının kullanılmasıyla ilişkilendirmiştir. Bundan da, egemen sınıfın yeni kurumlar, yeni değerler, yeni bilinç, yani yeni bir yaşam biçimi ve düzen üretmesi gerektiğini anlıyoruz. Bu durum, eski düzeni geçersizleştirecek, hatta devirecek yeni bir başlangıcı ifade etmektedir. Ancak hegemonya ağırlaştıkça, kurumsallaşma ve toplumsallaşmanın da yaygınlaşması beklenir ki; bu da zaman içinde, devrimlerin statükoya doğru kaymasının nedenlerinden birini anlama fırsatını vermektedir. Gramsci'nin hegemonya kuramının, özde Lenin'in "devrim" kuramından farklı bir amacı bulunmadığı açıktır. Elbette Gramsci'nin birincil kaygısı, kapitalist devleti çözümlemek değil, tıpkı Lenin gibi bir iktidar stratejisi ortaya koymaktır. Ancak Yetiş'in yorumundan da anladığımız gibi, Gramsci'deki hegemonya kuramı, bir devrim kuramı değildir; çünkü "*henüz sermayenin egemenliği sürerken işçi sınıfı açısından, burjuvazi de dahil olmak üzere, bütün toplum üzerinde hegemonyanın kurulması mümkün değildir… İşçi sınıfı, burjuvaziden farklı olarak, bütün toplum üzerindeki hegemonyasını ancak siyasal iktidarın fethinden sonra kurabilecektir*" (1996: 108).

Bu noktada *burjuva hegemonyası* ile *proletarya hegemonyası*nın farlılığına vurgu yapma gereği doğmuştur. Proletarya hegemonyası, kuşkusuz Marksist kuramın bir kavramı olarak gelişmiştir. Martin Carnoy'e göre, "*Antonio Gramsci'nin Marksizm'e temel katkısı, Marx'ta örtük olarak bulunandan hareketle, Marksist bir siyasal eylem biliminin sistemleştirilmesidir*" (2002: 252). Bu da, Gramsci'nin Marksizmi, bir eylembilimi olarak yeniden ele alırken, egemen konumdaki burjuva sınıfı yanında, işçi sınıfının yapıcı gücünü öne çıkarmasını açıklamıştır; böylece, burjuva hegemonyası karşısında yeni bir hegemonya örneği olarak işçi sınıfı hegemonyasının nasıl yaratılabileceği sorunu gündeme gelmiştir.

Marx'ta örtük olarak bulunan bu yönelim, özü itibariyle liberal burjuva devleti olan kapitalist devleti alaşağı edecek bir sosyalist devleti iktidar kılmanın ve bu iktidarı sürdürmenin yeni bir formülasyonudur. Elbette Gramsci bu formülasyonu oluştururken

kaynağını Marx-Engels ve Lenin'den almıştır; fakat "*Gramsci'nin Marksizmi, hiçbir şekilde kalıplaşmış ve dogmatik olmadığı gibi, bütün fikir, inanç ve genel olarak söylemi ekonomik altyapının bir yansıması olarak görmektense, tüm bunları ona dahil bir şey olarak ele almaktadır. Gramsci'nin terimi ile söyleyecek olursak, bunların tümü altyapının organik bir parçasıdır*" (Crehan, 2006: 56). Anlaşıldığı gibi, Gramsci kaynağını klasik kuramdan almakla kalmamış, Marksist kuramın bütün varsayımlarını yorumlayarak ve geliştirerek benimsemiştir. Örneğin Carnoy'e göre, "*Marx ve Engels'in Alman İdeolojisi'nde ifade ettikleri biçimiyle, Marx'ın sivil toplumdaki burjuva hegemonyası kavramını almış ve kapitalist sistemin işleyişine ilişkin kendi yaklaşımının temel bir izleği hâline getirmiştir; hegemonya, Gramscigil terimle, burjuva değer ve normlarının bağımlı sınıflar üzerindeki ideolojik hâkimiyeti anlamına gelmektedir*" (2001: 253).[388]

[388] Burada, "hegemonya" kavramının Marksizm içindeki durumuna da değinmek gerekiyor. Bu da asıl, öncesi ve sonrasıyla Devrim Rusya'sına işaret etmektedir. Mehmet Yetiş'e göre, dönemin Rusya'sında "Bolşeviklerin köylüler ve ayrı bir kategori olarak askerler karşısında izlediği bağlaşıklık politikası, işçi sınıfının siyasal temsilcisinin hegemonik etkinliğine örnek gösterilebilir" (1996: 8). Hegemonya kavramı, Marksizmin kuramsal tabanında bir çelişki yaratıyor muydu; yani Marksizm, hegemonya kavramını özümseyebilecek bir özgüllük taşıyor muydu? Dönemin tartışmalı konularından birini de, hegemonya kavramının Marksizm içindeki yeri oluşturuyordu. Yetiş'e göz atalım:

"Politikanın ekonomiyi dolaysız bir biçimde izlediğini ileri süren ekonomist yorum, söz konusu özgüllüğün kapsamını kavramaktan uzaktı. Lenin'in "ekonomik maddeciliğin kaba vülgarizasyonu (1902: 112)" olarak nitelediği bu yaklaşım, politika ile ekonomi arasındaki diyalektik dolayımı göz önüne almaz. Politikayı ekonominin herhangi bir kırılmaya uğramaksızın ortaya çıkan bir bilimsel yansıması olarak kurgulamak kaba maddeci bir çözümlemedir. Bu türden kuramsal yaklaşımlar, işçi sınıfının siyasal savaşımını, emek ile sermaye arasındaki ilişkilerle sınırlandırdığı için, hegemonya savaşımının rolünü değerlendiremez. Zira hegemonik etkinlik, toplumsal yapılanmanın yalnızca sermaye sahibi sınıflar ile proletarya arasındaki çelişkiye indirgenemeyeceği yolundaki bir kuramsal öncüle dayanmak zorundadır. Ekonomist strateji, toplumsal çelişkileri basit bir biçimde sermaye-emek alanına hapsettiği için, Lenin'in önemle vurguladığı gibi, toplumun çeşitli kategorileriyle devlet iktidarı arasındaki ilişkilerin kapsadığı karmaşık örüntüyü kuşatamaz" (1996: 8-9).

Lenin'in klasik Marksizm'e yaptığı önemli bir katkıyı, hegemonya perspektifinin oluşturduğunu söyleyen Yetiş; bu katkının nedeni olaraksa, bir devrim gerçekleştiren işçi sınıfının bütün toplumu yönetebileceğini kanıtlamak zorunda oluşunun, hegemonik etkinliğe doğrudan önem kazandırması olduğunu belirtiyor: "İçeride karşı-devrimin bunaltıcı baskısını ağır bir biçimde hisseden devrimci iktidar, iç savaş ve emperyalist müdahalenin doğurduğu tehlikeleri alt etmek için sınıflararası bağlaşıklık politikalarına başvurmak zorundaydı. Rusya, üretici güçlerin gelişme düzeyi açısından Batı'nın kapitalist ülkeleriyle kıyaslandığında henüz oldukça geri bir ülke olarak ve sosyalist devrimi başarıya ulaştırabilecek nicelikte bir işçi sınıfına sahip olmasıyla, uluslararası kapitalizmin zayıf halkalarının başında geliyordu. İkinci Enternasyonal dönemindeki egemen Marksizm yorumunun öngördüğünün tersine, geri bir kapitalist ülkede gerçekleşen sosyalist devrim, ancak hegemonik bir projeyle korunabilirdi" (1996: 8).

Zaten Lenin'in yaklaşımında, "sınıf, hegemonya düşüncesini yadsıdığı ya da bunu yeterince önemsemediği sürece bir sınıf değildir ya da henüz bir sınıf değildir; bir loncadır ya da çeşitli loncaların toplamıdır" (1911: 57; aktaran Yetiş, 1996: 10). Hegemonya kavramının Marksizm içindeki kaynağının, Lenin'in yazılarına ve Ekim Devrimi sonrasının Bolşevik geleneğine dayandığı açıktır. "Kavramın, Gramsci'nin kuramsal yapıtındaki kullanım değeri büyük ölçüde, komüntern tartışmalarıyla dolayımlı olarak, birçok izleğiyle Lenin'in yaklaşımının üstbelirlediği bir düzeyde gerçekleşti. Zaten aksi mümkün olamazdı, zira bütün kuramsal yapılar, tarihsellikleri içerisinde sergiledikleri sıçrama yeteneği ne olursa olsun, oluşum aşamasında önceki birikimin sonucunda ortaya çıkar" (Yetiş, 1996: 27).

Gramsci yazılarında, özellikle de "*Hapishane Defterleri*"nde sınıflararası hegemonyaya dayanarak çözümlediği kurumlar bütünlüğünü, toplumsal mobilizasyonun zorunlu bir koşulu olarak göstermiştir. Gramsci düşüncesinde, Tilly'ye konu olan *zor ve sermaye*'nin, yani devletle burjuvanın birlikteliği ve işbirliği her zaman toplumsal bir hareketi başlatmaya yetmez. Gramsci, bu dönüştürücü etkinin ancak bir hegemonya kurulabilmesi durumunda gerçekleşebileceğini savunur. Bir toplumsal dönüşümü başlatabilecek böylesine etkili bir hegemonya ise, kurumlar bütünlüğünün sağlanmasına bağlı olarak oluşabilir.[389] Bu da, toplumsal formasyonun (*social formation*) dönüşümünü sağlayıp, onu etkin bir biçime sokacak olan değerlerin, düşüncelerin, davranışların ve örgütlerin, yani toplumsal kurumların biçimlendirilip oluşturulmasını gerektirir. Böylece, "*bu değerlerin, düşüncelerin ve davranış kalıplarının toplumsal sınıflara, gruplara ve bireylere aktarılarak, onların harekete geçmesi yoluyla, toplumsal formasyonun dönüştürülmesi olanaklı kılınır*" (Porteli, 1982: 5-6; ayrıca bkz: Aksoy, 1994: 144).

Gramcsi hegemonik sistemi analiz ederken, altyapı ve üstyapı kurumları ile bu kurumların oluşturduğu ya da yeniden oluşturduğu *tarihsel blok* (*blocco storico*) hakkında kapsamlı değerlendirmeler sunar. Onun bu analizlerini *kurumsallaşma* çerçevesinde incelediğimizde, bir kurumlar bütünü halinde görünen tarihsel blok'un, aynı zamanda kurumsallaşmanın da tepe noktasını oluşturduğunu anlıyoruz. Elbette Gramsci'nin metinlerinden yola çıkarak bir kurumsallaşma kuramına ulaşmak doğrudan mümkün değildir; buna karşın, Gramsci metinlerinde açıkça ifade edilmemiş olduğu görülse de,

---

Carnoy'e göre ise, Gramsci, hegemonya çözümlemesinde üstyapıya yaptığı vurgu ile, kavramı daha önce kullanan Marx, Engels, Lenin ve Troçki'nin ötesine geçmiştir; hatta kendi başlarına sınıf bilincini geliştirebilmelerine Lenin'den çok daha fazla inanmıştır; ancak bilincin önündeki engellerin aşılmasının, Batı toplumunda, Lenin'in düşündüğünden daha zor olduğu da yaşayarak görülmüştür (2001: 253).

Lenin'in hegemonya tezinin burjuva hegemonyası karşısında yer alan işçi sınıfının, kendi içinde verilen bir hegemonik savaşım üzerinde yoğunlaştığını unutmamak gerekir. "Bu nedenle, Lenin'in hegemonya tezi, Batı'daki burjuva devrimlerinden sonra, sınıf savaşımı alanında ortaya çıkan özgül dönüşümü fark ettiğinin bir kanıtı olarak da yorumlanabilir" (Lukács, 1979: 18-9; Yetiş, 1996: 22). Kuşkusuz bu özgül dönüşümse, 1917 sonrasında "artık burjuvazinin devrimci niteliğini yitirmesi ve proletaryanın gündemdeki devrim süreçlerinin hegemonik gücü olarak doğması" ile açıklanabilir (ayrıntılı bilgi için bkz: Yetiş, 1996).

[389] Gramsci'ye göre, bir sosyal sınıfın ekonomik olarak egemen olması, onun aynı zamanda hegemonik olduğu anlamına gelmez. Ekonomik güç hegemonya için yeterli değildir. Hegemonya, ekonomik gücün yanı sıra belirli bir siyasal sermayenin de var olmasını gerektirir ve bu siyasal sermaye ekonomik gücü elinde bulunduran her burjuvazinin harcı değildir (Vergin, 2003: 76).

örtük bir anlatımla sistemleştirilip formüle edilmiş bir *kurumsallaşma* olgusuna varmak da zor değildir. Gramsci bir *kurumsallaşma* kuramı oluşturmaya girişmemiş ve gün yüzüne çıkan *Defterler*i'nde açık biçimde kurumsallaşma kavramından söz etmemiş olmakla birlikte; onun özellikle tarihsel blok ve hegemonya çözümlemeleri, kurumsallaşma kavramını (da) çözümleyen bilgi yoğunluğu taşımaktadır.

Genel bir yaklaşımla, Gramsci düşüncesindeki tarihsel blok, insanın doğa karşısındaki varlığına denk düşen, bütünsel anlamdaki kültürel donanımını, kültürel değerler sistemini, düşünce yapısını ve davranış kalıplarını oluşturan toplumsal kurumların, bir toplumsal sistemi derinden etkileme, ona yayılma, onu toplumsallaştırma ve bütünleştirme biçiminin çözüm noktasıdır. Bu noktada artık devletin hegemonya ideolojisinin, hegemonik dünya görüşünün, yani siyasal üstünlüğü hedefleyen politikasının bir yansımasına dönüşen kurumsallaşma, kapitalist sistemin temel dayanağı durumuna gelmekte; böylece, egemen sınıf ve egemen sınıfın temsilcisi konumundaki siyasal devlet, kurumsallaşma dinamiği üzerinden toplum karşısında görece bağımsız güç görünümü alarak, kendi ideolojisini yayma fırsatına ulaşmaktadır. Batı tarzı bir siyasi gelişmeyi, siyasi kurumsallaşmaya dönüşüp topluma nüfuz etmesi beklenen *hegemonya* ideolojisinin, bu bağlamda kapitalist devletin hegemonik yaklaşımının dışında düşünmek zordur. Siyasi gelişme siyasi kurumsallaşmanın, siyasi kurumsallaşma da hegemonya ideolojisinin bir dışavurumundan ibarettir.

Hegemonya incelemesi, açıkçası gönüllü olduğu kadar zorunlu olarak da, Gramsci'ye götürür. Gramsci, Doğu ile Batı arasındaki sınıfsal konumlanışın farkını ortaya koymakla kalmamış, ideolojik hegemonya kavramı üzerinden bu farklılığı sistemli bir biçimde çözümlemiş bir kuramcıdır. Onun ideolojik hegemonya analizi, belki Avrupa'nın Doğu'sundaki sosyalist devletten çok, Batı'daki kapitalist devleti anlama olanağı yaratmıştır. *Hapishane Defterleri*'nin yayımlanmasından beri, kapitalist devlete ilişkin yorumlarda ve analizlerde bir referans noktası olarak sıklıkla başvurulan Gramsci

çözümlemelerinin, özellikle siyasi polemikler sırasında, sanki bir *cephane gibi*, kullanılmakta olduğu görülmektedir.[390] Gramsci, ideolojik hegemonya kavramını oldukça geniş kapsamlı tasarlamıştır. Mehmet Yetiş'in tespit ettiği gibi, ideolojik hegemonya kavramı, "*belirli bir tarihsel aşamada, sivil topluma nüfuz eden değerler, inançlar ve tutumlar sistemini bütünüyle kapsamaktadır. Sınıflararasındaki üstünlük ilişkileri, indirgemeci yöntemin sergilediği gibi, bir tek belirleyici öğenin yardımıyla açıklanamayacak kadar karmaşıktır. Gerçekten de, ideolojik-kültürel etkile(n)me alanları, öğretim sisteminden dinsel yapılara, aile ya da işyerinden medya ve bürokrasiye kadar birçok alandan oluşmaktadır*" (1996: 109).[391]

Kavramlar tarihine bakarsak, gerçekte "hegemonya" ne sözcük olarak ne de kavram olarak Gramsci'nin bir ürünü değildir.[392] Hegemonya'nın terimsel kullanımı Antik

---

[390] Antonio Gramsci (1891-1937)'nin kapitalist devlete ilişkin yorumlarında bıraktığı devrim niteliğindeki etkisine karşın, aslında onun yazılarına önceleri sınırlı bir saygı ve ilgi ile başvurulduğunu belirtmeliyiz. Gramsci'ye duyulan ilginin İngiltere'de daha derin olduğu açıktır, özellikle Perry Anderson'ın *New Left Review*'deki katkısı önemlidir. 100. sayıdaki bu ilgiyi ayrı tutarsak, genel olarak Batı'da ona gösterilen önceki ilgi yetersiz ve kuraktır. Siyaset Bilimcilerden daha çok, Sosyologların analizlerinde yer almıştır ve ne yazık ki, kendi vatanı İtalya'da bile aynı kaderi yaşamıştır; onun ruhu üzerinden gerçekleştirilen politik mücadeleler ve polemikler Siyaset Bilimi alanının dışında yoğunlaşmıştır. Ancak son dönemde, Gramsci düşüncesi yeniden bir çok yorumcu için ve pek çok siyasi çözümleme içinde bir başvuru kaynağı olmuştur. Kuşkusuz bu ilgide başta Stuart Hall olmak üzere Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi (*Center For Contemporary Cultural Studies*)'nin etkisi büyüktür (ayrıca bkz: Peck, 2001: 200-49).

[391] Küçük bir açıklamaya gerek duyulmuştur: Bu tezde "Hegemonya ideolojisi" ve "ideolojik hegemonya" kavramlarının her ikisi de kullanılmakla birlikte, mevcut kavramsal farklılık yadsınmamış ve kavramların anlamlarının bir ve aynı olmadığı gözardı edilmemiştir. Kurumsallaşmayı zorunluluk kertesine sürükleyen etmen, hem bir hegemonya ideolojisine duyulan inançtır; hem de uygulanan hegemonyanın ideolojik bir hegemonya olarak bu inancı yansıtması ve yaşama geçirmesidir. Ayrıca bu tezdeki ideoloji anlayışı, Lenin düşüncesinde geliştirilen biçimiyle, geleceğin stratejisini kurgulamak adına harekete geçirilen politik bilinçtir, duruştur, dünya görüşüdür.

Bu bilinci ortaya çıkaran koşullarsa, üretim ilişkilerinin belirlediği toplumsal sınıfların mevcut koşullarıdır; tam da Marx'ın ünlü ifadesiyle, "*yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır*", ama bu koşullarda, üretim süreçleri her zaman kültür/ideoloji ve toplumsal donanımla etkileşim içindedir; yani altyapı-üstyapı arasındaki diyalektik ilişki bağlayıcıdır.

[392] Gramsci, sistematik bir kuram halinde çözümleme başarısını sergilediği hegemonya olgusunu, sınıflararası bir üstünlük kurma biçimi olarak incelerken, Immanuel Wallerstein, kavramı uluslararası üstünlük kurma biçimi olarak kullanmıştır. Aslında uluslararası hegemonya kavramının ilk çağlara kadar eskiye gittiği bilinmektedir. Örneğin Antik Yunan'da bir kent-devleti olan Polis'in diğer kent-devletleri üzerindeki yönlendiriciliği, üstünlüğü ve baskısı tarihsel hegemonya türünü oluşturur. Antik kent-devletleri arasında Atina ve Sparta'nın hegemonik güç kurabildiği bilinmektedir. Wallerstein bu olgudan hareketle, *merkez-çevre* kuramı bağlamında süper devlet(ler)in, gelişmekte olan devletler üzerindeki siyasal, ekonomik ve hatta kültürel alanda ortaya çıkan üstünlüğünü, kimi zaman egemenliğini hegemonyanın çağdaş biçimi olarak konu edinmiştir. Ancak hegemonya olgusunu sistematik olarak çözümleyip kuramlaştıran, daha önce de belirtildiği gibi Gramsci olmuştur.

Ek Bilgi: Raymond Williams'ın "*Anahtar Sözcükler*" (*Keywords*) içinde yer verdiği hegemonya (*hegemony*) kavramı, Antik Yunanca'daki *egemonia* çözcüğünden türetilmiştir. Bir kök sözcük olan *egemonia*, önder, yönetici ve kendisininkinden farklı devlet anlamlarına gelmektedir. Buna karşın, bir devletin siyasi egemenliği anlamında 19. yüzyıldan önce yaygın olmayıp, emperyalizmle birlikte yaygınlaşmıştır. Hegemonik (*hegemonic*), siyasal egemenliği anlatan ya da hedefleyen politikayı dile getirirken; hegemonizm (*hegemonism*) belli ölçüde emperyalizm yerine kullanılmaktadır (Williams, 2005: 174-5). Gramsci hegemonya kavramını devletlerarası ilişkilerden toplumsal sınıflararasındaki ilişkilere doğru

Yunanistan'a kadar uzanmaktadır. Kavram olaraksa, Marksist literatürde yoğun bir kullanım alanı bulmuş ve modern içeriğine bürünmüştür. Örneğin Luxemburg, Lenin, Kautsky, Sorel vd. arasındaki devrimci tartışmaların temel konularından biri, ideoloji ile birlikte hegemonyadır. 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra ise, bir yandan Gramsci'nin ağırlığı yeniden etkileyici olmuş, diğer yandan da söz konusu kavram Foucault, Wallerstein, Laclau ve Mouffe gibi entelektüellerin ilgi odağı durumuna gelmiştir. Ama hegemonyaya ilişkin görüş bildiren bütün bu kuramcılar arasında, Gramsci'nin öne sürdüğü hegemonya yaklaşımını, kurumsallaşma uğrağının düzenleyici bir etmeni olarak ayrı tutma gereği vardır. Gramscigil hegemonya kavramına, kurumsallaşma nosyonunu yükleyen özelliği, toplumsal dönüşüm sağlayan siyasal gelişmenin Gramsci'deki kapsayıcılığıdır; şimdi bu kapsayıcılığı çözümlemeye çalışalım:

Gramscigil hegemonya, kökeni *Lenin'e dayanmakla birlikte*,[393] İtalya'nın özgün koşullarının, yani bölgesel farklılıklarla yarı endüstrileşmiş (yarı köylü) durumunun bir yansıması olarak ayrı bir yer edinmiştir. Moget'nin çok haklı olarak belirttiği üzere, Lenin tarafından teorileştirilip, gerçekleştirilen biçimiyle, hegemonya kuramının felsefî verileri Gramsci tarafından tamamen değiştirilmiştir. Bunun iki önemli nedeni bulunmaktadır; bir kere ilk defa büyük bir halk ölçüsünde (önünde), kuram ile pratik arasında ilişki kurabilme olanağı doğmuştur. Belki bundan da önemlisi, bu muazzam ilişki (1917 Devrimi) ortamı sayesinde, çok büyük bir bilgi ilerlemesi gerçekleşmiştir. Bu bilgi kapitalist devleti de anlama olanağı sunmuştur (ayrıca bkz: Moget, 1986: 74). Öte yandan daha en başta Gramsci, Marx-Engels yaklaşımında, yapıda yer alan sivil toplumu, üst-yapıya taşıyarak,

genişleterek Marksizm bünyesinde *burjuva hegemonyası* ve *proletarya hegemonyası* kavramlarının gelişmesine olanak yaratmıştır.

Yalnız burada "proletarya hegemonyası" ile "proletarya diktatörlüğü"nün aynı kavramlar olmadığını hatırlatma gereği vardır. Daha önce incelendiği gibi, *proletarya diktatörlüğü*, Marx ve Engels'in üretip, Lenin'in geliştirdiği, kapitalist iktidarının devrilmesinin ardından kurulacak olan sosyalist devlete geçiş aşamasıdır, burjuva sınıfını baskı altına alması tasarlanan geçici hegemonik süreçtir; *proletarya hegemonyası* ise, toplumdaki bütün sınıfların genel iknasına ve özellikle alt sınıfların, yani işsizler, aylaklar vb. ile köylü sınıfının eğitimine yönelik hegemonik rıza girişimidir.

[393] Lenin de kendi yaklaşımını, Marx'ın *Fransa'da İç Savaş* ve *Weydemeyer'e (5 Mart 1852 Tarihli) Mektup* yazılarından yola çıkarak oluşturmuştur; yani aslında hegemonya kavramının kuramsal kökeni, her durumda öncelikle Marx'a dayanır, ama ne Marx, ne de Lenin hegemonyanın kültürel boyutunu ele almamışlardır (bkz: Porteli, 1982: 67-9).

hegemonyanın kapsayıcılığını ve etkisini ekonominin ağırlığından kurtarmış; sanki *a priori* bir Althusssercilikle yapıların (alanların) özerkliğini teslim etmiştir.

Bu yer değiştirme, Marx-Engels metinlerinde özellikle vurgulanan diyalektik ilişkiyi reddetmeden düşünülmüş, yapı ile üst-yapı arasındaki diyalektik ilişkiyi ifade eden etkileme ve etkilenme koşulları korunmuştur. Bu koruma ekonomizme, ideolojizme, sendikalizme, kültüralizme ve benzer yönelimlere karşı bilinçli bir duvar örmüştür. Gramsci'de sivil toplum, yönetici sınıfın bütün topluma uyguladığı ideolojik hegemonya işlevine karşılık gelen ve "özel" olarak adlandırılan, yani resmî olmayan kurumlar bütünlüğü olduğuna göre; hegemonya da bu bütünlüğü sağlamayı gerektiren politik stratejiyi ifade eder. Ancak hegemonya ideolojiye değil, ideolojinin uygulanışına karşılık gelir. İşte tam da buradan hareketle, bir politik stratejinin, yani Gramsci'deki ideolojik kültürel uğrağın dışavurumu ve gerçekleşme düzeyi olarak hegemonya, onun yerleşik görünümü olaraksa hegemonik kurumsallaşma uğrağı karşımıza çıkmaktadır.

Batı'daki burjuva devrimlerinden beri, yönetici sınıf iktidarının üç sacayağı biçiminde beliren ve sivil topluma nüfuz eden *ideoloji uğrağı-ideolojik hegemonya uğrağı ve hegemonik kurumsallaşma uğrağı*, birbirini tamamlayarak gerçekleşen *siyasal değişimi* ifade etmektedir. Gramsci'nin hegemonyası yalnızca bir sürece işaret etmez, o bir devrimci (pratik militan) özelliğini, kuramında sergilemiş ve hegemonyayı devrimin yayılma süreci ile sınırlamamış; hegemonyanın pratikteki sonucunu da yansıtmıştır. Bu nedenle hegemonya, eylemsel (hareketli) bir süreci çağrıştırdığı gibi, yerleşmiş bir egemenlik durumunun da karşılığıdır. Hegemonyanın basite indirgenemeyen pek çok anlamının yanında, hem süreci hem de durumu kapsayan bu çok boyutluluğu göz ardı edilmemelidir. Hegemonyanın çoklu özelliği, onun yalnızca bir ideoloji olarak değil, bir strateji olarak da okunmasını sağlamaktadır. Hegemonya, hem gerçekleşen hem de *gerçekleştirilen* bir kavramdır. Gerçekleşir, çünkü *kendinde*'dir, altyapının ve tarihin *a priori* koşullarını taşır;

gerçekleştirilir, çünkü aynı zamanda üstyapının (ideoloji/kültür) *a posteriori* olanaklarını kullanır, bu yüzden de aynı zamanda *kendisi için*'dir; sınıf ittifakına ve rızaya dayanır.

Gramsci'nin hegemonya kavramının farklı analitiklere ve konumlara hizmet edebileceği açıktır; "*çünkü sistematik olmayan bir biçimde öne sürülmüş olmasına karşın, üzerinde düşünmek için oldukça ideal bir kavramdır*" (Camaroff ve Camaroff, 1991: 19; Crehan, 2006: 244-5). Kate Crehan, "*Gramsci-Kültür-Antropoloji*" (2006) kitabında, "*belli bir zaman diliminde belirli bir hegemonik düzlemi kuran şey, (...) zor ve rızanın, gerçeklik tasavvurları ve bir söylemi aşan somut gerçekliklerin karmaşık bir bileşimini içerme eğiliminde olmasıdır. O halde hegemonya, zorunlu olarak "her kalıba girebilen" bir şeye denk düşmektedir. Camaroff'lar ve diğerleri, Gramsci'den istedikleri nitelikte ve açıklıkta kuramsal bir kavramı alamayacaklardır*" diyor (2006: 247).

Aslında Crehan gibi, hegemonyanın "her kalıba" girebildiğini düşünmek, onu tutarlı bir kuram olmaktan uzaklaştıran tehlikelere de işaret etmektedir. Hegemonyanın özgüllüğü, çok yönlü ve çok boyutlu oluşunda bulunmakla birlikte, bu her kalıba giren bir akıcılık ve şekilsizlik olarak düşünülmemelidir..[394] Hegemonya, üstünlük kurma biçimini ifade eden bir yönetim stratejisidir ve üç ayrı görünümün birbirini bütünleyerek gerçekleş(tiril)mesidir: İdeoloji, ideolojik-hegemonya ve hegemonik kurumsallaşma.

Bu bağlamda ideolojik-hegemonya, kurumsallaştırıcı bir etmen olarak siyasal gelişmenin/değişmenin baş aktörü konumundadır. Öte yandan şunu da hatırdan çıkarmamak gerekir, eğer başlayan ideolojik-hegemonya, hegemonik-kurumsallaşma olarak tamamlanamazsa genel olarak o hegemonya zayıf veya bir süre güçlü, kısa ya da uzun süreli siyasal girişim olarak tüketilen (popüler) bir politikadan başka bir şey olamaz. Bu açıdan hegemonyanın gerçekleşmesi aslında, kurumsallaşma koşuluna bağlıdır; kurumsallaşmasını tamamlamayan bir hegemonya gelip geçicidir

[394] Türk entelektüalitesinin elli yıldır bir bakıma başlıca sorunu olan, Atatürk devrimlerinin ve Cumhuriyet'in kazanımlarının niçin her alanda yeterince etkili olamadığı tartışmalarında, düşünülmesi gereken asıl konu, Cumhuriyet'in ideolojik hegemonyasının hangi alanlarda ve ne ölçüde kurumsallaşabildiğidir; yani ülkedeki temel sorun, devrimin getirdiği reformların kurumsallaşamaması sorunudur.

Hegemonyanın kurumsallaşması sivil toplum içinde gerçekleştiği için, oldukça karmaşık bir bütünlük söz konusudur. Bu, üç ayrı uğrağın (*ideoloji, ideolojik hegemonya ve kurumsallaşma*) birbirini bütünleyerek tarihsel blok'a nüfuz etmesini gerektirmektedir. Öncelikle ideolojinin, hem yönetici sınıfı, hem de toplumsal katmanları, *rıza* doktrini çerçevesinde buluşturabilecek ve meşruiyeti kabullenilebilir bir dünya görüşü niteliği bulunmalıdır. Aynı zamanda bu ideoloji, bir hegemonya stratejisi üretebilmeli ve ideolojik hegemonyaya dönüştürülecek yönteme elverişli olmalıdır. Bundan sonrasında, artık o ideolojik hegemonyanın, bu anlamda yeni iktidar stratejilerinin kurumsallaşarak içselleşmesi ve yerleşmesi döneminin başlaması beklenir.

Belki bir kez daha vurgulamak gerekir; kurumsallaşma (*institutionalization*), kurum(lar) (*foundation*) oluşturma anlamında değil, "kurumsal düzen" (*institutional order*) anlamında kullanılmaktadır. Bunun da Gramsci'deki organik hegemonik sisteme karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Önde vurgulandığı gibi, "*Gramsci'nin hegemonya kavramıyla ne kastettiği çok tartışılmıştır. Ancak üzerinde uzlaşılmış bir nokta varsa o da, bu kavramla Gramsci'nin güç ilişkileri ve bu ilişkilerin belirli somut yaşanma biçimlerini incelemeye çalıştığıdır*" (Crehan, 2006: 146). Şimdi Gramsci izlekleri üzerinden ilerleyerek ve de Gramsci yorumcularının anlayışını umarak *hegemonik-kurumsallaşmanın* bir tanımını türetmeyi deneyelim: *Hegemonik-kurumsallaşma,* örgütlü (organizasyonel-formel) kurumlar, normlar, ilişkiler, toplumsal ethos, toplumsal etik-politik tutumlar, eşgüdümleşebilen toplumsal ilgi alanları, akıl yürütme ve yaratma biçimleri, ordu, bürokrasi, diplomasi, maliye, formel eğitim ve medya olanakları, toplumsal davranış kalıpları, toplumsal rıza, toplumsal uyum ve memnuniyet, hukuk, gelenek, görenek, töre, sanat, inanç gibi üstyapı kurumları, altyapıyı oluşturan üretim-tüketim, sınıf ilişkileri, yönetim ve işletme biçimleri ile, bütün bunları diyalektik, bütünlük içinde üstyapıda pratik yaşama geçiren (yani Athusser'deki ideolojik ve baskı aygıtları aracılığıyla gerçekleşen/gerçekleştirilen) organik sistem(lilik)tir.

Gramsci'deki *sistem* anlayışının kökeni de, hegemonya kuramı gibi Marx'a dayanır. Marx'ın Kant'tan devraldığı, Hegel'le zenginleştirdiği, ama soyuttan somuta (aşkından maddiye) taşıdığı üretim sisteminin diyalektik koşullarına, yani üretimin ideoloji/kültür ve etkileşim ortamına denk gelir.[395] Bu anlamda kurumsallaşma, yeni düzen ve yeni insan tipinin doğmasına yol açarak, yeni bir uygarlık sürecinin başlamasını sağlar. Gramsci'nin hegemonik sivil toplumu, yeni kültürün bir göstergesidir. Hegemonik sivil toplum kültürü, insanın "doğa karşısındaki savaşımını ve ulaştığı konumunu anlatan doğal kültürü aşan uygar(lık) kültürü(nü) de aşmakta; sınıflararası olduğu gibi kültürlerarası savaşımı ve etkileşimi düzen kurucu olarak öne çıkarmaktadır. Böylece Hegel'den beri süregelen doğal (ilksel) toplum ile uygar toplum karşıtlığı yerini, hegemonik toplum, yani kurumsallaşmış toplum ve kurumsallaşmamış toplum ikiliğine bırakmaktadır.

Gramsci'de bir organik sistemin kurulabilmesi, bu bağlamda bir toplumsal sınıfın kendi hegemonyasını kurumsallaştırabilmesi, o sınıfın artık egemen sınıf konumuna geldiğini gösterir. Bu da, yapısal bir değişimin doğuş anıdır, yani *post-an*'dır. Yetiş'in saptadığı üzere, "*toplumsal bir sınıfın kendi hegemonyasını kurmasının en anlamlı göstergesi, gerçekten siyasal bir dizgeyi (sistemi) oluşturmuş olmasıdır*" (1996: 144). Bu aşamada toplumsal sınıf bilinciyle birlikte, "*genişletilmiş bir hegemonyaya dayanan devlet tipinin*" (Sason, 1980: 112) de kurumsallaşmış olması beklenir. Bu nedenle politik bir stratejinin görünümü olan ideolojik hegemonyanın içinde, gerçekte *sürekli devrim* bilinci saklıdır. Bu anlayışın da, Gramsci düşüncesindeki karşılığı *mevzi savaşı*'dır. Bir mevzi savaşı aracı olarak hegemonya, sınıfların tarihsel gelişmesinin en yüksek konumunu oluşturur. Sanırız, bu anı süreklileştiren ve hegemonyanın başarısını güvence altına alan, Gramsci'deki ifadesi ile *işçi sınıfının gerçek zaferi* sayılabilecek son an, hegemonya uğrağına eklemlenmiş durumdaki *kurumsallaşma* uğrağının tamamlanmasıdır. Kurumsallaşma devrim değil,

[395] Crehan'ın belirttiği gibi, açık olan bir şey varsa o da, Gramsci'nin hapishanede Marx'ın eserlerine erişiminin olmamasına ve -tekrar vurguluyorum-metinlerinin Faşizmin hüküm sürdüğü hapishane ortamında yazılmasına karşın, Marx'ın, onun *Hapishane Defterleri*'nde önemli bir yer işgal ettiğidir. K. Marx ve F. Engels'in *Feuerbach Üzerine Tezler, Komünist Manifesto, Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı* ve *Kutsal Aile* kitapları ile diğer yazıları, Gramsci için özel önem arzetmiştir (2006: 39).

devrim sonrasındaki tamamlanmamış bir toplumsallaşmanın, hegemonya aracılığıyla tamamlanarak sistemsel bütünlüğe ve olgunluğa ulaştırılması hareketidir.

Hegemonya, egemen sınıfın, yani kapitalist toplumda burjuva sınıfının, sosyalist toplumda ise işçi sınıfını temsil eden proletarya diktatoryasının karşıt-gruplar (karşıt-hegemonya) üzerindeki üstünlüğünü sağlamak için uyguladığı dayatma olduğuna göre; böyle bir dayatma, kaçınılmaz olarak rıza ve zor düalizmini barındırmak zorundadır. Ancak bu dayatma, iktidarın siyasal darbe ile ya da seçimle ele geçirilmesi hareketinden sonra uygulama olanağı bulabilecektir. [396]

Gramsci'nin *manevra savaşı* olarak adlandırdığı iktidarın ele geçirilmesi hareketi, bir toplumsal-siyasal darbe niteliğindeki siyasî devrimleri çağrıştırmakta ise de; gerçekte, iktidarın ele geçirilişi seçimle de başarılabilir bir olgudur. Gramsci'ye göre, yine de manevra savaşının kazanılması ve eski iktidarın alaşağı edilmesi yeterli değildir; çünkü asıl değişmesi gereken iktidar değil düzendir. Bu aşamadan sonra, hegemonyanın dayatılması ve topluma kabul ettirilmesi, yani kurumsallaştırılması için mevzi savaşının sürdürülmesi önem kazanır.[397] Öyleyse şuna dikkat çekmek gerekir, parlamenter sistemlerde kazanılan her seçim, kazanılan bir manevra savaşı değildir. Bu mutlaka, seçimle gelen iktidarın, mevcut düzene son verecek ve yeni bir düzen getirecek bir devrim (iradesi) iktidarı (hükümeti) kurmasını gerektirir. Örneğin, sosyal demokrat iktidarların seçim zaferi, bir manevra zaferi sayılamaz; çünkü hiçbir sosyal demokrat iktidar, görece temsil ettikleri sosyalizmin birincil hedefi olan kapitalizmi yıkmaya yönelik bir hegemonyayı hayata geçirmemiştir, geçirememiştir. Aynı şekilde, laik ülkelerde iktidara gelen radikal dinci ya

[396] Mevzi Savaşı ve Manevra Savaşı, terimlerinin karşılığı olarak Karl Kautsky Yıpratma Stratejisi (*Ermattungstrategie*) ve Devirme Stratejisi (*Niederwerfunstrategie*) sözcüklerini kullanmıştır. Kautsky, bunlara daha çok Rosa Luxemburg'la giriştiği işçi sınıfının iktidar mücadelesine yönelik polemiklerde yer vermiştir. Askeri terminolojiden alınan bu kavramsal zıtlığın yaratıcısı ise, dönemin (1910) askerî tarihçisi olan Hans Delbrück'tür. Öte yandan Gramsci'nin, benzer terminolojiyi ve kavramsal ifadeyi kullanması sadece bir rastlantıdan ibarettir (ayrıntılı bilgi için bkz. Anderson, 1988: 100-10). Ancak bu kullanım, daha çok erkeklerin hakim olduğu askerlik terminolojisi olmasından dolayı, kullananların erkek olduğu düşünülürse pek de şaşırtıcı değildir.

[397] Atatürk de, Kurtuluş Savaşı'nı kazanıp, Cumhuriyet'i ilan ettikten sonra, "*bizim asıl savaşımız şimdi başlıyor*" demiştir. Bu anlamda Gramsci'ye göre de, "Mevzi Savaşı, bir uygarlığın giderek dağılmasını ve yeni bir sınıf çekirdeği çevresinde bir başkasının kurulmasını" gerektirir (Laclau ve Mouffe, 1992: 90).

da aşırı sağ partilerin daha iktidardayken merkeze kayarak, manevra yeteneğini yitirmesi de benzer bir görünüm sunar. Gramsci *Modern Prens*'te, bu tip iktidarların yeni toplumsal yapıların kuruluşunu belirginleştiren tipte değil, "*savunucu*" tipte bir girişim olduğunu söyler: "*Ama bu tür bir dolaysız eylem, kendi doğası gereği, ne geniş soluklu olabilir, ne de organik nitelikte. Hemen her zaman sadece yeniden-canlandırma ve yeniden örgütleme (restauration et réorganisation) tipinde bir girişim olacaktır*" (1986: 90).

Bu aşamada biraz da, Gramscigil anlamdaki devletin, bu anlamda muzaffer hükümetin, manevra-sonrası stratejisinin bir düzenlemesi olarak *politik hegemonya* aygıtları, yani *hegemonik kurumsallaşma dinamikleri* ve bu bağlamda *siyasal gelişme aktörleri* üzerinde duralım:[398] Devlet iktidarını, baskı aygıtları ve ideolojik aygıtlar sınıflaması üzerine inşa eden Althusser, Gramsci'nin devlet aygıtına indirgenmeyen bir sivil toplum yaklaşımı ürettiğini bunun da çok sayıda kurumu kapsadığını (kilise, okullar, sendikalar vb. gibi), ama ne yazık ki bu yaklaşımını sistemleştiremediğini ileri sürer (1994: 32: dipnot). Gerçekten de Gramsci bize, sistemleştirilmiş ve kategorize edilmiş bir hegemonya alanı sunmamıştır. Bununla birlikte, Gramscigil hegemonyanın kavramsal niteliği, Gramsci yorumcularının iz sürerek ulaşabilecekleri bir sınıflamayı ve dolayısıyla hegemonik sistem türetmeyi olanaklı kılmaktadır. Gramsci'de sistem doğrudan doğruya sivil toplumun kendisidir; Gramsci iktidarı sağlayan, koruyan ve geliştiren dayanağı sivil toplum içinde bulmuştur. Gramsci'ye göre, hegemonik bir sistemin varlığı, sivil toplumun kendini yaratması ve yeniden-yaratması ölçüsünce olanaklıdır. Bu da hegemonik sistemin, sivil toplumun uğrakları ve hazır bulunuşluk düzeyi ile belirlendiğini göstermektedir.

[398] Gramsci'den anladığımız "siyasal gelişme" ile "siyasal modernleşme" anlamındaki gelişmeyi birbirinden ayrı tutma gereği vardır. Gramsci, "*sürekli devrim*" perspektifinden uzun zamana yayılabilen bir hegemonik süreçten söz etmiş bile olsa, eninde sonunda varılacak devrimsel bir değişimi ifade etmektedir. Oysa Huntington, Dominguez, Apter ve benzer yaklaşımcıları Giriş'te verildiği gibi, siyasal gelişmeyi kapitalist Batı'nın endüstrileşmiş ve kurumsallaşmış modern sistemine uyma, yani Doğu'nun Batılılaşması (*Westernization*) en yumuşak anlatımı ile *modernleşmesi* biçiminde çözümleme eğilimindedirler. Bu yorumcular Batı tarzı kurumsallaşma, ya da Batı tarzı kurumsallaşmadan uzaklaşma (bozulma) üzerinde dururlarken; aslında düzenin sürekliliği üzerine vurgu yapmışlardır. Gramsci'de ise, siyasal gelişme bir mevzi, siyasal değişme ise bir manevra savaşı görünümündedir. Siyasal gelişmenin ve değişmenin ereksel anlamı devlet iktidarının "yeniden değil", "*yeni*" kurulmasıdır.

Gramsci, sivil toplumu yaratan ve yeniden-yaratan uğrakları konu edinmiş olsa da, kesin bir sınıflamaya girişmemiştir. Gramsci'nin bu ayırt edici sınıflamadan kaçınmasına ilişkin iki gerekçe düşünülebilir: Gramsci ya Althusser'in savında vurguladığı gibi, yaklaşımında sezgisel sınırı aşamamış ve toplumsal yapı değişikliğine yol açabilecek tarihi olgunluğu sistemsel bir çözümleme ile sınıflayamamıştır; ya da çok daha geçerli bir başka nedeni bulunmaktadır; o da, Gramsci'nin sivil toplumun dinamizmine duyduğu olağanüstü güvendir. Gramsci sivil topluma proletarya diktatoryasının çekirdeği olarak bakar ve kapitalist hükümet biçimlerinin hepsinin geçici olduğunu kabul eder. [399]

Gramsci'yi yorumlamayı sürdürürsek, Gramsci'nin hegemonya kuramında her bir satırın, sivil topluma işaret ettiğini görürüz. Gramsci'nin hegemonik sistemi bir sivil toplum sistemidir; bu sistem kurumlarla, aygıtlarla, kalıp davranışlarla, yürürlükteki yasalarla ve işleyişle sınırlanamayacak bir praksise sahiptir. Gramsci, sivil toplumu bir praksis alanı olarak düşünür; sivil toplum durağan değil devingendir, *sürekli devrim*'in

[399] Öte yandan Perry Anderson Gramsci'nin sivil toplum kavramına yönelik uzun bir yorum getirmiştir. Bu yorumun bir kısmına göz atalım: "Gramsci'nin Hapishane Defterleri'nde soruna getirdiği ilk çözüm aynı zamanda kökten geçersiz kalmaktadır: Hegemonya'nın sivil toplumda tespit edilmesi, kaynağının orada olduğu düşünülmesi sivil topluma devlet karşısında üstünlük vermektir. Aslında bu denklem, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra militan sosyal demokrat çevrelerde yaygınlık kazanmış – bir görüşe tekabül etmektedir. Bu anlayışa göre Batı'daki devlet, Çarlık Rusya'dakinin aksine, polis baskısından ibaret bir şiddet aygıtı değildir: kitleler resmen sosyalist bir hükümete imkan veren düzenli demokratik seçimler vasıtasıyla devlete katılabilmekte, ona nüfuz edebilmektedir. Oysa tecrübe göstermektedir ki bu seçimler asla kendini sermayenin ele geçirilip sosyalizmin gerçekleşmesine adamış bir hükümet çıkarmaz. Genel oy hakkının gelişinden elli yıl sonra böyle bir olay her zamankinden çok daha uzak gözüküyor. Nereden kaynaklanıyor bu paradoks? Cevabını proletaryanın, seçimden önce ideolojik olarak şartlandırılmasında aramak gerek. Öyleyse iktidarın esas yeri sivil toplumun içidir… Daha incelikli bir yaklaşımla, kapitalizmin kabulünü sağlayan, iletişim araçlarının ideoloji zerk etmesinden ziyade, piyasa yoluyla meta fetişizminin görünmez yayılması ya da fabrika ve işyerlerinin alışılmış çalışma şeklinin meydana getirdiği itaatin içgüdüsel alışkanlıkları, yani doğrudan üretim araçlarının kendi çevresidir. Ağırlık tanınan aygıtlar kültürel de olsa, ekonomik de olsa, tahlil sonucu birdir: Devlet kurumlarının kitleleri doğrudan doğruya baskı altına alıp engellemediği bir siyasi demokraside, sermaye hegemonyasını sürdüren sivil toplumdur; onun stratejik bağıdır. Sistem baskıyla değil rıza ile sürmektedir. Bu yüzden sosyalistlerin ana görevi silahlı devletle mücadele değil, sermayenin oyunlarına teslimiyetten kurtarılması için, işçi sınıfını ideolojikman dönüştürmektir. Sol sosyal-demokrasinin işte bu yaklaşımında bir dizi hayal vardır. Yanlışlardan ilki Batı toplumlarında burjuvazinin ideolojik iktidarının her şeyden önce sivil toplum alanında gerçekleştiği ve sivil toplumdaki hegemonyanın temsile dayalı devletin demokrasi potansiyelini tarafsızlaştırdığı zannıdır. İşçi sınıfı devlete katılabilir (parlamento seçimleri) fakat iletişim araçlarının doktrin zerk etmesi nedeniyle bunu sosyalizme ulaşmak için kullanamaz. Aslında hakikat diye bir şey varsa,o da, bu iddianın aksidir. Temsili devletin genel şekli, yani burjuva demokrasisi ile işçi sınıfı, ayrı bir devlet şekli olarak sosyalizm fikrinden bizatihi varlığıyla mahrum kalır" (1977:47-9).

yaşandığı ve hatta ideolojik-hegemonya ile *aşıldığı* (Somer, 1986: 174) bir alandır.[400] Gramsci, Althusser'den farklı olarak, sivil toplumu kategorize etmek yerine, sivil toplumun savaşımı olan ideolojik-hegemonya'nın görünümlerini sınıflandırmıştır; bunlar *Mevzi (Konum)* ve *Manevra (Hareket)* Savaşlarıdır. Bu birbirinden farklı iki iktidar uğrağını, proletarya diktatoryasının gerçekleştireceği sınıfsal savaşımın bir ürünü olarak gören Gramsci; klasik Marksist devlet kuramının bir devamı olarak, sınıf ittifakı ile devlet iktidarı arasında yaşanan karmaşık ve kolektif ilişkileri çözümlemeye kalkar. Bundan dolayı Gramsci'nin hegemonyası, bütün topluma uygulanacak bir üstünlük sağlama projesi olduğu gibi, sınıf ittifakını kurma projesidir de; birincisi sosyalist ikincisi ise kapitalist toplumda yoğunlaşır. Öyleyse, topluma uygulanacak hegemonya projesi, bizi kabaca üç aşamaya yönlendirmektedir: Devlet iktidarının ele geçirilmesini hazırlayacak olan "ön-mevzi savaşı" da diyebileceğimiz sınıf iktidarının sağlanmaya çalışıldığı ilk dönem olan *ideoloji dönemi*, iktidarın fethini sağlayacak *manevra (hareket) savaşı dönemi* ve iktidarın elde tutulmasının koşullarını oluşturacak *mevzi (konum) savaşı, yani hegemonik-kurumsallaşma dönemi*.[401]

---

[400] Sürekli devrim fikri 1850'de Londra'da toplanan Merkez Kurul'un Komünistler Birliği'ne çağrısında ilk olarak yer almıştır. Burada, devrimi sürekli kılmanın bir görev olduğu hatırlatılmaktadır (Marx ve Engels, 1976: 218-25). Ancak, Gramsci'ye göre, 1870'den sonraki dönemde, Avrupa'nın sömürgeci yayılmasıyla birlikte sivil toplum-devlet ve ekonomi alanındaki ulusal-uluslararası ilişkiler değişmiş, devletin örgütlenme ilişkileri iç ve dış alanda daha karmaşık bir duruma gelmiştir. Böylece 1848 ruhunu yansıtan "sürekli devrim" formülü de değişikliğe uğramış ve "sivil hegemonya" formülünde kendi aşılmasını (dépassement) bulmuştur (1986: 131-174). Bu bağlamda, tam da Kenan Somer'in çeviriye kattığı yorumla ifade ettiği gibi, "sürekli devrim formülü, sivil hegemonya formülü tarafından aşılmıştır" (1986: 174).

[401] Bu konuda Perry Anderson'ın Gramsci çözümlemesinde değindiği Doğu-Batı yorumu önemlidir: "Gramsci Batı'yla Doğu (Doğu Avrupa) arasındaki farka değinip devlet Doğu'da "her şey" iken, Batı'da Doğu'daki gibi "ilkel ve peltemsi" olmayan aksine, onun geçirdiği sarsıntılara dayanıklı, güçlü ve sağlam bünyeli sivil toplum kalesinin yalnızca bir "dış hendeği"dir der. O halde Batı'da mevzi savaşı, Doğu'da manevra savaşı uygun düşmektedir; (yani) devlet, burjuvazinin sömürülen sınıflara baskı veya silahlı tahakküm alanı, sivil toplum ise, burjuvazinin kültürel yönlendirme veya gönüllü hegemonya alanıdır; zorla rıza, baskıyla ikna, devletle kilise, politik toplumla sivil toplum arasındaki zıtlık. Sonuç Doğu-Batı ayrımı arasındaki zıtlıklardır… Başka deyişle Batı'da sivil toplumun devlet karşısındaki üstünlüğü, gelişmiş kapitalizmde burjuvazinin temel iktidar tarzı olarak hegemonyanın baskı karşısındaki üstünlüğüyle bir tutulabilir. Hegemonya sivil topluma özgü olduğu ve sivil toplum da devletten baskın olduğu için kapitalist düzenin istikrarını temelde sağlayan şey, yönetici sınıfın kültürel üstünlüğü olmaktadır" (1977: 45-7).

Anderson'ın da işaret ettiği üzere, aslında Gramsci'nin bu formülünün amacı, Çarlık Rusyası ile temsilî siyasi demokrasinin varolduğu Batı Avrupa arasındaki açık ve temel farkı tespit etmektir. Ancak bu koşullar günümüzde biraz değişmiştir, örneğin Doğu tipi bir devlet kalmadığı gibi, kapitalist Batı toplumlarında da, sermayeci burjuva toplumu, sivil toplumun liderliğine soyunmuştur. Hegemonyanın koşulları değişmiş, varlık sebebi ise değişmemiştir; yani kapitalizmin fethi hâlâ bir hegemonya projesidir.

Louis Althusser (1918-1990) de, Gramsci gibi devletin sınıfsal doğasını konu edinmiş incelemecilerden birisidir. Althusser'e göre, yönetici sınıfın ideolojisi kendiliğinden gerçekleşmez. Bu ideoloji, kendini gerçekleştirebileceği "ideolojik devlet aygıtları"na yerleştirildiği zaman, egemen ideoloji haline gelebilir. Althusser'in, Marksizm'e büyük katkısı olarak kabul edilen "*devletin ideolojik aygıtları*" yaklaşımı, aslında Gramsci'nin açtığı yolda bir ilerleme sayılmıştır. Althusser'de ideoloji, toplumsal formasyonları meydana getiren üç ana düzeyden (ekonomi, siyaset, ideoloji) biridir. İdeolojinin özerk bir mücadele alanı vardır ve ideolojik pratikte kendi baskı mekanizmasını geliştirir. Böylece politik etkinliğin görece uzağında kalan hareketler de, birbirine eklemlenir (Althusser, 2003: 23).

Althusser, klasik Marksist kuramdan hareketle devlet aygıtı ile sivil toplum aygıtını birbirinden ayırmıştır. Devlet aygıtını, Marksist kurama bağlılıkla, zor aygıtı olarak düşünmüştür ve devletin baskı (zor) aygıtlarını devlet aygıtı ile özdeştirmiştir: "*Marksist teoride, devlet aygıtının şunları kapsadığını hatırlatalım: Hükümet, yönetim, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vb. ki, bunlar bundan böyle bizim Devletin Baskı Aygıtı adını vereceğimiz şeyi oluşturur*" (Althusser, 1994: 33). Althusser devletin baskı aygıtlarını (DBA) kamu alanı ile sınırlar, öte yandan kamu-dışı, yani resmî olmayan özel alana ait görünen ideolojik aygıtların bulunduğunu söyler; bunlar da Devletin İdeolojik Aygıtlarıdır. Buna karşın, kamu-özel ayrımının zaten bir öneminin bulunmadığını; çünkü devletin bu ayrımın bir önkoşulu olduğunu, ama devletin mutlak bir kapsayıcılığının bulunduğunu savunur. Althusser'e göre asıl önemli olan, devletin baskı aygıtının *zor*, ideolojik aygıtlarınınsa *ideoloji* kullanarak işlemesidir. Bu bağlamda, Althusser devlet aygıtı ile devlet iktidarını birbirinden ayırmakla yetinmemiş; *devletin baskı aygıtı* (DBA) ile *devletin ideolojik aygıtları*nı (DİA) da birbirinden ayırmıştır. Devlet tanımlamasını Marx ve Lenin'e dayandıran Althusser, baskı aygıtı olarak devlete, yönetici sınıfın, artık değerin zorla elde edilmesi sürecinde, işçi sınıfı üzerindeki egemenliğini güven altına alan bir *makine* olarak

bakar (Althusser, 2003: 54-9). Bu bağlamda, devletin baskı aygıtlarının kalkanı ardında, üretim ilişkilerinin yeniden üretimini sağlayansa, devletin ideolojik aygıtları ile baskı aygıtları arasındaki uyumdur. Althusser yaklaşımında, eğer devletin ideolojik aygıtları bir ideolojik mücadele alanı ise, bu durumda sınıf savaşımının da bir alanıdır; böyle olunca da, egemen sınıfın, devletin ideolojik aygıtları üzerindeki hegemonyası zaten açıkça ortaya çıkmaktadır (Althusser, 2003: 89-123).

Althusser'in ifadesi ile vurgularsak, "*devletin ideolojik aygıtları (DİA) olarak kabul edebileceğimiz, gözlemcinin karşısına birbirinden ayrı ve özelleşmiş kurumlar biçiminde, dolaysız olarak çıkan, belirli sayıda gerçeklikler bulunmaktadır. Bu gerçekliklerin doğal olarak ayrıntılı bir incelemeyi, denenmeyi, düzeltilmeyi ve yeniden düzenlemeyi gerektirecek ampirik bir listesi söz konusudur: Dinî DİA (değişik kiliseler sistemi), Öğretimsel DİA (özel ve devlet okulları sistemi;) Aile DİA'sı, hukukî DİA, Siyasal DİA (değişik partileri de içeren sistem), Sendikal DİA, Haberleşme DİA'sı (basın, radyo, televizyon vb), Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb.)* (1994: 33-4).

Özetleyecek olursak, Althusser yaklaşımında,

Devlet = DBA (Devletin Baskı Aygıtı) + DİA (Devletin İdeolojik Aygıtları)

DBA: Hükümet, yönetim, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vb. baskı aygıtlarıdır;

DİA: Dinsel, hukukî, siyasal, sendikal, kültürel, iletişimsel, öğretimsel, aile vb. ideolojik aygıtlardır (Althusser, 1953, 1994 ve 2003a, ayrıca bkz: Hirst, 1976).

Althusser'in belirttiği gibi, Gramsi'de bu tür bir sınıflandırmaya rastlamıyoruz; çünkü Gramsci, kamu-özel ayrımını benimsemekle birlikte, iktidar süreçlerini sivil toplum-devlet ayrımı olmaksızın tanımlamıştır. Ama sivil toplum, ideolojik-hegemonyanın doğduğu ve kazanıldığı alandır. Dahası, sivil toplumun sistemsel bütünlüğü, hegemonyanın sistemsel işleyişini ifade eder ve bu sistemsel işleyiş de, *zor* ve *rıza* üzerinden gerçekleşir.

Gramsci'ye göre, zor içinde rızayı, rıza da içinde zoru barındırır; demek ki, zor ile rızayı kesin biçimde birbirinden ayırmak mümkün değildir. "*Zorluğu konusunda üzerinde*

herkesin uzlaşmaya vardığı hegemonya kavramını anlamanın bir yolu da; hegemonya kavramının belirli bir iktidar biçimine işaret ettiğini düşünmektense; bu kavramla Gramsci'nin rıza ve zorun (baskının) nasıl karmaşık bir biçimde iç içe geçtiğini gösterdiğini düşünmektir" (Crehan, 2006: 149). Nitekim buradan hareketle, Gramsci düşüncesinde devlet ile sivil toplumu da birbirinden ayırmanın iktidar süreçleri açısından, edimsel olarak mümkün olmadığını; ama metodolojik bir ayrımın bulunduğunu yakalayabiliriz.

Gramsci'nin savında, sivil toplum, bir toplumsal sistemdir ve bu toplumsal sistemin entelektüel-moral-kültürel-ideolojik yönünün dışavurum alanıdır. Bundan dolayı, devlet ile sivil toplum karmaşık bir bütünlük halindedir, yani *devlet =politik toplum + sivil toplum (D = PT + ST)*. Bu da devletin, içinde zor gücünü barındıran (zorlayıcı güce bürünmüş) bir *hegemonya* olduğunu gösterir. Yinelersek, *hegemonya* bir kültürel egemenlik biçimi olarak rızaya dayansa bile, içinde ayrıştırılamaz bir biçimde, zor gücünü bulundurur ve kendi içinde organik bir sistemlilik taşır.

Marx, ekonomi ilişkileri bütününü sivil toplumun belirleyici öğesi olarak düşünmüşken Gramsci, belirleyicilik özelliğini üstyapıya taşıdığı sivil toplumun ideolojik-entelektüel ve moral boyutuna, yani *etik-politik* uğrağa yerleştirmiştir.[402] Böylece sivil toplumun temsil ettiği toplumsal sistemde belirleyici olan iki aktörü tanımlama ve sınıflama olanağını yakalamıştır: Gramsci'nin hegemonya kuramında toplumsal sistemin iki aktörü, iki büyük üstyapısal uğrak görünümündedir; *kültürel* ve *siyasal* hegemonya uğrakları. Kültürel hegemonya özel kurumlar bütünü temsil eden ve üstyapının en büyük bölümünü oluşturan sivil toplumda gerçekleşir. Buna karşın siyasal hegemonya ise, devlet aygıtını bir araya getiren ve egemen grubun hegemonya işlevini temsil eden siyasal toplumda gerçekleşir. Gramsci bu sınıflamayı yaparken, önceden değinildiği gibi Marx'ın tersine devlet aygıtını toplumdan ayırmamış, siyasal toplumla sivil toplumu üstyapı uğrağı

[402] Gramsci, Marx'tan farklı olarak sivil toplumu, devlet (siyasal toplum) ile birlikte üstyapıya yerleştirmiştir. Ancak Marx için sivil toplum, *bireylerarasındaki ilişkilere* dayanırken, Gramsci sivil toplumu, *özel örgütlenmelerle* ilişkilendirmiş ve bu noktada, birey olarak organik aydınların "örgütleyici" rol oynadıklarını savunmuştur. Gramsci, organik aydınların, hem üstyapısal ilişkilerde, hem de yapı ile üstyapı arasındaki ilişkilerde sorumluluk sahibi olduğunu belirtmiştir.

ile birlikte sunmuştur. Ancak sivil toplum, devletin etik-entelektüel içeriğini; siyasal toplumsa, komuta rolünü yansıtır. Gramsci'de siyasal olmayan devlet konumundaki sivil toplum *hegemonya-yoğun* alan, siyasal toplumsa *zor-yoğun* alandır; ama elbette hegemonya kendi içinde zoru, zor da kendi içinde hegemonyayı barındırır. Bu noktada önemli bir ayrıntı daha bulunmaktadır; bu da hegemonyanın gerçekleşmesinde, organik aydınların rolüdür. "*Gramsci, kendi organik aydınını üretmeyen bir sınıfın, kendini hegemonik bir güce dönüştürme gücünden de yoksun olduğunu*" savunmuştur (Crehan, 2006: 141).[403]

Burada Gramsci'nin klasik Marksizm'den devir aldığı *diyalektik* anlayışa sadık kaldığını belki tekrar hatırlatmak gerekir. Gramsci'nin rıza ile zor, yani sivil toplum ile siyasal toplum arasındaki diyalektik ilişkiyi vurguladığı gibi, üstyapı ile temel arasındaki diyalektik ilişkiye de işaret ettiği bilinmektedir.[404] Bu bağlamda hegemonya, rıza ve zorun etik-politik-kültürel (ideolojik) ve ekonomik görünümü olarak gerçekleşmektedir. Bundan da hegemonya'nın, dar bir sınıf ittifakının ötesindeki toplumsal güç ilişkilerini ifade ettiğini kavrıyoruz; yani bir çok açıdan bir çok alandaki üstünlük tarzlarını anlıyoruz.[405] Böylece Gramsci'nin kendisi doğrudan ifade etmemiş olsa da, onun hegemonya kuramından,

---

[403] "Ekonomik üretim dünyasında, gerçek işlevin özgün zemininden doğan her toplumsal grup kendisiyle birlikte, organik olarak, bir veya daha fazla sayıda aydın sınıfı meydana getirir. Bu entelektüel sınıfları ona homojenlik verir ve bu sınıfın sadece ekonomik alanda değil, aynı zamanda sosyal ve siyasal alanlarda kendi işlevlerinin bilincinde olmasını sağlar" (Gramsci, 1978: 5; Crehan, 2006: 141).

Not: "Organic aydınlar" konusu daha önce ele alındığı için yeniden üzerinde durulmaya gerek görülmemiştir. BK

[404] Portelli'ye göre, Gramscigil sivil toplum ve hegemonya irdelemesinin ereği, kültürel ve ideolojik yöntemin önemini belirtmenin ta kendisidir; ama Gramsci, böyle bir yöntemin sınıfsal temelini yansıtarak, bu konuda Lenin'i tamamlar: "Hegemonya her ne denli etik-politik bir nitelikteyse de, ekonomik nitelikte olmaktan da, yönetici grubun özsel ekonomik etkinlik merkezinde gösterdiği kararlaştırıcı işleve dayanmaktan da geri kalamaz" (1966: 31). Bu Gramscigil katkı, daha çok, teorisyenlerin hemen hepsi sivil toplumun çok gelişmiş olduğu ülkelerden çıkan II. Enternasyonal'in saptırmalarına yanıt verdiği ölçüde önemlidir. Gramsci burada, devletin yalnızca politik toplum değil, ama sivil toplum-politik toplum birleşimi olduğunu göstererek ve devletin bu sınıfsal temeli üzerinde direnerek, Lenin'in çözümlemesini geliştirmiştir (Portelli, 1982: 71).

[405] "Hegemonya, Gramsci'nin Marx'da sadece bir metafor olan, ancak sonraki Marksistlerin sıkça temel kuramsal bir ayrılık olarak gördüğü altyapı-üstyapı tartışmasını aşma mücadelesinden türemiş görülebilir…. (Bir bakıma) hegemonya kavramının birçok insanı yıldıran elde tutulamazlığı, Gramsci'nin hegemonyayı üst veya alt yapı fenomeni olarak tanımlamayı reddetmesinden ileri gelir. Gramsci, iktidarı hegemonya bağlamında, bu ikiliği reddederek düşünmektedir" (Crehan, 2006: 246-59).

kurumsallaşmaya ilişkin şu çıkarsamaya ulaşmak hiç de zor değildir: Asıl olarak rızaya dayalı olmakla birlikte, içinde zorun da olduğu bu üstünlük kurma biçimlerinin toplumsal-siyasal dönüştürücülüğünün en yüksek olanı, hegemonik-kurumsallaşma uğrağında gerçekleşen biçimidir. Bu bağlamda, Gramsci'nin hegemonya kuramı, aynı zamanda siyasal kurumsallaşmanın adlandırılmamış mükemmel bir analizini sunmaktadır.[406]

Gramsci, hegemonyanın yerleşik görünümünü sunan hegemonik siyasal-kurumsallaşmanın araçlarını ayrıntıyla incelenmiştir. Özellikle *Hapishane Defterleri* bu türden bir analiz kitabı niteliğindedir; Althusser'in *devlet aygıtları* çözümlemesinden çok önce tasarlanmış bir örgütlülük (örgütlü düzen) yönetimi ve sistematiği söz konusudur. Gramsci ideolojik hegemonyayı yerleşik kılacak, böylece ele geçirilen iktidarın korunmasını güvence altına alacak olan düzeni, hegemonyanın örgütlü bir dizge içinde her alanda yerleşmesinde, kabul edilmesinde / ettirilmesinde, yani bizim ifademizle *kurumsallaştırılmasında* bulur. Bu da, devlet iktidarının sadece devir alınmasıyla değil, ortak iradenin yeni bir devlet yaratması ile olasıdır.

Hegemonik kurumsallaşmanın Gramsci'deki araçları, modern zamanlara özgü toplumsal-siyasal kurumsallaşmanın kendi iç mantığını ve dolayısıyla dizgesel formülasyonunu ortaya çıkarırken; aynı zamanda, bir temsil etme modeli olarak "*Marksist geleneğin büyük kısmını karakterize edebilen çözüm*" de üretmiştir (Laclau ve Mouffe, 1992: 83). Bu yaklaşım her şeyden önce, sınıf ittifakı bağlamında bir kitle savaşımına, ama öte yandan da, kitle ile sınıf arasındaki keskin ayrıma işaret etmektedir. Ancak "*sınıf ittifakı kavramı tek başına, hegemonik bir ilişkiyi karakterize etmeye yetmez*" (Laclau ve Mouffe,

[406] Bu analizlerin Mussolini İtalya sının, yani faşizmin, en ağır hissedildiği mekânlardan biri olan hapishanede yapıldığı yine dikkate alınmalıdır. Kaldı ki, Gramsci'yi yargılayan mahkeme savcısının "bu beynin en az yirmi yıl boyunca işlemesine engel olmalıyız" talebi de, daha başlangıçta koşulların özel olarak ağırlaştırılmış olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Gramsci'nin Hapishane Defterleri, çok iyi tutulmuş bir not defteri niteliğinde olup, kitap olarak tasarlanmamış toplu metin görünümündedir. Bundan dolayı "pek çok açıdan Gramsci, okunmayı hak eden bir klasik olmuştur; ancak, Gramsci'yi okumak öyle pek kolay bir iş değildir; en önemli yazıları açık uçludur, parça parçadır, çok yönlü incelemeler, düşünceler ve taslaklardan oluşmuştur" (Crehan, 2006: 9) ve şifreli bir dili vardır.

1992: 84); bu durumda Gramsci, hegemonyayı kuracak toplumsal-siyasal özne olarak, doğrudan doğruya somut işçiyi, organik aydını, partileri, sendikaları daha ötesi bütünüyle siyasal toplumu ve sivil toplumu (hatta mafyaya bile sırtını dönmeden) kolektif iradenin yapı taşı olarak ele alır. Bu çerçevede, sınıf ittifakını da aşan bir hegemonya kuramı üreterek, politik düzlemden, entelektüel-ahlakî düzleme geçen hareketin içine girer. "*Gramsci'ye göre entelektüel ve ahlakî önderlik, ideoloji yoluyla bir 'tarihsel blok'u birleştiren organik çimento haline gelen, daha yüksek bir sentez ve 'kolektif irade' oluşturur*" (Laclau ve Mouffe, 1992: 86).

Gramsci, kolektif (ortak) irade tasarımını kültürel liderlik pratiği içinde ve üstelik ekonomizme karşı sağlam bir direnç sergileyerek, bu noktada reformist tuzaklara da düşmeden öne sürmüştür. Ortak iradenin ve kültürün gelişip yayılması üzerinden, etik-politik bir yaşam pratiği sergileyerek, Hegel'in *evrensel devlet* tasarımında olduğu gibi, devlet yönetimini sağlamanın koşullarını ortaya koymuştur. Bu açıdan Gramsci'nin hegemonya kuramı, "*yalnızca yeni bir devlet aygıtı yaratmaya ve toplumu dönüştürmeye yeterli ortak iradenin oluşmasını amaçlamaz; fakat aynı zamanda yeni bir dünya kavramının genişletilmesini ve yaygınlaştırılmasını da amaçlar*" (Bobbio ve Texier, 1982: 36).[407] Bu da Perry Anderson'ın, Gramsci'ye yönelttiği, sivil toplumun işçi sınıfının devrimci potansiyelini yok ettiği iddiasının (bu bölümde 32. dipnot) çok tartışmalı ve hatta geçerli olmadığını, Gramsci'nin evrim değil, bir devrim kuramcısı olduğunu açıklar.

Sivil toplum kavramı günümüzde görece aşınmış olsa da, Gramsci bize arzuladığımız yeni dünyanın kurucu uğrağının, hegemonyanın yoğunlaştığı ve kurumsallaştığı sivil toplum olabileceğini göstermiştir. Hiç kuşkusuz, Gramsci'nin Marksist kuramdaki özgün konumu, herhangi bir "kopuş" anına denk gelmemekle birlikte, devrim niteliğinde bir zenginleşme sağlamıştır. Batı Marksizminin Gramsci ile ulaştığı

[407] Bu bağlamda, Gramsci'nin hegemonya kuramı, yalnızca bir parti ve devlet kavramı ya da kuramı ile ilişkili olmadığı gibi, yalnızca siyasal eğilimi de amaçlamaz; fakat aynı zamanda tüm biçimleri ile birlikte, üstyapısal birincil moment olarak algılanan yeni ve geniş bir sivil toplum kavramını içerir (Bobbio ve Texier, 1982: 36).

teorik zenginlik öylesine göz kamaştırıcıdır ki, klasik kuramdan kopuşlarını ilân ederek, dünyada Marksizm sonrası yeni bir dönemin başladığını ileri süren post-Marksist kuramcılar bile, Gramsci'yi dayanak almışlar; hatta daha da ileri giderek Gramsci'nin post-Marksist sürecin habercisi olduğunu savunmuşlardır.[408] Örneğin Chantal Mouffe'a göre, "*eğer 1960'lı yıllardaki, Marksist kuramın hikâyesi 'Althusserizm' devri olarak nitelendirilirse, o zaman biz, 70'lerin sonunda yeni bir evre olan Gramscizm'e girdik*" (1979a: 1); Janice Peck, Mouffe'un bu görüşüne gecikmiş de olsa, 2000'lerde ironik bir yanıt vermiştir: "*Eğer Gramsci, post-Marksizmin habercisi olduğunu öğrenseydi, çok şaşırırdı*" (2001: 245: 16: dipnot). [409]

Bu ironik yanıtın hiç de şaşırtıcı olmayan yanı, Gramsci'nin bugünün dünyasında hâlâ düşünsel bir lider ve bir başvuru kaynağı olabilmeyi başarmasıdır. Gerçekten de onun

[408] Kate Crehan'ın, John Cammet'ten bildirdiğine göre, Gramsci bibliyografisi bugün otuz dilde on binin üzerinde çalışma ile, Gramsci'nin yazdıklarını kuşatan ve giderek büyüyen bir eser zincirine dönüşmüştür (2006: 9).

[409] Burada kurumsallaşmayı, Gramsci'nin hegemonyası ile buluşturma öyküsüne de kısaca yer vermek doğru olacaktır: Ben tezimde, Gramsci'nin bu çok yönlülüğünden ve düşüncelerinin açık uçluluğundan yararlanarak *hegemonya* kavramını, her geçen gün yaygınlaşan ve derinleşen *kurumsallaşma* kavramı ile buluşturmaya (eklemlemeye) cesaret etmiş olmaktan dolayı; daha açık bir itirafla haddimi aşmış olmaktan dolayı biraz endişeliyim. Buna karşın Gramsci'nin, özellikle hegemonya kuramı aracılığıyla, siyasal gelişmenin son aşamasını temsil eden hegemonik-kurumsallaşmanın, belirgin bir tanımını yapmış ve daha ötesi bunu çözümlemiş olduğunu gördüm. Her okuduğumda, Gramsci metinleri dilleniyor ve "*bu tezin anahtarı biziz, sivil* uygarlık, hegemonya çözümlemesini gerektirir, hegemonyanın yerleşik görünümü, bugünün kavramsal düzleminde kurumsallaşmadır" diye sanki bana sesleniyordu. Giderek, kurumsallaşmayı hegemonya ile buluşturmanın zorunluluğuna ikna oldum. Zaten Gramsci de, hegemonyanın basit ve net bir tanımını yapmamıştı. "Ancak kolayca tasvir edilebilecek bir ilişki biçiminden de bahsetmediği ortadadır. Gramsci'nin hegemonya kavramı, sürekli yer değiştiren ve bir çok kalıba girebilen güç ilişkilerine işaret etmektedir" (Crehan, 2006: 149).

Diğer taraftan hegemonya kuramının dışında ele alınıp çözümlenmeye çalışılmış olan -okuyabildiğim- kurumsallaşma analizleri ise, yavan, sığ ve eksik bilgiler sunuyordu; bazen kurumlaşma *(foundationalizm*) ile kurumsallaşma (*institutionalizm*) bile birbirine karıştırılmıştı; hatta bence bu kavramsal kafa karışıklığının *Althusser'in* DBA ve DİA yorumunda bulunduğu üzerine de düşünülebilir.

Açıkçası, kendi argümantasyonumu güçlendirmek için Gramsci'ye gerçekten ihtiyaç duydum ve onun hegemonyasının son kertesinin *kurumsallaşma* olduğuna inandım. Üstelik daha önce, Althusser'in şiddetli itirazlarına rağmen Stuart Hall'ün, *Kültürel Çalışmalar* paradigması içinde, Gramsci'yi Althusser'le buluşturma öyküsünü incelemiş ve bu buluşmaya (kuramsal eklemlenmeye) kısmen yer verilen iki tez (2003a ve 2003b) yazmıştım.

Böyle olduğu halde yine de, Kate Crehan "bu noktada ilk kez Gramsci ile tanışan bir okurdan aşağı kalır yanı olmadan eğitimli bir araştırmacı da, Gramsci'nin eserlerinin zorlu yönlerine ve hacimli çalışmalarının yüzeydeki karmaşıklığına rağmen, altında yatan temel noktalara işaret edecek işini bilen bir rehbere ihtiyaç duyulacaktır" diyor (2006: 10). Ben bu konuda şanslı idim,çünkü Gramsci'yi iyi bildiğine inandığım bir Danışman'ım vardı. En çok da bu güvenle, Gramsci'yi yorumlama ve dahası hegemonyayı kurumsallaşmaya eklemleme cesaretini kendimde bulabildim; ama Gramsci'nin de önerisine (isteğine) uydum, yani "*kılı kırk yaran bir titizlik ve bilimsel dürüstlükle yapılması gerekeni*" bir *sollen* (yükümlülük) olarak kabul edip, yapmaya çalıştım.

Tabi bu tezde, bütünüyle bir Gramsci incelemesi yapılmamış, zaman zaman konu gereğince Gramsci'ye başvurulmuştur. Ayrıca şunu da hatırlatmalıyım, Gramsci için yararlanılabilecek bazı kaynaklar, tezin kaynakları içinde arkada epeyce verilmiştir.

üçlü sarmal yapıda bütünlediği *tarihsel blok, üst-yapı ve hegemonya* kavramları kurumsallaşmış bir sivil uygarlığın anahtarı görünümündedir (Williams, 2005: 174-5). Gramsci'nin sivil toplumu, kazanılan bir mevzi (konum) savaşını temsil etmenin ötesinde, aynı zamanda, sivil uygarlığın ulaşabileceği kuramsal mükemmelliğin (kusursuzluk anlamında değil, şimdilik ulaşılabileceğinin en iyisi anlamında) tasarımı olarak da çok ilgi çekicidir. Stuart Hall, bu tasarımın kurucu misyonunu algılamış ve Althusser'in en popüler olduğu dönemde, Althusser düşüncesini Gramsci düşünesi ile buluşturma gereğini duymuştur. Bu tarihi buluşmada, yapısalcılığı, hegemonya ile eklemleyen Hall, *Kültürel Çalışmalar Hareketi*'ni dönüştürücü bir uğrak olarak yapılandırmakla kalmamış; klasik Marksizmin eski yaralarını-ekonomizm, indirgemecilik, ideolojizm, idealizm gibi- Gramsci aracılığıyla tedavi etmeye girişmiştir (Hall, 1980:57-72 ve 1986. 5-27). Ancak Hall, 1980'lerin ortasına doğru Laclaucu düşüncenin etkisinde kalınca, Kültürel Çalışmalar'a duyulan ilgi de azalmıştır ve post-Marksist Kültürel Çalışmalar eski önemini yitirmiştir.

Hall sayesinde yaşanan bu muhteşem entelektüel deneyimde, aslında Hall'ü, Gramsci'ye yönelten ve *Althusser-Gramsci kuramsal buluşmasına* öncülük eden, Althusser'in dolaylı rolü olmuştur. Althusser'in, *Kapital'i Okumak* kitabında, Gramsci'ye atfettiği önem Hall için, dolayısıyla Althusser-Gramsci eklemlenmesi için tetikleyici olmuştur: "*1917 Devrimi sonrasında, koskoca bir kuramcılar dizisi ortaya çıktı; bunlardan kimileri, Korsch gibi, daha sonra yitirildi; kimileri de, Lukács gibi, önemli, hatta Gramsci gibi çok önemli bir rol oynadılar*" (Althusser, 1995-Orj. 1968: 166). Oysa bilindiği gibi Althusser, Gramsci'yi klasik Marksist kuramı lekelediğini düşündüğü için önemsemiştir. "*Kapital'e Karşı Devrim*" makalesinden hareketle Gramsci'yi suçlayan Althusser, onun organik sistemciliğini, *mekanistik*[410] ve evrimci bulmakla bile yetinmemiş, Hegelcilikle de

[410] Yapısalcılar tarafından Gramsci'ye yöneltilen *mekanistlik* yakıştırması, onun toplumu organik bir sistem olarak görmesinden kaynaklanır. Organik yaklaşıma (*organic approach*) göre, toplum organlardan oluşan bir beden (vücut) gibidir; yani bir organizmadır. Gramsci düşüncesinde, toplumsal organizmanın ana organları sivil toplum, devlet, parti, aydınlar ve sınıf ittifakıdır. Toplumsal bir organizmanın gücünü, bu parçaların etkinliği ve birliği belirler.

dışlamıştır (Althusser, 1995: 167). "*Gramsci'yi Hegelci fırçayla çizip atan Althusser, bir kişinin ya kendisini ya da Gramsci'yi izleyebileceğini, fakat ikisinin asla bir arada olamayacaklarını ileri sürmüştür*" (Peck, 2001: 219). İşte Stuart Hall, bu seçimi reddederek Althusser'in eleştirisine adeta meydan okumuştur. Zamanla Althusser'in etkisinin azalması, özel yaşamının konu edilmesi ve Althusser karşıtlarının çoğalmasıyla birlikte, Gramsci düşüncesi daha içten bir ilgi ve saygıyla çözümlenmeye başlamıştır. Peck'e göre, Gramsci'yi Althusser'in ilk hâli gibi düşünmek, çok da yanlış olmaz. Her ikisi de ekonomizmi reddetmişler, üst-yapının önemini vurgulamışlar, ideolojinin ortak duyu oluşturmaktaki rolü üzerinde durmuşlar ve yine her ikisi de siyasal aracılık yapmışlardır (2001: 219).

Mekanist yaklaşım (*mechanist approach*) ise, evrendeki süreçleri, bağımlı oldukları kurallar ve işleyiş bakımından büyük bir makineye benzeten görüştür; dolayısıyla bütün olayların bir makinenin parçalarının işleyişindeki gibi işlediğini ileri süren anlayışı yansıtır (Sosyal Bilimler Sözlüğü: Mekanikçilik maddesi).

Belirtmek gerekir ki, Althusser'in ve yapısalcıların bu konudaki eleştirisinin zorlama olduğu açıktır; canlı organizmanın cansız makineye benzetilmesi çok eski bir eğretilemeye dayanmakla birlikte, bunun anlamı organizmaların keyfi değil, bir makine gibi kurallı, sistemli işlediğidir. Gramsci'den anladığımıza göre, organizma canlıdır ve organik yasalar bu canlılığın ürünüdür. Bunun için de organik olan özün parçasıdır, esas olandır, birincildir, dışlanmamıştır. Toplumun yasalarını-kurallarını, bizzat toplumun kendisi oluşturur; bu toplumsal kurallar oluşturulurken de toplum, kendi keyfine göre değil, karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen çoklu ilişkilerin, üretim-ideoloji (kültür)-tarih ve siyasetin organik koşullarına göre hareket eder. Gramsci, organik kavramını, sistem kavramının dışında, hem yapısal hem işlevsel nitelikte olma anlamında da kullanmaktadır, tıpkı *organik aydın* tanımlamasındaki gibi (Crehan , 2006: 199).

Yapısalcı yaklaşım (*stucturalist approcah*), Althusser'in siyaset bilimine taşıdığı biçimi ile, sözcüklerin anlamlarının bir dilin bütünlüğü içinde oluşması gibi; toplumsal olaylar, kurumlar ve davranışlar da, içinde yer aldıkları toplumsal yapının bütünlüğü içindeki ilişkileri çerçevesinde anlaşılabilir. Bundan dolayı, ideoloji/kültür ve siyaset, üretim ilişkilerinin yalnızca bir temsilinden ibarettir.

Oysa Althusserciliği sarsan ve tahtından eden post-yapısalcı yaklaşımsa daha farklıdır. Öncelikle Althusserci görüşün içinden çıktığını söylemek yanlış olmaz; ama post-yapısalcılar için ideoloji (kültür) bir temsil değil, üretim ilişkilerinin hem nedeni hem de sonucudur. Öte yandan post-yapısalcılar Althusser'in tersi, klasik kavram yerine kendi söylem içeriklerini olumlamaya çalışmışlardır.Bu bağlamda esas olarak "toplumsal özne", Gramsci'de oluşturucu-kurucu ortak iradenin çekirdeği olan proletaryadır; yapısalcılarda temsilidir ve taşıyıcıdır; post-yapısalcılarda ise, artık tarihin önemsiz bir figüranıdır.

Althusser, sivil toplum konusunda Gramsci'ye karşı saldırıya geçmiştir. Bu saldırılardan biri, Gramsci'nin sivil toplumu üstyapıya yerleştirerek, Marksizm içinde Hegelci bir tasarımı yeniden canlandırdığı yönündeki eleştirisidir; diğeri ise, bundan daha ağır olan Gramsci'nin sivil toplum kavramının, Marksist kuramsal sözlükten bile çıkartılması isteğidir:

"*Marx'ın olgun yazılarında görüldüğü ve Gramsci tarafından da sürekli olarak, ekonomik varoluş alanını tasarımlamak için yinelendiği gibi, "sivil toplum" konsepti pusludur ve –ekonomik olanı, siyasal olana karşıt olarak değil, ama "özel"i kamusal olana karşıt olarak tasarımlamak, eşd. Hukukun ve yasal-siyasal ideolojin ekonomik olan üzerindeki birleşik etkisini tasarımlamak için yapılmış olmadıkça- Marksist kuramsal sözlükten çıkarılmalıdır*" (Althusser, 1995: 222).

Althusser'e göre, Gramsci Marksizmin insanını özneleştirerek, yani tarihin faili durumuna getirerek özne-insanlardan oluşan bir "gereksinimler toplumu"na gönderme yapmıştır. Bununsa, Marksist söylem içindeki "hümanist" yankıları sürdürmek anlamına geldiği açıktır.

Oysa, Marx Hegel'i zaten tersine çevirmekle kalmamış, ondan kopuşu bizzat kendisi sağlamıştır. Buradan hareketle de, Marksist entelektüeller arasında, Althusser'in bu savının bir yakıştırma olduğu; çünkü Gramsci'nin söz konusu kavramın hiçbir kullanış biçimini desteklemediği görüşü ağırlık kazanmıştır (daha ayrıntılı bilgi için bkz: Hall, Lubbley ve McLennan, 1985: 40-53).

Konuyu toparlamaya çalışırsak, Gramsci'nin hegemonya sorunsalını, Avrupa'nın Doğu'su ile Batı'sı arasında büyük bir fark gözeterek kaleme aldığını anlıyoruz. Doğu'da devletin *zor-yoğun* yönü sivil toplum içinde başat durumda iken, Batı'da sivil toplumun *rıza-yoğun* hegemonyası belirleyicidir. Doğu sınıf ittifakına dayalı sosyalist hegemonyaya (proletarya diktatörlüğü hegemonyasına) Batı ise burjuva sınıfının kapitalist hegemonyasına elverişli olmuştur. Ama bu Gramsci'nin evrimci olduğu anlamına gelmez. Bunun nedeni, iki coğrafyada sivil toplum koşullarının ve olgunlaşma süreçlerinin farklı oluşudur. Koşulların farklılığı, Doğu'da manevra savaşına olanak tanırken, Batı'da manevra savaşının koşulları oluşturulamamıştır. Doğu'da, manevra (1917 toplumsal devrimi) sonrasında, mevzi savaşını sürdürüp, sosyalist hegemonyayı kurumsallaştırıcı stratejiyi uygulayabilir bir düzeye ulaşmaya çalışmıştır. Batı'da, kapitalist hegemonyanın kurumsallaştırıcı fonksiyonunu *piyasa* üstlenmiştir; manevra ve mevzi savaşı yerine piyasa hegemonyası, bu bağlamda piyasanın geliştirdiği burjuva sivil toplumu ve kapitalist strateji öne çıkmıştır. Gramsci'nin tek tip bir devlet ve sivil toplum tanımı üretmediği açıktır. Ama nihaî kurtuluşu her iki toplum ve tüm dünya için komünizmde görür.

Gramsci sivil toplumun üç ayrı görünümünü sunmuştur: Bunlardan birincisi daha önce de değinildiği gibi, organik olmayıp, sadece metodik bir ayrımdır ve sivil toplumu, devletin ya da siyasal toplumun (hükümet ve bürokrat bütünlüğü) karşısına koyar (*Sivil Toplum X Siyasal Toplum / Devlet*). İkincisinde, siyasal toplumu, devletten tamamen ayrı düşünür ve devleti, siyasal toplumla sivil toplumun bütünlüğüne denk sayar (*Devlet = Siyasal Toplum + Sivil Toplum*). Üçüncü tanımındaysa, devleti sivil toplumun tamamlayıcısı olarak görür ve bu benzerliğin organik olduğunu savunur (*Devlet = Sivil Toplum*) (Gramsci, 1978: 160-3). Bu bağlamda sivil toplumun hegemonya koşullarına koşut olarak, hegemonik-kurumsallaşma koşulları, araçları ve düzeyleri de birbirinden ayrıdır; yani Altuhsserci yaklaşımdaki gibi (DBA ve DİA) yalnızca devletle ilişkilendirilemez ve sınırlandırılamaz. Bu durumda, Gramsci'nin ileri sürdüğü biçimde

devlet, sivil toplumla, sivil toplum da devletle bütünleşip, birbirini tamamlamak zorundadır.[411]

Evet Gramsci kendi kuramını oluştururken kurumsallaşmadan söz etmemiş, hegemonya ile sınırlı kalmıştır. Ancak onun hegemonyasının derinliği, bir kurumsallaşma olgusu üretmiştir. Gramsci hegemonyayı hem mevcut iktidarı devirip, eski düzeni geçersizleştirecek bir mevzi stratejisi, hem de iktidarın fetih manevrasından sonra kalıcılığını sağlayacak manevra stratejisi olarak düşünmüştür. Onun ikili sarmal yapıda öne çıkardığı hegemonya savaşımı, stratejik bir kurgu olarak sınırlanmamış, aynı zamanda bir yönetim başarısını simgeleyerek pratik koşulların içine yerleşmiştir. Hegemonyanın nihaî anı, topluma nüfuz ettiği ve yerleştiği andır; bu an da, bir kurumsallaşma pratiğidir. Gramsci'nin hegemonyası ikili düalizmini koruyarak, düşünsel bir stratejiden somut gerçekliğe dönüşen bir iktidar formülasyonu sunar.

Gramsci'yi 21. yüzyılın kuramcısı gibi, hâlâ bir başvuru kaynağı yapan, onun hegemonya kuramındaki derinliğin, günümüzün güç ilişkilerini ve iktidar oyunu çözümlemedeki rolüdür. Gramscigil kavramlar hem açıkça ifade edildiği gibi, hem de iz sürülerek ve akıl yürüterek ulaşılacak olan örtülü bir enginliği taşımaktadır. Günümüz kuramcılarının, Gramscigil enginliği giderek daha iyi keşfedecekleri ve çağımızın kilit kavramlarını çözümlemekte kullanacakları açıktır.

Bu tezde Gramsci'ye, *hegemonya* içinde örtük olarak tanımlanan ama başarı ile formüle edilip sunulan, *kurumsallaşma* kavramı için başvurulmuştur. Siyasi gelişme, siyasi değişme ve kurumsallaşma kavramları, her ne kadar daha önce değinildiği üzere Samuel Huntington'la birlikte anılmakta ise de (1968), konunun kavramsal derinliği, Gramsci yaklaşımını bu çalışma için bir referans noktası olarak öne çıkarmıştır. Her şeyden önce, tezin adı ve temel paradigması olan *sivilliğin kurumsallaşması*, sivilliğin tarihine denk

[411] Günümüz küreselleştirmecilerinin *yönetişim* formülasyonunda, tam da böyle bir proje tasarlanmış ve devletle sivil toplum bütünleştirilmiştir. Ancak sivil toplumun temsil hakkının ağırlığı, sermaye yönüne kaymış, sivil toplum sermaye toplumu aracılığıyla temsil edilmeye başlamıştır.

düşen siyasi gelişmeyi ve bu gelişmeye koşut olarak biçimlenen hegemonya ideolojisini (hegemonik dünya görüşünü) ifade etmektedir. Tezin bilimsel kurgusunu oluşturan bu iki kavram (sivillik ve kurumsallaşma) bilimsel ilgiyi öncelikle Gramsci'ye yöneltmiştir. Kurumsallaşma dinamiklerine devam edelim:

III. 3. LİBERALİZMİN KURUMSALLAŞMASI: DEMOKRATİKLEŞME

Modern Batı kültürünü ve dolayısıyla Batı kurumsallaşmasını liberalizmin dışında düşünemeyiz. Liberalizm, kaynağını *liberte*, yani *özgürlük* sözcüğünden alan, bu bağlamda, özgürlükçülüğün misyonunu taşıyan ve dünyaya yayan bir kavram ve modern dünyanın bir ideolojisidir.[412] Liberalizmin tarihi, özgürlüğün ve özgürlükçülüğün tarihi sayılır; hatta bunun ötesinde liberalizm, "*siyaset üzerine olduğu kadar, insanlık üzerine düşünmenin de bir yolu*" olarak görülmüştür (Blakckwell, 1995: 54). Klasik liberalizmin felsefi içeriğinin, sağ ve muhafazakâr düşünce yanında sol, hatta bazı radikal düşüncelere bile esin kaynağı olması şaşırtıcı değildir. Ancak liberalizmin felsefi içeriği üstüne bindirilen siyasi ve iktisadi ayrıntılar, sağ ile sol arasında derin bir farklılığın ortaya çıkmasına neden olmuştur. "*Liberal önermelerden yola çıkarak, liberal olmayan sonuçlara*" varan birçok düşünce, akım ve eylem biçiminden söz etmek mümkündür. Elbette bu durum, Blakcwell'in de çok haklı olarak işaret ettiği gibi, liberalizmi tanımlama sorununu içinden çıkılmaz bir hale getirmiş, ayrımlar bulanıklaşmış, bazı siyasal düşünürlerin liberal olup olmadığına karar vermek bile zorlaşmıştır (1995: 54). Kısacası hiçbir zaman tek tipe indirgenmiş bir liberalizmden söz edemiyoruz. Liberalizmi tanımlama sorununa ilişkin bu ayrıntılar ve

[412] Liberalizmin, geniş ve dar anlamda kullanılmakta olduğunu belirtmeliyiz. " Geniş anlamda liberalizm, serbest görüşlü, özgür düşünceden yana, siyasal ya da dinsel görüşlerinde mevcut kalıplara bağlı ve tutucu olmayan, demokrat, cumhuriyetçi eğilimli, totaliter rejimlere karşı olan genel bir düşünce akımını belirtir. Geniş anlamdaki liberalizm ise, herhangi bir sınıfın ideolojisi anlamına gelmediği halde, dar anlamda liberalizm, kökleri 18. yüzyılda olan, 19. yüzyılda gelişip 20. yüzyıla dek uzanan, tutuculukla (muhafazakârlıkla) sosyalizm arasında orta bir siyasal tutumu benimseyen, dolayısı ile burjuvanın görüşlerini tercih ve temsil eden bir ideolojidir. Liberalizm, burjuvanın ideolojisidir. Geniş anlamda liberalizm ile dar anlamda liberalizm tümüyle birbirinden ilişkisiz şeyler olmayıp yer yer iç içedirler" (Şenel, 2001: 2).

çelişkiler üzerinde burada özel olarak durulmayacak, bunun yerine, liberalizmin sivil uygarlığın kurumsallaşmasına yaptığı muazzam etki ele alınacaktır, yani bu kısmın asıl sorununu klasik liberalizmin kurumsallaştırıcı işlevi ve bunu sağlayan dinamikleri oluşturmaktadır. Başka bir biçimde söylersek, siyasi kurumsallaşma, Gramscigil anlamdaki devletin hegemonya ideolojisinin, bir bakıma hegemonya projesinin, stratejik bir somutluğa dönüşme süreci olduğuna göre; *klasik liberalizmin* bu süreçte oynadığı rol üzerinde durulacaktır.[413]

Liberalizm, ilk tohumları 16. yüzyılda atılan, ama 17. yüzyılda yeşermeye başlayan karmaşık bir dönemin ürünüdür. İngiliz devriminin izleri üzerinden, Amerikan ve Fransız devrimlerininse pratiği içinden çıkıp gelmiş, ulus-devletleşme deneyimi ile belirginleşmeye başlamış, ulus-devletlerin kurumsallaşması tamamlandıkça da berraklaşmıştır. Liberalizm belki en iyi, içine yerleştiği yönetim pratikleri bağlamında anlaşılabilir; bununla birlikte, liberalizmin kuramsal gücünü, yani soyut yanını da aynı ölçüde önemsemek gerekir. Liberalizm, insanî özgürlük ve hak arayışı biçiminde doğmuş, buna karşın, doğal aksiyomlar üzerinden burjuva özgürlüğünü, buradan da toplumsal-siyasal ve ekonomik yaşamı yeniden yapılandırmayı hedeflemiştir. Böylece, burjuva liberalizmi zor ve sermayenin -yani devletle, daha sonra sivil toplumda öne çıkacak olan iş dünyasının- ortak *rıza ideolojisi* haline gelmiştir. Giderek ulus-devletler liberal devletlere, toplumlar liberal toplumlara evrilmiştir.

17. yüzyılda ilk defa konu olan, doğa hukukunun yön verdiği doğal hak öğretisi, liberal düşüncenin kökeninin Hobbes'a kadar dayandırılmasına gerekçe oluştursa da; asıl olarak John Locke'la başlayan bir süreç söz konusudur. Locke'un "*Two Treatises*" (*İki Risale*/İnceleme-1960) kitabı dışında, Tom Paine'in "*Common Sense*" (*Ortak Duyu*-1776),

[413] Klasik liberalizm kavramı, bazı metinlerde eski Yunan ve Roma serbestiyetini anlatmak için kullanılmaktadır. Fakat bu tezde, Antik dönemdeki özgürlüklerin liberalizm olarak tanımlanamayacağı düşüncesinden hareketle; tıpkı klasik Marksizm kavramı ile Mark-Engels düşüncesinin anlaşılması gibi, klasik liberalizm kavramı ile de, 18. ve 19. yüzyıllarda öne çıkan burjuva liberal düşüncesinin anlaşılması gerektiği görüşü benimsenmiştir. 19. yüzyılın sonlarında *çağdaş liberalizm*, 20. yüzyılın sonlarına doğru ise *neo-liberalizm* kavramlarının geliştiğini biliyoruz.

kitabı da liberal anlayışın temel kaynağını oluşturur. Bu dönem, liberalizm öncesinin özgürlük-eşitlik-kardeşlik ruhunu yansıtması bakımından dikkat çekicidir. Toplumsal ilişkilerin ahlakî açıdan sorgulanmasının yanında, ilk defa siyasal bakımdan sorgulamanın gereği de belirmiştir. 18. yüzyılın klasik liberalizminde, ilk kez siyasal sorgulamanın yapıldığı, bu bağlamda iktidar sorununun öne çıktığı doğa durumunun, insanlık durumu olarak yeniden ele alındığı ve doğal insanın *özgür insan* olduğu düşüncesinin gündeme geldiği yeni bir sınıf hareketi doğmuştur. Bu dönemde klasik liberalizm, "*iktidarı ele geçirmek üzere bulunan ya da yeni geçirmiş olan burjuvazinin, kendi sınıf çıkarlarını «genel yarara uygun evrensel ilkeler» diye sunduğu, özgürlük + evrim ilkeleri ile örülmüş bir burjuva ideolojisi*" görünümündedir (Şenel, 2001: 3).

Birinci bölümde ayrıntılı bir biçimde ele alındığı üzere, 17. yüzyılda Batı Avrupa'nın yalnızca bir bölümünde egemen olan mutlak monarşiler, 17. ve 18. yüzyıllarda hem çok güçlenmiş hem de yaygınlaşmıştır. Üstelik monarşik mutlakıyetçiliği temsil eden kralların, Tanrısal hakları bulunduğu ve bu çerçevede yetkilerini Tanrı'dan aldıkları görüşü de giderek güçlenmiştir. Bu sayede yalnızca devletin değil, kilisenin de başı olmaya kalkışan krallar, Ortaçağ krallarının hesap edemeyecekleri mutlak bir iktidar üstünlüğünü elde etmişlerdir. Ama gelişen ticaret ve endüstrileşmeye bağlı olarak belirmeye başlayan sivillik ve kamusallık hareketi de, mutlak monarkların gücünü azaltarak, dünyevî iktidarla ilahî iktidarı birbirinden ayırmıştır. Laikleşme ve akılcılığın devreye girmesiyle birlikte, köklü bir evrim düşüncesi burjuva sınıfsal hareketinin doğmasına katkı yapmıştır. Liberalizm, bu mücadele ortamında hem mutlakıyetçi devlet düzeni, hem de teolojik dünya görüşü karşısında *hak, özgürlük ve eşitlik nosyonu* ile soyluluğa darbe indirmiş; doğal hakların, toplumsal yaşamı yapılandırıcı niteliğini dayatmıştır. Birey hakları, klasik liberalizmin postulası olacak biçimde öne çıkarılmıştır.

Liberalizm, önceleri bir hukuk ve iktisat anlayışı olarak oluşmaya başlamış, ama hukuk ve iktisadın buluşması liberal siyasetin de doğmasına yol açmıştır. Böylece üçlü

yapıda iç içe geçmiş ve birbirini etkileyen liberal öğretinin temeli atılmıştır. Liberal öğreti, kısa zamanda burjuvanın *insanlık adına* sahiplenip savunacağı genel bir ideoloji görünümü almıştır. Giderek bir kurum biçiminde yapılanan liberal ideoloji (liberalizm), büyük toplumsal mobilizasyonun gerçekleşmesini sağlamıştır. 18. yüzyılın bu muazzam deneyimi, 19. yüzyıldaki liberal kurumsallaşmanın ana kaynağını oluşturur. Yeni insan tipi, yeni kültür, yeni yaşam biçimi, yeni yönetim tarzı, kısaca yeni bir uygarlık uğrağı yaratılmıştır. Liberalizm açık-görüşlülük, hoşgörü, akılcılık ve insancıllık yanında, geleneksel kurulu otoritenin kuşkuyla karşılandığı; bunun yerine özgürlüğün, rekabetin ve bireysel hakların ısrarla vaat edildiği bir yaşam biçimini müjdelemiştir (Hall, S. 1986: 34).[414]

19. yüzyıla damgasını vuran liberal taahhüt öylesine başarılı ve etkili olmuştur ki, liberalizm neredeyse sivil uygarlık (*civil civilization*) kavramı ile özdeşleşmiştir ve genel dünya uygarlığı olarak görülmüştür. Liberal kurumsallaşma, başta devlet olmak üzere bütün örgütlü/organizasyonel kurumları/yapıları, hukuku, toplumsal ethosu, inanç biçimlerini, eşgüdümleşebilen toplumsal ilgi alanlarını, akıl yürütme biçimlerini, toplumsal davranış kalıplarını, gelenek, görenek, töre, sanat ve diğer üstyapı kurumlarını, iktidar biçimlerini, toplumsal katılım seçenekleri ile altyapıyı oluşturan üretim-tüketim ilişkilerini hem kuramsal yönlendiricilikle, hem de pratik olumsallıkla derinden etkilemiş ve hegemonik üstünlüğüyle dönüştürmüştür. Bu bakımdan liberalizm, Avrupa tarihinde 12. yüzyıldan beri süre gelen toplumsal mobilizasyonun, 19. yüzyıldaki kurumsallaşmasının en somut ifadesidir. Liberalizm, 20. yüzyılda Avrupa sivil uygarlığının, hemen her alanda kurumsallaşmış bir uygarlığa dönüşmesini sağlamıştır. Büyük toplumsal hareketler

[414] "Artık, Marksçı deneyimlerle *kapitalist devletin* ortaya çıkışı ve Weberci deneyimlerle *yasal-rasyonel modern devletin* ortaya çıkışının benzer anlama geldiği sonucuna varabiliriz. Aynı şekilde Marksçı deneyimlerle kapitalizm-öncesi üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçiş de, Weberci deneyimlerle geleneksel toplumdan modern topluma geçiş ile benzer anlama gelmektedir. Bu tarihsel dönüşüm, hem Marksçı hem de Weberci deneyimlerle, "zümrelere" dayalı bir katmanlaşma düzeninden "sınıflara" dayalı bir başka katmanlaşma düzenine geçişe denk düşer. Dolayısıyla kapitalizmde sınıf ile devlet'in ortak kökeni, devleti, sivil toplumdan ayıran "mutlak özel mülkiyet"in ortaya çıkışına dayanır. Bu iki kategori, diyalektik ve tarihsel bir "*kendi kendine oluşum*" süreci içinde birbirlerini yaratmışlardır. Özel mülkiyet devleti sivil toplumdan ayırır; buna karşın kendi varlığı ancak, *devletin güvencesi altında* olanaklıdır" (Gülalp, 1993: 21).

yavaşlarken, 20. yüzyılın başında devrimler çağı yerini evrimleşme tercihine bırakmak zorunda kalmıştır. Devrimler çağını sona erdiren ve böylesine ağır bir kurumsallaşmayı geçerli kılan etmen, endüstrileşmenin ve ekonominin gücü olmuştur. Bir anlamda liberalizm, devrimlerin yönünü, siyasetten ekonomiye ve teknolojiye çevirmiştir.[415]

Polanyi'nin, "*19. yüzyıl uygarlığı*" (2000: 35) olarak tanımladığı organik dönüşüm, siyasal liberalleşmeyi beklemeden, erken dönemde ticaretin ve serbest pazarın, dolayısıyla liberal iktisatın temellerinin atıldığını göstermektedir. Liberal iktisatın gelişmesiyle gereksinim duyulan hukuk devrimi yapılmış, bu büyük gelişmenin ardından liberalizm, bir ideoloji olmaktan çıkıp, hegemonik bir stratejiye ve kurumsallaştırıcı bir güce dönüşmüştür (Şenel, 2001: 29). Polanyi'ye göre, bu gücü oluşturan kurumlar, barışın sağlanması, yani güç dengesinin korunması, altın standardının kabulü, serbest piyasa ve liberal devlettir (2000: 35). Liberalizmin kurumsallaşmış bir uygarlık yaratma başarısı, daha çok demokrasi ve piyasa üzerinden yükselmiştir. Bu nedenle liberalizmi, demokrasinin ve piyasanın kurumsallaşması olarak anlamak da mümkündür. Birincisi mutlak devleti, *bekçi devlete* [416]kadar küçültecek olan siyasal kurumsallaşmaya; ikincisi ise liberalizmin bünyesinde kapitalizme evrilerek küreselleşmeye kadar uzanacak olan iktisadî kurumsallaşmaya yol açmıştır. Kapitalizme geçmeden önce demokratikleşme deneyimini ele alalım:

Demokrasinin kavramsal gelişiminin Antik Yunanistan'a dayandığı kabul edilir; fakat bu dönem modern demokrasi bağlamında, temsilî model olarak düşünülmez. Kısa

[415] İktisadi liberalizmin çelişkileri üzerinden gelişen ve büyük bir devrim hareketi olan Marksizm bile, Batı'da devrimin gerçekleşmesini sağlayamamış; devrim ruhu ve düşüncesi Avrupa'nın Doğu'suna kaymış, ama farklı düzlemlerde Rusya'da ve Türkiye'de gerçekleşmiştir.

[416] Gramsci'ye göre, "*gece bekçisi devlet*" deyimi siyasal-hukuksal örgüt olarak, İtalyanca'daki "*jandarma devlet*"e karşılık düşer ve işlevleri, kamu düzenini ve yasalara saygıyı korumakla sınırlı bir devleti belirtir. Bu bağlamda Gramsci, *gece bekçisi* devletin, korporatif-ekonomik uç bir evreye denk geldiğini belirtmektedir. Öte yandan Gramsci'ye göre, *"jandarma devlet ya da politik devlet'ten daha alaycı bir anlam taşıyan, gece bekçisi* deyimi, Lassalle'ın deyimidir; karşıtının da, "ethik devlet" ya da genel olarak "müdahaleci devlet" olması gerekir, ama bu iki deyim arasında da ayrımlar vardır: Ethik devlet kavramı, felsefî ve entelektüel kökenlidir (aydınlara özgü: Hegel) ve gerçekte, din-kilise örgütlenmesinin, bir Ortaçağ kalıntısını simgeleyen kozmopolitizmin ve devlet müdahalesinin tersine, daha çok devletin özerk, eğitsel ve moral etkinliğine yönelttiğinden, bu *ethik devlet* kavramı da, gece bekçisi devlet kavramına bağlanabilir.

Müdahaleci devlet kavramı ise, ekonomik kökenlidir ve bir yandan korumacı akımlar, öte yandan da emekçi sınıfların, kapitalizmin aşırılıklarına karşı korunmasını, topraksal ve feodal kökenli belli bir devlet personeline bırakma girişimiyle ilişkilidir -Bismarck'ın ve Disraeli'nin politikaları gibi-*"* (Gramsci, 1986: 184-8).

sürelerle yaşanmış olan Yunan demokrasileri, modern demokrasiler için bir esin kaynağı olmaktan öteye gitmemiştir. Diğer taraftan, demokrasi ile *demokratikleşme* kavramları, bir ve aynı anlama gelmemektedir. *Eski Yunan demokrasisi*, [417] yurttaş (*civic*) olma hakkının sınırlı ölçülerde erkeklere tanındığı, otorite tarafından bahşedilen bir özgürlüğü yansıtır. Buna karşın *demokratikleşme*, uzun süremli mücadele sonucunda varılan toplumsal sivilleşme düzeyidir. Sivil uygarlık, demokratik uygarlığa koşut biçimde oluşmuş ve gelişmiştir. Böylece, modern devletin belirleyici nitelikleri yanında, toplumun belirgin özellikleri de, demokratikleşme mücadelesi sırasında ortaya çıkmıştır. Bu da 16. yüzyılda filizlenen, ama 14. ve hatta 12. yüzyıldan beri süregelen siyasal, ekonomik, kültürel ve toplumsal değişimlerin bir sonucudur, yani "*Uzun 20. Yüzyıl*" (Arrighi, 2000) olgusudur (ayrıca bkz: Eisenstadt, 1968,1973 ve Elias, 1939).

Bilindiği gibi, bu tezin gerek birinci, gerekse ikinci bölümünde, yukarıdaki cümlede sözü geçen değişimler, olgusal tarihleri içinde ayrıntıyla incelenmiştir. Bu iki bölümü burada kısaca hatırlayacak olursak şöyle toparlayabiliriz: Modern devletin prototipi olarak doğan ve feodal rejimin çöküşünü; bu bağlamda liberalizmin ve onun iktisadi boyutu olan kapitalizmin doğuşunu hazırlayan mutlakıyetçi devletler, aynı zamanda liberal hukuk devletinin ve demokrasi düşüncesinin de gelişmesine ortam hazırlamıştır. Bu ortam Avrupa'da, *civic ve civil* kavramlarının olgunlaşmasından hareketle, *civilite-civilise-civilisation* üçlemesinin tamamlanmasını sağlamış; bir anlamda Antik Çağın idealini

[417] Antik Yunan kent-devletleri (polis) kısmen doğrudan demokrasinin uygulandığı yerlerdir. Önceki bölümlerde değinildiği gibi, Aristoteles insanı «*zoon politikon*» (politik hayvan) olarak tanımlamış ve politik olanın insanî olandan (varoluştan) önde olduğuna işaret etmiştir. Antik Atina'da, Solon sonrasında demokrasi gelişmiş ve yurttaşlar ilk defa siyasal bağlar edinmişlerdir. Bu da yurttaş (*civic*) kavramının doğmasına yol açmıştır; ama bir sivil (*civil*) olgudan söz edilemez. Yurttaşlık vardır, yalnız bireysel hak ve özgürlükler kadınlarla köleleri kapsamaz. Bu durum bir demokrasiden çok "erkek oligarşisi" görünümünü yansıtmaktadır. Atina'da yurttaşlar seçim ya da kura yoluyla bir takım yürütme ve yargı görevlerine getirilebiliyorlardı. Güçler ayrımı geçerli olmadığı için, yasama-yürütme-yargı halk meclislerine karşı sorumlu tutuluyordu. Yurttaşlar, halk meclislerinde görev almanın yanında, doğrudan oy da kullanabiliyorlardı, oy pusulası olarak kırık çanak-çömlek parçalarının kullanılmış olması nedeniyle, bu meclislere çanak-çömlek (*ostro-kismos*) meclisleri/mahkemeleri de denilmiştir. Meclis üyeleri (halk) arasında doğrudan ileşitim vardır, ılımlı ve uzlaşmacıdırlar. Yine de meclislerde, yoksullara oranla zenginler daha belirleyicidir. Ancak *demos*'un (halkın) potansiyel olarak yönetimi (*kratos*), MÖ. 5. yüzyıldan 4. yüzyıla kadar, hem Antik Atina demokrasisinin belirgin özelliğini oluşturmuş, hem de Aristoteles'in demokrasi öğretisinin doğmasını sağlamıştı (bkz. Aristoteles, 1983, Yetiş, 1999: 163-97, Schmidt, 2002: 25-44, Şenel, 2001: 239-42 ve Dahl, 2001: 11-2).

modern zamana taşımış ve demokrasinin yeşereceği koşullar olgun bir düzeye ulaşmıştır. Dünyevî iktidarı düzenlerken Avrupa'nın kat ettiği yola ve yeniden doğuşuna koşut olarak başlayan bir demokratikleşme mücadelesi söz konusudur. Rönesans, Reform hareketleri ve İngiliz burjuva devrimleriyle birlikte, Machiavelli, Bodin, Hobbes ve Locke'un modern demokrasinin biçimlenmesinde öncü olduklarını inceledik. Giderek burjuva toplumunun güç kazanmasının ardından, sivil toplumun devletten ayrışmasının gerçekleştiğini, sonunda hukuk devleti olgusunun gelişerek, kralların ve kilisenin ilahî gücünü yerle bir ettiğini gördük. Bu bağlamda birbirini tetikleyen uğraklar olan, Aydınlanma, 1789 Fransız Devrimi, Endüstri Devrimi, liberalizm, sosyalizm, Marksizm ve sosyal devlet, demokrasinin hem kuram hem bilinç (kültür/ideoloji), hem de toplumsal-siyasal pratik olarak yetkinleşmesini ve kurumsallaşmasını sağlamıştır.

Batı Avrupa'da ortaya çıkan bu kapsamlı değişim, meşruiyet kaynağının Tanrısal irade olduğu inancını etkisizleştirirken; onun yerine, siyasal iktidarın kaynağının halk ya da ulus iradesi olduğu düşüncesini getirmiştir. "*Bunun sonucu, bilindiği gibi anayasacılık hareketleri ve gücün ya da egemenliğin ulusa ait olması ilkesi temel meşruiyet ölçütü haline gelmiştir*" (Şaylan, 1998: 9). Ancak bu durum, demokrasi kavramı üzerinde genel bir anlaşmaya varıldığını açıklamaz. İnsanlık, Antik dönemden günümüze yaklaşık 2500 yıldır demokrasi kavramını tartışmaktadır. Buna karşın Robert Dahl'in ifadesiyle, demokrasinin tartışıldığı, münazara edildiği, savunulduğu, saldırıldığı, görmezden gelindiği, kurulduğu, uygulandığı, yok edildiği ve sonra belki yeniden kurulduğu bu yirmibeş yüzyıl, görünüşte demokrasiyle ilgili en önemli sorunlar üstüne bir anlaşma sağlayamamıştır (2001: 3). Bu, Dahl'in de katıldığı gibi, daha çok demokrasinin kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Özgürlüğün idealize edildiği bir yönetim biçiminin, bütün ülkeler ve bütün insanlar için geçerli bir *kalıp-demokrasi* modeli üretemeyeceği düşünülürse; belirli ilkelere bağlılık temelinde farklı demokrasilerin yükselmesi de doğaldır. Bundan, her ülkenin birbirinden

farklı demokratikleşme savaşımı verdiğini/vermekte olduğunu ve hatta adında cumhuriyet bulunan bütün ülkelerin demokrasilerinin eşit olmadığını da çıkarabiliriz.[418]

Pratikteki farklılığa koşut olarak, demokrasinin analitik düzlemi de birbirinden farklı yaklaşımlardan oluşmuştur. Hem pratikteki uygulamaları, hem kavramsal boyutu, hem de toplumsal algı bakımından, demokrasi olgusunu ve demokratikleşme sürecini, belki daha uygun bir ifade ile demokratikleşme tasarımını, farklı düzeylerin (alanların) birbirinden ayrışması olarak görebiliriz. Demokratikleşme, siyasal, ekonomik, kültürel/ideolojik ve toplumsal alanlar arasındaki diyalektik ilişkinin sistemleşmesi; böylece alanlar arası ilişkilerin diyalektik boyutunun serbest bırakılmasıdır. Bu bağlamda demokrasinin erken evresinde kilise iktidarına karşı verilen savaşım, kendi özgünlüğünde kültür-politik alana ait olan dinin, ekonomi-politikten, yani siyasetten soyutlanarak tekrar özgürleşmesi anlamına gelir. Zaten demokrasi de, alanların aralarındaki diyalektik ilişkiyi ve tarihsel bloğu (altyapı-üstyapı bütünlüğünü) devre dışı bırakmadan özgür iradenin yaşam biçimlerinde ve karar verme süreçlerinde sistemleştirilmesidir. Bu sistemleşmenin gerçekleşebilmesi de anayasa kültürünün, hukuk kültürünün ve nihayetinde demokrasi kültürünün siyasal ve toplumsal normları oluşturabilmesine bağlıdır.

---

[418] Her biri *demokrasinin temel unsuru* olarak adlandırılmış olsa da, günümüzde artık belirli bir demokrasi tipini ortaya çıkaran; böylece çeşitli rejimlerin doğmasına yol açan bazı standartlardan söz edilebilir. Bu demokrasi standartlarını şöyle sıralayabiliriz:

1- Konsensus (ancak bütün yurttaşlar orak bir görüş birliği içinde olmayabilirler, görüş birliği arttığı ölçüde demokrasi de kolaylaşır.)

2- Katılım (bütün yurttaşlar siyasette aktif ve eşit görev almasalar da, yasal olarak bunu yapma hakkına sahiptirler)

3- Erişim (Yurttaşların tercihlerini açıklamada eşit hakka sahip olmasıdır, ama yöneticiler çoğu zaman eşit bir değerlendirme sunmazlar.)

4- Duyarlılık (Yurttaş tercihinin yöneticiler tarafından gözardı edilmemesidir, ama "devletin varlık sebebi" ya da "ezici ulusal menfaat" gibi gerekçeler bu duyarlılığın önünde engel oluşturabilmektedir.)

5- Çoğunluk yöntemi (mevkilerin dağıtılması ve kararların alınmasında her zaman geçerli olmayabilmektedir.)

6- Parlamentonun egemenliği (Yasama organı kural koyan (yapan) tek organ olmayabilmekte ve yürütme, yargı ya da diğer kamu organları bu yolda tutum sergileyebilmektedir.)

7- Parti hükümeti (yöneticiler bazen iyi organize olmuş, programlı ve tutarlı siyasal partilerin temsilcileri olmayabilmektedir.)

8- Çoğulculuk (temsil tekeli, kurumlar, hiyerarşisi, özel çıkarlar demokratik çoğulculuğu engellemekte, kamusal ve özel alana ait hareket alanını daraltabilmektedir.)

9- Federalizm,

10- Başkanlık sistemi.

11- Kuvvetler ayrılığı (Schmitter ve Karl, 1995: 75-6).

Coşkun San'a göre, bu normların *demokrasi düzeyi ölçütü*[419] hukukun üstünlüğü kavramına oranla soyut ve tartışmalara açık bir nitelik gösterse de; bir ülkede demokrasi düzeyinin değerlendirilmesinde ilk çıkış noktası, evrensel demokrasinin o anda ulaştığı yer olmalıdır. Bu yaklaşım "*bize göre demokrasi*" çifte standardını tartışma alanı dışına çıkararak, demokrasinin tüm kural ve kurumlarıyla ve belli bir zaman diliminde özünde tek bir rejim olduğu gerçeğini dile getirir (2001: 80-1 ve 1994a: 428). Evrensel olarak kabul edilen bir demokrasinin ölçüt olarak alınması yeterli değildir. Asıl önemli olan bunun yaşam biçimlerine ve karar verme süreçlerine yansımasıdır: "*İkinci önemli boyut ise, anayasa ve yasalarla demokrasinin gerçekleştirilmesine ilişkin olarak yer alan ilke ve hükümlerden çok, bunların uygulamaya ne ölçüde yansıtıldıklarının saptanmasıdır… demokrasi ve insan hakları açısından asıl önemli olan, onların bir "vitrin süsü" değil, yaşam alanlarında doğrudan kullanılabilir olmalarıdır*" (San, C., 2001: 81 ve 1994a: 413-4).

Bir siyasal rejim olan demokrasinin, 19. yüzyılda artık *rejim ölçütü* niteliği ile öne çıktığını, 20. yüzyılın başında da, Batı demokrasisinin kurumsallaştığını görüyoruz. Demokrasinin kurumsallaşması, demokratikleşme mobilizasyonunun evrensel normların yerleşmesine bağlı olarak yavaşladığını gösterir. Batı, 20. yüzyılın başında ulus-devletleşme sorununu çözümlemiş, ekonomik sistemini belirlemiş, genel seçme ve seçilme hakkını tüm yurttaşlarına tanımıştır. Batı demokrasilerinin yaşadığı biçimsel hakların bir kültüre dönüşmesi, yani iki yüzyıl boyunca süren demokratikleşme çabası eğitim, sanayileşme, kentleşme, refah artışı ve insan hakları alanındaki iyileşmelerle ilişkili olarak gerçekleşmiştir (Lipset, 1964). Bu da, egemenlik biçimlerinin çok ötesinde devletin kamu politikaları, sınıfsal çatışmalar, hak arayışları, yurttaşlık kavramının çoğulcu niteliğinin öne çıkması, hükümet yönetimleri, totaliter kırılmalar, birey ve toplum hakları, katılım, fırsat

[419] 18. yüzyılla birlikte demokrasi, herhangi bir rejim olmaktan çıkıp, bir rejim değerlendirilmesinde kullanılan başat "*ölçüt*" hâline geldi. Bu dönemde, demokratik kuramın yoğunlaştığı alan, seçme ve seçilme hakkı oldu. Böylece toplum sözleşmesi kuramının üzerinde durduğu tüm insanların doğal eşitliği ilkesi, demokratik kuramın genel seçim ilkesinde somutlaşıyordu. Ama bu yolla, yani sözleşmeye dayalı sivil örgütlenmenin ve sivil devrimlerin aracılığıyla çıkan halk egemenliği ilkesi, genel seçimi güvence altına alamamıştı. 18. yüzyılda, İngiltere'de mülksüzlerin, Amerika'da siyah ve yerlilerin, dünya çapında kadınların yurttaş konumunu garanti eden seçme-seçilme ve memurluk haklarından söz edilemiyordu (Miller, Coleman, Connolly ve Ryan, 1994: 165).

eşitliği, ekonomik eşitsizliğe karşı hukukî eşitlik, merkezîyetçilik-merkez dışıcılık, özgürlüğün sınırları ve meşruiyet koşulları gibi bir yığın tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Yaşanan süreci, ayrıntıya inmeden *demokrasinin sorgulanması* olarak ele alırsak; Batı sivil uygarlığını, evrensel uygarlığa dönüştüren koşulların biraz da, böyle bir sorgulamanın sonucunda oluştuğunu anlarız. Bu yolda Tocqueville'in analizlerini ve ampirik öğretilerini geliştiren Mill, Jeferson, Hayek ve diğerleri, liberal demokrasinin kurumsallaşmasını sağlamışlardır (ayrıca bkz: Bairoch, 1989: 225-50).[420]

Liberal demokrasi kurumlarının oluşmasını ve toplumsal bir tercih olarak yerleşmesini sağlayan bu süreç, siyasal özgürlüğün alanını bireye doğru genişletmiştir. Liberalizm, bir *homo economicus* olarak tanımladığı bireyi birincilleştirmiş, toplumu kendiliğinden örgütleme yeteneğine sahip bir mekanizma gibi düşünmüştür. Bu mekanizmayı işleten asıl etmen, her bir bireyin kendi çıkarı ve bu çıkarını hesap eden aklıdır. Toplumun işleyişini bireylerin akılcılığı ve çıkarcılığı denetler ki, bu da liberalizmin bireyinin girişimci birey olduğunu gösterir. Giovanni Sartori'nin ifadesiyle, "*kabaca belirtmek gerekirse, 19. yüzyılda liberal öğe demokratik öğeye üstün geliyordu; 20. yüzyılda terazinin öbür yanı ağır bastı, demokratik parça liberalden üstün geldi. Tocqueville, bu süreci büyük bir ustalıkla şöyle özetlemiştir: «Atalarımız özel haklara saygı duyulması kavramını*

[420] Liberal demokrasi sürecinin düşünsel mimarlarına kısaca değinmek gerekirse, Locke, Montesquieu ve Rousseau'nun erken dönem girişimlerinin ardından, Alexis de Tocqueville'in liberal demokrasiye yaptığı katkılar çok önemlidir. Tocqueville (1805-1959) Avrupa, özellikle Fransa demokrasisini, Amerika demokrasi geleneği ile kıyaslayarak "*Eski Rejim ve Devrim*" (*L'Ancien Régime et la Révolution* – 1856) kitabında, düzenli bir siyasal gelişmenin modelini sunmuştur. Tocqueville, Avrupa'daki mutlakıyetçi monarşilerin ve merkeziyetçi egemenlik örgütlenmesinin yerine, merkezdışıcı (ademi merkeziyetçi) devlet yapılarını örnek göstermiştir. Böylece, özgürlükçü ve akılcı bir demokrasinin işleyiş koşullarını belirtirken, asıl olarak modern toplumsal sistemin taşıyıcı dinamiklerini ortaya çıkarıp, enine boyuna incelemiştir; örneğin demokrasinin zayıflıklarını ve devletin nötr olma koşullarını ayrıntıyla anlatmıştır. Bu analizleriyle, "*modern kitlesel demokrasinin ilk kuramcısı*" (Fetscher, 1968: 260; Schmidt, 2002: 89) kabul edilen Tocqueville'in demokrasi öğretisi, daha çok ampirik bilgiye dayanmaktadır (Tocqueville, 1995; Schmidt, 2002: 77-91; Gramsci, 1978; Yetiş, 2005: 71-86).

Tocqueville'in liberal demokrasinin ilk kuramcısı sayılmasına karşın, liberal temsili demokrasinin baş kuramcısı John Stuart Mill'dir. Mill (1806-1873), kendi demokrasi incelemesini, Tocqueville'in demokrasi kuramı üzerinden geliştirmiştir. Mill, sayısal çoğunluğun bireylerin özgürlüğünü kısıtlayan bir tehdit olduğunu söyler. Mill'e göre en iyi yönetim hem yönetenin kişiliğini iyi yönde düzeltmeli (geliştirmeli), hem de yönetilenlerin erdemlerini ortaya çıkarıp, yeteneklerini geliştirmelidir. Böylece yönetenden de, yönetilenden de optimal fayda sağlanmış olacaktır. Mill, "Temsili Yönetim" (*Representative Government* – 1861) adlı kitabında, liberal özgürlüğü yaşama geçirecek olan temsili yönetimin başarısı için onüç ayrı kural sunar (daha ayrıntılı bilgi için bkz: Mill, 1958/1861 ve Schmidt, 2002: 92-104).

hep yanlış kullanmak eğilimindeydiler; öte yandan biz de, doğal olarak, bireyin özel çıkarının her zaman çoğunluğun çıkarına yönelmesi gerektiği fikrini abartmaya eğilimliyiz»" (tarihsiz: 236). Liberal demokrasinin kapitalizmle kurduğu yakın ilişki, bireyin özel çıkarını öne çekmiş ve ekonomik eşitsizliğin koşullarını hazırlamıştır. Liberal demokrasi, siyasal özgürlüğün yanında ekonomik sömürünün de yerleşmesinin önünü açmıştır. "*Bir yanda yurttaşlık hakkı, toplumsal ve iktisadî konuma bağlı değil –bu açıdan kapitalizm ile biçimsel (temsili) demokrasi bir arada olabilirdi- öte yandan, yurttaşların eşitliği, sınıfsal eşitsizliği doğrudan etkilemiyor ve böylece biçimsel demokrasi, sömürüyü temel alarak sağlam biçimde koruyordu*" (Wood, E., 2003: 239). Sorgulama süreci de, zamanla ağır bir eleştirel sürece evrilerek, liberalizmin ürettiği *temsili demokrasinin* karşısına, *doğrudan demokrasi* tartışmalarını çıkarmıştır.

Bilindiği gibi, Locke'la başlayan liberal öğreti, demokrasi bilincinin artması ve yaşama yansıması ile kültüre dönüşerek, *hükümet etme* biçiminin ötesinde yurttaş olmanın koşullarını da hukuka dayandırmıştır. Fakat Marx, liberal demokrasiyi, kusurlu demokrasi olarak görmüş ve temsilî liberal demokrasinin, burjuva sınıfının egemenliğini temsil ettiğini ileri sürmüştür. Özellikle "*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*"nde (1843), liberal demokrasinin kusurlarını sergiler.[421] Örneğin Marx, Hegel'in idealize ettiği *uzlaşmacı* liberal demokrasiyi, demokrasinin çoğulcu yapısından hareketle *çatışmacı* bir nosyonla buluşturur. Böylece *birlikçi* ve *cemaatçi* kaynaktan beslenerek, mutlak uzlaşı

[421] Marx, "*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*"nde Hegel'e yönelik eleştirileri ile aslında liberal anlayışın çelişkilerini ortaya koymaktadır. Örneğin bu çelişkilerden birini liberal bireyin yeni konumu oluşturmaktadır: "Genel yasa tekil birey düzeyinde de kendini gösteriyor. Burjuva-sivil toplum ile devlet birbirlerinden ayrılıyor; öyleyse devletin üyesi olarak yurttaş ile burjuva-sivil toplumun üyesi olarak burjuva da birbirlerinden ayrılıyor. Demek ki bireyin kendi kendisiyle özsel bir ayrılma gerçekleştirmesi gerekiyor. Burjuva olarak birey, gerçekte iki örgütlenme içinde yaşıyor: bürokratik örgütlenme ve toplumsal örgütlenme. Bürokratik örgütlenme, birey ile onun bağımsız gerçekliği üzerinde hiçbir etkisi olmayan aşkın devletin, hükümet gücünün biçimsel ve dış bir belirlenimini oluşturuyor. Toplumsal örgütlenme burjuva-sivil toplumun, siyasal devlet olarak üzerinde hiçbir etkisi olmayan örgütünü oluşturuyor ve bu örgüt içinde birey, devletin dışında yer alan özel bir kişi durumuna geliyor… Gerçekten de yurttaş durumuna gelmek için burjuvanın dayanabileceği tek gerçekliği, artık onun katıksız ve çıplak bireyselliği oluşturuyor…Burjuva-sivil toplum ile siyasal devletin ayrılması, ister istemez siyasal toplum üyesinin (burjuva), yurttaşın, burjuva-sivil toplumdan, onun görgül gerçekliğinden ayrılması olarak görünüyor; çünkü devletin idealisti olarak yurttaş, gerçekte olduğu şeyden farklı, ayrı ve ona karşıt bir başka varlık oluşturuyor. Burjuva-sivil toplum, burada devlet ile burjuva-sivil toplum arasında varolan ve öte yandan bürokrasi içinde daha önce somutlaşan ilişkiyi; kendi içinde yeniden-üretiyor. Evrensel, *kendinde* olan şey de, gerçekte *kendi-için* durumuna, yani özelin karşıtı durumuna geliyor. "Siyasal önem ve etkinlik kazanmak için" burjuva-yurttaşın kendi öz sınıfını, kendi özel niteliğini, kısacası burjuva-sivil toplum üyeliğini yadsıması gerekiyor, çünkü kendi sınıfı tam da birey ile siyasal devletin arasına giriyor" (1997: 112-4).

arayan demokrasi yerine, denetlenebilir (yönetilebilir) bir çatışmanın geliştirdiği *güçlü demokrasiye* şans tanır (*Güçlü Demokrasi* konusunda ayrıntılı bilgi için bkz: Barber, 1995: 179-80). Marx, aynı tutumunu "*Fransa'da Sınıf Savaşımları*" (1871) adlı kitabında arttırarak sürdürür. Marx, gerçek yurttaşlık hakları, yani gerçek eşitlik için burjuva sınıfının ve onun demokrasi biçimi olan temsili demokrasinin ortadan kaldırılarak, bunların yerine proletarya demokrasisi olan doğrudan demokrasinin getirilmesi gerektiğini açıklar.[422]

Bu noktada *seçkinci demokrasinin,* hem klasik liberal demokrasinin hem de Marksist doğrudan demokrasinin karşısında yer aldığını biliyoruz. Seçkinci demokrasi (elitizm) kuramı, Max Weber (1864-1920) düşüncesine dayanmaktadır. Weber, "*Siyasal Yazılar*" (1918-19) kitabında, kitlesel demokrasiye karşı çıkarak, aristokratik bireyci demokrasiyi savunur. Çoğunluğun yerine, toplumda ekonomik üstünlüğü ve saygınlığı nedeniyle seçkin, ve karizmatik bireylerin bütün ulusu temsil etmesinin daha tutarlı ve yararlı sonuçları olacağını ifade eder.[423]

---

[422] Marx, "*Fransa'da Sınıf Savaşımları*"nda da yine burjuva liberalizmin yerleşmekte ve giderek kurumsallaşmakta olan çelişkiyle birlikte, zorlayıcılığını da ortaya koyar: "Düzen partisi, ister istemez, o kaçınılmaz beylik düşüncesine dönüyor. "Daha çok baskı" diye haykırıyor, "daha çok baskı!", ama direnç yüz kat arttığı halde, onun baskı kuvveti on kat zayıflamış durumda. Baskının başlıca aracını, yani orduyu da baskı altında tutmak gerekmez mi? Ve düzen partisi, son sözünü söylüyor: "Boğucu legalitenin demir çemberini kırmak gerekir. Anayasal Cumhuriyet olanak dışıdır. Bizim kendi gerçek silahlarımızla savaşmamız gerek, 1848 Şubatı'ndan beri Devrime karşı, onun kendi silahları ile ve onun kendi alanında savaştık, onun kendi kurumlarını kabul ettik, anayasa öyle bir kaledir ki, yalnız saldıranları korur, kuşatılmış olanları değil! Truva atının karnına, kutsal İlion'un içine gizlenerek, atalarımız *Grekler** gibi davranarak, düşman kenti ele geçiremedik, tam tersine, kendi kendimizi tutsak ettik." (1979c: 345).

* Marx, "Grekler" sözcüğü ile burada bir sözcük oyunu yapıyor, hem demokrasinin atası sayılan "eski Yunanlılar"ı kastediyor, hem de "profesyonel dolandırıcılar"a gönderme yapıyor (Engels'in 1895 tarihli baskıya notundan) (Marx, 1979c: 345'te 74. dipnot).

[423] "Weber'in siyasî enerjisini harcadığı yönlendirici sorun, Bismarck'ın hakimiyetinden kaynaklanan "*liderlik sorunu*"ydu. "Almanya, kendi birliğini diğer Avrupalı milletlerle çarpışarak elde eden bir güç-devleti'dir. Millî-devletlerin siyasî çatışmalarında, 'tanrıların' bitmeyen savaşı, şimdi "gayri şahsî güçler biçiminde açığa vurulmaktadır… *Weltanshauung*'lar (dünya görüşleri) sonunda, insanın aralarında tercih yapmak zorunda olduğu ideolojiler çarpışmaktadır" (Weber, 1958a: 117).

…Siyasî alanda bu kültürün önceki taşıyıcıları olan Junker aristokrasisi, çöken bir grup olduğundan, siyasî liderliğin sorumluluğu diğer kaynaklardan türetilmeliydi."Junker'lerin konumunu zayıflatan süreç, siyasî düzenin rasyonelleşmesini hızlandırmaktaydı. Weber'in rasyonelleşme ve toplumsal değişme arasındaki ilişkiye ait genel sosyolojik formülasyonu, bürokrasinin kural-bağımlı karakteri ve karizmanın değer-yaratıcı özellikleri arasında, kutupsal bir karşıtlık koymaktadır… Weber, demokratik düzende, modern siyasî lider için zorunlu olan karizmatik öğenin yaratılmasının, hem ihtiyacını hem de imkanlarını bulmaktaydı.

Şu halde Weber'in analizinden demokratik hükümetin, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılın klasik demokratik teorisinde olduğu gibi herhangi bir tabii hukuk kavramının da temellendirilemeyeceği çıkmaktadır (Weber, 1958a: 233-79). Demokrasi bir teknik ve amaç için bir araçtır" (Giddens, 1999: 67-8). Weber, siyasal seçimini etkileyen etmenlerin başında karizmanın geldiğini söyler. Weber'in seçkin liderini, karizmatik lider oluşturur: "Seçilmenin orijinal temeli kişisel karizmadır" (Weber, 2005: 86).

Weber'e benzer görüşleri bulunan Jesoph A. Schumpeter (1883-1950) de, gerçek demokrasinin seçkinler arasındaki hükümet etme yarışı olduğunu söylemiştir. "*Kapitalizm, Demokrasi ve Sosyalizm*" (1942) kitabında demokrasinin işlevselliği üzerinde duran Schumpeter, demokrasiyi kurumlar düzeni olarak tanımlamıştır. Bu da halkın kendi kendini yönetmesine değil, yöneteni onaylamasına dayanır; çünkü halk karar verme süreçlerini yönlendirip yönetecek yeterlilikte olamaz. Halkın yönetimi, kurumlar düzeni görünümündeki demokrasinin işleyişini aksatır. Öyle ki, halk kendi uzun vadeli çalışmalarını bile fark edemeyebilmektedir. Bu durumda siyasal önderlik bir kadro sorunu olarak değerlendirilmelidir. Fakat önderlik konumları kurumsal olarak düzenlenmelidir; yani yönetici kadroyu kurumsal işleyiş ve rekabetçi ortam belirlemelidir (bkz: Schumpeter, 1966; Schmidt, 2002: 127-35, ve Kapani, 2002: 120).[424]

Schumpeter'in rekabetçi ortamı, demokrasinin bir işlerlik mekanizması olarak görmesi, *ekonomik demokrasi* olarak bilinmektedir. Weber'le başlayıp Schumpeter'le gelişen bu yaklaşıma, kuramsal niteliğini Anthony Downs kazandırmıştır. Downs, "*Ekonomik Demokrasi Kuramı*" (1957) adlı kitabında, siyasal düzen içinde rekabetin yerini, partiler, adaylar ve seçmenler arası rekabet ilişkileri bağlamında analiz etmiştir.

Demokrasi kuramları, yeri geldikçe tekrar değinilecek olan katılımcı, eleştirel, bütünlükçü ve radikal demokrasi kuramları gibi farklı yaklaşımları yansıtan, ama özde aynı *özgürlük ve eşitlik* nosyonunu sahiplenen görüşlerle hem gelişmiş hem de yayılmıştır. Burada, demokrasiyi benimsemenin, birbirinden farklı demokratik görüşler nedeniyle *ideal*

Aslında Weber, biraz da *Lockecu Düzenleme* olarak adlandırılan 19. yüzyıl liberallerinin ortak düşüncesini yansıtıyordu: "Ondokuzuncu yüzyıl liberalleri, genellikle oy kullanma konusunda Lockecu bir nitelik taşıyan üç kısıtlamayı kabul ediyorlardı: Oy hakkını servet sahibi olmaya ya da vergi ödemeye dayandıran *regime censitaire*; oy hakkını okuma yazma bilme ve temel eğitim görme temelinde kısıtlayan *regime capacitaire* ve politik katılımı, asgari büyüklükte ya da kiralık meskenlerde oturan aile reisleriyle sınırlayan hane sorumluluğu taşıma kriteri. Oy hakkını kısıtlayan bu uygulamalar arasında üzerinde en fazla durulan mülkiyete bağlı kısıtlamalardı. Bu mantığa göre, ulusal topluluğun işlerinin yürümesinin en iyi yolu, bu işleri bağımsız olan ve toplumda mülkiyet ve yatırım biçiminde "gerçek dayanakları" bulunan kişilere bırakmaktan geçiyordu. Böylece Lockecu düzenleme servet sahiplerinin hegemonyasına kafa tutması en muhtemel gruba –yani işçi sınıfına- oy hakkı tanımayarak temsilî yönetimi kapitalizmle uzlaştırmıştı" (Bowless ve Gintis, 1996: 84).

[424] İktisadi liberalizmin çelişkileri üzerinden gelişen ve büyük bir devrim hareketi olan Marksizm bile, Batı'da devrimin gerçekleşmesini sağlayamamış; devrim ruhu ve düşüncesi Avrupa'nın Doğu'suna kaymış, ama farklı düzlemlerde Rusya'da ve Türkiye'de gerçekleşmiştir.

bir uzlaşı anlamına gelmediği açıktır. Demokrasinin varlığının, asıl olarak çoğunluk değil, çoğulculuğun temsil edilmesine bağlı olduğu düşünülürse, mutlak uzlaşı'nın demokrasinin özüne aykırı olduğu anlaşılır. Ancak bu aykırılığın, demokrasinin kalitesini yükseltmesi gerekir. 20. yüzyılda sömürgeciliğin pençesinden kurtulan Asya ve Afrika ülkeleri birer birer demokrasi ilân etmişler, ama yaşama geçirememişler; hatta sömürge yıllarını aratan diktatörlerin yönetimi altına girmişlerdir (ayrıca bkz: Aron, 1976 ve Duverger, 1965).

Öte yandan demokratik bir siyasal rejimde, demokrasiyi, dolayısıyla anayasal kültürünün hukuk üstünlüğü boyutunu zedeleyen asıl ürkütücü gelişme, "*anayasaya karşı hile yönteminin kurumsallaşmasıdır*" (San, C., 2001: 80). Bunun da sanırız en çarpıcı örneği, Carl Schmitt'in rehberliğiyle Almanya'da uygulanmıştır. 1930'lardan sonra Nazi rejiminin hukukçusu ve Hitler'in hukuk danışmanı olan Schmitt, 1920'lerde kapatılmasını istediği partiyi, daha sonradan iktidara getirecek olan yasal prosedürün mimarlığını yapmıştır. Bu bağlamda Hitler, bir darbe ile değil, anayasal düzenin sağladığı olanaklardan yararlanarak iktidara gelmiş ve demokrasinin yerine diktatörlüğü getirmiştir. Üstelik bunu, "*demokrasi ortamından faydalanarak yapmıştır. Demokrasi kendini, düşmanlarına karşı koruyamamıştır. Bu demokrasinin yüceliği, ama aynı zamanda zaafı olmuştur. Demokrasi bir özgürlük rejimidir –toplantı, söz, yazı, düşünce, basın ve propaganda özgürlüğü vardır- ve demokrasi bu özgürlükleri kendi düşmanlarına da tanımıştır; demokrasi düşmanları da, yasal yoldan iş başına gelmişlerdir*" (Göze, 2000: 342).[425]

[425] 1932 seçimlerinde, Nasyonal-Sosyalist Parti, Mecliste ağırlığını koyar, Ocak 1933'te Hitler kabinesi kurulur (Shirer, 1968: 295). Nasyonal-Sosyalist bakanlar hükümette azınlıktadır, onbir bakanlıktan yalnızca üçü ellerindedir, Başbakanlık hariç bu bakanlıklar da kilit bakanlıklar değildir. Şubat 1933'te Reichstag yangını, Hitler'e ülkedeki tüm komünistleri yakalama olanağı verir, özgürlükleri kaldıran ve hükümete geniş yetkiler veren kararname kabul edilir (Shirer, 1968: 310). 5 Mart 1933 seçimlerinde Hitler ve partisi oyların yüzde kırkdördünü alır. Ne var ki, 23 Mart 1933'te Hitler, Parlamentodan "*Yetki Yasası*"nı çıkarmayı başarır. Bu kanunla, yasa yapma, bütçeyi denetleme, yabancı devletlerle yapılan antlaşmaların onaylanması, Anayasa'da değişiklik yapma yetkisi Parlamentonun elinden alınır ve dört yıl süre ile kabineye verilir. Başbakan'ın çıkartacağı yasaların da anayasaya aykırı olabileceği kabul edilir. Böylece Almanya'da parlamenter demokrasi son bulur, Nasyonal-Sosyalist diktatörlük dönemi açılmış olur. Kısa bir süre sonra devletin federatif yapısına son verilir ve Nasyonal-Sosyalist parti tek siyasal parti olur, sendikaların kapatılması, toplu sözleşmelerin yasaklanması bunu izler (Shirer, 1968: 296).

Shirer "Almanya'da hiç kimse, hiçbir grup, hiçbir parti demokratik cumhuriyetin yıkılışında ve Hitler'in iktidara gelişinde üzerine düşen sorumluluktan kendini kurtaramaz. Almanların işledikleri en büyük hata, tehlikeye karşı birleşmemeleri olmuştur" diyor (aktaran Göze, 2000: 342).

Batı liberalizmi, karşılaşılan bütün engellere karşın, değişen iktisadî yapının zorlayıcılığını, toplumsal yaşamın değişimini sağlayan itici güç olacak biçimde düzenlemiştir. Böylece ekonomik, siyasal ve toplumsal alanları diyalektik bir ilişkiye zorlamış; *evrensel* olarak kabul edilecek *yeni bir kültür* yaratmıştır. Bu, dünyanın geri kalanının benimsemeye mecbur kalacakları, demokrasi ve daha belirgin olan *anayasa kültürüdür*. [426] Liberalizm, mülkiyet ilişkilerini değiştirirken, köylülüğü bir daha ayağa kalkamayacak biçimde güçsüzleştirmiş, deyim yerindeyse belini kırmış, Tanrı'dan krala geçen egemenliği ulusa bahşetmiş; ulusu bu egemenliğe sahip çıkacak bireyler bağlamında güçlendirmiş; bu uğurda ise aklı, bilimi, teknolojiyi, sanatı, estetiği ve etiği devreye sokmuştur. Bundan dolayı liberalizm, siyasal çağdaşlaşma adı altında, aslında bütünsel bir toplumsal model üretimini gerçekleştirmiştir.

Batı çağdaşlaşmasının itici gücü, "*ekonomik ve sosyal dönüşüm sürecine, çok önceden kurulmuş ve görece kapalı olan köylü, zanaatçı ve toprak sahipleri temeline dayanarak değil; ama*

Bu süreçte Karl Schmitt, Nazi Partisi'ni iktidara taşıyacak adımları halkla birlikte atmış, halka gitmiş ve halk oylaması (*plebisit*) yaptırmış; dahası, Nazi egemenlik anlayışının Rousseaucu *halk egemenliği* olduğuna da halkı inandırmıştır.

[426] Demokrasi kuramcılarından Robert A. Dahl, "*en demokratik hükümetler de dahil olmak üzere, herhangi bir hükümetten çok fazla şey beklemek büyük bir hata olur*" diyerek bir uyarıda bulunuyor. "Demokrasi vatandaşların mutlu, zengin, sağlıklı, akıllı, barışçı ya da adil olacakları konusunda garanti veremez. Bu hedeflere ulaşmak demokratik hükümetler dahil, hiçbir hükümetin yetenekleri dahilinde değildir. Dahası, demokrasi her zaman ideallerden daha azını gerçekleştirebilmiştir. Daha demokratik bir yönetim için geçmişte gösterilen bütün çabalar gibi, modern demokrasilerin de, pek çok eksiği vardır. Ancak, kusurlarına rağmen demokrasiyi uygulanabilir herhangi bir alternatiften daha çekici kılan yararlarını da görmeden geçemeyiz. Bunların bazıları şunlardır:

1-Demokrasi zalim ve kötü diktatörlerin yönetime geçmesini engellemeye yardımcı olur.

2- Demokrasi vatandaşlarına demokratik olmayan sistemlerin sağlamadığı ve sağlayamayacağı pek çok temel hakkı sağlamayı garanti eder.

3- Demokrasi vatandaşlarına mümkün olan alternatiflerinden daha fazla kişisel özgürlük sağlar.

4- Demokrasi insanların kendi temel çıkarlarını korumalarına yardımcı olur.

5- Sadece demokratik bir hükümet, insanların kendi kaderlerini tayin özgürlüklerini yaşayabilmeleri, yani kendi seçtikleri kanunlar uyarınca yaşayabilmeleri için azami fırsatı tanıyabilir.

6- Sadece demokratik bir hükümet ahlaki sorumlulukların yerine getirilebilmesi için azami fırsatı tanıyabilir.

7- Demokrasi insanî gelişimi, herhangi bir alternatiften daha çok destekler.

8- Sadece demokratik bir yönetim görece olarak daha çok politik eşitlik sağlar.

9- Modern temsili demokrasiler birbirleriyle savaşmazlar. (Fakat yine de her iki dünya savaşında liberal devletlerin birbirleriyle savaştıkları görülmüştür, o zaman Batı demokrasileri de sorunlu demokrasilerdir diyebiliriz B.K.)

10- Demokratik bir yönetime sahip olan ülkeler, demokratik olmayanlardan daha zengindir.

İşte bütün bu avantajlarla demokrasi, çoğumuz için herhangi bir alternatiften çok daha iyi bir seçimdir" (2001: 63-4).

değişmeye çok daha kolaylıkla uyabilen akıcı bir sosyal yapıyla girişmiş olmalarıdır" (Black, 1986: 94). Batı demokrasisini kurumsallaştıran *anayasa kültürü* ve *toplum modeli*, bu liberal çizginin yaşama geçirilmesi ile oluşmuştur. Liberalizm, bu anlamda *demokrasiyi taşıyacak toplumu* üretme çabasını da simgelemektedir. [427] Liberalizmin etkisine karşın, demokrasi süreçlerinin ve demokratikleşme çabalarının kapitalizmle el ele geliştiği göz önüne alındığında, liberalizmin, bireylere verdiği hukukî/siyasal eşitliğin, liberal ekonomi tarafından baltalanması da liberalizmin dilemmasını oluşturur. "*Piyasa ekonomisi, ekonomik eşitsizliği doğurduğu için, demokratik bir ülkenin bütün vatandaşları arasında tam bir politik eşitliğe ulaşmaya yönelik umutları zedeler*" (Dahl, 2001: 62). Piyasanın ürettiği mülkiyet ilişkileri eşitsizlikle birlikte, *şeyleşme*, *yabancılaşma* ve nihayetinde *bağımlı olma* koşullarını da, liberalizmle, yani özgürlükçülükle birleştirmiştir. Aristokratik toplum, özgürlük ilişkilerinin -ekonomik girişim özgürlüğü- yönlendirdiği tarihi ilerleme sonucunda, demokratik toplumu ortaya çıkarmıştır.

Demokratik toplumun kendi içinde yaşadığı ekonomik üretim biçimi, bu toplumu büyük bir eşitsizliğin içine atmıştır. Soyluluğa karşı yapılan burjuva devrimleri de, demokrasiye yaklaşılacak olan iktisadî eşitliği getirmemiştir. *Eşitlikçi düzen* siyasal söylem olarak hukuken bedenlenmiş; ama eşitsizliğin kaynağı kurutulamamıştır; hatta, biçimsel değişime uğrayarak iktisadî eşitsizliğin kurumsallaştığı görülür. Oysa başlangıçta, "*burjuvazinin aristokratik ayrıcalıklara karşı savaşımı içinde anlam kazanan evrensel*

[427] "Anayasa, kültürünün oluşum koşullarına ve düzeneğine gelince, öncelikle bir *gereksinimin* varlığı zorunludur. Daha açık bir deyişle, yetke gücünün belli bir süreklilik içinde kullanılacağı bir ortam yoksa, anayasa kültürü de oluşamayacak demektir. İkinci önemli koşul ise, birbirine benzer yinelenmelerin yer aldığı bir *süreklilik* (zaman) boyutudur. Üçüncüsüne gelince, bu süreklilik öğesiyle belli bir gerilim içinde olan *çizgisel değişim* koşuludur. İlk bakışta, kültürün sürekliliği ile değişimi birbiriyle çelişen öğeler gibi algılansa da, aslında söz konusu gerilim ve etkileşim, toplumsal değerler temelinde kültürel değişmenin gerçekleşmesini sağlayan en önemli etkendir, çünkü kültür, ayrı dönemlerde farklı hızlarda olmakla birlikte, sürekli olarak değişir ve böylece kendini farklı koşul ve gereksinimlere uydurur. Eğer kültürün tutucu yanı, değişimin geçici olarak durmasına ya da fazlasıyla gecikmesine neden olur, böylece çizgisel değişim kesintiye uğrarsa, o zaman ortaya "*kültürel gecikme*" çıkar ve bu durum ancak devrimsel yollardan yapılacak bir "*kültür aktarımı*" (*resepsiyon*) ile aşılabilecek bir nitelik gösterir. Demek ki, kültürel süreklilik çizgisel değişimi de içine alarak devinecek bir süreçtir (Mühlmann, 1969: 600; San,C., 1994b: 5) ve süreklilik ile çizgisel değişim arasındaki bu duyarlı denge kurulamazsa (birçok ülkede yaşandığı gibi) kültürel gecikme kaçınılmaz olur (San, C., 2001: 78)

yurttaşlık idealinin özünde, yurttaşlık statüsünün her türlü özellik ve farklılıkları aşan ve bu açıdan eşitliği, aynılığa indirgeyen anlayış bulunmaktaydı" (Üstel, 1999: 55).[428]

Bir anlamda Rousseau'nun "*Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*" (1755) kitabında dikkati çektiği *boyunduruk altında olma* durumu, içerik olarak değişmiş, ama özü devam etmiştir. Bu yüzden daha devrim (1789 Fransız Devrimi) öncesinde bile, Rousseau felsefesi özgürlükten zincirlere, eşitlikten eşitsizliğe uzanır. "*Rousseau, bütün yapıtlarında ilerlemeyi reddeder; çünkü bu bir yabancılaşma ve bağımlı olma sürecinden başka bir şey değildir. İnsan karakterindeki alçalmanın kurumsallaşması sayılan antropolojik evrim de olsa olsa kötüye gidecektir*" (Manent, 1987: 156; Akal, 1998: 111). Liberalizm hem burjuva devrimleriyle, hem de piyasa uzlaşısına dayalı bir evrimsel süreçle yerleşmiş; ama *eşitsizliğin kaynağı* hiçbir biçimde kurumamış; hatta giderek liberalizmin varlık nedeni sayılmaya başlamıştır. Liberalizmin iktisadî yönünü temsil eden kapitalizm, kendi varlığını toplumsal eşitsizliğe ve sınıflararası farklılığa bağlamıştır.

III. 3. A. LİBERAL ÖĞRETİDEN TİCARÎ KAPİTALİZME GEÇİŞ

Liberalizmin iktisadi gelişim tarihinin, 16. yüzyılda soylular karşısında yeni bir sınıfın ortaya çıkmasına dayandığını belirtmiştik. Değişen üretim koşullarına bağlı olarak oluşmaya başlayan burjuva sınıfı, öncelikle liberal olgunun bir iktisadî sistem olarak gelişmesini sağlamaya çalışmıştır. Bu eğilim de, hukuk ve siyaset üzerinde belirleyici olmuştur. 16. ve 17. yüzyılların iktisadi liberalizmi, henüz geleneksel feodalizmin ve yürürlükteki merkantilist ekonominin ağırlığı altındadır.[429]

---

[428] Liberal demokrasinin doğuşunda belirli bir ekonomik değişmenin temel etken olduğunu biliyoruz. Tarıma dayalı kapalı ekonomilerde, toprağı denetleyen güç, tüm toplumu denetimi altına alabiliyordu. Onun karşısında denge oluşturabilecek başka bir güç yoktu. Böyle bir çerçevenin kırılmasıyla birlikte, ekonomik güçler çeşitlendi ve onlar arasındaki çıkar çatışmaları, demokrasiyi olanaklı kılacak bir denge ortamı doğurdu (Kışlalı, 1987: 399).

[429] Lucien Febvre'in ironik anlatımı ile tahayyül edebileceğimiz, çılgın bir para iştahı bu tarihte Avrupa'ya musallat olmaya başlamıştır: "Bizim Batı dünyası. Çılgın bir para iştahı, kapitalist bir bireyciliğin ilk ve dayanılmaz atılımı, binlerce insanı dur durak bilmez ve arsız bir şekilde sarmaktadır. İktisadî başarıysa, yenik Bruges'ü tahtını kaybetmiş Venedik'i ezen, Escaut kıyılarındaki kent, tüccar ve bankerleriyle gurur duyarak, Borsa'sını Yeni Zamanlar'ın simgesi olarak kurmuştur. Anvers rıhtımları boyunca, dünyanın bütün malları sıralanmaktadır. Anvers rıhtımlarının üzerinde, dünyanın çılgınca bir kazanma tutkusuna av olmuş bütün maceracıları geçit resmi yapmaktadırlar. Artık onları dizginleyen herhangi bir ahlâk kuralı, onları zapteden herhangi bir kaygı, onları engelleyen herhangi bir gelenek yoktur. Bu ticaret ve bankacılık

18. yüzyıldan itibaren liberalizmin, hem kuramsal hem pratik olarak, ama aynı zamanda toplumsal olgunluk bakımından da, temel niteliklerinin belirmeye başladığını anlıyoruz. 18. yüzyılda, İngiliz liberal (klasik) iktisatı, daha önce Fransız fizyokratlarının başlattığı *klasik iktisat*'ı aşan kuramsal bir gelişme dönemine girmiştir. Marx'ın 19. yüzyılda *kapitalizm* olarak tanımladığı, 20. yüzyılda ise *emperyalizm*i getiren *liberal klasik iktisat*, yani İngiliz klasik iktisatı ya da daha yaygın kullanımı ile *klasik ekonomi-politik* (bundan sonra KEP), yeni bir iktisadi düzen olarak mutlakıyetçi devletlerle birlikte, feodal soyluluğun da çöküşünü simgeler. Kapitalizmin doğuşunu ve bir uygarlık uğrağı olarak yükselişini ifade eden *liberalizmin bu iktisadî gelişim sürecini*, kendi olgusal derinliği içinde incelemeye çalışalım:

Liberalizmin iktisadi öğretisi olan ve kapitalizmin çekirdeğini oluşturan KEP, fizyokrat yaklaşımın aşılması anlamına gelir. Bu da KEP yaklaşımının öncelikle, Fizyokrasi (*Physicocracy*) üstünde yükseldiğini açıklamaktadır. Ayrıntıya girmeden kabaca özetleyecek olursak, *fizyokratlar* gerçek zenginlik ve refah kaynağının toprak olduğunu, bu nedenle asıl üretken olan ekonomik çabanın tarıma dayalı olabileceğini, bundan dolayı tarım dışı mesleklerin bile verimsiz meslekler sayılacağını savunmuşlardır. Başlıca temsilcisi *François Quesnay* olmakla birlikte, *Riviere* ve *Nemours* da okulun önemli iktisatçıları arasındadır.[430] Bu okulun, klasik liberal iktisat kuramının doğmasını sağlayan görüşüne gelince, fizyokratlar, yeryüzünde *kendiliğinden* işleyen doğal bir düzenin zaten mevcut olduğunu ileri sürmüşler ve buradan hareketle mülkiyet hakkını doğal düzenin insanlara *kendiliğinden* tanıdığını; yani mülkiyet hakkının doğal bir hak (haklardan biri) olduğunu, daha ötesi insanların doğal haklarını kullanmalarının hiçbir biçimde engellenmemesi gerektiğini, devletin görevinin de söz konusu doğal düzeni korumak olduğunu savunmuşlardır. Bir anlamda fizyokratlar, toplum düzenini doğa düzeninin bir

Machiavellileri, her gün Hükümdar'larına eylem yaptırtmaktadır. Amaçları, toprak, soylu kılan senyörlük malikânesi değildir. Onlar altın, tüm iktidarları veren hareketli ve has altını istemektedirler. Altına sahip olmak, kasalarında biriktirmek ve ondan yararlanmak için, "özgürlük" diye bağırmaktadırlar" (1995a: 92-3).

[430] Fizyokrasi, iktisat tarihinde sistemsel özellik taşıyan ilk doktrin olarak da kabul edilmektedir.

parçası olarak düşünmüşler, yasaların insanlığa mutluluk ve refah getirecek biçimde doğal yasalara uyarlanması gerektiğini bildirmişlerdir (Selik, 1988: 148, ayrıca Sosyal Bilimler Sözlüğü: Fizyokrasi maddesi ve Ekonomi Sözlüğü: Fizyokratlar maddesi).[431]

Fizyokratlar bu görüşleriyle, başta klasik iktisadın temelini atan Adam Smith'in (1723-1790), aynı kampta yer alan tüm klasik iktisatçıların, bunların ardından gelen eleştirel düşüncenin ve dolayısıyla Karl Marx'ın yapıtlarında doğrudan ya da dolaylı olarak rol oynamışlardır.[432] Adam Smith'in 1776 yılında yazdığı "*Ulusların Zenginliğinin Nedenleri ve Kaynakları Üstüne Bir İnceleme*" (*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*) adlı kitabının yayımlanması, fizyokratik düşüncenin etkisini azaltmış; ama diğer yandan da, daha iyi yorumlanmasına, hatalarının ve eksiklerinin düşünülüp, bilimsel bir içerikle yeniden ele alınmasına, geliştirilerek tekrar üretilmesine yol açmıştır.

[431] "Fizyokratlara göre, "doğal düzeni yöneten kanunların başında özel mülkiyet ilkesi geliyordu. Özel mülkiyet, en doğal, ezeli ve ebedi bir kurumdu. Taşınmaz ve taşınır şeylerle, insanın kendisi, kendi yetenekleri üzerinde tam ve mutlak bir mülkiyet hakkı vardı. Mülkiyet, bu üç şeyi birden kapsamadığı takdirde, noksan, doğal olmaktan henüz uzak bir kurum olurdu. Taşınmaz bir şey olarak toprağa sahip olmak yetmezdi; bunun ürünlerine serbestçe tasarruf edebilmek, işletilmesi için sermayeye sahip olabilmek de gerekirdi. İnsan, emeğini ve yeteneklerini dilediği gibi kullanabilmeliydi.

Bu düşüncelerin fizyokratları, hemen hemen sınırsız bir serbestlik anlayışına götürmüş olacağı açık bir şeydir. Nitekim, "*bırakınız yapsın, bırakınız geçsin – dünya kendi kendine yürür*" Sözü bir fizyokrata aittir. Özgürlük olmadan mülkiyet fazla bir şey ifade edemezdi. Mülkiyet ve özgürlük, ancak birlikte mevcut iken yararlı olabilirdi.

Fizyokrat düşüncede insan, bireycilik ve akılcılık olarak ifade edilebilecek son derece basit bir psikolojiye sahiptir. Bu psikoloji, insanın kişisel çıkarı peşinde olan, bireysel ihtiyaçlarına en az zahmetle en fazla tatmini sağlamak amacını güden bir yaratık olduğu şeklinde özetlenebilecek bir varsayım niteliğindedir. Kişisel çıkarını gözetmek kötü bir şey değildir. Aksine, kendi kişisel çıkarlarını kollayan her birey, böyle yapmakla, aynı zamanda, bütün toplumun çıkarlarına uygun hareket etmiş olur. Bu önerme, daha sonra, bireyin kişisel çıkarının gerektirdiği şekilde hareket etmesi şartıyla, serbest rekabet halinde, faydanın azamileşmesi sonucunu da kapsayan bir ilke (rasyonellik ilkesi) olarak formülleştirilmiştir.

Bireyler kendileri için en iyi ve en yararlı olanı, bizzat kendileri bilecekleri için, devlet sosyal ve ekonomik hayata mümkün olduğu kadar az müdahale etmeli idi. Devlet, mülkiyeti ve özgürlüğü koruyucu tedbirleri almalı ve bireylerin gelişmekte yarar görmeyecekleri, fakat toplum için gerekli işleri yerine getirmekle yetinmeli idi. Ülkenin dışa karşı korunması, içeride huzur ve güvenin sağlanması, yol, köprü, kanal vb. gibi şeylerin yapılması devletin faaliyet konuları olmalıydı. Devlet, bunlardan ötesine karışmamalıydı.

Fizyokratlar kendi zamanlarındaki Fransız toplumunu, pek hararetle sözünü ettikleri doğal düzene uygun bulmuşlardı. Onlara göre, Fransa'nın o günlerdeki durumunda toplum üç sınıftan meydana geliyordu: Aralarında hükümdarın da yer aldığı mülk sahipleri sınıfı; tarım, balıkçılık ve madencilikle uğraşanların oluşturduğu sınıf; ve geriye kalan sanayi-ticaret işleriyle uğraşan sınıf. Bu ayrımda esas alınan ölçü, çok ilginçti; Bu sınıfları oluşturan insanların hepsi bir arada ülkenin toplam nüfusunu meydana getiriyorlar, fakat toplam toplumsal hâsılanın meydana gelmesinde aynı rolü oynamıyorlardı. Son iki sınıftan birincisi üretken, ikincisi üretken değildi. Yıllık üretim faaliyetinde doğrudan doğruya bir yerleri olmayan mülk salipleri sınıfı, açıkça belirtilmemekle beraber, üretken sınıfa yakın bir durumda görülüyordu. Neydi üretken olmak veya olmamak? Üretken olmak, bir «artık» elde etmek demekti. Tek artık veren faaliyet ise tarım, madencilik ve balıkçılıktı. Bu işlerle uğraşanlar, bu nedenle üretken sayılıyorlardı" (Selik, 1998: 148-50).

[432] F. Quesnay'in ürettiği ve ekonominin değişik kesimleri arasındaki ilişkileri çözümleyen *ekonomik tablo*nun, makro ekonomi modelini oluşturma denemelerinin ilki olduğu ve genel denge modellerine kaynaklık ettiği kabul edilmektedir. Bu, fizyokratların ekonomi bilimine bir diğer katkısı sayılmaktadır.

Bundan dolayı fizyokrasi, KEP'in çekirdeği olarak da görülmüştür. Adam Smith'le başlayan klasik iktisatçılar dönemine bu adı (*klasik ekonomi*) veren Karl Marx olmuştur; onun büyük yapıtı *Kapital*'in neredeyse tamamı klasik ekonominin eleştirisine ayrılmıştır. Ayrıca Marx'ın bu konuda *Klasik Ekonomi Politiğin Eleştirisi* adıyla yayınlanmış olan kitabını da unutmamalıyız. Bir diğer ayrıntı, yine son derece önemlidir, KEP ekonominin felsefenin boyunduruğu altından çıkarak bağımsız bir bilim dalı biçiminde serpilmesinin öncülüğünü yapmıştır. Bu nedenle KEP kuramı, ekonomi alanında epistemolojik açıdan bir dönüm noktası sayılır. Nitekim KEP kuramcıları her ne kadar eleştirilseler de, kendi kuramlarının bilim değeri taşıdığında ısrarcı bir tutum almışlardır.

Smith, *Ulusların Zenginliği*'nde, klasik ekonominin kuramsal niteliğini belirlemekle kalmamış, aynı zamanda hızla bir ideoloji özelliği kazanacak olan kapitalizmin klasik temellerini atmıştır (bkz: 2006). Daha sonraki çağlarda kapitalizmin postülasına dönüşecek bu Smithci belirlenimi, arkaplanda destekleyen itici güçlerden biri Reform hareketidir. 16. yüzyıldaki Reform hareketi, kilisenin iktidarını sarsarken, en önemli etkiyi yeni bir ahlâk anlayışının türetilmesini sağlayarak yapmıştır. Kiliseden özerk olarak gelişen bu yeni anlayış, ticaret aracılığıyla kazanç sağlamayı ve tutumlu olmayı dindarlıkla ilişkilendirmiş, Weber'in *kapitalizmin ruhu* olarak tanımlayacağı toplumsal onayı ve ortak duyuyu geliştirmiştir. Soylular ve şövalyelerle birlikte, zenginliğin erdeminin kutsandığı burjuvazinin saygınlığının da dinsel ve toplumsal onaya dayandırıldığı bir dönüşüm yaşanır.

Kültürel değişimin zorluğu dikkate alındığında, *kapitalizmin ruhu*'nu yaratmanın ve bu olguyu toplumsal bir ruh haline dönüştürmenin devrimsel büyüklüğü görmezden gelinemez. Ama bu kültürel dönüşüm bir biçimde gerçekleştirilmek durumundaydı; çünkü, Avrupa'nın üretim ilişkileri artık bütünüyle değişiyor ve değişen ekonomik koşullar toplumu, yalnızca ekonomik ve siyasal düzlemde değil, kültürel boyutta bir yenilenmeye zorluyordu. Üretim koşullarındaki zorlayıcı yapısal farklılık, tarımdan sağlanan "*artık*"ın,

endüstriden elde edilmeye başlamasıdır. Bu nedenle, klasik iktisatçılar tarafından fizyokrasinin genel ilkeleri korunurken, gelişen endüstrileşmeye koşut olarak yeniden düzenlenmiştir. Bundan da anlıyoruz ki, aslında *kapitalizmin ruhu*'nu yaratan ahlakî dönüşüm, üretimin dönüşümü ile tetiklenen büyük bir toplumsal harekettir ve birikim rejimindeki farklılaşmaya dayanır. Tarihsel bir kırılmaya neden olan böyle bir toplumsal hareketin başlangıç noktası, önceki çağlara kadar uzanmaktadır ve kuşkusuz kapitalizmin tarihi, sivilliğin tarihi ile iç içe geçmiştir. Bununla birlikte, Ortaçağ'ın sonlarına doğru ticaretin ve kazanç kavramının önem kazanmaya başlaması, 16. yüzyılı muazzam biçimde farklılaştırmış, *merkantilizm* adı altında ticari kapitalizmi ve merkezî mutlakıyetçiliği tarihin lokomotifi olarak öne geçirmiştir. 16. yüzyıldan 18. yüzyılın ortalarına kadar süren bu mutlakıyetçi-merkantilist dönem, ilk bölümde değinildiği gibi, kimi sosyal bilimciler tarafından kapitalizmin ilk evresi ve ilk kapitalistleşme olarak ifade edilirken; bu görüşe katılmayıp kapitalizmin, ticaretin ötesinde endüstri ve doğrudan doğruya sermaye hareketi ile bağını öne sürerek, 18. yüzyılın ikinci yarısında başladığını ileri sürenler de vardır. [433]

Zamansal olarak her ne zaman başlamış olursa olsun, kapitalizm uzamsal bakımdan Batı ve Kuzey Avrupa'nın birikim rejimi ve yaşam biçimi olarak doğmuştur. Kapitalizmin olgusal tarihi, merkantilizmi arkaplan niteliği ile, yani zorunlu başlangıç noktası olarak öne çıkarmıştır. Merkantilizmin son yüzyılının, kapitalizmin ön-aşaması (pre-kapitalilizm) olduğunu düşünmek ve hatta özgün niteliğiyle varolan bir erken-dönem kapitalizmden söz etmek yanlış değildir. Erken-dönem-kapitalizmin bir özelliği, kapitalizmi yaratacak olan koşulların kurumsallaşmaya başlamasıdır; yeni bir düzenin yerleşip yeşereceği ortamın

[433] "Sanayi Devrimi ile birlikte, 18. yüzyılın sonlarına doğru burjuva sınıfının yeni bir kesimi ortaya çıkıyordu: bu yeni sınıf, çıkarları 18. yüzyıl toprak sahipliğine ve ticarete dayalı aristokrasinin çıkarlarına göre biçimlenmiş mevcut kurulu düzene karşı olan, sanayi kapitalistleri sınıfı idi. Genel ve herkes için geçerli oldukları kanısını veren ifadelerle ortaya açılan özgürlük ve serbesti talepleri, aslında, bunlar içindi. Çalışma ve dilediği işi seçme özgürlüğü, özünde, durmadan gelişmekte olan sanayin ihtiyacı olan bol işgücünün varlığı için gerekliydi. Müdahale ve faaliyetleri sınırlı bir devlet, harcamaları sınırlı olacağı için, az vergi alan ve dolayısıyla sermaye birikimine engel olmayan, bireyleri kârlı girişimlerden alıkoyan bir devlet demekti. Soruna bu açıdan bakıldığında, fizyokratlarla başlayan klasik iktisatla daha da güçlenen ekonomik bireyciliğin, burjuvazinin giderek en güçlü kesimi haline gelecek olan, sanayi kapitalistlerinin çıkarlarına uygunluğu daha kolay anlaşılır. Ve böylece, aynı zamanda, zamanın değişen koşullarına bağlı olarak değişen çıkar durumlarına göre, bu yeni durumlara uygun düşen yeni düşüncelerin kendilerini nasıl ortaya koydukları, burada bir kez daha açıkça görülür" (Selik, 1988: 166-7).

oluşturulması, bu uğurda gerekli devrim ve evrimlerin göze alınıp gerçekleştirilmesidir. Bu bağlamda, bir dizi siyasal devrimin ve *Westphalia* (1648) gibi büyük barış antlaşmasının ardından, İngiliz kumaş sanayinin kalkınmasını sağlayacak her türlü önlemin alınması, örneğin *Çitleme Hareketi*, yasal faizlerin düşürülmesi, tüccarların çıkarlarıyla devletin çıkarlarının örtüşmesinden doğan uzlaşının korunması yanında, yine burjuva siyasal devrimlerinin öncülüğünde hukuk sisteminin yenilenmesi ve piyasanın önünün açılması gibi diğer köklü değişimler söz konusudur. Bütün bu önlemler, ticaretten sanayiye, açık pazardan piyasaya, bu bağlamda asıl merkantilizmden kapitalizme geçişi sağlamıştır.

18. yüzyılın ortalarına ulaşıldığında, artık hem endüstri devriminden söz ediliyordu, hem de hukuk devrimi hissediliyordu; kısacası siyasal-kültürel ve toplumsal koşullar, ekonominin yönünün ticaretten sanayiye doğru kaymasını taşıyabilecek bir olgunluğa ulaşmıştı. İşte Adam Smith, bu olağanüstü koşulların gerçekleştiği ortamda, liberal öğretiden *meta öğretisini* türeterek kapitalist ideolojinin belirleyicisi olmuştur, Smith, egemenliğin ve hegemonyanın yeni aktörlerini öne çıkarmış ve Avro-tarihin *yeni-başlangıcını* inşâ etmiştir. Smith'in kılavuzluğunu yaptığı sivil Avrupa'nın yeni-tarihinde *meta*, ilk defa toplumsal değer kazanmış, toplumsal ilişkiler insan-ötesi (insan-aşırı) ilişkiler halini almaya başlamıştır. Smith, insanlararası ilişkiyi, metalararası ilişkiye dönüştürecek formülü üretebilmiş ve dahası liberal hareketi, bir meta ideolojisi olacak biçimde dönüştürmüştür.

Burada Smith'le belirginleşen meta sürecinin, ekonomi ile sınırlandırılmadığına, metanın bütün alanlara nüfuz eden bir *toplumsal* niteliğinin öne çıktığına, ısrarla vurgu yapmak gerekir. "*Meta, kapitalizmin en küçük birimi, kapitalist organizmayı oluşturan hücre biçimidir; ama kapitalizmin soyut toplumsallığı, bir bütün olarak üretimin sadece ilk uğrağında olup biten bir meta fetişizmi değildir. Bu Holloway'in belirttiği gibi (2006: 61), gündelik yaşamın her uğrağında dahil olduğumuz bir fetişleştirmenin*" (Otonom, 2006: 30-4), yani nesnenin özneye hâkimiyetinin bir başlangıç anıdır. KEP ve onun baş kuramcısı (temsilcisi) sanını

taşıyan Adam Smith, Smith'le aynı yoldan ilerleyen özellikle D. Ricordo, R. Malthus, J.B. Say, W. Senior ve J. S. Mill, toplumsal ilişkilerin meta ilişkileri bağlamında anlam kazanmasını, ekonominin işleyiş koşulları ile açıklamışlardır. KEP kuramcıları merkantilist doktrinin izlerini toplumsal yaşamdan silmeye çalışırken, diğer taraftan da, toplumsal yaşamı *meta-toplumsal* bir yoğunluğa taşımışlardır. *Meta-toplumsal* dönüşüm, politik toplumla, sivil toplumun ayrışmasına yol açmış, toplumsal ilişkilerin "devlet" merkezli yönetimini kırmış; ama bu kez de meta'yı toplumsal dinamik konumuna getirmiştir. Meta, giderek sivil ya da politik ayrımı gözetmeksizin tüm toplumsal ilişkileri üreten ve düzenleyen bir güce ulaşmıştır ki; bu gücün "Piyasa" (*market*) olduğu ve serbest ekonominin, özgür ruhunu temsil ettiği iddia edilmiştir.

Bu anlayış, ekonominin sınırlı alanından taşan yeni bir felsefî düşünce olarak, toplumsal yapıyı bütünüyle etkilemiştir. Daha açık ifade edersek, meta ilişkisinin yön verdiği piyasanın varolma ve tutunum koşullarının yaratılması, örneğin burjuva devrimleri, biraz amaçlı biraz da kendiliğinden felsefî bir boyut getirmiş; KEP düşüncenin, ilerlemeci yolda insanlığın ulaştığı düşünsel (felsefî) bir dönüm noktası olarak algılanmasına yol açmıştır. Meta-toplumsal ilişkilerin *piyasa* olarak görülmesi, tıpkı doğal hukukun pozitifleşmesi gibi, uygarlaşmanın bir sonucu sayılarak istekle benimsenmiştir. Bu, ticaretin devlet müdahalesi olmadan kısıtlayıcı yaklaşımlardan kurtarılarak, piyasanın özgürleşmesi ve dışa açılması anlamına geliyordu. Ama hâlâ kendi kendine yeten bir piyasa düzeni, 18. yüzyılda bile tam olarak oluşturulamamıştır. Rekabete dayalı piyasanın gücü anlaşılmış, ard arda patlak veren burjuva devrimleri ile alt yapısı hazırlanmıştır.

Burjuva devrimleri ile felsefe arasında kurulan bağ, iki açıdan son derece önemli iz bırakmıştır: Birincisi, KEP bir ideoloji niteliği kazanarak, kapitalist ideolojinin belirlenmesine yol açmıştır. İkincisi ise, Aydınlanmanın özgünlüğünü daha açık hâle getirmiş ve *ekonomi-politik* yoğunlukta bir İskoç Aydınlanması'nın öne çıkmasını

sağlamıştır.[434] Kuşkusuz *piyasa* olgusu çerçevesinde gelişen meta-toplumsal ilişkilerin, dolayısıyla kapitalizmin, bir Aydınlanma ürünü olarak felsefî boyutu reddedilemez. Zaten liberal piyasa öğretisi üzerinden, KEP görüşleri üreten İskoç Aydınlanması'nın mimarları, aynı zamanda kapitalizmin de kuramcıları olarak tarihe geçmişlerdir.[435]

Smith'in büyük iddiasına ve kapitalizmin temel niteliklerini belirleyen klasik görüşlere gelince; bunlar, kabaca üç başlık altında toplanmıştır: *Bireysel hak ve özgürlüklerin en üste çıkarılması; devlet müdahalesinin en aza indirilmesi ve piyasanın kendi kendini düzenlemesinin önünün açılması*. Bu talepler bilindiği gibi, liberalizmin postülası olarak kabul edilmektedir. Hemen burada bir hatırlatma yapacak olursak, klasik iktisatçıların savunduğu bu görüşler, aslında John Locke'un siyaset kuramının, ekonomiye uyarlamış biçimidir. "*Başka bir deyişle, Smith, Locke'un siyasal alandaki bireyselciliğini ekonomik alana uygulamıştır*" (Seyidoğlu, 1988: 16). Bu da devletin, bireylerin hak ve özgürlüklerine olduğu kadar, girişimlerine de karışmaması (en az karışması) ilkesine dayanıyor ve çağın sosyo-ekonomik koşullarının getirdiği tarihî gereksinimleri yansıtıyordu. Bu koşullar öncelikle Smith'in *Gizli El* metaforu ile açıkladığı toplumsal işleyişi ifade etmektedir. Smith, doğanın yasaları olduğu gibi, toplumun da kendiliğinden işleyen görünmez yasaları bulunduğunu varsaymış; ama *kendiliğinden yasaların* geçerli olabilmesi için, ilk önce bireysel özgürlüğün ve ekonomik girişimciliğin (iktisadî serbestiyet) sağlanması gerektiğini önkoşul olarak öne sürmüştür.

Smith, bütün insanların kendi öz çıkarlarını ve dolayısıyla ekonomik çıkarlarını üstün tuttukları savından hareket ederek, zaten *homo economicus* olan bireylerin, kişisel

[434] John Locke'un yaptığı, erken dönem İngiliz Aydınlanması'ndaki öncülüğünü bir yana bırakırsak; Aydınlanma'yı, olgusal bir kavram olarak değerlendirdiğimizde; gerçekleştiği her ülkede birbirini tetikleyen devrimsel ya da hızlı evrimsel bir dizi değişimi başlatmış olduğu açıktır. Buna karşın Aydınlanma uğrağının zihinsel (felsefî) yanı, eyleme dönüştüğünde, tek tip Aydınlanma modeli ortaya çıkmamıştır. Fransız Aydınlanması, *hukuk-politik*, Alman Aydınlanması *etik-politik* yoğunlukta gerçekleşmiştir. Oysa İskoç Aydınlanması *ekonomi-politik* bir yoğunluk taşımaktadır.

[435] *Bu* dönemde yaşanan Aydınlanma ve endüstrileşme süreci, tıp ve doğa bilimleri yanında, toplumsal bilimlere de çığır açıcı bir etki yapmış, felsefeden kopan yeni bilim dalları ve disiplinler ortaya çıkmıştır, örneğin siyaset bilimi ve sosyoloji. Ancak "*endüstri devriminin yarattığı ekonomik kalkınmanın en önemli teorik getirisi ise, liberalizmin bir model olarak benimsenmeye başlaması ile merkantilizmin hızla yerini yeni liberal doktrine bırakması olmuştur*" (Arıboğan, 1998: 116).

girişim haklarının hiçbir biçimde kısıtlanmaması gerektiğinde ısrar etmiştir. Bunun ötesi, bireylerin kendi çıkarlarına uygun hareket ederken, ortak ussallık sonucu, *gizli el* tarafından toplumun yararına davranmaya yöneltileceklerini ileri sürmüştür. Liberalizmi simgeleyen *bırakınız yapsınlar* (*laissez faire*) sözü, ekonomik yaşamda asıl düzeni sağlayanın "*Görünmeyen El*" olduğuna duyulan güveni yansıtır. Smith, istikrarlı bir ekonominin kendi kendine işleyişini *fiyat mekanizmasının* varlığı ile ilişkilendirir, bu mekanizmanın gerçek düzenleyicisi ve yöneteni piyasadır. Devleti temsil eden meşruti meclise (parlamentoya) düşen sorumluluk, piyasanın dinamiğini sağlayacak yasaları çıkarmaktır.[436]

Aslında parlamentonun bu yasaları çıkarması, Smith'in yaşadığı o yıllarda hiç kolay değildi, parlamentoda soyluluğun gücü hâlâ tam olarak kırılamamış, üstelik toprak sahiplerinin parlamentoda yer alması ise koşulları orta sınıf aleyhine iyice ağırlaştırmıştı; örneğin, o dönemde gümrük vergileriyle ilgili yasalar bile çıkarılamamıştır. A. Smith bu toplumsal-siyasal koşulların düşünürü olarak, bir takım ayrıcalıklı azınlığın elinde tuttuğu gücün yerini alacak bireylerin genel zenginliği üstüne kafa yormuştur. Smith'i harekete geçiren, *ulusun zenginleşmesi* sorunudur, bu sorunu da İngiliz ulusuyla sınırlamaz, *ulusların zenginliği* tezini öne çıkarır. Smith'e göre ulusların zenginleşmesini sağlayacak etmen, çok çalışmak ve mal üretmektir; yani *emek* ve *meta*, zenginliğin kaynağıdır. Smith, *Ulusların Zenginliği* kitabında, zenginliğe giden yolu, yalnızca emek ve meta ile sınırlamayıp, bir üçüncü yol olarak *dış ticareti* de gösterir. *Gizli el*'e teslim edilecek olan bu üçlü *zenginlik formülasyonu*'nun garantisi için de, *homo economicus*'un özçıkar ve bencilliğini, müdahalesiz *laissez faire* politikalarını ve *fiyat mekanizması* işleyişinin oluşturduğu ussallığı savunur. *Piyasa* düzeni, *gizli el* ve *ussallık* sayesinde kurulacak ve

[436] İngiltere'de, 17.-18. yüzyıllarda artık mutlak monarşi kaldırılmış, hükümdarın temsil ve yetkisi parlamentoya devredilmiştir; ancak parlamentonun yetkilerine sınırlama getirilmiş, bir bakıma devletin Leviathanlaşmasının önü kesilmek istenmiştir. "*İngiltere, toplum yapısındaki her değişikliğe akla yakın bir tartışma ile ve meşru organik yoldan gelen bir uzlaşı ile çare bulma olanağı sağlayan platforma kavuşmuştu"* (Schilling, 1971: 389). Bununla birlikte, halledilmesi gereken yığınla sorun ve çıkarılması zorunlu olan birçok yasa bulunuyordu. Smith'e esin kaynağı olan bu ortam, onu ulusu zenginleştirecek, dış ticareti güçlendirecek düşünce üretmeye zorlamıştır.

işleyecektir. Smith, ticareti (ama aslında orta sınıfı) ayağa kaldırmak için ürettiği görüşlerini, *girişimci*, *sermaye* ve *artık* üçlüsü biçiminde formüle etmiştir (bkz: 2006).

Smith, klasik ekonominin kuramsal temelinde yer alan aktörleri tanımlayarak kendisinden sonra kopacak tufanın da *a priori* öncülüğünü yapmıştır. Bu bağlamda bilindiği gibi, gerek sanayi kapitalizminin, gerekse sanayi kapitalizmine tepki olarak doğan Marksizmin ve daha bir çok düşünce akımının, hareket noktası olmuştur. Bu nokta, Avro-tarihte sivil uygarlığın bir mihenk taşı olarak önemlidir. Öte yandan Smith, ithalatın sınırlandırılıp ihracatın desteklendiği merkantilist politikaya savaş açarken, serbest ticaretin getireceği *mutlak üstünlük* ilkesini ileri sürmüştür. O, serbest ticaretin hem bireyleri, hem de bireyler aracılığıyla ulusları zengin edecek bir niteliği bulunduğunu görmüştür. Ama şunu belirtmeliyiz, Smith'in bireyden kastettiği girişimci bireylerdir. Gerçekten de kapitalizmin sonraki dönemlerinde, uluslar ve ulus-devletler bile, kapitalizmin bir figüranı durumuna gelmeye başlamış, giderek *kapitalistlerin zenginliği, ulusların zenginliği* görüşünü soyutlaştırmıştır. Buna karşın, kapitalistlerin başardığı muazzam bir uygarlık deneyimi ile tabandaki kitleye kadar inen, görece bir iyileşme süreci inkâr edilemez. Fakat aynı zamanda kapitalist sınıf farklılaşmasının başladığı bir gerçektir.

Fazla ayrıntıya boğulmadan toparlayacak olursak KEP, bir düşünce sistemi üretmiş olmakla, yani felsefî bir yaklaşım taşımakla birlikte, tarihte bir düşünce hareketi olarak değil, iktisadî bir hareket olarak değer kazanmıştır. Bu değer de, liberal anlayışı temsil eden özgürlükçülüğün, serbest ticareti ayağa kaldıracak yasal düzenlemelere yansımasından ibarettir. Hukuk, kullanım amaçlı üretime (Ev Ekonomisi – Geçim Bilimi) son vermiş, satmak için üretme düşüncesini düzenin içine yerleştirmiştir. Böylece meta üretimi, emek gücünün tıpkı alınır-satılır bir malmış gibi yeniden düzenlenmesine neden olmuş ve yaratıcı emeği değersizleştirmiştir. Emekle birlikte, üretimin bütün denetimi de sermaye sahibi niteliği ile kapitalist girişimcinin sorumluluğuna geçmiştir. Her ne kadar karşılıklı sözleşmelerin geçerli olduğu bir piyasa düzeni ve bu düzeni dengeleyen para mekanizması

söz konusu olsa da, aşırı kâr hırsı rekabeti bastıracak koşulları yaratarak sermaye yoğunlaşmasına gidişi başlatmış ve tekelci zihniyeti serbest girişim adı altında dünyevî hayata kılavuz yapmıştır. Smith'in klasik ekonomisi, kapitalizme evrildiğinde, bir başka ifade ile KEP fikri üstüne kapitalizm inşa edildiğinde, *ulusların zenginliği* düşüncesi çoktan *burjuva sınıfının zenginliği* düşüncesine dönüşmüştür. Üretimden sağlanan *artık-değer*[437] uğruna verilen savaşımsa, sivil uygarlığı *sınıflı toplum uygarlığı* olarak biçimlendirmiştir. Böylece Smith'in ulusal zenginliğin kaynağı olarak gördüğü emek, kapitalist üretim sürecinde meta değerine dönüşerek, sömürünün aracı durumuna gelmiştir.

Bir yanda ülke içinde *emeğin boyun eğişi*[438] sürerken, diğer yanda uluslararası ticarette de serbestiyetin önü açılmıştır. Smith, serbest ticareti dünya ülkeleri arasında izlenecek en iyi yöntem olarak sunmuş ve uluslararası ekonominin sınırlarını belirleyen etmenin, ulusların üretimdeki *mutlak üstünlükleri* olduğunu söylemiştir. Smith'e göre, her ülkenin uluslararası ticarette mutlak üstün olduğu üretim alanları bulunmaktadır. Öyleyse serbest ticaret, uluslararası alanda dünya ülkelerine büyük zenginlik getirecektir; çünkü, ülkeler mutlak üstünlüğe sahip oldukları, ya da öbür ülkelerden daha iyi ürettikleri malların

[437] Artık değer (*surplus value*), bir ürünün toplam değerinin, o ürünün üretimini gerçekleştiren işçilere ödenmeyen bölümü, yani değerin emek sahibine verilmeyen kısmıdır (Sosyal Bilimler Sözlüğü: Artık-Değer maddesi); *Ekonomi Sözlüğü*'ne de bir göz atalım:

Artık-değer, bir malın değerini o mala katılmış olan toplam zaruri sosyal emek süresi belirlendiğinde, *bir iş günlük emek süresi* içinde üretilen bütün değerlerin toplamı, o günkü ve aynı gayretle üretilen malların toplam mübadele (değişim) değerine eşit olacaktır. O günkü işgücünün değeri de, emekçileri bir gün boyunca idame ettirebilmek için gerekli olan mallara katılmış zaruri sosyal emek süresi ile belirlenecektir. Gel gelelim, ücretli işçilerin fiilen çalışacakları ya da çalıştıkları saatlerin asgari geçimlerini temine yetecek zaruri sosyal emek süresi ile sınırlanması diye ne bir kayıt ne de bir kural vardı. Emekçi, işgücünü kapitalist işverene sattığı zaman, bir işgününün uzunluğunu belirleme hakkını da ona vermektedir. İşveren tarafından belirlenen iş günü süresi ücretli işçinin bir günlük asgari geçimini temine yetecek zaruri sosyal emek süresinden fazla olursa ortaya şöyle bir durum çıkacaktır. İşveren tarafından işçiye verilen ücret asgari geçimi sağlayacak süre ile sınırlı olduğundan, işçinin yarattığı toplam bir günlük değer işçinin aldığı ücretten fazla olacaktır; zira yaratılan değerin miktarını fiilen çalışılan iş saati belirlemektedir. Marx'a göre kapitalist düzende işgücünün uzunluğu, işçinin asgari geçimini sağlamak için gerekli olan ortalama emek süresinden (ya da aldığı ücretten) fazla olmalıdır. Bu fazla saatler içerisinde üretilen (yaratılan) değer, artık-değeri meydana getirmektedir; yani, işçilerin ücretleri asgari geçimlerinin değerine eşit olacağından, yarattıkları (ürettikleri) fakat alamadıkları (Marx'a göre sömürüldükleri) değerdir (Artık-Değer Maddesi).

[438] Hatırlanacağı gibi, bu süreç çok sancılı olmuştur. İngiltere'de *Çitleme Hareketi* ile topraklarından olan köylüler, yeni gelişen kentlerde yedek işçi (işsiz) yığını haline gelmişler; en ağır işlerde 16-18 saat, bazen 20 saat karın tokluğuna çalışmak zorunda kalmışlardır; hatta çocukların da aynı kaderi paylaştığını incelemiştik. Uygulanan yeni politikalarla bu ağır iş ve yaşam koşulları, bütün Avrupa'da ve sanayileşen bütün ülkelerde emeği, sermayeden daha değersiz hale getirmiş ve bunun yerleşmesine, bir anlamda emek sömürüsünün kurumsallaşmasına neden olmuştur.

üretiminde uzmanlaşacaklar ve ihracat yapacaklardır; buna karşın, mutlak üstünlükleri olmayan üretim mallarını da kolayca ithal edeceklerdir. Böylece ülkeler, hem karşılıklı olarak eşit konumda kalacaklar, hem de kazanç sağlayacaklardır.

David Ricardo (1772-1873) bu okulun önemli temsilcilerinden biri olarak "*Ekonomi Politik ve Vergi İlkeleri*" (*On the Principles of Political Economy and Taxation*) adlı kitabında, Smith'in *mutlak üstünlük* görüşünü geliştirmiştir (bkz: Ricardo, 1997 /1817). Ricardo'ya göre bir ülke, diğer ülke karşısında daha fazla malın üretiminde *mutlak üstünlük* sağlamışsa bile, yine de karşılıklı olarak kazançları söz konusudur; çünkü, ülkeler dezavantajları yüksek olduğu zaman dışalım yapmalıdır, dezavantajının daha az olduğu malın üretiminde ise uzmanlaşmalı ve bu malı dışa satmalıdır. Ricardo'ya göre, ancak, bir ülke karşılaştırmalı üstünlük ilkesine göre mutlak üstünlüğünü korumayı başarabilir (Salvatore, 1986: 2-3).

Mutlak üstünlük kuramı, KEP yaklaşımının önemli argümanlarından birini temsil etmekle birlikte, uluslararası ticaretin alanını daraltmıştır. Salvatore'nin değindiği gibi, Smith'in açıklamaları sınırlı kalmış, bunu geliştirmek isteyen Ricardo'nun açıklamaları ise, bir dizi basitleştirici varsayıma dayandığı için ikna edici bulunmamıştır.[439] Bu varsayımlardan biri, "*bir malın değerinin ya da fiyatının sözkonusu malın üretiminde kullanılan işgücü miktarına eşit, ya da ondan çıkarılabileceğini belirten emek-değer teorisidir*" (Salvatore, 1986: 3). Ricardo'nun *mutlak üstünlük* kuramı gibi, *emek-değer* kuramı da sonradan geçersizleşmiştir. Ricardo'nun *emek değer* kuramını geçersizleştiren kuramcıların başında Marx gelir (Marx, 1970: 87-134). Marx, ayrıca Ricardo modelindeki *artık-değer* ilkesini de şiddetle eleştirmiştir; hatta Marksist kuramın öncelikle, Ricardo modelindeki *artık* ilkesinin eleştirisiyle başladığını biliyoruz. Marx, kapitalist girişimlerin önemi arttıkça ve kullanıldıkları sermaye miktarı genişledikçe, sabit sermayenin değişken sermayeye

[439] Ekonomi biliminde bugün benimsenen *mutlak üstünlük* değil *karşılaştırmalı üstünlükler* yasasıdır ve bu da *fırsat maliyetleri* açısından ele alınmaktadır; ekonomideki *üstünlük ilkesi* yine de, KEP düşünceden miras kalmıştır.

(örneğin ücret ödemelerine) oranının yükseleceğini söyler. Bunun sonucunda kâr haddi düşecek ve sonuç olarak yatırımlar duraklayıp büyüme hızı yavaşlayacaktır. Bu durumda ekonomi, genel bir bunalımın eşiğine gelecektir [440] (Ekonomi Sözlüğü, Marx'ın Büyüme Modeli maddesi; ayrıca bkz.: Marx, 1970, 1979, 1997b, 1998, 2003a-b, 2004a-b).

Özetlersek, klasik iktisatın temel paradigması, ulusal kazancın 19. yüzyıl İngiltere'sindeki toprak sahipleri, sermayedar girişimciler ve emekçiler arasında paylaşımına dayanır. Gerek Smith, gerek Ricardo ve aynı okulun diğer temsilcileri bu paylaşım sorununu konu edinmişlerdir; yani toprak rantı, satış kârı ve emeğin ücretine denk gelen bölüşüm oranını ele almışlardır. KEP kuramcıları, serbest piyasa ekonomisinin, dolayısıyla serbest ticaretin zenginlik getirecek bir yol olduğundan hareketle, bu uğurda üç

---

[440] Marx'ın emek-değer teorisi: Marx'a göre, bir malın değerini o malın üretimi için gerekli *emek-zaman* birimleri belirleyecektir. Yılda işçi başına yaratılan değer (p), aynı yıl içinde yeniden üretilen sabit sermaye (c) ile değişken sermaye (v) ve işçi başına artı değerden (s) ibarettir.

p = c+v+s.

Sabit sermaye c, emeğe fizik yardımı dokunan makine ve aletler, ulaştırma ve enerji teçhizatı, binalar ve stoklar gibi çeşitli araç, gereç ve mallardan meydana gelmiştir. Bu tür sermaye değer yaratmaz, fakat değerin yaratılması için varlığı gereklidir. Ayrıca sabit sermaye, emeğin fizik verimliliğini de arttırabilir; ancak Marx bu durumu *fayda yaratma* olayı ile aynı anlamda görmemektedir.

Değişken sermaye (v) işgücü kiralamak, yani emek istihdam etmek için kullanılan sermayeyi ya da istihdam edilen emeğe ödenen ücretleri göstermektedir. Değer yaratan sermaye türü, işte bu değişken sermaye denilen unsurdur.

Artı değer (s), toplam değer ya da gayri safi milli hasıla ile bu hasılayı yaratmak için yapılan gerekli harcamalar (sabit sermaye ile değişken sermaye toplamı) arasındaki farktır. Klasik kavramlarla açıklanmak istenirse, artı değer, gayri safi kâr ve rant ile faiz gelirlerinin toplamına eşittir.

Ekonominin tümü için safi hasıla, toplam değişken sermaye (v) ile toplam artı değerden (s) oluşmaktadır.

[I. Artı değer oranı: a=s/v

II. Kâr haddi : k=s/(c+v)

III. Sermayenin organik bileşimi:b=c/v (veya b=c) c+v

Kâr haddi oranının pay ve paydasındaki terimler değişken sermaye ile bölündüğünde,

$$k = \frac{s}{c+v} = \frac{s/v}{(c/v)+1} = \frac{a}{b+1}$$ ifadesine ya da

$$b = \frac{c}{c+v}$$ kabul edilirse

$$k = \frac{s}{c+v} = \frac{s/v}{(c/v)+1} = \frac{a}{b/(1-b)+1} a(1-b)$$ ifadesine varılır.]

Marx'ta bu ifadenin en yalın anlamı şudur:

Kâr haddinin seyrini, artı-değer oranı ile sermayenin organik bileşimindeki değişmeler belirlemektedir (Ekonomi Sözlüğü: Marx'ın Büyüme Modeli maddesi).

sınıf -toprak ağası, işletme sahibi ve emekçi- ile birlikte, siyasî otoriteyi işbirliğine; bu bağlamda herkesi, ussallığın zorunlu kıldığı bir uyuma çağırmışlardır.

İşbirliği, işbölümünün başarısını arttıracak ve mal üretimi daha hızlı gerçekleşecektir. Bu noktada devlet, her sınıfa eşit uzaklıkta kalmalı ve herhangi bir müdahalede bulunmamalıdır; özellikle ekonomiye siyasal otoriteyi asla karıştırmamalıdır; fiyatı-ücreti belirleyen ve ekonominin kurallarını işleten sadece arz-talep mekanizması olmalıdır. Bu dönem ticarî kapitalizmden, endüstri kapitalizmine geçiş aşamasını yansıtması bakımından oldukça önemlidir. Ulusal rekabetçi kapitalizm, tekelci kapitalizme evrilmeye başlamıştır, küçük işletmelerse birleşerek güçlenmektedir. Bu birleşme, aynı zamanda küçük işletmelerin artık yok olmasını da açıklamaktadır.

Bilindiği gibi, ne Smith ne de Ricardo *kapitalizm* sözcüğünü kullanmamışlardır; hatta sözcüğün Marksist literatürdeki kullanımı bile çok eski değildir. Diğer bir nokta ise, emeğin ilk defa bir mal gibi ücretlendirilmesinin sistemli hâle gelmesidir yine ilk defa bir işçi sınıfı oluşmaya başlamıştır. Bunun da ilk temsilcisi bilindiği gibi, *İngiliz işçi sınıfı* olmuştur (bu konuda bkz: Thompson, 2004). Bu dönemin üstünde durulacak bir özelliği de, ekonomik üretim tarzındaki değişimin toplum üzerinde devrimsel nitelikte yenilenmeye yol açmasıdır. Yeni bir toplum modeli (burjuva toplumu=kapitalist toplum) ortaya çıkmış, yeni bir uygarlık biçimi doğmuştur, hatta ekonomik ilerlemenin artık son aşamasına gelindiği bile savunulmuştur. [441]

[441] Marx, bilindiği gibi, ekonominin krizlerinin kapitalizmi yok edeceğini ileri sürmüştür; ancak bugüne kadar kapitalizm, karşılaştığı her bunalımı aşmayı başarmıştır. Bu durum, Marksist ekonominin en büyük yanılgısı olarak gösterilmektedir. Ama, Yusuf Zamir'e göre, Popüler bilinçte, Marx'ın ekonomik bir doktrin getirdiğine dair yanlış bir izlenim vardır. "Marksizm'in esas içeriği, yani Marx'ın ekonomik doktrini' ifadesi bu popüler izlenimi hem yansıtır, hem de besler. Oysa Marksizmin esas içeriği Marx'ın ekonomik doktrini değildir; çünkü Marx'ın ekonomik doktrini diye bir şey yoktur; Marx'ın ekonomi-politiği eleştirisi vardır. Marx'ın ekonomi-politiğe eleştiri getirmiş olması; onun ekonomik bir doktrin bıraktığı anlamına gelmez. Marx, bütün o bilimsel gelişmeleri ekonomi-politiğin eleştirisini ilerletmek için yapmıştır…

Marx, klasik Alman felsefesinin, İngiliz ekonomi-politiğinin ve Fransız sosyalizminin doğrudan ve dolaysız bir devamı ya da onların meşru mirasçısı değildir. Marx, 19. yüzyılın üç temel ideolojik akımını sürdüren ve tamamlayan değildir. Klâsik Alman felsefesi, İngiliz ekonomi-politiği ve Fransız sosyalizmi, Marksizmin üç bileşeni, üç mütemmim cüzz'ü değildir. Marx, bu üç kaynağı, yanlışlarını düzelterek kendi düşüncesinin içine almış değildir…

Marx, klasik Alman felsefesini, İngiliz ekonomi-politiğini ve Fransız ütopik sosyalizmini eleştirmiştir. Marx, bu üçlüyü eleştiriye tabi tutarak, onların insana aykırı ilişkilerin ötesine geçemediğini ortaya

III. 3. B. ENDÜSTRİ KAPİTALİZMİ: PİYASA UYGARLIĞI

Kapitalistleşme sürecinin endüstrileşme sürecinden önce başlamış olmasına karşın, kapitalizm endüstrileşme ile gerçek niteliğini almış ve bugün de uygulanan içeriğe ulaşmıştır. Bu nedenle endüstrileşme süreci, kapitalistleşme süreci olarak da anılır. "*Endüstri kapitalizmi, kendinden önceki bütün ekonomik sistemlerden çok daha büyük ölçüde makine kullanımına dayanmıştır. Makine kullanımı emeğin verimliliğini büyük ölçüde arttırırken, kapitalistin sağladığı kazancın da büyük ölçüde çoğalmasına neden olmuştur*" (Heilbroner, 1985: 146; Güriz, 1995: 72). Buna karşın ilk defa çok dikkat çekici bir ölçüde, emek sahibinin payına düşen *artıkla*, sermayedarın payına düşen *artık* arasında fark olmuştur; onyıllar içinde emek sahibinin gelirinde bir artıştan söz edilemezken, sermayedarın zenginliği giderek artmıştır; kapital birikimi ve para dolaşımı ise, akıl almaz bir yoğunluğa ve akıcılığa ulaşmıştır. Marx, gelinen bu noktayı ve dolayısıyla uygulamadaki kapitalist süreci, ileri sürülenin tersine, ekonomik ilerlemenin son aşaması değil, aşılması gereken geçici bir aşama olarak değerlendirir ve burjuva toplumunun da sosyalist topluma hazırlık olduğunu ileri sürer. Marx'a göre kapitalizm, insan toplumunun tarih-öncesi dönemini sona erdirmiştir.[442]

çıkarmıştır. Marx, düşünceyi eleştirel bir mecrada ilerleterek, zihni içine hapsolduğu sapkın ilişkilerin ötesine taşımayı ve insan faaliyetini kurtuluşa doğru yönlendirmeyi amaçlamıştır"(2006: 1-4).

[442] Bir karşı (eleştirel) bakış açısı olarak tekrar Marx'a dönelim: Marx; kapitalizmi –aslında daha önce de yer verildiği gibi- toplumsal devrimi başlatacak itici bir güç olarak görmüş ve tarihi bağlam içine yerleştirmiştir: "Kafamda biriken kuşkuları gidermek için ilk giriştiğim çalışma, Hegelci Hukuk Felsefesi'ni eleştirici bir gözle yeniden gözden geçirmek oldu. Bu çalışmanın girişi, Paris'te 1844'te yayınlanan *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de çıkmıştır. Araştırmalarım, devlet biçimleri kadar, hukukî ilişkilerin de ne kendilerinden, ne de iddia edildiği gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağı, tam tersine, bu ilişkilerin köklerinin, Hegel'in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak "sivil toplum" adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulundukları ve sivil toplumun anatomisinin de, ekonomi-politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı. Ben, ekonomi-politiği incelemeye Paris'te başlamıştım ve bu incelemeye, Bay Guizot'nun hakkımda verdiği sınırdışı edilme kararı sonucu göçmek zorunda kaldığım Brüksel'de devam ettim. Ulaşmış olduğum ve bir kez ulaşıldıktan sonra incelemelerime kılavuzluk etmiş olan genel sonuç, kısaca şöyle formüle edilebilir: Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır. Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler,onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde, daima,

Kapitalizmin endüstriyel evresi, açık bir biçimde burjuva siyasetinin kurumsallaşmasını sağlamıştır. Endüstri devriminin getirdiği en büyük etki, ticari kapitalizmi endüstriyel kapitalizme dönüştürürken, burjuva sınıfına, kendi politik kazanımlarını geri dönülmeyecek bir biçimde *kurumsallaştırma* gücünü kazandırmasıdır. Bu kurumsallaşma, tarih sahnesinde yaşanan en önemli dönüm noktalarından biridir. Burjuva sınıfı, kapitalizmin siyasi kurumsallaşmasını gerçekleştirip iktisadî kurumsallaşma sürecini de ateşlemiştir. Bir başka anlatımla, burjuva toplumsal hareketi, liberal öğreti üzerinden ticari kapitalizmi, ticari kapitalizmden endüstri devrimini ve endüstri kapitalizmini, endüstri kapitalizminden de siyasi kurumsallaşmayı sağlamış, böylece, kapitalizmin iktisadî kurumsallaşmasını başlatmıştır.

Bu durumun belki yalın bir tanımını yapmak gerekirse; endüstri kapitalizmi, burjuva ekonomisi ile burjuva siyasetini, serbest piyasa koşulları altında buluşturmuştur. Hukuk devleti, bu tarihî buluşmanın bir garantisi olarak düzenlenmiş, bu amaçla defalarca anayasa iyileştirmesi adı altında değişen koşullara ve beklentilere uygun yeni önlemler alınmıştır. Endüstri kapitalizmin 19. yüzyıldaki ilk girişimi de, zaten bu buluşmayı, dolayısıyla siyasî kurumsallaşmayı sağlayacak yasal düzenlemelerin gerçekleştirilmesi olmuştur. Sivil dönemin demokrasi yolundaki siyasal kazanımlarının birincil itici gücünün kapitalist ekonomi olduğu açıktır (ayrıca bkz: Samuels, 1985). Modern dönemde siyaset ve ekonomi birbirinden ayrılmıştır (politik toplum-sivil toplum düalizmi). Ancak bu ayrım,

---

iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile –ki, bu, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir-, hukuki, siyasal, dinsel, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırt etmek gerekir. Nasıl ki, bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilmezse, böyle bir altüst oluş dönemi hakkında da, bu dönemin kendi kendini değerlendirmesi göz önünde tutularak, bir hükme varılamaz; tam tersine, bu değerlendirmeleri maddi hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir. İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almazlar. Onun içindir ki, insanlık kendi özüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar. Çünkü yakından bakıldığında, her zaman görülecektir ki, sorunun kendisi, ancak onu çözüme bağlayacak olan maddi koşulların mevcut olduğu ya da gelişmekte bulunduğu yerde ortaya çıkar. Geniş çizgileriyle, Asya üretim tarzı, antikçağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumsal-ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen çağları olarak nitelendirilebilirler. Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin en son uzlaşmaz karşıtlıktaki biçimidir –bireysel bir karşıtlık anlamında değil, bireylerin toplumsal varlık koşullarından doğan bir karşıtlık anlamında, bununla birlikte burjuva toplumunun bağrında gelişen üretici güçler, aynı zamanda, bu karşıtlığı çözüme bağlayacak olan maddi koşulları yaratırlar. Demek ki, bu toplumsal oluşum ile, insan toplumunun tarih-öncesi sona ermiş olur" (1970: 23-5).

çoğu zaman bir DNA sarmalından farksızdır. Tepeden müdahalesinin önü kesilen devlet, uygulamaya ortak edilmiştir. Tam da Gramscici bir anlayışla, aslında ayrılmamış iki toplum içerik değiştirilerek 19. yüzyılda buluşmuştur. Endüstri kapitalizminin bugün de işler olan bu mantığını, çok yönlü olarak anlamaya ve Kapitalist Uygarlık'ı çözümlemeye çalışalım:[443]

Kapitalizmin klasik mantığı ya da yaygın ifade ile temel nitelikleri üzerine yapılan çözümlemelerde öne sürülen birinci tanıtı, insanî eylemlerin *ekonomi-yoğun* bir anlayışla düzenlenmesi oluşturur. Bu bağlamda kapitalizm insanın eylemlerini, yani doğaya kattığı tüm yapıp etmelerini, bilişsel varlığını, düşünsel çabasını, arzu, istek ve duyusal eğilimlerini, hatta doğayı bile, kâr (kazanç) amaçlı bir düzenleme altına girdirmiştir.

Kapitalist sistemi besleyen ve canlı kılan asıl kaynak *kâr* olgusudur. Kâr (kazanç-*profit*) her ne kadar sözlüklerde basitçe "*hasılat ile maliyet arasındaki pozitif fark*" olarak tanımlansa da, gerçekte bu durum, sadece girişimcinin yaptığı üretimden aldığı paya denk gelmez. Kâr, çok daha kapsamlı bir kavram olarak, kapitalist ekonomide, üretim-tüketim faktörlerini düzenlemeyi, *en etkin kullanım* gerekçesiyle kontrol altında tutar. Kârlılık, ekonominin girişim nedenini oluşturur, bu yüzden de, *girişimciyi üretim faaliyetine iten kâr motifidir, üstelik üretim faaliyetinin devamı da kârlılığın sürekli olmasına bağlıdır*. Girişimci, hangi üretim alanı kârlı ise ona doğru kaymayı büyük bir başarı saymaktadır.

Ama kapitalist ekonominin kâr beklentisi, girişimcinin ve dolayısıyla işletmenin kâr beklentisi ile sınırlı kalmayıp, giderek "*ne pahasına olursa olsun kâr olsun*" anlayışının yerleşmesine ve bu anlayışın da ekonominin gerekçeleri bahanesiyle meşruiyet kazanmasına yol açmıştır. Bu noktada kapitalizmin, *meta üretiminden spekülasyon üretimine* kadar yayılan sınırsız kâr maksimizasyonu ve dizginlenemez bir kâr hırsı taşıdığı göz ardı edilmiştir. *Sosyal hizmet* adı altına toplanan ve kâr amacı gütmeyen hizmetler ise,

[443] Bu aşamadan itibaren "*endüstri kapitalizmi*" yerine bir ve aynı anlamı ifade eden "*kapitalizm*" sözcüğü kullanılacak; gerekli olduğunda *ticarî kapitalizm* ve *küresel kapitalizm* olarak ayrıca belirtilecektir.

bilindiği gibi devletin görevi olarak düşünülmüştür. Buna karşın, kapitalist ekonomiler yaşadıkları her krizde, devletin küçülmesini birincil çıkış kapısı olarak görmektedir.

Kapitalizmin bir diğer açmazını, bireysel girişimlere sağlanan devlet desteğinin, topluma ne ölçüde geri döndüğü sorunu oluşturmaktadır. Burada daha fazla ayrıntıya girmeden dikkat çekilmek istenen soruları dile getirelim; toplum kapitalistleştirilirken ve devlet kapitalistleşirken, bireysel girişimciler ne kadar toplumsallaşmıştır? Vergi muafiyeti ile öne çıkan sponsorluk girişimleri ve sivil toplum örgütlerinin çalışmaları, kapitalizmin toplumsal yükümlülüğü olarak kabul edilebilir mi? Dahası dizginlenemez kâr hırsının yönettiği bir üretim anlayışı, toplumsal bir yükümlülük taşıyabilir mi? Konunun özüne gelirsek, kapitalizmle ilgili ilk tanımlamamız şu olacaktır: Kapitalizm, girişimcinin (bireyin) sınırsız kâr beklentisine dayanan, ama toplumsal yükümlülüğü reddeden, toplumu bireyler ve kitle olarak birbirinden ayıran, hatta koparan özel mülkiyete dayalı bir sistemdir.[444]

Kapitalizme ilişkin ikinci olguyu *piyasa* oluşturur. Piyasa (market), kuşkusuz öncelikle bir arz-talep alanıdır. Ticari kapitalizmdeki pazarın yerini, endüstri kapitalizminde piyasa almıştır. Ama kapitalist piyasa sıradan bir alım-satım ortamı değildir. Piyasa, mal ve hizmet arzını-talebini ifade ettiği kadar, bu arz ve talebin oluşma, karşılanma, değer biçilme (fiyatlandırma) koşullarını da kapsar. Piyasa, mal ve hizmetle birlikte, insan ilişkilerinin ve aklının işlerlik kazandığı faaliyet alanıdır. Gramsci'nin ifadesi ile piyasa, tam anlamıyla bir *rıza* uğrağıdır; bu nedenle iktidar stratejisi açısından da, ekonomik bağlam kadar önem taşır. Piyasa ekonominin, siyasetin ve dolayımlı olarak kültürün/ideolojinin düzenlendiği uğraktır. Burada *piyasa olgusu* ile *piyasa ekonomisini* birbirinden ayrı tutmak gerekir. Batı modelinde sivil uygarlığın ya da Gramsci'deki anlamı

[444] Kapitalist ekonomide bütün çalışmaları yönlendiren kazanma eğilimidir. Ekonomik hayat ve faaliyetle ilgili her olay *para* kelimesi ile ifade edilmektedir. Başka bir deyişle, bütün ekonomik faaliyetler niceliksel para çerçevesinde değerlendirilmektedir (Çağatay, 1958: 41). Kapitalizmin bu aşamasında söz edilen artık, servet biçimindeki bekleyen para/mülk değil, dolaşımdaki sermayedir, yani finans kapitaldir. Bitmek bilmez bir kazanma hırsı içinde para mala, mal da tekrar paraya dönüşür durur, paradan para kazanılır, bir spekülasyon dünyası oluşur, bu dünyada sürekli binlerce şirket kurulur ve binlerce şirket batar, iflas eder, kapanır.

ile kapitalist hegemonyanın kurumsallaştırıcı fonksiyonunu *piyasa* üstlenmiştir. Bu yüzden de Batı'da piyasa, tabandan tavana giden değişimin (gelişimin) itici gücü olarak görülür. Tabana bireyleri, dolayısıyla girişimcileri koyan ve politik toplumu temsil eden devletin karşısına ise, bu girişimci bireylerden oluşan burjuva sınıfını yerleştiren bir anlayışın genele yansımasıdır.

Hatırlayacak olursak, Gramsci, kamu-özel ayrımını benimsemekle birlikte, iktidar süreçlerini, ağırlıklı olarak sivil toplum-devlet ayrımı olmaksızın tanımlamış ve ekonomi süreçlerini de, bu ayrımın dışına taşımıştır. Sivil toplum ideolojik hegemonyanın gerçekleştiği ve kazanıldığı bir alan olarak, zor ve rızayı barındırır. Piyasa, tam da rızanın alanında bedenlenir. Bu bedenin içinde ise, zaten *zor* (devlet) dolayımlı olarak yer almıştır. Bunun Keynes'in refah devleti görünümündeki gibi müdahaleci kapitalist devlet olması şart değildir. Tam rekabetçi kapitalist bir ortamda devlet (siyasa), ekonomik alan ile, yani piyasa ile zaten diyalektik bir birliktelik içindedir. Piyasa, alanların özerkliğini sağlarken bu görece birlikteliği de meşrulaştırıcı rol oynar.

Bu durumda açıkça, piyasanın özgün koşullarının, sıradan bir alış-veriş (değişim) ortamından çok farklı olduğunu anlıyoruz. Liberal ekonomistler, kapitalizmin aksaklıklarının bir nedeni olarak, piyasanın özgün koşullarının oluşturulamamasının piyasa ekonomisinin gelişmesini engellediğini ileri sürerler. Bir bakıma liberallere göre, piyasa ekonomisini ayağa kaldıracak en can alıcı nokta, özgürlüklerin tanınması ve hukuk devletini işletecek demokratik koşulların sağlanmasıdır; çünkü bu, tam rekabete dayalı piyasa ekonomisini yaratacak ve yaşatacak temel unsurdur. Gerçekten geçerli bir saptama olmakla birlikte, yine de toplumların ekonomik gelişme sürecindeki artan işbölümüne ve üretim araçlarına göre değişen, farklı gelişmişlik düzeylerinde, hatta farklı ekonomik yapılarda bir piyasa olgusu vardır ve ekonominin yönlendirilmesini üstlenmiştir (Erkan, 1987: 88). Ancak elbette ekonominin koşullarının piyasa ekonomisine uygun koşullara ulaşmış olması gerekir, yani piyasa ekonomisini taşıyabilecek ekonomik, toplumsal ve

siyasal koşulların sağlanması zorunludur. Bu anlamda kapitalist toplumun, piyasa toplumu olacak biçimde olgunlaşmış olması beklenir. [445]

Üstte belirtildiği gibi piyasa, yalnızca değişimin (alım-satımın) gerçekleştiği somut pazar değil, alıcılarla satıcıları buluşturan bir düzenlemedir, daha ötesi borsa örneğinde olduğu gibi, bir spekülasyon dünyasıdır. Bu nedenle, piyasayı, somut pazar ilişkisi ile tanımlamak daraltıcı ve yanıltıcıdır. Piyasa, oldukça karmaşık bir olgu olarak liberalizmin iktisadi alanından siyasal ve toplumsal alana taşan etki gücüne ulaşmıştır. 16. yüzyıldaki büyük siyasi dönüşümlerle birlikte kurulmaya başlayan ulusal piyasa, şehir devletlerinin yerini alacak ulusal devletin doğmasına yol açmıştır. Giderek ulusal piyasaların uluslararası sınırlara açılması güçlü merkezi devletleri gerektirmiştir. Burjuva hareketi, siyasal nüfuzun sivil nüfuzla uzlaşmasını *piyasa* aracılığıyla sağlamıştır. Ticaret ve üretim etkinlikleri yerel uygulama alanlarından çıkarak, ortak bir amaçla ülke çıkarı uğruna, mutlak yönetimlerin (de) isteği doğrultusunda yeniden yapılandırılmış, bir standartlaşmaya ve kurumsallaşmaya doğru gidilmiştir. Rekabet piyasası işler hale gelirken, finans da sektörleşmeye başlamıştır. Oysa piyasalar daha önce, ekonomi yaşantısında hiç bu kadar aktör rol oynamamışlardır.

18. yüzyıldan itibaren merkantilist politikalar, hem yeni ekonomi anlayışının getirdiği düzenlemeler nedeniyle, hem de bu düzenlemelere karşı genellikle bir tepki olarak

---

[445] "Kapitalist toplumsal formasyon içinde tam, etkin ve serbest bir şekilde işleyen bir piyasanın oluşması için şu koşulların bir arada bulunması gerekir:

Birincisi, yöresel ve bölgesel pazarları ulusal pazara, ulusal pazarı da uluslararası pazarlara eklemlemiş, büyük ve birleşik bir pazarın ekonomik ve sosyal koşullarının ortaya çıkması;

İkincisi, üretim sürecinin ana faktörlerinin, yani emeğin, sermayenin, ürünün ve tekniğin serbest bir şekilde hareket etmesini güvence altına alan, siyasal ve ekonomik özgürlüklerin ortaya çıkması ve güvence altına alınması;

Üçüncüsü, pazarda yer alan tarafların tam ve etkin bir rekabet içinde olabilmeleri için, herkesin eşit oranda katıldığı ve eşit oranda pay aldıkları fırsat eşitliğinin güvence altına alınması;

Dördüncüsü, üretimin gelişmesine paralel bir şekilde, kendini sık sık yenileyebilen, esnek ve canlı bir talebin bulunması;

Beşincisi, esnek ve canlı talebin süreklilik kazanabilmesi için, tüketicilerin satın alma güçlerinin, üretime paralel bir şekilde artması;

Altıncısı, tüm bu koşulların yanında ve onlarla birlikte oluşan, piyasanın yapısal işleyişini düzenleyip denetleyen, piyasa içinde yer alan taraflar arasındaki ilişkileri düzenleyen kuralları koyan, tarafların bu kurallara uyup uymadıklarını denetleyip gözetleyen, uyumsuzlukların olduğu durumlarda, uyumsuzluklara kaynaklık eden, sorunların çözümünde hakem rolünü üstlenen, toplumsal yapıyı ve dolayısıyla piyasayı, iç ve dış tehlikeler karşısında koruma işlevini üstlenen bir devletin varlığı gerekir" (Aksoy, 1994: 203-4).

ortaya çıkan, *koruma ve güven altında olma* düşüncesiyle yavaş yavaş terk edilmiştir. Feodalizmin çöküşüyle birlikte, özerk kent devletlerin-prensliklerin mutlak yönetimlerin egemenliğine girmesi, izlenen ekonomi politikalarının en önemli sonuçlarından biridir. Bu kez de yeni piyasa düzeninde, yıkılan kent-devletlerin yerini *sınıflar* almaya başlamıştır. Böylece 18.-19. yüzyıl toplumsal, siyasal düşüncesinde ve sosyal pratiğinde ekonomik alan, toplumsal alan ve siyasal alan bütünleşmesi bir ayrışmanın ifadesi durumuna gelmiştir. Bu paradoks, daha çok toplumsal ve siyasal olguları, *piyasa* gereği sayarak, ekonominin verileri doğrultusunda değerlendirmekten kaynaklanmıştır. Polanyi'nin de ısrarla üzerinde durduğu gibi, 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen "*ev sanayi (cottage industry) ve kullanıma yönelik ekonomi, 17. yüzyıldan sonra kazanca yönelik ekonomiye*" dönüşmüştür. Büyük sanayi devriminden sonra ise, artık bir kazanç ekonomisi olarak kapitalizm, bütün üretim ve tüketim kalıplarını oluşturmuştur. Bu durum, toplumsal sarsıntı pahasına gerçekleşen, sınıfsal bir ekonomik gelişmenin ve zenginleşmenin başlangıcı olmuştur. Batı piyasası, Batı dünyasının ağırlık merkezini, Akdeniz'den Atlantik kıyılarına kaydırmış ve dahası geniş tarım ülkelerinin görece geri halklarını ticaret yapmak üzere örgütlenmek durumunda bırakmıştır (Polanyi, 2000: 111 ve Maddison, 1982, 1991).

19. yüzyılda mutlakıyetçi politikaların piyasaya müdahalesi kırılmış, ulusal burjuvazi ise, eski rejime (*ancien régim*) karşı çoktan savaş açmıştır. Artık bir *kamu kimliği* ve *kamuoyu* kavramı iyice belirmiştir. Burjuvazi ile devletin çıkarları arasındaki çakışma, çok geçmeden burjuvaziyi, devlete karşı tehdit olmaktan çıkarmıştır. Ama bu sefer de piyasa, *emekçiler* için bir tehdit olmaya başlamıştır. "*18. yüzyılın toplumu, onu piyasanın önemsiz parçası durumuna getirme çabalarına karşı bilinçsizce direndi*" (Polanyi, 2000: 125). 19. yüzyılda endüstri devriminden sonra gerçekleştirilen emek piyasasının, tek başına emeği korumak için yeterli olmaması yeni düzenlemeleri gerektirmiş, işçi sendikaları ve sanayi yasaları gibi koruyucu kurumlar oluşmuştur. "*Ancak İngiltere'de önce toprak, sonra para, hep emekten önce örgütlenmiştir. Gerek kilise mıntıkasına bağlılık, gerekse paternalizm,*

ulusal bir emek yapısı önünde ciddi engeldi. 1834'lere gelindiğinde "neredeyse insanlıktan çıkan kitlelerin sefaleti söz konusuydu" (Polanyi, 2000: 131). Bütün bunların gerekçesi, her zaman *piyasanın gereği* biçiminde açıklanmıştır. Nihayet 1834'te *Yoksullar Yasası Reformu* ile emek piyasasının engellenmesine kısmen son verilmiştir. Avrupa'da toplum, ekonomik anlamda yeniden doğmuş, fakat ekonomi alanındaki bu diriliş, toplumsal alanın yeniden yapılanmasını sağlamamıştır. Sefalet, klasik iktisatın kuralları gibi, yani yoksulluğun bollukla el ele yürümesi gibi, iç içe geçmiş aşılmaz bir gerçek durumuna gelmiştir.

Bu eşitsiz gelişimden, yeni bir yaklaşım olarak Malthus düşüncesi türemiştir. Smith, Ricardo ve S. Mill'le birlikte ilk dört klasik iktisatçıdan biri sayılan Robert Malthus (1766-1834) da, toplumun gerçeği yerine, piyasanın (metanın) düzeni üstüne kafa yoran kapitalizmin kuramsal öncülerindendir. Malthus, özel mülkiyeti savunurken, toplumsal eşitsizliğe karşı çıkmayan ve hatta buna yol açan piyasa ekonomisinin haklılığını da kanıtlamaya çabalamıştır. Malthus, ekonomik eşitsizliğin nedenini, piyasa yerine, nüfus yoğunluğunda aramış ve nüfusun geometrik artışının yoksulluğun nedeni olduğunu savunmuştur.[446] Godwin ve bir grup anarşist, Malthus'un tam tersine sınırsız olanaklara inanarak piyasa yasalarını yadsımışlardır. Malthus'un görüşüne karşı çıkanlardan biri de, Joseph A. Schumpeter olmuştur. 18. yüzyıldan beri demografik tahminlerin, toplumsal olaylar tarafından yalanlandığını söyleyen Schumpeter, Malthus'un doktrinine sebep yönünden hak verilse bile; teorinin yaşatılmasını affedilmez bir hata olarak görmüştür: "*20. yüzyılın ilk on yılının bu kuramın tam bir hayal ürünü olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bütün bunlara*

[446] Malthus'un "*Nüfus Problemi Hakkında Deneme*"(*Essay on the Principle of Population*) başlıklı eseri 1798 yılında yayımlanmıştır. Kitabın birinci baskısında Malthus, nüfus artışının ancak hastalık, açlık ve savaş gibi doğal afetlerle denetlenebileceğini belirtmiştir. Aynı eserin 1893 yılındaki ikinci baskısında ise geç evlenme, cinsel perhiz gibi ahlâki görüşlerle nüfus artışının sınırlanabileceği üzerinde durulmuştur. Malthus, insanların 1, 2, 4, 8, 16, … sayılar dizisinde olduğu şeklinde üreme eğiliminde bulunduğunu, buna karşılık ürün ve gereçlerin 1, 2, 3, 4, 5 sayılar dizisinde olduğu gibi arttığını belirtmiştir. Birinci şıkta tabanı 1 ortak çarpanı 2 olan bir geometrik dizi, ikinci şıkta tabanı 1 ortak çarpanı 1 olan bir aritmetik dizi görülmektedir. Malthus, geçim araçlarının endüstriye en elverişli durum ve koşullar içinde bile hiçbir şekilde aritmetik bir diziden daha hızlı artmayacağını ileri sürmüştür. Nüfus ise, hiçbir engel tarafından durdurulmadığı takdirde her 25 yılda bir iki katına çıkmakta ve geometrik dizi halinde çoğalmaktadır (Denis, 1973: 77; Güriz, 1995: 139-40).

Not: Bu görüş, bugün için bilimsel olarak geçersiz bir görüştür; ama elbette nüfusun öneminden bir şüphe yoktur.

rağmen Keynes ekolüne mensup bir iktisatçı, aynı kuramı iki dünya savaşı arasında yeniden canlandırmaya çalışmıştır" (1981: 188: 39. dipnot).

Piyasa düzeni, akılcılığın zaferi olarak sunulurken, hızla demokratikleşme, laikleşme, kentleşme, uluslaşma ve kapitalistleşme sürecini başlatmıştır. Düzenli ordular kurulmuş, zor gücü sürekli ve sistemli bir yapıya kavuşmuş, bürokrasi, vergilendirme, maliye, bankacılık, bilim ve eğitim gibi alanlar piyasanın kaleleri olarak yeniden yapılandırılmıştır. Başlangıçta beyaz erkeklerle sınırlı olsa da, oy hakkı, toplumsal katılım hakkı görünümünde, *karar verme süreçlerini* etkileyen bir güce dönüşmüştür. Altının *standart* kabul edildiği[447] ulusal zenginliğin yanında, topraklarından sürülen çiftçilerin hâlâ devam eden toprak işgalleri ve yeni gelişen kentlerin varoşlarını dolduran işsizler (yedek işçi depoları) piyasanın dışında bırakılmışlardır; onların varlıkları yeni kapitalist düzende bir yığından ibarettir. Bir yanda ilerleme ve zenginlik, diğer yanda sefalet; bir yanda uyumluluk ilkesi, diğer yanda kendi kurallarına göre işleyiş; üstelik en vahşisinden rekabet ve çatışma. İşte ekonomik liberalizm ve ona bağlı olarak *piyasa* ile birlikte sınıf kavramı

[447] Altın standardı, altının tek resmî değer olarak kabul edilmesidir. "Dünyada 1870'lerden Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar kesintisiz olarak altın standardı uygulanmıştır. Bu sistemin ana özellikleri şunlardır: Ulusal paralar arasındaki değişim oranı bu paraların kapsadığı altın miktarına göre belirlenir. Döviz kurlarındaki değişmeler, altının bir ülkeden diğerine gönderilmesi için gerekli masrafların belirlediği, altın ithalat ve ihracat noktalarıyla sınırlıdır. Dış denkleşme, otomatik gelir ve fiyat mekanizması yoluyla sağlanır. İktisat politikasının başta gelen amacı dış dengedir. "Oyunun kuralları" uyarınca, hükümetler ödemeler bilançosundaki bir dengesizliğin, para arzı üzerindeki otomatik etkilerini önleme yoluna gitmeyeceklerdir. 19. yüzyılda altın standardı, altın çağını yaşamıştır. Bu dönemde kapitalizmin krizi ender olarak görülür. Birinci Dünya Savaşı ile birlikte, altın standardı uygulamasına son verilir ve savaş ekonomisine geçilir, serbest dalgalanma işlerlik kazanır. Savaş sonrasında tekrar altın standardına bağlanmak zorunda kalınır, çünkü kapitalizmin ciddi bir krizi başverir. Ulusal paralar yeniden altına bağlanır, üstelik savaş öncesinin pariteleri aynen benimsenir; hatta aynı pariteyi tutturabilmek ulusal saygınlıkla eş görülür. Oysa bu tutum patlak verecek bir parasal buhranın tohumlarını taşıyordu; savaş sırasındaki enflasyon, dolayısıyla ülkelerin nispi rekabet güçleri değişmişti" (Seyidoğlu, 1988: 585-6).

Diğer tarafta ise 19. yüzyılın sömürge ekonomisi, yerini emperyalizme bırakmıştı. Ulusal açıdan ise bir sosyal devlet olgusu gündeme gelmiş, iç dengenin sağlanması dış dengenin tutturulmasından daha büyük önem kazanmıştı; dış borç ve tazminat sorununu doğuran savaşın da etkisiyle, sermaye akımları yavaşlamıştı. Bu gibi nedenlerle 1920'lerde tekrar denenen altın standardı uygulaması başarılı olmamıştır (Seyidoğlu, 1988: 586).

Karl Polanyi, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçişi, insanlığın geçirdiği "*Büyük Dönüşüm*" (*The Great Transformation*) olarak tanımlarken, 19. yüzyılı ayakta tutan dört kurumdan birinin, dünya ekonomisinin eşi görülmemiş bir biçimde örgütlenmesini sağlayan *uluslararası altın standardı uygulaması* olduğunu belirtir - diğer üçü, savaş çıkmasını önleyen güç dengesi sisteminin yerleşmesi; daha önce yaşanmamış maddî refaha yol açan ve kendi kurallarına göre işleyen piyasanın oluşması ile liberal devletin kurulmasıdır- (2000: 35).

Ek Bilgi: PARİTE; Bir ülke parasının sabit, yani resmî kurda, diğer bir ülke parası cinsinden değeridir. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce uygulanan altın standardında, her ülke kendi parasının değerini, belirli bir saflıktaki altın cinsinden belirliyordu. Bu şekilde her ülkenin parasının değeri, diğer ülkelerin parasına, sabit bir şekilde *altın kanalıyla* ilişkilendirilmişti (bağlanmıştı) (Ekonomi Sözlüğü: Parite maddesi).

da, böyle bir ortamda biçimlenmiş ve liberal piyasa ekonomisinin yeni düzeni doğmuştur. Liberalizmin özgürlük anlayışının temelinde, ekonomik özgürlük yer almaktadır; yani serbestçe ekonomik faaliyette bulunabilme hakkının tanınmış olması ve bireye girişimcilik hakkının sağlanmasıdır. Bunlar *piyasa* kavramı ile açıklanmış ve piyasa da, *özgürlük* anlamında kullanılmıştır. Devlet, piyasaya karşı duyarlı olmak durumunda kalmıştır. Piyasa olgusu öyle abartılmıştır ki, özgürlük bile piyasa kavramına eşitlenmiştir.

Bakınız Mises düşüncesinde, "*ekonomik özgürlükle, genel olarak özgürlük arasında iç içe geçen, ayrılması mümkün olmayan bir ilişki bulunmaktadır. Ekonomik özgürlüğün olması demek piyasa ekonomisinin olması demektir. Piyasa ekonomisinin olmadığı yerde özgürlük de yoktur. Piyasa ekonomisi kaldırıldığında özgürlükler ve haklar ortadan kalkar. Özgürlüğü yaratan konular, anayasalar vd. değil, piyasa ekonomisindeki rekabettir*" (1949: 279-81; Yayla, 1992: 164-5). Smith bu ortama *doğal özgürlük sistemi* derken, Bastiat için *doğal ahenk düzeni*dir, Spencer ise *eşit özgürlük kanunu* olarak tanımlar. Smith'in görüşüne göre, evrensel bolluğun bir noktada halka inmesi kaçınılmazdır; bir toplum sürekli zenginleşirken, öbür tarafta halkın sürekli yoksullaşması olanaksızdır. Oysa Ricardo düşüncesinde, toplum ilerledikçe yiyecek sağlamak güçleşecektir, toprak sahipleri güçlenecek hem kapitalistleri, hem de işçileri sömüreceklerdir. Ricardo'ya göre toplumu, sadece birey olarak düşünmek imânsızdır. Toplum, bireylerin uyumu olamaz, çünkü toplumda sınıflar vardır ve sınıfların çıkarları birbirine zıttır. Diğer tarafta Malthus bu karşıtlıkları üst noktaya çıkarmıştır. Malthus'a göre, piyasa şartlarında öyle bir ücret yasası uygulanmaktadır ki, yoksullar asla gelişemeyecek ve yoksullara yapılan yardımlar da onları tembelliğe iterek daha da yoksullaşmalarına neden olarak pek bir işe yaramayacaktır. Ama Smith, *görünmeyen bir elin*, rekabete dayalı bir toplumda çıkarların uyumu adına kendiliğinden düzeni sağlayacağını bir kere iddia etmişti ve piyasa baronları da artık bundan dönülemeyeceğini iddia ediyorlardı.

Piyasa ekonomisinin odak noktasını, Locke'un söylemlerinde kendini bulan özel mülkiyet fikri oluşturur ve piyasa ekonomisi, üretim araçlarının özel sahipliği altındaki iş bölümü sistemidir. "Öyleyse, özel mülkiyetin bulunmadığı bir sisteme piyasa ekonomisi denilemez" (Yayla, 1992: 177). Piyasa düzeninin savunucusu Mises, piyasanın bir sosyal organ (*social body*) olduğunu anlamıştır: "*Piyasanın fenomenleri gerçekte sosyal fenomenlerdir. Piyasa bireylerin aktif katkılarının sonucu olarak ortaya çıkar, fakat bu katkıların her biri farklıdır. Bireyler, onu bütünüyle değiştirmeye muktedir değildirler, ancak onun bir parçasıdırlar. Bu nedenle piyasa içindeki üretici ve tüketicileri birbirinden tamamen ayırmak söz konusu olamaz; bunlar bir bakıma birbirinin aynısıdır, herkes hem üretici hem tüketicidir*" (1952: 312; Yayla, 1992: 179).

Kapitalizmin bir diğer savunucusu olan Hayek'e göre, *yasa egemenliğine açık, ama devlet müdahalesine kapalı*, özgürlükçü, eşitlikçi ve bireyci piyasa liberalizmi, bütün insanların aynı zamanda kazançlı çıkabileceği bir ekonomi sistemi olarak ortaya çıkmıştır. 17. yüzyıldan itibaren de sürekli kendini yenilemeye uğraşmıştır (1960). Oysa Smith'in "*Ulusların Zenginliği*" kitabının üzerinden yıllar geçtikçe, liberalizmin klasik yapısındaki Hayek'in vurguladığı *herkesi memnun edecek bir uzlaşma* umudu iyice azalmıştır. Bu sonuç, uzunca bir sürenin sonunda varılan ağır bir olumsuzluk hâlidir. Piyasa ekonomisi amaçlarında vaat ettiği başarıya ulaşamamıştır. Üstelik liberaller bu başarısızlığı, insan iradesinin dışında ve yapılabilecek bir şey olmayan doğal durum olarak tanımlamışlardır.

Şunu da hatırlatmak gerekir ki, Amerika Federal Cumhuriyeti, ekonomik liberaller tarafından, piyasa ekonomisinin işleyebilirliğinin bir kanıtı olarak öne sürülmüş, bedava toprağa ve ucuz emeğe rağmen, müdahalesiz hükümet (desteği) bile, bütün insanlar için uygun bir piyasa ekonomisini yaratamamıştır. Emek, toprak ve para, Polanyi'nin tanımıyla "*hayali metalar*" yeryüzündeki pek çok insan için, yalnızca bir ütopya olan piyasa ekonomisinin aktörleri olarak kalmıştır. Bu nedenle, Smith'ten tam iki yüz yirmi yıl sonra Cohen, "*Dünyanın Zenginliği, Ulusların Fakirliği*" kitabında kendini şu satırları yazmak zorunda

hissetmiştir: "*İşçilerine herhangi bir sosyal hak tanımayan ülkelerle nasıl ticaret yapabiliriz? Yoksul ülkelerle ticaret, zengin ülkelere 19. yüzyılda Avrupa kapitalizminin şafağında ilk ortaya çıkışında dayatılan "piyasa kanunu"na dönüşmesi riskini dayatmıyor mu? Yoksul ülkelerin niçin yoksul olduğunu ve dünya pazarının bu ülkelerin zenginliğinin artmasında oynadığı özgün rolü kavramadan, bu soruya açık seçik yanıt veremeyiz*" (2000: 15-6).

Evet klasik liberalizmin ekonomik boyutunun temel argümanlarından birini piyasa ekonomisi (*market economy*) ile birlikte, kendiliğinden düzen (*spontaneous order*) kavramı oluşturmaktadır. Bentham, liberalizmin doğal ve kendiliğinden olduğunu söyler. Bunu da doğalcı bir söylemle açıklar ve toplumun faydalı gördüğü şeyi *hak* olarak benimsediğinde, *kendi kendini düzenleyen piyasa* fikrinin zaten kendiliğinden oluşacağını iddia eder. Polanyi ise bu görüşün tam tersini öne sürmüştür: O'na göre liberalizmde ekonomi kendiliğinden değil, bir zorlama sonucunda, yani müdahale sonucunda öne çekilmiştir ve bu da asla doğal bir durum değildir. Polanyi, bu zorlamanın felaketlere yol açtığını söylerken, piyasa sistemindeki düzenlemeyi "emek" adı altında insanın, "toprak" adı altında doğanın satışı olarak yorumlar (2000: 192). 19. yüzyıl piyasa ekonomisinin üç temel ilkesi bulunmaktadır; rekabetçi emek piyasası, otomatik altın standardı ve uluslararası serbest ticaret. Bunlar bir bütünü oluşturmuşlardır ve bunlardan herhangi birinin aynı zamanda gerçekleşmediği olası durumun, yanlış ya da zararlı bir sonucu kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır. Bir bakıma düzenin yasası, "ya hep, ya hiç"tir. Polanyi, bu durumu, "*laissez-faire uzlaşmaya yer vermeyecek şiddette bir akışın içindeydi*" diyerek ifade ediyor (2000: 199-200).

Piyasadaki akışı düzenleyen *görünmez el*'lerden biri rekabettir. Rekabet, serbest piyasa koşullarında herkesin, kendi kazancını (kâr ve/ya da yarar) en yükseğe çıkarmak için gösterdiği çaba ve yarış hâlidir. Burada yine rekabeti, piyasa ekonomisi ile sınırlamak doğru değildir; çünkü rekabet ekonominin ötesine taşan piyasa düzeninin başlıca aktörü konumundadır; örneğin ekonomik rekabet gibi sosyal rekabet de önemlidir.

Günümüzde piyasa ekonomisinin sağlıklı bir biçimde işleyebilmesi için, rekabetin kâr ve yarar dışında başarıya, kaliteye ve memnuniyete dayanması gerekmektedir. Piyasa performansını belirleyen birincil etken kârdır.

18. yüzyılda olduğu gibi, aslında "*19. yüzyılın büyük bölümü boyunca da tek tek firmalar çok küçük ve çok sayıda olduğundan (çoğunlukla aile şirketi ya da ortaklık biçimindeydiler) kapitalizm de tam bir rekabet sistemi görünümündeydi. Bu firmaların hiç birinin kendi pazarı üzerinde bir etkinliği yoktu… Sloganları serbest ticaret ve serbest rekabetti. Başarının anahtarı ise yeniliklerdi. Sermaye yeniliklere para sağlamak amacıyla biriktiriliyordu*"(Dobb, 2001: 31-2). Rekabet, 19. yüzyılda piyasa ekonomisi kadar, piyasa düzeninin de artık *hak* kabul edilen bir kavramıdır. Ama asıl olarak sürdürülen rekabet, "*piyasa ekonomilerinde işlerliğin sağlanması ve korunması için uygulanan ekonomik politikanın temel ve merkezi unsurudur*." Bu bağlamda, girişimcilerin serbestçe karar verebilmesini temsil eden rekabet sistemi de, "*kişilerin temel hak ve özgürlüğü olan ticari hayata serbestçe katılma ve ekonominin seçimini özgürce yapma sistemini*" ifade eder (Ekonomi Sözlüğü: Rekabet maddesi).

Aslında adı her ne kadar *serbest piyasa* ise de, vaat edilen ticari serbestiyet ve bireysel özgürlük, yani girişimcilik, piyasa koşullarında her zaman geçerli olmamaktadır. Kapitalistin amansız kâr ve büyüme hırsı, piyasa rekabetinin en büyük düşmanıdır ve piyasanın kendi içinden kaynaklanan etmenler yüzünden rekabetin kısıtlanması gerçekleşmektedir. Bu kısıtlamanın üç ana nedeni bulunmaktadır: Bunlar, girişimcilerin, birbirleriyle anlaşarak kartel oluşturması, tekelleşmenin engellenememesi ve işletmelerin birleşmesi sonucunda ekonomik gücün merkezileşmesidir.[448] Rekabeti engelleyen

[448] Piyasa, içinden kaynaklanan faktörler ile rekabetin kısıtlanması üç biçimde oluşmaktadır.

Birincisi, girişimcilerin birbiriyle anlaşarak kendi iradeleriyle rekabeti kısıtlamalarıdır. Kartel anlaşması da denilen bu yolla, hukukî ve iktisadî varlıklarını koruyan teşebbüs veya teşebbüs birlikleri, yapmış oldukları anlaşmalar ile belirli bir malın üretimi, pazarlaması ve fiyatıyla ilgili ortak bir tutum içine girerler.

İkinci ana başlık tekellerdir. Tekellerin de rekabeti kısıtlayan etkisi vardır. Şöyle ki, bir piyasa içinde ileriye doğru yani müşterilerine karşı, ya da geriye doğru yani kendi hammaddesini karşıladığı kişilere karşı, piyasa koşulları açısından bağımsız hareket etme gücüne sahip olarak, tekelin verdiği kararlar, başka kişilerin özgürce karar vermelerini engeller.

nedenleri etkisizleştirmek için devlet gücüne, politik kararlara ve hukuk düzenine (rekabet yasaları) gereksinim doğmaktadır. Böylece piyasaya müdahale etmemesi öngörülen devlet, piyasaya müdahaleye müdahale ederek, dolayımlı biçimde piyasaya da müdahale etmiş olmaktadır.

"*Bu dönemde, bir tek ve aynı çeşit meta, her biri bu metayı mümkün olduğu kadar, elverişli şekilde satmak isteyen birçok kapitalist tarafından üretiliyordu. Serbest rekabet zayıfları yıkıma sürüklerken, en güçlüleri zenginleştiriyor ve onların üretimini genişletiyordu. Engels'e göre, "rekabet, modern burjuva toplumunda, insanları birbirine saldırtan dörtbaşı mamur bir savaşın ifadesidir". Bazılarını çökerten, bazılarını da zenginleştiren serbest rekabetin sonu, üretimin yoğunlaşmasına, yani üretimin yüzlerce ve binlerce işçi çalıştıran en büyük işletmelerde toplanmasına varır. Üretimin yoğunlaşması, gelişmesinin belirli bir aşamasında tekeli doğurur. Bu yoğunlaşma, emperyalist aşamada en uç noktaya varır*" (Nikitin, 1995: 170).

Alınan önlemlere karşın, ekonomik yaşamın, tekellerin denetimine geçtiği, kartellerin-tröstlerin belirli sektörleri ele geçirdiği, hatta politik alan üzerinde söz sahibi konuma geldiği ülkeler ve zamanlar görülmüştür. Diğer taraftan ise tekelciliğin tam anlamıyla rekabeti dışladığını söyleyemeyiz. Her biri tekelci olan ve faydalarını arttırmak isteyen büyük firmalar ya da büyük firmalarla küçük firmalar arasında da rekabet ve mücadele vardır (Dobb, 2001: 34-5). 19. yüzyıldaki fiyat rekabetinin yerini, 20. yüzyılda reklâm mücadelesinin aldığını belirten Dobb, rekabetin ancak tekelleşmenin en ileri

---

Üçüncü nokta ise, teşebbüslerin birleşmesidir. Birleşmede, birleşen teşebbüs, hem iktisadî hem de hukukî varlığını yitirmiş olur. Bu yolla ekonomik gücün merkezileşmesi en üst dereceye varır ve tekellerin oluşmasına neden olur.

Ekonominin önemli sektörlerinde tekellerin, kartellerin ve tröstlerin oluşması öngörülen serbest rekabet ilkesini ortadan kaldıracaktır. Ekonomik hayatın tekellerin hakimiyetine geçmesi serbest rekabeti ortadan kaldırdığı gibi, toplumdaki ekonomik dengeleri de bozacaktır; çünkü, ekonomik tekel siyasi güç kazanarak, bu gücü endüstri kârını arttıracak yönde korumacı yasalar elde etmek için kullanılacak ve bununla tekelini güçlendirmeye çalışacaktır.

Oysa rekabetin hakim olduğu piyasalarda, fiyatların tespitinde bireysel keyfilik yerini toplumsal tercihlere bırakırken, ekonomik verimlilikte optimal noktaya ulaşmaktadır. Rekabet sürecinin korunmasıyla, ülke kaynaklarının halkın taleplerine göre dağılımı sağlanırken, artan ekonomik verimlilik ile birlikte, genel refaha da olumlu katkı sağlanmış olacaktır (Ekonomi Sözlüğü: Rekabet maddesi).

aşamasında, rakip firmaların tek firma kalana kadar birbirini yutmasıyla ya da birleşmesiyle sona ereceğine dikkat çeker. Aslında *tam rekabet* piyasasının şu dört özelliğe birden sahip olması gerekir; ürünün homojenliği, yani satılan malın aynı olması; piyasaya giriş ve çıkışın serbest olması; piyasadaki alıcı ve satıcıların çok sayıda olması; alıcı ve satıcıların piyasa hakkında bilgi sahibi olması. "*Varsayımları gerçekçi olmadığı için çok eleştirilmiş olan rekabet modeli, birçok iktisadî olayı en iyi açıklayan model olduğu ve diğer modellerin anlaşılabilmesine yardımcı olduğu için hâlâ ayaktadır*" (Türkay, 2004: 154).

Belirtmek gerekirse, liberal ekonomistler tekellerin keyfiyete, piyasanınsa toplumsal tercihe dayandığını ileri sürerler. Ama piyasa koşullarının her zaman riskli ve kaygan olduğu, böyle bir zeminde toplum kavramının içinin doldurulamadığı açıktır. Bu anlamda piyasa toplumu, risk toplumu biçiminde düzenlenmiş bir toplum olarak da, öne çıkmaktadır. "*Kuşkusuz iktisadî faaliyetten toplum da yararlanmaktadır, ama bu yararlanma dolaylı bir nitelik taşımaktadır*" (Güriz, 1995: 109). Oysa ekonomik zarar ve özellikle kapitalizmin sık aralıklarla tekrarlanan krizleri bütün toplumu, üstelik birey-kitle, işveren-işçi, politik-sivil, burjuva-halk ayrımı yapmaksızın herkesi etkileyip, toplumun genelini derece derece sarsmaktadır. Krizler, kapitalizmin toplumla ilişkisi kadar devletle ilişkisini açığa çıkarması bakımından da anlamlıdır; çünkü kapitalizm de, gerektiğinde devletle sıkı ilişki içine girmektedir. "*Kapitalizmi, devletin iktisadi hayat üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı bir sistem olarak tanımlamak yanlış olur. Tüm devletler, değişik yollardan ve değişen oranlarda iktisadi hayat üzerinde denetim kurmaya çalışır. Ama kapitalizmde savaş ve kriz devreleri hariç, bu denetimlerin çok ileri dereceye vardığı durumlara pek rastlanmaz*" (Dobb, 2001: 15).

Bu aşamada biraz da, kapitalizmin devletle ilişkisini, yani *kapitalizmin örgütlenişini* ve böylece *kapitalist devlet* olgusunun doğuşunu çözümlemeye geçelim:

Kapitalizmin devletle ilişkisi, sermayenin korunmasına ve arttırılmasına bağlı kalmıştır. Hatırlayacak olursak daha önce üzerinde durulduğu gibi, kapitalizmin klasik kuramcıları sermayeyi (*capital-anamal*), artık-değer elde edebilmek için gereken para ve

mal olarak görmüşler; bu bağlamda sermayenin, emek ve toprakla birlikte üç temel *değer-üreticisi*nden biri olduğunu varsaymışlardır. Ancak Marx, değerin yalnızca insan emeğinden doğduğunu savunarak, bu görüşe karşı çıkmıştır; sermaye birikmiş insan emeğinden başka bir şey değildir ve bir değer üretemez; hatta bu durumda sermaye ne kadar artarsa, yoksulluk da o kadar artmak zorundadır (Hançerlioğlu Ekonomi Sözlüğü: Anamal maddesi, ayrıca bkz: Marx, 2003a). Marx'ın vurgusu sivil uygarlığın, bir piyasa uygarlığına dönüştüğünün açıkça dile getirilmesidir. Endüstri kapitalizmi, sivil uygarlık girişimini iflah olmaz bir biçimde piyasa uygarlığına dönüştürmüştür. Bu ayrım emeğin gücünü dizginlemekle kalmamış, yeni bir dünya düzeninin kurulmasına yol açmıştır.

Piyasa, gerçekten de oldukça geniş ve karmaşık bir olgular, kavramlar, görüngüler, ilişkiler yumağı görünümündedir. Kendi kendine o görünmez elin yardımı ile sarılan, düğümlenen, çözülen bu yumağın belki en karışık yanını, *kendi içinden rekabetin baltalanması* ile *piyasanın devletle ilişkisi* oluşturmaktadır. Devletin, yani politik toplumun, piyasayı karar verme ve iktidar süreçlerini etkileyen bir güç olarak kabul etmesi, kapitalizmin örgütleniş uğrağını, piyasa uygarlığının ürettiği en büyük eklemlenme (*articulation*) hareketi olarak tarih sahnesine çıkarmıştır. Zorun sermaye ile eklemlenmesi, *örgütlü kapitalizm* olgusunu yaratırken, bireysel fayda ile toplumsal fayda arasındaki çelişkinin (çatışmanın) sürekliliği garanti altına alınmıştır; daha açıkçası, çelişkinin sürekliliğinin garantisini devlet üstlenmiştir. Böylece devletin üç temel görevi sayılan can, mülkiyet ve özgürlüklerin korunması adına, *devletliliğin zorunluluğu* da kaçınılmaz, yasal ve meşru kılınmıştır. Hobbes'tan beri incelemeyi sürdürdüğümüz devletin *varlık nedeni* sorununa yeniden dönme gereği duymamakla birlikte; devlet iktidarı karşısında sivil iktidar arayışından başka bir anlamı olmayan mülkiyetin, devlet karşısındaki iktidarını sağladığı an, bunun sürekliliği için yine devlete yöneldiğini ve devletle gönüllü olarak bütünleştiğini vurgulayalım. Bu da bize, kapitalizmin devletle giriştiği ilişkinin pragmatik bir özellik taşıdığını göstermektedir. Nitekim "*kapital (sermaye), kendi çıkarına uygun düştüğü zaman*

kanunlarla, askerî veya bürokratik yöntemlerle ya da başka yollarla yapılan devlet müdahalelerini tasvip etmekte, bu müdahaleler menfaatlerine ters düştüğü zaman onlara karşı çıkmaktadır" (Heilbroner, 1985: 127-8; Güriz, 1995: 86).

Sermayenin devletle ilişkisi her ne kadar bir örgütlülük düzeni getirmişse de, pragmatik niteliğinden dolayı, her zaman tutarlı ve uyumlu bir birliktelik olarak düşünülemez. Sermayenin kendini garantiye alma isteği devlete yüzünü dönmesine neden olmuştur. Bu tarihî dönüş, *kapitalizmin örgütlenmesi* sürecine yol açmış ve *kapitalist-devlet* olgusunu yaratmıştır. Öte taraftansa, görmezden gelinip hiçe sayılan *toplum* kavramının belirdiği, bir *sosyal-devlet* arayışı patlak vermiştir. Sosyal devlet, toplumun sürüklendiği koşulları yansıttığı gibi, Marksizmin kırılmalarını sergilemesi bakımından da oldukça dikkat çekici bir uğraktır.

III. 3.B.a. KAPİTALİZMİN ÖRGÜTLENMESİ

Hatırlanacağı üzere kapitalizmin klâsik temelini oluşturan klasik ekonomi politiğin (klâsik iktisat) olmazsa olmaz koşulu, piyasanın rekabetçi koşullarla kendiliğinden düzenleyici olmasıdır. Bu durum, ekonomiye yapılacak her türlü müdahalenin engellenmesi ilkesini getirmiştir. Bu nedenle kapitalizmin örgütlenmesi, her şeyden önce kapitalizmin kendi içinde yaşadığı devrimsel nitelikteki yeni bir aşamaya denk düşmektedir. Rekâbete dayalı piyasa kapitalizminin, plânlamacı bir niteliğe bürünerek ilk defa devlet tarafından kontrol altına alınmasına olanak tanınmıştır. Bu da, siyasal kurumlarla ekonomik kurumların dönüşerek kaynaşması biçiminde gerçekleşmiştir. Bunu yaratan birincil etmen sermayenin yoğunlaşmaya ve merkezîleşmeye duyduğu gereksinimdir. Kapitalizmin devletle eklemlenmesi, *örgütlü kapitalizmi* öne çıkarmış ve yeni bir egemenlik biçimi olarak toplumsal yaşamı denetlemesini sağlamıştır. 19. yüzyılda rekâbetçi (piyasacı) ulusal kapitalizmin bir *gece bekçisi* olarak düşündüğü devlet, müdahale ve düzenleme yetkisi ile donanmıştır. Daha önce sermaye gücü (büyük korporasyonlar-şirketler) tarafından örgütlenip planlanan ekonomi, yine *piyasa* kılıfı altında, ama bu kez

doğrudan doğruya devletle işbirliği içinde planlanıp kontrol edilen ekonomiye dönüşmüştür. Kapitalizmin örgütlenme işlevi şirketten devlete kaymıştır.

Kapitalist örgütlenmenin şirketten devlete kayması kapitalizmin merkezileşmesini sağlamış, bu dönüşüm kapitalizmin etki alanını olağanüstü genişletmiştir. Ulusal çaptaki büyüme ve genişleme, hem iç dinamiklerde hem dış dinamiklerde büyük değişimler "*Büyük Dönüşüm*" (Polanyi, 2000) yaratmış ve "dünya ekonomisi" kavramının doğmasına yol açmıştır. Kapitalizmin örgütlenmesi (devletlenmesi), dönemlendirilmesi açısından olduğu kadar, sivil uygarlığın olgusal tarihi bakımından da kilit evreyi oluşturur. Bu bağlamda, hem diyalektik anlamda bir üretim biçiminden bir başka üretim biçimine (*tam rekabetçilikten devletliliğe*) geçişin ifadesidir, hem de diyalektik geçişin ötesinde; onu bedenlendiren uygarlığın, çelişkilerini ve tarihi olgunluk düzeyini apaçık eden bir süreçtir.

Yaklaşık olarak 1900'lerden (1914) 1980'lere kadar süren bu örgütlü kapitalizm dönemini ilk tanımlayan, Alman Sosyal Demokrat Parti (SPD) temsilcisi Rudolf Hilferding'tir. Hilferding, ünlü yapıtı *Finanz Kapital* (1910)'in ardından çıkardığı ve 1915 ile 1920'lerin ortasına kadar yayımladığı örgütlü kapitalizm üzerine makalelerinde, kavramın temel başvuru kaynağını üretmiştir. Nitekim daha sonradan Marksist (Lenin, Buharin vd.) ve Marksist olmayan (Schumpeter vd.) çevreler tarafından da kullanılan bu yazılarında, örgütlü kapitalizmi (ve emperyalizmi) kuramlaştırmıştır. Ancak onun fikirlerinin, en büyük etkisi, 1927 SPD kongresinde yaptığı konuşmasından yansımıştır. Hilferding, parti konuşmasında kapitalizmin örgütlenmesini, yani devlete eklemlenmesini kapitalizmin devleti ele geçirmesi değil, tam tersi devletin kapitalizmi ele geçirmesi gibi tanımlamış ve ekonomi üzerindeki tekelci devlet düzenlemelerinin, sosyalizme kapı aralayan yeni bir kapitalist süreç başlattığını savunmuştur. Ona göre, yeni dönemde, kapitalist serbest rekabet ilkesinin yerini, toplumcu (sosyalist) plânlı üretim ilkesi alacaktır ve giderek kapitalizmden sosyalizme doğru kayılmaktadır. 1927'deki bu iyimserlik sadece iki yıl sonra, 1929'daki kapitalizmin büyük krizi ile yerle bir olur. Bundan sonraki

dönemde, kapitalizmin devletle buluşmasını *devrimsiz sosyalistleşme* olarak algılayan Alman sosyal demokratlar, "*devrim neden Batı'da gerçekleşmedi?*" sorusunu miras bırakarak, Almanya'nın Hitler faşizmine doğru gidişine çaresizce tanık ve kurban olmuşlardır. Bu trajik sürece geçmeden önce, kapitalizmin örgütlü yapısını inceleyelim:

Sosyal demokratların, *devrimsiz sosyalistleşme –demokratik sosyalizm, yani parlamenter sosyalizm-* olarak algıladıkları ve yanıldıkları, Lenin'e göre döneklikleri, kapitalizmin devletlileşmesi, yani örgütlüleşmesi aşaması, aslında kapitalizmin kurumsallaşmasından daha başka bir anlama gelmiyordu. "*On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirmini yüzyılın başlarında kapitalizm önemli ve köklü bir dönüşüm geçirdi. Sistemin temelleri – özel mülkiyet hakları, temel sınıf yapısı ile piyasa kanalıyla mal üretimi ve tahsisi süreci- değişmeden kalsa da, sermaye birikimi süreci büyük şirketlerde kurumlaştırılmış hale geldi*" (Hunt, 2005: 396). Şirket bazındaki kurumlaşmanın ötesinde, artık kapitalizmin ulusal ve uluslararası düzeye yayılan ve bir yaşam biçimi olarak genel kurumsallaşma süreci de iyice hızlanmıştı. "*Ondokuzuncu yüzyılın sonları mantıklı, düzenli ve büyük şirket biçiminde kurumsallaşmış birikim sürecine sahne oldu. Taylorizm ve bilimsel yönetim, eski ve daha bireyci sermaye birikiminin yerini aldı. Yeni idari sınıf, en azından yüksek kademelerinde, temel olarak önemli ve güçlü sermaye sahiplerinden oluştu. İdari sınıf açıkça ve kesinlikle tüm kapitalist sınıfa hâkim oldu*" (Hunt, 2005: 396). Kapitalizmin bu büyük kurumsal dönüşümü, elbette bir kültürel dönüşümün de başlamasını sağlamıştır. Böylece kapitalizm, ondokuzuncu yüzyılın sonunda-yirminci yüzyılın hemen başında iktisadî, siyasî ve kültürel alana nüfuz edebilen, toplumu üç alandan da kuşatan bir güç ve yoğunluk kazanmıştır.

Sermaye birikimi sürecinde ortaya çıkan ve başarıyla gerçekleştirilen sözü edilen kurumsallaşma, bir yandan sermayeyi uluslararası aktör konumuna getirmiş, diğer taraftan kapitalist sınıfın içinde yeni bir yönetim ve temsil grubunun doğmasına neden olmuştur. "*Kapitalist sınıfın toplumsal, siyasal ve ekonomik üstünlüğü değişmeden kalırken, birikim sürecinin kurumsallaşması kapitalistlerin çoğunun konumlarını sadece uzakta yaşayan mülk sahibi olarak sürdürmelerinin yolunu açtı. Kapitalistlerin çoğunluğu salt rantçı bir sınıf olurken, azınlık bölümü*

idarî işlevle (hem ekonomide hem siyasette) ilgilendi ve tüm kapitalist sınıfın çıkarlarını korumak için bir idare heyeti gibi hareket etti. Bu sorumlu heyet, işlevini yeni şirket yapısının "yöneticilerini yöneterek" gerçekleştirdi" (Hunt, 2005: 397). Kapitalist sınıfın yapısında böylesine köklü bir değişimin gerçekleşmesini sağlayan güç, devletin varlığıdır. Devlet, kapitalist düzeni korumak adına, artık-değer sömürüsünü ve uluslararası alanda emperyalizmi gerçekleştirecek koşulları yaratma işlevini üstlenmiş ya da kontrol altına almıştır. Bu anlamda devlet Fransa, Almanya, İtalya, İskandinav ülkeleri ve Rusya'da kapitalist ekonomiyi düzenleme işlevini elden bırakmamıştır; hatta Lenin Birinci Dünya Savaşı sırasında Alman devletini, kapitalist ekonomiyi yöneten tek bir tröst olarak bile nitelendirmiştir. Yalnız şunu bilmek gerekir ki, kapitalizm tarihi boyunca devletin alanı da durağan kalmamış, kapitalizmin değişen yapısına göre daralıp genişleme eğilimi göstermiştir (Blake ve Walters, 1983).

Örgütlülük durumu, çok açık olarak kapitalizmin kurumsallaşma dinamiklerini belirginleştirmiş ve harekete geçirmiştir. Yirminci yüzyılla birlikte, hızla kapitalizmin aktörlerine dönüşen bu dinamiklerin başında *ulus* olgusu gelmektedir. Kapitalizmin örgütlenişi, devletin ulusalcı tutumunun belirleyici biçimde öne çıkmasını gerektirmiştir. Ulusalcılık, zaten kapitalizmin temel söyleminden biridir. Ulusalcılığa koşut olarak eşitlikçilik ve herkese eşit uzaklıkta olma iddiası da öne çıkarılmıştır. Kapitalizmin ulus-devlete duyduğu gereksinim, egemenliğin alanını çizmiş ve toplumsal yaşamı bu siyasal tasarruf üzerinden yeniden düzenlemiştir. Bu yaklaşımdan hareketle ulus-devlet, ulusal egemenliğin ötesinde *vatan* sevgisinin de ifadesi sayılmıştır. Avrupa ırkçılığını besleyen bu eğilim, emeğin ikincileşmesinden açıkça sorumludur.

"Ulusun yararına" kılıfı içinde, kapitalizmin "eşitlik" ve "herkese eşit uzaklıkta olma" söylemi, sıradan bir varsayımla sınırlı kalmış, daha ötesinde, tehlikeli bir oyunun da yaşama geçişini hazırlamıştır. 20. yüzyılın hemen başında sahnelenen söz konusu tehlikeli oyun, özellikle Almanya'da çok trajik biçimde tarih sahnesinde oynanmıştır. Devlet ile

tekelci kapitalizmin, yani tekel oluşturan büyük tröstlerin, birbirine yakınlaşması, *tekelci devlet kapitalizmi* olgusunu yaratmıştır. Ancak devletleşmeyi, toplumsal iyileşme olarak düşünmek mümkün değildir; tam tersine, kapitalizmin gücünü arttırmış, dolayısıyla varolan toplumsal çelişkilerini de pekiştirmiştir. Kapitalistleşen ve tekel niteliği kazanan devlet, *herkese eşit uzaklıkta* olma iddiası altında, güya *sınıflarüstü* bir görünüme bürünmüştür. Oysa bu iddia, gerçek dışı kalacak bir soyutluk taşıyordu; çünkü, toplumun egemen sınıfı artık büyük kapitalistlerden oluşmuştu. Büyük kapitalistler, *profesyonel piyasacılığa* soyunarak ilk defa , *yönetici grup* kavramını kendi pratikleri içine yerleştirmişlerdi. Bu açıdan devletin *sınıflarüstü olma* söylemini, görüntüyü kurtarmaktan ibaret bırakacak bütün koşullar hazırlanmıştı.

20. yüzyılın başında, aslında yalnızca Almanya'da değil bütün Avrupa'da, toplumsal iç dengeyi koruma uğruna, bir iç karışıklığa, ufak bir huzursuzluğa bile meydan verilmek istenmiyordu. Bu nedenle, toplumun genelini memnun etmeye yönelik ciddi önlemler alınmıştır; ya da Esping-Andersen'in sözüyle "*sosyal risk*"ler kontrol altına alınmıştır (2006: 33). Almanya'da kısmî kamulaştırmaların yapılması, ilk defa işsizlik sigortası uygulamasına geçilmesi ve parlamentonun yetkilerinin arttırılması gibi uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Kapitalistleşen devletin almak ve uygulamaya koymak zorunda kaldığı bu önlemler, gerçekte iş yaşamında çok uzun zamandır devam eden proleter mücadelenin ve sendikal hareketlerin toplumsal kazanımlarıydı. Buna karşın Marksizm'de yeni bir düzenlemeye gerek duyan ve "ihtilâlsiz sosyalizm"in geleceğine inanan bir grup reformist Marksist, kapitalist devletin iş yaşamındaki bu zorunlu önlemlerini "*demokratik sosyalizm*" olarak değerlendirme yanılgısına düşmüştür.

Klasik Marksizm bünyesindeki ilk ciddi kırılma olan reformcu hareket (revizyonizm), ilk defa ondokuzuncu yüzyılda Almanya Sosyal Demokrat Partisi (SPD) çatısı altında örgütlenmiştir. SPD, Engels'in *Bebel Mektubu* (28 Mart 1875)'nun kahramanı olan August Bebel'in öncülüğünde 1875 yılında kurulmuştur. Sosyal demokrat düşüncenin

kuramsal temelleri Eduard Bernstein tarafından atılmıştır.[449] Sonra Hilferding ve Kaustsky tarafından teorize edilen hareket, giderek klasik Marksizm'den kopuşa sürüklenmiştir.

Sosyal demokrat hareket, Marx-Engels öğretisine bağlılığını sürdürmekle birlikte, Leninizm'i yadsır. Burada Marksist-Leninist hareketin birbirinden ne ölçüde ayrışıp ayrışamayacağı tartışmalı olsa bile, -çünkü Lenin'in kuramsal kaynağı Marx-Engels'e dayanır- sosyal demokratların 1917 Ekim Devrimi'ni bir model olarak Avrupa için uygun bulmadıkları bellidir. Ancak bütün bu tartışmaların, herkes için yeterince açık olduğu söylenemez. SPD, bir ihtilâle (toplumsal darbeye) gerek kalmadan, alışıldık düzen içinde ve evrimsel bir sürecin sonunda halk iktidarının kurulacağını; bu bağlamda, artık bir *proletarya diktatörlüğü* dönemine gerek duyulmadan barışçı yollarla, yani *çatışma yerine uyum* içinde, aşamalı olarak yavaş yavaş sosyalizme geçileceğini halka duyurmuştur. SPD, toplumsal darbe ve proletarya diktatörlüğü yanında, mülkiyetin toplumun (devletin) elinde olmasına da karşı çıkıyor ve özel mülkiyet adı altında bireysel mülkiyete destek veriyordu. Sosyalizme giden yolu, işçi sınıfının sefaletinin yol açacağı başkaldırı değil, zenginleşmesinin sağlayacağı güç ve genel oy hakkının açabileceğini savunuyordu (bkz. Laclau ve Mouffe, 1992: 29-52 ve Wood, E., 2006a: 191-265). [450]

[449] Burada Bebel'in hiçbir zaman ihtilâl ve proletarya diktatörlüğü kavramlarından vazgeçmediğini vurgulamak gerekir. Ancak Eduard Bernstein (1850-1932), klasik Marksizmin devlet anlayışına karşı çıktığı gibi; aynı zamanda kapitalizmin, işçi sınıfının sömürülmesine yol açan dengesiz gelir dağılımı, aşırı üretim, işsizlik vb. sosyal yapı bozukluklara karşı tamamen duyarsız olmadığını; giderek işçinin durumunun iyileşmesi yönünde gelişim göstereceğini; bu yüzden de, kapitalizmin gelişmesinin işçinin gelişmesi olacağını ileri sürmüştür. Bu gelişmenin de ancak, politik ve demokratik hakların gelişmesine bağlı olduğunu söylemiştir. Engels'in yakın arkadaşı olan Eduard Bernstein, sosyal demokrat hareketin başlıca kuramcısı sayılır; klasik Marksizm'e yönelttiği eleştiriler yüzünden, parti kongrelerinde Marksizmin dışına itilmiş bir anlamda mahkûm edilmiştir. Onun geçmişte reddedilen "*nihaî amaç hiçbir şeydir; hareket ise her şeydir*" düşüncesi, bugün yeniden taraftar kazanmaktadır (Marksist Düşünce Sözlüğü: Bernstein maddesi; ve ayrıca bkz: Bernstein, 1961 ve 1980).

[450] Marksizmin bu düşünsel farklılaşmaları, iç çatışmaları ve kopuşları, çoğu zaman başkaları tarafından iyi anlaşılamamıştır. Marksizm, bizzat Marx'tan beri, ağır felsefî derinliğe, bütünsel sosyal bilimsel bir genişliğe, edebiyata varacak anlatı zenginliğine, soyut kavramlaştırmaya, sözcüklerin ustaca kullanıma sahip metinlerle dile getirilmiştir ve bu gelenek devam ettirilmektedir. Ancak metinlerin edebî dili ve sosyal bilimsel derinliği, kimi zaman herkesin anlamasına açık değildir. Anderson'ın da belirttiği gibi, klasik dönemden sonra Marksizmin temel meselelerini kendi aralarında neredeyse "şifreli" bir dille tartışan Marksist yazarlar yüzünden, Marksizm iyice içedönük kalmıştır. Bu tartışmalar, içerdekiler için önemli olsa ve ayrıca onlara zevk veren, hayranlık uyandıran bir üst kültür tadı yaşatsa bile; dışarıda ulaşılabilir, ampirik bir başlangıç noktası arayanlar için, oldukça engelleyici olabilmektedir. SPD hareketinin ve birinci revizyonist eğilimin iyi anlaşılamaması sorunu, ikinci revizyonist tartışmaların anlaşılmasında ve çözümlenmesinde de yaşanmıştır. Marksizmin metinsel çözümünde yaşanan bu zor ulaşılırlık hâli, hafifleyeceğine ağırlaşmıştır (ayrıca bkz: Anderson, 1979: 32-54 ve Smith, P., 2005: 84).

SPD'nin 1918 Mayıs'ında yaptığı bu iddialı açıklamalara ve sosyalizm vaat eden sözüne karşın, işçi örgütleri hiçbir biçimde ikna edilememiş ve sakinleştirilememiştir. İhtilalin ayak seslerinin duyulduğu bu tarihte, bir başka ifade ile 35 yıl önce dünyadan ayrılan Marx'ın tasvir ettiği "*Avrupa'da komünizm hüyelâsı'nın dolaştığı*" ortamda, olası bir ayaklanmayı önleme formülü arayan Kautsky önderliğindeki sosyal demokratlar, Bolşeviklere ve komünist Spartakislere karşı, çok katı bir *yok etme operasyonu* başlatmışlardır (Kautsky, 1909, 1916, 1919, 1973 ve 1983).[451]

"*Kautsky, devrimin öngünündeki Almanya proletaryasına kapitalizmin ve komünizmin dışında, üçüncü bir yol gösteriyordu: Devrim ve proletarya diktatörlüğü olmaksızın, kapitalist sınıflarla işbirliği içinde, parlamenter demokrasiye dayanarak, barışçıl ve tedrici yoldan sosyalizme geçiş. (Kautsky'ye göre) "Rus Yolu" Almanya gibi politik bakımdan ileri sanayi ülkelerinde mümkün değildi. Savaşın sona ermesi, Wilhelm Almanyası'nın yerini nispeten daha ilerici bir anayasa ile birlikte, Weimar Cumhuriyeti'nin alması, SPD'nin doğrudan iktidara gelmesi ve benzeri gelişmelerin yanında; Kautsky'nin fikirleri, Kasım 1918 devriminin kanla bastırılmasında ve devrimin önderlerinden Karl Liebknecht ile Rosa Luxemburg'un kontrgerilla yöntemleriyle katledilmesinde önemli bir rol oynayan Alman sosyal demokrasisi tarafından, devlet ve tekelci kapitalizmin dönüşümü konusundaki uygulamaların giderek sistematize edilmesinin birer dayanağı olarak kullanıldı*" (Cengiz, 2001: 4-5).[452]

[451] Karl Kautsky (1854-1938), II. Enternasyonal'in önde gelen düşünürüdür; Marksizmin ciddi bir entelektüel disiplin olarak oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Önceleri Ortodoks Marksizmi, hem revizyonistlere hem de özellikle Bernstein'a karşı savunmuştur. Engels'le birlikte çalışmış, Marx'ın "*Felsefe'nin Sefaleti*"ni İngilizce'ye çevirmiş; "*Artık Değer Kuramları*"nın editörlüğünü yapmıştır, daha birçok çalışmaya imza atmış, çok sayıda yazı yazmıştır. Ancak "*İktidara Giden Yol*"(*The Road to Power* – 1909) ile klasik Marksizmin dışına taşacak tartışmaları da başlatmıştır. Luxemburg ve Lenin'le ters düşen görüşleri, yine de uzun yıllar Marksist kuramdaki ağırlığını korumuştur. Özellikle gelişmiş ülkelerdeki işçi sınıfı hareketi ile gelişmekte olan ülkelerdeki Ulusal Kurtuluş hareketleri arasında bir ittifak olasılığından söz etmesi hâlâ ilgi çekici konulardan birini oluşturur. Fakat Kautsky, en çok Batı Marksizminin başarısızlığını hazırlayanlardan biri olarak anılır (Marksist Düşünce Sözlüğü: Kautsky maddesi ve McDonough ve Drago, 2002: 143-51).

[452] Bu olayların tırmanmasında, dönemin düşünce mimarları arasında başı çeken Weber'in etkisi az değildir. Weber işçi sınıfının, kapitalizm içinde gelişebileceğini savunuyor ve işçi sınıfının yerinin kapitalist devlet olduğunu ileri sürüyordu. Radikal devrimci solu lanetlerken, sosyal demokratları sosyalizmin temsilcisi olarak selamlıyordu. Weber, Lukács'a yazdığı mektupta, "Almanya'daki devrimci deneylerin, sosyalizm için yüz yıllık bir güvensizlik getireceğine inanmaktayım" diyor; "*Liebknecht akıl hastanesine aittir, Rosa Luxemburg ise hayvanat bahçesine*" diyecek kadar da ileri gidiyordu (Giddens, 1992: 30).

Kautskyci anlayışın sistematik bir biçimde yerleşmesi, Avrupa uygarlığındaki devrimler çağını (burjuva demokratik devrimlerini) sona erdirmiştir. Sivil uygarlık, onaltıncı yüzyıldan beri sürdürdüğü devrimci ve ilerlemeci olguyu terk ederek, sosyal demokrasi zırhı içinde kapitalizme teslim olmuştur.[453] Bu açıdan değerlendirildiğinde, aslında örgütlü (devletli) kapitalizmin en büyük başarısı, Avrupa'da devrimlere son verecek bir iradeyi ortaya koyabilmiş olmasıdır. Yalnız bu durumun bir istisnası gerçekleşmiştir; o da Mustafa Kemal Atatürk önderliğindeki Türk Kurtuluş Hareketi ve Anadolu Devrimi'dir.

[453] Bu teslimiyet, sosyalizme barışçı yoldan, yani toplumsal evrimle mi, yoksa şiddet kullanarak politik bir darbeyle mi geçileceğine dair tartışmaları alevlendirmiştir. Alman devriminin Kasım 1918'deki başarısızlığının hemen öncesinde, Lenin'in Ekim 1918'de yazdığı "*Proletarya Devrimi ve Dönek Kautsky*" yazısı, bu sürecin en canlı kanıtı olarak kalmıştır. Lenin'e göre Kautsky'nin kıyasladığı, *demokratik* ve *diktatoral* yöntemlerin temel karşıtlığı konusundaki bulgusu, aslında proleter devletin burjuva devlet, proleter demokrasinin burjuva demokrasi karşısındaki durumuna ilişkin bir sorundur. Lenin, Kautsky'yi tarih kitaplarının yinelenmesinde kalıplaşmış bir öğretmen gibi davranmakla küçümsemiş ve "Kautsky, 20. yüzyıla sırtını dönmekte direniyor, yüzü 18. yüzyıla dönük, burjuva demokrasisinin mutlakıyet ve feodalite karşısındaki durumu üzerine olan, köhne düşüncelerini, tüm paragraflar dizisi içinde, yüzüncü kez olarak, usanç verici bir biçimde geveleyip duruyor" demiştir 1993: 12-3).

Lenin'in ifadesiyle "*İkinci Enternasyonal'in en büyük otoritesi*" (1993: 10) olan Kautsky ile Lenin arasındaki şiddetli tartışma, demokratik ve diktatoral devrim karşıtlığı ile sınırlı kalmamıştır. Kautsky'nin sonradan parlamenter demokrasiyi desteklemesi, Lenin'in gözünde onu "*dönek*" yapmıştır; ayrıca emperyalizm konusunda da farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Burada günümüz entelektüelleri arasında, 70 yıl sonra da olsa Lenin'in değil, Kautsky'nin haklı çıktığını savunanların arttığını belirtmek gerekir -Kautsky-Lenin tartışmasına, emperyalizmin incelendiği bölümde tekrar dönülecektir-.

Ancak, Lenin'in yanıtının tek amacı, elbette Kautsky'yi dışlamak değildi. Lenin, Kautsky'yi kıyasıya eleştirirken Üçüncü Enternasyonal (*Komüntern*)'in meşruiyetini de sağlamaya çalışıyordu. *Duma* içinde çoğunlukta olan Menşeviklerle Plehanovcuları kazanmak ya da etkisizleştirmek istiyordu. Kautsky'nin önderliğindeki İkinci Enternasyonal "*tek ülkede devrim*" fikrini reddettiği için, zaten Lenin Kautsky'ye cephe almak gibi, tarihi bir zorunluluğun içine düşmüştü.

Lenin, Kautsky'yi Avrupa'da gerçekleşecek bir devrimi anlamamakla suçlamayı bile ihmâl etmemiştir: "Kautsky'nin broşürünü yazdığı gün olan 5 Ağustos 1918 günü, ancak devrimden korkan ve ona ihanet eden biri, bu olguları (devrimci durumun belirtilerini) göremezdi. Oysa şimdi 1918 Ekimi'nin sonu, devrim bir bir hızla yükseliyor. Gene de bir Marksist sayılmasının sürdürülmesini isteyen "devrimci" Kautsky, dar görüşlü bir hamkafa olduğunu göstermiştir; tıpkı Marx tarafından alaya alınan 1847 hamkafaları gibi, devrimin yaklaştığını görememiştir" (1993: 73).

Oysa, bir ay sonra gerçekleşecek devrim, büyük bir trajediye dönüşecek ve başarısız olacaktır. Lenin, bazılarının iddia ettiği gibi, ısrarcı ve aceleci davranarak, yani devrim yapma hırsına kapılarak, "*tek ülkede devrim*" girişimi ile, Batı Avrupa'yı saracak ve sarsacak bir devrimin önünü bizzat kendisi mi kesmiştir, yoksa, Kautsky'nin düşmanca tutumu mu bu trajediye zemin hazırlamıştır?

Bu sorunun ve daha aklımıza takılan belki pek çok sorunun yanıtı, her ne olursa olsun; Kautsky tartışması, birçok yönüyle tarihî öneme sahiptir. Bu, reddedilemez bir gerçektir. "Sosyalist harekette yüzyılın başında patlak veren Bernstein-Kautsty tartışması ve tarihsel olayların, Marksist çözümleme için, yeni bir problem ortaya çıkarmasına meşru bir tepki olarak görülemez. Aksine, Bernstein-Kautsky tartışması, bir yanda revizyonizm, diğer yanda dogmatizm arasında bir çatışmayı gösteriyordu. Dolayısıyla, bu, Marksizm'de bir krizin var olduğunun esas belirtisi ve kanıtıydı. Tekelci yeniden örgütlenmenin itici gücüyle, kapitalizmin iyileşmesinin bu krizi hızlandırdığı açıktır. Böylece, Marksizmin krizinin kapitalizmin iyileşmesiyle yakından bağlantılı olduğunu görüyoruz… Bu kriz, Lenin'in emperyalizm ve devlet üzerine, ve Gramsci'nin sivil toplum üzerine çalışmasına kadar çözülmeden kalmıştır. Bu örüntünün, bundan sonraki birikim ve Marksist çözümleme tarihinde tekrarlanıp tekrarlanmayacağını anlamak için, konuyu daha fazla incelemek gereklidir. Eğer böyle olacağı kanıtlanırsa, kapitalist tarihte Marksizmin krizlerinin de olması beklenir; aynı şekilde, nihai bir post-Marksizm dönemin vaat edilen iyileşmeleri de beklenebilir" (McDonough ve Drago, 2002: 150; ayrıca bkz: Laclau ve Mouffe, 1992: 29-52 ve Anderson, 1977: 100-5).

Ulus-devletlerin kapitalizmi besleyen bir egemenlik biçimi olarak öne çıktığı bu dönemde, Avrupa sömürgeciliğine ağır bir darbe indiren Türk Devrimi, ulus-devlet paradigması üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Türk Devrimi, sömürgeci harekete karşılık olarak gelişen ulusal bir harekettir. Bu nedenle *Ulusal Devrim* olarak da tanımlanmaktadır; daha sonra diğer Asya ve Afrika uluslarının kurtuluş hareketlerinin de esin kaynağı olmuştur. Temel paradigması ulusçuluğa dayanan Türk Devrimi, devrimler çağının son devrimi olması açısından son derece önemlidir; aynı zamanda sömürgeciliğin sonunu ilân etmesi açısından da tarihi bir öneme sahiptir. Ama kapitalizmin bir aktörü olarak gelişen ulusçuluk, sömürgeciliğe son verirken, yerine daha büyük bir tehlike olarak emperyalizmi getirmiştir. Tarihin bir ironisi olaraksa sömürgeciliği alt eden ve dünyadaki özgürlük mücadelelerinin simgesi-öncüsü olan Türk Devrimi, Batılılaşmak ve belki de Braudel'in ifadesiyle, "*geleceğe huzur içinde bakabilmek*" hayaliyle, emperyalizme kucak açan bir ulus-devlet tipi yaratmıştır.[454] Böylece yirmili yılların ortasına doğru, devrim dalgasını bütünüyle atlatan Avrupa'da, kapitalizmin konjonktürel bir iyileşme süreci de başlamıştır.

Örgütlü kapitalizmin altın yılları olarak kabul edilen, ancak 1929'a kadar yaşanan bu dönemde, Batı Marksizm'indeki reformist dalga doruğa çıkmıştır. Sosyal demokratlar, sosyal devleti, kapitalizmin ötesinde sanki yeni bir egemenlik biçimi gibi sunmuşlardır. Oysa güçlü burjuva düzeni ve yerleşmiş kapitalist ilişkiler ortamı (piyasa), parlamenter sosyal demokrasinin sosyalizme evrilmesi önündeki en büyük engeli bizzat oluşturuyordu. Doğal olarak da, *parlamenter sosyalizm* fikri, daha başlangıçta kurgusal bir beklenti,

[454] "İslâm âlemi, biraz utançla Üçüncü Dünya adını verdiğimiz, yaşayan insanlarının şu cehenneminin veya şu tarafının içine gerileye gerileye girmiştir, çünkü eskiden hiç kuşkusuz nispeten daha iyi bir konumda olmuştur. Az veya çok geç, ama net olan bu gerileme, XIX. Yüzyılda İslam aleminin aşağılanmasına, acı çekmesine, sona da yabancı egemenliğinin genelleşmesine neden olmuştur. Olgular iyi bilinmektedir. Bir tek Türkiye ortak kaderin dışında kalacaktır. Mustafa Kemal Paşa ve onun gösterdiği ani ve parlak tepki (1920-1938), bağımlı olmama durumundan kaynaklanmıştır. Bu tepki, daha sonraki ulusal kurtuluş hareketlerinin örneği olacaktır. İslam alemi bugün tamamen (veya hemen hemen) kurtulmuş durumdadır. Fakat bağımsızlığını kazanmak başka bir şey, dünyaya ayak uydurmak ve geleceğe huzur içinde bakabilmek daha başka bir şeydir" (Braudel, 1996: 115).

gerçekleşmesi arzu edilen bir tasavvur olarak kalmaya mahkumdu. Buna karşın sosyal demokrat hükümetler, örneğin Almanya'da Weimar dönemi, siyasal uygarlık açısından hafife alınamayacak olan *sosyal devlet* olgusunun yerleşmesinde öncü olmuştur. Faşizminin bile yok edemediği *sosyal devlet* düşüncesi, Kıta Avrupa'sından yayılmıştır.

Örgütlü kapitalizmin başlıca aktörlerinden biri görünümüne bürünen sosyal demokrasinin en büyük kazanımı, sosyal devleti kurumsallaştırmasıdır. Bu hareketin de ilk düşünsel kaynağı, bilimsel sosyalizmin atası olarak kabul edilen *Gracchus Babeuf ve Gerçek Eşitler Hareketi*'ne dayanır. Bunun da özü, toprağın eşit parçalar halinde bölünerek dağıtılması metaforu ile bilinen, hukukî (siyasî) eşitlik karşısında gerçek eşitlik olan ekonomik ve böylece toplumsal eşitliğin sağlanması düşüncesidir (Odabaşı, 2004: 8-23). İşte sosyal devlet bu gerçek eşitliğin kısmen farkında olan devlettir. Bunun için de "*sosyal devlet, ekonomik yapısı kapitalist anlayışa ve piyasa ekonomisine dayanmakla birlikte, sosyal barışı ve sosyal adaleti*[455] *sağlamak amacıyla ekonomik hayata etkin bir biçimde karışmayı gerekli gören devlet modelidir*" (Hukuk Sözlüğü: sosyal devlet maddesi). Bu yüzden sosyal devlet, yalnızca ekonomik temeller üzerinden değil, aynı zamanda siyasal zemin üzerinden de yükselmiştir.[456]

Avrupa sosyal demokratlarının evrimsel sosyalizm çabası gerçekleşmese de, kapitalist devlete toplumsal sorumluluk yüklemiştir. Devlet, bu görevi yerine getirmek için, toplumsal ve ekonomik yaşama müdahale etme hakkını yeniden ele geçirmiştir. Buradan hareketle sosyal devlet kavramı sosyal politika anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Sosyal politika, "*topluma bir çeşit şekil verebilmek için, devletin, bireysel davranışları etkileme, kaynaklar üzerinde hâkimiyet kurma ya da ekonomik sistemi belirleme amacına hizmet eden müdahalelerini*" içermektedir (Kleinman ve Piachaud, 1993: 3; Buğra ve Keyder, 2006:

[455] Sosyal adalet, toplumsal hayatın adaletli olması, refahın toplumun tüm kesimlerine yaygınlaştırılması, toplumsal sınıflararasındaki farkların azaltılması ve gelir dağılımının adil ölçülerde olması vb. anlamına gelmektedir (Hukuk Sözlüğü: sosyal adalet maddesi).

[456] Ansiklopedik genel anlamı ile; sosyal devlet, klasik liberal demokrasinin ekonomik ve siyasal temellerini değiştirmeden sosyal güvenliğin sağlanması, işsizliğin önlenmesi emeğiyle yaşayanların korunması ve yaşam düzeylerinin yükseltilmesi yoluyla sosyal eşitsizlikleri giderme işlevini üstlenen devlettir (Ana Britannica: sosyal devlet maddesi).

160). Bu nedenle Kıta Avrupa'sındaki sosyal devlet ve sosyal politika kavramı, Anglo-Amerikan refah devleti ve refah politikası kavramıyla aynı anlamda değildir. Aksine daha kitlesel bir dinamizmi, politize olmuş toplumsal gücü ve politik kararlılığı yansıtır.

Sosyal demokratların Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki siyasal kararlılıkları, sosyal devletin hazırlayıcısı olmuştur. Belirtmek gerekirse, gerçek anlamda sosyal devlet olgusu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki sosyal demokrat hükümetler tarafından yürürlüğe konmuştur. İlk defa 1949 yılında imzalanan *Bonn Temel Yasası*'nda, Almanya'nın demokratik ve aynı zamanda sosyal bir devlet olduğuna yer verilmiştir. Benzer bir ifadeyle yer verilen diğer bir anayasa da 1961'de imzalanan *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*'dır. 1961 Anayasası açıkça devletin laik ve sosyal bir hukuk devleti olduğunu bildirmektedir.[457] Aslında 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra sosyal devlet olma

[457] "Sosyal devlet anlayışının belgelere yansıması, sosyal devlet anlayışının anayasal düzeyde kendini gösterdiği ilk siyasal belge 1848 Fransız Anayasası olmuştur. 1848'de başlayan işçi hareketinin işçi-işveren uzlaşması ile sona ermesinin ardından hazırlanan anayasa, getirdiği düzenleme ile 19. yüzyılda ilk defa klasik hakların yanı sıra sosyal ve ekonomik haklara da yer vermiştir (Akad, 1992: 15).

1848 Anayasası ile aile, çalışma, mülkiyet ve kamu düzenine dayalı bir toplumda; özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin egemenliğini öngörmüş; eğitim hakkı, yoksullara yardım… gibi düzenlemeler getirmiş ve insan hakları teorisinde önemli bir değişikliğe yol açarak, sosyal hukuk anlayışının ifadesi olmuştur (Kapani, 1981: 54). Bu anlayış çerçevesinde devlet, artık özgürlükler konusunda pasif kalmakla yetinmeyecek, yani vatandaşlara kişisel ve siyasal haklar tanıyarak bir yana çekilmeyecek, aksine sosyal ve ekonomik haklar dolayısıyla bir takım faaliyetlerde bulunmak zorunda kalacaktır (Kapani, 1981: 54).

Bu arada 19. yüzyılda sosyal haklar alanında yapılan yasal düzenlemelere de rastlanmaktadır. 1871 yılında Almanya'da demiryolu, maden ocakları, fabrika vb. işyerlerinde doğacak kaza ve ölümlere karşı işverenlerin tazminat ödemesine ilişkin yasa çıkarılmış, Avusturya'da ise iş kazaları ve hastalık sigortası ile ilgili düzenlemeler yapılmıştır. İngiltere ve Fransa'da da aynı yönde gelişmeler olmuştur (Akad, 1992: 18).

20. yüzyılda ise sosyal devlet düşüncesinin ağırlığının iyice artırdığı görülmektedir. Almanya'da Weimar Anayasası, daha 1919 yılında, getirmiş olduğu hükümlerle bu alanın en yetkin örneğini teşkil etmiştir. Gerçekten Weimar Anayasası, bir yandan getirmiş olduğu koruma rejimi yanında sağlık, çalışma, aile ve meslek grupları ile eğitim hakkını güvence altına almış, diğer taraftan çalışma şartlarının işçi ve işveren arasında beraberce araştırılması ve çalışanların işletme içindeki komitelerde görev almaları çerçevesinde, orta sınıfın korunmasına özen gösterilmesini sağlamış, ayrıca mülkiyet hakkını mutlak bir hak olmaktan çıkararak, mülk sahibini "borç yüklenir" bir duruma getirmiştir (Akad ve Dinçkol, 2000: 175). Dahası, bu anayasa "ekonomik hayat, adalet esaslarına göre ve insanlığına yaraşır bir şekilde düzenlenecektir" hükmünü kabul ederek, kendi dayandığı görüşü çok açık bir biçimde formüle etmiştir (Kapani, 1981: 55).

Belirtmek gerekir ki, aynı eğilim, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yürürlüğe giren 1947 İtalyan Anayasası, 1949 Alman Anayasası ve 1958 Fransız Anayasası tarafından da aynen benimsenmiştir (Akad ve Dinçkol, 2000: 176). Bu arada söz konusu eğilimin bizim anayasal sistemimizi de etkilediği görülmektedir. 1961 Anayasası, Cumhuriyetin sosyal bir hukuk devleti olduğu hükmünü getirmiş ve sosyal devlet ilkesinin içeriğini oluşturan geniş bir hak ve ödev listesi öngörmüştür. Aynı anayasa, 10. maddesinin 2. fıkrasında "Devlet kişinin temel hak ve hürriyetlerini fert huzuru, sosyal adalet ve hukuk devleti ilkeleriyle bağdaşmayacak surette sınırlayan siyasi ve sosyal bütün engelleri kaldırır; insanın maddi ve manevi varlığının gelişmesi için gerekli şartları hazırlar" diyerek devleti tam bir özgürlük ortamı yaratmak açısından görevli kılmıştır" (Bulut, 2005: 5, ayrıca Koray ve Alper, 1995, Dilik, 1998).

hükmü, birçok devletin Anayasası'na eklenmiştir (Koray, 2005: 69). Ancak sosyal devlet olgusu, sosyalizme ulaşma amacı taşıması bakımından refah devletinden ayrılsa bile; gerçek yükselişini İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki Roosevelt yönetimi altında *New Deal Plan* diye anılan, Amerika Birleşik Devletleri'nin tekelci devlet politikaları ile yaşamıştır.[458] Bu da bize kapitalizmin örgütlü yapısının yoğunlaşarak sürdüğünü göstermektedir. Bilindiği gibi bu süreçte, *iki kutuplu ve demir-perdeli dünya* olgusu, örgütlü kapitalizmin başlıca dayanağı olmuştur.

Bu hatırlatmanın ardından konuyu toparlayacak olursak, örgütlü kapitalizmin bir aktörü durumuna dönüşen sosyal devlet olgusu, sınıflararası farklılığı en aza indirmek için, emekçi sınıfın yaşam düzeyini yükseltmeyi hedefler. Kapitalist birikimin ve kârın daha az olması demektir. Öyleyse kârın arttırılması için başka önlemler almak gerekir. Bu da yeni piyasaların yaratılmasını ve yeni sömürme alanlarının fethedilmesini zorunlu kılar. Böylece içte yaşanacak gönencin karşılığı, diğer ulusları sömürmek ve savaş ekonomisini canlı tutma politikasının uygulanmasıdır; yani uluslararası gerilimin, savaş ekonomisinin ve savaşın tırmandırılmasıdır (Hançerlioğlu Ekonomi Sözlüğü: Refah Devleti maddesi). Kapitalist sistem içinde, sosyal devletin tam karşısında faşist devlet yer almıştır. Faşist devlet modeli ve faşizm ise, yaşam düzeyini düşürerek kârın artışını hedefleyen yaklaşımı ifade eder. Ayrımcılık, şiddet, işgal, istila ve emperyalizmin en katı örneğini icra edebilir. Bir anlamda, "*kapitalizmi ayakta tutmak için, kaba güce dayanan diktatörlük düzeni*"dir.

[458] "New Deal Plan" (Yeni Uzlaşı Planı), ABD Başkanı Roosevelt'in "Welfare State" (Refah Devleti) adı ile yürürlüğe koyduğu 1933-1945 yılları arasındaki uygulamaları ifade eder. New Deal Plan'ın, ABD Başkanı Jefferson'ın "*en iyi hükümet en az hükmeden hükümettir*" görüşünü tersine çevirdiği ileri sürülür; ama bu o kadar doğru değildir. New Deal Plan'a göre devlet, ekonomiye doğrudan doğruya müdahaleye dayalı önlemler almıştır; yalnız kâr sisteminin organik bütünlüğüne asla müdahale etmemiştir; mülkiyet üzerinde hiçbir tasarrufta bulunmamıştır. Kapitalizmin krizlerini aşabilmenin ve bir karşı-eylemi önlemenin yolu olarak, Kıta Avrupa'sındaki sosyal devlet ve sosyal politikalar örneğini de gözeterek bir tarım sosyal hakları yasallaştırmıştır. Liberalizmin özü korunmuştur, refah devletinin sosyalizme ulaşmak gibi bir üst amacı olmamıştır. Bu nedenle "sosyal liberalizm" olarak da adlandırılan New Deal Plan'ın, kuramsal temeli ise, Maynert Keynes'in "*İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Kuramı*" (*General Teory of Employment, Interest and Money* – 1936) adlı kitabına dayanır; zaten New Deal Plan daha çok "*Keynesci Ekonomi*" olarak bilinmektedir. Ayrıca, Başkan Roosevelt'in, Keynes'in dışında -*Atatürk'ün de Türkiye'ye getirterek, bir yıl araştırma yaptırttığı*- dönemin ünlü düşünür ve sosyal bilimcisi John Dewey'den ve onun tarafından kaleme alınan, "*Liberalizm ve Sosyal Eylem*" adlı kitaptan etkilendiği bilinmektedir.

Toplumculuğun (sosyalizmin) parlamentoda çoğunluğu ele geçirdiği ya da ele geçirme olanağı bulduğu ülkelerde (Almanya, İtalya), anamalcılık (kapitalizm) da hemen faşizme dönüşmüştür (Hançerlioğlu Ekonomi Sözlüğü: Faşizm maddesi). Daha açık bir biçimde örneklendirecek olursak, 1920'li yılların sosyal devlet refahı, 1929'da kapitalizmin krizi ile yok olmaya başladığı an, Avrupa'da faşist dalga yükselmeye başlamıştır. Böylece örgütlü kapitalist sürecin başıca aktörlerinden biri, ne yazık ki faşizm olmuştur. Faşizmin bir kalkan olarak kullandığı ulus-yoğun söyleminin yıkıcılığına karşın, ulusal kurtuluş hareketleri son derece önemlidir. Örgütlü kapitalizm döneminde ulusal kurtuluş hareketiyle birlikte, sınıfsal kurtuluş hareketleri de ağırlık kazanmış ve etkili sonuçlar doğurmuştur. Örgütlü kapitalizme karşı verilen sınıfsal kurtuluş mücadelesinde, sendikalar ve sendikalizm de çok gelişmiştir. [459]

Bir iş kolunda çalışanların birliği ortaçağların lonca örgütlenmelerinden beri bulunmaktadır. Ancak sendikal hareketler, endüstri kapitalizminin bir sonucudur; çünkü mesleki birliktelik olduğu kadar, emeği ile geçinenlerin sınıf mücadelesidir de. Burada sınıf olgusuna yeniden dönülecek değildir; ancak bir hatırlatma ile sorunun özünü vurgulama gereği doğmuştur: Marx, *Kapital*'in daha birinci cildinde, kapitalist gelişmenin bir yasası olarak, servet birikiminin yoksulluğu arttıracağını savunmaktadır (2004a); yani kapitalist düzenin doğası, birilerinin zenginliğinin, diğerlerinin fakirliğine yol açması üzerine kurulmuştur. Bu durum toplumu, sınıflı toplum modeline dönüştürmüş; endüstri kapitalizmi ve kapitalizmin örgütlü biçimi, sınıfsal farklılığı derinleştirmiştir. "*Emeğin sermayeye tabi kılınması süreci tamamlanınca, yani emek sürecindeki kavga sermeyenin lehine sonuçlanınca ya da başka bir ifadeyle el koyma (appropriation) edimi, tam anlamıyla üretim sürecinden ayrılmaz hale gelince"* sömürenlerle sömürülenler arasındaki ilişki de, tamamen ekonomik bir görünüm almıştır (Wood, E., 2006a: 156).

[459]Tezde, Faşizm ve Nazizim üzerinde özel olarak durmaya gerek görülmemiş, yeri geldikçe konuyu ilgilendirdiği kadar değinilmiştir.

Hegel'in de konu ettiği, Ortaçağ korporasyon düzeninin yıkılışının sonucunda, etkisini iyice yitiren işçi kardeşlik kuruluşları ile karşılıklı yardım kuruluşları, esnaf ve zanaatkârların giderek proleterleşmesini önleyememiştir. Öte yandan 1789 Fransız Devrimi'nin getirdiği hak ve özgürlüklere karşın, işçi örgütlerine soğuk durulması, hatta işçilerin örgütlenmesinin yasaklanması da, modern zamanların daha başlangıcında işçi sınıfının gücünü azaltmıştır. Ulus-devlet paradigması ile ulus ve yurttaş kavramının öne çıkması, yine işçi sınıfını olumsuz yönde etkilemiştir. Marx'ın ısrarla üzerinde durduğu kötü çalışma koşullarının ve düşük ücretlerin iyileştirilmemesi de hesaba katıldığında, yirminci yüzyılın başındaki Avrupalı işçi sınıfının hâlâ tam bir sömürü düzeni içinde inlediği bilinmektedir.[460] Üstelik bu tarihlerde Taylorizm ve Fordizm de, yaratıcı emeğe ağır bir darbe indirmiştir.[461]

---

[460] Toplumun iktisadi ve sosyal meselelerine eğilmeyi reddeden ilgisiz bir devlet, üstün sınıflarla işbirliği yapan bir kilise, hukuken hür olduğu halde, işçinin çalışma şartlarının tartışılmasına bile müsaade etmeyen bir sermayedar ve liberalizmi kutsal kabul eden bir kamu oyunu karşılarında bulan işçiler, kendi aralarında birleşerek teşkilatlanıp bozulan iktisadî ve sosyal dengeyi yeniden kurup, çalışanların fakirlik ve sefaletine bu suretle son vermekten başka çıkar yol olmadığını anlamaya başlamışlardır" (Turan, 1979: 38-9).

[461] Taylorizm-Fordizm, 19. yüzyılın rekabetçi ulusal kapitalizminin, 20. yüzyıla girerken tekelci ulusal kapitalizme dönüşerek örgütlü kapitalizmi (kapitalist devlet) oluşturma sürecinin simgesidir. Bir başka deyişle, kapitalizmin kurumsallaşmasını yoğunlaştıran emeğin kurumsallaşmasının, ya da Taner Timur'un ifadesiyle "*emeğin organizasyonu*" (2007: 34)'nun özgün bir uğrak olarak netlik kazanmasıdır. Bu da emeğin, sermaye odaklı bir değişime zorlanması demektir. Emeğin yaratıcı niteliği, belirleyici özelliğini yitirmiş, emek alınır-satılır bir meta değerine dönüşerek, sermaye sisteminin önemsiz bir aracı haline gelmiştir. *Emeğin örgütlenmesi*, *emeğin organizasyonu* ya da *emeğin kurumsallaşması*, adına her ne dersek diyelim, kapitalizmin organik değişimi, emeği de organik bir değişime zorlamıştır. Bu 'zorunlu' değişim de, Taylorizm ve Fordizm sistematiği içinde gerçekleşmiştir.

Kurucusu Frederick Winslow Taylor (1856-1915)'un adı ile bilinen Taylorcu yöntemin temel hedefi "*atölye düzeyindeki, örgütsel verimliliğin arttırılmasıdır…. İşçiyi işinde karşılaştığı problemleri çözmede, kendi haline bırakmak yerine, yöneticiler bu işi en iyi biçimde yerine getirmeyi öğretmelidirler. Bu da işin plânlanması ile yerine getirilmesi arasındaki radikal ayrımı ortaya çıkarmaktadır*" (Mouzelis, 2003: 95).

Taylor, bir atölyede çalışan işçilerin teker teker gözlenerek, üretimdeki verimliliği düşüren, işçilere bağlı unsurların (örneğin gereksiz hareket etme, boşa zaman harcama) düzeltilebileceğini savunmuştur. Taylor, bunu bir düşünce olarak bırakmayıp, fabrikada pratiğe uygulamıştır. Fabrikada çalışan her bir işçinin, iş süresindeki hareketlerini teker teker belirlemiş, gereksiz bulduğu hareketleri gereklilerden ayırmış, gerekli hareketler için geçen zamanı hesaplayıp, bunun üstüne bir de dinlenme süresi eklenmiştir. Böylece bir işçiye yaptığı iş için gereken zamanı teknik olarak ölçüp, hesap etmiştir. Ardından da belirlediği iş temposuna uyabilen işçileri ödüllendirip, uymayanları cezalandıracak bir ücret sistemi geliştirmiştir.

Taylor'a göre bir işletmede böylesine rasyonel bir sistemin başarılı olabilmesi için işçiler ile yöneticiler arasında işbirliği olmalı; yani bu anlamda işçiler bu şekilde çalışmayı kabul etmiş olmalıdırlar. Bunun için de işçilerin seçilerek işe alınması gerekir. Taylor kendi yönteminin, bilimsel yöntem olduğunu, eğer herkes kurallara bağlı kalırsa kavga ve sendikal pazarlığın bile yok olacağını ileri sürmüştür (Nadworny, 1995: 1; Mauzelis, 2003: 96-7).

Taylor'un yöntemi işçi sendikalarının tepkisine, işçiyi bir makine gibi düşündüğü ve insancıl olmadığı eleştirilerine karşın, hızla yayılmıştır. Seri üretimdeki işlem basamaklarının oluşturulup geliştirilmesinde rol oynamış ve beklendiği gibi, iş verimliliğini büyük ölçüde arttırmış, emeği yaratıcı emek olmaktan çıkarıp, meta değerine indirmiş ve şey'leştirmiştir.

Bu koşullar altında işçi sınıfının bilinçlenmesi ve gelişmesi, sendikacılığın, toplumsal bir hareket olarak doğmasına yol açmıştır. Bu bilinçlenme aynı zamanda bir metafor olarak *emekçi sınıf* gerçeğini de toplumun önüne koymuştur. İşçi sınıfının genişlemesi, işçi örgütlerinin güçlenmesi ve işçilerin yaptığı radikal eylemlerin yankı bulması, işçi hareketlerinin iktidar mücadelesine girişini tetiklemiştir. Ama bu noktada sendikacılık (*trade union*) ile sendikalizmi (*syndicalism*) birbirinden ayırmak gerekir. Sendikacılık hâlâ süregelen ve özü itibarıyla iş koşullarını iyileştirme ya da hak arayışı çabası ile sınırlı iken, sendikalizm anarşizm içinden gelişen, Marksizm'le beslenen, fakat

---

Taylorcu yöntemi, bir iş pratiği olarak sistemleştirense Fordizm olmuştur.

Fordizm, Birinci Dünya Savaşı sırasında Amerika Birleşik Devletleri'nde başlayan uzun ve karmaşık bir süreçtir. Emek ve sermaye odaklı değişim olan Fordizmin başlangıcı olarak 1914 yılı kabul edilmektedir. Henry Ford, ilk defa bu tarihte işçilerine günde sekiz saat karşılığı, beş dolar ücret ödemeye başlamıştır. Bu olay kitlesel üretimin, kitlesel üretimse, yeni bir düzenin başlangıcı olmuştur. Ama Fordizmin yeni bir dünya düzeninin öncüsü olması bununla sınırlı olmayıp, Ford'un yaklaşımları ile ilgilidir. Harvey bunu, Montaj Hattı'nın dışına taşan, "*Ford'a özgü vizyon*" olarak görüyor: "*Ford'a özgü olan (ve Fordizmi son tahlilde Taylorizm'den ayıran) şey vizyonuydu, kitle üretiminin kitle tüketimi, emek gücünün yeniden üretiminde yeni bir sistem, emeğin denetiminde ve yönetiminde yeni bir politika, yeni bir estetik ve psikoloji, kısacası rasyonelleştirilmiş, modern, popülist yeni bir demokratik toplum demek olduğunu açıkça görmesiydi… Ford yeni tür toplumun, büyük şirketlerin elindeki gücün doğru uygulanması halinde kolayca kurulabileceğine inanıyordu*" (1997: 148).

Aslında ilk defa Gramsci'nin vurguladığı, işçinin üretim anı dışındaki yaşamının her anına müdahale olarak belirttiği ve Amerikanizm olarak tanımladığı (1978: 276-318) Ford'a özgü olan bu vizyon; daha sonraki yıllarda, üretimin genel misyonu haline dönüşmüştür. Fordcu misyonda, yeni bir insan tipi ve yeni bir toplum yaratma düşüncesi gizlidir. Kitlesel üretim dönemi başlamıştır ve "*yeni insanın da sermayenin ihtiyaçlarına, beklentilerine uygun olması*" gerekmektedir (Harvey, 1997: 148). Kitlesel tüketimi körüklemek için oluşturulan *yeni insan* tipinin yaratılmasında, onların eğitiminde ve uyumunda, çok sayıda sosyal hizmet uzmanı görev almış, hükümetlerce yeni sosyal politikalar belirlenmiş ve yeni *İş Yönetimi İlkeleri* yaşama geçirilmiştir.

Fordizmin kitlesel üretim ve kitlesel tüketim anlayışı, devlet müdahalelerine, engelleyici geleneksel yapılara, çıkar birlikteliklerine ve hepsinden daha etkilisi olan Avrupa'daki Marksist mücadeleye karşın, Japonya, Almanya, Fransa, İngiltere gibi ülkeler başta olmak üzere Amerika'dan başlayarak hızla tüm dünyaya yayılmıştır.

Rekâbeti sınırlayan tekelci Fordizmin güç odakları, daha fazla satabilmek uğruna, üretimi arttırmakla kalmıyor üretileni tüketecek "yeni anlayışa uygun insan" yaratmak için radikal toplumsal değişimlere de yol açıyorlardı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra artık bu üretim ve tüketim anlayışı, dünya toplumlarının yeni yaşam biçimi olarak benimsenmiştir. Aynı zamanda, "*kitle üretimi ve kitle tüketiminin yanı sıra, amaç ürünün standartlaşmasıydı; bu ise yepyeni bir estetik ve kültürde metalaşma demekti*" (Harvey, 1997: 158).

Dünyada ilk defa küresel ölçekte, kitle üretim ve tüketimine dayalı bir piyasa olmuştur. Kuşkusuz Fordizmin böylesine geniş bir alana yayılmasında endüstriyel ürünlere duyulan gereksinim kadar, bu ürünleri elde edebilme teşvikleri de önemli rol oynamıştır. Özellikle burada ABD yardımları dikkat çekicidir; örneğin Türkiye'nin de aldığı Marshall yardımı gibi, karşılıklı olarak ya da karşılıksız birçok ülkeye verilmiştir. Böylelikle ülkelerin yerel gelişim süreçleri, daha o yıllarda küresel denetim altına sokulmuştur. Tabii bu sırada, bu ülkelerin ham madde ve enerji kaynakları kitlesel üretimin ucuza mal edilmesi yönünde değerlendirilmiştir. Fordizmin ekonomik üstünlüğü, ABD'ye politik ve askerî alanda prestij kazandırmış; hem dış politika davranışlarını belirleyen politikaların oluşturulmasında, hem de toplumsal değişim sürecinin biçimlendirilmesinde ABD merkezli stratejiler öne çıkmıştır. Ancak bu stratejiler Üçüncü Dünya Ülkeleri'nin kalkınmasını gerçekleştiremediği gibi, önce ABD'yi, daha sonra tüm dünyayı etkileyen toplumsal üç başkaldırıya neden olmuştur. Bunlar, aşırı zenginleşen ABD içinde barınmaya çalışan aç, işsiz ve yoksul olanların başkaldırısı; cinsiyet ayrımına dayalı olarak, aynı işte düşük ücret almaya zorlanan kadın çalışanların feminist başkaldırısı ve daha iyi çalışma koşulları için eylem yapan işçilerin başkaldırısıdır" (Karagöz; 2003a: 23-5).

Marksizm'den ayrılan bir siyasal akımdır.[462] *Anarko sendikalizm* ya da *devrimci (ihtilâlci) sendikalizm olarak* da adlandırılmıştır. "*19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde gelişip sönen bir akım olarak görülür; kapitalist toplumu yıkıp, kolektivist bir topluma geçme düşüncesinde sendikalara başrolü veren siyasal öğretiye dayanır*" (Şenel, 2001: 77).[463] Sendikalizme göre, toplum düzeni işe ve iş ilişkilerine göre kurulmuştur; toplumun en küçük birimini liberalizmin bireyi de, Marksizmin insanı da oluşturmaz, işçi sendikaları oluşturur. "*Burada sendikalistlerin, sadece işçilere, yani doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak atölye hayatına katılan ve maddi değerler yaratanlara "üretici" niteliğini tanıdıklarına (ve üreticiler birliğini toplumun en küçük birimi olarak kabul ettiklerine) işaret etmek gerekir*" (Pirou, 1927: 33-4; Göze, 2004: 317).

Sendikalizm, kapitalizmi örten, yani piyasanın sömürü ilişkilerini devlet eliyle gizleyen ve sınıfsal bölünmeyi, bu anlamda eşitsiz büyümeyi arttıran toplumsal yapıyı açık hâle getirmiştir. Bu hareket, emekçi sınıfın gücünü anlamak açısından son derece etkili olmuştur; örneğin o dönemde sadece İngiltere'deki bir sendikanın üye sayısı sekizyüzbinlere ulaşıyordu. Bu muazzam yoğunluğa, militarize olmuş devrimci heyecana ve Sorel gibi kuramcıların düşünsel öncülüğüne karşın, yine de sendikalistlerin Avrupa'da toplumsal bir devrimi gerçekleştirebileceklerine dair, ne Marksistler ne de anarşistler

[462] Sendikalizmin düşünsel temelleri özellikle Georges Sorel ve Hubert Lagardelle tarafından belirlenmiştir. Proudhon, Saint-Simon, Bakounin, Marx, Nietzsche ve Bergson'un düşünceleri de, sendikalizmin biçimlenmesini etkilemiştir. Ancak sendikalizm, daha çok Fernand Pelloutier (1867-1901) tarafından geliştirilen kuramlar ile Fransa'daki Confe'dération Générale du Travail (CT)in ilkeleri üzerine oturmuştur.

[463] "Fransız anarşist akımının başarısızlığa uğraması, akımın yandaşları arasında, klasik anarşizm anlayışına duyulan güvenin yitirilmesine yol açmıştır. Bu düş kırıklığı sonucunda, görüşlerini gözden geçiren bir grup anarşist, gönüllü katılıma dayanan özgür dernekler yerine, sendikaların korunması düşüncesini işleyerek sendikalist akımı başlatmışlardır…

Sendikalistlere göre, sendikalar devrim okullarıdır. Sendikacılık, bir devrimcilik eğitimidir. Yalnızca toplumsal devrimle ilgili stratejiler ve taktikler değil, günlük sendikacılık işleri de işçileri siyasal devrime hazırlayan derslerdir. Sendikaların ücretlerin arttırılması, çalışma koşullarının düzeltilmesi gibi çalışmaları, işçi sınıfının bilincini geliştirir. İşçilerde "iktidarı ele geçirme" isteği uyandırır. İşçileri sınıf savaşımına çekerek, onları sonul toplumsal devrime hazırlar…

Ancak sendikalistlere göre, sendikalar bununla yetinmemelidir. İşçileri, özel mülkiyet düzenine ve devlete karşı militan bir ruhla donatarak, onlara grev, boykot, sabotaj araçlarını kullanmayı öğretmelidir. Bu araçlarla, sendikalar, işçileri sınıf savaşımında eğitmiş olacaklardır. Çapları gittikçe genişleyen grev eylemleri sonunda ya da uygun konjonktürde başvurulacak bir "genel grev" ile, eski toplumu yıkıp yeni toplumu başlatan adımı atacaklardır" (Şenel, 2001: 78-9).

arasında tam bir inanç doğmamıştır. Sendikalist bir darbenin başarısına, hem *Birinci Enternasyonal* (1864-1876), hem de *İkinci Enternasyonal* (1889-1914)[464] toplantılarındaki uzun tartışmalarda, hiçbir zaman tam bir güven duyulmamıştır. Gramsci'ye göre, Sorel, savaş sonrasındaki birçok olayın, Proudhon'a hak verdiren bir nitelik taşıdığını ileri sürmektedir… (Ama) "*Sorel'in gözlerinin önünde, tıpkı bir saplantı gibi, hem Alman örgütlenmesinin bürokratlığı, hem de jakobenlik vardır. Bunlar, bir memurlar çetesinin elinde tuttuğu kumanda kollarının harekete geçirdiği iki mekanik merkezleştirme olayıdır*" (2007: 133, ayrıca bkz. Laclau, Mouffe, 1992: 54-9 ve Wood, E., 2006a-b: 191-265).

[464] Enternasyonallerin ilk adımı Avrupa sosyalistlerinin uluslararası bir İşçi Birliği oluşturma girişimi ile başlamıştır. Sonradan *I. Enternasyonal* diye tanınan Uluslararası İşçiler Birliği (UİB) (*The International Working Men's Association*) 1864 yılında Londra'da kurulmuştur. Bu, Endüstri Devrimi'nin getirdiği olağanüstü iş ortamının bir ürünüdür ve işçi sınıfının örgütlü mücadelesinin mihenk taşı niteliğindedir. İşçi sınıfının asıl kurtuluşunun dünya işçilerinin birleşerek, siyasi iktidarı ele geçirmesi düşüncesinin öne çıktığı, 1872 tarihine kadar, Marx ve Engels'in liderlik yaptığı toplumsal bir örgütlenmedir. İşçi sınıfının bilinçlenmesine büyük katkısı olmuş, sendikal hareketlerin önünü açmıştır. I. Enternasyonal'in 25 Eylül 1864'teki halka açık toplantısında Marx, *Komünist Manifesto*'yu okumuştur. Aynı yıl Marx ve Engels'in girişimleriyle Birinci Enternasyonal'in partiye dönüştürülmesi gündeme gelmiştir. Anarşist kanatın bu görüşe karşı çıkması, Marksizm tarihindeki ilk ciddi gerilim olarak yaşanmıştır. Anarşist bölünme Birinci Enternasyonal'in sonunu hazırlamıştır. Ama Engels, 1871'de gerçekleşen Paris Komünü deneyimini, "*Birinci Enternasyonal'in çocuğu*" olarak nitelemiştir.

Dünya işçilerini birleştirme hedefi 1889 yılında Paris'te toplanan Marksist işçilerin kurduğu *Uluslararası İşçi Kongresi*'ne kalmıştır. Yine bir işçi hareketi olan bu yapılanma, Alman Sosyal Demokrasisi'nin ve özellikle Karl Kautsky'nin önderliğinde gelişmiştir. 1 Mayıs'ın işçi günü olması yanında, asıl olarak parlamenter demokrasinin örneğinin oluşturulduğu düşüncesi gelişmiştir. Nihayetinde revizyonist bir bölünmeye yol açacak olan süreç de, böylece başlamıştır. Diğer yandan, ulusal partiler arasındaki mücadeleler şiddetlenmiştir. Bebel'in desteğiyle, revizyonist Bernstein Marksist hareket içinde mahkum edilse bile, Kautsky'nin etkisi kırılamamıştır. Özellikle sömürgelerdeki Ulusal Kurtuluş hareketi ile işçi sınıfının dayanışması teklifi, büyük tartışmalara neden olmuştur. Savaş karşıtı bütün görüşlerin takdir ve alkışlarla karşılandığı toplantılarda, "yükselen heyecan dalgasına rağmen, İngiliz delegelerinden Keir Hardie'nin savaşları durdurmak için genel grev yapılması teklifi konusunda herhangi bir karara varmak mümkün olmamıştır.

Kuruluşundan 1914 yılına kadar, hemen hemen yaptığı bütün kongrelerde Dünya proletaryasının savaş karşısındaki tutumunu tartışan İkinci Enternasyonal, aslında görünümdeki milletlerüstü ve milletlerarası karakterine rağmen, kuruluşa üye bulunan teşkilatların milliyetçilik duygularını yenememiştir. Alman Sosyal Demokrat Partisi, Almanya'nın askeri bütçesini oylamış, bazı İngiliz sosyalistleri Boer Harbinde, (Güney Afrika'da ırkçı Boerlerle yapılan savaşta) İngiltere'yi haklı göstermiş, Jaurès kongre dışındaki davranışlarında Fransız menfaatlerini savunmaya devam etmiştir. İkinci Enternasyonal'in tarihinde milliyetçilik duyguları, kuruluşun beynelmilelci karakterine rahatlıkla galip gelmiştir.

1914 Temmuz'unda Birinci Dünya Savaşı başladığında bile, İkinci Enternasyonal hâlâ, savaşın önlenebileceği inancı içinde bulunmaktaydı" (Turan, 1979: 61).

Patlak veren Birinci Dünya Savaşı, 1917 Ekim Devrimi, Lenin'in karşıt katı tutumu ve hepsinden öte İkinci Enternasyonal içindeki hizipçi dalga, İkinci Enternasyonal'in de sonunu getirmiştir. 1919'da Lenin *Komintern* olarak anılan Üçüncü Enternasyonal'i toplamıştır. Ama bu da dünya işçilerini bir araya getirmekten uzak kalmıştır. Avrupa'daki Sosyal demokratlarsa, İkinci Enternasyonal'e bağlı kalmayı kabul etmekle birlikte, Üçüncü Enternasyonal'e bağlılığı reddetmişlerdir (Marksist Düşünce Sözlüğü: Enternasyonaller maddesi, Turan, 1971: 41-62, Wood, E., 2006: 191-265, Lenin, 1993 ve Kautsky, 1909).

İşçi örgütlerinin gücüne ve iyi örgütlenmiş bir kitle grevinin yıkıcı etkisine inanan Rosa Luxemburg bile, sendikaların bürokratik engellemeler, örneğin yönetici hakimiyeti yüzünden gelişemediğini ve iş yaşamının dar kalıplarından bir türlü çıkamadığını ileri sürmüştür (1970). Sendikalistlerin bir devrim iradesi gösteremeyeceklerini Marx ve Engels'ten sonra Lenin de kabul etmiştir. Sosyal demokrat kanat (Kautsky, Bernstein vd.) ise, zaten toplumsal bir darbe düşüncesine şiddetle karşı çıkıyorlar, üstelik kurtuluşu da, işçi hareketine değil evrimci aydın hareketine bağlıyorlardı. Gramsci ise, sendikaları sınıf dayanışması açısından çok önemsemekle birlikte, sendikalizmin devrimin bir aracı bile olamayacağını ileri sürmüş, asıl kurtuluşun proletarya devrimi ile sağlanacağını belirterek, sendikalistlerin bunu gerçekleştiremeyeceğini savunmuştur (1977: 109).[465]

Sendikalizm'de ağırlığın kuramdan çok toplumsal pratiklerde olması, sendikalizmin belirsizliklerini de arttırmıştır. Bu durum, tarihin belki en acı ironisi sayabileceğimiz, hiç beklenmeyen bir sonucu üretmiş, Sorel'in, *militarize bilinç* uyandırmaya dönük görüşleri, faşizme uzanan İtalyan solunu ayağa kaldırmıştır. Lenin, sendikal hareketlerin kitleleri eğitmek için bir "okul" işlevi gördüğünü, ama sendikalizmin Boşlevizm içinde yeri olmadığını belirtmiştir (1970).[466] Sonuç olaraksa sendikalizm giderek sönüp gitmiş, sendikal hareket ise hem Batı'da hem de Rusya'da önem kazanmıştır.

İşçi sınıfının iş yaşamını daha katlanılır kılma savaşımına dönüşen sendikacılık, iş ve çalışma yasalarında yeni düzenlemelerin gerçekleşmesinin yolunu açmıştır. Bu

[465] "Gramsci'ye göre, sendikalar sermayenin egemen olduğu tarihsel dönemin sınıf örgütlenmeleriydi ve bunların işlevleri, kapitalizmin yapısal ilişkileri çerçevesinde özel mülkiyet rejimiyle uyum içindeydi. Sendikalar, kapitalist toplumda sahip oldukları tek mülk olan emek-güçlerini meta olarak sattıkları pazardaki, rekabet koşulları nedeniyle, işçilerin kendi aralarından ya da dışarıdan saptadıkları özel görevlilerle oluşturdukları ekonomik amaçlı örgütlenmelerdi. Bu özgül işlev, sendikaların komünist değil, özsel olarak rekabetçi nitelikte kurumlar olmasına yol açıyordu. Bu bakımdan, sendikalar uzmanların istihdam edildiği bürokratik örgütlenmeleriyle, işçi sınıfının ekonomik çıkarlarını savunabilme yeteneğinde bulunmalarına karşılık, toplumsal-siyasal yapılanmanın devrimci dönüşümünü gerçekleştiremezlerdi" (Yetiş, 1996: 65, ayrıca bkz: Gramsci, 1977 ve 1978).

[466] Lenin'i bu karara iten başlıca etmen, sendikalizm ile ekonomizm arasında kurduğu bağdır. Ekonomizmin şiddetli bir retçisi olan Lenin, sendikalizmi ekonomizme benzetmiştir. Bu noktada Lenin'in yanıldığını düşünemeyiz. Her şeyden önce, sendikalizmin birincil amacı üretimi arttırmaktır. Bunun için de, daha iyi işleyen, hatta mükemmel olan yeni bir üretim sistemine gerek duymaktadır. Sendikalistlerin iddiası ve hedefi, başka hiçbir üst yönetime iş düşürmeden, bu mükemmel üretim sistemini kurmaktır. Böylece üretim araçlarının kolektif olduğu sınıfsız, devletsiz, partisiz tam eşitlikçi bir üretim toplumu yaratacaklardır; organizasyon ve koordinasyon işlerini yürüten sendika görevlileri ise sıradan bir bürokrasi memuru olarak kalacaktır.

kazanımlar, işçilere verilen genel oy hakkı ve işçi partileri kurma özgürlüğünün yanında, asıl olarak sosyal devlet olgusunun temeli sayılan, bir çok yasanın yürürlüğe girmesini sağlamıştır. Daha ötesi, uluslararası sendikacılık kavramı gelişmiş, kapitalist düzen içinde bile Uluslararası Çalışma Örgütü (UÇÖ) kurulmak zorunda kalınmıştır. Böylece 1880'lerde başlayan uluslararası çalışma mevzuatı girişimleri, ilk defa resmiyet kazanmıştır (bkz: Işıklı, 2003, Gülmez, 2000, Tokol, 1995 ve Koray, 2005).

Ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki bu girişimlerin, Marx'ın "*dünyanın bütün işçileri birleşiniz*" çağrısını engellemek gibi örtük bir amacı bulunuyordu. İşçi sınıfının isteklerinin hükümetlerin aldığı yeni kararlar ve yasalarla karşılanmasının arkasında yatan asıl neden, proletarya dayanışmasının önünü kesmek ve burjuvaziyi tehdit eden kitlesel hareketi önlemektir. 1917 Ekim Devrimi'nden sonra komünist sendikaların da ayrılmasıyla, burjuvazi ile işbirliği içine sürüklenen Batı sendikacılığı, '*özgür ve bağımsız*' sendikacılık örneği olarak tanımlanmıştır; hatta, kapitalizmin tekrarlayan krizlerinde bile, işçi haklarının görece korunduğu bilinmektedir. Üstelik işçi haklarındaki ve çalışma yaşamındaki kazanımların, Batı demokrasisini taçlandırdığı kabul edilmektedir.[467]

Batı kapitalizminin kendi iş yaşamına getirdiği iyileştirmeler, sosyal bilimler açısından, artık ulusal sömürüye tamamen son verilerek, uluslararası sömürüye ve emperyalizme, daha fazla, ama daha *örtük* biçimde geçildiğinin çok açık bir işareti olarak anlaşılmaktadır. Batı'daki işçi sınıfının memnuniyeti, dünyanın geri kalanının yağmalanması ile sağlanmıştır. Örgütlü kapitalizm, daha yalın ifadeyle kapitalist devlet, kendi içinde Mussolini ve Hitler'i bela etmenin ötesinde; *demokratikleştirme-modernleştirme* adı altında girdiği ülkeleri sömürmüş ve emperyalist dünya-ekonomi sistemine bağlamıştır.

[467] Bu işbirliğinin sonucunda, işçi sınıfının elde ettiği kazanımlar hiç de önemsiz değildir: Hastalık, yaşlılık, ölüm, işsizlik sigortaları, annelik, kaza ve mesleki hastalık sigortaları, aile yardımı, genç ve kadın işçilerin korunması, çocuk işçiliğinin engellenmesi, teknik öğretimin geliştirilmesi, mesleki öğretimin yaygınlaştırılması, çıraklık eğitiminin düzenlenmesi, ücretli izinlerin arttırılması, iş saatlerinin ayarlanması, ihtiyarî ve zorunlu tahkimin getirilmesi, iş mahkemelerinin kurulması vb. (Turan, 1979: 108).

III.3.B.b. EMPERYALİZM ve DÜNYA EKONOMİ-SİSTEMİ

Başlangıçta bir hatırlatma yaparak konuya giriş yapalım: Bilindiği gibi, kapitalizmin bir anti-tezi olarak gelişen klasik Marksizmin temel kaynağı olan Marx-Engels metinleri, kapitalizmin çelişkilerini kanıtlayan ve iddia eden analizler üzerinden teorize edilmiştir. Bugün kapitalizm üstüne yapılan hemen her çalışmada Marx-Engels metinlerine başvurulmaktadır. Bununla birlikte, daha önce belirtildiği gibi klasik eserler, devletin yapısal ve işlevsel konumuna ilişkin toplu bir analitik yapıt ortaya çıkarmamıştır. Aynı şekilde klasik metinlerin kaynağında (Marx-Engels metinleri) emperyalizme ilişkin yeterince gelişkin bir analize de rastlanmamaktadır.

Bunun başlıca nedeni, kapitalizmin örgütlü yapısının, kapitalist bir devlet modelini öne çıkardığı dönemin, Marx-Engels sonrasında yaşanmasıdır. Bir anlamda Marx-Engels daha çok pre-emperyalist dönemi incelemiştir. Emperyalizm olgusu, devletin kapitalist modelinin bir ürünü olarak mevcut olgusal içerikten pratik meşruiyet koşullarını yaratmıştır. Daha açıkçası emperyalizm, Marx sonrasındaki kapitalizmin örgütlü modeli olan kapitalist devletin ve bu kapitalist devletin uluslararası ilişkilerinden türeyen olgusal sürecin bir ürünüdür. Söz konusu olgusal sürecin kökü, hiç kuşkusuz Marx'ın incelediği tekelci ve sömürgeci pratik içinde bulunmaktadır. Bu bağlamda emperyalizmi çözümlemenin birinci aşaması –İkinci Bölüm'de Marx'la kısa giriş yapılan- tekelci kapitalizmi ve tekelci modelin bir uygulaması olan uluslararası sömürgeciliği anlamaktır. Bu arkaplan, kapitalist devletin ve onun uluslararası politikalarını temsil eden emperyalizmin dayanağını oluşturmaktadır.

"Kapitalist devlet" kavramı, siyasal bilimler literatüründe 1980'lerden sonra yeniden önem kazanmıştır. Aslında kapitalist devlet, 19. yüzyılın sonunda olgun niteliğine ulaşmıştır; ama 1960'lardan sonraki Marksist kuramcılar, kapitalist-emperyalist devleti aşma güçlüğünün yoğunlaşmasından hareketle, kendilerini kapitalist devlet tartışmalarının içinde bulmuşlardır. Bunda 1930-60 arası reel sosyalizminin (SSCB sosyalizmi) etkisi

olmuştur. Batılı Marksistlerin giriştikleri ateşli tartışmalar, kapitalist devletin, bu bağlamda kapitalizmin örgütlü ve tekelci modelinin anlaşılmasında muazzam bir veri kaynağı oluşturmuştur. Bugün elimizde hâlâ sayısı artan, dünyanın birçok üniversitesinde ders olarak okutulan, çok sayıda makale ve kitap bulunmaktadır.

Burada şu ayrıntıya da değinmek uygun olacaktır; kapitalizm, mevcut *kapitalist devlet* tanımlamasının tersine, gerçekte doğrudan bir devlet modeli (devlet aygıtı) üretmemiştir; yani kapitalizm devleti doğrudan yönetmemiştir. Kapitalizmin devlet aygıtı, eşitsiz gelişmenin yol açtığı sınıf çatışmaları ve çıkar ittifakları ile, dolayımlı biçimde oluşmuştur. Bu da farklı devlet formlarının kapitalizm içine yerleşmesine ve burada tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Yine de genel anlamdaki bir kapitalist devlet kavramı, burjuva iktidarının yasal biçimini, yani işçi-köylü emekçi sınıfın görece desteğini kazanmış devleti ifade etmektedir. 20. yüzyıldan itibarense, kapitalist devlet çoğunlukla, *demokratik devlet* olarak tanımlanmış ve bir takım kriterlere bağlanmıştır:

"*Demokratik koşullarda düzenlenmiş çok partili seçim sistemi; Genel ve eşit seçme-seçilme hakkı; Hukuk sisteminin kurumsallaşması, Güçler ayrımının sağlanması; Anayasanın işlerlik kazanması; Parlamentonun özgür iradeyi temsil etmesi; Sosyal hakların (eğitim-sağlık-sosyal güvenlik) gibi bireysel girişim hakkı kadar önem taşıması ve yasal güvence altına alınması; Devletin sınıflarüstü bir konumda yer alması; Piyasa ekonomisinin ve piyasa tercihlerinin desteklenmesi; Özel sektörün kârlı bulmadığı altyapı harcamalarını devletin gerçekleştirmesi…"*

Aksoy'a göre bu koşullar, kapitalist devlete, dolayısıyla burjuva sınıfı iktidarına, bir yandan demokratik, parlamenter ve hukuksal biçimler kazandırıp, toplum içinde yasallık derecesini yükseltirken, öte yandan güçlü modern ve merkezi bir yapıda örgütlenmiş bürokratik iskeleti oluşturur (1994: 93). Bu, işte tam da Marx'ın işaret ettiği gibi, aslında "*toplumu bir zar gibi saran"* kapitalist devlettir (2002: 574).

20. yüzyılda üretimin ve sermayenin yoğunlaşması, tekellerle birlikte, devletin kapitalist yönünü arttırmıştır. Piyasa ekonomilerinde devletten beklenen temel görevlerden biri, kuşkusuz tekelleşmenin önünü kesmek ve ekonomiye verdiği zararı en aza indirecek

önlemleri almak; böylece, sınıflararası ve sektörlerarası gerilimi azaltmaktır. Ancak Batı'nın büyük şehirlerinde mal arzını tek elde tutma gücüne ulaşan, yani tekelleşen büyük kapitalistler, bir yandan piyasa talebini tek başlarına karşılayıp, fiyatları istedikleri gibi belirlerken; diğer yandan da, tekelci düzenin devamı için devleti etkileyecek mali oligarşiyi devreye sokmuşlardır. Bu proje ulusal sermaye birikiminin yoğunlaşmasına yol açmıştır. Biriken ulusal sermayenin kâr oranını arttırmak için bu kez de, az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelere *sermaye ihracı* gündeme gelmiştir. Mali oligarşi devleti, bu defa uluslararası ticarete ilişkin yeni düzenlemeler yapmak zorunda bırakmıştır. Görünürde sınırflarüstü ve herkese eşit uzaklıkta olan devlet aygıtı (hükümetler ve bürokrasi sarmalı), mali oligarşinin memuru hâline gelmiş, ulusal devletler tekelci devlete dönüşmüştür.[468]

Marksist kuramcılar, bunun kapitalizmin dönemlendirilmesi bakımından izlenmesi gereken zorunlu çizgisel evreye denk geldiğini savunmaktadır: *İlkel komünal düzen, köleci dönem, feodalizm, ticari kapitalizm, ulusal-rekabetçi endüstriyel kapitalizm, ulusal tekelci kapitalizm (sömürgecilik), tekelci devlet kapitalizmi (emperyalizm)* ve nihayetinde gelecek olan *sosyalizm*. Bu çizgisel ilerlemede, sosyalizmi getirecek olan Marx'ın anladığı ve anlattığı anlamdaki bir devrimin her hangi bir örneğine -1871 Paris Komünü ve 1917 SSCB reel sosyalizmi de dahil olmak üzere- şimdilik rastlanılmadığını, *insanlığın kendini gerçekleştirmesi* ile varılacak olan bu zorlu tarihî olgunluk koşulunun henüz oluşturulamadığını, bundan dolayı *Lineer Son*'da insanlığı bekleyen sosyalizm olgusunun hâlâ ütopistik (ütopya değil) olduğunu akılda tutmak gerekir.

[468] Fakat bu oligarşik zorlamanın yol açtığı tekelci ekonomi memurluğu ile, toplumun yararına uygulamaya konulan devlet tekelini birbirine karıştırmamak gerekir. Bazı durumlarda, toplumu korumak için zorunlu tekel (*coercive monopoly*) uygulanmıştır. Daha iyi bir hizmet ve rekabetin sürdürülmesini sağlamak adına, yasal düzenlemelerle bireylere ya da şirketlere devlet tekeli (*public monopoly*), yani devletçi müdahale gerçekleştirilmiştir. Bu türden devlet müdahalelerinin en yaygın olduğu ülkeler, Batı'daki sosyal demokrat hükümetlerin yönettiği ülkeler olmuştur; İsveç, Norveç ve Finlandiya gibi. Öte yandan hemen her ülkede posta sistemi, demiryolu işletmeciliği gibi sektörler yine devlet tekeline bırakılmıştır. Belki bunların arasına (sigara) alkol ve uyuşturucu satışına yönelik müdahalelerle, patent ve standardı belirleme yetkisini de katmak gerekir. Ayrıca daha değişik müdahaleleri de, devletin tekelci rolünü anlamak için sıralamak mümkündür; bunlar ülkeden ülkeye göre değişebilmektedir. Örneğin SSCB'de "sosyalizm" adı altında yürütülen bütün uygulamaları tekelci devlet kapitalizmi olarak tanımlayanlar vardır. Bugünkü Çin'i de tekelci devlet kapitalizmin son örneği olarak görmek mümkündür (daha ayrıntılı bilgi için bkz: Baran ve Sweezy, 1966, Boccara, 1976 ve Mandel, 1975, ayrıca Marksist Düşünce Sözlüğü: Kapitalizmin dönemlendirilmesi maddesi).

Uygarlık tarihinin dönemlendirilmesi üzerinden zorunlu olarak varılan kapitalizmin dönemlendirilmesinde, yine birbirini zorunlu (*coercive*) olarak doğuran farklı dönemler (aşamalar) bulunmaktadır. Daha önce *ticari kapitalizm* adı altında incelenen ön-kapitalizm ve *ulusal rekabetçi endüstriyel kapitalizm* döneminde de, kapitalizmin devletle buluşması üzerinde durmuştuk. Bu buluşmanın ulusal tekelci kapitalizmi yarattığını ve bunun da, içte sınıfsal farklılaşmayı dışta sömürgeciliği azdırdığına değinmiştik. Bir başka anlatımla, ülke içi piyasalarda dönen sermayenin, devlet müdahalesinin baskılanmasına koşut olarak birikmesi (yoğunlaşması) ve böylece merkezîleşmesi, sermayeyi karar verme süreçlerinde, örneğin ekonomi yönetiminde aktör konuma getirmiştir. Daha açık bir ifadeyle, ulusal ekonomiye tekellerin (tekel sahibi büyük kapitalistlerin) hâkim olduğu yeni bir evre ortaya çıkmıştır (Yılmaz, 2002: 35 ve Peet, 1991). Piyasayı işleten küçük firmalar ya batmak ya da birleşmek zorunda kalmış; bu da sektörel tekelciliği ve tekelleri rakipsizleştirmiş, sermayeyi tek elde toplamıştır.

Tekelleşme, kapitalizm tarihinde iki büyük felakete yol açmıştır. İçte, ekonomizmin siyasal olgu olarak gelişmesini meşrulaştırmış, ekonomiyi karar verme süreçlerinde başaktör yapmıştır. Dışta ise, biriken sermayenin kâr maksimizasyonu beklentisini dış pazarlara yöneltmesi, sermaye ihracını yasallaştırmıştır; bu durum sömürgeci politikaları bile meşrulaştırmıştır. 19. yüzyılın sonlarında, 1870'lerde, Batı'da ekonominin yapısal görünümünü alan tekelleşme, rekabetçi piyasa koşullarını ortadan kaldırmış ve rekabetçilik tekelciliğe dönüşürken, kâr oranlarında ciddi bir azalış ve ekonomik bunalım doğurmuştur. Bu koşullar, rekabetçi kapitalizm dönemindeki birikim yasaları ile tekelci kapitalizm dönemindeki birikim yasalarının farklılaşmasından kaynaklanmıştır. Bireysel kapitalistleri, *birikim (yatırım)*[469] yapmaya zorlayan güç rekabetken, sermayenin merkezileşmesi *kredi*

[469] Birikim (*accumulation*), terimi ekonomide Marksist iktisatçılar tarafından kullanılmaktadır ve Marksist analizlerin anahtar kavramlarından birini oluşturmaktadır. Oysa liberal iktisatçılar *birikim* terimi yerine genelde *yatırım* terimini kullanmaktadırlar ve eğer birikim kelimesini kullanacaklarsa neyin birikimi olduğunu belirtmektedirler; sermaye birikimi gibi.

Birikim, yalnızca para, mal, makine ve binaların artıp genişlemesiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda bilimsel ve teknik yeni bilgilerin oluşması, iş gücünün nitelik açısından düzelmesi ve iş örgütlenmesindeki

sisteminini getirmiştir. Bunun sonucunda, üretimdeki sermaye birikimi ile mali sistemdeki sermaye birikimi anlayışında ilk defa bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Üretim toplumsallaşmış ve makine üretimi, yaratıcı insan emeği karşısında gücü ele geçirmiştir. Üretim aynı zamanda yoğunlaşmış, yani malların sayı ve çeşidinde çok büyük bir artış gerçekleşmiş, kitlesel üretim çağı başlamıştır. Kitlesel üretimin sürekliliğini sağlamak için de, hem toplumsal iş bölümü hem de uluslararası işbölümü projeleri geliştirilmiştir. Kredi sistemi uluslararası boyutta yayılmış, rant ve *faiz*[470] de, *kâr* olgusunu ifade etmeye başlamıştır. Bu dönemin en belirleyici özelliklerinden biri, geniş bir *meta zinciri*'nin meta sermayesine ve kredi sistemine eşlik etmesidir. Artık piyasa, *meta zinciri* aracılığıyla uluslararası bir hayalî sermayeye, yani spekülasyon dünyasına bağlanmıştır.[471]

---

değişmelerle birlikte, üretimde bir genişleme meydana gelmesi de birikim olarak tanımlanmaktadır (Ekonomi Sözlüğü: Birikim maddesi).

Marx'a göre de birikim, yalnızca *üretim* ile *artık-değer*'in sermayeye dönüştürülmesi arasındaki basit bir ilişkiden ibaret değildir; çünkü aynı zamanda yeniden-üretim ve dağılımıdır. Birikimin temeli, sermayenin yoğunlaşmasıdır; bu da kapitalist düzende sermayenin merkezîleşmesi, yani tekelleşme, ekonomik bunalım, eşitsiz gelişim, sermaye ihracı, sömürgecilik ve nihayetinde emperyalizm demektir. Bu koşullar, devletin değişen rolüne de işaret etmektedir. Bunun yanında, sermaye yoğunlaşmasının zenginliğe değil, toplumsal yoksulluğa yol açtığı bilinmektedir. Marx'a göre birikim süreçleri, kapitalist devletin kaçınılmaz zorunlu aşamalarıdır (Marksist Düşünce Sözlüğü: Birikim maddesi ile Marx, 1997b ve 2003a).

[470] Kapitalist sistemdeki günümüzde geçerli olan "faiz" (*interest*) çeşitleri şunlardır:

"1) Banka faizi: Banka sistemi içinde toplanan mevduata ve açılan kredilere karşılık ödenen kira bedelidir. Mevduat ve kredinin çeşitlerine göre "banka faizi" de değişmektedir.

2) Basit ve bileşik faiz: Belli ve sabit tutulan anapara üzerinden, belli bir süre için hesaplanan faiz, "basit faiz"dir. Ana paranın dönem sonunda getirdiği faiz geliri ana paraya eklenip yeniden ikinci dönem sonuna kadar beklenildiğinde, ortaya çıkan faiz oranı "bileşik faiz"dir. Bu hesaplamada faize faiz yürütülmüş olmaktadır.

3) Kanuni ve akdi faiz: Faize bağlı bir borç ya da alacak ilişkisini belirleyen bir sözleşme yapılmışsa, ya da yapılan sözleşmede faiz oranı belirtilmişse, bu durumda geçerli olan faize kanuni faiz adı verilir.

Borçlunun vadesi gelen borcu ödememesi ya da ödemekte gecikmesi halinde, borçlunun kabullenmek zorunda olduğu faize temerrüt faizi denir. Kanuni faiz şekillerinden biri olan bu faiz yıllık % 5'ten az olamaz.

Tarafların çeşitli şekillerde aralarında serbestçe kararlaştırdıkları faize ise, sözleşmeye bağlı faiz ya da akdi faiz adı verilir.

4) Piyasa faizi ve doğal faiz: Piyasa koşullarına göre ödünç verilebilir fonlar için uygulanan faize piyasa faizi denir.

Piyasanın işleyiş koşulları içinde tasarruf-yatırım eşitliğini sağlayan normal faize doğal faiz adı verilir" (Ekonomi Sözlüğü: Faiz Çeşitleri maddesi).

Ancak Marx, faiz getiren sermaye ile hayalî sermaye (spekülatif krediler) arasında ayrım yapmıştır. Marx'a göre; "faiz getiren sermaye belirli bir müddet için sahibinden kopmuş bir metadır. Marx'ın kuramı, işçilere açılan tüketici kredileri gibi kredileri değil (Marx, bunları tefecilik olarak kategorize etmiştir), sadece üretimde bulunan kapitalistlere açılan kredileri dikkate alır. Bu kredilerin üretimin finansmanında kullanılmasıyla yaratılan artık değerin bir bölümü, krediyi açan mali sermayedarlara faiz biçiminde ödenir: faiz getiren sermayenin mübadele değeri ödenmesi gereken faizdir; artık-değerin üretimini finanse edebilme yeteneği ise onun kullanım değeridir" (Marksist Düşünce Sözlüğü: Faiz maddesi).

Bu haliyle de faiz, gerçekte, "*sermayenin fiyatı*" (Türkay, 2005: 215) olmasının çok ötesinde; paraya atfedilen dışsallık, evrensellik ve özgürlük nosyonuna koşut bir niteliğe bürünür (Marx, 2004a).

[471] Meta Zinciri (*commodity chain*), uluslararası meta süreçleri ile küresel kaynaklar bulma ve ürünlerini küresel düzeyde pazarlamaya çalışan şirketleri birleştiren ekonomik bağların meydana getirdiği

Tekellerin gücü ve zenginliği, ulusal yönetimlerin iştahını kabartmıştır. Hem büyük kapitalistler hem de devlet, artık-değeri paylaşmak, uluslararası konumlarını güçlendirmek ve kâr oranlarındaki düşme riskini en aza indirmek için karşılıklı bir işbirliğine girişmişlerdir. "Örgütlü kapitalizm"i incelerken ele aldığımız bu işbirliği, devletin ekonomiye müdahalesinin önünü açmıştır. Yalnız burada, devletçi müdahalenin ekonominin gidişatını engellemek, tersine çevirmek, dönüştürmek gibi bir anlama gelmediğini; tam tersi, tekelci eğilimi sağlamlaştırma ve arttırma amacı taşıdığını unutmayalım. Devletin ağırlığı, tekelci kapitalistlerin işine çok yaramıştır. Devlet, sermaye birikiminin dinamizmini koruyacak, kâr maksimizasyonunu arttırarak, iktisadî krizleri önleyecek bir dizi müdahaleyi düzenlemiştir. Bu devlet müdahaleleri, temel endüstrilerin uluslararasılaşması, temel hizmetlerin (örneğin sosyal hizmetlerin) devlet tarafından

---

ağdır. Bazen "küresel meta zinciri" yaklaşımı diye de bilinen meta zinciri analizi, dünya sistemi perspektifinden geliştirilmiş bir yöntemdir. Bu yöntem, giyim eşyaları, otomobiller, gıda malzemeleri ve ilaçlar gibi malların imalatı ve dağıtımı için dünya çapında kurulan organizasyonel, coğrafi ve kültürel boyutları izleyerek; kapitalizmin, ulus-devletler içine kapanmış, tedrici bir süreci temsil ettiği anlayışını yıkmaktadır. Bazen üretici –yönetici (ulusaşırı şirket) ile alıcı-yönelimli (ticari şirket) meta zincirleri arasında, bir ayrım yapıldığı da görülmektedir (Sosyoloji Sözlüğü: Meta Zincirleri maddeleri).

Immanuel Wallerstein ise, meta zincirlerinin bir ağ gibi dünyayı sardığına vurgu yaparken, bunların coğrafi yönleri bakımından hiç de rastgele oluşmadıklarını söyler: "Zincirlerin tümü haritalara çizilse, biçim bakımından merkezcil olduklarını görürdük. Çıkış noktaları çok sayıda, buna karşılık varış noktaları birkaç alanda birleşme eğilimindedir. Başka bir deyişle, meta zincirleri kapitalist dünya ekonomisinin çevrelerinden merkezlerine doğru gitme eğilimindedir. Ampirik gözlem olarak bu durumun yadsınması güçtür. Meta zincirlerinden söz etmek, kapitalizmin tarihsel gelişmesi boyunca işlevsel ve coğrafi bakımlardan gitgide daha yaygın, eşanlı olarak da gitgide daha hiyerarşik bir durum alan, geniş kapsamlı bir toplumsal işbölümünden söz etmek demektir. Üretim süreçlerinin yapısındaki bu mekân hiyerarşikleşmesi, dünya ekonomisinin merkez ve çevre bölgeleri arasında yalnızca bölüşüm ölçütleri (reel gelir ve yaşam düzeyleri) açısından değil, daha da önemlisi, sermaye birikiminin yerleri açısından görülmemiş büyüklükte bir kutuplaşmaya yol açmıştır.

Başlangıçta, sürecin başladığı sıralar, mekân farklılaşmaları az, mekân temelinde uzmanlaşma derecesi sınırlıydı. Oysa kapitalist sistemde (ister çevrebilimsel, ister tarihsel nedenlerle), var olan farklılaşmalar her ne olursa olsun büyütülmüş, güçlendirilmiş ve kemikleştirilmiştir. Süreç içinde yaşamsal olan nokta ise, taraflardan birinin kendi fiyatını artırmak için zora başvurmasıdır; elbette ki bu kapitalizmin bir buluşu değildir. Eşitsiz değiş tokuş eski bir uygulamadır. Tarihsel bir sistem olarak kapitalizm bakımından dikkati çeken, eşitsiz değiş tokuşun hangi yolla gizlenebildiğidir; gerçekten de gizleme öylesine iyi yapılmıştır ki, sistemin açık muhalifleri bile, mekanizmanın işleyişini örten perdeyi sistemli bir biçimde kaldırmaya ancak beş yüz yıl sonra başlayabilmiştir.

Bu temel önemdeki mekanizmayı gizlemenin püf noktası bizzat kapitalist dünya ekonomisinin yapısında, kapitalist dünya sistemindeki (hepsi de sınırsız sermaye birikimine yönelik tümleşik üretim süreçleriyle dünya çapında bir toplumsal işbölümünü oluşturan) ekonomi alanıyla (her biri kendi yargı alanı içindeki siyasal kararlar konusunda özerk sorumluluk taşıyan ve otoritesi için destek olarak emrinde silahlı kuvvetler bulunduran sözde ayrı egemen devletlerden oluşmuş) siyasal alanın görünüşte birbirinden ayrılmasında yatmaktadır. Reel tarihsel kapitalizm dünyasında, büyüklüğü ne olursa olsun, hemen tüm meta zincirleri devlet sınırlarını aşmış durumdadır. Bu durum yeni bir buluş değildir. Tarihsel kapitalizmin ta başlangıcından itibaren böyle olmuştur. Üstelik, meta zincirlerinin çokulusluluğu, yirminci yüzyılın kapitalist dünyası için olduğu kadar, tanımlayıcı bir biçimde, on altıncı yüzyılın kapitalist dünyası için de doğrudur" (1996: 26-8).

sağlanması, para, kredi ve patent üzerine merkezî kontrolün geçerli olması, özel yatırımlara devlet yardımının aktarılması, biriken malların satışı için uluslararası pazarların yaratılması ham madde arzını karşılayacak uluslararası kolaylıkların sağlanması, araştırma-geliştirme projelerinin (dolayımlı olarak bilimin) devlet tarafından desteklenmesi, ücretlerin ve emek pazarının devlet denetimine sokulması, ekonomi programlarının devlet tarafından yapılması, gerekli uluslararası ekonomi kurum ve kuruluşlarının devlet tarafından örgütlenmesi gibi çeşitli biçimlere bürünmektedir (Yılmaz, 2002: 35).

Devlet, ayrıca sermayenin mali sermaye, yani "*Finans Kapital*" (Hilferding, 1910) biçimindeki ihracını gerçekleştirecek önlemleri almayı taahhüt etmiştir. Böylece, *ulusal-uluslararası kredi, faiz ve vergi sistemi* de devlet kontrolünde yürürlüğe sokulmuştur.[472] Öte taraftan, dünya ülkeleri *merkez-çevre ülkeler* olarak sınıflandırılmış ve bu sınıflamaya bağlı olarak dayatmacı bir işbölümü sonucunda *dünya-ekonomi sistemi* yaklaşımı projelendirilmiştir. Dünya-ekonomi sisteminin kurulmasında, merkezdeki ulusal devletler hem eşgüdüm sağlamışlar, hem de doğrudan doğruya yasal koşulları kendi ulusal çıkarlarına göre ayarlamışlardır (bkz. Jessop, 1982).

Hilferding, Luxemburg, Kautsky, Buharin ve Lenin kapitalizmin finans kapitalle başlayan, uluslararası işbölümcü aşamasını *emperyalizm* olarak adlandırmışlardır. Kapitalizmin bu korporatist aşamasında, devletle tekelci sermaye arasında içte işçi sınıfına karşı, dışta ise yerel/ulusal kurtuluşçulara karşı dayanışma sağlanmıştır. Tekelci ulusal ittifak, ekonomik sömürüyü küresel boyutta genişletmiş, işçi sınıfı ile birlikte, küçük ve orta ölçekli sermayeyi, hatta iktisaden geri kalmış ülkeleri bağımlı hâle getirmiştir, üstelik büyük sermaye sahiplerini siyasi güç tekeline ortak etmiştir. Devlet bir bakıma, *sınıf*

[472] Örneğin, Osmanlı Devleti'ni iflâsa sürükleyen bu sistem olmuştur.

egemenliğinin siyasa biçimi hâline dönüşerek herkese eşit uzaklıkta olma niteliğini de görece yitirmiş; hatta büyük sermaye sahiplerini görece kayırıcı bir tutum sergilemiştir.[473]

Devletin değişen rolü, ekonominin yanında toplamsal yaşamın bütün aşamalarını etkileyip yönlendirmiştir. "*Devlet ile tekeller arasındaki bu kaynaşmanın izleri, devlet personelinin sınıfsal arkaplan özelliklerinde, devlet bürokrasisi ile tekelci sermayenin yöneticileri arasındaki ilişkilerde, devlet politikalarının formülasyonu ve uygulanması (örneğin uluslararası ilişkilerde) ve eğitim sistemi ile medyadaki tekelci sermayenin egemenliğinde net olarak görülür*" (Yılmaz, 2002: 36). Devletin değişen rolünün, toplumsal pratikteki bu izleri, Marksist analitik düzlemde *devletin rolü ve konumuna ilişkin* bir dizi tartışmaya da yol açmıştır. Bunun en temel nedeni, daha önce de vurgulandığı gibi, klasik metinlerde devletin bu yeni konumuna ilişkin yeterince açıklayıcı kaynağın bulunmaması, bilimsel referans noktasının oluşturulmak zorunda kalınmasıdır. Analitik düzlemdeki bu gerilim, Poulantzas'ın Marx'ın dönemlendirmesini genişletmesiyle başlamıştır.

Marx, bilindiği gibi, "*köleci-feodal ve kapitalist*" dönemlere gönderme yapmıştır; bunlar "*zor-sözleşme ve piyasa*" süreçleridir. Poulantzas ise, Marx'ta henüz ayrıntılı olarak dönemlendirilmeye uygun olmayan kapitalizmi, dönemlere ayırmıştır. Ancak Poulantzas, kapitalizmde bir dönemlendirmenin yapılabilmesi için, Marx'taki üretim düzeyi (ekonomik formasyon) yaklaşımının yeterli olmadığını ileri sürerek, toplumsal düzeyi (toplumsal formasyon) kapsayan yapısal bir eşleşmeye gerek olduğunu belirtmiştir. Böylece *kapitalist devletin analizine ilişkin* bir dizi tartışmayı da ateşlemiştir (özellikle bkz: Poulantzas, 1992 ve Jessop, 1982 ve 2005).

[473] Weber, bu durumun bir otorite örneği oluşturmadığını, zora dayalı otoritenin sadece kölelik örneğiyle açıklandığını söyler: "Bazı açılardan konumuzla ilgili bir başka durum, tekel konumundaki ekonomik "güçle" ilgilidir. Bu durumda mübadele şartlarını sözleşmenin diğer tarafına zorla kabul ettirme imkânı vardır. Kendi başına alındığında bu durum, cinsel çekicilik, spor ya da tartışma becerisi gibi, bir tür üstünlükten kaynaklanan "etkileme" biçimlerinden biri olup, "otorite" durumu sayılmaz. Bir büyük banka, diğer bankaları kartel oluşturmaya zorlama konumunda olsa bile, tek başına bu durum bir egemenlik ilişkisinden söz etmek için yeterli değildir. Ama eğer birinci bankanın yönetiminin, içeriği ne olursa olsun uyulması tezi ve ihtimaliyle birlikte, diğerlerine emir verme ve bu emirlerin uygulanmasını kontrol etme gibi, açık bir emretme ve kabul yetkisi varsa, o zaman durum değişir. Doğal olarak, başka alanlarda olduğu gibi, burada da geçişler aşamalıdır; sadece borç ilişkisinden köleliğe varan pek çok ara aşama mevcuttur" (2005: 37-8).

Olgusal tarihteki bir diğer analitik gerilimse, emperyalizmin dönemlendirilmesine ilişkin olarak, Birinci Dünya Savaşı sırasında Lenin ve Kautsky arasında yaşanmıştır. Kautsky, Lenin'in tam tersine emperyalizmi, kapitalizmin zorunlu bir aşaması (Lenin'de, *Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*-1998b/1916) olarak görmemiş, gelip geçici ara dönem biçiminde açıklamıştır. Kautsky ve Poulantzas'ın, deyim yerindeyse şimşekler çaktırdıkları, fırtına kopardıkları kapitalizmin ve onun içinde yer alan emperyalizmin dönemlendirilmesi sorunundaki görüşleri, gerçekte kapitalizmin akışkanlığını ve kendi içindeki dönüşüm yeteneğini de göstermektedir (bkz: 1914; Kazgan, 1969: 441 ve Marksist Düşünce Sözlüğü: Kautsky maddesi).

Kapitalizm, gerektiğinde belirleyici niteliği olan üretim araçlarının -toprak, işletme ve sermaye- çok büyük kısmının mülkiyetinin özel kişilere ait olduğu, fiyat mekanizmasının rol oynadığı ve kâr maksimizasyonunun amaç edinildiği üstünde gelişen ana ilkelerini bozmadan, kendi içinde bir üretim biçiminden bir başka üretim biçimine dönüşebilmektedir. Kapitalizmin dönemlendirilmesi de, bu dönüşümün, bir anlamda kapitalizmin *kendini yeniden yaratma* başarısının *onayıdır*. Poulantzas, işte bu onayın, Marx-Engels metinlerinde yer almadığına dikkat çekmiştir. Elbette, klasik metinlerde böyle bir onaya rastlanmaz. Ayrıca Poulantzas, Marx'ın işaret ettiği kapitalizmin üretim alanının, toplumsal alana doğru kaymış olduğunu belirtmiştir. Daha önce değinildiği gibi, Marx *üretim alanı* ya da yorumlarsak *ekonomi / ekonomik formasyon* kavramı ile üretimi olduğu kadar, üretim ilişkilerini kastetmiştir. Bu da, içine toplumu ve kültürü alan *üretim kültürü*'ne denk gelmektedir. Marx'ta, hizmet ve mal üretiminin iktisadî koşulları kadar, yaratıcı emeğin toplumsal koşulları ve devletle diyalektik ilişki biçimi de üretim alanını oluşturur. Marx'taki ekonomik alan, zaten toplumsal alanla bütünleşmiştir ve üst yapıdaki devletin (politik toplumun) karşısında, birlikte altyapıyı -temeli- oluşturmuştur.

Bu nedenle, Poulantzas'ın "toplumsal formasyon" (*social formation*) vurgusunu, onun Marx'a ters düşmesinden ziyade; kapitalizmin kuramsal çözümünde, daha farklı

çözümleyici bir yöntemin geliştiği yeni bir açımlanma uğrağı olarak düşünmek gerekir. *Kapitalist devlet tartışmaları* da zaten oluşan bu yeni uğrağın sınırlarında gelişmiştir.[474] Yaşanan köklü bilimsel tartışmalar, burjuva sivil uygarlığının yarattığı kapitalist devleti, resmi-özel tekelci emperyalist mantığı ve Avrokomünizmi anlama fırsatı vermiştir. Gerek Ellen Meiksins Wood'un, gerekse Wood'dan hareketle Haldun Gülalp'in ortaya koydukları gibi, "*devletin göreli özerkliğinin kaynağında, politik olanın ekonomik olandan ayrıldığı değil,*

[474] Kapitalist devlet kuramcıları, uzunca bir süre Marx ve Engels'e dayanan klasik metinlerden hareketle, kapitalist devletin konumunun ve rolünün sınıf ilişkileri bağlamında açıklanıp açıklanamayacağına dair bir tartışma yürütmüşlerdir. İkinci bölümde incelediğimiz gibi, klasik kuramda, kapitalist devletin herkese eşit uzaklıkta olma ilkesinin açıkça bir gölgegörüngüden ibaret kaldığı, devletin sınıf egemenliğinin siyasal biçimi olduğu ileri sürülmektedir. Buna karşın Poulantsaz, devlet konusunu yeniden açmıştır. Yeni-Gramscici eğilimin de etkisiyle, kapitalist devletin *görece özerk* olduğunu; devletin, sınıf karşısındaki duruşunun bu özerkliği etkilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bunu da, devletin üretim (ekonomi) ilişkilerinden ve toplumsal sınıflardan görece özerk, kendine özgü işleyiş mantığı olan bir toplumsal ilişki biçimi geliştirdiğini savunarak açıklamıştır. Burada Gülalp önemli bir saptama yapmıştır. Haldun Gülalp'e göre, Poulantzas'ın öne sürdüğü, *devletin göreli özerkli* tartışması, "Marksist kuramın kendisini liberal kuramdan ayıran, yani toplumun sınıfsal niteliğine ilişkin olan yönüne değil de, liberal kuramla ortak olan bir yönünde, yani devletin toplumdan ayrıldığı gözleminde odaklanmış gibi görünmektedir" (1993: 48).

Üstte, metin kısmında, değinildiği gibi Poulantzas, Marx'ın üretim ilişkisi'ni ekonomi ilişkisi olarak görmüş, içinde toplumu barındıran üretim kültürü bulunduğu yaklaşımını ise görmezden gelmiş, ekonomizme ve tarihsiciliğe karşı çıkarken, klasik Marksizmi ekonomist ve tarihsici bularak Marx'a da karşı çıkmıştır. Bu tam da Ellen Meiksins Wood'un, Laclau ve Mouffe'tan alıntılayarak ifade ettiği gibi, "*Marksist teorinin geçerlilik alanını ve savlarını daraltma*" (Laclau ve Mouffe, 1985: 4; Wood, E., 2006: 27) uğrağının başlangıç anı olmuş; 60'lardan 90'lara taşacak olan, *yeni-revizyonist* (Miliband, 1985: 6; Wood, E., 2006: 27) dalgayı harekete geçirmiştir. Poulantzas, (burada çok kabaca ifade edersek) kapitalist devletin toplumsal ilişkiler yumağı olmasından dolayı, burjuva sınıfına yakın olamayacağını; çünkü devletin işleyiş mekanizmasının zorunlu bir *görece özerklik* getirdiğini öne sürmüştür (Poulantzas, 1992, Gülalp, 1993: 45-68, Holloway ve Bonefold, 1991, Clarke, 1977, 1991 (ed.) ve 2004 (ed.), Jessop, 1990a ve b, Yılmaz, 2002, Holloway, 2005: 85-7 ve Bridges, 1974: 161-90).

Aslında bu tartışmaların özünü, kapitalist devletin sermaye sınıfı karşısında görece özerk olup olmadığı oluşturur. Bu uzun süremli tartışmaya yeni bir ivme katan isim *Bob Jessop* olmuştur. Jessop önceleri, Poulantzas'ın "görece özerklik" görüşünü desteklemiş olmakla birlikte, daha sonradan onu Marksizm'den koparacak olan kendi yaklaşımını geliştirmiştir. Jessop'a göre devlet, "birikim stratejilerinin ve hegemonya projelerinin oluşturulmaya çalışıldığı stratejik bir alandır. Bir başka deyişle, devlet sınıflararası mücadelenin değil, kuramsal olarak kurgulanmış strateji ve projelerin mücadele alanıdır" (1990: 206; Güney, 2006: 156). Jessop, bu yaklaşımı ile *yönetişim* kavramına ulaşır. Jessop'a göre, kapitalist devletin küresel dönemlendirilmesi, devleti yönetsel bir proje olarak karşımıza çıkarmıştır; artık belirleyici olan ne sermaye sınıfı, ne sınıf mücadeleleri, ne de görece özerklik konumudur; devlet, kendisinin ürettiği strateji ve projelerin mücadele alanıdır ve kendine yetmektedir (Jessop, 1990, 1995, 2002).

Poulantzas'ın izini sürüp geliştiren Jessop'a karşın, Miliband'ın itirazı ile karşılaşıyoruz (1970/1983a). Miliband, Poulantzas'ın 1969'un NLR (*New Left Review*) dergisinde çıkan "*Kapitalist Devletin Sorunları*" yazısında, Poulantzas'a yanıt niteliğinde bir makale yazmış; böylece hem kapitalizmin analitik düzleminde hem de Marksizm içinde yeni bir düşünsel evreye geçilmesine aracı olmuştur (bkz. Poulantzas, 1969, 1976 ve 1978, Miliband, 1970/1983a ve 1986, ayrıca tartışmaların Türkçe baskısı için bkz. Laclau, Poulantzas ve Miliband, 1990). Bir çok kuramcı, bu ikilinin tartışmasına katılarak, kapitalist devlet kavramını genişletmişlerdir. Gülalp bunu, kuramsal bir kavramdan ampirik kavrama geçiş olarak görmüştür (1993: 45).

Genel hatları ile bu tartışmaların, kapitalist devletin konumunu ve rolünü irdeleyen 1960 sonrasının Avro-komünist karar sürecini ve yaklaşımlarını ifade etmesi bakımından ayrıca önemi büyüktür; çünkü Batı'da ikinci kez başgösteren devrimci-Marksizm'den kopuşun zihinsel dayanağını oluşturmuştur. Altmışlardan bu güne, *kapitalist devlet tartışmaları*, halka halka büyüyüp bir zincire dönüşmüştür: Bu halkaları Poulantzas'ın görece özerk yapısalcı devleti, Miliband'ın araçsalcı devleti, Fransız Düzenle(n)me Okulu, Devlet Türetme Okulu, Sistem Analizi Okulu ve Jessop'ın Yönetişim yaklaşımı simgelemektedir.

kamusal olanın özel olandan ayrıldığı görüşü vardır. Devletin doğrudan üretim sürecinden soyutlanması da, bu açıdan, politik olanın ekonomik olandan göreli bir ayrılığı olarak değil, sermaye birikiminin kamusal ve özel uğrakları biçiminde ayrılması olarak anlaşılmalıdır" (Gülalp, 1993: 64, ayrıca bkz: Wood, E., 2003: 33-62).

Öte taraftan ilk revizyonist dalgayı yükselten *Karl Kautsky*'nin "*devrimsiz sosyalizm*" beklentisinde olduğu gibi, emperyalizmin gelip geçiciliği öngörüsünde de yanıldığı anlaşılmıştır; çünkü, *bundan sonra inceleyeceğimiz gibi*, 70 yıl sonra gelen küreselleşme bile, kapitalist emperyalizmin hâlâ sonu değil, şimdiki son biçimidir; yani kapitalizmin yine dönüşüme uğramış olan post-anı'dır. Evet *küreselleşme*, çok açık bir biçimde kendini yaratarak yenileyen, kendi içinde dönemlenen, bir üretim (birikim) biçiminden, bir başka üretim biçimine akan ve (şimdilik) hâlâ süren kapitalizmdir. Emperyalizmin bu yeni uğrağı, *ulus-devletten bireye* kayan yeni bir yoğunlaşmayı ve *örgütsüzleşme* adı altındaki *ulus-ötesi tekelciliği* temsil etmektedir.[475]

1930'larda başlayıp 70'lerin ortalarına kadar süren bu dönem (devlet-tekel işbirliği), ulus-devlet ve ulusal sermaye kavramlarının ötesine geçen uluslararası ilişkiler ağı (UİA) ve ulus-ötesi ya da çok uluslu küresel sermayenin yükselişi ile gücünü görece yitirmiştir. Böylece emperyalizmin şimdiki en *son* aşaması sayabileceğimiz *küreselleşme*, Negri'ye göre "*İmparatorluk*" çağı başlamıştır. Bu da, *emperyalizmin kurumsallaşması* bağlamında, yeni bir düzenin kurulduğunun işaretidir. Şimdi emperyalizmin, *kuruluşundan*

[475] Marx'a göre "bir para tutarının, üretim araçlarına ve emek-gücüne dönüştürülmesi, sermaye olarak işlev yapacak bir değer miktarının atacağı ilk adımdır. Bu dönüştürülme işlemi, pazarda, yani dolaşım alanı içinde olur. İkinci adım, üretim süreci, üretim araçları, üretim değerleri kendilerini meydana getiren öğelerin değerini aşan ve bu nedenle de, başlangıçta yaratılan sermaye ile birlikte bir artı-değeri de içeren metalara dönüşür dönüşmez tamamlanır. Bu metalar da hemen dolaşıma sokulmalıdır. Bunların satılması, değerlerin de para olarak gerçekleşmesi, bu paranın tekrar sermayeye dönüşmesi ve bu hareketin durmadan yinelenmesi gerekir. Aynı evrelerin durmadan birbirlerini izledikleri bu dairesel hareket, *sermayenin dolaşım biçimini* oluşturur. Birikimin ilk koşulu, kapitalistin elinde bulunan metaları satabilmesi ve aldığı paranın büyük kısmını sermayeye dönüştürebilmesidir" (2004a: 538).

kurumsallaşmasına kadar geçen bu süreci çözümlemeye çalışalım. Bunun için de öncelikle, emperyalizmin ön-koşullarını olgunlaştıran ve tarihi buna hazırlayan sömürgeciği ele alarak, sömürgeci stratejilerle emperyalizmi birbirinden ayırmak gerekir:

1. SÖMÜRGECİLİK ve SÖMÜRGECİLİK SONRASI

Sömürgeciliğin, emperyalizmin doğuşunu hazırladığını ve Marx'ın da, bunun hazırlık aşamasına şahit olduğunu İkinci Bölüm'de incelemiştik. Oysa 1930 yılına gelindiğinde, yeryüzündeki toprakların yüzde 84,6'sı sömürgeleştirilerek Avrupa'nın yönetimi altına alınmıştır (Loomba, 2000: 12). Bir anlamda dünya topraklarının paylaşımı artık tamamlanmıştır. Aslında Avrupa'da sömürgeci yönetimler çok eskiden beri hüküm sürmektedir. Başlangıçta, "*İncil ve Hıristiyanlık adına*" yapılan ve Roma Katolik Kilisesi'nin başı çektiği, "*dünyaya hakim olma ülküsü uğruna yayılan sömürgecilik; Doğu ticaret yollarının haritalarını çizen ve alış-verişi belli bir düzene bağlayan Marco Polo'nun ortaya çıkmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Polo'yu, Lodo Vicodi Verthama ve Pietro Della Vale izler. Fakat asıl ticari yollar denince akla ilk gelen Kristof Kolomb'dur"* [476] (Kaymak, 1993: 33). 16. yüzyıldan sonra

[476] "Kristof Kolomb" adı, Avrupa sömürgecilerinin bir sevgilisi olmuştur. Avrupa'nın deniz eşkıyalarına Amerika'nın yolunu açan odur. İngiltere, Fransa, hatta İtalya ve Almanya oradaki yağmadan paylarını almışlardır. "Yerli" Amerikalıyı yıkarak, silip süpürerek kendi kapitalist kentlerini ve emperyalist burjuva kültürlerini kurmuşlardır (Galiyev, 1980: 173).

Kristof Kolomb'un ilk yoluculuğunun ardından, Portekiz ve İspanya kralları Tordesillas Antlaşması'yla (1494) Hıristiyan olmayan dünyayı, Cabo Verde Adalarının 370 fersah (yaklaşık 1.300 mil) batısında Atlas Okyanusu'nun ortasından geçen hayali bir çizgiyle ikiye böldüler. Bu çizginin batısında kalan her yer İspanya'nın, doğusunda kalan her yer ise Portekiz'in sayıldı.

Bu antlaşmanın yanı sıra, Portekizlilerin keşifleri ve papalığın desteği de Hindistan, Doğu Hint Adaları ve Brezilya'daki Portekiz egemenliğinin dayanaklarını oluşturdu. Yaklaşık 100 yıl Doğu'da Avrupalı rakiplerle karşılaşmayan Portekizliler üstün gemileri, topçulukları ve denizcilikleriyle yerel güçleri alt ettiler. Ama toprak bütünlüğü olan bir imparatorluk kurmaktan çok, stratejik konumu uygun müstahkem mevkilerden yürütülen ticaret ve korsanlık etkinliklerine giriştiler.

Portekizliler16. yüzyılın başında, Doğu Afrika ve Hindistan kıyılarında Goa, Malakka ve Hürmüz gibi, böyle bir dizi noktayı ele geçirmeyi sürdürdüler; bu kıyı ceplerinde özellikle Müslüman Araplardan ve Afrikalılardan komprador (*compradore*) denen işbirlikçiler buldular. Ama yeterli devriye gemileri olmadığı için Hint Okyanusu'nu tam denetim altına alamadılar ve Venedik rekabetini yok edemediler. Buna karşılık Malakka Boğazı'ndan geçerek Doğu Hint Adalarına, Tayland'a ve Kanton'a (Guangzhou) vardılar, hatta 1457'de Macau'yu Çin'den kiralayarak 300 yıl boyunca Avrupa'nın Çin'le olan ticaretini önemli ölçüde denetleme olanağına kavuştular. Brezilya'nın doğu kıyı şeridinin *Capitania* denen dilimlere ayrılarak sömürgeleştirilmesini aralıklarla devam ettirdiler.

İspanyollar, Amerika'nın potansiyelini ancak zaman içinde fark ettiler. 1512'ye değin işgalini tamamladıkları Batı Hint adalarının büyükçe olanlarında buldukları Yerlilerin yeni mikroplara dayanamayıp ölmesinden sonra, Panama Kıstağı üzerindeki Darién'de bir koloni kurdular; 1513'te Vasco Núñez de Balboa, Büyük Okyanus kıyısına ünlü yürüyüşünü buradan başlattı. Hernán Cortés 1519'da Meksika'ya girerek iki yılda Astek İmparatorluğu'na son verdi. Meksika'yla birlikte Guatemala ve Yucatán Yarımadasının yarısı da ele geçirildi. Francisco Pizarro ve kardeşleri 1531'de Peru'ya girerek iç savaşın böldüğü İnka İmparatorluğu'nun istilasını başlattılar. Büyük miktarlarda altın ve gümüş ele geçirdiler. Yerliler Peru ve

ise, Avrupalılar sistemli bir biçimde sömürgeciği uygulamışlar, dünya topraklarını ele geçirmeyi görev bilmişlerdir.[477] Mutlakıyetçileşen Avrupa, keşif, fetih, ilhak ve iskân amaçlı sömürgeciliğe devam etmiştir. Ele geçirdikleri yerleri çoğu zaman sadece toprak olarak düşünmüşler ve üstündeki yerli nüfusu yok saymışlardır. Bu anlayışın bir uygulaması olan sömürgecilik, 1848'lerdeki devrim Avrupa'sının alaca karanlığında, palazlanmaya çalışan kapitalistlerin servet iştahını iyice arttırmıştır.

1848 yılında Marx'ın okuduğu *Komünist Manifesto* ise, kapitalist üretim biçiminin salt ekonomi alanını değil, ekonomiye doğrudan bağlı olmayan bir dizi toplumsal-siyasal-kültürel pratiği derinden etkilediğini ve bir toplumsal alt-üst oluşa yol açtığını emekçilere göstermiştir. Dünyanın bütün proleterleri, bir sömürü düzeni olan kapitalizme karşı birleşmeye davet edilirken; kapitalistleri de, kendilerine başka sömürü mekanları bulmaya yöneltmiştir. Avrupa'daki işçi sınıfının bilinçlenmeye başlaması, kapitalistleri daha savunmasız ve boyun eğecek yeni *kas gücü* bulmak zorunda bırakmıştır. Bir bakıma, Marx'ın *Manifesto*'da söylediği gibi, kapitalizmin işçi sınıfı üzerindeki devrimci etkisi, burjuvayı çok ucuz emek ve sömürü alanlarına doğru kaydırmıştır.[478] Aslında *1848 yılı*,

---

Bolivya madenlerinde köle gibi çalıştırıldı. Bu arada Pedro de Valdivia, Şili'nin kuzeyini ele geçirdi. Francisco de Orellano, Amazon boyunca dolaştı. Başka *conquistador*'lar (fatihler) sonradan Ekvador, Kolombiya ve Arjantin adını alacak bölgelere uzandılar. Belli başlı İspanyol fetihlerini yaklaşık 300 yıllık bir sömürge dönemi izledi. İspanyol kralları Yenidünya'yla ticareti düzenlemek üzere 1504'te Casa de Contratación'u (Ticaret Odası), 1524'te de sömürgeler için yasa koyacak Hint Adaları Konseyi'ni oluşturdular. *Encomienda* denen feodal uygulamayla, gruplar halinde İspanyol toprak sahiplerinin "korumasına" verilen Yerliler köleleştirildi. Batı Hint Adalarının özgün Yerli nüfusu birkaç kuşak içinde yok oldu ve yerlerine Afrika'dan Siyah köleler getirildi. Anakarada İspanyollar geldiğinde 50 milyon olarak tahmin edilen Yerli nüfus, 17. yüzyılda 4 milyona düştü" (Ferro, 2002 ve AnaBritannica Ansiklopedisi: Sömürgecilik maddesi).

[477] Sömürgecilik hareketi, "Avrupalıların 1488'de Amerika'nın güney ucunu dolanıp Hindistan'a giden denizyolunu, 1492'de de Amerika'yı keşfetmeleriyle başladı. I. Haçlı Seferi (1096-99) Müslüman Yakındoğu ile siyasal ve ticari ilişki kanallarını açıncaya değin, Avrupa büyük ölçüde kendi içine kapalıydı. Haçlıların Filistin ve Suriye'de kurdukları Hıristiyan devletçikler ortadan kalkınca var olan ticaret bağlantıları İtalyan kentlerinin eline geçti. Çin ve Hindistan'dan başlayan Doğu ticaret yolları Kırım limanı, Trabzon (1461'e değin), İstanbul, Trablusşam, Urfa, Antakya, Beyrut ve İskenderiye'de son buluyordu. İtalyan kadırgalarının getirdiği Avrupa malları, buralarda Asya ürünleriyle değişiliyordu. Buradaki ticaretin denetimi için, Venedik ile Cenova arasında başlayan çekişme sonucunda, Venedikliler özellikle baharat üzerinde neredeyse tekel kurdular. Osmanlıların 1453'te İstanbul'u almaları ve bir süre sonra Portekizlilerin Ümit Burnu yolunu bulmaları, Venediklileri önceleri çok etkiledi, ama sonra toparlandılar (AnaBritannica Ansiklopedisi: Sömürgecilik maddesi ve Ferro, 2002).

[478] Birleşmiş Milletler'in yayınladığı gelişmemiş ülkelerdeki gelir ve gider dağılımını gösteren verilere göre; "Kenya'da çalışan yerlilere adam başına 6 dolar, Avrupalılara 209 dolar; Kuzey Rodezya'da çalışan yerlilere 5 dolar, Avrupalılara 292 dolar; Güney Rodezya'da çalışan yerlilere 9 dolar, Avrupalılara 306 dolar ödeniyordu… Sömürgeciliğin Afrika'ya götürdüğü özgürlük ve uygarlığın niteliği, bizzat sömürgeciler

kapitalizmin genişlemesini hızlandıracak radikal değişimlerin yaşandığı bir yıl olmuştur.[479] Ama yine de, 1848'deki Fransız Halk Devrimi'nden daha çok, 1871'deki Paris Komünü'nün uyarıcı etkisi, burjuvaziyi kollayıcı bir formül olarak, içte sömürü (*exploitation*) yoğunluğunun hafiflemesinin, dışta ise sömürgeciliğin (*colonialism*) genişlemesinin önünü açmıştır. Birincisi sosyal devletle tıkanmış, ikincisi küreselleşmeye kadar ilerlemiştir. Bu politikanın meşruiyetini sağlamak içinse, kapitalizmin ruhu sayılan Protestancılığın yanında, bir de *pragmatizm* (işbitirici fırsatçılık)[480] felsefesi,

---

tarafından yayımlanan bu rakamlarla yeterince açıklanmaktadır. Eski sömürge Çin'e götürdükleri özgürlükse, Şanghay lokantalarının kapılarına asılan «Buraya köpeklerle Çinliler giremez» levhalarında yeterince ilân edilmiştir. Profesör Frederick H. Harbison, "*Ekonomik Gelişmenin İşgücü*" (*Labour and Economic Development*" adlı yapıtında şöyle yazmaktadır :«Fransız Batı Afrika'sında Fransız valisi, 1953 yılına kadar, yerli işçilerin ücretini en az geçim seviyesinden yüzde 10 daha düşük olarak tespit etmiştir. İngiliz Batı Hindistan'ındaysa, çalışmak işsiz kalmaktan daha iyidir denildiği için, ücretler en az geçim seviyesinin olabildiği kadar altına indirilmiştir.» Sömürgelerde faaliyet gösteren petrol tröstü Royal Dutch, altmışıncı yıldönümü vesilesiyle 1950 yılında yayımladığı kitapta, 1890 yılında 1000 florine satın alınmış bir tek hisse senedinin, yılda otuz bin florinlik gelir getirdiğini iftiharla yazmaktadır. Bin liralık bir yabancı sermayesinin her yıl otuz bin lira kâr getirmesi, sermayeyle birlikte geri kalmış ülkelere götürüldüğü söylenen 'özgürlük ve uygarlık' karşılığında sağlanmıştır" (Hançerlioğlu Ekonomi Sözlüğü:Sömürgecilik maddesi).

[479] 1848 yılındaki tarihî olaylar dikkat çekicidir: * Öncelikle *Komünist Manifesto*'nun ortaya çıkması işçi birliğini sağlamlaştırmış ve proleterleri kapitalistler karşısında güç oluşturmaya inandırmıştır. * Diğer taraftan ilk defa, Sir Henry Parkes kararlı bir biçimde mahkumların İngiltere'den Avustralya'ya sürülmesine karşı çıkmıştır. Bu, İngiltere ile Avustralya arasındaki uzaklaşmanın ilk adımı olmuştur. *Yine ilk defa, Machiavelli'den beri İtalyan birliğini kurma girişimini sürdüren prensler, yabancıları ülkelerinden kovmak için birleşmişler ve bir kurtuluş savaşı başlatmışlardır. * Aynı yıl, Almanya'nın özgür ve ulusal bir devlet olmasının adımı atılmıştır. *Fransa'da da bir iç savaş* yaşanmış, sosyalistlerin ve cumhuriyetçilerin önderliğinde bir halk devimi gerçekleştirilmiştir. [Halk, Bourbon hanedanını düşürerek geçici bir hükümet kurmuş, hükümetin başına şair Lamartine geçirilmiştir. Lamartine, tüm yurttaşlara oy hakkı tanıdığını, Fransa'da köleliğin kaldırıldığını ve işçi sınıfının sorunlarının oluşturulacak toplumsal atölyelerde çözülebileceğini bildirmiştir. Aynı Lamartine, konu "Doğu" olunca bütün insancıllığından sıyrılıp, Batı'nın her zaman Doğu'nun efendisi olduğunu, Avrupa'nın kısır ve kıskanç politikalarla uğraşmak yerine, Doğu'yu sömürgeleştirerek, kutsal insanlık zaferinin, yani 'uygarlığın', başına geçmesi gerektiğini söylemiştir (Parla, 1988)]. * Öte taraftan, aynı yıl, artık çok geniş ve çok zengin bir ülke haline gelen, üstelik dünyada yepyeni bir özgürlük ve demokrasi rüzgarı estiren Amerika'da, Henry David Thoreau ilk sivil itaatsizlik girişimini başlatmıştır. Thoreau, Concord toplantı salonunda, hemşerilerine okuduğu "*Bireyin Devletle İlişkisi*" başlıklı yazısı ile, "Amerikan rüyası"nın Tocquivelli'in etkilendiği dönemlerde bile, ne kadar aldatıcı olduğunu göstermiş; "*insanlar yönetime boyun eğmemelidir*" çağrısı ile kendinden sonra, Gandhi dahil, birçok sömürge liderinin de rol modeli olmuştur. * 1848 yılı, bu radikal çıkışların yanında, Kaliforniya altın yataklarının keşfi ile de öne çıkmaktadır. İşte asıl bu keşif, kapitalizmi dizginlenemez bir güç hâline getirmiştir (Karagöz, 2003a: 301-15). * Yine 1848 yılında, Amerikan emperyalizmin felsefesine dönüşecek olan pragmatizmi üreten felsefi toplantılar ve yazılar başlatılmıştır.

[480] Pragmatizm, Avrupa kapitalizminden çok, Amerika kapitalizminin ruhu sayılsa da, genel anlamda kapitalizmin mantığını ifade etmektedir. Harry K. Wells'in Türkçe'ye de çevrilen yapıtındaki adıyla "İş-bitiricilik" (1986) (bazıları buna "iş-görücülük" diyorlar) felsefesidir. Amerikan emperyalizminin felsefesi olduğunu iddia eden Wells'e göre, pragmatizm, "*fırsatçılığı meşrulaştıran öznel idealizm*"dir. Üç filozof – Charles S. Peirce, Williams James ve John Dewey- pragmatizmin biçimini belirlemiştir. Peirce, Papaz Berkeley'in "*var olmak algılanmış olmaktır*" sözünü, "*var olmak yararlı olmaktır*"a çevirerek işe koyulmuştur. 1871 yılında Paris Komünü'nün ortaya çıktığı tarihte, Cambridge grubu da, bilimle teknolojiyi uzlaştırmanın formülünü arıyordu. Bundan dolayı pragmatizm, Amerikan olguculuğu (pozitivizmi) olarak da anılır. Pragmatizm Hakikat'in araştırılmasının reddi ve soyut felsefî sistemin dışlanmasına dayanır. Somut deneyimler üzerinden geliştirilmiş tepeden inmeci bir yaklaşımdır. Önemli olanın "pratik yarar", insanlar

benimsenmiştir. Ayrıca kapitalizmi, bir dünya gücü durumuna getiren ve ekonomi tarihini olduğu kadar, dünyanın gidişatını da bütünüyle değiştirense, *Kaliforniya'daki altın yataklarının keşfi* olmuştur.

"*1848 devrimi ve Kaliforniya altın yataklarının keşfi, kapitalist dünya pazarına ani bir nitel genişleme getirdi. Orta ve Doğu Avrupa'nın tamamı, Ortadoğu ve Pasifik Okyanusu aniden, kapitalistçe üretilmiş metaların sürüldüğü pazarlar haline geldiler*" (Mandel, 1991: 24).

Mandel'in de belirttiği gibi, sömürgeci bu dönemde rekabetçi kapitalizmin özelliği olan, endüstrileşme ve endüstriyel mal ihracı ağırlıktadır. Henüz sermaye ihracı (finans kapital) çağı başlamamıştır. 1871'deki Paris Komünü'nün başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra içte egemenliği tamamen ele geçiren Fransız burjuvası, tıpkı İngilizler gibi gözünü dış topraklara çevirmiş, sömürgeci yayılmacılığın getireceği yüksek kazanca odaklanmıştır. Komün, yalnızca işçi sınıfı için uyarıcı olmamıştır; aynı zamanda ilk kez, kapitalistlerin bir sınıf ideolojisi ve sınıf bilinci oluşturmasına da yol açmıştır (Wells, 1986: 21). Fransa'da kapitalizm, burjuva sınıf ideolojisine dönüşerek rayından çıkmıştır. Buna karşın yine de, dünyada hiçbir ulus İngiliz sömürgeciliğinin sınırlarına ulaşamamıştır. İngiliz burjuvazisinin devlete desteği, dev bir sömürge imparatorluğu yaratmıştır. İngiltere'nin ilk sömürgelerinden biri de Amerika'dır. Aslında denizciliğin 16. yüzyıldaki gelişmesi ve yeni

---

üzerindeki "pratik etki" olduğunu iddia ederler (Welles, 1986: 17-31). H. Spencer ve J. S. Mill de bu akımdan etkilenmiştir, bütün *laissez-faire*'ciler gibi.

Ünlü kapitalist yazar Ayn Rand, "*kapitalizmin bir teorisi, bir fikri olmadığı sanılır… Bütün bu kanaatlerin aksine kapitalizm," özgürlük" fikri üstüne kuruludur*" diyor (2003: Arka kapak). İşte pragmatizm, Rand'ın sözünü ettiği bu özgürlüğün kuramını oluşturur. Kuram, *pratik fayda* üzerinde yükselir; yani bir başka ifade ile "pratikte fayda sağlamayan değersizdir" görüşünün teorize edilmesidir. İnsan davranışlarını yönlendirenin pratik fayda olduğunu; bu yüzden bir farklılık, pratikte bir yarar sağlamadıkça birbirine en aykırı düşüncelerin bile, aynı değeri taşıdığını iddia etmişlerdir. Ampirist, bireyci, kendiliğindenci (*spontanite*), fırsatları değerlendirebilen ve uzlaşıcı özellikleri ile öne çıkan pragmatizm; bu anlayışla, "*etkinlik alanlarını genişletmeye çalışan ve azami kârlara ulaşmayı hedefleyen büyük iş çevrelerinin, bundan dolayı da emperyalizmin, dünya görüşü*" olarak kabul edilmiştir. Kuşkusuz, pragmatistlerin, "*pratik bir idealizm olduğu, teori ve pratiği birleştirdiği, insanlığın ilerlemesi ve refaha ulaşması için gösterilen çabayı dile getirdiği*" iddiası da gerçek dışı kalmıştır. Gerçekte ise, pragmatizm insanlığın ilerlemesine ve refaha ulaşmasına düşman bir anlayışa hizmet etmekte; tekelci kapitalizmin ekonomik ve politik çabalarına boyun eğilmesini teşvik etmektedir (Wells, 1986; Cornforth, 2005: 47-54). Pragmatizm, daha sonradan *Chicago Sosyolojisi* (Okulu) bünyesinde geliştirilmeye çalışılmıştır.

yerlerin keşfi ilk *sömürgecilik hareketinin* de genişlemesine yol açmıştır.[481] Fakat daha sonradan sömürgecilik uğruna, denizcilik ve donanma çok geliştirilmiştir. Deniz savaşları tarihin dönüm noktaları olmuştur (Cameron, 1989).

Avrupa'nın 15. yüzyılın sonlarından beri sürdürdüğü bu sömürgeci politika, rekabetçi endüstriyel kapitalizm döneminde hızlanmıştır. 18. ve 19. yüzyıllarda, Asya, Afrika ve Amerika'nın doğal kaynakları, yer üstündeki zenginlikleri, insan gücü ile birlikte, köleci Roma siyasetinin kalıtı olarak talan edilmiş ya da bedava sayılabilecek bir karşılıkla sömürülmüştür. Bundan çok daha zararlı bir uygulama da, ele geçirilen topraklardaki, Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki ahalinin boyunduruk altına alınması (*subjugate*); böylece, yerli halkın itaate zorlanarak, din, dil, kültür, tarih ve yönetim biçimlerine doğrudan müdahale yoluyla, yerel varlığın ya tahrip ya da görece yok edilmesidir. Bu koşullar Marx'ın veciz anlatımında ifadesini bulan şu duruma işaret etmektedir: "*Eğer para, Augier'in (1842: 265) dediği gibi, dünyaya bir yanağında doğuştan kan lekesiyle geliyorsa; sermaye de tepeden tırnağa her gözeneğinden kan ve pislik damlayarak geliyor*" (1997e: 334).[482]

[481] İlk sömürgeci hareket bile, yani "Asya'nın eski, Amerika'nın yeni ülkelerine açılışı, daha o anda Avrupa'da büyük değişikliklere neden oldu. Portekiz'in pahalı Asya mallarının bedelini değerli madenlerle ödemesi, altın ve gümüşün (Osmanlı toprakları dışındaki) Doğu'ya, Güney Asya'ya akmasına yol açtı. Ama burada daha çok saraylara ya da süs eşyası yapımına yöneldiği için enflasyon yaratmadı; Batı mallarına talep yükselmedi ve altın, gümüş akışı tersine dönmedi. Sonuçta hazinesi boşalan Portekiz, denizaşırı karayollarını birer birer elden çıkardı. İspanya ise tam tersine, 1520'lerde Meksika, 1540'larda da Bolivya'daki Potosi madenlerinden kalyonlarla altın ve gümüş getirmeye başladı. 1565'te filo (*flotta*) sistemini yürürlüğe koyarak Orta ve Güney Amerika'daki sömürgelerle yasal ticareti yılda iki kez gidip gelen resmi filolarla sınırladı; bunun dışındaki ticaret kaçakçılık sayıldı. Gidişte mamul mal, dönüşte külçe altın ve gümüş taşıyan filonun seferleri İspanya'dan başlayarak dalga dalga yayılan bir "fiyat devrimi"ni harekete geçirdi. İspanya'da maliyetler 16. yüzyılda 3-5 kat yükseldi ve hükümetin bütün çabalarına karşın altın ve gümüş Avrupa'ya aktı. İngiltere'de 1500-1650 arasında maliyetler yüzde 250 arttı. Bazı yerlerde üretim gelişti. Avrupa'da zaten başlamış bulunan ticari devrim, takasın yerini yeterli para dolaşımının almasıyla hızlandı. İtalya ve Baltık kıyıları gerilerken Hollanda, Fransa ve İngiltere'deki iş merkezleriyle antrepolar önem kazandı. Hisseli kumpanyalar gelişti. Bu arada Güney Yarımküre'nin ve gökyüzünün tanınması, astronomide devrim yarattı, bu tüm düzene yansıdı (Ana Britannica Ansiklopedisi: Sömürgecilik maddesi, ayrıca bkz: Ferro, 2002).

[482] Marx, "sanayici kapitalistin doğuşu" olarak tanımladığı, sömürgeci dönemin şu görünümünü sergilemiştir: "Kapitalist üretimin manüfaktür dönemi boyunca gelişmesiyle birlikte, Avrupa kamuoyu, utanç ve vicdan denen şeyin son kalıntılarını da yitirmişti. Uluslar, kapitalist birikim aracı olarak kendilerine hizmet eden her türlü utancı, sinsi bir tebessümle övüyorlardı. Örneğin, saygıdeğer A. Anderson'un, şu bönce *Annals of Comerce*'ını okuyunuz. Burada, Utrecht Barışı'nda İngilizlerin İspanyollardan, Asiento sözleşmesi ile, o zamana kadar yalnızca Afrika ile İngiliz Batı Hint Adaları arasında yapılan zenci ticaretinin bundan böyle, Afrika ile İspanyol Amerikası arasında yapılması ayrıcalığının koparılması, İngiliz devlet yönetiminin bir zaferi olarak ilan ediliyordu. Böylece, İngiltere 1743 yılına kadar İspanyol Amerikası'na, yılda 4.800 zenci gönderme hakkını elde etmiş oluyordu. Bu, aynı zamanda, İngiliz kaçakçılığı için bir örtü de oluşturuyordu.

Sömürgeciliğin dönemlendirilmesine değinerek toparlamaya çalışırsak dört farklı dönemlendirme ile karşılaşırız: Köleci *talan* dönemini, yani köleci devletlerin, örneğin bunların en büyüğü olan Roma İmparatorluğu'dur, diğer topluluklara-ülkelere uyguladıkları zenginliklerini talan, insanlarını köle etme barbarlığını ayrı tutarsak; sömürgecilik ilk defa 15. yüzyılda İspanya, Portekiz ve İngiltere tarafından başlatılmış, Fransa, Hollanda, Belçika ve Almanya arasında yaygınlaşmıştır.[483] Avrupadaki ülkeler, özellikle *İngiltere ve Fransa* arasında, 18. yüzyılda sömürge paylaşımı yüzünden büyük savaşlar yaşanmış, 1763 Paris Antlaşması, sömürgeciliğin *ilk dönemini* sona erdirmiştir. [484]

Liverpool, köle ticareti ile göbek bağlamıştı. Bu, onun ilkel birikim yöntemiydi. Ve hatta bugüne kadar Liverpool, köle ticaretinin cenneti olarak "saygınlığını" devam ettirmiştir ve –Aikin'in (1795) yapıtına göre- "bu durum, Liverpool ticaretinin özelliği olan ve onu bugünkü gönence hızla kavuşturan cesur serüven ruhu ile aynı zamana rastlamış; deniz ticaret gemileri ile denizcilere büyük iş alanları sağlamış, ülkenin sınai ürünlerine olan talep geniş ölçüde artmıştır" Liverpool köle ticaretinde, 1730 yılında 15 gemi, 1751'de 53 gemi, 1760'ta 74 gemi, 1770'te 96 gemi ve 1792'de 132 gemi çalıştırmıştır. Pamuklu sanayisi İngiltere'ye çocuk köleliğini getirdiği gibi, Birleşik Devletler için de, daha önce azçok ataerkil bir nitelik taşıyan kölelik düzenini, ticari bir sömürü sistemi haline getirmesi için bir dürtü oluşturmuştur. Gerçekten de, Avrupa'da ücretli işçilerin örtülü köleliği, yeni dünyada kendisine taban olarak, katıksız ve düpedüz bir kölelik düzeninin bulunmasını gerektiriyordu" (1997e: 332-3).

[483] Uzun tarihi kısaca özetleyecek olursak, ikinci dalga sömürgecilik Hollanda, Fransa, İngiltere ve Kuzey Atlantik devletleri arasında gerçekleşmiştir. Bu ülkeler 1600'den önce kalıcı denizaşırı sömürgeler edinmemişlerdi. Hollanda 16. yüzyılın son bölümünü, İspanya'ya karşı bağımsızlık mücadelesiyle geçirmiş, Fransa, Avrupa politikasına ve din savaşlarına gömülmüştür. İngiltere ise, Protestan Reform hareketini yaşıyor ve İspanya'ya meydan okumaktan kaçınıyordu. 1588'de İngilizlerin II. Felibe'in Armada'sını yenmesi, İspanyol deniz gücünü sarstı, ama 17. yüzyılın başlarında bu gücü kırıp dünyanın en ileri denizci ve tüccar ulusu haline gelenler Hollandalılar oldu. İspanya'nın elindeki topraklardan çok Portekiz'in ticari çıkarlarına göz diken Hollanda hükümeti, Felemenk Doğu Hindistan Kumpanyası olarak bilinen Birleşik Doğu Hindistan Kumpanyası'nı kurdurdu. 17 kişilik bir kurulun yönettiği bu kumpanyaya, Ümit Burnu'ndan Doğuya ve Macellan Boğazı'ndan Batıya bütün deniz seferi haklarının yanı sıra, Hollanda hükümeti adına yerel yöneticilerle anlaşmalar yapma, kale ve garnizonlar kurma, vali ve yargıçları atama yetkileri de verildi. Kumpanya 1607'de Portekizlileri Güneydoğu Asya ile Endonezya'dan atmayı başardı; İngilizlerin Doğu Hindistan Kumpanyası'nı da Hindistan'la sınırlamaya zorladı. Bugünkü Cakarta, Çin, Japonya, Hindistan ve Seylan ticaretinin önemli bir kavşağı oldu. Hollandalılar Portekizlilerden ele geçirdikleri Seylan'ı ,1796'da İngilizlere kaptırdılar fakat başka bir çok yeri ele geçirdiler. Hindistan Kumpanyası ise, Güney Atlantik ve Amerika'da aynı ölçüde başarılı olmadı. Ancak Peter Minuit adlı kumpanya temsilcisinin 1626'da Manhattan Adasını, Yerlilerden 60 gulden (24 dolar) karşılığı satın almasıyla büyüyen Nieuw Amsterdam yerleşimi, Kuzey Amerika'nın en iyi limanı oldu, 1664'te bir İngiliz filosunca zapt edilerek New York adını aldı. Bu ikinci dalga sömürgeleştirme dönemine damgasını vuran Hollanda yayılması, özellikle Uzakdoğu'daki görünümüyle, tam bir kolonileştirme hareketi olmadı. Doğu'ya giden kumpanya yetkilileri ise, denizci ve askerler, plantasyon kahyaları, birkaç bilim adamı ve Kalvenci papazlar ile sınırlı kaldı" (Ana Britannica Ansiklopedisi: Sömürgecilik maddesi ve Ferro, 2002).

[484] 18. yüzyılda Fransız sömürgeciliği etkili değildir. Aslında 17. ve 18. yüzyıl boyunca Fransa, Avrupa'nın en kalabalık ve zengin ülkesi olduğu halde, iyi bir denizaşırı güce ve politikaya sahip olmaması yüzünden İngiltere'nin gerisinde kalmıştır. 18. yüzyıldaki sömürge savaşlarını Fransa kaybetmiştir. 1763 Paris Antlaşması'yla, Mississippi'nin doğusunda kalan bütün Kuzey Amerika, İspanyol Floridası'yla birlikte İngiltere'nin olmuştur. Üstelik Fransa, Florida'nın kaybına karşılık olarak Mississippi'nin batısını da İspanya'ya bırakmıştır. Bu dönemde İngiltere'nin toprak genişliği hâlâ, İspanya'nın gerisindedir; ama 19. yüzyılda bir sömürge imparatorluğuna dönüşecektir (Ferro, 2002 ve AnaBritannica Ansiklopedisi: Sömürgecilik maddesi).

Sömürgeciliğin ikinci dönemi, 1763 Paris Antlaşması'ndan 1871 Paris Komünü'ne kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Bu dönemde, ticari kapitalizmin ve klasik iktisatın geliştiği ekonomik düzey, 1789 ve 1848 Fransız Devrimleri tarafından desteklenmiştir. Fransız Devrimleri, ticari kapitalizmi şahlandıracak sonuçlar üretmiştir. Ulus-devletleşme, laiklik ve cumhuriyetçilik, serbest ticareti hiç olmadığı kadar özgürleştirmiş ve güven altına almıştır. 1848'in tarihî olayları ise tam bir kırbaç etkisi yapmış, Fransız sömürgeciliğini şaha kaldırmıştır. Rakipsiz İngiliz sömürgeciliği karşısında, Fransız sömürgeciliği ilk defa öne çıkmıştır. İşte bu yüzden de 18. yüzyılı, *sömürge savaşlarının çağı* olarak tarihe geçiren büyük savaşlar ve paylaşımlar yaşanmıştır, ama sömürge savaşlarına İngiltere sömürgeciliğinin büyümesi damgasını vurmuştur (Ferro: 2002).

Sömürgeciliğin üçüncü dönemi, 1871 Paris Komünü (iki aylık büyük deneyim) sonrasından, Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki *sömürgesizleşme* dönemine kadar süren, yaklaşık elli yıllık bir zaman dilimi oluşturur. Bu dönemde sanayi kapitalizmine bağlı meta üretimi fazlalık vermeye başlamıştır; meta yoğunlaşması da, tekelleşmeye ve merkezileşmeye yol açmıştır. Batının büyük tekel güçleri, kendi ulus-devletlerini bir sömürge imparatorluğuna dönüşecek biçimde yönlendirmekte çok başarılı olmuşlardır. *Ön-emperyalizm* olarak da kabul edilen uygulamalarla, *dünyanın paylaşımı* tamamlanmış; *dünya-ekonomi sistemi* işlemeye başlamıştır. Eski ve yeni sömürgeci devletler, yeryüzünün yaklaşık yüzde 85'i üzerinde egemenliklerini kurmuşlardır. Birinci Dünya Savaşı'nın şafağında, Avrupa'nın sömürge devletleri Afrika'nın neredeyse tümünü, Asya'nın oldukça önemli bölümünü Latin Amerika ve çok sayıda Pasifik adasını paylaşmışlardır. Üstelik *büyük devletler* adı altında sömürgeci Batı yönetimi bütün dünyaya kendi dayatmalarını uygulamaya girişmiştir. Bu bağlamda, doğrudan sömürgeleştiremediği Osmanlı Devleti, Çin ve İran gibi örgütlü, dirençli ve *görece büyük devletleri* de, iç ticaretlerine ve

yönetimlerine müdahale ederek ticaret sözleşmeleri, devlet kredileri, kapitülasyonlar ve diğer özel koşullarla *yarı sömürgeleştirmeyi* başarmıştır. [485]

Üstte de belirtildiği gibi, "*İngiltere bu toprak fetihlerinden aslan payını aldı. Böyle yaparak kendi imparatorluk yönetimini dünyanın o zamana kadar hiç görmediği biçimde yeniden canlandırdı*" (Arrighi, 2000: 92-3). Bu sonuç İngiltere'yi dünyanın en etkili, yani hegemonik bir ülkesi haline getirdi. Hiçbir ülke, "İngiltere'nin *insan gücü, doğal kaynak ve ödeme araçları* –vergi/kredi vb.- aracılığıyla ya da "*zorla ele geçirmeyi başardığı*" (2000: 93) servete ulaşamadı. Arrighi'ye göre bu servetin bir kısmı, Batılı olmayan uyruğun, İngiliz territoryal (ana karadaki toprak temelli) İmparatorluğuna katılmasını sağlayan baskı aygıtını genişletmekte ve desteklemekte kullanıldı; bu muazzam servetin ikinci kısmı da, İngiliz gücünün Batı dünyasında sürekli bir şekilde yeniden üretilmesini ve yayılmasını sağlayan Londra'daki servet dairelerinde kullanıldı (Arrighi, 2000: 93). Böylece, Londra,

[485] "Bir sömürge imparatorluğu kurmak için yeterli güce sahip ülkelerin sayısındaki artış, sanayileşme yarışındaki aranın kapanmasından kaynaklanıyordu. Sanayi Devrimi'nin ikinci dalgasının ürünü olan büyük çaplı çelik üretimi, elektrik enerjisi, petrol, kimya sanayi ve içten yanmalı motor gibi yeni teknolojiler Batı Avrupa, ABD ve Japonya'ya yayılmış, üstelik çoğu kez en son teknoloji, yeni sanayileşen ülkelerce Büyük Britanya'dan önce devreye sokulabilmişti. Yeni sanayiler yoğun sermaye yatırımlarıyla, büyük ölçekli birimlerin kurulmasını gerektiriyor, bu da hem sermaye piyasalarının, hem de büyük ve esnek bankacılık kuruluşlarının geliştirilmesi için bir dürtü yaratıyordu. Daha büyük sermaye piyasaları ve daha büyük sanayi işletmeleri, ileri ülkelerin ekonomik etkinliklerinin coğrafi ölçeğinde bir sıçrama demekti; dış kredi ve yatırımlara daha fazla sermaye ayrılabiliyor, dünya çapında hammadde kaynaklarının aranıp bulunması ve işletilmesine yetecek fonlar oluşturulabiliyordu. 19. yüzyıl sonlarında yeryüzünün gittikçe büyüyen bölümü sanayileşmiş ülkelere hizmet eden birincil üreticiler (tarım, madencilik) durumuna getirildi. Kapalı ekonomik bölgeler dünya ekonomisiyle bütünleşti. Önde gelen sanayi ülkelerinin mamul mallar üretip sattığı, dünyanın geri kalanının ise onlara gıda ve hammadde sunduğu bir uluslararası işbölümü ortaya çıktı.

Yeni sanayileşmeye ve bütünleşmiş dünya ticaretine eşlik eden karmaşık toplumsal, siyasal, ekonomik değişimler ticari rekabetin keskinleşmesine, gümrük duvarlarının yeniden yükselmesine ve militarizmin canlanmasına yansıdı. Yeni militarizm ve sömürgeler üzerindeki rekabetin şiddetlenmesiyle 19. yüzyıl ortalarının görece barışçı koşulları sona erdi. Afrika'nın paylaşılması konusunda çıkan çatışmalar, Güney Afrika Savaşı (1899-1902), Çin-Japon Savaşı (1894-95), İspanyol-Amerikan Savaşı (1898) ve Rus-Japon Savaşı (1904-05) barışçı olmaktan çok uzak bir dönemin açıldığını gösteriyordu. Sömürgeciliğin son aşaması olan yeni emperyalizm kökleri önceki dönemlerde olan bazı eğilimleri öne çıkardı. Örneğin ABD'nin İspanya ile savaşa girme kararı, ABD'nin Antiller'e ve Büyük Okyanus'a uzun süredir duyduğu ilginin uzantısıydı. Bu savaşta İspanya'nın yenilgiye uğratılması ve Küba ile Filipinler'de bağımsızlık hareketlerinin bastırılması, daha 1823'te ortaya atılan *Monroe Doktrini*'nin maddi geçerlik kazanmasını ve Latin Amerika'nın ABD'nin özel alanı niteliğine bürünmesini ifade ediyordu (Ana Britannica Ansiklopedisi, Sömürgecilik maddesi , Ferro, 2002).

Ek Bilgi: Monroe Doktrini: 2 Aralık 1823 tarihinde, ABD Başkanı James Monroe'nun ABD kongresine gönderdiği mesajda belirttiği iki konuya dayanır: ABD, Avrupalı devletlerin Kuzey, Güney ve Orta Amerika'nın her hangi bir bölgesindeki sömürgeci egemenlik biçimini reddetmekte, buna karşılık ABD'nin Avrupa'nın işlerine karışmayacağını açıklamaktadır. Bu dış politika stratejisi "*yalnızcılık*" politikası olarak da adlandırılmıştır. Ancak bu politika ile ABD, Avrupalı güçleri uzaklaştırmış, Amerika kıtasındaki diğer devletler karşısında geniş bir nüfuza ulaşmış, Hawaii, Guam ve Filipinler'i ise doğrudan ele geçirmiştir. ABD, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu politikasını terk etmiştir (Uluslararası İlişkiler Sözlüğü: Monroe Doktrini maddesi).

Batı'nın diğer şehirleri, -Paris, Amsterdam- arasında bir finans merkezi haline geldi. "*Sömürgelerden elde edilen İmparatorluk vergisi, dünyanın her yanında yatırım için* (örneğin Osmanlı borçları gibi) *kullanıldı*" ve paradan para kazanıldı. Bu Londra'yı, bankerlerin birbirleriyle ilişki içinde oldukları bir *finans yuvası* yaptı (Arrighi, 2000: 93).

Ancak Avrupa'nın geleneksel sömürgeci güçlerine artık Almanya, ABD, Belçika, İtalya ve Asya'nın ilk sömürgeci ülkesi olan Japonya'da eklenmişti; çok geçmeden sömürgelerin yeniden paylaşılması talebi, bu ülkeleri birbirine düşürdü. Almanya ve İngiltere'nin başı çektiği, Osmanlı Devleti'nin Almanya yanında yer almak zorunda kaldığı *İkinci Sömürge Paylaşım Savaşı* ya da bilindik adı ile Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) patlak verdi. Birinci Dünya Savaşı sömürgeciliğin tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. İktisaden yarı sömürgeleştirilen Osmanlı Devleti, Almanya'nın yanında savaşa girmek zorunda kalmıştır. Bunda iç yönetimin beceriksizliği kadar, dışsal zorunluluk da bulunuyordu, belki savaşa karışma zamanı geciktirilebilir, ama büyük olasılıkla bundan kaçınılamazdı. Sonuçta kendi yaptığı savaşları kazandığı halde, Almanya'nın yenilgisine ortak olarak *Sevr* masasına oturan Osmanlı'nın, beklenmedik bir biçimde *Ulusal Kurtuluş Savaşı*'ndaki dirilişi ve Atatürkçü ulusçuluğun (*etnik kimlik yerine coğrafî bütünlüğe dayalı ulusçuluk*) etrafında kenetlenişi, hem tam bağımsız Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmuş, hem de tüm dünyada sömürge ve yarı sömürgeler, birer birer direnmeye ve kendi ulusal kurtuluş mücadelelerinin ardından kurtulmaya başlamışlardır. Ulusal direnişler sonucunda, sömürgecilik çözülerek, *sömürgesiz bir dünya* biçimlenmiştir.[486]

[486] Sömürgesiz dünya girişiminin başladığı bu dönemde, gerçekte sömürgecilik, petrol endüstrisinin de gelişmesiyle zirveye çıkmıştı, ama aynı zamanda dağılma işaretleri de vermeye başlamıştı. "Sovyet Devrimi, Çin'de milliyetçilerin ve komünistlerin başarıları, Türkiye'de Mustafa Kemal'in radikal milliyetçiliği sömürgeciliğe karşı yükselen siyasal hareketlerin ilk büyük dalgasını belirledi. Gelişmiş kapitalizmin sömürge sistemi aracılığıyla kendi çevresini bir dünya pazarına, farklılaşmaya, seri üretime ve kentleşmeye açması, dünyanın her yerinde dolaysız sömürgeci egemenliğin ataerkil-askeri biçim ve yöntemlerine karşı çıkan güçleri ortaya çıkarmaya başladı.

Birinci Dünya Savaşı'nı kazanan farklı sömürgeci güçler, bu olgu karşısında değişik politikalara başvurdular. Büyük Britanya daha ademi merkeziyetçi bir sömürge yönetimini yeğledi. Sömürge yönetimini yumuşatarak, ileride kendi kendini yönetme hakkına geçiş aşamasına olanak tanıdı. Sömürgeciler özellikle çok eski uygarlıklar üzerinde doğrudan sömürgeci bir egemenlik biçimini sonsuza değin sürdüremeyeceklerini sezerek, kendi kendini yönetme yetkisini verecekleri bölgelerde bir ölçüde varlıklarını sürdürmenin koşullarını hazırlamaya çalıştılar. "Böl ve yönet" adı verilen ünlü politika bu hazırlıklar içinde

Eğer sömürgeciliğin hüküm sürdüğü çağlar boyunca, "*Doğu'nun, Batı Avrupa sermayesi tarafından sömürülüşünün derecesi hesap edilebilse, "Beyazların" maddî ve mânevî zenginliklerinin büyük bir bölümünün "her renk ve ırktan" milyonlarca yerli emekçinin kanları, alınterleri pahasına ve Doğu'nun artıklarından kaynaklandığı görülecektir*" (Galiyev, 1980: 6). Asya'nın, Afrika'nın ve Latin Amerika'nın maruz kaldığı bu sömürü, bir takım sömürgeci öğretilerle desteklenmiştir; Renen, Toynbe, Durant, Weber ve ardılları, "*geri halklara uygarlık götürme*" öyküsünün kalemşörleri arasındadır; hatta ne yazık ki Aydınlanma'nın mimarı Kant da, bilimsel sosyalizmin kurucusu Marx da sömürge halkları aşağılayan yazılar kaleme almışlardır. Bu yazıların çoğu, Edward Said'in dediği gibi, Batılıların kafasındaki, kendi yarattıkları *hayalî Doğu*'ya aittir (1981).

Sömürgecilik, Adam Smith'in teorize ettiği ve Ricardo'nun geliştirdiği *mutlak üstünlük* ilkesinin, ekonomi alanından siyasal-toplumsal-kültürel alanlara yayılmasını mutlaklaştırmış ve Batılı beyaz insan'ın üstünlüğünü kutsamıştır. Böylece sömürgecilik, kapitalizmin bir yaşam kültürü olarak evrenselleşmesinin temel aracı olmuş, dünyanın yüzde 84,6'sına zorla kabul ettirilmiştir. Partha Chatterjee'nin dediği gibi "*bu, Machiavellici araçları kullanarak, Batı'nın, dünyanın bütün toplumunu ve siyasetini yeniden inşa etmesi*" demektir (1996). Sömürgeciliğin Avrupa'ya yansıması ise, servet akışı ile sınırlı kalmamıştır. Avrupa ülkelerini sömürge imparatorluğunu hak eden büyük

---

önemli yer tuttu. Ortadoğu'da İngiltere, Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında protektora ilan ettiği Mısır'ı 1922'de bağımsız bir krallık olarak tanıdı. 1936-37'de Mısır kendi ekonomik gelişmesi üzerinde söz sahibi olurken, İngiliz askeri güçleri Süveyş Kanalı bölgesini elde tutmayı sürdürdü. 1932'de Irak'a da bağımsızlık verildi, ama yeni krallığın silahlı kuvvetleri gene de İngiliz nüfuzunun bir aracı olarak kaldı" (Ana Britannica Ansiklopedisi: Sömürgecilik maddesi).

Hindistan'ın uzun ve çok zahmetli bir sürecin sonunda Mahatma Gandhi ile bağımsızlığına kavuştuğunu biliyoruz. Seylan-Birmanya'nın ardından Afrika'ya çok geç gelen bir bağımsızlığı da belirtmek gerekir. Ancak İngiltere, sömürgelerden, Fransa'ya göre daha yumuşak ve kolay vazgeçmiştir. Oysa Fransa bu işi soykırıma kadar vardırmıştır, örneğin Cezayir'de tam bir vahşet sergilemiştir. "Sömürgelerini tek ve büyük bir *Denizaşırı Fransa* projesinde birleştirmek uğruna merkeziyetçi yöntemleri ve eritme politikalarını yeğleyen Fransa, bu dönemde aşamalı sömürgesizleşme yönünde hiçbir adım atmamıştır, Suriye ve Lübnan'a bile bağımsızlık tanımayı reddetmiştir. Kuzey Afrika'da bölgenin maden zenginliklerinin çıkartılması ve işlenmesine yönelik bazı sanayi tesislerinin yanı sıra, büyük kapitalist tarım işletmeleri kurulmuştur. Açık direnişin en güçlü olduğu Fas'ta, bağımsızlık ayaklanmasının beş yıl süren parlak başarılarından sonra, 1926'da birleşik Fransız-İspanyol gücü tarafından bastırılabilmiştir. Tunus'taki direnmenin merkezi ise, Habib Burgiba'nın anayasacı partisi olmuştur. Cezayir'de, kentli Müslüman orta sınıflar, bu aşamada yalnızca gerçek vatandaşlık haklarını ve ayrımcılığın kaldırılmasını istediler. Çinhindi'nde ise durum çok farklı olmuş ve 1930'larda Ho Şi Minh'in önderliğindeki bağımsızlık hareketi gelişmeye başlamıştır" (AnaBritannica Ansiklopedisi: sömürgecilik maddesi ve Ferro: 2002).

devletler ve bunu hak etmeyenler olarak ikiye bölmüştür. Hiç sonu gelmeyen devletlerarası çekişmelerin-savaşların yanı sıra; bir de, Avrupalı halkların dinsel önyargılarını radikal biçimde etkilemiş ve ötekileştirme, düşmanlaştırma duygularını arttırmıştır. Bunun boyutu bazen o kadar aşırıya kaçmıştır ki; 1898 gibi geç bir dönemde, "*Batı Samoa'yı ele geçiren Almanya, 1904 yılında Hamburg hayvanat bahçesinin çitlerle çevrili kafeslerinde, Samoa'lı kadınlar grubunu sergileyebilmiştir*." Daha ilginç bir bilgi ise, "*Habeşistan'ın Kıpti Hıristiyanlığa bağlı olduğu için, bağımsızlığını sürdürebilen tek yerli imparatorluk*" olarak kaldığıdır (Davies, 2006: 895-8). Kapitalizm ve emperyalizm canavarı, bu sömürgeci sürecin tamamlanmasının ardından yine durulmamıştır.

Sömürgecilik sona ererken, yerini sömürgecilik-sonrası (*post-colonial*) düzen almıştır. Bu kavramdan da, sömürgeciliğin bütünüyle ortadan kalkmasını anlamak mümkün değildir. Post-sömürgecilik, çoğu ülkede sömürgeciliğin örtük olarak devamına hizmet etmiştir. Aynı biçimde, hâlâ süren sömürgeci eğilimleri içte kırmaya yönelik bir iç hesaplaşma ve savaşım sürecini de yansıtmaktadır. Burada şurası çok iyi anlaşılmalıdır, sömürgecilik de (tıpkı emperyalizm gibi) yalnızca, bir ülkenin ya da halkın dışından (gerçekleştirilen) gelip gerçekleşen bir olay değildir; ülkenin içindeki güçlerle çarpışmaya girerek (örneğin Kurtuluş Savaşçılarıyla) işleyen bir şey de değildir. Sömürgeciliğin bir başka çeşidi de, içeriden kaynaklanıp iki kat güçlenebilmektedir. O nedenle sömürgecilik, ayrım gözetmeksizin uygulanabilecek bir terim olmak şöyle dursun, çelişkiler ve çekincelerle delik deşik olmuştur (Loomba, 2000: 29). Bu durum bir çok ülkede, Batılılaşma ve çağdaşlaşmayı, tıpkı düğümlenmiş bir yumak gibi, tutunacak bir ipucu arayan sömürge toplumun önüne koymuş ve yine bir çok ülkede ipin ucu bir türlü bulunamamıştır. Sömürgeci ülkelerde uygulanan tahakküm özgür iradeyi, demokrasi koşullarını ve hepsinden önemlisi sivil toplumu geç gelişecek bir zayıflığa sürüklemiştir.

Batı, sömürgecilik sürecindeki mahcubiyetini "*Madun Çalışmaları*" (*Subaltern Studies*) ile kısmen hafifletmeye çalışmaktadır. Günümüzde *Madun Çalışmaları* ile ilgilenen sosyal bilimciler, eski sömürgelerin kendi insanları yanında, sömürgeci ülkelerden de çıkmıştır. Ortaya konan maduniyet olgusu, aynı zamanda sömürgeci tarihin analizi kadar, merkezde rıza'ya, sömürgede ise zor'a dayanan egemenlik ilişkilerini anlamak açısından da önem taşımaktadır. Bu konuda, Gramsci'nin sömürgelere yönelik maduniyet çalışması, sömürge dünyasını ve sömürge sonrası dünyayı kavramak bakımından önemli noktalara ışık tutmaktadır (Crehan, 2006: 181).[487] Burada, tarihin garip bir ironik utancına daha değinmek gerekiyor. Eski sömürgeci dönemin izlerinden kurtulamayanlar, yalnızca sömürge ülkeler olmamıştır, dünyada sömürgecilik çözülürken, ortaya yeni-sömürgeci ülkeler de çıkmıştır. Sömürgeci güce geç ulaşan ve bu yüzden de sömürge pastasını geç fark eden Almanya, İtalya ve Japonya, yani İkinci Dünya Savaşı'nın yenikleri olan Mihver Devletleri, 1930'dan sonra yeni-sömürgeler elde etmeye kalkışmışlardır. O yıllarda Almanya ekonomisi yoğun bir tekelleşme dönemi yaşıyordu. Siyasal boyuttaki sosyal demokrat döneklik ve beceriksizlik, Nazileri adım adım iktidara taşımaktaydı. Nihayetinde tekelci kapitalistler, siyasal özünü hızla değiştiren devletle buluşmakta büyük çıkar gördüler; böylece Lenin'in daha önce vurgulanan ifadesindeki gibi, *bütün Almanya*, ekonomik ve siyasal kerteleriyle dev bir tekel görünümü aldı.[488]

[487] Maduniyet çalışmalarının ve Bağımlılık kuramlarının tersine, Batı'daki bazı sosyal bilimciler, bugün Uzak Doğu'nun yaşadığı ekonomik gelişmenin nedenini, İngiliz sömürgeciliğinin bir başarısı olarak da açıklamaktadırlar.

[488] Bu yıllarda, yalnızca Almanya'da değil, bütün kapitalist ülkelerde tekelleşmeye geçiriliyordu. Ama Almanya bunun sınırını çizemedi. "Almanya'da kartel sayısı 1896'da 250 kadardı; 1905'te ise 12.000 kurumu içine alan 385 kartel olduğu tahmin edilmekteydi. Ancak bu rakamların gerçek duruma göre düşük olduğu herkesçe kabul edilmektedir. 1907'ye ait Alman sanayi istatistikleri gösteriyor ki, bu 12.000 büyük işletme, ülkenin çekim, buhar ve elektrik gücünün yarısından fazlasını harcamaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki tröstlerin sayısı 1900'de 185, 1907'de 250 olarak tahmin ediliyordu. Amerikan istatistikleri, bütün sınai girişimlerini, kişilere, özel firmalara ve şirketlere ayırmıştır. Bu sonuncular, ülkedeki sınai işletmeler toplamının, 1904'te % 23.6'sına, 1909'da ise % 25.9'una, yani dörtte birinden fazlasına sahip bulunuyordu. Gene bunlar, toplam işçi sayısının 1904'te % 70.6'sını, 1909'da % 75.6'sını, yani dörtte üçünden fazlasını çalıştırmaktaydı. Bu tarihlerdeki üretimleri ise, 10.9 milyar ve 16.3 milyar dolara, yani toplam üretimin % 73.7'sine ve % 79'una yükseliyordu.

Karl Kautsky bu aşamada dünyanın, büyük ülkeler arasında paylaşılarak, savaşa gerek kalmadan, barışçı yollarla tıpkı büyük tekellerin yönetimi gibi yönetilebileceğini savunuyordu (1990: 96). Oysa, Lenin'in savunduğu gibi, dünyanın toprak paylaşılması sorununun artık bittiği bir aşamaya gelinmişti ve sömürgeci ülkeler, post-sömürgeci döneme geçmişlerdi (Lenin, 1998b: 103). Öte taraftan "*yaşanan üretim patlaması ile beraber, yeni Pazar arayışları gündeme gelmiş ve eski yağmacı, tek taraflı sömürgecilik anlayışı yerini ekonomik bağımlılıklar kurma arayışındaki, yeni-sömürgeci anlayışa bırakmıştı. Bu anlayış, kapitalizmin dünya çapında bir sistem olarak kurulmasını gerekli kılarken, pazar olgusu da artık yerellikten çıkıp, bir dünya pazarı haline dönüşmeye başlamıştı*" (Arıboğan, 1998: 116). Ama bu ortamı Kautsky gibi, küresel bir yönetimin varlığına işaret olarak algılamak için henüz erkendi; bu koşullar en erken yetmiş yılda olgunlaşacaktı.

Bütün bu koşullar altında bile, tarih tersine işlemeye başlamış, dünyanın yeni sömürge alanları ortaya çıkarılarak, buralar ilhak edilmiş ve yeniden sömürge paylaşımı yaşanmıştır. Fakat bu sefer Batı'nın sömürgeci ülkelerinin arasına, hemen her konuda Batılı gibi davranabilen Asyalı bir ülke de katılmıştır. "*Asya Asyalılarındır*" diyerek, bir *Asya sömürge imparatorluğu* kurma hayaline kapılan Japonya; ekonomik krizlerden kurtuluşu sömürgecilikte bulmuş ve Mançurya'yı işgal etmiştir. Birleşmiş Milletler Cemiyeti'nden çıkmış (Mart 1933) ama Almanya ve İtalya ile *Anti-Komüntern Pakt*'ı[489] imzalamıştır.

Karteller ve tröstler, genellikle, bir sanayi kolundaki toplam üretimin onda-yedisini ya da onda-sekizini ellerinde toplamaktadır. Rhine-Westphalien Kömür Sendikası, kuruluş yılı olan 1893'te, bölgedeki kömür üretiminin % 86.7'sini elinde tutmaktaydı. 1910'da ise, bu rakam, % 95.4 olmuştu. Böylece yaratılan tekeller çok yüksek kârlar sağlamakta ve dev ölçüde sanayi birimleri kurulmasına yol açmaktadır. Birleşik Devletler'in ünlü petrol tröstü (*Standard Oil Company*) 1900'de kurulmuştu. "Sermayesi 150 milyon dolara yükseliyordu. 100 milyon dolarlık adi hisse senedi, 150 milyon dolarlık imtiyazlı hisse senedi çıkarmıştı. Bu sonunculara, 1900-1907 yılları arasında ödenen temettü oranları şöyledir: % 48, %48, % 45, % 44, % 36, % 40, % 40, % 40, toplam olarak 367 milyon dolar. 1882'den 1907'ye değin, 889 milyon dolar tutan net kâr üzerinden 606 milyon dolar temettü dağıtılmış, geriye kalan kısım ise, yedek akçe olarak ayrılmıştır" (Lenin, 1998b: 26).

[489] Komüntern, daha önce üzerinde durulduğu gibi, Üçüncü Enternasyonal olarak bilinen ve 1919 yılında kurulan komünist Partiler Birliği'dir. Birliğin asıl amacı, dünyadaki komünist hareketi Moskova'ya bağlı olarak denetlemek ve geliştirmektir.

Anti-Komüntern Pakt ise, adından da anlaşılacağı gibi, Komüntern'e karşı bir cephe girişimidir. Hitler'in önderliğinde Almanya ile Japonya arasında 25 Kasım 1936 tarihinde imzalanmış, 1937'de aralarına İtalya da katılmıştır. Sovyetler Birliği'ne karşı askeri ve siyasi bir birliktir (Uluslararası İlişkiler Sözlüğü: Anti-Komüntern Pakt maddesi).

Japonya'nın Çin'deki ve Güneydoğu Asya'daki yayılmacılığı, 1941 Aralık'ında Pearl Harbor Baskını ile zirveye çıkarken, İkinci Dünya Savaşı da başlamıştır.

Kapitalizmin büyük krizinin ve militarize yönetimin diğer iki örneği İtalya ve Almanya'dır. İtalya da, yeni-sömürge imparatorluğu kurma peşinde Libya, Somali ve Etiyopya topraklarını işgal etmiştir. Nazi Almanya'sının yayılmacılığı ise bilindiği gibi Avrupa ile sınırlı kalmış, ama dünya ölçeğinde dehşet yaratmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sömürgeci politikalar, emperyalizme evrilmiş ve açık toprak ilhaklarının yerini, daha sinsice tertiplenen uluslararası emperyalist politikalar almıştır. Fakat 1950'lerden sonra bile, eski sömürgecileri çağrıştıran müdahaleler, örneğin Vietnam'ın işgali gibi, bitmemiştir. Üstelik bugün de, dünyanın birçok bölgesinde etnik-ulusal sorunlar bulunmaktadır ve küreselleşmenin parçalayıcı etkisi ulus-devletler içindeki farklı etnik unsurların kendilerini, o ulus-devletin kurucu unsuru değil, sömürgesi gibi hissetmelerine yol açmıştır. Bu da kapitalizmin ulus-devletle kurduğu sıkı ilişkiyi (şimdilik) gevşettiğinin, yani yeni bir dönemlendirmeye geçtiğinin açık işareti olarak okunmaktadır. Kapitalizmin devletle ilişkisi, kapitalizmin yapısal sabitliği içinde yer almamakta, konjonktürel ve çevrimsel koşullara göre yeniden düzenlenmektedir. Kapitalizm, 20. yüzyılın sonlarında , devletle ilişkisini yeniden düzenleyerek kendini de tekrar yenilemiştir.

Oysa sömürge düzenin çözülüşü, 20. yüzyılın başında telaşa kapılan tekelleri devletle eklemlenmeye itmiştir. Böylece daha büyük bir güç toplayarak *tekelci devlet kapitalizmini* oluşturmuşlardır. Tekelci devlet kapitalizmi ve onun uluslararası sömürü siyaseti, yeni bir sömürü formülü olarak emperyalizm stratejisini geliştirmiştir. *Sömürü* bağlamından hareketle, sömürgecilik ve emperyalizmin aynı olgusallığa denk düştüğünü de sanmamak gerekir. Sömürgecilik ilhak edilen ülkenin dinine, diline, kültürüne kadar müdahaleyi kapsar; bu da, siyasal ilhak olarak tam bir boyun eğdirme durumudur. Yerli halkın biyolojik varlığı ve bir gelgegörüngüye dönüşen kültürel birikimi dışında, hukuki varlığı tamamen ortadan kaldırılmıştır. Sömürgeci Batılı ülkeler, sömürgeleri üzerinde tam

bir *tekel* oluşturma hakkına sahiptir, diğer bir ülke, bir ülkenin sömürgesi üzerinde hiçbir hak iddia edemediği gibi, ona karışması ve yönlendirmesi de söz konusu olamaz. Bu yüzden de, sömürgelere müdahale eden ve sömürgelerin zenginliklerinden pay sahibi olmaya çalışan ülkeler her zaman savaşa hazır olmuşlardır.[490]

Emperyalizm ise, sömürgeciliğin çözülüşünden sonraki dönem olduğundan, artık bir ülkenin bir başka ülke üzerindeki mutlak tekelinden söz edilemez. Sömürge ülkelerin bağımsızlığı yıllara yayılarak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra genelleşmiş olsa da, sömürgeciliğin çözülmeye başladığı 1920'lerden itibaren emperyalizme geçilmiştir. Kapitalizmin, emperyalist aşaması mutlak tekeli gerektirmeyen yeni egemenlik ilişkileri üzerinden gelişmiştir. Yeni egemenlik ilişkilerinin, emperyal ilişkilerin birincil aktörü artık meta yerine sermayedir. 1920'lerde emperyalizme geçilmiş olmakla birlikte, emperyalizmin ön-aşaması aslında 1871 *Paris Komünü'nden sonraki yayılmacı politikalarla* başlamış ve yarım yüzyıl sürmüştür. Bu sürede, kapitalizmde muazzam bir tekelleşme ve makineleşme dönemi yaşanmıştır. Lenin'in ifadesi ile kapitalizm giderek

[490] Egemen ülkenin, egemenlik altına alınan ülke üzerinde kurduğu *mutlak tekel hakkı* vardır. Sömürge ülke, *efendi* değiştirmedikçe (bu da sömürgeci ülkeler arası savaşla olasıdır), bir başka ülkenin o toprak parçası üzerinde benzer bir hak iddiasında bulunması veya benzer ekonomik çıkarlar sağlaması mümkün değildir (Çağlı, 2004: 3).

Ek bilgi: Diğer taraftan aşağıdaki rakamlar, sömürgeciliğin sermaye ihracı yoluyla yeni sömürgeciliğe nasıl dönüştüğünü ve hangi ülkelerin hangi yıllarda bu sömürü biçimine katıldıklarını göstermektedir: "1862 yılında İngiltere geri kalmış ülkelere 3,6 milyar frank sermaye yatırarak tek başına yeni sömürgecilik sahnesine girmiştir. 1870 yılında İngiltere'nin yatırımı 20 milyar franga yükseliyor ve Fransa 10 milyar frankla ikinci ülke olarak sahneye giriyor. 1885'te İngiltere'nin sermaye ihracı 30 milyar franga ve Fransa'nın 15 milyar franga yükselmiştir, Almanya 6,5 milyar frank ve Belçika 4 milyar frankla üçüncü ülkeler olarak sahneye girmişlerdir. 1902 yılında İngiltere'nin yatırımı 62, Fransa'nın 30, Almanya'nın 12,5, Belçika'nın 5 milyar franga yükselirken, Amerika 3 milyar frankla dördüncü ülke olarak kervana katılmaktadır. 1914 yılında İngiltere'nin yatırımı 87, Fransa'nın 40, Almanya'nın 30, Amerika'nın, Belçika'nın 7 milyar franga yükselirken Hollanda 10, İsviçre 7 ve Japonya 1 milyar frankla kervana beşinci ülke olarak katılıyor (gerçek tablo tamamlanmış, yani sekiz emperyalist ülke dünyayı paylaşmaya başlamıştır). 1930 yılında İngiltere'nin yatırımı 90, Amerika'nın 75, Hollanda'nın 18, İsviçre'nin 9, Japonya'nın 4,5 milyar franga yükselirken Fransa'nın 20 (çünkü 1918'de savaştan galip çıkmakla beraber bir hayli örselenmiştir), Almanya'nın 5,6 (çünkü 1918'de savaştan yenik çıkmıştır, ama ölüsü bile sermaye ihraç etmeye devam etmektedir), Belçika'nın 4 milyar franga düşmüştür. 1938 yılı, dünyanın yeniden paylaşılması hazırlıklarının hızlandığı yıldır (1939 yılında İkinci Dünya Savaşı başlayacaktır). Bu yüzden 1938 yılında İngiltere'nin yatırımı 85, Fransa'nın 15, Amerika'nın 48, İsviçre'nin 6 milyar franga ve Almanya'nın yatırımı sıfıra düşerken (çünkü sermaye, ileride daha çok dışarıya yatırabilmek için şimdilik içeriye, topa tüfeğe yatırılmaktadır), Hollanda'nın 22, Belçika'nın 7, Japonya'nın 9 milyar franga yükselmiştir (1938 gürültüsünden en çok Japonya'nın yararlandığı anlaşılmaktadır, yatırımı tam bir misline çıkmıştır). Dünyanın paylaşılması için çıkarılan her iki dünya savaşında da Almanya'nın durumu yenik, Fransa'nın durumuysa savaştan galip çıkmakla beraber, yenikten de beterdir. İkinci Dünya Savaşı'nda Japonya da aynı duruma düşürülmüştür" (Hançerlioğlu Ekonomi Sözlüğü: Sömürgecilik maddesi).

emperyalizme dönüşüyordu. "*Karteller, satış, ödeme vb. durumlar üzerinde anlaşıyorlar, pazarları bölüşüyorlar, fiyatları olduğu gibi, imal edilecek ürünlerin miktarını da saptıyorlardı. Kârları ise çeşitli işletmeler arasında bölüştürüyorlardı*"(1998b:26). Kapitalizmin dönemlendirilmesi bağlamında, "*kapitalizmin en yüksek ve özel aşaması*"na (Lenin, 1998b: 99) denk gelen emperyalizm, kendi iç dönemlendirmesine göre 1920'den 1980'e kadar, *uluslararası mali sermaye* birikimi olarak kalmış; 1980'den itibarense *ulus-ötesi mali sermaye* birikimine dönüşmüştür. Bu dönüşüm her şeyden önce, emperyalizmin Karl Kautsky'nin iddia ettiği gibi "*gelip geçici bir aşama, yani sadece bir hükümet programı*" olmadığını; emperyalizmin, kapitalizmin yapısal bir niteliği olduğunu kanıtlamaktadır.

Emperyalizm, en yalın tanımı ile hegemonik *dünya-ekonomi sistemi*'dir; küreselleşme ise, sonraki ve daha kapsayıcı bir aşama olarak hegemonik *dünya-sistemi*'dir. Emperyalizmin birinci aşamasında, siyasetin kurumsallaşması tamamlanmış (bunun da aracı ulus-devletlerin kurumsallaşmasıdır) ve hemen uluslararası mali sermaye birikimi üzerinden, *ekonominin kurumsallaşması sürecine* geçilmiştir. Küreselleşme ile birlikte, ekonomi de kurumsallaşmıştır. 21. yüzyılda, ulus-ötesi mali sermaye hareketi üzerinden, *kültürün kurumsallaşması* aşamasına gelinmiştir. Günümüzde emperyalizm, kapitalizmi ölümsüzleştirmesi tasarlanan bütünsel dünya-devleti kurmaya yönelik küresel bir projedir..

Emperyalizmin ilk aşaması 1900'lerle başlar; ama ille de bir başlangıç tarihi vermek gerekirse bu tarih, (bence) İngiltere'nin sömürgesi Mısır'ın, bağımsız ilk devlet olarak tanındığı tarih olan 1922'dir, yani toprak sömürüsünün bittiğinin kabulüdür. Ancak akıldan çıkarılmamalıdır ki, emperyalizm belirli bir durum değil, akan bir süreçtir, bir olgular geçişidir; bu yüzden de, öncesi ve sonrasının böyle keskin bir an ile ayırt edilmesi doğru değildir. Bu bağlamda 1922 tarihinin de arkasında *8 Ocak 1918* tarihi vardır; hatta Arrighi bu tarihi çok haklı gerekçelerle 1871'e dayandırır. Her şeye karşın emperyalizm, gerçek görünümüne 20. yüzyılda başlayan nüfuz paylaşımı ile ulaşmıştır ve halen de nüfuz paylaşımı esasına göre işlemektedir. Kuşkusuz emperyalizmin çekirdeği, kapitalist sitemin

kendi içinde başlangıçtan beri bulunmaktadır. Bu çekirdek, sivil hareketin dizginlenemeyen para ve güç hırsı ile giderek büyümüştür. 16. yüzyılda burjuvalaşma hareketi ile başlayan siyasal dönüşümler, çok uzun bir sürenin sonunda, 20. yüzyılın başında kurumsallaşmış ve yapısal niteliğini belirlemiştir. Bu nedenle de, Giovanni Arrighi zaten, 20. yüzyılı "*Uzun Yirminci Yüzyıl*" olarak tanımlamaktadır (2000).[491]

Burjuvalaşma hareketi, ticaret özgürlüğü talebi ile başlamış ve beşyüz yıl sonra siyasi kurumsallaşmayı getirmiştir. Yaşanan dönemde, neredeyse tüm dünyayı *aynı hukuk ilkeleri* çevresinde buluşturmuştur. Tarihî buluşmanın aracı ise ulus-devletler olmuştur. Bu hareket, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Lenin ve Wilson'la taçlanmıştır. Bir anlamda siyasal kurumsallaşmanın meşruiyeti, Lenin ve Wilson tarafından üç ay ara ile sağlanmıştır. Siyasal kurumsallaşmanın onayı, ama aynı zamanda emperyalizmin de başlangıcı olarak da kabul edebileceğimiz açıklama, *8 Ocak 1918* tarihinde, ABD Başkanı Woodrow Wilson (1856-1924) tarafından beyan edilen *Ondört Nokta* adı altındaki *Açık Diplomasi* ilkeleridir. Lenin de, bu tarihten üç ay önce, Devrim'den sonraki ilk açıklamalarından biri olarak, Çarlık Rusya'sının yaptığı gizli antlaşmaları tanımadıklarını bildirmiş ve uluslararası ilişkilerde açık diplomasinin geçerli olmasını istemiştir. Bu tarihten sonra emperyalizm de, sözde açıklık politikasının bir aşaması olarak gelişmiştir.

Birinci Dünya Savaşı öncesinde Avrupalı ülkelerin birbirleriyle kurdukları sömürge paylaşımına dayalı *gizli diplomasi* dönemi görece kapanmıştır. Uluslararası kararların, görüşmeler diplomatlarca gizli olarak yapılsa bile, *kamuya açık* olarak imzalanan sözleşmelerle belirlenmesi uygun bulunmuştur. Bu tutum "*siyasetin, ulus içinde olduğu gibi,*

[491] 1848-1871 yılları arasında şiddetlenen toplumsal dalganın, yani önce soylulara, sonra burjuvalara karşı girişilen mücadelenin iç dengeleri bütünüyle değiştirmesi-Arrighi bu süreci *1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi* ile başlatır (bkz: 2000: 90)-; bu değişime uyum sağlayacak bir devletlerarası sistemin yeniden örgütlenmesi; bu bağlamda, yeniden sömürge paylaşımı ile ilk defa bir dünya hegemonyasının -Arrighi buna da *serbest ticaret emperyalizmi* demektedir (2000: 90)- kurulması gerçekleşmiştir. Ancak şunu bilmek gerekir ki, gerek 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin gerek 1789 Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği yıllar, kapitalizmin doğuşu ve gelişimi dönemine denk gelmektedir. "*Bu dönemde Batı, ilerici olanı temsil ediyord*u" (Odabaşı, 2003: 45). Robespierre bile, bir burjuva devrimcisi olarak bu ilerici akıma destek çıkmıştır, çünkü O dönemde, henüz ne sömürgeciliğin, ne de emperyalizme evrilecek kapitalizmin yıkıcı boyutu anlaşılamamıştı. Kapitalizmin iç sömürüsü gibi dış sömürgeciliğinin de korkunç yüzü, Marx'a kadar da anlaşılamadı. Marx, Batı burjuvazisinin ilericilikten gericiliğe ve hatta barbarlığa kayışını açık etmiştir.

uluslararası alanda da keyfiyetten uzaklaşması, güç, zafer ve para kazanma tutkusunun aracı haline gelmemesi için gerekiyordu" (Tuncer, H., 1995: 59-61). Böylece hem ulusal hem de uluslararası siyasetin genel ilkeler ve hukuk kuralları bağlamındaki kurumsallaşması tamamlanmıştır; siyasetin, hükümet programlarının ötesindeki sosyo-politik derinliği göz ardı edilemez bir önem ve resmiyet kazanmıştır. Artık devlet olgusunun bir aktörü olarak siyasetin kurumsallaşması ve merkezinin de Avrupa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne kayması söz konusudur. Sosyo-politik derinliğin öne çıkması, yeryüzünde sömürgeci politikaların işlemeyeceğini göstermiştir. Zaten *açık diplomasi* de, gizli sömürge paylaşımını daha baştan geçersizleştirmiştir. Ancak Almanya-İtalya-Japonya bu gidişatı tersine çevirmeye çalışmış, yeni-sömürgecilik uğruna büyük acılara neden olmuşlardır. Sonunda hüsrana uğradıkları İkinci Dünya Savaşı'nın da çıkmasına yol açmışlardır.

14 Nokta İlkeleri [492]ile sadece diplomasinin değil, asıl olarak kapitalizmin eski dönemi kapanmış, yeni bir döneme adım atılmıştır. Burjuva, siyasetin kurumsallaşmasını tamamlamış, sermayenin kurumsallaşma sürecini başlatmıştır. Bir diğer açıdan *14 Nokta*

[492] "Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Woodrow Wilson'ın 1918'de yayınladığı ve savaş sonrası dünyasında geçerli olmasını arzuladığı kurallar dizisi. Wilson'un 8 Ocak 1918 tarihinde, Kongre'nin birleşik oturumunda tüm dünyaya açıkladığı bu idealist ilkeler şu noktaları kapsamaktadır: 1) Bütün barış antlaşmaları açık olarak ulaşılmış açık antlaşmalar olacak, uluslararasında gizli antlaşmalar yapılmayacaktır. Bundan böyle diplomasi açık olacak, gizli diplomasiye son verilecektir; 2) Karasuları dışındaki denizlerde gerek savaş gerekse barış zamanlarında deniz taşımacılığında tam bir serbesti söz konusu olacaktır. Denizler kısmen ya da tamamen ancak uluslararası antlaşmaların yerine getirilmesini sağlamak için girişilecek bir uluslararası eylemde kapatılabilecektir; 3) Barışı kabul eden ve onun sürdürülmesi için birleşen tüm ulusların arasındaki tüm ekonomik engeller elden geldiğince kaldırılacak ve ticaret alanında eşit haklar oluşturulacaktır; 4) Ülkelerin silahlarını iç güvenliğini sağlayabilecekleri en düşük düzeye indirmeleri konusunda yeterli garantiler alınacak ve verilecektir; 5) Bütün sömürgecilik talepleri, egemenlik sorunlarının belirlenmesi, ilgili halkın çıkarları ve burayı sömürge olarak idare edecek olan devletin hakkaniyete uygun talepleriyle aynı öneme sahip olması ilkesi sadık kalmak kaydıyla, serbestçe, açık görüşlülükle ve tamamen tarafsızca ayarlanacaktır; 6) Bütün Rus arazisi boşaltılacak ve bu ülkenin kendi siyasal geleceğini ve ulusal politikasını belirlemesi konusunda mümkün olduğunca olumlu bir tutum izlenecektir; 7) Belçika tüm diğer özgür ülkeler için söz konusu olduğu gibi, egemenliği hiçbir şekilde sınırlanmaksızın boşaltılarak eski haline getirilecektir; 8) İşgal edilmiş olan bütün Fransa toprakları boşaltılarak eski haline getirilecek ve 1871 yılında Alsace-Lorraine sorununda Prusya'nın Fransa'ya yapmış olduğu haksızlık düzeltilecektir; 9) İtalya sınırlarının yeniden saptanmasında İtalyan milletinin açıkça kabul edildiği hat esas alınmalıdır; 10) Uluslararası yerlerinin korunması ve garanti altına alınması istenilen Avusturya ve Macaristan halklarına özgürce kendilerini geliştirme imkanı tanınmalıdır; 11) Romanya, Sırbistan ve Karadağ boşaltılmalı; işgal edilmiş bölgeler eski haline getirilmeli; çeşitli Balkan ülkeleri arasındaki sorunlar dostça ilişkiler içerisinde halledilmelidir; 12) Osmanlı İmparatorluğu'nun Türklerin bulunduğu kısımlarına tam egemenlik sağlanmalı ve burada yaşayan diğer uluslara tam ve özerk gelişme imkanı sağlanmalıdır. Çanakkale Boğazı uluslararası bir güvence altında bütün ulusların gemilerine ve ticaretine daimi olarak açık tutulmalıdır; 13) Polonyalı oldukları şüphe götürmeyen insanların yaşadıkları alanları içine alan bağımsız bir Polonya devleti kurulmalı ve bu devletin denize serbest ve güvenli bir çıkışı olmalıdır; 14) Küçük, büyük bütün devletlere karşılıklı olarak siyasi bağımsızlık ve toprak bütünlüğü sağlamak amacıyla, özel anlaşmalarla bir genel Uluslar Birliği oluşturulmalıdır" (Uluslararası İlişkiler Sözlüğü: Ondört Nokta İlkeleri maddesi).

İlkeleri, burjuva sınıfının ve kapitalizmin dünyaya egemen olma girişiminin, siyasetten tamamlandığını gösterir. Bunun kanıtı da, ulus-devletlerin kurumsallaşması ve açık diplomasiyi kabullenmesidir. Bu şu anamla geliyordu: Artık kapitalizmin siyaseten dışta kaldığı uzam, makam, antlaşma, anlaşma, görüşme, karar süreçleri ve uygulamalar söz konusu olamayacaktır. Böylece artık bir iktisadî ideoloji olan kapitalizmin, devletlerin ve dünya düzeninin her zerresine nüfuz etmesine yol verilmiştir. Bu niyetle yola çıkan Başkan Woodrow Wilson, ilk icraatlarından biri olarak, Avrupalı emperyalist devletlerce zaten yarı sömürgeleştirilmiş olan Osmanlı Devleti'ne, Amerikan mandası olmayı teklif etmiştir.

Burjuva sınıfının ve onun ideolojisine dönüşen kapitalizmin dünyaya egemen olmasının ikinci aşaması başlamıştır. Bu da dünyaya iktisaden egemen olmaktır. Belirlenen hedef, artık ekonominin de kurumsallaşmasını gerektirmekteydi. Lenin, emperyalizmi kapitalizmin *yüksek ve özel* bir aşaması olarak tanımlarken, işte bu müthiş kapsayıcılığa ve yerleşikliğe vurgu yapmıştır: "… *(emperyalizm) dünyanın uluslararası tröstler arasında paylaşılmasının başlamış olduğu ve dünyadaki bütün toprakların en büyük kapitalist ülkeler arasında bölüşülmesinin tamamlanmış bulunduğu (yani siyaseten yapılacakların zaten yapılmış olduğu) bir gelişme aşamasına ulaşmış kapitalizmdir*" (1998b: 101).

Lenin, kapitalizmin, bu aşamaya ancak, "*yüksek bir ekonomik ve toplumsal yapıya geçiş döneminin bazı öğeleri, bütün gelişme çizgisi boyunca biçimlenip belirdiği zaman*" gelebildiğini söyler (1998b: 99). Lenin'in bu açıklamasından emperyalizmin, tarihin gelişim çizgisinde çok özel bir an'a denk geldiğini, çok özel bir uğrak oluşturduğunu çıkarıyoruz, zaten Lenin de, bu özelliği açıkça kendisi ifade ediyor. Emperyalizmin tekâbül ettiği, bu özel an, siyasetin kurumsallaştığı; bu anlamda, devrimci hareketine noktayı koyduğu andır, artık burjuva devrimleri bitmiştir (sonraki önemli tek örneği Türkiye'dir). Kapitalizmin siyasi egemenlik biçimi olgun niteliğine ulaşmış ve toplumsal meşruiyetini sağlamıştır. Öte taraftan emperyalizm, siyaseten kurumsallaşmaya denk geldiği gibi, aynı zamanda tarihsel anlamda bir iktisadî hareketin de başlangıç anına denk gelmektedir. Bu

nedenle "*emperyalizm öncelikle bir devlet ve kriz teorisidir*" (Otonom, 2006: 137). Siyasi egemenliğin üstünlüğünden , iktisadi egemenliğin üstünlüğüne geçiş sürecidir. Egemenlik biçiminde yaşanan tarihî değişimi temsil eder; dahası devletin bu süreçteki tutumunu ve sınıfsal yanlılığını da açık eder.

Sömürgeciliği tetikleyen rekabetçi endüstriyel kapitalizm döneminde, kapitalizm ne kadar örgütsüzse, devlet de o ölçüde mutlak, yani *zor ve ilhak devleti* olmuştur. Emperyalizmi tetikleyen tekelci kapitalizm döneminde, örgütlü devlet kapitalizmi öne çıkarken, devlet de rızayı yoğunlaştırmıştır. Bunun temel nedeni, devletin sahip olduğu karar verme üstünlüğünün, "*iktidar her yerdedir*" bağlamında bilerek görece bir gölgegörüngüye yaklaştırılmasıdır. Bunun da nedeni iktisadî alandaki üstünlüğünün, artık karar verme süreçlerini etkileyecek bir güce ulaşmış olmasıdır. Buradan hareketle, emperyalizmin, egemenlik biçiminde yaşanan radikal bir değişimle birlikte doğduğunu anlıyoruz. İşte, birinci revizyonist grubu (Kautsky-Bernstein vd.) yanıltan, onları *sosyalizme ılımlı geçiş*'e inandıran ortam, egemenlik biçimindeki bu değişimden kaynaklanan, kapitalist devletin yumuşak yüzü olmuştur. Oysa devlet, demir yumruğunu sermayedara teslim etmişti. Emperyalizm, devlet iktidarını tam da Foucault'un ifade ettiği anlamda ordu, parlamento ve bürokrasi ile sınırlı olmaktan çıkarmış; her tarafa sızan, her tarafa yayılan tanımlanamaz bir güç ağının simgesine dönüştürmüştü (Foucault, 2000); ama bu noktada devletin egemenlik ilişkilerini de sınırlamıştı. Emperyalizm, devleti Gramsci'nin öngördüğü biçimde toplum içinde küçülmeye (Gramsci, Marx'a dayanarak erime der) zorlamıştır. Fakat devletin içinde küçüleceği, eriyeceği toplum, artık Gramsci'nin tanımladığı 19. yüzyıldaki sivil toplum değildir; ona öncülük eden, ama ontolojik yakınlığına karşın ondan kopan bir sermaye toplumudur ve hiç kuşku yok ki,

burjuva-sermaye toplumunu harekete geçirense, her zaman paranın seyri olmuştur. Devlet, emperyalizmle birlikte kapitalizmin örgütlü gücü görünümünü almıştır.[493]

Bir bakıma, Althusser'in tanımladığı devletin baskı aygıtları da, ideolojik aygıtları da, sanki burjuva sınıfının kurumları gibi, kapitalizmi ayakta tutacak biçimde düzenlenmiştir. Devlet, burjuva sınıf bilincini, ulusal bilinç olarak empoze eden ve hatta dayatan bir araçsallık kazanmıştır. Devletin arkasındaki güç, burjuva toplumu ve onun

---

[493] Marksizm'de, kapitalist devlet tartışmasına yol açan, hatta Miliband tarafından ikinci revizyonizmi başlattığı öne sürülen Poulantzas'ın, devletin görece özerkliği'nden söz etmesi, sanırım hâlâ oldukça tartışmalıdır. Bir kere kapitalist devlet, herkese eşit uzaklıkta duran, görece özerk bir konumda yer alıyorsa; o zaman tekellerin devletle buluşarak kapitalist devlet tekeli görünümüne dönüşmesini nasıl açıklarız?

Bu bir itaat ilişkisi miydi? Tabi ki hayır. Piyasayı, sadece seyreden devlet, tekelci dönemde artık müdahaleci devlete dönüşmüştü; çünkü devletin özerklik alanı daralmıştı. Görece özerk devlet emperyalizm öncesi, yani tekelleşme öncesi, tam rekabetçi dönemin bir özelliği olarak kalmıştı. Bir başka ifade ile, sömürgeci devlet, rekabet düzeni hüküm sürerken özerkti; sınıflar arasında aracı konumunu koruyarak karşılıklı ilişki kuruyordu; bu bağlamda müdahale etmiyor ve kendi alanına yönelik karşı-hegemonyaya da izin vermiyordu; zaten karşı-hegemonya mümkün değildi, çünkü rekabetçi dönemde Avrupa siyasal hayatında *zor-yoğun* koşullar geçerliydi, devlet şiddet devletiydi.

Oysa tekellerle birleşen devlet, bu özelliğini yitirdi ve her yere nüfuz eden esnek bir iktidara dönüştü. Tekeller ve emperyalizm, devletin egemen konumunu bir gölgegörüngüye indirgemiş, karar verme süreçlerinde sermayeyi fail konumuna yükseltmiştir. Böylece, devletin olması beklenen tarafsızlığı daralırken, görece özerkliği de azalmış ve bir yanılsamaya dönüşmüştür. Bunun nedeni kapitalist devletin, sermaye birikimini üretmek ve yeniden-üretmek bağlamındaki zorunlu varlığıdır. Devletle, sermaye arasında bir *itaat ilişkisi* değil, bir *gereklilik ilişkisi* vardır. Bu gerekliliği de sermaye birikiminin yeniden-üretimi sağlar ve düzenler.

Haldun Gülalp'e göre, "devlet sermaye birikimini yeniden üretmek yoluyla sınıf egemenliğine nesnel olarak hizmet eder; ama birikim biçiminin gereklilikleri, devlet eylemleri üzerindeki zorunlulukları belirler; (yani) … sermaye birikiminin her gelişme aşamasındaki gereklilikleri, aynı zamanda devletin eylemlerine yönelik zorunluluktur. (Bu nedenle), devletin egemenlik ilişkilerinin korunması ve yeniden üretilmesindeki rolü, onun egemen sınıflarla ya da sınıf fraksiyonlarıyla dolaylı ya da dolaysız bağlarında değil, sermaye birikimiyle olan ilişkisi ışığında görülmelidir" (1993: 68). Ancak, eski sömürgelerde bunun tam tersi gerçekleşmiştir. Sömürge-sonrası toplumdaki devlet, tek bir sınıfın aracı olmaktan çıkmıştır; metropol (Batı) burjuvazisinin güdümündeki devlet, yerli sınıflar (yerli burjuvazi ve toprak sahibi sınıflar) arasında daha özerk bir konumda aracılık etmeye başlamıştır (Alavi, 1972: 62-75). Alavi'nin, sömürge sonrasındaki devletin, görece özerk devlet olduğuna ilişkin yorumu tartışmalı olmakla birlikte, şu gerçeğe de işaret etmektedir: Merkez ülkelerle çevre ülkeler açısından devletin rolü değişebilmektedir; bu farklılık sadece eski sömürgelere özgü olmayıp, görece tüm sistemde geçerlidir; yani kapitalist dünya-sistemi içinde, merkez ve çevre ülkelere göre, devletin rolü ve konumu da farklılık arz etmektedir. Evet, Batı ülkeleri hiçbir biçimde, kendi ülkeleri içinde bir Saddam ve Saddam düzeni üretmemektedir; ama yine de özellikle emperyalizmin ikinci evresinde, 1980'lerden sonra, büyük petrol tröstlerinin, savaş makinesi-silah tröstlerinin ve medya tröstlerinin ortaklarının Batı'da, devlet aygıtının başına geçmesi bir rastlantı mıdır?

Kuşkusuz devlet ile devlet aygıtının yöneticisini birbirinden ayırmak gerekir. Block'a göre de, "devlet iktidarının özünü, şiddet araçları üzerindeki tekel oluşturur; devlet aygıtının yöneticileri ise, bu güce dayanarak diledikleri gibi zor kullanabilirler" (1980: 229; Gülalp, 1993: 56). Bu formülasyon, devleti sınıf indirgemeciliğinden uzaklaşmış göstermektedir. Fakat "devletin yöneticileri, güçleri ve özçıkarları göz önüne alındığında, mülk sahibi sınıflar karşısında, potansiyel bir tehdit oluşturur. Burjuvazi ya da diğer mülk sahibi sınıflar, devlet olmadan varlıklarını sürdüremeyecekleri için, bu sınıfların devletin yönetici kadrolarıyla bir modus vivendi" (geçici uzlaşma) yolu aramaktan başka seçim şansları pek yoktur. Kapitalizmin özgüllüğü odur ki, işte bu "modus vivendi" her zaman kapitalistlerin lehine işler" (Block, 1980: 230; Gülalp, 1993: 56). Bu nedenle de, aslında günümüzde devletin küresel konumu, sivil toplum ile ekonomi arasındaki Araf'tadır; ama yüzü her zaman burjuvaya dönüktür; zaten sivil toplumun temsil boyutu da giderek burjuvaya, sermaye sınıfına kaymıştır.

(*Araf: Cennetle cehennem arasındaki büyük boşluk*).

kapitalizm ideolojisidir. Kapitalizm de, içine düştüğü büyük krizleri ve dönüşümleri her seferinde devleti kullanarak aşmıştır ve bu durum, devletle yakınlaşma ya da uzaklaşma biçimde gerçekleşebilmektedir.

Emperyalizmin tarihsel olarak ilk aşaması (1870/1900-1980) kapitalizmin devletle yakınlaşmasını, ikinci aşaması (1980 sonrası) devletten uzaklaşmasını temsil eder. Emperyalizmi, analitik bakımdan ise üç ayrı yaklaşıma göre sınıflandırmak mümkündür: Klasik emperyalizm kuramları, yeni emperyalizm kuramları ve günümüz emperyalizmi olarak küreselleşme. *Klasik* ve *yeni emperyalizm* kuramları 1900-1980 arasını, günümüz emperyalizmi olan *küreselleşme* kuramları ise 1980 sonrasını çözümleme girişimidir.

2. KLASİK EMPERYALİZM KURAMLARI

Klasik emperyalizm kuramlarının, Marx ve Engels'le başladığını ama sınırlı kaldığını hatırlayalım. Bu çizgiden devam eden ve bugün de emperyalizm incelemecilerinin bir başvuru kaynağı olarak kullandığı kitap, daha önce de vurgulanan Lenin'in "*Emperyalizm-Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*" adlı çalışmasıdır. Ancak Lenin bu broşüründe, İngiliz iktisatçı **John Atkinson Hobson** (1858-1940)'ın 1902'de yayımlanan "*Emperyalizm*" kitabından, "*gereken bütün dikkatleri göstererek*" yararlandığını belirtir (1998b: Önsöz). Gerçi, Marksistler arasında Lenin'in bu sözü kabul görmemiş; Hobson'ın kapitalist burjuva reformcusu olarak, Lenin'in görüşlerine kaynak olamayacağı ileri sürülmüştür. Bununla birlikte, Marksist iktisatçı Hunt'a göre, Lenin'in kapitalizmin iktisadi temeli analizi, Hobson'ın yaptığı analizin "*ana kökü*" ile aynıdır; çünkü her ikisi de klasik emperyalizm kuramlarına temel oluşturan *tekelleşme* olgusunu ele almışlardır (2005: 457-8).

Hobson'ın 30 cildi aşan kitapları arasında, kendi dönemindekilerin en iyisi, kendinden sonra yazılanların da başvuru kaynağı sayılan *Emperyalizm* (*Imperialism: A Study*) kitabı, emperyalizm olgusunu besleyen koşulları, bunları yaşama geçiren politikaları açığa çıkarır. Hobson'a göre, emperyalizmi körükleyen asıl neden, devlete musallat olan

sermaye sahiplerinden, Hobson'ın belki de en ilgi çekici savı, kendi ifadesiyle, "*iktisadi sülüklerden yabancı bünyelere yapıştırılarak kurtulunmaya çalışıldığı, asalaksal bir süreç*"tir (1965: 367; Hunt, 2005: 439). Fakat bu süreç, aynı zamanda çok yönlü bir olguyu da ifade etmektedir; milliyetçilik, yurtseverlik, dini coşku ve militarizm, zenginlik ve lüks hırsına eklemlenmiştir. Kapitalistlerin daha fazla kâr arayışları çok yönlü bir emperyalizm olgusu yaratmıştır. Üstelik, emperyalizmin resmi propagandasında, aşağı ırklara uygarlık getirmek, onları yüce din olan Hıristiyanlığa çekerek, cennete gitmelerini sağlamak, hatta geri ülkelerin kalkındırılması için hayırseverlik olarak bile sunulmuştur. Bu nedenle emperyalizm, sermayedarlar, politikacılar ve askerler gibi, din adamları tarafından da meşru görülerek desteklenmiştir. 16. yüzyıldan beri süren kesintisiz sermaye birikimi, kâr dürtüsünü kontrolden çıkarak, içte olduğu gibi dış yatırımlara da dev bankaların, mali kurumların hâkim olmasına yol açmıştır. Bu da dış yatırımlarda, ülkelerin kamu borçlarının ve faizlerinin arttırılması ile muazzam bir kârlılığa dönüştürülmüştür. Biriken gelirse, emekçi sınıfa yansıtılmamış, yine sermaye birikimi için kullanılmıştır (Hobson, 1965; Hunt, 2005: 438-46, ayrıca Lenin, 1998a, 1998b ve 1998c: 69-70 ve Kemp, 1967: 30-44).

Bu dönemde emperyalizm üzerine çalışan önemli bir isim de, *Thorstein Veblen* (1857-1929)'dir. Veblen, Amerikalı bir sosyal bilimci olarak, Amerikan tarihine eğilmiş olmakla birlikte, kapitalizmi gerçekçi bir dille tanımlamış ve tarih üzerinden iktisada açımlanan yazılar kaleme almıştır. İnsanlık tarihini toplumsal kurumların evriminin tarihi olarak gören Veblen, neo-klasik iktisadın kapsamlı eleştirisi yanında, kapitalizmin genel duruşu, sınıfların tarihi, sınıf mücadeleleri ve mülkiyet üzerine oldukça verimli çalışmalar üretmiştir. Veblen, aynı zamanda emperyalizm üzerine kapsamlı yazılar da kaleme almıştır.

"Aşırı kâr hırsının, ulusal sınır tanımadığına" inanan Veblen; emperyalizmin, "mülkünün başında bulunmayan mülk sahiplerinin yararına" gerçekleştirilen "yeni bir isim altındaki hanedan politikaları" olduğunu yazar (1964: 35; Hunt, 2005: 421). Veblen'in emperyalizmin nedeni olarak sunduğu gerekçeler, gerek Hobson'ın, gerekse diğer Marksist

emperyalizm kuramcılarının tekelleşme savından farklıdır. Veblen, emperyalizmin kökenini ekonomiden çok değişen *kültürel alan*[494] içinde arar. Veblen'e göre, emperyalizmin asıl nedeni ulusal hükümetlerin, *yurtseverlik* adı altında, ticari çıkarlar uğruna emperyalist politikalar üretmesi değildir. Emperyalizmin en önemli nedeni sanayileşmeyle birlikte makinenin egemen olmasının, eksiden *ustabaşına duyulan hayranlığı ve saygıyı* yok etmiş olmasıdır. İş adamları *"(mülkünün başında bulunmayan mülk sahipleri) ustalığın, işbirliğinin, bireysel bağımsızlığın ve barışçı kardeşlik çabasının yıkılışına karşı koyabilmek için, emperyalizme yönelmişlerdir*" (Hunt, 2005: 65). Bu anlamda emperyalizm, "*toplumsal huzursuzlukların ve sanayileşmenin, uygar yaşamın, düzensizliklerini düzeltici bir umut olarak*" görülmüştür (Veblen, 1965: 393).[495] Veblen, tekelleri yaratan ve dünyaya musallat eden kapitalizmin emperyalizme kadar uzanan sınır tanımaz para iştahının ve daha önceki çağlardan sürüp giden ülkeleri ilhak edip, özgür insanları köle ticaretinin metası haline getiren kâr azgınlığının arkasında; Batılı insanın yeniden saygın olma, itibar görme ve otoriter olma hırsını-takıntısını görür.

Veblen de, tıpkı Marx gibi tarihi olgular üzerinden ilerlemiştir. Marx, *Kurtuluş*'a inanır ve bir gün işçi sınıfının emperyalist sömürü düzenini yıkacağına güveni tamdır. Bu güven Veblen'de bulunmaz, Marksistleri kendinden soğutan bir kötümserliği vardır.

---

[494] "Mülkünün başında bulunmayan iş sahipleri, dünyanın çeşitli bölgelerinde, bu bölgeler kapitalist ülkelerin ya da yabancıların kendi ülkelerinden kâr sağlamasını onaylayan iç yönetimlerin denetimine girdiği takdirde, zengin kâr olanaklarını gördü. Mülkünün başında bulunmayan mülk sahibinin, insanları her bireyin çıkarının, şirketlerin çıkarıyla özdeş olduğuna inandırmaktaki başarısı, yurtseverlik alanına kadar uzandı. Yurtseverlik, yönetimin ticari çıkarlar adına saldırgan emperyalist politikalarına, destek sağlamakta kullanılabilecek milliyetçi bir duyguydu… İş dünyasının bu ulusal yardımlara (yani emperyalizme) gereksinimi vardı. (Böylece) kültürel disiplinin, üzerinde ticari ilkelerin işlediği en büyük ve en umut vaat eden unsurunu… ulusal politikalar (belirdi)…" (Veblen, 1964: 35 ve 1965: 391; Hunt, 2005: 421).

[495] "Askeri uğraşların, disipline dayalı etkileri, popüler ilgiyi refah yaratmak ya da eşitsiz gelir bölüşümünden daha yüce, daha kurumsal ve daha az tehlikeli başka konulara yöneltir. Savaşçı ya da yurtsever takıntılar, itaatin ve buyurgan otoritenin barbarca meziyetlerini destekler. Savaşçı, yağmacı bir yaşam düzenine alışmak, barışçı sanayinin ve makine sürecinin biçimlendirdiği, modern yaşamın bayağılaştırılmasına karşı koyacak, yok olmakta olan statü duygusunu ve ayırt edici saygınlığı, eski haline kavuşturacak en güçlü disiplin unsurudur…

… eski sadakat, dindarlık, kölelik, dereceli saygınlık, sınıf ayrıcalığı ve buyurgan otorite olgularına tutarlı bir dönüş (emperyalizm aracılığıyla), toplumsal hoşnutluğa ve işlerin kolay idaresine (yeniden dönüşe) büyük katkıda bulunacaktır. Etkili bir ulusal politikanın dayandığı beklenti de işte budur" (Veblen, 1965: 392-3; Hunt, 2005: 423).

Veblen'e göre kapitalizm, içinde sosyalizmin üreyemeyeceği kadar kötüleşmiştir (Hunt, 2005: 430-4).[496]

Hobson ve Veblen'in etkilerine karşın, klasik emperyalizm kuramları, asıl olarak Marx-Engels sonrasında gelişen *klasik Marksist emperyalizm kuramlarını* çağrıştırır. Bunlar da *Hilferding, Luxemburg, Buharin, Kautsky, Lenin* ve *Galiyev*'in yaklaşımlarını içerir:

Rudolf Hilferding, 1910 yılında yazdığı *Finans Kapital*'de, kapitalist gelişmenin son aşaması olarak ele aldığı sermaye yoğunlaşması ve merkezileşmesi sürecini konu edinmiştir. Hem Lenin'in, hem de Buharin'in çalışmalarına esin kaynağı olan Hilferding'in emperyalizm kuramı, kapitalist ekonomide baş gösteren değişikliği, bankaların ekonomik sistemde giderek belirleyici güce ulaşmasıyla açıklar. Hilferding'e göre, sermaye piyasasının kredilere yönelmesi, böylece kredi olarak kullanılan miktarın genişlemesi ve sermayenin tekelleşen bankalarla büyük şirketlerin elinde toplanması (merkezileşmesi ve yoğunlaşması), oligopolistik piyasanın ekonomiyi yönlendirmesine yol açmıştır. Banka ve sanayi sermayesinin birliği, kitle desteğini temsilen toprak sahiplerince de desteklenmiştir. Bu ortam kapitalizmden emperyalizme gidişi kolaylaştırmıştır. Dünyanın her tarafına yayılan bir sermaye ihracı başlamıştır. Hilferding, finans kapitalin gücüne, "*Berlin'de altı bankayı ele geçirenin dünyayı ele geçireceğini*" ileri sürerek açıklık getirmek istemiştir. Bankalara biçtiği bu rol aşırı bulunsa da, Hilferding 1900 ile 1920 arasındaki dönemin, emperyalizmin başlangıcını oluşturduğunu ve finans kapitalin dünyayı ele geçirmeye başladığını söyler. Kapitalizmin gelişiminde yeni bir dönem olarak borsa şirketlerinin de

[496] Hunt, Veblen'in analizlerinde yer verdiği kültürel boyuttaki çözümlemelerinde, Marx'a açıkça üstünlük sağladığı alanların bulunduğunu belirtmektedir. Her ikisi de, kapitalizmin işçi sınıfı üzerindeki kötü etkilerini görmüşlerdir. "Bu noktada Veblen kötümserdir; ama Marx da, işçi sınıfının ayaklanıp kapitalizmi devirecekleri zamanın yakın olduğu inancında yanılmıştır. Marx'ın (Batı işçisini belki) yanlış algılaması, yani ona fazla güvenmesi, toplumsal ve kültürel normları, töreleri, bunların işçi sınıfı üzerindeki etkilerini yeterince dikkatle ele alamamasından kaynaklanmıştır. İşçiler (sanayileşme ile gelen) toplumsallaşma etkilerini benimsediler, ve böylece bu etkiler kendi çıkarları için son derece tahrip edici olsa da, kapitalistlerin çıkarlarını geliştirdiler" (Hunt, 2005: 433). Marx'la birlikte, işçi sınıfı uyanırken, burjuva sınıf bilincinin de doğduğunu biliyoruz.

sisteme katıldığını belirtir. Bu, ulusal ekonomik gücün artmasında ve yayılmasında, yani sermayenin ihraç edilerek genişletilmesinde itici olmuştur.

Hilferding bütün bu işaret ettiği noktalarla Marksist emperyalizm kuramlarının öncüsü sayılır, aslında o *emperyalizm* kavramını pek kullanmamış, *koruma politikaları* kavramını tercih etmiştir. Buharin ve Lenin, Hilferding'in kuramını *emperyalizm kuramı* olarak genişletip sunarak hem adlandırmışlar, hem de kalıcı kılmışlardır (ayrıntılı bilgi için bkz: Hilferding, 1995, C. 1, Brewer, 1980: 79-100, Erdağı ve Dinçer, 2005: 27-44; ve Arıboğan, 1998: 130-1).

Rosa Luxemburg "*Sermaye Birikimi*" (*The Accumulation of Capital* – 1913) ve bu kitabı açıklayıp, eleştirilere karşı savunan "*Sermaye Birikimi – Bir Karşı Eleştiri*" (*The Accumulation of Capital – An Anti-Critique* – 1921) kitaplarıyla, emperyalizmin en kapsamlı analizlerinden birini yapmıştır. Genel olarak Luxemburg'un emperyalizm kuramı, biri kabul edilen, diğeri polemiğe neden olup eleştirilen iki temel argüman üzerinde yükselir. Luxemburg, kapitalizmin gelişirken içteki potansiyeli tükettiğini ve bir zorunluluk olarak dıştaki yayılma sürecine geçtiğini belirtir Bu nedenle emperyalizm tercihen öte, kapitalizmin yaşaması için bir zorunluluktur. İçte, artık-değere el konularak elde edilen ve yoğunlaşan paranın, sermaye birikimine yatırılabileceği dıştaki potansiyeli emperyalizm sağlamıştır. Luxemburg, kapitalist görünümün iç ve dış görüngüsüyle birlikte, kapitalist olan ve kapitalist olmayan sektörlerin (üretim araçları üreten sektörler ve tüketim araçları üreten sektörler) de farklılığının ortaya çıktığını; aynı zamanda sınıfsal farklılığın ötesinde dünyanın, ulus-devletler ve sömürgeler olarak ikiye bölündüğünü vurgular (Brewer, 1980: 61-3). Yeni pazarlar bulma ve sermaye birikimine yatırım yapma zorunluluğu, emperyalist yayılmayı arttıracaktır. Emperyalist yayılma da, sonuçta kapitalist olmayan yerlerin bütünüyle kapitalist sömürüye dahil edilmesine yol açacaktır. Bu da dıştaki ulaşılacak

potansiyelin (sömürü alanının) giderek yok olacağını ve kapitalist sistemin tıkanıp çökeceğini göstermektedir (Luxemburg, 2004 ve 1986: 15). [497]

Rosa Luxemburg'un kapitalizmin sonuna ilişkin bu öngörüsü, başta Buharin ve Lenin olmak üzere, Marksist kuramcılarca eleştirilmiştir. Kapitalizmin sona ereceğine ilişkin görüşlerine katılmakla birlikte, bunun nasıl gerçekleşeceğine dair açıklamalarına katılmamışlardır. Luxemburg'un kapitalizmin, dış potansiyeli tüketmesinin ardından kaçınılmaz olarak *kendiliğinden* çökeceğine duyduğu güven, *siyasal kadercilik* olarak nitelendirilmiştir. Ama bu yaklaşımı, onun Lenin'le yaşadığı bazı konulardaki görüş farklılıklarının abartılması gibi, yine abartılmış; işçi sınıfının radikal eylemine verdiği önem gözardı edilmiştir.[498]

---

[497] Luxemburg, Marx'ın dış ticarete yönelik analizlerinin eksik olduğunu ileri sürerek kendi kuramını geliştirmiştir. Oysa kapitalizmin, "kendini genişletme süreci, rekabet bağlamında, büyüyen bir ölçekte süregider ve bu sermayenin genişlemesi kuramıdır. (Marksizm'e göre) sermayenin genişlemesi kuramı bütünüyle geneldir; her hangi bir uzamsal bağdan soyutlanmıştır. Dünyanın siyasal bölünüşünü dikkate aldığımızda, sermayenin genişlemesine ilişkin özel bir kurama gerek kalmamaktadır. Marx'ın kapitalde geliştirdiği bu kuram, kapitalizmin kendini yeniden-ürettiğini yadsıyarak sermayenin coğrafi bölgeler arasındaki hareketine ilişkin *özel bir kuramın gerekli olduğunu* ileri süren, tüketim-düşüklüğü savunucularının ve özellikle de Rosa Luxemburg'un analizlerine ters düşmektedir… Marx, sermayenin doğası gereği zaten yayılmacı olduğunu (ve kendini-yeniden ürettiğini) kabul etmektedir" (Marksist Düşünce Sözlüğü: Emperyalizm ve Dünya Pazarı maddesi).

[498] Burada konuya açıklık getirme gereği doğmuştur. Bilindiği gibi Luxemburg'la Lenin arasında sadece emperyalizm konusunda değil, başka konularda da, ama özellikle parti yapılanması üstüne görüş ayrılığı çıkmıştır. Lenin, katı merkezî yapılanmayı savunmuş; Luxemburg bunun demokrasiye zarar vereceğini ve işçi sınıfını vesayet altına alacağını ileri sürmüştür.

Lenin'in ölümünden sonra Stalin'in aşırı merkeziyetçi ve totaliter uygulamalarının önünün alınamamasının, bu konuda acaba Luxemburg mu haklıydı sorusunu gündeme getirdiği açıktır. Ayrıca Luxemburg, ulusların kaderini tayin hakkının, milliyetçi sapma yaratacağına inanarak da, yine Lenin'e karşı çıkmıştır. Fakat, Lenin sonrasındaki Stalinist uygulamalar beklenenin tersine, hortlayan bir Rus şovenizmini, diğer halklar için tehlike haline getirmiştir.

Luxemburg'la Lenin arasındaki polemiğe açıklık getiren bir yazı kaleme alınmış ve 5 Aralık 2002'de Dünya Sosyalist Web Sitesi (Bloğu) (www.wswb.org) nde yayınlamıştır. DSWS Yazı Kurulu Başkanı David North'un imzasını taşıyan yazı, "bir okura mektup" olarak yazılmış olmakla birlikte; Luxemburg-Lenin arasındaki tutuma doyurucu bir açıklık getirmektedir. Yazının bir kısmında aşağıdaki ifadelere yer verilmiştir:

"Sevgili Okur,

Rosa Luxemburg ile Lenin arasındaki 20 yıllık zengin ve karmaşık ilişki basit kategorizasyonlara indirgenmemelidir. Bu büyük devrimci teorisyenlerin her ikisi de I. Dünya Savaşı'na giden yıllarda Avrupa Sosyal Demokrasisinin sol kanadında yer aldılar ve oportünizmin kararlı bir karşıtı oldular. Aralarında yaşanan anlaşmazlıklar büyük ölçüde içersinde faaliyet gösterdikleri siyasi çevrelerde karşılaştıkları özgül sorunların doğası tarafından koşullandırıldı.

Örneğin, Luxemburg'un Lenin'in güçlü merkezi parti önderliğine yaptığı vurguya duyduğu güvensizlik, kısmen kendisinin Alman SPD'sinin boğucu bürokratik yapısı ile yaşadığı keskin çelişkileri yansıtıyordu. Benzer bir biçimde, ulusal sorun konusunda aralarındaki düşünce farklılıkları, kısmen, nesnel koşulların zorlaması ile bu soruna farklı perspektiflerden yaklaşmak zorunda kalmalarından kaynaklanıyordu. Çarlık Rusya'sında, "*ulusların hapishanesinde*" bir işçi partisi kurmaya çalışmakta olan Lenin, Marksist hareket ile burjuva liberal Kadet Partisi'nin Büyük Rus şovenizmi arasına, aşılmaz bir uçurum oluşturmanın gerekli olduğunu düşündü. Luxemburg ise, Polonya Sosyal Demokrasisinin önde gelen bir teorisyeni olmak

Luxemburg, kapitalizmi emperyalist aşamadan sonra çöküşe götürecek olan gidişatı, artı-değerin ve üretim yoğunlaşmasının yol açtığı fazla ürünün (malın) değerini kaybetmemesi için, yeni birikim, dolaşım, tüketim olanakları yaratma zorunluluğu üzerinden açıklamıştır. Bu, "*sermaye birikiminin gerçekleşebilmesi (vuku bulabilmesi) için, yeni sermaye tarafından (üretilen) fazla meta miktarının realize edilebilmek üzere, kendisine piyasada yeni yerler fethetmesi demektir… (Bu nedenle) emperyalizm, henüz ele geçirilmemiş kapitalist olmayan dünyanın arta kalanı üzerine verilen rekabet kavgasındaki, sermaye birikim sürecinin politik ifadesidir… Burada metod olarak sömürge politikası, uluslararası borç sistemi, çıkar sahaları politikası ve savaşlar egemendir. Burada örtüsüz ve açık olarak şiddet, dolandırıcılık, baskı, yağmacılık gün yüzüne çıkar ve bu politik şiddet eylemleri ve güç denemelerinin karışıklığı arasında, ekonomik sürecin müsamahasız yasalarını bulmak hayli uğraş ister*" (Luxemburg,

---

sıfatıyla, milliyetçi Pilsudki hareketinin, küçük burjuva sahte sosyalistlerine karşı amansız bir kavga vermek zorundaydı.

Bütün bu söylenenler, bu anlaşmazlıkların yalnızca konjonktürel karakterde olduğu, sadece taktik düşünceler tarafından belirlendiği anlamına gelmez. Pek çok burjuva milliyetçi hareketin "kurtuluşçu" iddialarını, bütünüyle itibarsız hale getiren yirminci yüzyılın tarihsel deneyimi, Luxemburg'un, *kendi kaderini tayin hakkı talebi*'ne yönelik eleştirisini onaylama eğilimi gösteriyor. Ancak aralarındaki parti örgütlenmesi üzerine yaşanan anlaşmazlık, uluslararası sosyalist harekette oportünizme karşı, daha geniş çaplı mücadele bağlamında ele alındığında; Lenin'in yeni bir tür parti inşa etme mücadelesi, tarihsel açıdan en büyük boyuta bir siyasal ve düşünsel kazanımdır. Lenin 1903 ile 1914 yılları arasındaki dönemde, devrimci bir partinin ancak revizyonizme karşı uzlaşmaz bir mücadele temelinde geliştirilebileceğini, Luxemburg ile Troçki de dahil olmak üzere, diğer başka herkesten çok daha berrak bir biçimde gördü. Lenin parti örgütlenmesi sorunlarının bu temel mücadele bağlamında anlaşılması gerektiğini ısrarla vurguladı. Leninist "merkeziyetçilik" işçi hareketi içinde oportünizmin etkisine karşı verilen kavganın bir ifadesiydi.

Luxemburg'un Rus Devrimine yönelik eleştirisine gelince, bu mükemmel broşürün Ekim Devrimi'ne koşulsuz destek veren bir görüş açısıyla yazılmış olduğu asla unutulmamalıdır. Luxemburg, Lenin ve Troçki'nin "hatalarının," İkinci Enternasyonal'in ve Alman Sosyal Demokrasisinin ihanetlerinin bir sonucu olarak, Bolşevik Partisi'nin karşı karşıya kaldığı çok güç koşullardan kaynaklandığını vurgular. Bolşevik politikaların ve eylemlerin belirli yönlerine yöneltmiş olduğu eleştirilere karşın Luxemburg'un, Lenin'in ve Troçki'nin çalışmalarına çok büyük bir hayranlık duyduğu konusunda şüpheye yer yoktur.

Luxemburg şöyle yazmıştır: "Bolşevikler, gerçek bir devrimci partinin, tarihsel olanakların sunduğu sınırlar içinde yapabileceği katkıyı, her şeyiyle yapabileceklerini gösterdiler. Onlardan mucizeler yaratmaları beklenmiyor. Savaş tarafından tüketilmiş, emperyalizm tarafından boğazlanmış, uluslararası proletarya tarafından ihanete uğramış, yalıtılmış bir ülkede, örnek ve kusursuz bir proleterya devrimi zaten bir mucize olurdu.

Bolşevikler siyasal iktidarı feth etmek, sosyalizmin gerçekleştirilmesini pratik bir sorun olarak ortaya koymak ve bütün dünyada emekle sermaye arasındaki hesabın görülmesi davasını ilerletmek yoluyla, uluslararası proletaryanın başını çekerek ölümsüz bir tarihsel hizmette bulundular. Rusya'da sorun sadece ortaya konabilirdi. Ama Rusya'da çözülemezdi."

Son olarak bir tavsiye: Lenin, Troçki ve Luxemburg sunaklarında tapınmamız gereken tanrılar değildirler. Onlar sahip oldukları bütün dehaya karşın, hata yapabilen insanlardı. Sosyalist hareketin tarihsel mirasına duyulan güven, Lenin ve Troçki ya da konumuz bağlamında Luxemburg'un, almış oldukları her kararın doğruluğuna kesin bir inanç duyulmasını gerektirmez. Saygıyla.

David North

DSWS Yazı Kurulu adına" (www.wsws.org/tr/2006/jan2006/rosa-j16.shtml).

1985: 22-397; kozmopolit.com.2007/texte/rl).[499]

Samir Amin, Rosa Luxemburg'un yeni emperyalizmi tam olarak anlayamadığını ileri sürmektedir: "*Otto Bauer'in peygamberce bazı öngörüleri (özellikle proletaryanın periferiden merkeze kitlesel gücünü öngörüşü ona "gülünç" gözüktü. Yeni emperyalizmi eski yayılmacılıkla karıştıran Rosa Luxemburg, sermayenin "aşırı bol" olduğu ve "büyüyen bir nüfus fazlası" yarattığı Avrupa'dan Amerika'ya göç örneğini vererek, tersini iddia etti; oysa onlar, gerçekte emperyalizme değil, merkezde kapitalizmin doğuşuna eşlik eden göçlerdi*" (1997: 154: dipnot). Luxemburg emperyalizm analizinde, emperyalizmin temel dinamiği olarak gördüğü *ihracatın sanıldığı kadar kolay olmadığını* da iyi algılamamıştır; aynı zamanda, *ek talebin kapitalist süreçteki*

[499] Luxemburg'un, fazla miktarını realize edebilme düşüncesinde yanıldığıyla ilgili olarak bugün bir görüş birliği oluşmuştur. Onun, dış pazarlar sorunuyla, malı realize etme sorunu arasında mekanik bir ilişki kurduğu, hatta gerçek dışı varsayımlar üzerinden, yayılmanın mantıksal gerekliliğini açıkladığı kabul edilmektedir (bkz: Robinson, 1964: 13-28, Brewer, 1980: 61-76 ve Hunt, 2005: 446-55).

Bu geniş konudaki şu kısa özete de bir göz atmak toparlayıcı olabilir:

"Marksist kurama göre; kendini dönemsel olarak aşırı-üretim krizlerinde açığa vuran gerçekleşme (realize etme) sorunu, iç ve dış Pazar ayrımına bakmaksızın kapitalist işleyişten kaynaklanan bir sorundur. Yıllık yeniden üretim değerlerinin tahlilinde dış ticaretin işe karıştırılması, soruna yeni bir boyut katmaz ya da çözümüne bir katkıda bulunmaz; olsa olsa sorunun kavranışını güçleştirir (Marx, 1997b: 527). Bu nedenle Marx, gerçekleşme sorunu incelenirken, dış Pazar ve dış ticaret gibi faktörlerin tümüyle konu dışı tutulması gerektiğini söyler. Ayrıca pazarların sınırını coğrafi alanlar değil toplumsal işbölümünün gelişmesi belirler ve teknik ilerlemeler pazarları sürekli olarak genişletir. Kapitalizmin çıkmazı gelişmemek değil, "aşırı", "dengesiz", "orantısız" gelişmektir. Nitekim Engels bu soruna değinir ve pazarların genişlemesinin üretimin genişlemesi ile birlikte gidemeyeceğini açıklar (Engels, 2003: 436).

Kapitalist krizlerin nedenini, ürünleri iç pazarda satıp tüketmenin mümkün olmadığı noktasından hareketle açıklayan burjuva iktisatçılarını Lenin de eleştirmiş ve bu tür yaklaşımların tamamen yanlış sonuçlar türeteceğini ifade etmiştir. Kapitalist krizlerin bu bağlamda ele alınması, kapitalizmin daha geniş dış pazarlara kavuşması durumunda krizlerden kurtulabileceği düşüncesine yol açar. Lenin şöyle der: "Kapitalist bir ülkenin bir dış pazara sahip olma ihtiyacı hiçbir zaman, toplumsal ürünün (ve özellikle artı-değerin) gerçekleştirilme yasaları tarafından belirlenmez, her şeyden önce, kapitalizmin, ancak, devlet sınırları dışına taşan geniş ölçüde gelişmiş meta dolaşımının bir sonucu olarak ortaya çıkması gerçeği ile belirlenir. Bu yüzden dış ticareti olmayan bir kapitalist ulus düşünülemez, böyle bir ulus yoktur zaten" (Lenin, 1975: 337).

Sermayenin temel güdüsü, nerede olursa olsun kendine daha kârlı yatırım alanı bulmaktır. Kapitalizmi gittikçe daha çok dış pazarlara başvurmaya zorlayan faktör, iç çelişkileriyle mücadelesidir. Ne var ki dış pazarın varlığı bu çelişkileri ortadan kaldırmaz. Kapitalist üretim tarzının plansız ve anarşik doğası nedeniyle, üretim süreciyle dolaşım süreci arasında kopukluk, üretim ve tüketim arasında dengesizlik, eşitsizlik her düzeyde ve hep var olur. Kapitalizm kendi engellerini bizzat kendi iç yapısında taşır. Marx'ın deyiyişle, "kapitalist üretimin gerçek engeli, sermayenin kendisidir". (Marx, 2003a: 221). Kapitalizmin, aşırı-üretim döngüsünden kaynaklanan krizlerden kaçıp kurtulması mümkün değildir.

Sorunun biraz daha derinine inecek olursak, dış Pazar ihtiyacının eşitsiz gelişme yasasına yakından bağlı olduğunu görürüz. Lenin'in vurguladığı üzere, hiçbiri için, Pazar görevi yapan çeşitli sanayi dalları eşit olarak gelişmez, biri ötekini geçer ve daha gelişmiş sanayiler hep bir dış Pazar ararlar (Lenin, 1975: 49). Bu sorun özel olarak emperyalizm aşamasıyla birlikte ortaya çıkmış değildir. Zaten emperyalizm diyalektik bir gelişme sürecinin ürünüdür ve kapitalizme içkin başlıca özelliklerin olgunlaşması, sıçramalı biçimde netleşmesi anlamına gelir.

Kapitalizmin eşitsiz gelişim yasasının ikili bir işlevi vardır. Bir yandan yeni krizlerin fitilini ateşler; diğer yandan ise bir yerde tıkanan sermayenin, başka bir yerde yeni bir olanak bulabilmesine zemin oluşturur. Sermaye her zaman kâr oranının daha yüksek olacağı alanların arayışı içindedir ve bulduğunda bu alanlara akmak ister, akabilir de. Sonuçta kapitalist üretim tarzı, olumlu ve olumsuz etkiler yaratan faktörler ve zıt yönlü eğilimler eşliğinde ilerler" (Çağlı, 2007: 3).

oluşumunu ise gözardı etmiştir. Luxemburg'un gözardı etmiş olmasına karşın gerçekte, "*gelişen kapitalist üretim süreci ve ilişkileri, pazarın doğal olarak ek talep arzusunu tetiklemiş ve pazarın kendi içinde, Marx'ın işaret etti gibi bazı paradigma değişikliklerine rağmen, büyümesine neden olmuştur*" (Erdağı ve Dinçer, 2005: 31). Luxemburg, militarizmin artı-değerin realize edilmesinde, yani kapitalizmin yayılmasında oynadığı rolü görmesi bakımındansa takdir edilmiş; ama orduyu destekleme maliyetinin işçi sınıfından çıkardığı görüşü benimsenmemiştir (Luxemburg hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: Luxemburg, 1964, 1972, 1985, 1986,1995 ve 2004, Hunt, 2005: 446-55, Brewer, 1980: 61-76, Erdağı ve Dinçer, 2005: 30-1, Çağlı, 2007: 1-10, Kemp, 1967: 45-62 ve http://www.wsws.org.articles).

Nikolay İvanoviç Buharin (1888-1938) "*Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi*" (*Imperialism and World Economy* – 1915) adlı yapıtı ile hem Hilferding'in kuramını geliştirmiş, hem de Lenin'e takip edeceği sağlam bir iz bırakmıştır. Buharin, Rudolf Hilferding'in sermaye yoğunlaşması ve merkezileşmesinin yol açtığı tekelleşmenin (kartel ve tröstlerin) mali oligarşi yaratacak kapitalist devlet tröstlerini oluşturduğunu söyler. Artık ilhak edilecek sömürge toprağı kalmadığından, bir kapitalist tröste dönüşen ulusal devletler arasındaki rekabet artmış ve uluslararası savaşı kaçınılmaz kılmıştır (Buharin, 2005: 125-6; Cohen, 1991: 50; Arıboğan, 1998: 132). Böylece devletler iyice ulusallaşmaya başlamış; sermaye de tam tersi, hiç olmadığı kadar uluslararasılaşmıştır.

Buharin, sermayenin merkezîleşmesine bağlı olarak ulusal devletlerin gittikçe tekel görünümü alıp merkezileşerek, iç rekabeti en aza indirdiğini; ancak bunun tam karşısında, uluslararası rekabeti yoğunlaştırdığını belirtir (2005: 127-30). Buharin'e göre, "*devletlerin bu merkezîleşen organizasyonu, dünya ekonomik sisteminin de örgütlenmesinin ve merkezîleşmesinin önünü açabilir*" (Erdağı ve Dinçer, 2005: 31). Buharin'e göre bu noktada, "*fetih siyaseti, korsanlar için de, kervan ticareti için de, emperyalizm için de geçerli bir ifadedir. Başka bir deyişle, "fetih siyaseti" hiçbir şey tanımlamazken, "finans kapital'in fetih siyaseti"*

ifadesi belli bir tarihsel varlık olarak emperyalizmi tanımlar" (2004: 167). Bu aynı zamanda, gerçekleşmesi kaçınılmaz hale gelen savaşın da habercisidir. Emperyalizm, devleti tekelleştirmekle kalmamış, bir de "*yurtseverlik*" görünümündeki paylaşım savaşlarına sürmüştür. "*Emperyalizm bir fetih politikasıdır, ama her fetih politikası emperyalizm değildir; o, finans kapitalin fetih politikasıdır*" (Buharin, 2004: 169). Şiddet, fetih ve yayılmanın finans kapitalin tahakküm aracı olduğunu belirten Buharin'e göre, "*emperyalist savaşların yıkıcı etkisi*"nin işçi sınıfını *yurtseverlik* düşüncesinden uzaklaştırarak, hatta koparark "*uluslararası proletarya devrimine yönelmesine yol açtığını*" da söyler" (2003; 2004: 169 ve 2005: 177-9; ayrıca Öztürk, 2006: 279;

Öte taraftan Buharin'in dünya görüşü, "*devletin, sivil toplumdan ayrı bir bünye olarak yürürlükten kalkmasını*" temsil ediyordu (Brewer, 1980: 107). Buharin, devrim sonrasında geçici bir süre için proleter devleti gerekli görse bile, devletin yok edilmesi, yerini sivil topluma bırakması gerektiğini ileri sürmüştür. Kapitalizmin son biçimini temsil eden emperyalist devleti ise, şiddetle eleştirmiş ve reddetmiştir. Buharin'in *Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi* kitabına önsöz yazarak onaylayan Lenin; devletin yok olması görüşüne karşı çıkmıştır. Ancak daha sonra bu görüşten çok büyük ölçüde etkilenmiş ve Buharin'in görüşüne bir yıl sonra kendi eseri olan *Devlet ve İhtilâl*'de yer vermiştir (Marksist Düşünce Sözlüğü: Buharin maddesi).

Buharin de kapitalizmin geçiciliğine inanmıştır. Hilferding'le benzer görüşleri (tekelleşme sürecinin yol açtığı zorunlu emperyalist aşama) paylaşmakla birlikte, aslında Buharin'i, Luxemburg'la aynı grupta düşünmek gerekir. Buharin, Hilferding ve Kautsky'nin evrimci-barışçı, yumuşak sosyalizmini değil, devrimci Marksizmi benimsemiş bir kuramcıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, Lenin'le en fazla polemiğin ve hatta gerginliğin yaşandığı isim Karl Kautsky'dir. Bu gerginliğin başlıca nedeni olan Kautsky'nin "*proletarya diktatörlüğü*"ne karşı, "*parlamenter demokrasi*"yi yeğleyen *evrimci sosyalizm* düşüncesinin gelişmesi, onun emperyalizm incelemesiyle bağlantılılıdır.

Karl Kautsky (1854-1938), editörün anlatımıyla, "*Birinci Dünya Savaşı patlak vermeden sadece birkaç hafta önce tamamladığı ve II. Enternasyonal Kongresi'ni selamlamak üzere hazırladığı "Ultra-Emperyalizm"* (1914) makalesinde" serbest ticaretten ultra-emperyalizme giden süreci analiz etmiştir (2004:162). İkinci Enternasyonal'in yıldızı olan Kautsky, bu makale ile aslında hem Rosa Luxemburg'tan hem Lenin'den, hem de devrimci düşünceden kopuşunu başlatacak, olan Birinci Revizyonist Dalgayı harekete geçirmiştir. "*Yarım yüzyıl önce serbest ticaret, kapitalizmin son modası olarak görülüyordu, bugün ise emperyalizm, kapitalizmin son modası olarak görülüyor*" diyen Kautsky; kapitalizmde gelinen emperyalist aşamanın başlangıcını, İngiltere'nin uluslararası tepkisine dayandırır: "*İngiliz endüstrisi karşısında, ilk önce Batı Avrupa'da ve Doğu Amerika'daki topraklarda tarım devletinden endüstri devletine geçildi. Bu devletler İngilizlerin uyguladığı serbest ticarete karşı koruyucu gümrük duvarları koydular; İngiltere'nin hedefi olan tarımsal üretim alanları ile endüstriyel üretim alanları (merkez ve çevre ülkeler) arasındaki işbölümü yerine; dünyanın hâlâ özgür ve daha uzun zaman kendilerine direnemeyecek olan bu üretim alanlarını, büyük endüstri devletlerine bölmeyi önerdiler. İngiltere buna tepki gösterdi. İşte emperyalizmin başlangıcı budur*" (2004: 162).

Böylece emperyalizm, merkezden çevreye sermaye ihraç eden, kapitalist tekelci sistem tarafından desteklenmiştir. Kautsky'ye göre bu, endüstrinin gelişmesini öylesine hızlandırmıştır ki, pazarın daha fazla genişletilmesi mümkün olmaz hâle gelmiştir. "*Sonuçta, erken kapitalistleşmiş ülkeler, tarım bölgelerinde (çevre ülkelerde) sıkı rekabet koşullarını tetikleyerek kendilerini kötürüm bırakırlar. Bunu engelleme isteği, kapitalist devletlere ister sömürgeleştirme biçiminde doğrudan olsun ister etki alanı yaratma biçiminde dolaylı yollardan olsun, tarım bölgelerinde (çevre ülkelerde) endüstrinin gelişmesini engellemek ve bu ülkeleri tamamıyla tarım ülkelerinin üretimiyle sınırlı kalmaya zorlamak için egemenlik altına alma yönünde bir başka motivasyon sağlamaktadır*" (Kautsky, 2004: 163).[500]

[500] Osmanlı Devleti'nin kapitalistleşmesi, yani endüstrileşmesi önündeki en önemli engellerden biri, ulusal sanayileşmeyi türlü biçimlerde engelleyen ve hatta onu yarı-sömürgeleştiren Batı politikaları olmuştur.

Kautsky, makalesinde o meşhur soruyu sormadan edememiş; "*bunlar, serbest ticaretin yerini alan emperyalizmin ilkesel kökleri ama; emperyalizm, kapitalist dünya politikasının olası son olgusal biçimini mi temsil ediyor, yoksa başka bir olasılık hâlâ var mı?*" (2004: 163). Kautsky, kendi sorduğu soruya "*… tek olasılık emperyalizm mi? İşte temel soru budur*" diye ısrarlı bir vurgu yaparken, kendi sorusuna vereceği yanıtla, Lenin'in eleştiri silahına hedef olmuştur ve II. Enternasyonal'le birlikte devrimci Marksizm'den uzaklaşmış, Bolşevikler'dense bütünüyle kopmuştur. Bundan sonrasında, daha önce incelediğimiz, sosyal demokrat harekete öncülük etmiştir.

Kautsky, Lenin'in hışmına uğrayacak ne söylemişti? Kautsky'nin sözleri, onun dünya görüşünü temellendirecek bir derinliği ifade eder. Burada Kautsky düşüncesinin iki yönünü açıklamak yeterli olabilir: Birincisi ve belki de en önemlisi, emperyalist aşamanın kapitalizmin zorunlu bir sonucu olmadığına inanmasıdır. İkincisi ise buna bağlı olarak vardığı çizgidir; yani böyle bir zorunluluk yoksa, yayılan burjuvazinin -kapitalist gelişmenin- yumuşak yanına ulaşabilir ve ılımlı bir geçişle kapitalist sistem çökertilebilir; ne kitle grevine ne de devrimci mücadeleye ve devrime gerek kalmadan, parlamenter barışçı koşullar altında sosyalizme geçilebilir. Birincisi Kautsky'nin kuramını, ikincisi ise onun kuramının önceki kısımlarda incelediğimiz ampirik yansımasını temsil etmektedir. Ampirik boyutun, sosyal demokrasi hareketi bağlamında yeterince incelediği varsayımından dolayı, yalnızca kuramsal analizi ele alarak, Lenin'e geçelim:

Burada tam da Kautsky'nin dile getirdiği biçimde, sanayileşme çabasında Osmanlı Devleti'ne Avrupa'nın; genç Türkiye Cumhuriyeti'ne ise, Atatürk'ün ölümünden sonra ABD'nin müdahalesi söz konusudur.

Batı'dan, Türk sanayileşmesi için ne askeri alanda, ne de sivil alanda ciddi ve yeterli bir destek alınamamış, ama Batı'nın elindeki eski teknoloji haline gelen mallar büyük paralarla satın alınmıştır. Bilindiği gibi Türkiye'deki demir-çelik yatırımı bunun en tipik örneğidir. İskenderun Demir-Çelik Fabrikası'nın inşası için hiç bir Batılı ülkeden maddi destek bulunamamış, Batı'dan alınamayan bu kredi, SSCB'den sağlanmıştır (Süleyman Demirel hükümeti).

Böylece, merkezdeki Batılı kapitalistlerin, "siz Batı'nın çevresi, yani tarım bölgesi, manavı-çiftçisi olarak kalın" dayatması da biraz kırılmıştır. Bu durum, merkez-çevre bağımlılığı açısından İkinci Dünya Savaşından beri tekrar çevreye sıkıştırılmış ve buna razı olmuş Türkiye için, tarihi bir dönüşüme denk gelmektedir; çünkü sıkı bağlarla bağlı olduğu Batı'ya rağmen, bir sanayileşme kararlılığını yansıtmaktadır. Ekonomideki bu kararlılığın, siyasal alandaki karşılığı ise 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'dır (Bülent Ecevit ve Necmettin Erbakan koalisyon hükümeti).

Evet Kautsky'ye göre, emperyalizm gelip geçicidir ve bu yüzden de tarihî değildir, yani kapitalizmin zorunlu bir aşaması değildir. "*Tarım bölgesinin işgal edilmesi ve boyunduruk altına alınması eğilimi, endüstrileşmiş kapitalist ülkeler arasında keskin çelişkiler üretmiştir. Bu karşıtlıklar, önceleri sadece karada silahlanma yarışlarına, sonraları denizde silahlanma yarışlarına ve nihayet uzun zamandır tahmin edilen ve bugün bir gerçek haline gelen Dünya Savaşı'na neden oldu. Yine de, emperyalizmin bu boyutu, kapitalizmin varlığını sürdürmenin zorunlu bir koşulu mudur, yoksa ancak kapitalizmin kendisi tarafından aşılacak bir özelliği midir?"* (2000: 164).[501]

Kautsky, Dünya Savaşı'ndan sonra silahlanma yarışını devam ettirmek için ekonomik bir zorunluluk bulunmadığını; bu bağlamda, kapitalizmin emperyalizmi aşabileceğini söyler. Tam tersine, asıl kapitalist ekonomi, kapitalist devletler arasındaki çelişkiler dolayısıyla ciddi bir tehlike altındadır. Kautsky'ye göre bu tehlikeyi yaratan, kapitalizmi tehdit edense, Batı kapitalizminin boyun eğdirdiği ülkelerdeki Ulusal Kurtuluş Hareketleri'dir. Ona göre, "*tarım bölgelerindeki hareketlerin bu yükselişine, sürekli arttırılan vergilere karşı, endüstri ülkelerindeki işçi sınıfının giderek yükselen mücadelesi eşlik etmektedir*" (2002: 164). Aslında burada ifade edilen, Kautsky'nin bir beklentisidir; yoksa Batı'daki işçi sınıfı ile ulusal kurtuluş hareketleri arasında doğrudan bir işbirliği, ne analitik olarak ne de ampirik olarak gerçekleşmemiştir. Ancak, bu noktada Lenin'in desteğiyle Sultan Galiyev önderliğinde toplanan *Doğu Halkları Kurultayı*'nın, bu konudaki ciddi girişimlerini Batı Marksistlerinden ayrı tutmak gerekir.

Kautsky, kendi kuramının mihenk taşını fütüristçe bir yaklaşımla ortaya koymuştur; emperyalizmden sonra *ultra-emperyalizm* gelebilir. Kautsky, Marx'ın kapitalizm için söz ettiği şeyin, aynı zamanda emperyalizm için de uyarlanabileceğini söyler; yani, tekeller rekabeti, rekabet tekelleri yaratıyorsa; bu koşullar altında dev firmaların, bankaların ve multi-milyonerlerin çılgınca rekabeti, daha küçük olanları yutan büyük finans kurumlarını

[501] Kautsky'nin, dünyanın tarım bölgelerinin, yani geri kalmış ülkelerin, sanayileşmiş ülkelerce boyunduruk altına alınması görüşü, "Bağımlılık Kuramı"na temel oluşturmuştur. Bu da klasik emperyalizm kuramlarından sonra incelenecek olan *yeni emperyalizm* kuramlarında ele alınmaktadır.

kartel nosyonu üzerinde düşünmeye zorluyorsa; emperyalist büyük devletler de bir *federasyon* oluşturabilirler.[502] Böylece silahlanma yarışından da vazgeçmiş olacaklardır (2004: 165). Kautsky'nin savına göre, "*emperyalizm son sınırına ulaşmadığı sürece, kapitalizm proletaryanın yükselen politik karşı duruşu ile bozguna uğrayabilir, fakat ekonomik anlamda çökmek durumunda değildir… Oysa emperyalizmle mücadele ettiğimiz kadar enerji harcayarak mücadele etmemiz gereken, üstelik içinde emperyalizmin silahlanma yarışından ve dünya barışını tehditten daha başka tehlikeler barındıran ultra-emperyalizm aşamasıdır*" (2004: 164-5).

Kautsky, emperyalizmin yerini alacak olan emperyalistler arası işbirliği olan ultra-emperyalizmi engellemenin hiçbir yolu olmadığını ileri sürer. Ona göre, başlamak üzere olan Birinci Dünya Savaşı, ne kadar uzun sürerse, bu savaşa katılanların hepsi o kadar tükenecek ve silahlı bir çatışmanın tekrarından çekinmelerine neden olacaktır" (2004: 164). Kautsky bu yorumundan, yeni emperyalist ulusal devletlerin savaşacak gücünü tüketmiş olacakları varsayımından, bir devrime gerek kalmadan savaşın sonunda evrimle sosyalizme geçilebileceği düşüncesini geliştirir; Alman sosyal demokratları da buna inandırarak savaş sonrasında gerçekleşebilecek bir proleter devrimi baltalayacak koşulları hazırlar. Bu bağlamda kitle grevlerine de karşı çıkarak Luxemburg'la yolunu tamamen ayırır. Kautsky'ye göre, "*olmayacak gibi görünse de, son çözüme artık yaklaşılmıştır*" (2004: 165). Bu, barışçı yollarla parlamento içinde sosyalizme geçmektir. Kautsky, emperyalizmden ultra-emperyalist aşamaya geçmeden, barışçı yollarla, yani seçimle sosyalizme geçileceğine, böylece emperyalizmin de, emekçi sınıfın sömürülmesi gibi alt edileceğine inanır, dahası inandırır. Kautsky'nin kitleleri etkileyecek bir konumu vardır, üstelik kapitalist devlet, zaten çıkarcı tutumu gereği olağanüstü savaş ve savaş sonrası koşullarında kitle desteğine muhtaç olduğu için, işçi sınıfının yanında görünmekte ve bolca *yurtseverlik* pompalamaktadır.

[502] Aslında Avrupa Birliği'ni dikkate alacak olursak, Kautsky'nin "federasyon" öngörüsünde pek yanılmadığını; ama silahlanma yarışının durabileceğini zannederek hata ettiğini; bunu kendisin de ilerlemiş yaşına rağmen, İkinci Dünya Savaşı'nın biraz öncesinde, henüz ölmeden anladığını (17 Ekim 1938-öl.) düşünebiliriz.

Karl Kautsky, II. Enternasyonal'de emperyalizmle başlayıp devrim projesinden dönüşüne kadar sergilediği kuramsal ve pratik tutumunda, en şiddetli tepkiyi Lenin'den görmüştür (Kautsky, 1990 ve 2004, Brewer, 1980: 122-7 ve Kemp, 1967: 106-10).

Lenin (Viladimir İlyiç Ulyanov 1870-1924), tıpkı Buharin gibi, ama ondan çok daha sert bir dille Kautsky'yi eleştirerek, kendi özgün görüşlerini temellendirmiştir. Lenin, Kautsky'nin ultra-emperyalizmine de, barışçı sosyalizmine de peşinen karşı çıkar; üstelik savaş ortamında bunları tartışmanın da yanlış olduğunu söyler. Lenin'e göre, her şeyden önce, emperyalizmin ekonomik, siyasal ve hatta toplumsal boyutu çözümlenmeden savaşın sağlıklı bir değerlendirmesi yapılamaz. Lenin de Hobson gibi üretimin yoğunlaşması çözümlenmesine girişip emperyalizmi bu yoğunlaşmaya bağlamıştır. Lenin, emperyalizmin beş temel özelliğini kapsayan geniş bir tanımını yapar:

"*1- Üretimde ve sermayede görülen yoğunlaşma öyle yüksek bir gelişme derecesine ulaşmıştır ki, ekonomik yaşamda kesin rol oynayan tekelleri yaratmıştır;*

2- Banka sermayesi sınai sermayeyle kaynaşmış ve bu "mali-sermaye" temel üzerinde bir mali-oligarşi yaratmıştır;

3- Sermaye ihracı, meta ihracından ayrı olarak, özel bir önem kazanmıştır;

4- Dünyayı aralarında bölüşen uluslararası tekelci kapitalist birlikler kurulmuştur;

5- En büyük kapitalist güçlerce dünyanın toprak bakımından bölüşülmesi tamamlanmıştır. (Bu bağlamda) emperyalizm, tekellerin ve mali-sermayenin egemenliğinin ortaya çıktığı; sermaye ihracının birinci plânda önem kazandığı; dünyanın uluslararası tröstler arasında paylaşılmasının başlamış olduğu ve dünyadaki bütün toprakların en büyük kapitalist ülkeler arasında bölüşülmesinin tamamlanmış bulunduğu bir gelişme aşamasına ulaşmış kapitalizmdir" (1998b: 100-1).[503]

[503] Şunu belirtmek gerekir ki, Lenin'in "*Emperyalizm-Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*" (1916) kitabı, akademik bir çalışmadan çok, bütün veri zenginliğine karşın, bir siyasi broşür niteliğindedir. Zaten kendisi Hobson ve Hilferding'ten etkilendiğini bildirmiş; dahası Bolşevik Parti'nin büyük teorisyeni olarak nitelediği Buharin'in görüşlerine başvurmuş; hatta genel kanıya göre, pek çok şeyi de Buharin'den ödünç almıştır. Lenin'in çalışması, Luxemburg'un "*Sermaye Birikimi*" kitabında olduğu gibi, ayrıntılı bir ekonomik tahlile de yer vermemiştir. Lenin, bu broşürü daha çok Marksizm bünyesindeki revizyonist kanamayı durdurmak için hazırlamıştır. İşçi sınıfını devrimci mücadeleden soğutabilecek ve onları barışçı sosyalizme inandırabilecek Kautskyci eğilimi kırmayı; asıl olarak da, emperyalizmin iktisadî-siyasi derinliğini somut biçimde göstermeyi

Lenin, emperyalizmin tanımlanması konusunda, II. Enternasyonal denen dönemin, yani 1889-1914 yılları arasındaki 25 yılın başlıca Marksist teorisyeni olan Kautsky ile tartışmaya girmenin özellikle gerekli olduğunu belirtir (1998b: 101). Kautsky'nin emperyalizmi, ekonominin bir evresi ya da aşaması değil, mali-sermayenin belirlediği bir politika (burada hükümet politikası anlamında kullanıyor) olarak gördüğünü, bunun hem Alman Marksistlerin, hem Marksizm içinden gelen belirli akımın karşı koyuşunu yansıttığı ama "yanlış" olduğunu bildirir; kendi emperyalizm çözümlemesini de Kautsky karşıtlığı üzerinden geliştirir. Lenin, Kautsky'nin emperyalizmi "ilhak eğilimi" biçiminde tanımlayarak, siyasal noktaya indirgediğini, oysa emperyalizmin bir "şiddet ve gericilik eğilimi" olduğunu, üstelik bizzat ekonomik yönünün bulunduğunu bildirir.[504] Lenin'e göre ilhak, dünyanın birinci paylaşımı olan sömürgeciliktir, emperyalizm ise toprak değil, nüfuz alanı paylaşımıdır ve dünyanın ikinci kez paylaşılmasını ifade etmektedir. Bu nedenle, emperyalizm toprak paylaşımının bitip nüfuz paylaşımının savaşlara yol açtığı kapitalizmin en yüksek ve özel bir aşaması, ama aynı zamanda çürüyen ve asalak *son* aşamasıdır.

Öte yandan Sungur Savran, "*Lenin'in emperyalizm öncesi kapitalizmde tipik olanın mal ihracatı iken, emperyalist dönemde sermaye ihracının tipik hale gelmiş olduğu yolundaki saptamasının; 20. yüzyılda ortaya çıkan gelişmeler sonucunda "dahiyane" bir gelişme olarak nitelendirilebileceğini*" belirtmektedir (2006: 76). Lenin, aynı zamanda

---

istemiştir; yani açıkçası, bir eğitim broşürüdür. Buna karşın klasik emperyalizm kuramları bağlamında çok önemli bir başvuru kaynağı hâline gelmiştir.

Samir Amin'e göre ise, ister sağ kanat, ister sol kanat olsun bütün revizyonistler, Lenin'in emperyalizmin tahlilini devrimci içeriğinden boşaltmışlardır. Onlar (Lenin'deki) tekelin "beş" karakteristiğini tekrarlamayı çok severler; bunları tecrit edecek, "altıncı" karakteristiği –yani merkezdeki işçi sınıfı üzerinde sosyal-demokrat hegemonyayı, ve hatta "yedinci"yi- yani ulusal kurtuluş için verilen mücadelelerin sosyalist özünü, görmezden gelirler (1997: 152-3).

[504] "Kautsky'nin tanımında göze iyice batan yanlışlar var. Emperyalizmin ayırıcı özelliği sınai sermayede, değil, ama tümüyle mali-sermayededir. Fransa'da yavaşlayan sınai sermayeye karşı hızla gelişen mali-sermayenin 1880-1890 yılları arasında ilhakçı (sömürgeci) siyasetin aşırı ölçüde büyümesine yol açması, hiç de rastlantısal bir olay değildir. Emperyalizm, yalnızca tarım bölgelerini değil, hatta en yüksek ölçüde sanayileşmiş bölgeleri de ilhak etmek istemesiyle belirlenmektedir (örneğin, Belçika'nın Almanya'nın iştahını kabartması; Lorraine'in Fransa'nın ağzını sulandırması böyledir); çünkü, birincisi, dünyanın paylaşılmasının tamamlanmış olması, bir yeni paylaşma durumunda, her çeşit toprağa el atılmasını gerektirmektedir; ikincisi, emperyalizm için başta gelen şey, egemenlik için çalışan büyük güçler arasındaki rekabettir; yani doğrudan doğruya kendisi için değil, ama rakipleri zayıflatmak, onların egemenliklerini sarsmak için de toprak ilhak edilmektedir (Belçika, İngiltere'ye karşı bir destek noktası olarak Almanya'yı ilgilendirmektedir; İngiltere'nin Bağdat'a ihtiyaç duyması, buranın Almanya'ya karşı bir destek noktası olarak kullanılmasındaki elverişliliktir vb.)" (Lenin, 1998: 103).

ultra-emperyalizm beklentisinin de, yani kapitalist ülkeler arasındaki büyük emperyalizm ittifakının, sürtüşmelerin ve savaşın önlenebileceğinin garantisi olmayacağına dikkat çekmiştir. Lenin'e göre, "*ister bir emperyalist grubun bir başkasına karşı birleşmesi, ister bütün emperyalist devletleri kucaklayan genel bir ittifak biçiminde olsun "inter-emperyalist" ya da "ultra-emperyalist"*[505] ittifakları *kaçınılmaz olarak savaşlar arasındaki dönemlerin "mütarekeleri" olmaktan başka anlam taşımamaktadır*" (1998b: 134-5).

Lenin, önemli bir ayrıntıya vurgu yapar ve asıl önemli olanın emperyalist barış dönemleriyle, emperyalist savaş dönemleri arasındaki bağlantıyı görmek olduğunu belirtir:

"*… aklıevvel Kautsky'nin, aslında tek ve aynı zincirlerin iki halkasını ayırdığını görüyoruz. Çin'in "pasifikasyonu" için Boxer*[506] *ayaklanmasının bastırılmasını anımsayınız; (ya da) bütün büyük devletlerin, yani bugünkü barışçı (ultra emperyalist ya da ultra-ultra-emperyalist de diyebiliriz) birliğini; öbür gün örneğin Türkiye'nin paylaşılması için bir başka barışçı genel ittifaka zemin hazırlayacak olan durumu, yarının barışçı olmayan anlaşmazlığından ayırıyor*" (1998b: 135). Lenin, barış döneminde de, savaş döneminde de emperyalizm açısından kopmaz bir bağ ve değişmez bir hedef bulunduğunu açıklamıştır.[507]

---

[505] "Hobson'un onüç yıl önce *inter-emperyalizm* olarak adlandırdığı şeye, Kautsky, *ultra-emperyalizm* ya da *süper-emperyalizm* demektedir. Latince bir örnek yerine bir başkasını koymaktan ibaret, bilgiçce bir-iki yeni söz icadı dışında, Kautsky'nin "bilimsel" düşüncesinde gördüğümüz tek ilerleme, Hobson'un İngiliz papaz takımının hilekârlığı olarak gösterdiği şeyi, Marksizm adına yutturmaya çalışmasıdır. İngiliz-Boer savaşından sonra bu pek saygıdeğer kastın, birçok yakınlarını Güney Afrika savaşlarında yitirmiş ve İngiliz maliyecilerinin daha yüksek kârlar elde etmeleri için, daha yüksek vergiler vermek zorunda kalmış bulunan, İngiliz küçük-burjuvasını ve işçilerini avutmak yolunda büyük çabalar göstermesi çok doğal bir olaydı. Emperyalizmin pek o denli de kötü olmadığına, sürekli bir barışı sağlamaya elverişli bir inter-(ya da ultra-)emperyalizme yakın olduğuna inandırmaktan daha avutucu ne vardı ki? İngiliz papaz takımının ya da duygusal Kautsky'nin teorisinin tek nesnel, yani gerçek toplumsal önemi şudur: En gerici bir amaçla, kapitalizm içinde sürekli barışın olanaklı olduğu umudunu uyandırarak, dikkatleri günün keskin uzlaşmaz karşıtlıklarından ve ağır sorunlarından çevirip, gelecekteki düşsel bir ultra-emperyalizmin yalan umutlarına doğru yönelterek, yığınları avutmak. Yığınların aldatılması, Kautsky'nin teorisinde işte bundan başka hiçbir şey yoktur" (Lenin, 1998b: 133).

[506] Boxer, "haklı yumruklar" anlamına gelen T Ho Chu'an örgütünün düzenlediği harekete, Avrupalıların verdikleri isimdir. Haziran 1900'de ayaklanan milliyetçi Boxer'lar, Çin'deki bütün yabancıları ülkeden çıkarmak amacıyla, yabancı temsilciliklere, misyonerliklere, yabancıların yapmakta olduğu demiryoluna ve burada çalışan işçilere saldırmışlardır. Ancak İngiliz, Rus, Fransız ve Amerikalılardan ortak olarak oluşturulan çok büyük bir ordu Çin'e girmiştir; ayaklanmayı bastırdıkları gibi, bütün zarar ve masraflarını da yoksul Çin hükümetinin ödemesini istemişlerdir. Böylece Çin ekonomik olarak iyice zor durumda kalmış ve emperyalizme daha açık hale gelmiştir (Uluslararası İlişkiler Sözlüğü: Boxer maddesi).

[507] Bu bağın en somut örneği de, Birinci Dünya Savaşı, sırasında, birbiriyle savaşan Avrupa devletlerinin, Türkiye'ye yönelik bir müdahale (askerî-siyasî-ekonomik) söz konusu olduğunda, sanki birbirleriyle hiç savaşmıyorlarmış gibi, görüşüp anlaşmaları ve sonra tekrar aralarındaki savaşa devam etmeleridir.

Lenin *Emperyalizm* kitabında, "*kendilindenciliğe ve revizyonist politikalara meydan okur; çünkü kapitalizmin son aşamasına gelmiş olduğunu düşündüğü emperyalist süreçte üretim, hiç olmadığı kadar toplumsallaşmıştır. Bu da sosyalist devrimin ne derece yakınlaştığını göstermektedir*" (Erdağı ve Dinçer, 2005: 32). Nitekim bir yıl sonra da, devrimi gerçekleştirir. O, 20. yüzyılın başındaki mal üretiminin yoğunlaşması ve toplumsallaşmasını, yalnızca emperyalizmin değil, devrimin de bir işareti olarak görüp değerlendirmiştir. Lenin, kapitalizmin eşitsiz gelişimini ve emperyalist genişlemesini açıklarken, ekonomi ile sınırlı kalmamış, devrimci siyasal duruşun yanında, işçi sınıfının önemine ve ulusal hareketlerin uyanmakta olan halklarının direncine duyduğu güveni de dile getirmiştir (Lenin'in emperyalizm kuramı için bkz: Lenin, 1998, 1998a, 1998b ve 1998c, Brewer, 1980: 108: 22, Kemp, 1967: 63-85, Hunt, 2005: 455-64, Erdağı ve Dinçer, 2005: 32, Öztürk, 2006: 276-82, Nikitin, 1995: 193-204 ve Marksist Düşünce Sözlüğü: Lenin ve Emperyalizm maddeleri).

Emperyalizmin konjonktürel dönüşümlerinin, kapitalizmin tekrarlayan yapısal genel krizlerine bağlı olarak ortaya çıktığını incelemiş ve temel özelliklerini yitirmeden dönemlendirilebildiğini görmüştük. Bu bağlamda, emperyalizmin ilk döneminin 1900'lerde başladığını belirtmiş; hatta bu tarihin 1922'de sömürge bir ülkenin (Mısır) yerel yönetiminin, İngiliz hükümetince ilk kez muhatap alınmasının tarihi olarak vurgulanabileceğini görmüştük. Emperyalizmin 1900'lerde başlayan birinci dönemini, iki dünya savaşı arasındaki koşullar radikal biçimde etkilemiştir. 1929 ile 1933 yılları arasında yaşanan, kapitalizmin büyük krizinin tetiklediği, tekelci devlet kapitalizminin diktatörlüğe varan güç yarışı -*Lenin'in ifadesiyle nüfuz paylaşımı*- doruğa çıkmıştır.

Öte yandan bilindiği gibi, Kautsky'nin *silahsızlanma* öngörüsünün tam tersine, iki savaş arasında dünya, üç kutuplu hâle gelmiş ve muazzam bir silahlanma yarışı başlamıştır. ABD, İngiltere ve Fransa müttefikliği karşısında Almanya, İtalya ve Japonya mihveri oluşturulmuştur. Öte taraftaysa, iki kamplı kapitalist blok karşısında bir sosyalist blok

kurulmuştur. Aynı zamanda eski sömürgeler ve yarı sömürgeler de hızla kendi siyasal bağımsızlıklarını kazanmaya başlamışlardır.

Emperyalizmin birinci dönemi, İkinci Dünya Savaşı ile bir kırılma yaşamış ve incelediğimiz bu klasik emperyalizm aşaması bitmiştir, yani hâlâ emperyalizmin arkasında yer alan Avrupa sömürgeciliği ve militarist saldırganlık çağı tamamen son bulmuştur. Emperyalizmin merkezi ABD'ye kayarken daha teknoloji ağırlıklı, daha barışçı, güya daha demokratik, ama aslında stratejik ve örtük bir emperyalizm süreci öne çıkmış; dünyada kurumsallaşmış yeni bir birikim sistemi ve düzenine geçilmiştir. Bir başka ifade ile İkinci Dünya Savaşı sonrasında, 1900'lerden 1980'lere kadar sürecek olan emperyalizmin birinci dönemin, *ikinci aşaması* başlamıştır. Bundan dolayı, emperyalizmin birinci dönemini, iki aşamalı bir dönemlendirmeyle çözümlemek gerekmektedir. Emperyalizmin birinci dönemi, tekellerin devam eden ulusallığı ve ulus-devletlerin belirleyici rolü bakımından organik olarak bütünleşik olsa da; konjönktürel dönüşümler nedeniyle, *klasik* ve *yeni emperyalist* aşamalar biçiminde iki aşamalıdır.

Şimdi, önde incelediğimiz klasik dönemin ardından, yeni emperyalist dönemi farklı kuramlar bağlamında çözümleyelim:

3. YENİ EMPERYALİZM KURAMLARI

Yeni emperyalizm kuramları, ilk defa İkinci Dünya Savaşı sırasında belirmeye başlamıştır. *Yeni emperyalizm* kavramının da, ilk kez bu dönemde (1942) *Fortune* dergisi editörleri tarafından kullanıldığı görülmüştür (Erdağı ve Dinçer, 2005: 34). Klasik emperyalizm kuramlarının Avrupa merkezli sömürü çözümlemesine karşın; yeni emperyalizm kuramları, sömürünün ABD merkezli boyutunu da ele almıştır. Sanat ve siyaset gibi, kapitalizmin emperyalizm merkezi de, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ABD'ye kaymıştır. Bu da, sosyal bilimcileri yeni analizler üretmeye zorlamıştır.

Önceden değinildiği gibi, Karl Polanyi'nin *büyük dönüşüm* olarak tanımladığı uluslararası para sisteminde *klasik altın standardına* geçilmiş ve bu uygulama, 1870 ile

1914 yılları arasında yürürlükte kalmıştır. Serbest ticaret ve sınırsız sermaye ihracına dayalı sömürgeci bu dönemi Batı ekonomileri, dış denge sorunu olmadan hatta ödemeler dengesindeki kolaylığın ötesinde, değerli madenlerin akış mekanizmasının (*price-specie-flow mechanism*) ve faiz artırımının da devreye girmesiyle servetlerine servet katarak yaşamışlardır. Londra bir ticaret ve finans merkezi olmuştur.

Ama Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi, hem klasik altın standardının sonunu getirmiş hem de sömürgeci dalgayı geri püskürtecek olan ulusal hareketlerin ilkini (Türk Kurtuluş Hareketi ve Savaşı) tetiklemiştir. İki savaş arası dönem, siyasi bakımdan olduğu gibi, iktisadi bakımdan da karışıktır. "*Uluslararası ticaret ve finansmanda karmaşa koşullarının geçerli olduğu bir dönemdir. 1925 yılına kadar -1919'da yeniden altın standardına dönen ABD dışında- dalgalı döviz kurları yürürlükte kalmıştır. 1925'ten sonra tekrar altın standardına dönülmek istenmiş, ama bu da 1931'de, büyük iktisadi bunalımla birlikte çökmüştür*" (Salvatore, 1986: 170). Mihver ülkelerde Faşizmi-Nazizmi yükselten, sömürgeciliği hortlatan bu büyük ekonomik kriz, dünya ticaret hacmini yarı yarıya küçültmüş, gümrük duvarlarını zorlamış, tarifeleri, kotaları ve döviz kontrollerini yaygınlaştırmıştır; deflasyonist eğilimlerin yarattığı ağır baskıyı da ayrıca hesaba katmak gerekir. Bu koşullarda Londra da, uluslararası ticaretin ve finansmanın tek merkezi olma konumunu yitirmiş, dünyada çok merkezli (Londra, New York, Paris) bir finans sistemi doğmuştur (Salvatore, 1986: 170).

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, uluslararası para sistemi ve birikim rejiminin değişimi ile simgelenen, aslında kapitalizmin önceden de yaşadığı ve 1980'lerde tekrar yaşayacağı konjonktürel dönüşümlerinden biri daha gerçekleşmiştir. Böylece emperyalizmin Avrupa tarzı klasik dönemi kapanmış, ABD ağırlıklı ama çok merkezli yeni bir emperyalizm sürecine girilmiştir. Ekonomide yaşanan ama siyaseti derinden etkileyen bu büyük konjonktürel dönüşümü, 1944 yılında ABD ve İngiltere işbirliği sonucu kabul

edilen *Bretton Woods Sistemi* sağlamıştır. [508] Bretton Woods Sistemi, bir bakıma uluslararası para sisteminin 1935'lerde başlayan kurumsallaşmasını da tamamlamıştır. Bu yolda kurumsal bir parasal birliğinin kurulması, ekonomik ve siyasal bütünleşme açısından atılan ilk adım olmuştur. Aslında ABD, 1935 yılında gerçekleştirdiği mali reformla, para politikasındaki tüm yetkileri "*Federal Rezerve Board*"a teslim etmiş ve tek bir karar merkezi oluşturmuştu.[509] Bu sayede ilk defa, devlet hazinesinden sorumlu olan, özel bankaların zorunlu karşılıklarını tutan, altın ve döviz rezervlerini yöneten, emisyon (tedavüle çıkarma-kağıt para, tahvil, senet) tekeli yaratan, kredi politikasını belirleyen ve işlemleri yerine getiren kurumsallaşmış bir merkez oluşturulmuştu (Parasız, 1986: 210).

İşte *Bretton Woods Sistemi*, para sisteminde 1935'lerde ABD'nin federal kurumsallaşması ile başlayan eğilimin, uluslararası, hatta küresel boyuta yayılması anlamına gelmektedir. Bu bakımdan sistemi, küreselleşmenin ikinci somut adımı olarak da düşünmek gerekir. Kapitalizmin küreselleşmesine açılan ilk kapıyı, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Wilson'ın *14 Nokta İlkeleri* açmış; ama bu siyasi girişim ateşkesten daha etkili bir sonuç yaratmamıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın siyaseten getirdiği durum, bu kez iktisaden de onaylanmıştır; barış ise, ABD önderliğinde ve yeni emperyalist koşullar altında gelmiştir. Yalçın Küçük'e göre, ABD'yi emperyalist aşamaya sokan, Başkan Mckinley'den sonra, Theodore Roosevelt olmuştur, ama Başkan Wilson Amerikan emperyalizmini kurumsallaştırmıştır (1998: 123).

---

[508] 1-22 Temmuz 1944 tarihinde, uluslararası parasal sorunlara çözüm araması için Amerika Birleşik Devletleri'nin New Hampshire Eyaleti'nin Bretton Woods kasabasında düzenlenen konferansa, SSCB ve Doğu Avrupa ülkeleri dahil 44 ülke katılmıştır. Konferansta İngilizlerin Keynes Planı ile Amerikan Planı tartışılmış ve Amerikan Planı benzeri bir sistem anlaşma sonucunda kabul edilmiştir (Uluslararası İlişkiler Sözlüğü: Bretton Woods Sistemi maddesi).

[509] Kuramsal açıdan ekonomik bütünleşmenin özellikleri:

1- Ulusal ayrıcalıkların, hükümetler üstü bir organa kesin transfer edilmesi gerekir,

2- Üye ülkelere göre hükümet üstü yürütme organı bağımsız olmalıdır.

3- Hükümet üstü organlarca alınacak kararlara uymak zorunludur.

Parasal Birliğin Kurumsallaşma Koşulları:

1- Üye ülkeler hükümet üstü bir parasal organ lehine ayrıcalıklardan vazgeçmelidir.

2- Bütünleşmiş sahada dolaşımdaki para tek olmalıdır.

3- Üye ülkeler bazı ekonomik sektörlerde, çok sınırlı ayrıcalıklardan yararlanabilirler; örneğin sınırlı vergi ayrıcalıkları gibi.

4- Mal, insan ve sermaye hareketlerinde, tam bir serbesti sağlanmış olmalıdır (Parasız, 1986: 210).

Bu maddelerin tamamının, teorik olarak düşünülse de pratikte sınırlı olarak uygulandığı görülür.

Bretton Woods Sistemi, asıl olarak sömürgeci, tekelci ve aynı zamanda tekellerarası rekabetçi kapitalist ekonominin içine düştüğü krizi aşma çabasını yansıtır. Yeni mali sistem, kapitalizmin yayılma ve gelişme akışkanlığı üzerinde önemli bir değişim yaratmıştır: Uluslararası para sistemini düzenlemek amacıyla, Uluslararası Para Fonu (IMF)nun kuruluşu gerçekleşmiştir. IMF, 1969 ve 1978 yıllarında iki kez revize edilse bile, genel olarak 1944 Bretton Woods Antlaşması'nın belirlediği ilkeler çerçevesinde faaliyet göstermiştir. IMF'nin kuruluş amacı ve görünürdeki faaliyeti, ülkelerin, uluslararası ticaret ve finansman konusunda, üzerinde anlaşılmış olan kuralları izlemelerini gözetim altına almak ve ülkelere borç kolaylıkları sağlamaktır.[510] Daha sonra bunu Dünya Bankası'nın kuruluşu (1945) ile Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşması (1947) izlemiştir (Salvatore, 1986: 170-1, Parasız, 1986: 105-45 ve Ekonomi Sözlüğü: Bretton Woods Anlaşması). Bretton Woods sonucunda, iki yanlı ticaret anlaşmaları sona ermiş, katı kurlar, bloke hesaplar ve döviz kontrolü gibi müdahaleler engellenmiştir. Bu sayede çok yönlü ticaretin gelişmesini sağlamaya yönelik olan kapitalizmin yeni bir evresine geçilmiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan 1970'lerin ortalarına kadar süren ABD merkezli bu aşamayı, *kapitalizmin iktisaden kurumsallaşması süreci* olarak da görmek gerekir.

Daha fazla ayrıntıya girmeden, konunun emperyalizmi ilgilendiren kısmına bakarsak; Bretton Woods para sitemini çöküşe de götüren işleyiş sistemindeki açıkların

[510] Bretton Woods sisteminin amaçları şöyle sıralanabilir:

1) Döviz kurlarının istikrarı, 2) Döviz denetimi ve ithal kısıtlamaların kaldırılması, 3) Yeterli uluslararası likiditenin sağlanması.

Sistemin bu amaçlar doğrultusunda işleyişine ilişkin ilkeler ise şunlardır:

1) ABD hariç olarak IMF'nin tüm üyeleri ulusal paralarının değerini ABD Doları cinsinden tanımlayacaklardır. ABD para otoritesi ise, bu ülkelerin arz edecekleri doları "1 ABD Doları = 1 Ons altın" fiyatından altına çevirecektir. 2) Ulusal paralar, dolar karşısında % 1'lik bir marj içinde dalgalanabilirler. Söz konusu marjın dışına çıkılması halinde, ulusal para otoriteleri dolar ile dış müdahalede bulunabileceklerdir. 3) Dış ödeme güçlüğü çeken ülkeler devalüasyona en son çare olarak başvuracaklardır. Bunun için de IMF'nin onayına gerek duyulacaktır (Uluslararası İlişkiler Sözlüğü: Bretton Woods maddesi).

Her bir ülkeye Fon'da (IMF) bir kota ayrılmıştır. "Bir ülkenin kotasının büyüklüğü, ekonomik önemine dayandırıldığı için, bir ülkenin oy gücü ve fondan borç alabilme yeteneği de buna göre belirlenmiştir. Bir ülke kotasının % 25'ini altınla, geri kalanını kendi parasıyla ödemek zorundaydı ve fon'dan borç alırken de fon, ülke kotasının % 200'ünden fazla ulusal para tutamayacağından, bu sınıra kadar kendi parasını vererek konvertibl paralar elde edebilecekti; kotasının yılda % 25'inden, 5 yıl boyunca da toplam % 125'inden fazla borç alamayacak ve geri ödemesini 3-5 yılda yapacaktı" (Salvatore, 1986: 171, ayrıca bkz. Denison, 1985).

başında, ödemeler bilançosunda otomatik dengesizlik yaratması, enflasyon ithal etmesi, yani enflasyonist baskıları arttırması, uluslararası likidite kıtlığı yaratması gibi sorunlar öne sürülmüştür. Ancak sistemin belki en eleştirilir yanı, *nüfuz etkisi* yaratmasıdır. Bu, öncelikle ABD'nin ve ABD şirketlerinin *nüfuzunun genişlemesi* anlamına gelmektedir.

"*ABD yatırım yaptığı ülkelerin tasarruflarıyla, diğer dış ülkelerde yatırım yapabilmekte*" ve oralara sermaye ihraç edebilmektedir: Bu durumda "*ödemeler bilançosu fazla veren bir ülkenin açık veren ülkeye ödünç vermesinin*" koşullarının analiz edilmesi ise gerçekte, dış dengesizlik sorununun çözümü için yapılmaktadır. Yapılan analizlerin sonucunda şu formül öne çıkarılmıştır: "*Ödemeler bilançosu fazla veren ülkeler, parasal sistemi sarsmamak için, yani dolar olarak rezerv biriktirmeye zorunlu oldukları zaman, "rezerv para ülkelerine" bir çeşit "zoraki ödünç verme" durumunu yaratmaktadırlar*" (Parasız, 1986: 157).

DKS (*Despres, Kindelberger ve Salant*) tezine göre ise, Avrupa piyasalarının eksikliği, ABD'yi Avrupa'da "*mali aracı rolü oynamaya*" götürmüştür. "*Amerikan şirketleri, doğrudan yatırım adı altında uzun vadeli sermaye ihraç etmişlerdir Ödemeler açığı da, kısmen bu sermaye çıkışlarını temsil etmektedir: Bunlar, yabancı merkez bankalarında dolar varlıklarının birikmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Yabancı merkez bankaları da, ellerindeki bu birikmiş dolar varlıklarını, uluslararası para stoklarında (borsalarda) artışa dönüştürmüşlerdir. Sürece göre uluslar, ulusal para olarak likiditeden, merkez bankaları dolar varlıklarından yararlanmakta ve sabit sermaye yatırımları da, Amerikan yatırımları şeklinde gerçekleşmektedir*" (Parasız, 1986: 157). Bütün bunlar, Bretton Woods sistemini, Amerikan nüfuzunu arttıran ve yayan bir sistem olarak yapılandırmıştır.[511]

[511] "IMF ve Dünya Bankası gibi kurumların –özellikle belirli borç sınırına ulaşmış ülkelere- kredi verirken, bunların iktisat politikası üzerinde büyük ölçüde etkili olabildikleri bilinen bir gerçektir. Öte yandan, en büyük hissedar sıfatıyla ABD bu kurumların politikalarında etkili olabilmektedir. Dış açıkların geçici nitelikte değil de, yapısal olduğu savıyla devreye sokulan politikanın amacı, XIX. yüzyıl kapitalizminin geri getirilerek… «sosyal devlet» anlayışının sahneden silinmesidir. Bunun dışa açılmaya dönük politikası ise çok belirgindir. Dış ticaret ve sermaye hareketleri, döviz kuru ve faiz haddi olabildiğince serbest olacaktır. Çok uluslu şirketler yoluyla dolaysız yabancı yatırımlar, AGÜ (Azgelişmiş Ülkeler) ve OGÜ (Orta Gelirli Ülkeler)'in yatırımlarında artan bir rol oynayacaktır. Dış açıkların kapatılmasında iç talep kısıtlaması ve döviz kuru ayarlamaları, yani fiyat mekanizması anahtar değişken olacaktır; dış ticaret koruması en aza indirilecek; dünya fiyatları ülke içi kaynak dağılımında etken hale getirilecektir. Başarı ölçüsü artık GSMH'nın artış hızı olmayıp, düzenli borç ödeyebilmektir" (Kazgan, 1988: 82).

Dünya ekonomisindeki böyle bir yapılanma, simetrik olmayan ve kurumsallaşmış bir nüfuz (etki) ilişkisi üretmiştir. Bu etki, bir ülkenin iktisadi durumunun, başka bir ülkenin iktisadi durumuyla açıklanmasının yanında, farklı *bağlılık* biçimleri de ortaya çıkarmıştır. Uluslararası iktisadi ilişkilerden uluslararası politik ilişkilere yansıyan asimetrik bir bağlılık söz konusu olmuştur. Bu, "*bir devletin tutum ve davranışlarını, bir başka devletin tutum ve davranışlarıyla*" (Uluslararası İlişkiler Sözlüğü: Bağımlılık maddesi) açıklamanın ötesindedir. Daha açık bir ifadeyle, İkinci Dünya Savaşı'ndan ve özellikle Bretton Woods para sisteminin devreye girmesinden sonra, derecelendirme yolu ile görece ölçülebilen bağlılık ilişkileri, ölçülmesi çok zor *bağımlı* bir yapı türetmiştir. Tarihsel Blok'u tümüyle saran bu bağımlı yapı, merkezle çevre ülkeler arasında ölçülmesi ve derecelendirilmesi hemen hemen olanaksız olan ve giderek hemen her düzeyde *kurumsallaşabilen bir bağımlılık* durumuna dönüşmüştür. Kapitalizmin yapısı gereği zorunlu olduğu, eşitsiz gelişim ve emperyalist sömürü düzeni, zaten var olan ama biçimi değişen *bağımlılık ilişkileri*ni derinleştirmiş; merkez ve sömürü araçlarının türü değişse de, "*kapitalizmin özel aşaması*" olan emperyalizm varlığını yine genişleterek korumuştur.

Bağımlılık ilişkileri çözümlemeleri, *yeni emperyalizm kuramları* arasında oldukça geniş bir yer tutar ve genel olarak *Bağımlılık Kuramı* diye adlandırılır. Bağımlılık kuramı (*dependency theory*), kabaca Üçüncü Dünya ülkelerinin yeterli ve sürdürülebilir bir kalkınma düzeyine ulaşmamış olmalarını, ileri kapitalist dünyaya bağımlılıklarına dayandıran yaklaşımların genelini ifade eder. Kuram, Batı kapitalizminin sahip olduğu ya da hükmetme becerisi gösterdiği iktisadi, siyasi, teknik ve özellikle malî araçlar aracılığıyla üstün konumunu koruma ve sürdürme kararlılığını çözümleyen yaklaşımları içermektedir. Bağımlılık kuramı, ekonomiyi öne çıkaran boyutu yüzünden eleştirilmiş olmakla birlikte; gerçekte Batı kapitalizminin, Avrupa'daki bunalımını, ABD hegemonyasına uyum sağlayarak atlatmak zorunda kalması yüzünden, tüm dünyada *ekonomi-yoğun* yeni bir düzeni başlatmıştır. Avrupa'nın *politik-yoğun* emperyalizminin yerini, ABD ile *ekonomi-*

yoğun emperyalizm süreci almış; otorite ve sömürü araçları biçim değiştirmiştir, Bretton Woods kurumlarının egemenliği başlamıştır.[512]

Samir Amin'e göre, "*kapitalist tarz, zaten öteki üretim tarzlarına hükmetmektedir. Dolayısıyla bu hükmetme ilişkisinin tahlili, dünya ölçeğinde birikimin incelenmesinin, yani kapitalizmin eşitsiz gelişiminin incelenmesinin eksenini oluşturmalıdır. Bu bakış açısı, çevresel kapitalist tarzı, onun merkezî biçimiyle karşıtlık içinde tanımlamamızı mümkün kılıyor. Çevresel biçim, esas olarak, kapitalist toplumsal örgütlenmenin çerçevesi içinde modern teknoloji (böylece yüksek üretkenlik) ve düşük ücretlerin belirlediği ikili bir yapıya sahiptir. Bağımlılık, işte bu özgül karakteristikten türemektedir*" (1997: 261-2). Piyasaya dayalı otorite (hükmetme) ilişkisi olarak kapitalizm, kapitalist olmayan ya da az kapitalistleşmiş bölgeleri yönetme işlevini, ulusal ölçekten çıkarak uluslararası ölçeğe yerleştirmiş; böylece Andre Gunder Frank'ın *sömürü zinciri* adını verdiği yeni bir ilişki modeli üretmiştir (1967). Yeni modeli ABD oligarşisi olarak düşünmekse teknik nedenlerle pek mümkün değildir. Her ne kadar 1945'ten itibaren bir Amerikan İmparatorluğu kavramından söz edilse de, bu soyut bir imparatorluktur; çünkü siyasi ve iktisadi araçlar kurumsallaşmış ve bu koşullar diğer devletler tarafından sahiplenilmiştir. Panitch'in haklı olarak işaret ettiği gibi, 1945'ten itibaren kapitalizmin asıl örgütlenmesi kapitalistler arasıdır:

"*Amerikan İmparatorluğu ile diğer devletlerin bağlarının en güçlü olduğu nokta da burasıdır. Doğrudan yabancı yatırımın çoğunluğu ve Amerikan para piyasaları ile bütünleşme derecesi, askeriye ve istihbarat örgütleri ilişkisi düşünüldüğünde ilişki kuzey-güney yönünde*

[512] James O'Connor, *Lenin'in beş maddesinden* hareketle, 1970'lerin emperyalizminin ana özelliklerini şöyle listelemiştir:

1) Kapitalist dünya ekonomisinin ABD merkezli çok uluslu devasa şirketlerin yapısı içerisinde bütünleşmesi ve teknolojik değişmenin hızlanmasının bu şirketlerin himayesi altında olması.

2) Uluslararası serbest pazarın terk edilmesi, meta ticareti ve yatırıma fiyat tayininin getirilmesi; iç muhasebe şemalarından kâr marjının çok uluslu şirketler tarafından belirlenmesi.

3) Devlet sermayesinin uluslararası yatırıma doğrudan katılımı; küresel şirketlerin küresel çıkarlarına ve perspektiflerine karşılık gelen küresel dış politika.

4) Çok uluslu şirketlerin kontrolü ile mülkiyet temelinde oluşturulmuş uluslararası bir yönetici sınıfın güçlendirilmesi ve beraberinde gelişmiş kapitalist ülkelerdeki ulusal elit güçler tarafından başlatılan ulusal rekabetin azalması; dünya sermaye pazarının Dünya Bankası ve uluslararası yönetici sınıfın diğer aktörler tarafından uluslar arasılaştırılması.

5) Dünya kapitalist sistemine karşı dünya sosyalizminin tehdidinden çıkan bütün eğilimlerin yoğunlaşması (O'Connor, 1970: 121; J. O. Anderson, 2004: 12-3).

(kapitalist olmayan bölgelerle) değil, (tam tersi) diğer kapitalist ülkelerledir" (2004: 56). Bunun anlamı şudur: İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, kapitalist sistemin idare edilebilmesi için, kapitalist devletler etkin bir biçimde yardımcı olabilsinler diye, yeniden yapılanma sürecinde aktif rol oynayabilecekleri kapasiteye kavuşturulmuşlardır. Bir anlamda ekonomi küreselleşmiş ve küresel ekonomiyi (küresel kapitalizmi) işletme sorumluluğu tüm kapitalist devletlerce üstlenilmiştir. Bir başka ifade ile bu koşullar, uluslararası bir karar olarak dayatılmıştır[513]. Panitch bu dayatma durumunu, şu örnekle somutlaştırıyor: "*Yani, Türk devleti enflasyona karşı bir politika uygulamaya başladığında, elbette Türkiye içindeki enflasyonu denetleme hedefindedir; ama aynı zamanda ve belki de daha önemli olarak küresel bir ekonomi içinde enflasyonu kontrol altında tutma sorumluluğu vardır. Eğer bunu yapamazsa, Amerikalılar –tabi sadece Amerikalılar değil Amerikan hazinesinin üzerinde belirleyici gücünün olduğu IMF gibi, uluslararası finans kurumları da- bu durumun küresel ekonominin işleyişine getireceği çelişkiler konusunda kaygıya düşmeye başlarlar*" (2004: 57).

Bretton Woods kurumları aracılığıyla başlatılan bu *Pax Americano* (Amerikan hegemonyası) bir dizi yeni emperyalizm kuramının da ortaya çıkmasına neden olmuştur; çünkü klasik emperyalizm kuramlarından daha farklı bir çerçevede, 1945 sonrası emperyalizmini analiz etme gereği doğmuştur. İkinci dalga Marksist emperyalizm kuramları olarak bilinen bu görüşler, 1960'larda Marksizmin içine düştüğü çatallanmayı ve *Yeni Sol* arayışını yansıtmanın ötesinde, yeni emperyalizmin bir çözümlemesini sunmaktadır. Üç grupta ele alabileceğimiz Marksist yeni emperyalizm kuramlarının başını,

[513] Bu düzeni oluşturmanın plânı "1942'de Amerikalılar savaşa girer girmez başlamıştır. Siyasal elitler ile burjuvazi arasında, iki savaş arasındaki dönemde, kapitalist küreselleşmeyi tersine çevirme yönünde yaşananlar düşünüldüğünde, savaş yoluyla tesis edilmesi gerekenin serbest ticaret olduğu yönünde bir konsensüs vardı. Ama amaçları sonuç olarak sadece, GATT vd. ile İkinci Dünya Savaşı'ndan beri zorladıkları serbest ticaretin değil, ama aynı zamanda sermayenin serbest hareketleriydi de. Bu anlamda, Bretton Woods ve tüm İkinci Dünya Savaşı sonrası yapı, kapitalist küreselleşmenin beşiği ve kaynağıdır. Sonuç olarak mali sermaye ve Amerikalı çokuluslu şirketler, öylesine büyüyüp güçlendiler ki adeta bu beşiğe sığamaz hale geldiler; ve 1970'lerin mali krizi sayesinde, şimdi neo liberal küreselleşme dediğimiz şeyi tercih ettiler. Böylece New York Borsası'nın, geçmişte her bir devletin finans merkezinin ulusal kapitalizm için oynadığı rolü, küresel kapitalizm için devralmasıyla, dolar tüm devletlerin mali hazinesinin temeli olarak altının yerini aldı ve dünya doların hakimiyetine sahip oldu" (Panitch, 2004: 57). Bu durum, tam anlamıyla, doların uluslararası likidite öğesi olmasıyla ilgilidir. Bir bakıma, uluslararası para sistemine, dolar standardı rejiminin getirilmesi ve uluslararası işbirliğinin de, uluslararası rol oynayan paraları desteklemesi durumudur (Parasız, 1986: 121-5).

Paul Baran'ın yaklaşımı çeker; aynı çizgide Baran ve Sweezy işbirliği önemli çalışmaların çıkmasını sağlamıştır. Harry Magdoff, Stephen Hymer ve James O'Connor'la birlikte, *kapitalist devlet* tartışmalarının kuramcıları da neo-Marksist yeni emperyalizm değerlendirmelerinin bu grubunu oluşturur. İkinci grup, ECLA'nın yaklaşımı ve uygulamaları ile ECLA'nın başarısızlığına tepkiden doğan *Bağımlılık Okulu*'dur; üçüncüsü ise, Baran'ın izini takip eden *Dünya Sistemi* ve *Eşitsiz Gelişme* kuramcılarının yer aldığı gruptur. Ayrıca yeni emperyalizm kuramcıları arasında sayılan ama Marksist gelenekten gelmeyen Joseph A. Schumpeter de önemli bir yer tutar. Şimdi topluca *yeni emperyalizm kuramını* oluşturan bu dört grubun (3 + 1) görüşlerine kısaca değinelim:

Birinci grup görüşlerin öncüsü Baran'dır. ***Paul Baran*** (1910-1964)'ın hareket noktasını, klasik Marksist kuramlarda, özellikle de Lenin'in emperyalizm kuramında öne çıkan, ama yeterince olgunlaşmamış olan, *emperyalizm ile görece azgelişmişlik arasındaki ilişki* oluşturur. Aslında *Bretton Woods* kurumlarının işlemeye başlamasına, yani kapitalizmin kurumsallaşmış yayılmacılığının öne çıkmasına koşut olarak, görece geri ülkelerin gelişme sorunu zaten yoğun olarak gündeme gelmiştir. Başlangıçta neo-liberal iktisatçıların önderlik yaptığı *azgelişmişlik sorunu*, bir gelişme/kalkınma iktisadının doğmasına da yol açmıştır. Ancak, *kalkınma iktisadı* asıl neo-Marksist iktisatçıların eleştirileri üzerinden gelişmiş ve 1950 ile 60 yılları arasında oldukça etkili olmuştur. Bu dönemde dünyanın üç kutuplu olduğu ve Üçüncü Dünya ülkelerinin de, *Bağlantısızlar Bloku* adı altında toplandığı görülür. Seslerini ilk defa 1955 yılındaki *Bandung Konferansı*[514] ile duyuran Bağlantısızlar grubunun giderek artan etkisi, iktisatçıları bütün

[514] "Bandung Konferansı, *Bağlantısızlık Hareketi*'nin temellerinin atıldığı Asya-Afrika ülkeleri konferansıdır. 1955 tarihinde Endonezya'nın Bandung kentinde gerçekleştirilmiştir. Toplantıya Güney ve Kuzey Kore, Güney Afrika Cumhuriyeti, İsrail, Milliyetçi Çin dışında, konferansı düzenleyenler ile dünya nüfusunun yarıdan fazlası eden yirmi dokuz ülkenin temsilcisi katılmıştır.

Toplantıya katılan ülkeler Batı yanlıları ve Bağlantısızlar olarak iki gruba ayrılmıştır. Batı yanlısı grubun liderliğini Irak, Türkiye ve Pakistan yaparken; Bağlantısızlar, Nehru, Nasır ve Çu-En-Lay'ın kişiliklerinde Hindistan, Mısır ve Çin Halk Cumhuriyeti önderliğinde birleşmişlerdir.

Konferansa Batı karşıtı Bağlantısızlar grubu damgasını vurmuştur. Bandung Konferansında Türkiye'nin Batı yanında yer alması, kendilerine Türkiye'yi örnek alarak ulusal kurtuluş ve bağımsızlık savaşımı/savaşı veren Asya-Afrika ülkelerinin temsilcilerini çok şaşırtmış ve üzmüştür.

dünyada kalkınma iktisadını konu edinmeye yöneltmiştir (Bağlantısızlar Hareketi ve Bandung Konferansı için bkz: Amin, 2005:39-42, Chandra, 2005:43-52, Setiawan, 2005:53-61 ve Arı, 1999:191-206).

Neo-liberal ve muhafazakâr görüşü temsil eden Walt Whitman Rostow, Artur Lewis ve Daniel Lerner gibi iktisatçıların, azgelişmişliği, izlenmesi gereken doğal tarihî bir süreç olarak açıklamaları,[515] modernleşmeyi kapitalistleşmeye gidecek bir ara geçiş olarak görmeleri ve gelecek zaman içinde şimdiki gelişmemiş ülkelerin de, uluslararası ticaret yoluyla gelişip birgün kalkınabileceklerini öne sürmelerine karşı bir tepki olarak; neo-Marksist kalkınma iktisatçılarının geleneksel *eleştiri silahları* da emperyalizme çevrilmiştir. [516]Bu eleştirel süreci ateşleyense *Paul Baran*'dır; Baran'ı, *Monthly Review*

Türkiye'yi Bandung'ta, Devlet Bakanı ve Başbakan Yardımcısı Fatin Rüştü Zorlu'nun başkanlığında bir heyet temsil etmiştir. Zorlu, konferansın 21 Nisan tarihli toplantısında yaptığı konuşmada, tarafsızlık siyasetini "*iyi niyetli fakat yanlış yola sürükleyen*" bir siyaset olarak tanımlamış ve böyle bir siyasetin doğuracağı tehlikeler konusunda Çekoslovakya'nın işgalini örnek göstermiştir. Konferansta geniş yankılar yaratan bir konuşma yaparak Fatin Rüştü Zorlu'yu cevaplandıran Hindistan Başbakanı Javaharlal Nehru, Zorlu'nun yalnızca madalyonun bir yüzünü gösterdiğini, NATO (Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü)'nun sömürgeciliğin en kudretli koruyucularından biri olduğunu ileri sürmüştür. Nehru'ya göre, komünist veya anti-komünist türdeki kuvvet gruplaşmaları, yani her iki taraf da yanlışlar yaptığından ve bloklaşmanın ülkeleri savaşa sürükleyebilmesi nedeniyle hatalıdır.

Türkiye, Konferans'ta NATO'yu ve Batı Bloğu'nu savunmakla, her türlü bloğun ve bloklaşmanın aleyhinde olan, tarafsızlığı bir dış politika ilkesi olarak benimseyen devletleri karşısına almış oluyordu. Türkiye'nin Bandung'da Batı sözcüsü olarak görülmesi, büyük bir hoşnutsuzluk yaratırken, tarafsız politikaları kuvvetlendirme eğilimi ağırlık kazanmıştır. Bunun sonucunda Türkiye'nin Üçüncü Dünya Ülkeleri ile ilişkileri bozulmuştur (örneğin Birleşmiş Milletler'deki Kıbrıs oylamalarında bile yalnız kalmıştır). Ancak, *Bağlantısızlık*, bir *Üçüncü Dünyacılık Hareketi* olarak güç kazanmıştır. Bunun bir yansıması olarak da 1961 yılında, yüz oniki devletin katılımıyla oluşturulan bir Bağlantısızlar Grubu kurulmuştur ve uluslararası ilişkilerde, 1980'lere kadar süren ortak politika izlenmiştir" (Uluslararası İlişkiler Sözlüğü: Bandung Konferansı, Bandung Konferansı ve Türkiye, Bağlantısızlık maddeleri).

Türkiye, Bağlantısız bir ülke olabilir miydi? Bu gerçekten tartışmalı bir sorudur; SSCB'nin Stalin'le girdiği saldırgan ve yayılmacı dönem dikkate alındığında, içeride izlenen liberal çizgi de hesaba katılırsa kuşkusuz oldukça zordu. Ama bu zorluk ve hatta Batı kanadında yer alması, Türkiye'nin Batı sözcülüğüne kalkışmasını, yani hiçbir konuda Batı'nın sözcüsü olmayan Türkiye'nin, esin kaynağı olduğu eski sömürge ülkelerini yeniden Batı'ya bağlama konusunda liderliğe soyunmasını gerektirmiyordu. Türkiye'nin emperyalist Batı'nın sözcülüğünü yapması, üstelik bunun daha sonraki uluslararası oylamalarda sürdürülmesi büyük bir tarihî hata olmuştur. Bu hem Atatürk'ü kendilerinin de bir lideri sayan Dünya Ulusal Kurtuluşçularını üzmüş ve kızdırmış; hem Türkiye devletini yalnızlığa itmiş; hem de Türk halkında vicdanî huzursuzluk yaratmıştır; bu ülkelerin bazılarından da görece geri kalınmıştır.

[515] Örneğin Rostow, "*Ekonomik Gelişmenin Aşamaları*" kitabında, "*bu komünist manifesto değ*il" diyerek kalkınmayı beş aşamaya bağlamıştır: 1- Geleneksel toplum yapısı, 2- Kalkınmanın ön koşullarının hazırlanması, 3- Kalkınma (kalkış/take-off) süreci, 4- Olgunlaşmanın yönetimi, 5- Yüksek oranda kitlesel tüketime geçiş. Rostow, asıl olarak *Batı kültürü*, *know-how* ve *sermaye* üçlüsünün gelişmenin kaynağı olduğunu söyler (1961).

[516] Samir Amin'e göre, "*Marksgil iktisat'ın başarılı bir örneği*" Michio Morishima'nın eseridir; Morishima, 1973 (1997:180: dipnot).

dergisinin düşün grubu, özellikle de Paul Marlor Sweezy, Andre Gunder Frank ve Harry Magdoff gibi neo-Marksist iktisatçılar takip etmiştir.

Paul Baran, 1952'de yayımladığı "*Azgelişmişliğin Ekonomi Politiği*" (*The Political Economy of Underdevelopment*) kitabının ardından 1957'de, bu konudaki başyapıtlar arasına giren "*Büyümenin Ekonomi Politiği*" (*The Political Economy of Growth*) kitabını yayımlamıştır (1973/Türkçe 2007).[517] Baran, *Büyümenin Ekonomi Politiği*'nde Keynesgil ve neo-klasik iktisadın ağır bir eleştirisini sunarken, kendi kuramını *artık-değer* kavramı üzerine inşa etmiş, azgelişmişliğin sebebini de artık değerin üretim ve paylaşım (ele geçirme) süreci ile ilişkilendirmiştir. Baran'ın yazıları kapitalizmin bünyesinde yaşanan merkez değişimini de çözümlemektedir; daha önceki klasik kuramcılardan farklı olarak kapitalizmin en merkezine, Amerika Birleşik Devletleri'ni yerleştirmiştir. Bu aslında onun argümanlarından birini oluşturmaktadır:

"*Kapitalist dünyanın hiç de daha az önemli olmayan bir başka kesimi daha vardır, azgelişmiş ülkeler topluluğu. Nasıl tablonun gelişmişler kesiminde, Amerika Birleşik Devletleri, Japonya, Almanya, Fransa, Britanya ve İsviçre gibi ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel özellikleri bakımından birbirlerinden çok farklı ülkeler yer alıyorsa; azgelişmiş ülkeler kesimi de aralarında son derece büyük farklar bulunan ülkelerden oluşmakta: Nijerya ve Yunanistan, Brezilya, Tayland, Mısır ve İspanya; bunların hepsi de az gelişmiş ülkeler*" (2007/1957: 275).

Baran'ın örneklendirdiği kimi ülkeler, örneğin İspanya-Yunanistan, bugün azgelişmişlik sınırını aşmış olsalar bile, bu durum onun asıl vurgulamak istediğinin değerini azaltmaz. Baran'a göre, ülkelerarası büyük farklılıklara rağmen, kapitalist

[517] Üreteceği bir çağda kalp krizinden vefat eden Paul Baran'ın kısa ömrüne (54) sığdırdığı yapıtlar:
The Political Economy of Underdevelopment (Geri Kalmışlığın Ekonomi Politiği)(1951-2)
The Political Economy of Growth (Büyümenin Ekonomi Politiği) (1957)
The Commitment of the Intellectual (Entelektüelin (Aydının) Sorumluluğu) (1961)
Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order (Tekelci Sermaye: Amerikan Ekonomik ve Toplumsal Düzeni Üzerine Bir Deneme) (1970) Paul Sweezy ile.
The Longer View: Essays Toward a Critique of Political Economy (Daha Uzak Görüş: Ekonomi Politiğin Bir Eleştirisine Doğru Denemeler) (1970)
The Political Economy of Neo-Colonialism (Yeni-Sömürgeciliğin Ekonomi Politiği) (1975).

dünyanın her kesiminin devinim yasalarını kavramak istediğimizde, her ülkeyi kendine özgü niteliklerinden soyutlamalı ve dikkatimizi *temel ortak özellik* üstünde toplamalıyız.[518]

Baran'a göre azgelişmişlik, ülkesel bir sorun değildir; ülkenin koşullarından çok, kapitalizmin yapısal işleyişiyle ilgilidir, çünkü temel sorun artık-değerin üretimi ve paylaşımı sorunudur. Bu durumu anlamak, Baran'ın düşüncesine göre, geri kalmış kapitalist ülkelerde niçin gelişmiş kapitalist ülkelerin tarihinde okuduğumuz türden bir gelişmenin olmadığını çözümlememizi sağlayacaktır. Paylaşım sorunu tarihi bizi, ilk kapital birikimine götürür. Bu da, ticari servet birikiminin tarihidir. Avrupalı tüccarların elinde, bu tarih içinde çok büyük servet birikimleri gerçekleşmiştir (2007: 281-4).

Baran, Batı Avrupa'nın ileriye sıçraması, diğer ülkelerle arasındaki büyük farkı yaratmayabilirdi; "*fakat bu ülkeler arasındaki uçurumu kapatmak şöyle dursun, bunu daraltamadılar bile*" diyor (2007: 283). Kapitalist sistemi ilerlemeci bir mantıkla düşünürsek, Baran'ın deyimiyle "*öncü birlikler için*" ne geçerli olmuşsa, "*devinimin*

[518] Baran'a göre bütün azgelişmiş ülkelerin temel ayırıcı nedeni, bunların azgelişmiş olarak adlandırılmalarının en birincil nedeni adam başına üretim miktarının düşüklüğüdür. Baran bu farkı, bir tabloyla açıkça ortaya koyar; gerçi tablo onun dönemine, yani 1949 yılına ait göstergeleri içermektedir ama, bunun fazla bir önemi olmadığını, onun tabloyu yorumlamasından anlıyoruz:
bunun fazla bir önemi olmadığını, onun tabloyu yorumlamasından anlıyoruz:

1949 Yılında Dünya Gelir Dağılımı			
	Dünya Geliri (Yüzde)	Dünya Nüfusu (Yüzde)	Adam Başı Gelir (Dolar)
Yüksek Gelirli Ülkeler	67	18	915
Orta Gelirli Ülkeler	18	15	310
Düşük Gelirli Ülkeler	15	67	54

"Yukarıdaki tablodan anlaşılabileceği gibi, insan soyunun yaklaşık olarak üçte ikisi, yılda, adam başına 50-60 dolara eşdeğer bir gelir elde etmektedir; bu istatistiğin geçerli olduğu ülkelerin hemen hepsinde, kronik bir açlığın, müthiş bir sefaletin egemen olduğunu ve hastalıkların gittikçe arttığını söylemeye bile gerek yoktur. Bu durumda, bir ya da iki yüzyıldır, kayda değer bir değişiklik de olmamıştır; bazı azgelişmiş ülkelerde durum, son yüz yıl içinde büsbütün kötüleşmiştir üstelik. Bu dönem boyunca gelişmiş ülkelerin hayat standartları adamakıllı yükseldiği için, "dünya ülkeleri arasında adam başına gelir dağılımı, eşitliğe doğru gitmek şöyle dursun, gittikçe daha eşitsiz bir duruma gelmiştir" (2007: 278-9).

Kuşkusuz, 1949'dan günümüze kadar, kapitalist sistem içindeki bütün ülkeler görece iyileşmiştir; buna karşın sermayenin küreselleşmesi, hâlâ artık-değerin ortak paylaşımını getirmemiştir. Baran'ın dediği gibi, bugün gittikçe daha eşitsiz bir dünya küreselleşmektedir.

Ek Bilgi: Azgelişmiş Ülkeler (*Underdeveloped Countries*); "sanayileşmiş ülkeler dışında kalan, kişi başına düşen reel gelir düzeyinin görece düşük ve ekonomik büyümenin yavaş olduğu ülkelerdir. Düşük gelir düzeyinin yanı sıra, azgelişmiş ülkeleri karakterize eden diğer özellikler arasında yatırım hacmi ve tasarruf eğiliminin düşüklüğü, altyapı yetersizliği, gelir dağılımının bozukluğu, tarım kesiminin ekonomideki payının yüksekliği ve nüfus artış hızının yüksek oluşu sayılabilir" (Sosyal Bilimler Sözlüğü: Azgelişmiş ülkeler maddesi).

yönelişi" neyse, "*artçı birlikler için*" de o geçerli olmalıydı. Ama ne yazık ki, kapitalizmde sistem böyle işlemedi ve işlememektedir; çünkü, "*sanayi bakımından daha ileri gitmiş olan ülke, daha az gelişmiş olana, yalnızca kendi geleceğinin aynasını tutmaktadır*" (2007: 283).[519]

Baran'ın tahlillerinde bir ekonomistin ötesinde, diğer toplumsal bilim dallarını kapsayan ince ayrıntıcılık ve derinlik gizlidir; onun metinlerindeki Marx'tan geçmiş mirasın zenginliği insanı şaşırtır. Ayrıntılı analiz ve yorumlarla, emperyalizmin, bir "*yağmalama siyaseti"* olduğunu ayrıntılı biçimde gösteren Baran, geri kalmış halkların hem feodalizmin hem de kapitalizmin kötü yanlarının etkisinde kaldıkları için gelişemediklerini savunur. Bu insanlar, yani sömürgelerdeki halk, "*alacakaranlıkta kalmış*" gibidir; ne kendi feodal ağalarından ne de yeni kapitalist efendilerden yardım görmüşlerdir;

[519] "Yani, evdeki Pazar (hesap) çarşıya uymadı, gerçek bu yönde gelişmedi; Batı Avrupa aldı başını gitti, dünyanın geri kalan yerlerini arkasında bıraktı; ancak bu, ne öyle şansa bağlı, kaza eseri bir sonuç olarak, ne de farklı halkların ırk özelliklerine bağlı bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Aslında, bu sonucu yaratan, Batı Avrupa kalkınmasının kendi niteliği, kendi doğası idi; çünkü, Batı Avrupa'nın dış dünyaya kapitalistçe dal budak salması son derece karmaşık etkiler yaratmıştı. Böyle bir dal budak olgusu, ister istemez, böyle etkiler yaratacaktı. Yabancı ilişkilere açık toplumların ulaşmış bulundukları gelişme aşamaları da, bu karmaşık etkilerin oluşumunda, hiç de küçümsenemeyecek bir rol oynayacaktı. İşte bunlardan dolayı, Batı Avrupa'nın Kuzey Amerika'ya girmesinin etkisi (ya da Avustralya ve Yeni Zelanda'ya girmesinin etkisi) ile Asya, Afrika ya da Doğu Avrupa'nın Batı kapitalizmine "kapılarını açması"nın etkisi arasında, bıçakla kesercesine, çok belirgin farklar bulunduğunu öne süremeyiz.

İlk örneklerde Batı Avrupa oldukça boş toplumlarla (*social vacua*) girmişti ve sanki oraların kırk yıllık yerlisiymiş gibi yerleşmişti. İlk niyetleri buydu ya da bu değildi; çarçabuk kapıp anavatanlarına götürmek için yüksek kârlar peşinde koşan serüvenci tüccar olmalarının, Kuzey Amerika göçlerinde görüldüğü üzere siyasal ve dinsel suçlamalardan kaçan sığıntılar olmalarının ya da Avustralya göçlerinde görüldüğü üzere, çeşitli nedenlerle sınırdışı edilmiş kişilerden olmalarının hiç de önemi yoktu; gelirken yanlarında bir miktar sermaye getirmiş miydi, yoksa salt saldırganlıklarından, becerikli oluşlarından ve sivri zekalılıklarından başka bir niyetleri yok muydu; bu da önemli değil. Yeni ülkelere, "iliklerine kadar kapitalizm ile dolu" gelmişlerdi ve anılmaya değer bir direniş ile karşılaşmamışlardı ya, işte olan buydu; kısa bir süre içinde, bakir sayılabilecek topraklara (olağanüstü bereketli olan topraklara) yerleşmeyi başarmışlar ve burada kendilerine özgü bir toplum kurmuşlardı. İşe kapitalist aşamadan başlayan bir toplumdu bu, yapısı böyleydi; feodal zincirlerle ve engellerle kösteklenmemiş bu toplumun, derdi gücü, verimli kaynakların geliştirilmesiydi, başkaca bir kaygısı yoktu. Toplumsal ve siyasal enerjileri, feodal egemenliğine karşı uzun süren bir savaşta tüketilmemiş olduğu gibi, feodal çağın alışkanlıklarının ve geleneklerinin üstesinden gelmek için de boş yere harcanmış değildi… birbirine bağlıydılar ve güçlü, kapitalizmin büyümesine olanak sağlayacak bir siyasal çerçeve yaratacak kadar da akıllıydılar. Bu durum ile dünyanın öteki kesimlerinde olup bitenler arasında dağlar kadar fark vardır. Bu farkı ortaya çıkaran etmen, Hindistan'a, Çin'e, Güneydoğu Asya ülkelerine, Yakın Doğu'ya ve Afrika'ya giden Batı Avrupalı girişimcilerin, kapağı Kuzey Amerika'ya atanlardan, birçok bakımlardan değişik yapıda insanlar oluşları değildi. Hepsi de, Batı kapitalist gelişmesinin çarkından çıkmışlardı, birbirlerine benzerlerdi; hepsi de bencil umutlarla beslenmiş, işleri güçleri çapulculuk ve yağmacılık olan kişilerdi. Aradaki farkı yaratan ise, bunların Asya'da ve Afrika'da bulduklarının değişik oluşuydu. Amerika'da ya da Avustralya'da karşılaştıkları ile Asya ve Afrika ülkelerinde gördükleri arasında çok fark vardı" (Baran, 2007: 284-5).

Baran'a göre Amerika'ya gelenler, Yerlileri yok etme pahasına da olsa burayı yurt yaptılar ve kapitalizmi bilinçli olarak seçtiler, yerleştirdiler; Asya'ya Afrika'ya gidenlerse, o topraklardaki zenginliği talan edip götürdüler; o bölgelerin gelişmesini engellediler.

"s*ermaye birikiminin olmadığı bir kapitalist yaşam biçimine mahkûm olmuşlardır*". Babadan, atadan kalkma meslekleri ellerinden alınmış, ama yerine sanayi de verilmemiştir. Batı'nın bilimiyle iç içedirler, ama geriliğin de koyu karanlığında yaşamaktadırlar (2007: 289). Baran'a göre, bu iflah olmaz sömürünün en iyi örneği ise, hiç kuşkusuz Hindistan'dır. Ona göre eğer Hindistan'dan (ya da bir başka sömürgeden-yarı sömürgeden) götürülen servet, o ülkede kalsaydı, dünyadaki azgelişmişlik de böyle baş edilemez bir boyutta olmazdı (2007: 290).[520]

Baran, azgelişmiş ülkelerde sağlıklı bir sosyal sınıflaşmanın oluşamaması sonucunda, bu ülkelerde üçlü bir siyasal-toplumsal ortaklığın belirdiğine işaret etmiştir; zengin (yerli) kompradorlar, güçlü (yabancı) tekelciler ve büyük toprak ağaları (2007: 360). Yeni emperyalizmin klasik sömürgecilik dönemindekinden çok değiştiğini, hem işleyiş biçimi hem de incelikleri ile farklılaştığını, ama aslında emperyalizmin özünün hep aynı kaldığını savunan Baran; bu yüzden de, emperyalizmin "*bir daha gelmemek üzere geçmiş*" olan bir dönem olmadığını belirtiyor. Baran'a göre *açıktan yağmalama, yerini artık örgütlü ticarete* bırakmıştır. Bu da çapulculuğa, akla uygun bir kulp takılmasından başka bir şey

[520] Doğu Hindistan şirketi (*East Indian Company*) günlerinden bu yana, Hindistan'da olup bitenleri, hiçbir yoruma sapmadan ve ince eleyip sık dokumadan, gözler önüne sermek yeter de artar bile. Batı kapitalizminin savaş arabasının arkasına eklendikten sonra, Hindistan'da olup bitenler konusu, aralarında büyük görüş farkları bulunan yazarların bile bir anlaşmaya ve bir ortak görüşe varabilecekleri kadar açık, az sayıda tarih konularının başında geliyor. Kimsenin, İngilizlere karşı önyargılı olmakla suçlayamayacağı bir otorite, bulgularını bakın nasıl koyuyor ortaya: "… Onsekizinci yüzyıla kadar, Hindistan'ın ekonomik koşulları oldukça ileriydi; Hint üretim yöntemleri, sanayi ve ticaret örgütleri, o çağın geçerli modası neyse, başka ileri ülkelerde ne varsa, onlarla kıyaslanabilecek bir düzeydeydi… Dünyanın en iyi ipeklilerini ve diğer lüks kumaşlarını yapıp ihraç eden bir ülkeydi Hindistan ve bu sırada İngilizlerin ataları son derece ilkel bir hayat yaşamaktaydılar; fakat sonradan Hintliler, bu vahşi barbarların soyundan gelen İngiliz torunların başlattıkları ekonomik devrime katılma başarısını gösteremediler."

Ancak bu "başarısızlık", ne bir kaza eseriydi, ne Hint "ırkının" özel yeteneksizliğinden ileri geliyordu. İngiliz yönetiminin ta başından beri, İngiliz sermayesinin Hindistan'ı kurnazca, merhametsizce ve sistemli olarak yağmalamasından ileri geliyordu. Bu çapulculuk o denli akıllara durgunluk vereci ölçüdeydi ve Hindistan'dan alınıp götürülen değerler o denli büyüktü ki, 1875 yılında, devrin Hindistan işleriyle görevli Devlet Bakanı olan Lord Salisbury, kendi yurttaşlarına şöyle öğütler verebiliyordu: "*Hindistan'da kan akıtılacaksa, dereler gibi akıtılmalı*."

Hindistan'dan çalınan servetlerin toplam tutarı, benim bilgime göre, bugüne kadar tam olarak değerlendirilememiş, dökümü tam olarak yapılmamıştır. Digby, Plassey ve Waterloo tarihleri arası –ki bu dönem İngiliz kapitalizminin en önemli çağını kapsamaktadır- için yapılan birtakım tahminlerden söz ediyor; bunlara bakılırsa, söz konusu dönemde, Hindistan'dan alınıp İngiltere'ye getirilen servetin 500.000.000 Sterlin ile 1.000.000.000 Sterlin arasında oynadığı görülecektir. Bunun büyüklüğü konusunda bir fikir vermek üzere, ondokuzuncu yüzyıl sonlarında Hindistan'da iş çeviren bütün anonim şirketlerin sermayeleri toplamının, ancak 36.000.000 Sterline eriştiklerini söylemeliyiz (Baran, 2007: 290-1).

değildir; *sözleşme* ilişkileriyle, eski çapulculuk sıradan bir iş hâline getirilmiştir. Bugün *tereyağından kıl çeker gibi işleyen ticaret, emperyalist sömürü sisteminin daha modern, daha ileri ve daha akla uygun kılığa* sokulmasıdır. Ama emperyalizmin çağdaş biçimi ise, bütün eski özelliklerini hâlâ taşımaktadır (2007: 362).[521]

Baran'ın dikkat çektiği bir diğer konu da, emperyalizme karşı verilen ulusal bağımsızlık hareketidir. Baran'a göre ulusal bağımsızlık siyasal bağımsızlıktır, fakat bu hiçbir zaman ekonomik bağımsızlık demek değildir. Siyasal bağımsızlık için oluşturulan ulusal birlik, ekonomik bağımsızlık sağlanamazsa çözülebilmektedir; çelişkili toplumun sınıf çatışmaları (köylülük-etnik vb. farklı öğelerle buluşmak) kutuplaşmaya gitmektedir. Bu kutuplaşma sırasında, dünya emperyalist güçleri de ulusların kendi kompradorları (emperyalizmin yerel işbirlikçileri) ile işbirliğine girişebilmektedir (2007: 398); üstelik Baran, emperyalizmin *hile siyaseti* güttüğünü söyler ki, bu durumda, ulusal kompradorun giriştiği işbirliğinin niteliğini algılamayacağı bile düşünülebilir.

Baran'ın görüşlerini yansıtan bu zorunlu uzun alıntı ve aktarımlardan sonra, biraz toparlayacak olursak; Paul Baran azgelişmişliği Batı merkezli bir emperyalist engellemeye bağlar. Bu da, endüstrileşmiş tekelci kapitalist ülkelerin sermaye birikimlerini değerlendirebilecekleri yatırım alanı zorluğuna düşmeleri yüzünden yaşanmaktadır. Yatırım yapabilecekleri talep yoğunluğunu, birkaç politik ve ekonomik mekanizma ile karşılayabilen merkez ülkeler, potansiyel zararlarını azaltabilmektedir. Bu mekanizmanın araçları ise, *savunma üretimi, devlet harcamaları, plânlı eskitme, teknolojik yenilik ve sömürge sonrası ülkelerin siyasal egemenliği sayesinde tüketim ve yatırım kanallarıdır* (Marksist Düşünce Sözlüğü: Azgelişmişlik maddesi).

[521] Hindistan'ın en iyi istatistikçileri olan K.T. Şah ile K.J. Kambata'nın hesaplamalarına göre, içinde bulunduğumuz yüzyılın ilk on yıllarında, İngilizler, Hindistan'ın toplam ulusal gelirinin yüzde 10'una ulaşan bir değeri, her yıl alıp götürüyorlardı. Bu akımın, yirminci yüzyılda, onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıllarındakinden daha küçük olduğunu varsaymak yanlış değildir. Şunu da unutmamalı ki, bu yüzde, yalnız dolaysız aktarmaları kapsamakta, İngilizlerin el koyduğu kaynaklar hakkında bir fikir vermemekte ve İngilizlerin Hindistan'a zorla kabul ettirdikleri ticaret hadleri dolayısıyla elde ettikleri kazançları (yani pahalıya satıp ucuza satın almaktan doğan kazançları) içine almaktadır (Baran, 2007: 290-1). Burada Baran, emperyalist ayrıcalıkların getirdiği ticaret hadlerindeki kazancı da sayarsak, azgelişmişliğin nedenlerini tekrar iyice düşünün demektedir.

İleri kapitalist ülkeler, hukuken (siyaseten) bağımsız ülkelere kabul ettirilen iktisadî seçenekler aracılığıyla, kendi sermaye yatırımlarını gerçekleştirirler, ama o ülkeleri de iktisaden zayıflatıp çökertirler. Bunun içinse çeşitli ekonomi kurumlarını ve siyasî sözleşmeleri aracı olarak kullanırlar. Bu uygulamaların en başarılı biçimi ABD ile İngiltere işbirliği altında gerçekleşmektedir. Bu yüzden de, metropol (merkez) ve uydu (çevre) ekonomileri düzeni, kapitalizmin yapısal öz niteliğidir. Baran'a göre, bundan çıkarılacak temel sonuç; azgelişmiş kapitalist ülkelerdeki sorun, kapitalist gelişmenin olmayışı değildir, çünkü bu ülkelerde yabancı yatırımcı vardır. Temel sorun, yerli ekonominin azgelişmişliği yüzünden artık-değerin ve sermaye birikiminin o ülke içinde kalmaması, yerli halkın kendi burjuvasını üretmesine olanak olmaması yanında; artık-değerin, bütün ağır işgücünü karşılayan emekçi sınıf olan işçi sınıfına olumlu biçimde yansımamasıdır (bkz: Marksist Düşünce Sözlüğü: Azgelişmişlik maddesi, Baran, 1996, 1973 ve 2007: 397-8, Baran ve Sweezy, 1970, Foster, 2007 ve Brewer, 1980).

Paul Sweezy de, Rostowgil düşünceye meydan okuyan bir diğer iktisatçıdır. Emperyalizmin kapitalistleşme sürecinden önce, azgelişmiş ülkelere girdiğini ve erken dönemde bu ülkelerin toplumsal yapısını, siyasal-ekonomik özelliklerini bozduğunu öne sürer. Sweezy, Lenin gibi tekelci kapitalizmle, emperyalizmi ilişkilendirmiş ve yine onun gibi, emperyalizmi kapitalizmin bir aşaması olarak görmüştür (Sweezy, 1942 ve 1984; Baran ve Sweezy, 1970).

Monthly Review dergisi yazarları, Baran temeli üzerinden giderek *azgelişmişlik, kalkınma ve dünya sistemi* kuramlarını geliştirmişlerdir. Neo-Marksist bu grubun bir özelliği de, o zamanlar popüler olan ECLA grubundan ayrı bir emperyalizm ve kalkınma görüşü getirmiş olmalarıdır. Daha sonra bu yaklaşımlar, *kapitalist devlet tartışmaları* çerçevesinde yine ele alınmıştır. Bağlantısızlar Bloku'nu oluşturan ülkelerin 1970'lerden itibaren giderek çözülmesi ve SSCB'nin dağılışından sonra ise, *tarafsız* kalmayı gerektirecek bir nedenin ortadan kalkması, daha doğru bir ifade ile *kapitalizmin*

emperyalist aşamasının küreselleşmesi, kalkınma/gelişme iktisadını tıpkı azgelişmişlik sorunu gibi geri plana itmiş ve neo-Rostowcu bir anlayış getirmiştir; böylece çok uluslu şirketlerin eylem alanını görece sınırsızlaştırmıştır (ayrıca bkz: O. Connor, 1971 ve 1973, Magdoff, 1969 ve 1977, Magdoff ve Sweezy, 1971, Wikipedia.org/wiki/Paul Baran, Gereffi, 1989: 505-33 ve Porter, 1986).

İkinci grup yeni emperyalizm kuramcıları, **Bağımlılık Okulu** kuramcılarından oluşur. Bağımlılık kuramı, modernleşme kuramının bir anti-tezi niteliğindedir. Bilindiği gibi Marx ve Engels, klasik metinlerde çizgisel bir ilerleme miti yaratmışlar ve bu doğrultuda kapitalizmi, bir zamanlama sorunu ile birlikte, sonrasında ulaşılacak olan sosyalist toplumun önkoşulu olarak öne sürmüşlerdir. Bu görüş kapitalizmin, kapitalist olmayan bölgelerdeki zorunlu yayılmasını, hatta sancılı ve zor olacak sert bir kapitalistleşme sürecinin *a priori* gerekliliğini açıklamaktadır. Fakat ikinci grup kuramcılar arasında kendilerine yer edinen ECLA (Birleşmiş Milletler Latin Amerika Ekonomi Komisyonu –*The Economic Commission for Latin America*) çalışanları, kapitalistleşme sürecinin çevre ülkelerde işlemediğini, yani çevre ülkelerin kapitalistleşemediklerini savunmuşlardır. Buna neden olarak da, dünya ticaret sistemindeki eşitsiz ve hakça olmayan değişim süreçlerini göstermişlerdir. "*Batı'nın azgelişmiş merkez ülkeleri, çevrenin azgelişmiş ülkelerinde üretilen ham ve yarı mamul maddelerini değerlerinin altında fiyatlarla satın alırken, bu ülkelere dışsatımını yaptıkları makine ve donanım için, onlardan çok daha yüksek fiyatlar istiyorlardı*" (Ersoy 1992: 12). Bu durumda, serbest ticaret koşulları, çevre ülkelerin gelişmesine destek oluşturmak bir yana, onların doğal mecrasında gelişmesini de engelliyordu. "*Ticaret hadlerindeki olumsuz gidiş, çevre ülkelerin, ödemeler dengesinde büyük açıklara ve onarılmaz darboğazlara neden olarak, çevre ülkelerin sanayileşme çabalarını baltalıyordu*" (Ersoy 1992: 12).[522] Bu iktisadî koşullardan hareketle, çevre ülkelerin az

[522] "Geleneksel ekonomi kuramının serbest ticaret koşulları altında uluslararası düzeyde verimlilik artışlarının, birincil mallar üreten çevre ülkeler yararına sonuçlar vereceği tezi, çevre ve merkez ülkeler arasında uzun bir dönemi kapsayan ticaret hadlerine ilişkin verilerce yalanlanıyordu" (Ersoy, 1992: 12).

gelişmişliği, merkez ülkelerin kapitalist gelişmesinin dayandığı koşullar üzerinden açıklanmıştır.

Bu açıklamalar, genel olarak *Bağımlılık Kuramı* adı altında toplanmıştır. Bağımlılık kuramı birçok görüşü temsil etmekle birlikte, asıl ECLA yaklaşımına karşı bir tepki olarak doğmuştur. 25 Şubat 1948'de kurulan ECLA merkezle çevre arasındaki kapitalizmin yapısal özelliğini arttıran eşitsiz gelişme (eşitsiz birikim ve değişim) sürecine, çok uluslu tekelci rekabet koşullarının yol açtığını savunmuştur. Gerçekten de, *Bretton Woods* kurumlarıyla ve *karşılaştırmalı üstünlükler ilkesiyle* uyumlu bir ekonomi stratejisi izlemesi istenen azgelişmiş ülkeler, bir yandan bütçeleri açık verip ödemeler dengesi güçlükleriyle karşılaşmışlar; diğer yandan siyasi bağımsızlığı zedeleyen iktisadî bağımlılıkla yüzleşmişlerdir. Bu gidişi durdurmak için ECLA grubunu oluşturan yapısalcı Marksist kökenden gelen iktisatçılar "ithal ikâmeci sanayileşme" (*Import Substitution for Industrialization- sanayi ürünlerinin ithalatı yerine yerli üretimi*) modelini[523] önermişlerdir.

Brezilya, Arjantin, Şili gibi Latin Amerika ülkeleri yanında, Türkiye ve bazı başka azgelişmiş ülkelerce de uygulanan içedönük bu sanayileşme süreci, bu ülkelerin sanayileşmesinde hızlı bir iyileştirme umuduyla öne çıkarılmıştır. Bu planlama özde, siyasal bağımsızlığın ekonomik bağımsızlıkla perçinlenmesi amacını taşıyordu.[524]

[523] İthal ikâmecilik, toplam arz içinde ithalatın payını düşürerek yurtiçi üretimin payını arttırmayı amaçlayan ekonomik gelişme ve sanayileşme stratejisidir. İthal edilmekte olan bir malın ya da mal gruplarının ithalatının kısıtlanarak, yurt içinde üretilmesine ithal ikâmesi denir. Bununla amaçlanan, bir yandan ekonominin dış etkenlere ve dış kaynaklara bağımlılığını azaltmak, bir yandan da ulusal gelir içinde sanayinin payını arttırarak kalkınma için yeni kaynaklar yaratmaktır. Ama bu sefer de, uygulamada ithalatı kısıtlanan malların üretimi için kullanılan ithal girdiler, sık sık ekonomi genelinde ithalat artışına yol açtığından, beklenen sonuca ulaşılması zorlaşır. İthal ikâmeci evrede dayanıksız tüketim mallarının üretiminden başlanmakta, daha sonra dayanıklı tüketim malları ile ara ve yatırım mallarının üretimine geçilmektedir. Bu aşamalı gelişme, az gelişmiş ülkelerin sanayileşme sürecinin en önemli özelliklerinden biridir. Gelişmiş teknolojileri gerektirmeyen ve daha çok yerli girdilerin kullanıldığı dayanıksız tüketim malları ile belirli dayanıklı tüketim mallarının üretimine ağırlık verilen ilk aşamaya, ithal ikâmeciliğin "kolay" aşaması denir. Ara ve yatırım malları üretiminin ağırlık kazandığı "ileri" aşama ise ithal ikâmeci sanayinin "derinlik" kazandığı bir aşamadır" (AnaBritannica: İthal İkâmecilik ve Ekonomi Sözlüğü: İthal İkâmesi maddesi).

[524] "Dünya konjonktürünün yüksek düzeyde seyrettiği 1950'yi izleyen çeyrek yüzyılda, Batı dünyasının çevresindeki bir dizi YGÜ (Yeni Gelişen Ülkeler, yani AGÜ ve OGÜ), büyümelerini değişik iktisat politikaları çerçevesinde düzenleme olanağı bulmuştu. Bunlardan bir bölümü, dışa açıklık derecesi çok düşük «ithal-ikâmesi»ne dayalı büyüme stratejilerini seçmişti. Ülke daha önce ithal ettiği (birçok halde de

1950'lerde dünya üç parçaya bölünmüştü; kapitalizmin merkezini oluşturan ülkeler Birinci Dünya'yı, sosyalist bloğu oluşturan ülkeler İkinci Dünya'yı ve iktisaden az gelişmiş ülkeler de Üçüncü Dünya'yı oluşturuyordu. İthal ikameci uygulamalar, başlangıçta 1950-60 arasında başarılı sonuçlar vermiş, Üçüncü Dünya ülkelerini iktisaden daha rekabet edebilir bir kalkınma düzeyine yükseltmiştir. Üstelik uluslararası işbölümünün de daha iyi işlemesine yol açmıştır. Bu *kalkınmacı* anlayış, o yıllarda dönemin siyaset ve ekonomisine damgasını vurmuştur.[525]

Ancak 1960'lardan sonra sistem açık vermeye başlamıştır. Devletin koruma müdahaleleri piyasanın gelişmesini baltalamış, döviz kuru aşırı değerlenmiş, kaynak dağılımı ve yatırım politikaları aksamış, ihracat gerilemiş, ayrıca üretilen ürünün kalitesi de dünya kalitesinin altında kalmıştır. Bu sefer de, yüksek teknolojiye duyulan bağımlılık artmıştır; çünkü içe dönük ekonomi ile hiçbir zaman teknoloji üreten bir düzeye ulaşılamamıştır (Bairoch, 1982: 269-310).[526]

---

ithal edebileceği) malları, içerde üretmeye geçerek döviz tasarruf etmeyi amaçlıyordu. Bunları kârlı hale getirebilmek, iç piyasasının genişliğinden yararlanabilmelerini sağlamak için de, yüksek oranlı dış koruma önlemleri alıyordu.

Yüksek oranlı dış koruma önlemleri, ülkenin uyguladığı iktisat politikalarında serbestlik derecesini artırmaktaydı. Döviz fiyat ve faiz haddinin serbest piyasa değerlerinden ayrılması ve düşük tutulması mümkün oluyor; ülke bu politika araçları sayesinde, yatırımların GSMH'ya oranını yükseltebiliyordu. Böylece iç fiyat yapısı dış dünya fiyatlarından soyutlanabilmekte; yüksek oranlı dış koruma olmasa yaşayamayacak olan bir dizi sanayi dalı ve firma, kârlı biçimde yaşama olanağı bulmaktaydı. Devletin yoğun müdahalesiyle piyasa düzenleniyor, birçok ülkede de «yol gösterici kalkınma planları» ithal-ikâmesi politikasını tamamlıyordu. Bu tür planlama, ekonominin kamu kesimi için yatırım dağılımı ve düzeyini belirlemede «emredici» bir nitelik taşımaktaydı. Oysa özel kesim için «yol gösterici» nitelikteydi; yani yatırım dağılımını teşvik primleri ve vergiler yoluyla düzenliyordu. Böylece çeşitli üretim dallarını ve/veya bölgelerini, kârlılık açısında etkilemek amacındaydı. Bu büyüme stratejisi, dönemin etkili iktisatçılarından R. Nurkse, Rosenstin-Rodan'ın sırasıyla «dengeli büyüme» ve «büyük itiş» gibi kalkınma kuramlarından yola çıkıyordu. Ekonominin tarım kesiminde yığıldığı varsayılan gizli işsizleri, sanayileşme yoluyla üretken hale getirmeyi ve gelir artışında –dış ticaret yerine- bu etkeni dinamizmin kaynağı haline dönüştürmeyi amaçlamaktaydı" (Kazgan, 1998: 83-4).

[525] "Kalkınma felsefesi, ulus-devlet aygıtına yeni iktisadî görevler yüklemiş ve yeni bir kalkınmacı devlet tipinin öne çıkmasına olanak sağlamıştır. Buna göre kalkınmacı devlet, 1950'yi izleyen çeyrek asır boyunca hem üretici, hem yatırımcı, hem de düzenleyici nitelikler sergilemektedir. Ancak yeni küreselleşme dalgası altında, devlet artık yatırımcı ve/veya üretici niteliğinden arındırılacak ve toplumsal gelir dağılımını –sermaye lehine- düzenleme işlevini sürdürmeye devam edecektir" (Yeldan, 2003: 446).

[526] "1950'li yılların başında ithal-ikâmesi politikasından yola çıktığı halde 1960'lı yıllarda bunu terk eden bazı ülkeler ve bu politikaya hiçbir zaman girmeyen diğer bazı ülkelerin ise, farklı bir büyüme çizgisi oldu. Bunlar büyüme stratejilerini «ihracata dönük» olarak düzenlemişti. Güney ve Güneydoğu Avrupa'da bir dizi Akdeniz ülkesi (İspanya, Portekiz, Yugoslavya, Yunanistan, İsrail) yanında, Uzakdoğu'da bir ikinci ülke takımı, bu politikanın belirgin örneklerini veriyordu. Güney Kore, Tayvan (Milliyetçi Çin) yanı sıra, Singapur ve Hong-Kong gibi kent-ekonomileri ihracat şampiyonları olmuştu. Latin Amerika'da ise, hikaye biraz farklı görünümdeydi, ülkeler bu modele –çok zaman siyasî rejim değişikliğini izleyerek- girip çıkıyordu. Örneğin, Brezilya 1964'e kadar dışa kapalı bir ithal-ikâmesi stratejisi uygulamış, 1968-74 arasında dışa açık büyüme

Bağımlılık Kuramı, ECLAcı *ithal ikâmesi* uygulamaların işlememe nedenleri üzerinden geliştirilmiştir. O'Brian'a göre, "*Bağımlılık kuramı, gelişmiş ülkelerin, Latin Amerika'nın geri kalmışlığına, bu geri kalmışlıktan çıkış yollarına ilişkin ikna edici açıklamalarının iflasını bildiren bir karşılıktır; özellikle Latin Amerika'nın gelişmesinde başat ideoloji olarak varlığını sürdüren, "ithal ikâmesi" yolu ile sanayileşme ideolojisinin, açık başarısızlığına bir tepkidir*" (1992: 23). Latin Amerika'nın, görece geri kalma nedenlerini ortaya çıkaran kapsamlı bir araştırma ECLA'ya kadar yapılmamıştı.

O zamana kadar benimsenen genel kanı, bütün gelişme zorluğu içindeki ülkeleri de kısmen kapsayan ve hatta hâlâ sürdürülen yargısal klişeleşmeden ibaret kalmıştır. Bağımlılık kuramına kadar, "*görece geriliğe ilişkin iki tema vardı: Felsefi ve psikolojik açıklamalar ile emperyalist sömürü*" (O'Brien, 1992: 24). Bu da Latin halkının doğuştan getirdikleri kişilik özellikleri ve yaşam felsefeleri ile açıklanıyor; daha doğru bir ifade ile, yerel insanlara bağlı doğal ve toplumsal özellikler yüzünden Latin Amerika'nın geri kaldığı iddia ediliyordu. O'Brien, bunun hâlâ yaygın bir kanı olduğunu belirtiyor: "*Çoğu kez ırkçı yorumların da eşlik ettiği bu özellikler şöyle tanımlanıyordu, tembellik, keder, üzüntü, gurur ve küstahlık; örneğin, C.O. Bunge'ın Nuestra Amerika'sı ya da Jose Rodo'nun Ariel'inde belirttiği gibi, materyalist (gerçekçi) olmayan ruhsal özellikler veya Samuel Romos'un El Perfil del Hombre y de le Cultura en Mexico (Meksika'da İnsan ve Kültürün Profili)'da açıkladığı gibi, toplu olarak duyulan bir aşağılık duygusu nedeniyle ortaya çıkan eşitsizlik*" (1992: 24).[527]

Latin Amerika'nın görece geri kalmışlığını açıklayan diğer bir sav ise, emperyalist sömürünün, gelişmeyi engelleyen baskısını öne çıkarmıştır. Ancak bu yaklaşımlardan hiçbiri ne sınıfsal yapıyı irdelemiş, ne de bölgeyi kalkındıracak bir ekonomi-politik strateji

---

stratejisi izlemiş, sonra tekrar kısmen dışa kapanmıştır. Şili 1974'ten itibaren (Pinochet rejimiyle birlikte) dışa açık büyüme stratejisine girmiştir. Meksika yeni bulunan petrol kaynaklarından sağlayabileceği gelirlere güvenerek iddialı bir yatırım programı uygularken dışa açılmış, ama sermaye kaçışının artışı ve petrol fiyatlarının düşmesini izleyerek, 1980'li yıllarda tekrar kısmen kapanmıştır. Başka bir deyişle, dışa dönük büyüme stratejisinin uygulanması, Latin Amerika'da zikzaklı görünmektedir.

İsrail coğrafi açıdan Ortadoğu'dadır, ama ekonomisi ve bağlı olduğu uygarlık açısından Batı'nın bir parçasıdır. Bu bakımdan, İsrail'i (üstte) Güneydoğu Avrupa'nın bir uzantısı olarak tanımlamakta bir sakınca görülmemektedir" (Kazgan, 1988: 85).

[527] *Nuestra America* – 1903'te Buenos Aires'de; *Ariel* – 1900'de Montevideo'da; *El Perfil del Hombre y de le Culture en Mexico* ise, 1930'da Mexico'da yayımlanmıştır.

belirleyebilmiştir. Latin Amerika'nın izlemekte olduğu ihracatçı ve dışa dönük politika da, 1930'daki büyük iktisadî krizle başarısızlığa uğramış; bu başarısızlığın üstüne eklenen İkinci Dünya Savaşı'nın konjonktürel yükü, Latin Amerika'yı içe dönük politikalara yöneltmiştir. İşte ECLA bu ortamda, bir Birleşmiş Milletler organı olarak doğmuştur ve ithal ikâmesi modeli de başlangıçta gerçekten güven yaratmıştır.

ECLA'nın kuramcı rolünü, Paul Prebisch üstlenmiş, ana ilkelerini, amacını ve gelecek tasarımını belirlemeye çalışmıştır. ECLA, ithal ikâmesi yoluyla ulusal sanayileşmeyi tamamladıktan sonra, bir *Latin Amerikan Ortak Pazarı* kurulmasını gerekli görüyordu. ECLA, hem anti-emperyalist hem de anti-Marksist bir çizgide gelişmeyi savunuyor; buna karşın Latin halkının sınıfsal farklılığını ve sınıfsal özelliklerini yok sayıyordu. Dolayısıyla ABD'nin, sınıf savaşımında oynadığı rolü pek önemsemiyordu. Tam da O'Brien'nın ifadesi ile, ECLA'nın yeni ideolojisi, "*yeni ortaya çıkmakta olan güçlü sosyal sınıftan çok, teknokratların ve aydınların hayal kırıklığını yansıtıyordu*" (1992: 25). Doğal olarak da, onların hayal kırıklığını giderecek bir gelişim planı ortaya konmuştur.

ECLA'nın çalışanları çok iyi maaş alan teknokrat aydınlar olarak, gelişmiş ülkelerdeki uygulamaların, gelişmekte olan ülkelerde uygulanamayacağından yola çıkmışlar ve özgün bir model üretmeye çalışmışlardır. Ama kendi hayal kırıklıklarını gidermek için çıktıkları yolda, Latin halkını hayal kırıklığına uğratmışlar ve başarısız olmuşlardır. "*Sonuç, müzmin yapısal bir ödemeler dengesi açığıdır. Buna ek olarak kazançların dağılımında eşitsizlik; merkezde verimlilik artışına karşın fiyatların yükselmesi, çevrede meta fiyatlarında düşüş ve ücretlerde durağanlıktı*" (Prebisch, 1950; O'Brein, 1992: 26). Dışa bağımlılık azalmadığı gibi, çok uluslu şirketler ulusal sanayiyi ele geçirmişler ve bölgede askeri darbeler de patlak vermiştir. ECLA'nın başarısızlığı, ulusal kalkınmanın ithal ikâmeci yolla sanayileşmek biçiminde olamayacağını göstermiştir.

Bu başarısızlığa tepki olaraksa, yeni yaklaşımlar türemiştir. Bunlar içinde en fazla ilgi gören *Bağımlılık Kuramı* olmuştur. ECLAcı yapısalcıların dışında neo-Marksist

kuramcılar olarak, Osvaldo Sunkel ve Celso Furtado ile Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos'u; ayrıca Andre Gunder Frank, Arghiri Emmanuel ve Samir Amir'i sayabiliriz. Yapısalcı ya da klasik bir taraf tutmuyor gözüken Anibal Ouijano, Fernando Cardoso, Octocvio Jonni ve Florestan Fernandes gibi toplumbilimciler de öne çıkmıştır. Anlaşıldığı üzere, Bağımlılık Kuramı farklı yaklaşımların buluşmasından türemiştir; hatta ECLA'nın *genel ilkelerinden* türeyen bir yaklaşım da Bağımlılık Kuramı içinde yer almıştır. [528]

Bütün bu farklı isimler ve farklı bakış açıları aynı görüşte uzlaşmaktadır. O da, tek bir dünya sisteminin, merkez-çevre/gelişmiş-azgelişmiş/kapitalist-kapitalist olmayan (tarım) ayrımını yarattığıdır. "*Bağımlılık kuramının ana varsayımı, gelişmişlik ile azgelişmişliğin tek bir dünya sisteminin birbirine bağımlı, bölümsel yapılarını oluşturduğudur*" (Dos Santos, 1973; O'Brien, 1992: 28). Bu durumda bağımlılık, *a priori* bir durumdur ve azgelişmiş çevre olgusu dünya sisteminin yapısal niteliğidir. Bağımlılığın başlangıç tarihi gibi, işleyiş biçimi, araçları, aktörleri ve dönemlendirmesi çeşitli kuramcılar arasında farklılık arz etse bile; geri kalmışlığın, insan davranış ve eylemleriyle açıklanamayacak ekonomi-politik, sosyo-politik bir derinliği bulunduğu ortaya konmuştur. Bir başka anlatımla bağımlılık kuramına göre, görece geri kalmışlık, kapitalist gelişmenin yapısal eşitsizliğinin bir sonucudur, çünkü kapitalizm, bir *eşitsiz gelişme* sistemidir. Amin ise, aslında sosyalist devrime kadar götürülmeyen her ulusal mücadelenin, kapitalizmin yükselişinin yeni bir dayanağını oluşturduğunu (Genç Türk, Genç İran reform hareketleri, Hint ve Mısır ulusalcılığının ilk adımları ile Meksika Devrimi) ileri sürmüştür:

---

[528] ECLA'nın genel ilkeleri:

"1- *Hacia afuera* (dış) gelişmeden *hacia adentro* (iç) gelişmeye geçiş, dış ticarete bağımlılığı azaltarak daha yerel denetimli bir ekonomiye yöneltecekti;

2- Sanayileşme, geleneksel oligarşinin gücünü azaltıp, politik demokratikleşme sürecine yol açacak; bu da,

3- Daha eşit bir gelir dağılımına ve kırsal kitlelerin modern toplumla bütünleşmesine neden olacaktı;

4- Yukarıda değinilenler, modern ve gelişime açık bir devletin ortaya çıkmasını özendirecek; bu da, yukarıda sözü edilenlerin daha fazla gelişmesine yol açacaktı;

5- Ve nihayet tüm bunlar, bir bilinç değişikliğine neden olacak, Latin Amerikan bilinçliliğinin ortaya çıkışı, ulusal bağımsızlık peşinde koşan toplumun birleşmesine yardım edecekti" (Santos, 1973; O'Brein, 1992: 26).

"*İthal ikâmesiyle sanayileşme, çevre burjuvazisini ve hatta küçük burjuvaziyi, emperyalist sisteme entegre etmiştir. Bundan böyle, çevre burjuvazisi, onun bazı franksiyonları yerel koşullara göre ve taktik nedenlerle anti emperyalist olabilseler bile, stratejik olarak kapitalist kampa dahil olmuşlardır*" (1997: 158-9). Öte yandan O'Brien, azgelişmişliğin felsefî ve psikolojik sözde nedenlerinin bir çoğunun, tüm sistemin normal işleyişinin belirtileri veya sonuçları olduğunu öne sürmektedir. Bu da aslında bağımlılık kuramının özünü kısaca ifade etmektedir; "*yani, azgelişmişlik, genel olarak bilinen tüm nitelikleri ile, dünya kapitalist gelişme sürecinin normal bir parçasını oluşturmaktadır*" (1992: 30, ayrıca bkz: Keyman, 2004a: 34-52, Bairoch, 1982: 269-310 ve Cameron, 1989).[529]

[529] Burada yeri gelmişken açıklamak gerekirse, yeniden-üretim bağlamında çevredeki sanayileşme sürecinin analizi için başvurulan kuramsal kaynaklardan biri de, *kapitalist-devlet* tartışmaları içinde gelişen Düzenleme Okulu'dur. "Düzenleme, bağımsız yeniden-üretim yerine, toplumsal sistemin kendi çelişkilerine rağmen ve onlar aracılığıyla kendini yeniden-üretmesinin yolunu göstermektedir." Bu bağlamda Fransız Düzenleme Okulu, "bir birikim rejimi ve düzenleme biçimi" olarak tanımlanmaktadır (Marksist Düşünce Sözlüğü: Düzenleme Kuramı).

Düzenleme Okulu, 1970'lerin ortalarında Michel Aglietta, Robert Boyer ve Alain Lipietz gibi, bazı Marksist kökenli iktisatçılarca geliştirilmiştir. Althusser yapısalcılığına bir tepki olarak da kabul edilir.

Ash Amin'e göre, "Düzenleme Okulu, birikim rejimi kavramından, üretim ve işgücü örgütlenmesine dair normları, genel iş bölüşümü ilkelerini, pazardaki talep şekilleri ve tüketim normlarını, ortak sanayi ve ticaretin yönetim kurallarını, ekonomik alanlar arasındaki değişim formlarını ve ilişkilerini, diğer makro-ekonomik yönleri kapsamaktadır. Düzenleme tarzı kavramından ise, kanunlar, anlaşmalar vb. ile oluşan kurumsal izlenim, kapitalist dönüşümü güvenceye alan kurallar ve kültürel alışkanlıkların karmaşıklığı, sosyal ilişkileri düzenleyen özel ve resmi kurallar dizisi kastedilmektedir" (1997: 8).

Düzenleme kuramına, çevre ülkelerdeki sanayileşmenin analizi için sıklıkla başvurulduğu görülmektedir. Ancak Ataay, Düzenleme Okulu'nun çevre ülkelerdeki gelişmeleri çözümlemek amacıyla geliştirdiği kavramın, birçoklarınca sanıldığının tersine post-Fordizm değil, Fordizm olduğunu ya da ilksel birikim rejimi, alt-Fordizm, ilkel Taylorizm veya çevresel Fordizm kavramları olduğunu belirtiyor: "*Örneğin, Türkiye gibi geç-sanayileşmekte olan bir ülkede post-Fordizmden değil, Fordizmden söz etmek mümkündür. Bu da Düzenleme Okulu'nun KOBİ'ler düzeyinde ele alınmasını gerektirmektedir: "KOBİ'ler temelinde, ihracata yönelik sanayileşme stratejisini daha çok "ilkel Fordizm" olarak adlandırılan birikim stratejisi çerçevesinde ele alınmaktadır. Böylece Düzenleme Okulu, bu gelişme stratejisinin azgelişmiş ülkelerin ilkel teknolojili mallar üretiminde uzmanlaşması ve işgücü maliyetlerinin baskılanması sonucunu doğurduğunu tespit etmektedir. Dolayısıyla Düzenleme Okulu'nun analizlerinde, KOBİ'lere dayalı sanayileşme eğilimi, tasarının genel gerekçesinde olduğuna benzer bir iyimserlikle ele alınmaktadır. KOBİ olarak nitelenen ve Türkiye'nin gelişmesi, ihracatı, istihdamı için büyük öneme sahip olduğu söylenen sanayiler büyük ölçüde bu niteliktedir*" (2005: 3).

Diğer taraftan belirtilmesi gereken iki nokta önem taşımaktadır. Birincisi, Düzenleme Okulu'nun post-Fordizm kavramını gelişmiş ülkeler için bile çekinceli olarak kullandığı, genellikle neo-Fordizm kavramını tercih ettiğidir. Bu bağlamda *Lipietz gibi, Haldun Gülalp ve Melih Ersoy da post-Fordizm kavramını kullanmamışlardır* (Ataay, 2005: 3). İkinci konu ise, küresel Fordizm ile Düzenleme Okulu'nun farklı kuramsal içeriğe sahip olduğudur. Düzenleme Okulu'nun kuramcısı olan Alain Lipietz (1987) yazılarında küresel Fordizm'i konu etmiştir; ama bu, tüm Düzenlemecilerin küresel Fordizmi savundukları anlamına gelmez. Bilindiği gibi Fordizm, aslında ulusal-bölgesel bir gelişme aşamasıdır.

"Küresel Fordizmin genel çerçevesini şöyle özetleyebiliriz:

► ABD'nin seri üretim sanayi, yani Fordizm, Üçüncü Dünya'nın gelişimini anlamak için bir çıkış noktası oluşturur.

► Taylorizme dayanan seri üretim teknolojisi, verimlilik artışı yaratmıştır. Taylorizmin iki sacayağı vardır: İşin en küçük bileşenlerine ayrılması ve tavandan tabana yönetim. Fakat bu kalifiyeleşme ve tavandan tabana yönetim, ücretleri düşürerek seri üretim için gerekli olan seri tüketimi tehlikeye atmaktadır.

Beşbin yıllık bir dünya sisteminin varlığından ve bu sistemin bağımlı yapısından söz eden Frank, yanlışlığı giderek kanıtlanan bir görüş dile getirmiştir. Andre Gunder Frank'a göre, dünya sistemindeki mevcut işbölümü nedeniyle ancak azgelişmişlik gelişebilir; çevre ülkelerin kalkınması, gelişmiş ülkelerle girdikleri ilişkilerin azaldığı dönemlerde mümkündür (1969). Oysa Cardoso, çevre ülkelerin aynı anda hem *bağımlı* hem de *kalkınmacı* olarak gelişebileceğini savunur. Cardoso, kapitalizmin yabancı sermayeyle de olsa, görece azgelişmiş ülkeleri sanayileştirebileceğini; çünkü bağımlılığın durağanlıktan çok yapısal bir dinamizminin bulunduğunu söyler: "*Buna karşılık bu tür bir sanayileşmenin toplumsal ve ekonomik maliyeti çok yüksektir; çünkü çok uluslu şirketlerin teknolojisi sermaye-yoğundur; yine çok uluslu şirketlerle bütünleşmeyi sağlayamayan bir çok yerel girişimci piyasadan silinmektedir; bu durum, küçük burjuvazinin tabakaları için de geçerlidir. Sonuç, kitlesel işsizlik ya da düşük verimli işlerde çalışan kitlelerin marjinalleşmesi olmaktadır*" (1972; O'Brein, 1992: 34).

Bu işleyiş, modernleşme kuramının bir parçası gibi algılanmakta ve hatta birçok yarı-çevre ülkede hâlen uygulanmaktadır. *Modernleşme*, tam da Cardoso tarafından savunulduğu gibi, *hem bağımlılığın hem de gelişmenin birlikte gerçekleştiği*, dünyanın geri kalanının *Batılılaştırılması* hareketi olmuştur. Bu yüzden de, modernleşmeyi benimseyerek emperyalizmi açıklamaya çalışmak içinden çıkılmaz ikilemler ve çelişkiler üretmektedir;

► Küresel Fordizm'e göre tarih, birbirini izleyen dönemlerden oluşur. Her dönem belli bir birikim (üretim) sistemiyle bağlantılı bir düzenleyici (kurumsal) yapı ile tanımlanır. Bu iki kısım arasındaki etkileşim ise, bazen gelişme bazen durgunluk getirir.

Bu anlamda, ABD'nin savaş sonrasındaki refahı, Fordist kurumların (sanayi sendikalarının) seri tüketime önem vermesi sonucu, seri üretimin beklenmeyen bir büyümeyle Altın Çağına girmesine bağlıdır (Denison, 1985).

Küresel Fordizm, Alain Lipietz'in açıkladığı gibi, Üçüncü Dünya ülkelerine seri üretimi, Taylorizmin iki sacayağını ve tüketim azlığı kaygısını getirmiştir. Buna karşın Lipietz'in kuramı, merkez-çevre ilişkisi ve kendisinin de eleştirdiği Bağımlılık Kuramı açısından bakılırsa küreseldir" (Amsdem, 1991: 20-1).

Ayrıca, Düzenleme Okulu'nun öne sürdüğü bir "toplum modeli" de söz konusudur. Bu toplum modelinde, bir düzeyin ya da bölgenin öncelikli oluşu önemli olmayıp, "*tarihsel ve mekânsal olarak kurulmuş olan ilişkiler arasındaki karşılıklı etkileşim"* önem taşımaktadır. Bu yüzden de, *"toplum, içerisindeki toplumsal, siyasal ve ekonomik ilişkilerin, değişime açık olacak şekilde yeniden-üretildikleri kurulmuş bir bütünsellik olarak"* anlaşılmaktadır (Keyman, 2000a: 54).

Jessop da, bu noktada Düzenleme sürencinin karmaşık yapısına dikkat çekmektedir. Jessop'a göre, Düzenleme, farklı kurumlar içinde ve arasında yürüyen karşılıklı uyarlamanın ve uzlaştırmanın karmaşık sürecinden oluşur; sınıf mücadelesi bu süreç boyunca belirli kurumsallaşmış biçimler içinde devam eder (daha ayrıntılı bilgi için bkz: Jessop, 1993 ve 1994).

örneğin sınıf mücadelesi, köylülük, ulusalcılık gibi kavramlar çoğu zaman içinden çıkılmaz olmaktadır. Immanuel Wallerstein, Bağımlılık Kuramını yeniden ele almış ve ayrıntılandırarak *Modern Dünya-Sistemi* kuramını üretmiştir. Wallerstein, emperyalizmi Bağımlılık kuramcıları gibi, *işbölümü* bağlamında çözümlemektedir:[530]

"**Modern Dünya-Sistemi***"* (*The Modern World-System*), Bağımlılık kuramının devamı sayılmakla birlikte kendi özgünlüğü ile yeni emperyalizm teorilerinin **üçüncü grubunu** oluşturur. Immanuel Wallerstein, emperyalizmi derinlikli bir kapitalizm analizi üzerinden incelemiştir. Onun çözümlemelerinin özgün alanını *dünya sistemi* oluşturmaktadır; bu anlamda Wallerstein, dünyayı ekonomik bir sistem olarak ele almış ve *bir sistemin kendisini oluşturan parçalarla uyumlu bütünlüğü* ilkesine bağlı kalarak dünya ekonomisini yeniden çözümlemiştir. Wallerstein da bize Gramsci'ye benzer biçimde, *organik* canlılığı olan bir dünya tahlili sunmaktadır. Onun, dünya sistemleri doğarlar, gelişirler ve yaşlanıp ölürler. Wallerstein, dünya sistemini farklı, özerk mini sistemlerin bütünlüğü olarak açıklar; her bir sistem genel dünya sistemini biçimlendirir. Buna karşın yine de, dünya-ekonomisi gibi, dünya-sisteminin de sınırları vardır. "*Onaltıncı yüzyılda bir Avrupa dünya-ekonomisinin oluştuğuna, ama (sistemdeki) sınırların bir bütün olarak dünyadan daha az olduğuna işaret etmektedir*" (2004a: 313).

[530] Ancak bugün, Üçüncü Dünya'nın görece yükselişi, bağımlılık kuramlarının kısmen tıkanmasını ifade etmektedir. Geç-sanayileşme atağını gerçekleştiren Güney Kore, Tayvan, Malezya, Hindistan, Brezilya, Meksika, (Çin) ve Türkiye Bağımlılık kuramlarını zorlamaktadır. Azgelişmişliği, uluslararası işbölümüne bağlı olarak dengesiz ticaret ve dış borç yükünün zayıflatıcı etkisine bağlayan Bağımlılık kuramları, bu ülkelerdeki gelişmeleri açıklamakta yeterli görülmemektedir. Geç-sanayileşen ülkelerin yükselişini, piyasa kuramları ile açıklama eğilimi öne çıkmıştır; hatta bu gelişmeyi serbest piyasa ekonomisinin ispatı olarak bile gösterenler vardır.

Ancak Alice Amsden, piyasa savunucularının görüşlerini destekleyecek kanıtın çok az olduğunu savunmuştur. Amsden'e göre, bu ülkelerde devlet müdahalesi, sermaye piyasasında etkili olmuştur. Geç-sanayileşen ülkelerin bazılarında askerî darbeler bile yaşanmıştır. Bu ülkelerdeki geç-sanayileşme, Amerikan Fordizmi'nin önereceği özel girişimciliğe dayalı modelden çok daha politik bir uygulamadır. Üçüncü Dünya ülkelerinde devlet, sanayileşmede başarıyla başı çekmiştir. Amsden "teknolojinin öğrenme ya da dışarıdan alma şeklinde elde edildiği sanayileşme sürecinin, önceki sanayi devrimlerinde olduğu gibi, "yeni ürünler ve üretim şekilleri bulma" üzerine kurulu bir sanayileşme sürecinden tamamıyla farklı olduğunu iddia etmektedir. "Bu yüzden uluslararası rekabete geç katılan Japonya'nın ardından, Güney Kore, Tayvan, Hindistan, Türkiye ve Meksika gibi, aslında birbirinden çok farklı olan ülkelerde, ortak özelliklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu ülkelerin farklı büyüme hızları, piyasaların serbestlik oranıyla değil; hepsinde ortak şekilde var olan kurumların, yeterince verimli işleyip işlemediğiyle bağlantılıdır" (Amsden, 1991: 20-33 ve 1989, ayrıca bkz: Handelman, 2004).

Wallerstein'a göre, bazı ülkeler dünya-sisteminin içinde yer almıştır, örneğin Polonya içeridedir, ama bazıları dışarıda kalmıştır, örneğin Rusya dışarıdadır, Osmanlı, Japonya dışarıdadır; pek bir şey üretmeyen Amerika içeride, Doğu Hint Adaları dışarıdadır (Wallerstein, 2004a: 314). Wallerstein bu ayrımı, dünya-ekonomisinin çevresi ile dış alan arasındaki ayrım olarak isimlendirir: "*Bir dünya ekonomisinin periferisi, üretimin temelde daha düşük dereceli (yani işgücü daha az ödüllendirilen) mallarda yaptığı, fakat üretilen bu mallar günlük kullanım açısından çok önemli olduğundan, genel işbölümü sisteminin bütünleyici parçasını oluşturduğu coğrafî bölgedir*." Wallerstein'a göre, "*bir dünya-ekonomisinin dış alanı, belli bir dünya-ekonomisiyle bazen "zengin ticareti" de denilen, pahalı malların satımına dayanan bir ticari ilişki içerisinde bulunduğu, diğer dünya-sistemlerinden oluşur*" (2004a: 314).[531]

Wallerstein, *dünya-sistemi* kavramı ile mini sistemlerin dışında *dünya-ekonomisi* ve *dünya imparatorlukları* adını verdiği iki ayrı sosyal sistemi ifade eder. Dünya-ekonomisi, bütün süreçlerin yaşandığı bir arenadır (2004a: 33). Bu bağlamda, çok merkezliliği ile görece güçsüz aşamayı oluşturur. Buna *karşın dünya imparatorlukları* merkezi otoriteye sahip tek bir politik sistemin geçerli olduğu, iktisaden güçlü bir sosyal sistem olarak öne çıkar; örneğin son dönemde Rus ve Osmanlı imparatorlukları böyle bir dünya imparatorluğu olmuştur; daha önce de Çin, Mısır, Roma dünya imparatorluğu yaşanmıştır. Ancak dünya imparatorluğu olmak, dünya ekonomi sistemi kurmak için yeterli değildir. Bu

[531] Ayrıca, daha önce verilmiş olsa da, şu bilgiyi yinelemek gerekir; Wallerstein, 16. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlayan ve 1789 Fransız Devrimi ile modern biçimini alan, kapitalizmin ürettiği bir dünya sisteminden söz etmektedir.

Oysa Janet L. Abu-Lughod, kapitalist Avrupa dünya-sistemi (Avrupa hegemonyası) oluşmadan önce zaten bir dünya sisteminin var olduğunu; bunun 1250 ile 1350 yılları arasında hüküm sürdüğünü belirtmektedir (1989).

Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills ise, daha da ileri giderek beşbin yıldan beri varolan bir dünya-sistemini çözümlemektedirler (2003: 41-136).

Abu-Lughod bu konuda, Wallerstein'ı 16. yüzyıl öncesindeki küresel ticaret tarzlarına değer vermemekle eleştirerek, dünya-sisteminin sürekliliğine vurgu yapmaktadır (2003: 507-25).

Frank ve Gills de, "dünya politik-ekonomik sistem"in en az beşbin yıldır gerçek tarihsel sürekliliğini, yapısal örüntülerini ve süreçlerini sürdürdüğünü; bu nedenle beşbin yıl boyunca hep aynı dünya-sistemiyle ilgilendiklerini belirtmişlerdir (2003: 535-54).

Wallerstein ise, incelediğimiz gibi bu eleştirilere karşın kendi görüşünde ısrarını sürdürmekte ve modern dünya-sisteminin kapitalist dünya-ekonomisi ile 16. yüzyıl Avrupa'sında başladığını iddia etmektedir (2003a: 527-34).

Bu tezde, Wallerstein Okulu'nun yaklaşımı benimsenmiş ve sivil uygarlık deneyimi, 16. yüzyıldan beri süregelen dünya-sistemsel bir kurumsallaşma girişimi olarak çözümlenmiştir. Ancak daha önceki sistemlerin varlığı reddedilmemiş; bunların, Batı kültür ve uygarlığının arkaplanında yer aldığı vurgulanmıştır.

ilk defa Avrupa'da, 16. yüzyılda kapitalizmin gelişmesi ile başlayan *Avrupa dünya-ekonomisi* biçiminde gerçekleşmiştir (Wallerstein, 2004a: 313). Avrupa dünya-ekonomisi, kapitalizmin yayılmasına ve nüfuz alanının kapsayıcılığına koşut olarak kapitalist dünya ekonomisini temsil eden *modern dünya sistemi*'ne dönüşmüştür. Böylece kapitalist ekonomi bir dünya sistemi olarak, 16. yüzyıldan beri, sermaye olgusu üzerinden genişlemektedir.[532]

"*Modern dünya sistemi –kapitalist dünya ekonomisi- uzun 16. yüzyıldan beri var olagelmektedir. Ancak üçyüz yıl boyunca, sağlam biçimde yerleşmiş herhangi bir jeo-kültür olmaksızın işlev görmüştür. Bu demektir ki, 16. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasında, kapitalist dünya ekonomisi içinde, kadroların çoğunun faal olarak benimsediği ve sıradan insanların çoğunun en azından pasif olarak benimsediği söylenebilecek her hangi bir değerler ve temel kurallar dizisi var olmamıştır. Fransız Devrimi, bunu kelimenin geniş anlamıyla değiştirmiştir, çünkü iki yeni ilke oluştu: Siyasi değişimin normalliği ve halk egemenliği*" (Wallerstein, 1998a: 142).

Wallerstein, Fransız Devrimi'nden hareketle kapitalizmi ikiye ayırır; *Tarihsel Kapitalizm* (1996) ve *Modern Dünya-Sistemi* (1989). Wallerstein'ın, modern dünya-sistemi olarak ele aldığı dönem, Fransız Devrimi sonrasının kapitalizmidir (1998a: 142-4). Fransız Devrimi, yalnızca siyaseti değil, sermaye akışkanlığını da radikal biçimde etkilemiş, kapitalizmin konjonktürel meşruiyetini sağlamış ve kapitalizmi kurumsallaştırmıştır:

---

[532] "1500'lerden önce (ve neolitik devirden bu yana) dünya tarihi çok sayıda toplumsal sistemlerin yeryüzünde birlikte varolmalarının tarihidir. Bu sistemler dünya imparatorlukları, dünya ekonomileri, ve mini sistemler* diyebileceğimiz üç ana biçim almışlardır. Belirtilmesi gereken önemli nokta, bu uzun süre içinde dünya imparatorluklarının «güçlü» biçimi oluşturduklarıdır. Bu imparatorluklar genişleyerek *dünya ekonomilerini* ve *mini sistemleri* kendi içlerinde birleştirmişlerdir. Genişleme potansiyellerinin sınırına eriştiklerinde gerilemişler ve artık denetleyemedikleri alanlarda, yeni dünya-ekonomilerinin ve mini sistemlerin gelişebildiği boşluklar oluşmuştur. Dünya imparatorluklarının ömrü görece uzunken, dünya ekonomileri ya da mini sistemler görece daha istikrarsız ve kısa ömürlü (örneğin, 100-150 yıl) olmuşlardır.

1500'lerde meydana gelen dönüşüm, Avrupa'da ortaya çıkan yeni bir dünya ekonomisinin, tarihte ilk kez kendini pekiştirip kapitalist üretim tarzını ve dünya ekonomisinin yapısal özelliği olan devletlerarası sistemi geliştirmesidir.

Bu gelişme dünya ekonomisinin birdenbire «güçlü» yapıya dönüşmesi demekti. Bundan böyle kendi iç dinamiği doğrultusunda kapitalist dünya ekonomisi genişleyecekti. Düzenli fakat kesintili olarak genişledikçe de, çevresinde bulduğu dünya imparatorluklarını ve mini sistemleri kendine kattı. Yirminci yüzyılda tüm dünyayı içererek yeni bir tarihsel durumu, yani tekil bir dünya-sistemini (daha önceki varlıklarını bir arada sürdüren çoklu dünya sistemlerine karşıt olarak) ortaya çıkarana kadar, bu süreç devam etti" (Wallerstein, Dicleli ve Kasaba, 1983: 41-2).

Bu üç yönlü ayrımın geliştirilmiş biçimi için bkz: Wallerstein, 1979a.

"*Tarihsel kapitalizmin, dünya sisteminin yoksun olduğu, meşrulaştırıcı bir jeokültürdü. Temel doktrinler, 18. yüzyılda (ve hatta daha önce) Aydınlanma teorisyenleri tarafından işlenmiş, fakat toplumsal açıdan ancak Fransız Devrimi'yle kurumsallaştırılmıştır*" (1998a: 238). Kapitalizmin kurumsallaşması, aynı zamanda işbölümünün de kurumsallaşması anlamına gelmektedir. Bu nedenle modern dünya sistemi, dünyanın, ülkelerin iktisadi gücü bağlamında ele geçirdiği nüfuz etkisine göre merkez, yarı çevre ve çevre ülkeler (bölgeler) olarak, üçe ayrılması demektir. Tek dünya sistemi üç parçalıdır ve bu hiyerarşik bölünme modern dünya-sistemini oluşturan kapitalizmin devamını sağlayan bir egemenlik biçimidir. Bu da aslında rızaya ya da fikir birliğine dayanmayıp, güçlü devletlerin zayıf devletlere yaptığı zorlamaya dayanmaktadır. Güç ilişkilerinin bozulmaması için devletler arası ittifak sürdürülmekte ve güçler dengesi korunmaktadır; dahası, "*kapitalist sistemin tüm tarihi boyunca, riziko ve zararlar ne kadar büyük olursa, en azından kaçınmak istedikleri mali/siyasi kargaşa nedeniyle, hükümetlerin iflasları önlemek, hatta zararları gidermek için bir araya gelmesi olasılığı da o kadar artmaktadır*" (Wallerstein, 1996: 46-9).

16. yüzyıldan bu yana sürekli genişleyen dünya ekonomisi, dünya ölçeğinde bir işbölümünü ortaya çıkarmıştır. "*Modern dünyayı anlayabilmek için, onu, kapitalist dünya-ekonomisinin doğuşu, işleyişi ve yayılışı süreci içinde ortaya çıkan tarihsel bir gelişim olarak görmek gerekir. Başlangıçta bu "dünya" kelimesi tüm küreyi kapsamıyordu; ama zamanla oldukça büyük bir birikim gerçekleşti, 700 yıllık süre içerisinde artık bütün dünyayı kapsayacak kadar yayıldı*" (Wallerstein, 2007: 2-3). Kapitalist yayılma kesintisiz sermaye birikiminin yol açtığı bir felaketi yaratmış ve sistemi ayakta tutan eşitsiz mübadele koşulları olmuştur. Merkez, çevre ve yarı çevre bölgeleri, pazarı genişletecek kaynaklar olarak birbirine bağlanmıştır. Wallerstein'a göre merkezdeki zenginliğin kaynağı, buradaki işçi sınıfının sömürülmesinden çok, çevre bölgelerin sömürgeleştirilmesi ve sömürülmesi ile ilgilidir. Üstelik merkez, çevre üzerinde kültürel baskı kurmaktan da hiçbir zaman çekinmemiştir ve

de hâlâ çekinmemektedir; *modernleşme* adı altında bir *Batılılaştırma* süreci söz konusudur. Bu durum, çevre bölgelerde dilden törelere kadar bütün yaşamı kapsamaktadır.[533]

Kapitalist dünya ekonomisi genişleyerek yayılırken, kapitalistleşmemiş bölgeleri kendine katmış, buralarda kendi tarzını dayatmıştır. Böylece bir dünya imparatorluğu bile, örneğin Osmanlı Devleti, kapitalizmin bünyesine katılırken, kendine yeten sistemsel özelliğini *yitirmiş ve çevre konumuna düşmüştür; çünkü, kapitalist dünya sisteminin bünyesine katılmak*,[534] yani çevreleşmek, o dünya imparatorluğunun devlet yapısında, kendi nüfuzunu azaltmıştır. Çevreleşen devletlerin "*dünya ekonomisindeki üretim faktörlerinin akışına müdahale edebilme gücünün, görece azalması gerekmiştir. Bu ise, devlet mekanizmasının yeniden biçimlenerek kendinden merkezli ve içe dönük bir dünya imparatorluğu yerine, devletlerarası bir sistem içinde işleyen bir yapıya dönüşmesini gerektirmiştir*" (Wallerstein, Decdeli ve Kasaba, 1983: 42, ayrıca bkz: Peacock, Hoover ve Killian, 1988: 838-52).[535] /[536]

---

[533] Bu koşullar altında yarı çevre ülkelerin oynadığı rol dikkat çekicidir. Çevre ülkeler eski sömürge ülkelerini ifade ederken, yarı-çevre ülkeler 16. yüzyılda Venedik ve İspanya, 17. yüzyılda İsveç, 20. yüzyılda Brezilya, Güney Afrika gibi ülkelerden oluşmaktadır. Merkez ülkelerse, sermayeyi elinde bulunduran ülkelerdir. Wallerstein'a göre, bu sıralamada kilit konumda bulunan ülkeler yarı-çevre ülkelerdir; bu ülkeler düşük derecede bir özerkliğe sahiptirler; sanayileşmesini tamamlayamamış, ama eski sömürge ülkelerin çoğundan iyi durumdadırlar. Yarı çevre ülkeler merkez statüsü için rekabete girerler ve bu durum da, dünya-sistemini sürekli bir dengesizlik içinde tutar. Merkeze girmek için ya da çevreye düşmemek için bilinçli aktörler olarak çalışan yarı-çevre devletler sürekli mücadele etmek zorundadırlar. Buna karşın, merkez ülkeler de, kendi egemen konumlarını sürdürmek için uğraş vermek zorundadırlar. Bu nedenle merkez ülkeler sistemin dengesini sağlamak için çevreye gereksinim duyarlar. Merkez yarı-çevreyi bir yandan teşvik eder, diğer yandan da kısıtlar. Üstelik bu ülkelerin bir çoğunda devlet otoritesi ağırdır, bundan dolayı kontrol altında tutulmaları da kolaydır (bkz: Regin ve Chirot, 1999: 290-8, Oktik ve Kökalan, 2001: 125-6).

Ayrıca, dil ve sömürgeleşme ile ilgili devam eden tartışmalar bağlamında, Alamin Mazrui'nin makalesi önemli bir yer tutar. Özellikle Avrupa linguistik emperyalizminin Afrika dilleri üzerindeki etkisini inceleyen Mazrui, 1885 yılında düzenlenen Berlin Konferansı'nda, bu konuda uygulanacak siyasetin belirlendiğini ve Avrupa'nın diğer ülkelerine liderlik yapıldığını; dilin sömürgeleştirme sürecinin en önemli araçlarından biri olduğunu yazar (Mazrui, 1995: 161-74).

[534] "Burada kendi bünyesine katmaktan kastedilen, bir bölgenin üretim süreçlerinin, sermaye birikimi dürtüsü gereklerine uygun bir biçimde, kapitalist dünya ekonomisinin bütünleşmiş işbölümünün bir parçası haline gelmesidir. Bu, çoğunlukla mülkiyet yapısı ve toplumsal üretim ilişkilerinde değişmeler gerektiriyordu. Genellikle bu süreç, dünya ekonomisi bağlamında en kârlı durumda olan girişimlere emek gücü sağlamak üzere, emeğe yönelik yeni baskıları içermekteydi. Dolayısıyla, «çevreleşme» birçok durumda, emek üzerindeki toplumsal baskıda bir artış getirmiştir" (Wallerstein, Decdeli ve Kasaba, 1983: 42).

[535] Örneğin "1500'lerde, Osmanlı İmparatorluğu, hâlâ genişleme aşamasında olan bir dünya imparatorluğu idi. Bilindiği gibi, Avrupa'daki dünya ekonomisi ile sınırları olup, Avrupa ile çok yönlü – diplomatik, askeri, ticari- ilişkiler içindeydi. Wallerstein'ın tezi, bir dönemde kapitalist dünya ekonomisinin genişleyerek Osmanlı dünya imparatorluğunu kendine katıp içermiş olduğudur. «Bir dönemde» diyoruz, çünkü o dönemin ne zaman olduğu daha sonuçlanmamış bilimsel bir tartışma konusudur*. Dünya ekonomisinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerini –Rumeli, Suriye vb.- kendi bünyesine farklı zamanlarda kattığı da belirtilmelidir."

*Bu sorunla ilgili tartışma için bkz: Wallerstein, 1979b (Wallerstein, Decdeli ve Kasaba, 1983: 42).

Yeni emperyalizm kuramları içinde son olarak Schumpeter yaklaşımını inceleyelim: **Joseph Alois Schumpeter** (1883-1950) "*İktisadi Kalkınma Kuramı*" (*Theory of Economic Development* – 1912) ile ülkelerin kalkınma sorununu ele almıştır. Schumpeter, bu kitapta yalnızca bir iktisatçı olarak değil, tarihçi ve daha bütünsel bir toplumsal bilimci olarak iktisadî değişim ve kalkınma sorununu incelemiştir.

Schumpeter'e göre, kapitalizm emperyalizmin ortaya çıkışında belirleyici rol oynamıyordu. Bu nedenle emperyalizmin kaynağı kapitalizmde değil, başka yerlerde özellikle de ulusların kendi toplumsal yapısında aranmalıdır. Schumpeter, Marx'ın emperyalizm yorumunu kabullenmekle birlikte, klasik Marksist emperyalizm kuramlarında, ana damarı oluşturan tekelleşmenin, kapitalizmi son aşamaya getirerek yıkacağı rolünü reddetmektedir. Ona göre sermayenin yoğunlaşması ve belirli kişilerin ellerinde toplanması görülmektedir, ama yine de "tekel faktörü günümüzden daha fazla oranda olsa bile, tekelleşmeden hareketle kapitalizmin gerilemesine ve yıkılmasına sebep olarak tekeller gösterilemez" (1981: 99). Schumpeter'e göre tekelci kapitalizm, ne emperyalizmi ortaya çıkarmıştır, ne de kapitalizmin sonudur. Bundan Schumpeter'in, Marksistler gibi bir emperyalizm sorununun var olduğunu ve bu sorunun kapitalist olmayan bölgelere yayılma biçiminde gerçekleştiğini kabul ettiğini anlıyoruz. Buna karşın Schumpeter, kapitalizmin doğal olarak anti-emperyalist olduğunu iddia ediyor, hatta kapitalizmle emperyalizmin gerçekte zıt kutuplarda bulunduğunu söylüyor (1919/1951: 96 ve Kemp, 1967: 94).

Schumpeter, Weber'in *ideal tip* kavramını andıran, bir *saf kapitalizm* kavramı öne sürmüş ve *saf kapitalist* toplumun, emperyalizmin kendi çıkarına uygun olmadığını anlayacağını ileri sürmüştür; çünkü ona göre, kapitalizm altındaki koşullar, yaşamın

---

[536] Modern Dünya Sistemi kuramı için bkz: Wallerstein, 1992, 1996, 1998a, 1998b, 2000a, 2004a, 2004b, 2005 ve 2007, Gerstein, 1992, Amin 1991, 1992 ve 1997, Brewer, 1980, Vergin, 2003, Akkuş, 2005, Oktik ve Kökalan, 2001-2, Arıboğan, 1998, İnan, 1983, Skocpol, 1977, Ersoy (ed.), 1992, Goldfrank, 2000, Chirot ve Hall, 1992, www.Journal of World Systems Research , www.Fernand Braudel Center for the Study Peacock, Hoover ve Killian 1988: 838-52).

demokratik, bireyci ve akılcı olmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte, güdüsel olan hayatta kalma isteği, geçmişte emperyalist güdüleri harekete geçirmiştir. Bu yüzden de, emperyalizmi sadece ekonomik bağlamda tekellerle açıklamak yeterli değildir; asıl olarak politik, askeri, toplumsal ve ulusal farklı nedenlerin çözümlenmesi gerekmektedir (1919/1951: 12-128 ve Kemp, 1967: 76-85).

Kapitalizmin akılcı ve bireyci yanı, askeri fetihleri ve ulusal kahramanlıkları öne çıkarmaz. Bu nedenle kapitalizm, emperyalist fetihleri yüceltmez (Schumpeter, 1950: 123-30). Oysa modern kapitalist toplumlarda, toplumsal işlevini kaybetmiş eski sınıflardan kalıntılar vardır. Bunların en belirgin olanı da, eski *savaşçı* sınıftır. Ulusal gelişmenin belirli bir aşamasında profesyonel ordu iç ve dış güvenliği sağlamada yararlı iken, belirli bir noktadan sonra askerî kasta duyulan gereksinim azalmıştır. Yine de ordu üyeliği ve savaşçılık varlığını sürdürmektedir. Tarihî rolünü yerine getirmiş olan ordu, kendisine yeni alanlar aramış, yeni etkinlik biçimleri ile amaçlar oluşturmuştur. Savaşçı sınıf kültürel bir miras olarak emperyalist dürtülerine popüler destek sağlamıştır. Böylece geçmişin askerî zaferlerinin milliyetçiliğinden vazgeçilmemiştir. Schumpeter'e göre gerçekte, saf kapitalizm hiçbir biçimde emperyalist değildir, hatta anti-emperyalisttir; her şeyin ötesinde kapitalizm *akılcılıktır*[537] ve sırf bu nedenle bile, kapitalizm fetihçi, yani sömürgeci ve emperyalist olamaz (Schumpeter, 1968: 65, Cohen, 1973: 72-3 ve Bağce, 2005: 3-4).

[537] Schumpeter'in kapitalizmin akılcılığına duyduğu, toplumsal güvene karşın, Frankfurt Okulu bu görüşün tam tersini öne sürmüştür. Frankfurt Okulu, kapitalizmin aklının "*biçimsel akıl*" olduğunu ve yalnızca kendi hedefi peşinde koştuğunu savunmuştur. Piyasa ideolojisinin en temel aracı olan rasyonalitenin biçimsel bir nitelik kazandığını ve bu biçimsel rasyonalitenin *(zweckrationalität*) de, toplumda sinsi bir güç hâline geldiğini ileri süren Frankfurt Okulu'nun, akılcılık analizleri önemlidir. Frankfurt Okulu düşünürleri, biçimsel rasyonalitenin, nihaî hedefler ve amaçlardan çok, araçlara odaklandığını; böylece özgürlük gibi, insanın gerçek ilerlemesini sağlayacak amaçların engellendiğini söylemişlerdir (Smith, P., 2005: 65-6). Bu bağlamda okulun üyeleri piyasanın ve Batı modernleşmesinin tetiklediği pozitivistik yaklaşımları, eleştirel akıl'dan yoksun olmakla eleştirmişlerdir. Kapitalizmin araçlaşmış biçimsel akılcılığını, popüler kültürü, tüketimciliği, kültür endüstrisini ve otoritenin üstündeki etkinlikleri anlamakta yetersiz bulmuşlar; hatta kapitalist aklı ve düzeni, bu toplumsal sorunların sorumlusu olarak görüp, eleştirel toplum kuramına göre çözümlemişlerdir. Horkheimer, "*yalnızca hedef peşinde koşmaktan ibaret olan her türlü aklın içinde, biraz paranoya vardır*" diyerek, "*aklın hastalığı/aklın tutulması*" olarak adlandırdığı, aklın biçimselleşmesinin "*dünyanın hastalığı*" olduğunu savunmuştur (1988: 179).

Ek Bilgi: Marksizmin kültürel derinliğinden yola çıkarak, Lukács ve Gramsci'nin ardından ürün veren "Frankfurt Okulu" düşünürleri, Batı Marksizm'inde kültüre yönelişin yoğunluk kazanmasında rol oynamışlardır. Bu yönelişi yapısalcılar, post-yapısalcılar, kültürel çalışmacılar ve post-Marksistler izlemiştir.

Schumpeter aslında *saf* haldeki bir kapitalizmin bulunmadığının, kendi de farkındadır. 1919'da, İngiliz emperyalizminin bilançosunu verirken, emperyalizme işaret eden şu cümleyi kullanır: "*Bir devletin herhangi bir amacı olmaksızın, hiçbir sınır tanımamacasına gücünü yaygınlaştırmaktan ibaret bir irade göstermesi*…)." Schumpeter, İngiliz emperyalizmini kabul ettiğini, "*boynumuza boyunduruk olan lanet sömürgeler*" diyen Disraeli örneği ile pekiştirmiştir. Ancak yine de Schumpeter, Disraeli'in sonradan uyguladığı emperyalist yayılmacılığı, ya da kendi sözleriyle, İmparatorluğu muhafaza etmek için emperyalizme gereksinim duymasını, "hiçbir amaca hizmet etmeyen ama kendini gerçekleştiren bir fetih" olarak açıklamış, yani yine kapitalizmi korumaya çalışmıştır (bkz: Ferro, 2002).

Schumpeter, kapitalist sistemin dinamiğinin emperyalizme eğilimi kıracak bir gelişmeye sahip olduğunu; bu yüzden kapitalizmi sonlandıracak bir ekonomik krizin, hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğini ileri sürmüştür. Kapitalizme, bu sürekli büyüme olanağını verense, girişimcilerin sürekli canlı tuttukları *yenilikçi* yaklaşımdır. Schumpeter'e göre, yenilikler (*innovations*) emperyalizme ve başka etkenlere gerek kalmadan sistemi ayakta tutacak dinamizmi sağlamaktadır. Kapitalist sistemin büyümesiyle azalacak olan kâr haddi, bir yenilik (yeni bir *mal/işlem/teknik/piyasa/reorganizasyon*) yaratılması ile yeniden canlandırılacaktır. Diğer bir ifade ile, "*eğer bir işveren bir yenilik (innovation) sonucunda, mevcut dengeyi bozabilirse, işveren kârı olan kazancı hak edecektir; denge durumunda ise sadece faiz vardır (fakat Schumpeter, faizin tam olarak nereden elde edileceğini açıklamamıştır)*" (Fülberth, 2006: 2-3).

Frankfurt'taki Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde 1920'lerin başında kurulan bu okul, 1930'lardan sonra, Almanya'da tekelci devlet kapitalizminin güçlenmesi ve olası proletarya devrimine karşı, kapitalistlerle faşistlerin birleşmesi sonucunda iktidara gelen Naziler tarafından dağıtılmıştır. Okul, Frankfurt Okulu ismiyle anılsa dahi, bugün için bunun coğrafi bir anlamı yoktur; çünkü bazıları sonra geri dönmüştür ama, entelektüellerinin büyük çoğunluğu nazizmden kaçarak Amerika'ya yerleştirmiş. Frankfurt Okulu'nun yaratıcı aklını simgeleyenler arasında Adorno, Benjamin, Fromm, Horkheimer, Lowenthal, Marcuse ve Habermas başı çeker; hatta bu isimlere Mannheim'ı da eklemek gerekir (Frankfurt Okulu için bkz: Bağce (ed.), 2006, Smith, P., 2005, Slater, 1998, Bottomore, 1994, Jay, 1996, Sosyoloji Sözlüğü: Frankfurt Okulu maddesi ve Dellaloğlu, 1995).

Harward Üniversitesi'nin yayın organı olan "*Quarterly Journal of Economics*" dergisi tarafından bütün zamanların en iyi ekonomistlerinden biri olanak nitelendirilen Schumpeter, saf kapitalizmle bağdaştıramayarak emperyalizmi, kapitalizm dışına çıkarsa da; uygulamadaki kapitalizmin var olan emperyalist yayılmacılığını konu edinmekten de uzak durmamıştır. Schumpeter'in Viyana Ekolü'nde, kapitalizmdeki sürekli büyümenin dinamosu olması öngörülen inovasyon beklentisi toplumsal yapıyı, sınıf ilişkilerini, büyümenin toplumsal ve hatta ekonomik etkenlerini yeterince açıklayamamıştır. Buna karşın, "*Schumpeter'in ileri sürdüğü görüşlerin ampirik olarak araştırılması çok zor olsa da; bazı gelişmekte olan ülkelerin içine düştükleri kısır döngüyü açıklamakta yardımcı olmaktadır*" (Ekonomi Sözlüğü: Schumpeter'in Yenilik Modeli maddesi).

Bu noktada inkâr edilemez bir gerçek belirmektedir. O da, zaten görece geri kalmış ülkelerin girişimcilerinin hangi para, bilgi ve deneyimle, merkezdeki kapitalizmle baş edebilecek yeniliği yaratabilecekleri sorunudur. Bundan da yenilik modelinin, kapitalizmin yapısındaki merkez-çevre bölünmesini arttıran yeni bir dönem başlattığını anlıyoruz. Bu, Marx'ın *zaman sorunu* olarak gördüğü, sosyalizme ulaştıracak *kapitalistleşme* evresinin daha da uzaması anlamına gelmekte; yenilik ve yüksek teknoloji zırhına bürünen kapitalizm çevre için iyice ulaşılamaz olmaktadır. Kapitalizmin yayılmasını sağlayan emperyalizm araçları arasında, bugün yenilikler, yenileşim(*innovation*) stratejileri ve ileri teknoloji başta gelmektedir.

Schumpeter'in kapitalizme biçtiği "*son*" ise hayli ilginçtir; ona göre –ve elbette benzer düşüncedekilere göre- bu son, asla bir *proletarya ihtilali* ile olmayacaktır. "*Marx'ın öngördüğü proleter ihtilâl, giydirmeyi uygun bulduğu bir elbisedir; gerçekte Marx ihtilâlci değil, gelişmecidir*" (1981: 105). Schumpeter "*kapitalizm sona erecektir*" der, ama ihtilâlle değil; çünkü kapitalizm, çökmekten değil, çürümekten son bulacaktır; yoksulluktan değil,

zenginlikten yıkılacaktır (Schumpeter, 1950, 1951, 1962, 1966 ve 1968).[538] Schumpeterci yenilik, aslında beraberinde *yaratıcı yıkım* sürecini de getirmektedir. Schumpeter'e göre bu süreç, iktisadi yapıyı içeriden değiştirerek yeni Pazar, yeni üretim yöntemleri ve yeni örgütlenme biçimlerinin oluşumunda öne çıkmıştır. Böylece kapitalizmin rekabetçi özelliği, fiyatlardan yeniliğe kaymıştır (Siyasal Düşünce Ansiklopedisi: Schumpeter maddesi). Kullanılmakta olanın, yeni ile değiştirilmesi olan *yaratıcı yıkım*, aynı zamanda arz fazlası oluşmasına yol açabileceğinden; bu durum açıkça merkezin çevre üzerinde talep baskısı yaratması anlamına gelmektedir.

Buradan hareketle, küreselleşmenin bir iddiası da, yaratıcı yıkımın yol açtığı merkezdeki yenilikten kaynaklanan arz fazlalığına bağlı olarak gelişen, çevredeki talep baskısını azaltmaktadır. Bunun için küresel planlamacılar, talebe göre arz modelini devreye sokmaktadır. Bununla birlikte, günümüzde sürekli yenilenen televizyon, telefon, bilgisayar gibi gündelik araç-gereç-makine yanında, özellikle sürekli yenilenen askeri donanım ve savaş makineleri, talebe göre arz tarzı üretimin pek işlemediğini, çevre üzerindeki talep baskısının sürdüğünü göstermektedir. Günlük yaşamı bile, sinsice esir alan talep baskısı çoğu zaman algılanamadan karşılanmaktadır; örneğin, bir zamanlar tarım ülkesi olan Türkiye'de, bugün şeker pancarı üretimi kısıtlanmıştır ve şeker kamışından üretilen ithal şeker kullanılmaktadırtır.[539] Merkezden çevreye yapılan talep baskısı (talep ihracı), çevre

[538] Bu konuda Schumpeter şu satırları yazmıştır: "Bir noktaya daha işaret etmek yerinde olacaktır. İspatlamaya çalışacağım tez, kapitalizmin ekonomik bir bozgun sonucunda yıkılacağı değil, kapitalizmin başarısının sosyal kurumlarını çürütmesi ve bu şekilde kaçınılmaz bir halde kendini yıkacak şartları hazırlaması ve kendi yerine sosyalizmin gelmesini sağlayışıdır. Dolayısıyla, vardığım sonuç (beni bu sonuca götüren düşünce silsilesi değil), hepsi Marksist olan sosyalist yazarların eriştikleri sonuçtan farklı değildir. Bununla birlikte bu sonuca katılmak için sosyalist olmak şart değildir. Bu tahmin, öngörülen olaylar silsilesiyle ilgili olan değer yargısına doğrudan doğruya bağlanamaz. Bir hekimin hastasının yakında öleceğini söylemesi bu ölümü temenni ettiğini göstermez. Sosyalizmden nefret etmek, hiç değilse onu şiddetle tenkit etmek, ama aynı zamanda da bu sistemin dünyaya hâkim olacağını tahmin etmek, görmek mümkündür. Birçok gözlemciler bunu yapmışlar ve yapmaktadırlar.

Sonucumuzu kabul etmek ise, bunu zorunlu olarak kabul edenleri sosyalist yapmaz. Sosyalizmi sevmek, onun etik ve kültürel üstünlüğüne inanmak, ama aynı zamanda da kapitalist toplumun kendi kendisini yıkıcı hiçbir nitelik taşımadığını düşünmek mümkündür. Gerçekten de kapitalist rejimin gün geçtikçe daha kuvvetlendiğini öne süren, kapitalizmin bir gün gelip yıkılacağını tahmin etmenin gülünç olacağını bildiren ateşli sosyalistler de vardır" (1981: 110-11).

[539] Halk, damak tadında yeri olmadığı halde, şeker pancarından üretilen şeker yerine, ithal edilen şeker kamışı, hatta mısır şekerini kullanmak durumunda bırakılmıştır. Bu, halkın pek algılamadığı, ama aslında merkezden gelen talep baskısının ve "küreselleşme" adı altında sızan emperyalizmin basit bir örneğidir.

ülkeleri borç sarmalına biraz daha itmektedir. Düşündürücü olansa, kredilendirme ve borçlandırma konusunda son derece itibarlı muhataplar olan çevre-yarı çevre ulus-devletlerin, başka konularda *by pass* edilmeye çalışılmasıdır. Talep baskısı ise, küreselleşmeyle daha da artmıştır. Açıkçası, ithal ikâmesi modeli, çevre ülkeler için bir "kurtuluş" olmamıştır; fakat onun yerine sağlıklı bir model de üretilememiştir. Hem bağımlı hem da anti-emperyalist çevre-yarı çevre ülkeleri, sadece üç-beş ülke dışında kapitalistleşme aşamasını tamamlayamamıştır. **Harry Magdoff** (1913/-2006) böyle bir alternatif modelin üretilmesinin ve uygulanmasının zaten olanaksız olduğuna işaret ediyor. Magdofff'a göre, kapitalizm başından beri bir dünya sistemidir. Emperyalist yayılma araçları ne olursa olsun "*emperyalizm, tıpkı kâr arayışının kendisi gibi, kapitalist sistemin yapısal bir parçasıdır. İşte bu yüzden kapitalizm de, en başından beri küreselleşmecidir*" Sömürgeci dönemin sona erdiği bu çağda, uluslararası ilişkilerde egemen olan güç, bu sefer de "*tekelci sermayenin küreselleşmesi*" ile canlandırılan emperyalizmdir.

Magdoff, "*emperyalizmin, kapitalist bir toplum için tercih konusu değil, bir yaşam tarzı olduğunu*" öne sürmektedir (aktaran Foster, 2006:8) Küreselleşme, bu yaşam tarzının günümüzdeki adıdır, yani günümüzdeki emperyalizmdir, emperyalizmin yeni bir aşamasıdır (Magdoff için bkz: Magdoff, 1983, 2005, 2006 ve ayrıca Monthly Review serisi - İngilizce-Türkçe basımlar).

III. 4. EMPERYALİZMİN YENİ BİR AŞAMASI DAHA: KÜRESELLEŞ(TİR)ME

Sultan Galiyev (1882-1940), Lenin'in emperyalizm tanımına bir ekleme yapmıştır. Galiyev'e göre, Lenin'in "*Emperyalizm-Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*" broşüründe belirsiz noktalar bulunmaktadır: "*Benim kuramım emperyalizmin, kapitalizm içinde genel olarak var olduğu, ama kapitalizmin gelişmesinden bağımsız olarak ortaya çıktığıdır. Bu açıdan İlyiç'te her şey açık değildir. Halbuki benim saptamalarım, kuramda ve pratikte, sosyalist ya da komünist*

bir emperyalizmin de olası olduğunu çıkarıyor." Galiyev'e göre gelişimin bu aşamasında, proletarya diktatörlüğü sosyalizme dönüşemezse, uluslararası sermaye de, bir başka sömürge ekonomisi sistemini temsil eder, yani o görünüme bürünür (2006: 680-1).

Aslında Lenin de bu durumun ciddiyetinin farkına varmış ve 1921'deki, 10. Parti Kongresi'nde karşılaşılabilecek vahim durumu açıkça ifade etmiştir:

"*Durum, esas itibariyle şu: Orta köylülüğü (kulaklar) ekonomik olarak tatmin etmek ve serbest mübadeleye geçmek zorundayız; aksi taktirde, dünya devriminin gecikmesi durumunda, Rusya'da proletaryanın yönetimini muhafaza etmek ekonomik olarak imkânsız hâle gelecektir*" (aktaran Sinan, 2005: 6; Lenin,1977: 156).

Bu tehlike Lenin'in ölümünden sonra hızla somutlaşmış ve SSCB hiçbir zaman proletarya diktatörlüğünden sosyalizme geçememiştir. Lenin'in erken ölümünün ardından başa geçmeyi başaran Stalin, 1930'lu yıllarda artık iyice belirginleşen durumu açıklamış ve proletarya devletinin sosyalizme geçişle ortadan kalkmayacağını ifade etmiştir. 1936-40 yılları arasında uygulanan *büyük temizlik* sırasında, hem SSCB'deki proletarya diktatörlüğünün ağırlaştırılmasını savunmuş, hem de proletarya diktatörlüğü sürecinden sosyalist aşamaya geçilmediği halde; sosyalizmin, SSCB'de kurulmuş olduğunu ileri sürmüştür; bu da "*reel sosyalizm*" olarak kabul edilmiştir. Gösterilen bütün tepkileri, devrim düşmanlığı ve kapitalist kuşatma olarak kabul eden Stalin, çok ağır bir ceza ve infaz sürecini başlatmıştır; örneğin 1917 Devrimi'ni yapan kurucu Merkez Komite'nin (MK) yüzde yetmişi öldürülmüştür. "*Her şeyi kucaklayan bir totalitarizm, ekonominin mekanizmalarınca tanımlanan toplumsal ilişkilerden türeyen (devlet eliyle tatbik edilen) kitlesel terör ve baskı sistemi; aynı zamanda her türlü ideolojik ve siyasal anlaşmazlık ya da farklılık üzerinde hâkimiyet kuran, toplumdaki tüm çelişkileri vahşice ortadan kaldıran bir sistem*" yerleşmiştir (Reiman, 1998: 169-70; ayrıca bkz: Serge, 1997: 158-92 ve Marksist Düşünce Sözlüğü: Stalin maddesi).

Bu süreç açık bir biçimde, hem Galiyev'in haklılığını, hem de Lenin'in öngördüğü tehlikenin büyüklüğünü kanıtlamıştır. Lenin yaşarken, proletarya devriminin sistemsel kuruluşu tamamlanarak proletarya diktatörlüğü aşamasından sosyalizme geçilememesi durumunda, tekrar kapitalist düzene dönüleceği sanılıyor ve kapitalistleşmemek için mücadele ediliyordu. Ancak Stalin, devrimin hemen hemen bütün kurucularını tasfiye ederken, aynı hızla bir bürokratik kadro oluşturmuştur. Bütün itirazlara karşın, "*tek ülkede sosyalizm*" maskesi altında yerleşen *bürokratik totalitarizm*, proletarya diktatörlüğünün eski kalıntılarını temizlemiş, işçi devletini bürokratik-totaliter devlete dönüştürerek ekonominin, Moskova'daki merkezin ve Rus milliyetçiliğinin öncelikli konumunu meşrulaştırmış, hatta zorla kabul ettirmiştir.

"*Stalinist bürokrasinin Sovyetler Birliği'nde yarattığı bu kendine özgü sosyo-ekonomik oluşumun, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Doğu Avrupa ve Asya'dan yeni ülkelerin de katılımıyla uluslararası bir sistem haline geleceği ve 20. yüzyılın son çeyreğine kadar da, kapitalist sistemin yanı sıra (ve ona rakip bir sistem olarak) varlığını sürdürmeyi başaracağı savaştan önce hiç kimse tarafından öngörülmemişti. Ama sonuçta bunların hepsi yaşandı*" (Sinan, 2005: 6).

Böylece hem devrimin liderleri hem de devrime adını veren proletarya sınıfı tasfiye edildi; kulaklar (köylü orta sınıfı) bütünüyle yok oldu; üstelik neredeyse Çarlığı aratmayan ilkel Rus milliyetçiliği de, enternasyonalizmi iyice daraltmış ve boğmuştur. Daha fazla ayrıntıya girmeden toparlayacak olursak; Sovyetler Birliği'ne özgü ama asla sosyalist olmayan bürokratik-totaliter rejim, her ne kadar kapitalizmin amansız düşmanı olsa da, kapitalizmin nüfuz edeceği bir dizi toplumsal-kültürel-siyasal ve ekonomik açıklar üretmiş; üstelik sistem de, kendi yapısal boşluklarını her yönetim değişiminde yeniden-üretmiştir. Sonunda tam da Sultan Galiyev'in dediği olmuş, uluslararası sermaye, sistemin boşluklarından SSCB'ye akmış ve emperyalizm, kapitalist özünü koruyarak, sosyalizm kılıfında SSCB'yi çökertip küresel zaferini ilan etmiştir.

Galiyev, sosyalizme geçilemezse Sovyetler'e sirayet edecek emperyalizmin, kapitalizmden bağımsız olarak sosyalist bir görünümde oluşabileceğini söylemiş (2006: 681); ama her durumda bunun, uluslararası sermaye hareketiyle ilgisini vurgulamış ve doğrudan kapitalizmi hedef almıştır. Bu bağlamda, zaten SSCB'nin çözülüşü ile asıl olarak Batı sivilliğinin beşyüz yıllık iktisadi kurumsallaşması tamamlanmıştır. Bu da en açık biçimde, kapitalizmin yürürlükteki modeli olan *ekonomik emperyalizmin* kurumsallaşması demektir. Buradan hareketle, sömürgeciliğin çözülüşünü emperyalizmin siyasi kurumsallaşmasına, SSCB'nin çözülüşünü ise emperyalizmin iktisadi kurumsallaşmasına bağlamak mümkündür. Öyleyse sıra, emperyalizmin kültürel kurumsallaşmasına gelmiştir.

Kapitalizmin genişlemesi, yani piyasa uygarlığı, son beşyüz yıldır *modernleşme* adı altında sürmektedir. Günümüzün konjonktürel koşullarında, kapitalizme özgü beşyüz yıllık yapısal nitelikleri bulmaya kalktığımızda, daha başlangıçta kültürel alandaki çözülmenin tetiklendiğini kavramak pek zor değildir. Emperyalizmin kültürel kurumsallaşmasının, Orta Doğu ve özellikle İslâm Dünyası'nın görece çözülüşü ile tamamlanacağını düşündüren yönelimler giderek artmaktadır. Bunu "*Cihad'a Karşı Mac Dünyası'nın Karşıtlığı*" olarak tanımlayan Benjamin Barber da, bir bakıma bu çözülüşün izini sürmektedir. Marksizm-kapitalizm karşıtlığının yerini, birer ideolojiye dönüştürülen kültürel içerikli politik karşıtlıklar almıştır (Barber, 1996). Günümüzde bu karşıtlığın belki en tipik örneğini Filistinliler yaşamaktadır; Batı'nın desteğindeki Batı Şeria ile İslamcı örgütlerin denetimindeki Gazze Şeridi, her ne kadar El Fetih ve Hamas örgütlerinin karşıtlığını ifade etse de; aslında bu, küresel dünyanın Cihad ve Mac karşıtlığının tipik bir simgesidir. Barber'e göre tıpkı Cihad gibi Mac Dünyası da, iyi bir geleceğe dair her hangi bir umut vermekten çok uzaktır. "*Hegemonya mücadelesinin alanı ve anlamı, artık askerî güç ve ulus-devletle kısıtlı değil; serbest pazar – liberal demokrasi eşitliği temelinde geliştirilen yönetim teknolojisi ise bir düzen sağlamıyor. Aksine, hegemonya mücadelesi kimliği*

içeriyor, kültür ve medeniyet olguları üzerine yapılıyor, semboller dünyasını Cihad ya da Mac Dünyası olarak kurmayı hedefliyor" (Keyman, 2000b: 75).

Bilimsel verilerin asla geleceğe ilişkin bir kehanet sayılamayacağını vurgulayarak, ama komplo kuramı üretmekten de kaçınarak bu konuyu fazla uzatmayacağım. Bununla birlikte şunu mutlaka düşünmek gerekir: Orta Doğu ve İslam Dünyası, kendi içindeki boşluklar nedeniyle (jeopolitik konumunun ya da yer altı kaynaklarının çekiciliği yanında, iktisadi, toplumsal ve yönetimsel zafiyetleri bakımından da) kültürel emperyalizmin sızacağı, yayılacağı ve nihayetinde ele geçireceği zenginliklerinin, fırsatlarının ve aynı zamanda zayıflıklarının fazlalığı nedeniyle sömürülebilecek "*çevre"* niteliğini sürdürmektedir. Bu koşullar altında emperyalizmin, kültürel olarak da –özellikle "*İkiz Kuleler*" olayından sonra- İslâm Dünyası üzerinden yeni bir kurumsallaşma atağına geçtiğini görmek gerekir. Emperyalizmin kültürel kurumsallaşmasının, Pax Americano'yı aşan bir belirleyiciliği ortaya çıkmıştır. Emperyalizmin kültürel kurumsallaşması eğer gerçekleşirse, Gramsci'nin ifadesiyle kapitalizm, hem mevzi hem de manevra savaşını kazanmış olacaktır. Bu bakımdan, emperyalizmin kültürel kurumsallaşması Samuel Huntington'ın *medeniyetler savaşı* öngörüsünün çok ötesinde, bir *küresel düzleştirme* operasyonudur[540].

[540] Kurumsallaşma, kapitalizmin hukukî düzenlemeler aracılığıyla olgunlaşmasıdır; kapitalist uygulamaların genel geçerlilik kazanması; dahası, meşruiyetinin sorgulanmaya gerek duyulmadan kabul edilmesi ve karşı-eleştirilerin etkisiz kalması durumudur; emperyalist politika ve uygulamaların tüm dünyada itibarlı hâle gelmesidir.

Kültürün kurumsallaşmasının, Batı (Amerikan) kültürünün, yani entelektüel yaşam biçiminin, bu anlamda bilim, estetik, müzik, resim, sinema, giyim tercihinin ve zevkinin benimsenmesi olan, çoğu zaman da "*dünyanın Batılılaştırılması"* diye tanımlanan *kültürel tek tipleşmeye* yönelik tutum ve davranışlarla doğrudan bir ilgisi yoktur. Kültürün kurumsallaşması, politik kültürün meşruiyetini ifade etmektedir. Bu da küresel kültürel emperyalizmin, *kültür-politik* ve *ekonomi-kütür* dayatmasına işarettir. SSCB'nin çözülüşüyle başlayan ve İkiz Kuleler'in çöküşüyle belirginleşen emperyalizmin kültürel alandaki meşruiyet dayatması, hiç kuşkusuz kapitalizmin siyaseten ve iktisaden elde ettiği tekliği, kültürle pekiştirmekten başka anlama gelmemektedir. *Tek Dünya*'nın kurulmasının önündeki tek engel, şimdilik kültürdür. Yeniden vurgulamak gerekirse, kültürün kurumsallaşması, dünyanın Batılılaştırılması demek değildir; bu zaten tamamlanmış ve rıza doktrini çerçevesinde karşılıklı gerçekleştirilmiştir. Oysa kültürün kurumsallaşması, dünya sorunlarının nedeni olarak kapitalizmin yapısal bozukluğunun değil, kültürel farklılığın öne çıkarılmasıdır; dahası, giderilmesi gerekenin de bu kültürel farklılık olduğunun savunulmasıdır.

Samuel Huntington'ın "*Medeniyetler Savaşı*" (2000) tezini ciddiye almasak bile;* yine de, İslâm'ın terörle, Türklerin sözde Ermeni soykırımıyla, sosyalizmin Stalinizmle anılmasını ve gündemde tutulmasını, küresel bir kültür hareketi olarak okumak gerekir. Bu, emperyalizmin kültür-politik meşruiyet arayışıdır; kendi varlığını tek bir kültür olarak dayatma krizidir. Emperyalizmin kültürel kurumsallaşması

Gelelim **küreselleşmeye**, evet küreselleşme SSCB'nin çözülüşüyle birlikte popüler olmuştur; çünkü kapitalizmin günümüzdeki fatihleri rakip kaleyi (SSCB) fethederek emperyalist yayılmacılıklarını bütün küreyi kapsayacak biçimde perçinlemişlerdir. Kapitalizmin özünü oluşturan ekonomideki bu zaferi, kapitalizmin bir önceki siyasi zaferi olan demokratikleşme ve özgürlük nosyonu ile taçlandırmayı başarmışlardır. Aynı yıllarda (1991) ABD Başkanı Baba George Bush, Maxwell Hava Üssü'nde yaptığı konuşmada "*yeni bir dünya düzeninin başladığını*" ilân edecek gücü ve güveni bulmuştur. Artık yeni hedef Orta Doğu'dur; siyaseten ve iktisaden kurumsallaşmasını tamamlayan kapitalist emperyalizm, kültürel boşlukları doldurarak, kendi hükmedeceği bir *kültür-politik* ve *ekonomi-kültür* yaratma sürecini devreye sokmuştur. İncelediğimiz *beş bin yıllık* (A. G. Frank) ya da *beşyüz yıllık* (I. Wallerstein) dünya sistemi kuramlarını dikkate alırsak, küreselleşmeyi çok önceki çağlara dayandırmak mümkündür. Bu derinliğe inmeden küreselleşmeyi, *günümüz emperyalizmi* olarak konjonktürel koşullarla inceleyelim:

Küreselleşme daha önce de ifade edildiği gibi, emperyalizmin günümüzdeki biçimidir ve bu bağlamda, önceden gerçekleşen iki emperyalist kurumsallaşma deneyiminin üstünde yükselmiştir. Bu iki deneyimin birincisi emperyalizmin siyasi, ikincisi iktisadî kurumsallaşmasıdır. Siyasî kurumsallaşma, Birinci Dünya Savaşı sonrasında sömürgeci *klasik emperyalizmden* tekelci yeni emperyalizme *geçiş dönemine*; iktisadi kurumsallaşma ise, İkinci Dünya Savaşı sonrasının artık olağan bir pratiğine dönüşen *tekelci yeni emperyalizme* denk gelir. Bir başka açıdan ele alırsak, birincisi Wilson'un *14 Nokta İlkeleri*, ikincisiyse *Bretton Woods Sistemi* ile başlamıştır. 14 Nokta İlkeleri, Batı emperyalizminin *demokrasi* ve *özgürlük* söyleminin *açıklık* ilkesi ile eklemlenmesini sağlamıştır. Ama insanlığın iyiliğinden daha fazla, emperyalizm için

---

tamamlanabilirse, küresel dayatmalar da, tek dünya kültürüne dönüşerek zamanla meşruiyeti sorgulanmadan kabul edilecek bir somutluk kazanabilecektir. Tıpkı bugün en iyi yönetim biçiminin demokrasi olup olmadığının sorgulanmaması ya da faizin sorgulanmasının etkisiz kalması gibi, *a priori* hâle gelecektir.

*S. Huntington'ın "*Medeniyetler Çatışması*" yaklaşımını önceki doktora tezimde incelediğim için, burada ikinci kez incelemiyorum (Karagöz, 2003a).

kullanılabilecek bir ortam üretmiştir. Bretton Woods Sistemi, öndeki sayfalarda yer verildiği gibi, emperyalizmin iktisadi kurumsallaşmasını en uca taşımış, para sisteminin bir emperyalizm uygulaması olarak gelişeceği uluslararası düzenlemeyi sağlamıştır (ayrıca bkz. Denison, 1985 ve Garten, 1989).

Küreselleşme, uluslararası emperyalist düzenlemelerin, siyaset ve ekonomi alanında kurumsallaşmış olması, kültürel alanda ise buna başlanması demektir. Bir bakıma emperyalizmin, hem siyasal uygulamalarının, hem de iktisadi uygulamalarının meşruiyetini sorgulama süreci artık sona ermiştir. Emperyalizm, siyaseten ve iktisaden dışsal olmaktan çıkmış, içselleşmiştir. Bütün küre, Amerikan ideolojisini temsil eden şimdiki korporasyoncu küresel emperyalizmin bir uygulama alanına dönüşmüştür.

Emperyalizmin bu üçüncü dönemi, SSCB'nin çözülüşü ile açığa vuran bir dip dalgası (*tsunami*) etkisi yaratmıştır. İkinci, ama aynı zamanda Üçüncü Dünya'yı da ortadan kaldırıp dünyayı tekleştirmiştir. Bu bağlamda, "*küreselleşme olgusu, gelişmiş merkezlerdeki sermaye unsurunun yoğun birikim sonucunda olgunlaşarak, kendine yeni bir ürün ve faktör piyasaları yaratarak olgunlaşma krizini aşmaya yönelik giriştiği dünyasal istilâ hareketidir. Küreselleşme kavramı ise, söz konusu olgunlaşmış sermayenin çevreye yayılma hareketinin, bu hareketi çevreye benimsetmeye yönelik ideolojik bir ifadesidir*" (Önder, 2003: 3).

III.4.A. KÜRESELLEŞMENİN NEDENLERİ:

1- Bretton Woods Sistemi'nin çöküşü:

Sistemin çöküşü, ABD'nin büyüyen bütçe açığı nedeniyle gerçekleşmiştir. "*ABD bütçesi 1950'den beri her yıl sürekli açık vermektedir*" (Salvatore, 1986: 171 -hatta bu açık 2003'lerden beri ABD tarihinde hiç görülmediği kadar fazlalaşmıştır-). 1971 Mart'ı başında, ABD'nin bütçe açıklarına önlem olarak doları devalüe etmek zorunda kalacağı beklentisi oluşmuştur. Bu beklenti, ABD dolarına duyulan güveni sarsmış, dünya çapındaki ekonomik kriz ile birlikte, yürürlükteki para sistemi de çökmüştür (Parasız, 1986: 139-42). ABD'nin altın rezervleri giderek azalmış ve uygulanan dalgalı kurla, sermayenin büyük bir

bölümü Avrupa ve Japonya'ya akmıştır. Böylece *ABD'nin bütçe açığı*[541] da iyice artmıştır. Sonuçta ABD Başkanı'nın kararları ile duruma müdahale edilmiştir: "*Doların altına konvertibilitesi ertelenmiş; ülke içinde enflasyonist tansiyonu frenlemeye yönelik program geliştirilmiş ve bütün ithalat üzerine yüzde on vergi konmuştu*r." Aslında, ABD hükümetinin arzusu, dünya piyasalarında Amerikan endüstrisi için daha avantajlı koşullar tesis etmektir; çünkü doları devalüe etmek yerine, Avrupa ve Asya'nın büyük ihracatçı ülkelerinin paralarını revalue etmiştir. Bu ülkelere baskı yapmak için, endüstriyel mallara yüzde on vergi koymuştur (Parasız, 1986: 144-5). Bunun sonucunda ABD, uluslararası para sistemini çökerten ekonomik krize ve yüksek bütçe açığına karşın, *küresel tek iktisadî güç* konumunu elde etmeyi başarmıştır. Üstelik ABD'yi bütçe açığına götüren yabancı ekonomilere yaptığı askeri ve ekonomik yardımlara, diğer Avrupa ülkelerinin katılımlarını da sağlamıştır.

ABD bunu, *Avrupa ülkelerinin kendi kıtalarının savunmasına katılmaları* biçiminde formüle etmiştir. Bu durum aslında, ABD'nin küresel nüfuzunun tanınmasında ve sağlanmasında önemli bir sonuca işaret ediyordu. 1950'den beri her yıl bütçe açığı veren ve ekonomik krizleri savaş ekonomisi ile aşan; bu bağlamda, kısa aralıklarla savaş çıkaran ABD'nin; tüm dünyayı istediği gibi yönetebileceğini düşündüğü küresel projesi, Bretton Woods Sistemi'nin çöküşünden sonra bile sürmüş; "*hatta sistemin çökmesi IMF'nin önemini*

[541] "Ödemeler bilançosunun açık vermesi durumunda, ABD ile diğer ülkelerin fiili durumları arasında çok belirgin bir farklılık mevcuttur. ABD dışındaki herhangi bir ülke ödemeler bilançosu açıklarıyla karşılaştığında, bu açığı kapatmak için kendi altın ve döviz rezervini tüketmek zorunda kalacaktır. Eğer söz konusu ülke ödemeler bilançosunun temelden dengesiz olmadığını tahmin ediyorsa, IMF'nin yardımını isteyebilecektir. Gerçi söz konusu ülkeye IMF kredileri bu ülkenin ödemeler bilançosu dengesini sağlayıcı önlemler alması ve bir kontrole bağlanması koşuluyla verilecektir. Ancak dengesizlik devam ediyorsa ve kalıcı olarak ortaya çıkmışsa, söz konusu ülke, rezervlerinin tükenmesi ve kredilerin kuruması karşısında, er veya geç, IMF'nin onayıyla parasına yeni bir parite saptamak zorunda kalacaktır.

Bütün ülkeler için zorlayıcı olan bu kural ABD için geçerli değildir. ABD'nin ödemeler bilançosu açık verdiği ve kendi altın ve yabancı döviz rezervlerini tüketmek istemediği zaman dolar yaratması yeterliydi. Rezerv para teşkil eden dolarları, ihracat nedeniyle veya alacaklarını tahsil etmeleri sonucu elde eden işletmeler veya özel şahıslar bunları daha sonra döviz piyasasına sunacaktır. Böylece doların piyasaya arzı diğer yabancı dövizlere oranla doların kurunu alçaltacaktır. Dövizlerin kurlarının belirlenen üst sınırı aşmasını önlemek, bir başka deyişle kendi paralarının paritelerini savunmak için, ilgili Merkez Bankaları kendi paralarını satmaya ve ABD tarafından yaratılan dolarları satın almaya zorlanacaklardır. Bu durum, ülkelerin rezervlerini şişirecektir. İlgili Merkez Bankaları ellerindeki dolarları atıl olarak bulunduramayacaklardır. Faiz elde etmek için, Avrupa dövizi piyasasına ödünç vereceklerdir. Böylece söz konusu piyasada kısa vadeli kapital arzına katkıda bulunacaklardır. Amerika için, bu şekilde bir davranış bazı avantajlar sağlamaktadır. Ödemeler bilançosunun açık vermesi durumunda, ABD kendi ekonomisinin gelişmesini tehlikeye düşürecek riski olan istikrar önlemleri alma zorunluluğundan bağışık olmaktadır" (Parasız, 1986: 140).

daha da arttırmıştır. Bugün IMF uluslararası ekonomik işbirliğinin merkezi durumuna gelmiştir" (Aren, 1987: 204). Sistemin çöküşüyle birlikte, dünyada yeni bir uluslararası para sisteminin araştırılması gündeme gelmiş, ama uluslararası kurallara bağlı yeni bir para sitemi kurulamamıştır. Ekonomiye genel bir parasalcılık (*monetarism*) hakim olmuştur.

Böylece de ekonomik dengeleri belirleyen en önemli unsur, parasal değişmeler haline gelmiştir. Buna karşın Bretton Woods kurumları desteklenerek ayakta tutulmuştur.

Kimi ülkeler kendi para sistemlerine geri dönerken, bazıları *tek para*'yı benimsemiştir. Bazı Avrupa ülkeleriyse *Euro* çevresinde birlik oluşturarak, *Avrupa Para Sistemi*'ni kurma kararı almışlardır. Her şeye karşın Bretton Woods Sistemi'nin, ABD'yi lider konuma taşıdığı açıktır. ABD, sistemin çöküşünü bir fırsat olarak kullanmayı bilmiştir. ABD dolarının dalgalı kura göre ayarlanması, doların değerini piyasanın belirlemesine yol açmış ve ABD sermayesi bu piyasalara akarken, aynı zamanda ABD'nin küresel liderliğini de güçlendirmiştir. İleri teknolojiye ulaşmaya çalışanların, küresel dünyaya koşması gibi, ABD doları edinmek isteyenler de küreselleşmeyi sağlamıştır.

2- Kapitalizmin yeniden yapılanması ve örgütsüzleşmesi:

1970'lerde yaşanan ekonomik krizden sonra, belirtildiği gibi iktisadî sistemin yapılandırılması ağırlık kazanmıştır. Bu da devletin o zamana kadar yaptığı birçok işten elini çekmesi, böylece öncelikle *özelleştirme* ve *deregülasyon* sürecine geçilmesi demektir. Bu durum, serbest piyasanın rolünün artarak, ulus-devletlerin belirleyici rolünü sınırlanmasına yol açmıştır. Örgütlü kapitalizmin 1970'lerde başlayan krizi, ulus ve sınıf kavramlarını temel unsur olmaktan çıkarmıştır. Keynesci politikaların ve Fordist üretim biçiminin tıkanması, birikim rejimindeki değişimlere koşut olarak toplumsal formasyonda bir dizi değişimi tetiklemiştir. Öte yandan, ulus-devlet içinde alınacak önlemlerin, küresel sermaye krizlerini aşamayacağından hareketle, ulusal sınırların dışına çıkılmış, tıpkı sermayenin küresel yayılması gibi, kapitalizmin bütün formasyonlarında küreselleşmeye gidilmiştir. Yalnız küreselleşme, eşit oranda karşılıklı ilişkiler biçiminde değil, yine

kapitalist dünya sistemi kuramına uygun olarak merkez, çevre ve yarı-çevre ilişkisi üzerinden gerçekleşerek, merkezden çevreye doğru yayılan tarihi hareketi yoğunlaştırmaktadır.[542]

Merkezden yayılan baskı, tüm dünyada devletle kapitalizm arasındaki sıkı ilişkiyi gevşetmiş ve çözmeye başlamıştır. 1970'lerden 80'lere kadar devam eden kapitalizmin krizi ve tekrarlayan petrol şokları, neo-liberal ve post-Fordist düzenlemelerin gelişeceği zemini zaten hazırlamıştı. Buna bağlı olarak da, kapitalizmin yeniden yapılanması, sermaye birikiminden uzaklaştırılması ve müdahaleci devlet modelinin, yani yürürlükteki refah devleti biçimlerinin tasfiyesi kolaylaşmış, hatta çoğulcu demokrasi ve yeni-liberal politikaların geçerlilik kazanmasının önü açılmıştır.

Scott Lash ve John Urry, ileri kapitalizmin bu evresini "*örgütsüzleşmiş kapitalizm*" (*disorganized capitalism*) olarak tanımlamışlardır (1987). John Urry'ye göre örgütlü kapitalizmin çözülmesinin ve örgütsüzleşmenin nedenleri şunlardır: "*1- Tek tek toplumların tutarlılıklarını, bütünlüklerini ve birbirleriyle ilişkilerini zayıflatan, ekonomik, toplumsal ve politik ilişkilerin küreselleşmesidir; 2- Binlerce işçi çalıştıran standartlaşmış seri üretimin yerine, yüksek düzeyde sermaye donanımıyla çok daha az işçi çalıştıran işletmelerin ve part/time işçiliğin gelişmesidir; 3- Kültürün değişerek otoriteye karşı bir muhalefet dalgası yaratmasıd*ır"(1995: 101-2). Bunlardan varacağımız sonuç, örgütsüzleşmiş kapitalizmin, asıl devletle kapitalizm arasındaki tutunumu sağlayan kurumların, dinamik haldeki örgütlü etkileşiminin kırılmasına bağlı olarak belirdiğidir. Bunun da altta yatan temel nedeni, esnek üretim anlayışının gelişmesine koşut olarak, emek politikalarının değişmesidir. Kitlesel homojen üretim anlayışının terki ve üretimin azgelişmiş çevre bölgelere (*back office*) kaydırılması

[542] "Söz konusu hareket (zorlama) yeryüzündeki tüm sermaye gruplarından değil, teknolojik birikimi yüksek ve olgunlaşmış sermaye gruplarından gelmektedir. Hâl böyle olunca, ulus-ötesi hareketlilik gelişmiş merkezlerden diğer alanlara doğru ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifade ile, küreselleşme olarak kamuoyuna tanıtılan akım, tüm sermaye gruplarının istek ve tercihleri doğrultusunda, bütün ekonomilerin birbirine açılması olmayıp; merkez ülkelerdeki gelişmiş ekonomilerin sermaye gruplarının, olgunlaşma krizini aşabilmeleri için çevreye yayılmaları ve bu yayılmayı kolaylaştırabilmek için de, kendi kurallarını çevreye dayatmaları olarak görüldüğünden, karşımıza *küreselleştirme* veya t*ek tipleştirme* biçiminde nitelenmesi gereken bir olgu olarak çıkar" (Önder, 2003: 5).

ile emeğin örgütlü etkileşim alanı olan sendikal hareketin parçalanmasıdır. Sendikal hareketin yanında, ulusal ve sınıfsal yapılar parçalanmış ve merkezin dışına çekilmiştir.

Örgütsüzleşmiş kapitalizmin, kapitalizmin yeni bir evresine denk geldiği açıktır. Bu, kapitalizmin yapısal bir düzenleme içine girdiğini göstermektedir. Örgütsüzleşme, sendikal hareketlerin değer kaybetmesi yanında, geleneksel ve yerleşik olan ne varsa değişime zorlamaktadır. İlkeler, politikalar, ilişkiler, yaşam biçimleri, estetik ve sanat anlayışları, tıpkı üretim sektöründe olduğu gibi bir farklılaşmaya itilmekte; *modern*, yani yerleşik olan, post-modern ve gelip geçici (popüler) olanla yer değiştirmektedir; kuşkusuz kaçınılmaz biçimde toplumun egemen sınıfları da değişmektedir. Bu değişimlere karşın, içte parçalanma ve merkezden kaçış/kayış yaşanırken, dışta merkezin baskısı giderek yoğunlaşmaktadır. Bu nedenle küreselleşme örgütlülüğü çözerken merkezsizlik değil, tersine çok merkezlilik yaratmıştır. Diğer taraftan kamu harcamalarının getirdiği yük, teknolojiye uyum sağlayamama ve yeni toplumsal talepleri karşılayamama gibi gerçeklerle, ulusal devletlerin küçülmesi gündeme gelmiştir.

Bu koşullar, çevredeki ulus-devletlerin güç kaybına uğramasına, çok uluslu ya da ulus-ötesi sermaye odaklarınca *bypass* edilmesine yol açarken; ABD içinse tam tersine otoriter güç kazanımı söz konusu olmuştur. ABD, hiçbir zaman yaşamadığı bir siyasal üstünlüğü ele geçirmiştir. ABD'nin yeni siyasal liderliği, 19. yüzyılda sömürgeci Büyük Britanya İmparatorluğu'nun uluslararası güç merkezi olmasından çok daha derindir. İngiltere, diğer sömürgeci devletler karşısındaki politik üstünlüğünü, askeri gücü ile sağlamıştır; ama "*21. yüzyılın ABD'si, küresel refah vaadiyle ulus-devletlerin desteğini alarak, onların üzerinde bir üstünlük (hegemonya) kurmuşur*" (Karagöz, 2003a: 85).

3- Sermayenin küresel güce dönüşmesi:

Paranın çıkarının, bütün çıkarların önüne alınması, kapitalizmin doğal yapısının, bu bağlamda *kendinde* niteliğinin bir sonucu olarak uç noktaya ulaşmıştır. Oysa bu *kendinde*'lik durumu, kapitalizmin bunalım yıllarında her zaman öne çıkarılmıştır. Örneğin

1873-1896 ve 1914-1945 krizlerinde paranın belirleyici rolü ağırlık kazanmıştır; ama 1970-1980 krizinde finans sektörü, üretim sektörünün de önüne geçmiştir. Bonefeld'in ifadesiyle "*mali sermayenin bağımsız bir güç haline geldiği*" görülmüştür (2001: 49). Bu gücü sağlayan dinamik Harvey'in "*sermayenin hiper-coğrafî akışkanlığı*" (1997: 216) diye tanımladığı mali serbestleşmedir ve bu aynı zamanda, bir "*aşırı birikim krizi*" demektir. Fakat görünen, ABD'nin aşırı birikim krizini aşmada oldukça başarılı olduğudur.

ABD, hem sermaye sektöründe yeni düzenlemelere giderek –örneğin sermayenin, ulus-devletleri atlayarak serbest dolaşımını kabul ettirmiş ve kendi emeklilik fonlarını da sermaye sektörünün bir dinamiği haline getirmiştir- hem de dünyadaki para akışına yön veren *Wall Street*'i güçlendirerek küresel ekonomideki hükümranlığını ilan etmiştir. Burgi ve Galup, küresel serbest sermaye piyasasının oluşturulmasının ekonomik ve mali açıdan ABD için elzem hâl aldığını; çünkü, dünyanın en borçlu ülkesinin ABD olduğunu söylemektedir: "*Ancak yeni sistem ABD'ye, dünyadaki tasarruflara ulaşarak kendi yüksek hayat standartlarını koruma imkânı sağladı. Dünyanın tek rezerv dövizi olan dolar ise, ABD politik gücü sayesinde para piyasasında hükümranlığını sürdürdü. Müttefikler, çıkarlarına uygun olduğu için düzeni sorgulamadılar… ABD finans sanayisinin, yeni sanayileşen ve kalkınan ülkelerin kârlılık oranı çok yüksek olan tasarruflarına ulaşma imkânı bulmasına*" göz yumdular (2001: 45).

Müttefiklerin ses çıkarmamasının bir nedeni de, politik baskı ve kazanılmaya çalışılan istikrarı yeniden bozma korkusundan çok, küreselleşmenin çok uluslu ve ulus-ötesi birikime (yatırıma) olanak yaratmasıdır. Ulusal pazarın yerini küresel pazar alırken, ulusal şirketlerin de çok uluslu ve ulus-ötesi genişlediği görülür. Zaten küreselleşmenin başlıca aktörleri de, çok uluslu şirketler (ÇUŞ) ve ulus-ötesi şirketler olmuştur (UÖŞ). Bu durum, küreselleşmeye uyum yapabilen, yani yabancı sermaye ile rekabet edebilen ya da onlarla bütünleşebilen (şirket evlilikleri) ulusal küçük çaplı şirketlere yaşam hakkı tanırken, diğerlerinin yok olması demektir. Böylece ulusal şirketler elenmekte ve onların yerini ÇUŞ'lar ya da UÖŞ'ler almaktadır. Bu noktada şu da önemli bir etmendir, çevre ülkelerin

ulusal zenginleri, paralarını kendi ulusları içinde değerlendirmek yerine, Amerikan borsalarına ya da revaçtaki borsalara yatırarak sermayeyi merkezileştirmektedirler.

4- SSCB'nin çözülüşü ve Berlin Duvarı'nın yıkılışı:

Soğuk Savaş'ın sona ermesinin psikolojik etkisi ve görece barışın gücüne duyulan görece güven de küreselleşmeyi tetiklemiştir. Fukuyama buna kendini öylesine kaptırmıştır ki, *tarihin sonu*'nu ilân ediverir (1999). Oysa dünya, tek kutuplu bir dönüşüm yaşarken, küresel alanın tek egemeni, *süper güç* yakıştırmasıyla ABD olarak belirmektedir. ABD, 1918'de *14 Nokta İlkeleri* ve 1944'te Bretton Woods Sistemi ile açık ettiği amacına, yani *dünya hükümranlığına* nihayet ulaşmış olur. SSCB'nin çöküşü, kapitalizmin iktisadî formasyonunun, yerkürenin her bir zerresine nüfuz ettiğini de göstermektedir; artık çözülen İkinci Dünya'da bile, kapitalist ekonominin meşruiyeti sorgulanmadan kabul edilecektir. Bu nedenle kapitalizmin Rusya'yı ikinci fethi,[543] *kapitalizmin iktisadî kurumsallaşmasının* tamamlanmasına işarettir; dahası, kapitalizmin ve bu bağlamda emperyalizmin, hem siyaseten hem iktisaden *küresel olgunluğa* ulaştığının da kanıtıdır.

5- Teknolojinin ulus-ötesi etkisi ve yayılması:

1970'lerde ileri teknolojide özellikle bilgisayar teknolojisinde yaşanan gelişmeler,

[543] Lenin de, "*Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi"* (1998c) adlı kitabında, birinci kapitalist dönemi ayrıntıyla anlatmıştır. Bu dönemde, "toprak köleliğinin kaldırılmasının ardından, Rusya'da kapitalizm dev adımlarla ilerlemiş, büyük sanayi atılımı gerçekleştirilmiştir. Üretim sektörüyle birlikte finans sektörü de hızla gelişmiştir. "Öteki emperyalist ülkelerde olduğu gibi Rusya'da da, banka sermayesi ile sanayi sermayesi mali oligarşi yaratmış ve Çar rejimini etkilemiştir. Rusya'nın emperyalistleştiği bu dönemde yine de iktisadî ve teknolojik gecikme yüzünden Batı'ya bağımlılık söz konusudur. Ancak Rusya, İngiliz ve Fransız emperyalistleriyle birlikte, Osmanlı'nın paylaşılması planlarını olgunlaştıracak (örneğin, Osmanlı'yı içten de yıkmak için Osmanlı Devleti'nin kendi yurttaşları olan Ermeni cemaatini silahlandırıp saldırtacak) kadar radikal bir emperyalist döneme geçmiştir. Öte taraftan Rusya içindeki sınıfsal farklılık, emekçi sınıfın sömürüsü ve yoksulluk çok ağırlaşmıştır. Çarlık Rusya'sının % 57'si Rus değildi ve ulusal bölgelerdeki halkın durumu en kötüsüydü; hem yerel ağalar ve yerel yöneticiler hem de Rus kapitalistlerin çok ağır baskısı altındaydılar. Bu dönemde Rusya'nın lakabı "milletler hapishanesi" idi (Kolossov, 1995: 154-73). Çok geçmeden Rus kapitalizmi, hem ulusal kurtuluş hareketleri, hem de işçi hareketleri ile tehdit edilmeye başlanmış; sonuçta Lenin'e, enternasyonalizme ve sosyalizme inanan ulusal kurtuluşçular, örneğin Sultan Galiyev, kendi milli davalarından vazgeçerek, proletarya devriminin safında yer almışlar ve Rusya'nın birinci kapitalist emperyalist dönemden çıkmasında büyük rol oynamışlardır. Lenin de ulusal halklara duyduğu güvenini hiç azaltmamış "ulusların kaderini tayin hakkı"nı bile savunmuştur (1998a).

Rusya'da kapitalizmin birinci gelişme dönemi, emperyalizmin sömürgeci uygulamalarının etkisiyle Rusya'yı "halklar hapishanesi"ne çevirmiştir; ikinci kapitalistleşme dönemi ise, küreselleşmenin etkisiyle bu halkların parçalanmasına yol açmıştır. Bu iki kapitalist dönem arasında, Rusya'da "proletarya diktatörlüğü"nü aşan bir sosyalizme geçilemediğinden, gerçek bir enternasyonalizm de yeterince gelişememiştir.

toplumların ve siyasal sistemlerin çok şaşırtıcı bir biçimde değişmesine yol açmıştır. David Dickson, "*Alternatif Teknoloji ve Teknik Değişmenin Politik Boyutları*" (*Alternative Technology and the Politics of Technical Change* – 1974) kitabında, kapitalist toplumlardaki aşırı teknolojik gelişmenin, toplumda politik bir rol oynadığını, güç dağılımı ve toplumsal denetimin işleyişi ile yakından ilişkili olduğunu ileri sürmektedir. Dickson, "*teknolojinin içinde geliştiği toplumun egemen grubunun çıkarlarını gözetip yücelttiğini*" de söyler. Dickson'a göre, "*herkese eşitlik getirecek büyük demokratikleştirici olmak şöyle dursun; teknoloji, bir toplumsal sınıfın bir diğeri üzerindeki egemenliğini sürdürdüğü bir başka araç haline gelmiş bulunmaktadır*" (1992: 28-51).

Küreselleşmenin koşullarını oluşturan ve hatta görece sağlayan ileri teknoloji, dünyanın her tarafında bir talep şoku yaratmıştır. Bugün bir ileri teknoloji kapitalizminden söz edilmektedir. İleri (özellikli) teknolojiye duyulan talep, ulusal sınırların aşılmasını kolaylaştırmıştır. Yüksek teknolojiyi üretmek bir yana, onu kullanmak, işletmek, teknoloji makinelerinin bakım-onarımını sağlamak bile küresel bilgi ağına girmeyi gerektirmektedir. Günümüzde teknoloji, bilginin tek tipleşmesini sağlayarak, küresel dağılımını gerçekleştirmektedir. Aynı zamanda mal ve hizmet üretimi yanında, bildirişim (enformasyon-*information*) alanının da, "*tek tip düzenleme altına alınarak, dünya çapında dolaşımı ve giderek bunun anındalaşması*" söz konusudur (Geray, 1995: 33). Internet üzerinden işletilen bilgi ağları, en kapalı toplumları dahi küresel yaşamın bir parçasına dönüştürmüş, onlardaki dışta kalma, tecrit olma duyumsamasını görece yok etmiş ya da azaltmıştır. Buna karşın yabancılaşmayı, şeyleşmeyi ve parçalanmayı arttırmıştır.

Tek tipleşmiş bilginin hızlı yayılımı, aynı bilgiyi kullanan insanlarda, tıpkı aynı nesneyi kullananlar gibi, aynı biçimde düşünme eğilimi oluşturmakta ve aynı davranış kalıplarını geliştirmektedir. Bu da, kapitalizmin üretimi ve hatta yeniden-üretimi anlamına gelmektedir. Bir başka ifade ile, post-modern kültürün ürettiği yeni tüketim toplumunun arkasında, kapitalizmin amaçlarına uygun bir düzenleme bulunmaktadır; toplumun tek

tipleştirilmesi ve aynı homojen kültürle donatılması. Üstelik küreselleşme, müthiş bir propaganda kampanyası ile birlikte yürütülmektedir. "*ABD, İngiltere, Kanada ve diğer ülkelerdeki iş dünyası, tercih ettiği politikaları genel anlayışın bir parçası haline getirmek amacıyla, daimi bir ideolojik kampanya yürütmektedir.. Popüler neo-liberal ideoloji, piyasanın her şeye kadir olduğunu, devletin bir yük ve tehdit unsuru oluşturduğunu, deregülasyon ile özelleştirmelerin kaçınılmaz olduğunu*" pompalayıp durmaktadır (Herman, 2000: 100).[544]

Küreselleşmenin nedenlerini ortaya koyan, irdelediğimiz bu beş maddeye eklenebilecek kuşkusuz daha fazla ve farklı nedenler de söz konusudur; örneğin kamu otoritesinin güç kaybına uğramasının, alternatif model arayışlarına yönlendirmesi, ya da çok kültürlülüğün ve kültürel çeşitliliğin ulusal sınırların dışına taşması (biraz da kasten taşırılması) içdinamikleri küresel güç odaklarına doğru yakınlaştırmaktadır. Ancak ekleyebileceğimiz bütün nedenler bizi, modern kurumların terki ve post-modern zamanların başlangıcı görünümüne bürünen, aslında emperyalizmin biraz daha derinleştiği ve çok daha fazla yayıldığı küreselleşmeye vardıracaktır.

III.4.B. DEVLETİN KONUMU ve ROLÜ

Küreselleşme tartışmalarında yer alan belki en önemli konu, devletlerin küreselleşme sürecinde aktif bir katılımcı mı oldukları, yoksa pasif mi kaldıklarıdır. Bu sorunsal, aynı zamanda küreselleşmenin emperyalizmle ilişkisini çözümlemek bakımından da son derece önemlidir. Klasik ve yeni emperyalizm döneminin *a priori* ve *a posteriori* belirleyeni, sermaye birikiminin devletlerarası akışı ve bu akışın getirdiği ters yöndeki artı-

[544] "Son yıllarda görülen küreselleşme, hiçbir zaman dünya toplumları tarafından yapılmış demokratik bir tercih olmadı – bu süreç iş dünyası tarafından, iş stratejileri ve taktikleri yoluyla, iş amaçları için yürütülmektedir. Hükümetler de, ürettikleri politikalarla ve gizli alınmış ulusal tartışmalar yolu ile topluma duyurulmamış kararlarla bu sürece yardımcı oluyor. Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması'nı (NAFTA) imzalamak ve Avrupa Para Birliği'ne (EMU) girmek gibi, küreselleşme sürecinin gelişmesine katkıda bulunan büyük atılımlar sırasında, bu işten çıkar sağlayacak iş ve medya dünyası elitleri, toplumu yoğun propaganda kampanyalarına boğmuşlardır. Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan araştırmalar, kamuoyunun, durmak bilmez propagandaya rağmen, NAFTA'ya karşı olduğunu, ama medya NAFTA'yı desteklediği için bu anlaşmanın kabul edildiğini göstermiştir. Avrupa'da da kamu araştırmaları, kararlı çoğunlukların Euro'ya karşı olmasına rağmen, kuvvetli bir elit tabakanın Euro'yu desteklemesinden dolayı, Euro'nun ilerlediğini göstermektedir" (Herman, 2000: 99).

değer yoğunlaşmasının yol açtığı sömürüye bağlı olarak işleyen kapitalizmdir. Kapitalist sistemin iki ana damarı bulunmaktadır; merkezden çevreye akan sermaye (birikim) ve çevreden merkeze akan artı-değer. Sistemi ayakta tutan ters yöndeki bu hareketin yönlendiricisi ise, kendi piyasalarını temsil eden ulusal devletlerdir. Bir başka ifade ile, klasik ve yeni emperyalizm dönemindeki kapitalist ilişkiler, devletler aracılığıyla genişlemiştir. Klasik ve yeni emperyalizm döneminde, etkili bir piyasanın hüküm sürmesine karşın yine de ulus-devletler belirleyici rol oynamıştır. Bu yüzden de, dünya, devletlerarası bir rekabet alanına dönüşmüştür. Ancak tüm dünyanın, emperyalist devletlerin rekabet alanına dönüşmüş olması, *kürenin küreselleştirilmesi* anlamına gelmemektedir.

Küreselleştirme işlemi, daha önce de üstünde durduğumuz gibi, iki müdahale ile başlatılmıştır; *14 Nokta İlkeleri* ve *Bretton Woods Sistemi*. Bu iki müdahale, ABD'nin öncülüğünde *küresel emperyalizmin* kurulmasının önünü açmıştır. Her iki müdahalenin de ayırt edici niteliği, ABD'nin küresel kararlarına ulus-devletlerin katılmış olmasıdır. Ulus-devletler, ABD'nin küresel tek güç olmasını daha Birinci Dünya Savaşı sonunda onaylamışlar; İkinci Dünya Savaşı sonunda ise doları, *tek rezerv para* yaparak ve altına denkleyerek (1 ons altın = 35.20 $) gerçekleştirmişlerdir. Böylece küresel çapta bir altın-dolar standardı oluşturulmuştur. Bundan sonrası, tamamen bir yönetim (*management*) başarısı olarak gelişmiş ve dünya çapında tutunmuştur. Bu tutunumu sağlayan temel etmen artık, sadece sermayenin yatırım (birikim) arzıdır. [545] John Holloway, "*devletler, devlet olarak, sermayenin dur durak bilmezliğine boyun eğmek zorunda*" kalmışlardır diyor

[545] Giovanni Arrighi'ye göre, gerçekte "kapitalist dünya-ekonomisinin savaş sonrası maddî genişlemesini başlatan Amerikan birleşik sermayesi değil; fakat Amerikan hükümetinin küresel askerî Keynesçiliğidir. Bununla birlikte, Amerikan birleşik sermayesinin uluslararası ölçekte genişlemesi, Amerikan hükümetinin dünya gücü arayışlarının hem önemli bir aracı, hem de önemli bir sonucu oldu" (2000: 451).

Amerika'yı küresel güç haline getiren birbiriyle ilişkili üç unsur söz konusudur: 1- Doların uluslararası konumu, 2- ABD'nin nükleer üstünlüğü ve bunlarla bağlantılı olan çokuluslu şirketlerin varlığı, 3- İkinci Dünya Savaşı'ndan kaynaklanan Amerikan siyasi ve askerî üstünlüğüdür. Bunlar, çokuluslu Amerikan şirketlerinin dünya-ekonomisi içinde hakim konumları elde etmeleri için vazgeçilmez bir önkoşul oluşturmuştur. Fakat bunun tersi de aynı biçimde doğruydu: Şirket topluluklarının yayılmacılığı da, Amerika'nın uluslararası siyasî ve askerî konumunun bir dayanağı hâline geldi" (Gilpin, 1975: 140; Arrighi, 2000: 452).

(2006: 68). Bundan anlaşılan devletlerin, zorunlu olduğu kadar, gönüllü olarak da küreselleşmeyi çıkarlarına uygun bulmuş olmalarıdır. "*Sermayenin ekonomik gücünü bu kadar geniş bir alana yayma kapasitesi, kendisini politik ve askerî egemenliğin sınırlarından ayırma yeteneğine bağlıdır. Fakat toplumsal düzeni devam ettirmek ve sermaye birikim koşullarını yaratmak için, politik ve ekonomik gücün ortak yardımına yine ihtiyaç doğmuştur*" (Wood, E., 2004: 114).

Küreselleşme, devletler aracılığıyla sermayenin önündeki sınırları kaldırırken, bütün ülkelere uluslararası ticaretin kapılarını aralamıştır. Buna karşın fiyatlar düşüp, kalite, standardizasyon ve çeşit bolluğu hiç olmadığı kadar artarken, küresel ticaretin, hele ihracatın öyle her ülkenin kolayca başarabileceği bir şey olmadığı da çok geçmeden anlaşılmıştır. Küreselleşmenin dünya nimetlerini ortak paylaşma ve zenginlik vaadi, otuz yılın sonunda, gelişmekte olan ülkeler için, üç-beş ülke dışında pek anlamlı sonuçlar yaratmamıştır. Ama Üçüncü Dünya'nın fakir ülkelerinde, "*gittikçe artan sayıda insanı, hâlâ korkunç bir yoksulluğa itiyor ve günde bir dolardan daha az parayla geçinmek zorunda bırakıyor*" (Stiglitz, 2002a: 27).[546]

Küreselleşmenin yalnızca ekonomik alanda yer alan ilişkilerle sınırlı olmadığı, yani basit bir ekonomi indirgemeciliği ile etkilerinin sınırlandırılamayacağı artık iyice anlaşılmıştır. Küreselleşme, en büyük etkisini ekonomi alanında göstermekle birlikte, diyalektik ilişkiler bağlamında, altyapı ve üstyapı ilişkilerinin tümüne az ya da çok nüfuz etmiştir ve giderek de derinleşmektedir. Öbür taraftan, "*temel göstergeler dünya ekonomisinin küreselleşmediğini göstermektedir*" bir başka ifade ile toplum küreselleşiyor, kültür, sanat ve hatta siyaset küreselleşiyor; bunun için dönüşüyor, yarılıyor, kırılıyor, parçalanıyor, ama ekonomi küreselleşmiyor: "*Veriler dünya ekonomisinin küreselleşmeden*

[546] "Yirminci yüzyılın son on yılında defalarca tekrar edilen yoksulluğu azaltma vaatlerine karşın, yoksulluk içinde yaşayan insanların gerçek sayısı neredeyse yüz milyon arttı. Bu gerçekleşirken dünyanın toplam geliri ise, yılda ortalama yüzde 2,5 arttı… hatta Afrika ülkeleri, sömürge olmaktan kurtulduktan sonra iyice sefalete gömüldü" (Stiglitz, 2002a: 27).

ziyade bölgeselleştiğini ve bölgeselliğin giderek yaygınlaştığını gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla dünya ekonomisi, başını AB'nin çektiği Avrupa ve Japonya'nın öncülüğündeki Asya ile ABD arasında yoğunlaşmaktadır. Bu üçgen içinde, Afrika'nın payı ise her geçen gün azalmaktadır. NAFTA (Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması – North American Free Trade Agreement) ülkeleri ile AB'nin payı ise artmaktadır" (Fındıkçı, 2006: 38). Bundan da açıkça anlıyoruz ki, ekonomide küreselleşme yerine, bölgesel bir işbirliği yaşanmaktadır; örneğin KEİ (Karadeniz Ekonomik İşbirliği Örgütü) küreselleşme süreci ile birlikte oluşturulmuş bölgesel bir birlikteliktir.[547]

Küresel(leşemeyen) ekonominin, başlangıçta vaat ettiği nimetlerinin neredeyse üç-beş ulus-devlet içinde paylaşılması durumu, bir başka paradigmayı daha öne çıkarmıştır: Ulus-devletlerin yok olacağı paradigması. Ekonominin ulus-devletleri *bypass* ettiği, önemsizleştirdiği, etkisizleştirdiği ve nihayetinde belirsizleştirdiği görüşü en fazla tartışılan konulardan biridir. Ama küresel pastanın hemen hemen tamama yakınını ele geçiren az sayıdaki ulus-devletin yıkılmak bir yana, güçlerine güç kattıklarını düşünmek gerekir. Büyük bütçe açığının ABD'yi tehdit ettiği söylenmekle birlikte, bunun kısa dönemde ağır bir yıkım getirmeyeceği ve ABD'nin varlık sebeplerini etkilemeyeceği açıktır. Öyleyse bu tartışmaya konu olan, ulus-devletlerin devre dışına itilmesi varsayımı doğru mudur?

[547] "Dünya Ticaret Örgütü'nün 1995 yılı verilerine göre, dünya ticaretinin yüzde seksenbeşi Avrupa, Asya ve ABD içinde gerçekleşmektedir" (Fındıkçı, 2006: 38). Çokuluslu/ulus-ötesi şirketlerin çoğu elbette bu ülkelerden çıkmıştır ve merkezleri de kendi ülkeleridir. Örneğin, bunların başında gelen General Electric, Shell, General Motors, Ford, IBM ABD'nin; Daimler-Chrysler, Total, Nestle, Wolsvagen, Siemens Avrupa'nın; Toyoto, Mitsubishi ve Sony Japonya'nın şirketleridir.

Burada çokuluslu şirket (ÇUŞ) kavramına da açıklık getirmek gerekir. Küresel ekonominin belirleyicisi olan ÇUŞ'lar, çağrıştırdıkları gibi gerçekten de çok uluslu, yani farkı ulusların ortak şirketi olmayıp, tam tersine ülkelerin kendi ulusal şirketleridir; Türkiye'nin Koç'u, Sabancı'sı, Vestel'i gibi. ÇUŞ'ların farkı, birçok ülkede faaliyette bulunmaları yanında, hükümetler üstü bir yapıya sahiptirler, üstelik sermayelerini de değişik ülkelerden çeşitli yöntemlerle toplarlar. Bazen bölgesel yöneticiler başka ulusların profesyonellerinden seçilse bile, ÇUŞ'ların bütün strateji, uygulama, yönetim ve denetimi merkez tarafından sağlanır (Ekonomi Sözlüğü: Çok Uluslu Şirketler maddesi).

Bu konuda, taraftar/karşıt pek çok görüş bulunmaktadır. Ancak Ellen Meiksins Wood'a göre, "*günümüzde sermaye, toprak temelli devlete şimdiye kadar olduğundan daha az bağımlı değildir, hatta bazı açılardan daha da bağımlıdır ve dünya kesinlikle daha önce hiç olmadığı kadar ulus-devletler dünyasıdır*" (2004: 114). Wood dikkat edilmesi gereken asıl noktanın sermayenin, ulus-devletin sınırlamalarından kaçmak zorunda olması ve devleti devre dışı bırakmaya çalışması olmadığını söylüyor. Wood'a göre küresel sermaye, toprak temelli devletlere hâlâ ihtiyaç duymaktadır ve işte küresel emperyalist stratejinin hayata geçirilmesindeki ciddi sorunlar da burada başlamaktadır: "*Günümüz emperyalizminin, yani Amerikan emperyalizminin işinin çok karmaşık ve çelişkili olduğunu söylüyorum. Bunun temelinde, küresel ekonomik düzenin, çok sayıda yerel devletin varlığından oluşan bir sistem tarafından yönetiliyor olması yatmaktadır… Günümüzde emperyal hegemonyayı elinde bulunduran gücün (ABD), çok sayıda devletin varlığından oluşan sistemi kontrol etmeye çalışarak, çelişkiye karşı durmakta güçlük çekmesine şaşırmamalıyız. Aynı biçimde, tüm bu çabanın içinde askerî gücün temel işlevi üstleneceğine de şaşırmamalıyız*" (2004: 115).

Küreselleşme ulus-devletsiz bir süreç olarak değil, tam tersi *çoklu devletler sistemi* olarak belirmiştir. Ancak ulusal şirketler, uluslararası ve ulus-ötesi birlikteliklerin içine girerek, kendi ulus-devletleri ile bağlarını *genişletmişlerdir*. Burada "gevşetmişlerdir" sözcüğünü kullanamıyorum; çünkü şirketler gibi, ulus-devletler de, Küreselleşmeye uyum yapması gereken aktörlerdir; çünkü artık "*devletler, sermayenin merkezîleşmesinin her zamankinden daha fazla uğrağı hâline gelmişlerdir*" (Wood, E., 2004: 118).[548]

[548] Bob Deacon'a göre küreselleşme aşağıdaki süreçleri içerir:
. Spekülatif para ticaretine dayanan kısa vadeli yabancı yatırım akışlarını,
. Daha uzun vadeli yabancı yatırımları,
. Ticaret önündeki engelleri daha da azaltmayı amaçlayan politikalar eşliğindeki dünya ticaretini,
. Uluslar arası şirketlerle özdeşleşmiş küresel üretimin ve ticaretin payını,
. Kısmen üretim ve hizmet teknolojisindeki değişmeler nedeniyle küresel karşılıklı bağlılığı,
. İnsanların ticaret ve çalışma amaçlı hareketlerini,
. Televizyon ve internetin dahil olduğu yeni iletişim biçimlerine küresel erişimi.
Küreselleşme aynı zamanda şu toplumsal sonuçları taşımaktadır:
. Hem ülke içinde, hem ülkeler arasında eşitsizliğin ve yoksulluğun artması,
. Halkın işsizlik ve suç gibi sosyal risklere karşı savunmasızlığının artması,

Küreselleşme, çoklu yapılarla genişlemeyi sağlamış ve sisteme uyum sağlayabilenleri korumuştur, bu anlayışını sürdürmektedir. Bu nedenle küreselleşme, ulus-devletlerden bir kopma-gevşeme durumu değildir; aynı biçimde kapitalizmden bir kopuş yaratmayıp, kapitalizmin de bir aşaması olarak gelişmiştir; dahası kapitalist emperyalizmin yeni bir aşamasıdır. Bretton Woods Sistemi'nden kalan ve günümüz emperyalizmi olan küreselleşmeyi yöneten şu anda üç ana kuruluş vardır: *Uluslararası Para Fonu* (IMF), *Dünya Bankası* (WB) ve *Dünya Ticaret Örgütü* (WHO). Sistemin içinden biri olan -*Dünya Bankası'nın baş ekonomisti, ABD Başkanı Bill Clinton'ın ekonomi danışmanı ve 2001 Nobel Ekonomi Ödülü sahibi*- Joseph E. Stiglitz'e göre bunlar, küresel dünyayı yıkımın kıyısına getiren uluslararası kuruluşlardır. Bunların dışında uluslararası ekonomik sistemde rol oynayan ve yine kötü yönetilen bir sürü kuruluş daha bulunmaktadır (2002a: 32-109).

Jamie Gough'un iddiasına göre ise, söz konusu bu örgütlerin son otuz yıl içinde giderek daha önemli hale gelmesi, bu örgütlere hakim olan emperyalist ulus-devletler tarafından alınan ve sürdürülen, neo liberalizmi uygulama kararına dayanmaktadır. "*ABD'nin yönlendirdiği emperyalist devletler, bütün dünyaya bu mekansal-politik stratejiyi, yani neo-liberalizmi kabul ettirmek için, uluslararası organları kullanmaktadırlar*." Gough'a göre, böylece neo-kolonyal devletlere, neo-liberal yapısal uyarlamalar kabul ettirilmekte ve böylece Üçüncü Dünya Devletleri, küresel serbest ticarete zorlanmaktadır. Küreselleş(tir)meciler, asıl olarak "*merkez üssü, emperyalist ülkeler olan ulus-ötesi şirketlerin büyük ölçüde lehine işleyen, neo-liberal mülkiyet kurallarını kabul ettirmeye çalışmaktadırlar*"(2006: 38-9). Küreselleşmeci Drucker'sa, ekonomi politikalarının giderek

---

Küreselleşme hükümetleri şöyle etkilemiştir:

. Bütçe açığı yaratan harcamalar içeren makro-ekonomik politikalar uygulayan ülkeler para spekülatörleri tarafından ve sermaye kaçışı ile cezalandırılmaktadır,

. Hükümetler, sanayi stratejisi gibi mikro-ekonomik politikaları takip etme konusunda güçlüklerle karşılaşmaktadır. Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) gibi kurumlar, hükümetlere bu alandaki özerkliğin sınırlarını derhal hatırlatmaktadırlar.

. Güçlü ulus-aşırı şirketler, iş yaptıkları ülkeye, hiçbir hesap verebilirlikleri olmadan sermaye, teknoloji ve yönetim getirmektedirler.

. Bunlar gerçekleşirken, küreselleşmenin toplumsal sonuçları da, sosyal güvenlik politikalarına -daha az değil- daha fazla ihtiyaç yaratmaktadır (2006:101-3).

daha büyük oranda "*serbest ticaret*" ya da "*korumacılık*" (kota, vergi vb.) değil, bölgeler arasındaki *karşılıklılık* anlamına geldiğini belirtmiş, uluslar-aşırı dünya ekonomisine uygun kurumların henüz bulunmadığını, oysa bugün ekonomi için en gerekli olan şeyin *uluslar-aşırı hukuk düzenlemeleri* olduğunu ileri sürmüştür (1994/1989: 118-9).

Emperyalizmin küresel deneyiminin konu edindiği önemli bir makalede ise, Sungur Savran, dev sermaye birimlerinin dünyayı paylaşma eğiliminin, Lenin'in çağından bu yana, yepyeni bir nitel sıçrama yaptığını bildirmektedir: "*Lenin, bu özelliği anlatmaya, dev şirketlerin (karteller, birlikler vb. oluşturarak) önce kendi iç pazarını bütünüyle fethettiğine işaret ederek girer. Sonra Marx'ı izleyerek kapitalizmin, uzun zamandır bir dünya pazarı yaratmış olduğuna değinir ve dev sermayelerin kendi iç pazarlarını fethetmenin yanısıra dünya pazarına açıldıklarını belirtir*" (2006: 78). Sungur Savran, tarihsel sürecin böyle yaşanmış olmasına karşın, kapitalizmin 20. yüzyılda yaşadığı bu evrim süreciyle yetinmeninse, artık mümkün olmadığını söylüyor; çünkü dünya kapitalizminin bugün geldiği noktada, çok uluslu şirket olarak anılan dev sermaye birimleri için, bugünkü dünya ekonomisi bir sonuç değil bir başlangıç noktasıdır.

Temelde iç Pazar için üretim yapan dev sermayelerin, kârlı gördükleri için dış pazara uzanmadıklarını savunan Savran, ÇUŞ tarafından oluşturulan hakim sermaye sınıfının, sermayenin değerlendirme sürecinin bütün aşamalarını, artık dünya çağında planlayıp yürüttüğünü ileri sürmektedir: Bu emek gücünün, üretim araçlarının ve hammaddelerin satın alınmasının yanında, üretimin düzenlenmesi, ürünlerin pazarlanması ve satışı açısından, bu sermaye birimleri için hareket alanı dünyanın bütünü haline gelmiştir. Bu nedenle sermaye ihracı temelinde ortaya çıkan çok uluslu şirket, sermayenin özgül bir dilimidir. "*Daha iyi bir terimin yokluğunda, biz buna "mega kapital" adını veriyoruz*" diyen Savran, aynı makalesinde, yaşanmakta olan bu *Mega Kapital* uğrağın, esas olarak, "sermayenin emperyalizm çağında aldığı en ileri, en gelişkin biçiminden ibaret

olduğunu ve başka hiçbir şey demek olmadığını" da ısrarla vurguluyor (2006: 78-9, aynı konuda ayrıca bkz: Savran, S., 1996: 45).

Konuya başka bir açıdan daha yaklaşacak olursak, kapitalizmin yeni yeniden-inşasına, ya da Savrangil terminolojiyle *mega kapital* dönemine bağlı olarak 1980'den beri, sınıf temelli yaklaşımlarla birlikte, ulus-devletlerin de ikincilleştiği iddia edilir hâle gelmiştir. Oysa Ellen Meiksins Wood, Stiglitz, Gough ve daha bir çok uzmanın görüşü, çeşitli incelemeler ve istatistiksel veriler bunun tam tersini ortaya koymaktadır. Kapitalizmin merkezinde yer alan emperyalist ulus-devletler güçlenmekte, çevredeki ulus-devletler ise parçalanmaya ya da dönüşmeye, neo-liberal piyasaya uymaya ve de borçlanmaya zorlanmaktadır. Dahası, Holloway'e göre, bu finans kurumlarından alınan borcun büyümesi, ayrımcılığın büyümesi anlamına da gelmektedir; "*kredi alabileceğine kanaat getirilenler ve getirilemeyenler arasındaki ayrımcılık; kendini hem ulusal devletler arasında, hem de tüm dünya toplumları içinde korkunç bir şekilde açık eden bir ayrımcılık haline gelmiştir*" (2006: 68).[549]

Bu durum, emperyalist ulus-devletlerin azınlığı oluşturan kapitalist sınıfın (iş dünyasının) ve artık açıkça bu sınıfın bir işbirlikçisine dönüşen merkezdeki kapitalist devletlerin ortak kararı gereğince uygulanmaktadır. "*Bu uygulama, ulus-devlet iktidarının erozyona uğramasına değil aksine hâkim ulus-devletlerin, sermayenin baskısı altında neo-liberalizmi dünya çapında uygulama kararına dayanmaktadır*" (Gough, 2006: 39). Gelinen son noktada, ekonomik karar süreçlerini bütünüyle kontrol altında tutan, politik karar süreçlerinde ağırlığını hissettiren sermaye ağırlıklı iş dünyası, kültürel hegemonya peşine düşmüştür. Bunu da, her zamanki taktiğini devreye sokarak, yani devlet-sermaye birlikteliği üzerinden kendi projesini somutlaştırarak yapmaya çalışmaktadır. Böylece

[549] Dikkat çeken bir konu da gelişmekte olan ülkelerin sürekli artan dış borçlarıdır. "Karşılaşılan son derece ilginç tablo şudur: Son 15-20 yıl içinde gelişmiş ülkelerden gelişmekte olan ülkelere kağıt üzerinde, muazzam bir kaynak (borç olarak) akmıştır. Başta beş büyük Amerikan bankası (*Chase Manhattan, Chemical, First National City Bank, Manufacturers Hannover ve Morgan Guaranty*) olmak üzere on civarında banka, söz konusu kaynağın önemli bir bölümünü devreye sokmuş ve dünya finansman sistemini biçimlendirmiştir. Ama gelişmekte olan ülkelere akan bu muazzam kaynağa karşın, orta gelir düzeyindeki ülkeler ile gelişmiş ülkeler arasındaki gelişmişlik ve zenginlik farkı kapanmamış aksine açılmıştır" (Şaylan, 2003: 258-9).

küreselleşme projesini gerçekleştirirken, bir yandan da meşrulaştırarak toplumu yatıştırma ve sakinleştirme yolunu izlemektedir. Bir bakıma iş dünyası, "*fail değilim*" rolü oynayarak sergilediği küresel dayatmaların, bir *toplumsal gereklilik* gibi algılanmasını sağlama peşindedir; hatta bu noktada sosyal demokratlar bile, küresel neo-liberal politikaları savunur hâle gelmişlerdir.

Diğer bir konu ise, emeğin durumudur. Küreselleşme, emek piyasalarındaki temel etkisini vasıfsız işgücüne duyulan "*talebi esneterek*" göstermiştir. "*Artık işçiler kendilerinin başka ülkelerdeki işçilerle çok daha kolayca ikâme edilebileceklerini görmektedirler*" (Rodrik, 1999: 46). Bu durumda dolaylı olarak da olsa, vasıfsız işçiler için iş kaybı ve istihdam güvensizliği oluşmuştur. Artan şirket evlilikleri ve kapanan ulusal-yerel şirketlerin, ayrıca küçülen kamunun durumu dikkate alınırsa, emek piyasasında hem istihdam hem de ücret sorunu daha önemli hale gelmiştir. Buna karşın özellikli teknolojilerle ilgili bilgi ve beceri sahibi olanlar içinse, daha iyi koşullar oluşmuştur. Başka bir konu da, kadın çalışanların konumlarında kayda değer gerilemenin yaşanmasıdır. "*Çevre ülkelerde, kadınların proleterleşmesi süreci baş göstermiş, küreselleşmenin cinsiyeti "erkek" olarak belirmiştir*" (Went, 2001: 59-60).

Anlaşılacağı üzere, son otuz yıldır uygulanan küreselleşmenin genel görünümü, hiç de eskisinden daha iyi bir kapitalizmin varlığını doğrulamamaktadır. Küresel nimetlerden yararlananlar, yine piyasa yaratıcılarıdır; bunlar da, Kuzey'in refah ülkeleri ile Avrupa'nın zengin ülkeleridir; yalnız aralarına Japonya'nın dışında üç-beş ülke daha katılmıştır. Bu kadarcık ülkenin pay sahibi olduğu ortamda, dünya zenginliğinin yüzde seksenbeşine tekabül eden *küresel pasta* gittikçe büyümektedir. Ama pay sahiplerinin sayısında kayda değer bir artışa ulaşılamamaktadır. "*Serbest ticaret gibi küreselleşme de, zaman zaman ekonomik getiri sağlasa bile, hem küreselleşme süreci, hem de küreselleşmenin ortaya çıkardığı ekonomik-politik rejim,(çoğu zaman çevredeki) ilerlemeyi tehdit etmektedir*" (Herman, 2000: 96).

Küreselleşmeye koşar adım giden Hindistan'ın öfkeli yoksul halkını konu edinen, küreselleşmeci kalem Thomas L. Friedman'a göre, halkın öfkesi küreselleşmeye karşı değil, küreselleşmenin yavaş işlemesine karşıdır: "*Küreselleşme trenini <durdurun biz inmek istiyoruz> demediler. Tersine <küreselleşme trenini durdurun biz de binmek istiyoruz; ancak trene binmemiz için birileri daha iyi basamak taburesi yaparak bize yardım etmeli> diyorlardı*" diyor (2006: 372). Friedman ve aslında belki diğer bütün küreselleşmeciler, dışarıda kalanlara, özellikle de yoksullara yardımın tek koşulunun, *onların kendilerinin işbirliği kurmaları olduğunu*, yani *küreselleştirilmeye gönüllü olmaları* gerektiğini söylüyorlar. Bu konuda küreselleşme karşıtlarının da, popülizmden vazgeçip bu büyük işbirliğine yanaşmalarını salık veriyorlar.

Oysa bugün Hindistan küreselleşme sürecine hızla uyum sağlayan ve dünyanın büyüyen ekonomilerinden biri haline gelen bir ülkedir; yoksulluk ise, hâlâ sanki Hint halkının kaderi gibi değişmemiştir. Türkiye ve Meksika'da da durum çok farklı değildir; örneğin Türkiye'de, bir yanda Japonya'dakinden daha fazla zengin bulunduğu söylenirken, diğer yanda 2007 genel seçimlerinde toplumun en altındaki yoksulların siyasal tercihini büyük ölçüde belirleyen, iktidar partisinin bedava dağıttığı bir çuval kömürle, bir koli erzak olmuştur. Bu durum, diğer çevre ve yarı-çevre ülkeler de daha eşitlikçi değildir; çünkü gerçekte dünya küreselleşmiyor, yalnızca *piyasa yaratıcıları* küreselleşiyor.

Dünyanın en büyük beşyüz şirketinin tepe yöneticilerinin güdümündeki ulus-devletlerin hükümetleri aracılığıyla, küreselleşmeye uyuma, yani küreselleştirilmeye zorlanan dünya halkları, piyasa dinamizmini yaratabildikleri ölçüde küreselleşiyor ve o ölçüde nemalanıyorlar, yoksa sistem dışına itiliyorlar¸üstelik hiçbir biçimde kendi sistemlerini kurmalarına ve kendi geleceklerini tasarlamalarına da izin verilmiyor. Kuşkusuz Japonya'dan sonra Asya Kaplanlarını (Güney Kore, Tayvan, Singapur, Tayland, Malezya) ve ikinci emperyalistleşme dönemini yaşayan Rusya'nın G-8'ler içinde yer almasını, Çin'in devlet kapitalizmindeki başarısını, Hindistan, Meksika ve Türkiye'nin

görece toparlanmasını gözardı etmek mümkün değildir. Ancak küresel trene binmeyi başaran ülkelerdeki ekonomik gelişmelerin, bu ülkelerin yoksullarına, işsizlerine ve mağdurlarına ne kadar yansıdığı hiç sorgulanmamaktadır. Küreselleşmenin yok saydığı insanlar, gelişmiş ülkelerin arka mahallerini doldururken, gelişmekte olan ülkelerin çoğu mahallelerini, köylerini, azgelişmiş ülkelerinse bütün topraklarını, hatta kara kıtalarını doldurmaktadır. Bir kıta dolusu insanı yok sayarak, küresel iyileşmeden ve zenginleşmeden söz edilebilir mi? Ortaçağın korsanlarına benzeyen süper devletler, çok uluslu şirketler, süper güçler ve süper kişiler önderliğinde yürütülen küreselleşme, dünya halklarına nasıl iyileşme sağlayabilir ki? [550]

Diğer bir konu ise, ülke ekonomilerinin *büyümesi* ile *kalkınması* arasındaki farkın ortadan kalkmış olması, ekonomik büyümenin borç ödeme gücüne ve birikime endekslenmesidir. Oysa büyüme, kalkınma demek değildir. Büyüdüklerini iddia eden ülkeler, örneğin Türkiye için büyüme yüzdesine (% 5) göre, toplumsal kalkınma yüzdesi kaçtır? Kalkınma, altyapı, sanat, bilim ve estetikte gelişme, sosyal devletin etkinliğinin arttırılması, işsizliğin azaltılmasını sağlayacak yatırımların sağlanması, çalışanların yeterli hakkaniyetli bir ücretlendirmeye kavuşturulması ve toplumsal mutluluğun arttırılması gibi ölçütlerle ifade edilmektedir. Kalkınma felsefesi reddedilmiş ve mali büyüme, ekonomik büyüme olarak adlandırılmıştır. Üstelik ülkelerin bu kalkınmadan büyüme durumu, bir de iç ve dış borç tehdidi ile ablukaya alınmıştır. Açıkça görünen şu ki, uygulanan sistem yanlıştır, toplum dışıdır ve gayrî insanîdir. Amin'in de dikkati çektiği gibi, "*derinleşen küreselleşme, savaş sonrasının uluslararası düzenine (1945-1990) son vermiştir, fakat bu, -*

[550] "Halbuki bir ideoloji olarak küreselleşme, sadece özgürlük ve enternasyonalizme gönderme yapmakla kalmayıp, serbest ticaretin, dolayısıyla da *karşılaştırmalı üstünlük* ve *işbölümünün* getirilerinin de ortaya çıkmasına yardımcı olarak; verimliliği ve üretkenliği de arttırdığını iddia eder. Başarısızlıkları ise, hükümetlerin beceriksizliğine bağlar. Böylece küreselleşme, geniş kitlelerce durdurulamaz gibi algılanır. Bu algı, ona gösterilecek direnci daha başta yıkar. Küreselleşme süreci, kurumsal elit bir tabaka tarafından tasarlanıp, onun çıkarlarını gözettiğinden, bu tabaka küreselleşmenin hem durdurulamayacağını hem de başarılı olduğu mesajını sürekli yaymaktadır. Ama bu çok aldatıcıdır. Küreselleşmenin dağılım üzerindeki etkilerini, bir an için bir kenara bıraksak bile, üretim oranı, verimlilik ve yatırım büyümesi oranlarında büyük düşüşlere yol açtığı çok açıktır" (Herman, 2000: 97).

kutuplaştırıcı küresel sistem olarak gelişen- kapitalizmin temel çelişkilerinin ortadan kalkmakta olduğu anlamına gelemez" (1999: 124).

Öbür taraftan, ekolojik olarak da telafi edilemez bir tahribat söz konusudur. Oysa ekolojik zorunluluklar da, ekonomik faaliyet alanın temel ilkelerini oluşturmalıdır. Bu da ekonomik rasyonalitenin, ekolojik rasyonalite ile uyumlu olmasını gerektirmektedir; hatta Gorz'a göre, "*ekolojik olarak akla uygun olmayan şey, zaman içinde ekonomik olarak rasyonel olamamaktadır*" (1993: 63). Bundan dolayı toplumun gelişmesi, mali sermaye iktidarına indirgenmiş ekonomizmin, kısıtlayıcı etkilerinin göz önüne alınmasından çok, artık ekolojik yeniden-yapılanmanın koşullarının gözetilmesiyle gerçekleşmelidir. Ekonomizmin, yaratıcı emeğe ve doğaya hükmeden mantığının değiştirilmesi, hem toplumsal sistemin, hem de ekolojik sistemin yeniden yapılandırılması için bir zorunluluk hâlini almıştır. Bu noktada Alfred W. Crosby'nin "*Ekolojik Emperyalizm*" çalışması çok önemlidir. Crosby'ye göre, emperyalizm daha önceki materyalist kuramlarını tamamlamış ve artık ekolojik bileşenler üzerinde odaklanmıştır; merkezin zenginliğinin bedelini çevrenin ekolojik bozulması karşılamaktadır. Gerçekten de, durumun ciddiyeti petrol ithalatı ile sınırlanamayacak bir boyuta çıkmış, fakir ülkelerden bio-üretken toprak ithaline kadar varmıştır. Dahası çevre ülkeler, kendi ekolojik sermayelerini koruyamadıkları için, bir de uluslararası arenada suçlanmaktadırlar (bkz: J. O. Anderson, 2004: 14-5).

Bütün bu olumsuz koşulların sistemsel bir yanlışlığın sonucu olduğunu düşünmek yerine, küreselleşmenin doğum sancıları olduğunu ve gelip geçiciliğini savunan düzenin iflâh olmaz çıkarcıları yanında, yine iflâh olmaz iyimserleri, eşitsizliğin ve bozuşmanın küreselleşmesine bahane bulmaktadırlar; halkın eğitimsizliği, uzmanlaşmanın yetersizliği, geleneklerin katılığı, nüfusun fazlalığı, değişime direnme, yeni düzeni kavrayamama, yöneticilerin kişisel beceriksizliği vb. Bütün bunlar doğrudur ve daha fazla neden de bulunabilir. Fakat bu nedenlerin hiçbirisi, eşitsizliğin, azgelişmişliğin, ekolojik sömürünün ana nedenini oluşturan kapitalizmin, emperyalizmin ve onun *a posteriori* devamı olan

emperyal globalizmin yapısal niteliğini saklayamamaktadır. Küreselleşmenin, refahı küreselleştirmesi mümkün değildir, çünkü kapitalizm merkez, yarı-çevre, çevre bağımlılığına dayanan ve sömürüyle beslenen bir sistemdir. Küreselleşme de, ister Wendell L. Wilkie'nin ifadesiyle "*Tek Dünya*"yı, isterse, Thomas L. Friedman'ın tanımlamasıyla "*Düz Dünya*"yı kurmuş olsun; bu dünya ve onun yeni dünya düzeni, kapitalist emperyalist sınıf çıkarına dayalı bir sermaye düzenidir. Sermayenin akış yönü ile artı-değer'in akış yönü birbirine ters yönde olduğu sürece, dünya *küresel* de olsa, *tek* de olsa, *düz* de olsa; yalnızca kapitalist azınlığın *spekülasyon dünyası* olarak kalacak ve hiçbir zaman gerçek olarak küreselleşmeyecektir.[551]

[551] "Tek Dünya" kavramı Amerikalılar için çok yeni bir kavram değildir. Gerçekte, İkinci Dünya Savaşı sırasında çeşitli cephelerde savaşan askerlerin oluşturduğu Amerikan seferberliğinin ve özgüvenin yanında, onların cephelerde edindikleri enternasyonalist deneyime dayanır. Amerika'nın ırk ayrımcılığına bağlı eski anlayışını yerle bir eden bu yeni deneyim, bütün toplumda büyük etki bırakmıştır. Yüzyıllar boyunca ülkenin beyaz insanları, siyahîler karşısında üstün olduklarını iddia ederek onları sömürmüşler, işkence yapmışlar, öldürmüşler, önyargılı idam kararlarının uygulanmasını piknik alanlarında gerçekleştirmişler ve hatta beyaz büyük Amerikan aileleri de büyükanne, büyükbaba, anne, baba, çocuklar, torunlar, akrabalar, komşular hep birlikte hem piknik yapıp, hem eğlenerek siyahîlerin idamlarını izlemişlerdir. İşte bu ırkçı gelenekten gelen Amerikalılar tarafından, savaş cephelerinde bütün insanların doğasının aynı olduğunun anlaşılması, üzerlerinde müthiş bir düşünsel devrim etkisi yaratmıştır.

Elbette kendi tarihlerinde, böyle bir ayrımcılığı yaşamamış olan toplumların, yani kısmen Avrupalıların, ayrımcılığı toplumsal bir hastalığa dönüştüren Amerikalıların ve belki Uzak Doğu'daki kastçı toplulukların dışındaki dünya toplumlarının, onların yaşadığı bu duygu ve düşünce devriminin etkisini anlamakta zorlanacakları açıktır.

Ama Amerikalılar için, son derece ilerici olan bu düşünceleri, Franklin D. Roosevelt karşısında yenilgiye uğrayan, muhafazakâr Başkan adayı ve şirket avukatı *Wendell L. Wilkie* kaleme alıp, kitaba dönüştürmüş ve kitabına da "*Tek Dünya*" (*One World*-1943) adını vermiştir (yeni baskı için bkz: 1996). Hem Roosevelt'i, hem daha sonraki Amerikan Başkanlarını, hem de Amerikan politikalarını etkileyen bu kitapta Wilkie, "*dünya küçüldü ve artık tam bir karşılıklı bağımlılık oluştu*" diye yazıyor, savaş kazanıldıktan sonra ulusların, yeni daha istikrarlı ve refah içinde bir uluslararası iktisadî sistem kurmak için, hep birlikte çalışmalarını öneriyordu. Wilkie'ye göre, böylece sömürgeciliğin, Amerika'nın ırk emperyalizminin yanı sıra, ırksal kast sisteminin de önü kesilecekti. Amerika bu sürece önderlik etmeliydi" (Greider, 2003: 16-7).

Gerçekten de savaştan sonra, böyle bir *tek dünya* iktisaden oluşturulmuştur. *Bretton Woods Sistemi* ekonomik alandaki tek dünyayı sağlamak amacıyla plânlanıp kurulmuştur. Bu dünyanın önderliğini de tam Wilkie'nin istediği gibi Amerika Birleşik Devletleri yapmıştır. Ama sistem kısa zaman içinde küresel sömürünün sistemine dönüştürülmüş, Wilkie'nin savaş sonrasının yeni dünya düzeni olarak gördüğü, "küresel bütünleşme" ne onun hayal ettiğiyle, ne de cephedeki askerlerin algılama deneyimiyle ilgisi olmayan bir biçimde gerçekleşmiştir.

"Tek Dünya", geleneksel ırkçılılıktan miras kalan yine en üstün, en güçlü, en vurucu, en zengin, en kabadayı, en sömürücü olma duygularını tatmine çalışan Amerikalıların öncülüğünde, kurulmuştur. Artık Tek Dünya, başka ulusların, hatta diğer güçlü ulusların bile, ayrıcalıklarını ve hatta haklarını göz ardı etmek için tasarlanan iktisadî bir bağımlılık sistemidir (Greider, 2003-17-8).

"Düz Dünya" kavramını ise, "*21. Yüzyılın Kısa Tarihi – Dünya Düzdür*" (*The World is Flat*) isimli kitabında Thomas L. Friedman tarafından ileri sürülmüştür. Friedman, küreselleşmenin üç büyük çağı olduğunu ve artık dünyadaki hiyerarşilerin aşağıdan yukarıya zorlandığı ya da yukarıdan aşağıya baskılandığı yuvarlak bir dünya yerine, tam tersi, yatay yapılardan oluşan işbirlikçi *Düz Dünya*'nın oluştuğunu savunmakta ve dünyayı düzleştiren on olaya işaret etmektedir:

T. L. Friedman, "Küreselleşme 1.0" dediği ilk küreselleşme çağının, Colomb'un Eski Dünya (Avrupa) ile Yeni Dünya (Amerika) arasında ticareti başlatan sefere çıktığı tarih olan 1492'den 1800'lere kadar

Bu yüzden de, küreselleşmenin bütün insani söylemleri, küreselleşmeci neo-liberal politikaların *postmodern aldatmacasından* öteye gidememektedir. Buna karşın, bu kökleşen "*antidemokratik hareketi durdurmak çok zor olacaktır. Bunun nedeni sadece küreselleşmeden faydalananların çok güçlü olması değil; bu sürecin, ismen demokratik yapılar çerçevesi içinde yürümesi ve görünüşte mâkul savlar içermesidir. Ne var ki, bu savlar aldatıcı ve*

---

sürdüğünü söyler. "Bu çağ dünyayı büyük boydan orta boya küçülttü. Ülkelerin kas gücü kaynağı ile ilgiliydi, din ve sömürgeci emperyalizm aracılığıyla, dünyayı birbirine örerek, küresel entegrasyona giden yolu açtı.

İkinci çağ, "Küreselleşme 2.0" ise 1800'lerde başlayarak, Büyük Bunalım ve Birinci-İkinci Dünya Savaş'larında verilen aradan sonra, 2000'e kadar sürdü. Bu çağ dünyayı orta boydan küçük boya indirdi ve küresel entegrasyonun itici gücü çokuluslu şirketlerdi. Hollandalı ve İngiliz anonim şirketlerinin yayılması, Sanayi Devrimi, pazar, bilgi, işgücü ve iletişimi küresel düzeye çıkardı.

2000 yılı civarında ise yepyeni bir çağa girdik, "Küreselleşme 3.0". Bu da dünyayı küçük boydan minicik boya indirdi. Bu çağın itici gücü, yani küresel çağda işbirliği yapmak ve rekâbete girişmek için gereken güç bilgisayar uygulamaları ve fiber optik şebekedir. Ancak Küreselleşme 3.0'ın diğer çağlardan farkı, dünyayı küçültüp bireyleri öne çıkarması ve dünyayı düzleştirmesi değil; esas olarak sadece Avrupalı ve Amerikalı bireylerle sürdürülmemesidir. Artık Batılı olmayan ve beyaz olmayan bireyler de küresel gücü, yuvarlaklığını kaybeden düz dünyanın her bir köşesinde ele geçirmiştir ya da geçirmek için beklemektedir (Friedman, T, L., 1999).

Friedman, yakın tarihte dünyayı düzleştiren on düzleştiricinin ortaya çıktığını ve bunların dünyayı düzleştirdiklerini belirtiyor: Friedman'a göre On Düzleştirici şunlardır:

1- Berlin Duvarı'nın yıkılması (9.11.1989) Friedman "komünizmin, bütün insanları eşit ölçüde fakir yapmak için harika bir sistem" olduğunu ve Berlin Duvarı'nın yıkılışıyla bütün kalıntılarının ortadan kalktığını söylüyor (bence, işte tam da böyle çok az insanın aşırı zengin, diğerlerininse artık gerçekten çok fakir olduğu *eşitsiz sistem* dünyayı düzlemiştir).

2- Netscape'in Halka Arzı (9.8.1995); Bilgisayar ağı Netscape, Windows 95 yazılımı ile birlikte, herkesin ulaşabileceği biçimde halka açıldı ve www (*world wide web*) kavramı doğdu (İngiliz mühendisi Tim Berners-Lee aracılığıyla).

3- İş Akışı Yazılımı Üretildi; Sipariş, satış ve denetimler bilgisayar üzerinden yapılmaya başlandı.

4- Açık Kaynakların Sunumu; Bilgisayarda *Chat* (sohbet) ve *Wikipedia* (bilgisayar ansiklopedisi) hizmeti verilmesi.

5- *Taşeronluk;* Şirketlerin kendi evinde (ülkesinde) yaptığı belli ve sınırlı bir işin, başka bir firma tarafından yapıldıktan sonra, kendi operasyon alanına tekrar entegre edilmesi. Bu konudaki en tipik örnek Hindistan'dır. Bilgisayar programlarında yaşadığı uyumsuzluk (Y2K) sorununu, Hindistan'ın kendi teknolojisiyle çözmeyi başarması, Hindistan'ın bağımsızlığı kadar önemli ve örnek bir durumdur, karşılıklı bağımlılık yaratmış ve .com (*noktakom)* patlamasının ardından, Hindistan'ın bu büyük başarısı taşeron işbirliği dönemini başlamıştır.

6- Offshore ; Taşeronluğun tam tersidir, bir şirketin, ülkedeki fabrikasını alıp, tümüyle başka bir yere (örneğin merkezden çevreye yayılan *back office*'ler) taşımasıdır. Çin, Dünya Ticaret Örgütü'ne katılarak neredeyse tüm dünyayı ve Pekin'i yeni bir *offshore* düzenine taşımıştır. Birçok şirket, uzak kıyılardan küresel tedarik zincirlerine, kendi ürünlerini entegre etmiştir.

7- Tedarik Zinciri; Ürünle tüketici arasında tedarik (mal sağlama) zinciri oluşturarak tüm dünyaya ürün dağıtımı yapmak (*Amozon*'un kitap dağıtımı gibi).

8- Insourcing ; UPS'in küresel tedarik zincirini eşzamanlı hale getirecek ve uygun ortamda müşteriye ulaştıracak bilgi ve yardım olanağı sunmaya başlaması; çeşitli alanlarda lojistik destek sağlanması; hava durumunu ve satış koşullarını, trafiğin durumunu bildirmesi, uzaktan telesekreterlik hizmeti yapması, sevk zincirini yönlendirmesi ve teknik bilgi sağlaması gibi hizmetlerin verilmesi.

9- In-Forming ; Google'ın ortaya çıkışı ile dünyadaki her türlü bilgiye, hemen ve her dilde ulaşılabilmesi (*Google, googol'dan türetilmiştir, googol da 1'in yanına 100 tane sıfır eklenince bulunan sayının adıdır*); Google'ın yanında Yahoo ve MSN hizmetinin devreye girmesi.

10- Steroidler ; Friedman, tıpta vücudun çalışmasında güçlendirici etkisi olan hormon içeren kimyasal bileşiklere steroid denmesinden yola çıkarak; o da, yeni teknolojilere, örneğin kablosuz internet kullanımına, steroid demektedir; Friedman'a göre steroidler, yani yeni buluşlar kullanılmakta olan tüm teknolojileri güçlendirmekte ve turboşarj etmektedir. Böylece *dünyanın düzleştiricileri* daha güçlendirilmektedir (2006:13-172).

yanlıştır ve şiddetle sorgulanmalıdır… Bunu yapabilmek için de, küreselleşmenin kurbanı olan büyük çoğunluğun konuyu çok iyi anlaması ve örgütlenmesi şarttır" (Herman, 2000: 104).

Michael Hardt ve Antonio Negri, küreselleşmeyi "*İmparatorluk*" olarak tanımlamışlar ve egemenliğin yeni bir biçimi olduğunu söylemişlerdir. Tek bir egemenlik biçimi, yani hükmetme biçimi olmakla birlikte, artık çok merkezlilik söz konusudur: "*Yeni küresel sahne, ağırlıklı olarak üç mekanizma ya da aygıt etrafında tanımlanmış ve örgütlenmiştir*: *1- Aşamalı bir biçimde ABD'den kaynaklanan hiyerarşik çizgilere paralel olarak dünya piyasasının yeniden biçimlendirilmesini sağlayan kolonilerin özgürleşme süreci; 2- Üretimin aşamalı olarak merkezsizleşmesi; 3- Birbiri ardından evrimler yoluyla disiplinci üretim rejimini ve disiplinci toplumu dünya çapında yayan bir uluslararası ilişkiler çerçevesinin oluşturulması*" (2001: 259-60). Hardt ve Negri, bu özelliklerin her birinin, emperyalizmden İmparatorluğa evrilme sürecine atılmış birer adım olduğunu belirtir. Tek boyutlu olmaktan uzak olan bu süreç, tek merkezli olmaktan da uzaklaşmaktadır. "*Emperyal monarşi tek başına ayrı bir yerde karargâh kurmuş değildir; postmodern İmparatorluğumuzun Roma'sı yoktur. Monarşik organizma çok biçimlidir ve uzamsal olarak yayılmıştır*" (2001: 328). Bu bağlamda, ulus-devletlerin güç unsuru olduğu dönem geride kalmış, ekonomik ve kültürel değişim süreçlerinde etkisizleştikleri gibi, toprağa bağlı (teritoryal) sınırlar da görece anlamını yitirmiştir.

Aykut Çoban, *İmparatorluk*'ta devletin yok olması tezinin iki boyutlu bir savunma ile sunulduğuna vurgu yapmaktadır: "*Bir yandan, devlete toplumsal yaşamın denetlenmesinde daha az gereksinim duyulmaktadır. Aynı zamanda, sermayenin de devlete gereksinimi kalmamıştır; çünkü sermaye ulusal sınırları aşmış ve hatta parçalanmıştır*" (2002: 133). Hardt ve Negri bize, Foucault'yu anımsatan bir "*hiçbir yerdelik ama aynı zamanda her yerdelik*" olgusu sunmaktadır. Küresel İmparatorlukta, egemen güç hiç bir yerde yok gibi görünür, ama aslında her yerde hükmedici bir rol oynar. Belirli bir iktidar mekanı yoktur, ama bir iktidarsızlık da söz konusu değildir. Aykut Çelebi'ye göre, "*Antonio Negri ve Michael Hardt'ın Marksist çevrelerde ve genel kamuoyunda geniş yankılar uyandıran "İmparatorluk"*

tasviri, daha çok Clinton dönemindeki "Pax Amerika" ile sınırlıdır. Bush yönetimi ve 11 Eylül ile birlikte, "Pax Amerikano" artık sona ermiştir" (2003:16: 4. dipnot).

Bir diğer konu ise, Hardt ve Negri'nin İmparatorluk tasviri kadar ilgiye açık olan, İmparatorluk koşullarındaki *direnme* biçimleri analizidir; yani bu koşullarda bir direniş olanağı bulunabilir mi sorusunun yanıtıdır. Ancak Hardt ve Negri'de bu sorunun yanıtı paradigmatik bir genişlik taşır: "*Emeğin, zekânın, tutkunun ve duygulanımın ortak eylemleri bir "kurucu iktidar" meydana getirecektir*" (Hardt ve Negri, 2001: 364);[552] ama nasıl? Güçlü hükümetler devrinin geçtiğini, emperyal kontrolün küresel ve mutlak olan üç araçla yürütüldüğünü belirten Hardt ve Negri; bu araçların, İmparatorluğun tepe noktalarına yığılmış olan termo-nükleer silahlar, para (piyasa) ve gökyüzü (iletişim ortamı) olduğunu söylüyorlar. Emperyal yönetimin bu komuta araçlarına karşı direnişin ayrıntılı formülüne ise, *İmparatorluk* kitabından ziyade *Çokluk* kitabında yer vermişlerdir. Bu formül de, bir direniş biçimi olarak gösterilen *göçerlik* ve *gerillalık* ile ilişkilendirilmiştir. Direnişi, "*meydan okuyuşun küresel düşünülüp küresel davranılması"* olarak açıklamışlardır (2002: 202 ve 2004: 81-247).

Ellen Meiksins Wood, *İmparatorluk*'ta öne sürülen argümanların, kapitalizme karşı duruşun olanaksızlığını ifade ettiğini ileri sürmüş, hatta "*bozguncu bir pozisyonu açıklamaya daha yakın*" olduğunu iddia etmiştir. "*Bence bu şu anlama gelmektedir: Küresel sermayenin görünür bir merkezi ve mücadelenin gerçek olanağı yok. Bu ise, kapitalizmin gerçekliğine teslim olmayı reddetmek, ama en iyi ihtimalle kapitalizmi yüreğimizden atmak dışında yapacak bir şeyimizin olmadığı anlamına gelir. Ben buna inanmıyorum*" (2004: 119). Wood'a göre, kapitalist iktidarın yeri bellidir ve elbette ABD'dir. Fakat emperyal güç sadece kendi devletine değil, çoklu devletlerden oluşan küresel bir sisteme bağımlıdır. "*Bu, söz konusu devletlerden her birinin, (merkezdeki devletlerin) potansiyel bir karşı duruşun ve mücadelenin alanı olduğu anlamına gelir… Küresel sermayenin bağlı olduğu her bir devlet, başta imparatorluğun*

[552] Negri "Kurucu İktidar'ı "*İmparatorluktaki Hareketler*" kitabında ayrıntılandırmıştır; bkz: 2006b.

kalbi ABD, kendi muhalif güçleri ve uluslararası küresel dayanışma platformu için birer hedeftir… Karşıdan bir iktidar, hem olanaklıdır hem de zorunludur" (2004: 118). [553]

İmparatorluk kitabının öne çıkardığı bir başka tartışma da emperyalizmin küreselleşmeye eşitlenip eşitlenemeyeceğidir; çünkü Hardt ve Negri, emperyalizm sonrası bir İmparatorluk çağına geçildiğini bildirmektedirler. Lenin'e göre kapitalizmin en yüksek aşaması emperyalizm iken, Hardt ve Negri'ye göre, emperyalizmin aşıldığı aşama İmparatorluk'tur. Bu argümanın çevresinde buluşanların sayısı azımsanmayacak kadar artmıştır. Buluşmayı sağlayan ana temayı, kurumlar çağının artık bittiğine duyulan inanç oluşturmaktadır.

"*Kurumlar çağının büyük binası temellerinden yıkılmış, tıpkı sele kapılmış prefabrik evler gibi, bağlarından kurtulmuş halde, artık suyun üstünde sallanıp durmaktadır*" (Guéhenno, 1998: 11). Daha açıkçası, 1789 Fransız Devrimi'nin en büyük kurumsallaştırıcı gücü ve en güçlü kurumu olan ulus-devletler aşılmış, siyaset dolayısıyla hükümetler, zorla sermaye arasında sıkışmış ve kitle dinamizminin temsilcisi olan emekçi sınıflar erimiştir. Hardt ve Negri, emperyalizmin de eridiğini ve devasa bir İmparatorluğun doğduğunu tasavvur etmişlerdir. Ancak bu yaklaşıma Sungur Savran dikkat çekici bir yorum getirmiştir: "*İronik bir biçimde, Hardt ve Negri'nin kavrama, ölümcül darbeyi vurduklarını umdukları an, aynı zamanda emperyalizm kavramı da, uzun bir tutulmadan sonra, yeniden doğuşunun şafağını oluşturuyordu. Böylece ikibinli yıllar, emperyalizm kavramının sol söylemin merkezine muzaffer biçimde yerleşmesine sahne olacaktı*" (2006: 60).

Yeni koşullar, iktisaden çok, ama siyaseten yine tek merkezli bir dünya düzeni üretmiştir. Bu düzenin hakimi hiç kuşku yok ki, ulus-ötesi kapitalist sınıf olmuştur. Bu

[553] Aslında bu noktada, Çoban'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, Hardt ve Negri dünya pazarının ve piyasalarının kapitalist sistemin (*İmparatorluğun*) işleyişindeki rolünü abartmışlardır: "Sanki kendi dinamikleriyle ve katışıksız biçimde çalışan piyasalar, önüne çıkan her şeyi, bu arada devletleri, silip süpürmektedir. Bu görüşleri de, devletin yok olmakta olduğunu ileri süren küreselleşme tezleriyle benzerlik sergiler. Üretimin ve ticaretin küresel ilişkiler ağı içinde gerçekleştiği bir ortamda, devlet istese de herhangi bir müdahalede bulunamaz. Bu iki boyutta işlevini yitirince, sınırları da kevgire dönüp egemenliği kısıtlanınca, devletin çöküş içinde olduğu tezi kolaylıkla ileri sürülebilmektedir" (2002: 134).

noktada Arif Dirlik, kapitalizmin, dolayısıyla emperyalizmin zaten sınıfsal olduğunu "*yeni olan tek şeyinse, ulus-ötesi bir nitelik taşımasından*" ibaret kaldığını yazmıştır (2004: 97). Dirlik, aynı yazısında, *İmparatorluk*'la gündeme gelen bir başka konuya daha işaret etmiştir: "*Eğer Hardt ve Negri'nin iddia ettiği gibi "dünya polisi ABD, emperyalist çıkarlarla değil, emperyal çıkarlarla hareket ediyorsa", o zaman artık herhangi bir özel adreste bulunmayıp, ulus-ötesi bir elit ve ulus-ötesi çıkarlar doğrultusunda küreselleşen "emperyal çıkar"ın yerini nasıl tayin edebiliriz?*" (2004: 97). Evet, gerçekten de asıl bu durum düşündürücüdür; yani eğer gerçekten, ABD kendi ulusal ve teritoryal emperyalist çıkarı adına değil de, ulus-ötesi elit sınıfın emperyal çıkarı uğruna dünya polisliğine soyunan küresel bir güçse, bunu nasıl ayırt edebiliriz? Dahası bu ayrım neyi değiştirir? (*İmparatorluk* ve *Çokluk* dışında ayrıca bkz: Negri 2004: 79-91, Negri 2006a ve 2006b)[554]

Küresel sömürüye karşı verilen mücadelelerin aslında hem kolay hem en zor yanını, küreselleşmenin yapısını oluşturan belirsizlik, çok yönlülük, çok kültürlülük, çok boyutluluk, çok mekânlılık, bir bakıma hemen her anlamdaki "*çokluk*" oluşturmaktadır. Gelişen çok merkezlilik, beklenenin tersine kapitalizmin sistemsel bağımlılık ilişkilerini hafifletmemiş, dünya sistemi bağlamında merkez, çevre, yarı-çevre arasındaki bağımlılık ilişkisi sürmüştür.

Tülin Öngen'e göre, *küresel meta zincirleri*[555] bu bağımlılığı daha da arttırmaktadır. "*Küresel üretim ağı çerçevesinde, çok uluslu tüccar ve aracı şirketler, üretimlerini kendi çıkarları*

[554] Emperyalizmin sömürgeci klasik ve tekelci yeni evresinde ekonomik ilgi alanlarının tam denetimi söz konusudur. Oysa günümüzdeki korporasyoncu (ÇUŞ vb.) küresel emperyalizmde artık sömürülmesi hedeflenen ülkenin, -hatta bu artık bölgesel olarak, yani daha geniş boyutta düşünülmektedir- tam denetimi söz konusudur. Tevfik Çavdar bu iki evreyi şöyle tanımlamaktadır:

"Birinci evrede, emperyalist ülke hedef aldığı çevre ülkesinin işine gelen sektörlerini denetlemekte ve sömürmektedir. Merkez ve çevre arasındaki ara kesit sömürünün alanını göstermektedir. İkinci evrede ise merkez küreselleşmiş kapitalist bloktur. Bu blok hedeflediği çevre ülkesinin tüm kurumlarını ve varlıklarını kendi denetimine almaktadır, yani tam bir sömürü söz konusudur. Artık çevre bölgesi akla gelebilecek her alanda, din de dahil olmak üzere küresel kapitalizmin denetimi altına alınmış olmaktadır. Bir başka deyişle çevre, küresel kapitalizmin çıkarına uyumlandırılmaktadır. Bu uyumlandırma işlemi, sonra yaşama geçirilmektedir (2006: 43).

[555] Uluslararası sermayenin, ekonomik gücü yanında politik gücünü de arttıran küresel meta zincirleri, çevreyi tamamen merkeze bağımlı kılmakta; böylece küresel bir hiyerarşik ve hegemonik yapının oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Örneğin, Güney Amerika ülkeleri ABD'nin; Güneydoğu Asya ülkeleri Japonya'nın; Doğu Avrupa ülkeleri, bazı Orta-Doğu ve Afrika ülkeleri ise Avrupa Birliği'nin uydusu haline gelmiş bulunmaktadır (Amin, 1998, ayrıca bkz: Öngen, 2003: 11 ve Somel, 2003:561-78).

doğrultusunda planlama ve yönlendirme şansı elde ederken, bu esnekliğe ve güce sahip olmayan çevre ülkelerine üretimin tüm maliyeti ve riski yüklenmektedir. Daha önemlisi,, çevre ülkeleri arasında daha ucuza üretme konusunda acımasız bir rekabet yaşanmaktadır. Kuşkusuz rekabetin de, maliyet ve riskin de tüm faturasını, yine daha ucuza ve en elverişsiz koşullarda çalışmak zorunda bırakılan bağımlı sınıflar ödemektedir" (2003: 11).

Küreselleşme adı altında ekonomide öne çıkan, ama yaşamın geneline yayılan *post-sivil uygarlık* süreci, incelediğimiz gibi iki krizin ürünüdür: Kapitalizmin ve sosyalizmin krizi. Emperyalizm hakkındaki görüşleri nedeniyle birincisi Karl Kautsky'yi, ikincisi ise Sultan Galiyev'i çağrıştırmaktadır. Kautsky, ultra-emperyalizm çağında, kapitalist güçlerin bir işbirliği aşamasına ulaşacağını savunmuştu. İşte küreselleşme ile birlikte, ultra-emperyalizm çağı gelip çatmış, yeni korporasyonların (büyük çokuluslu, ulus-ötesi mali ve ticari kuruluşlar) yanında, IMF, Dünya Bankası, DTÖ, GATT ve BM gibi örgütler, insanlık tarihinde benzeri görülmemiş bir işbirliğine girişmişlerdir. Böylece, ulus-devletler içinde serbest rekabet hakkı kazanan korporasyonlar, aynı ulus-devletlerin desteği ile ortak bir egemenlik ve birikim biçimini yaşama geçirmişlerdir. İkinci kriz, yani sosyalizmin krizi ise, Galiyev'in haklılığının açık kanıtı olmuştur. Proletarya Diktatörlüğü'nün olgunlaşmış bir sosyalizme dönüşmemesi hem bürokratik Rus milliyetçiliğini enternasyonalizme bela etmiş, hem de kapitalist güçlerin SSCB içinde yuvalanmalarına ve Rusya'da 70 yıl sonra kapitalizmi ikinci kez hükümran kılmalarına yol açmıştır. İki büyük kriz, kapitalistlerin ultra-işbirliği ve SSCB'nin çözülüşü ile küreselleşmeyi yaratarak, daha doğru bir ifadeyle dünyayı küreselleştirerek aşılmıştır.

İkiz krize çözüm olarak geliştirilen küreselleş(tir)me, emperyalist ve emperyal kapitalizmin restorasyonunu sağlarken, bir dizi yenilenmeye yol açmıştır. Kuşkusuz *kapitalizmin post durumundan* henüz söz edememekle birlikte, geç-kapitalizmin yol açtığı genel bir *post-durum* söz konusudur. Bu bağlamda, içinde bulunduğumuz çağı, *post-sivil uygarlık* koşullarının ağırlığı biçimlendirmektedir. 16. yüzyılda burjuva devrimleri ile

başlayan süreç, *mutlakıyetçi devletten, hukuk devletine, hukuk devletinden dünya sistemine* evrilmiştir. Bu evrilme boyunca kapitalizm de, *merkantilizmden küreselleşmeye* ulaşmıştır. Başlangıçta uygarlık simgesi olan siyasal-toplumsal mobilizasyon, kapitalizmin para ve iktidar hırsının girdabında, sömürgeci ve emperyalist bir aşamaya varmıştır. Yalçın Küçük, emperyalizmin yaşadığı tüm tarihî evrilmelere, *Son-Ultra-Klasik-Yeni-Günümüz-Mega* ayrımı yapmadan, hepsini çağrıştıran ve çok da uygun düşen bir ad vermiştir: "*Hiyerarşik Emperyalizm*" (1998: 99).

Küreselleşme, *hiyerarşik emperyalizm* tarihinin canlı aktörü olarak, bugün Batı sivil uygarlığını post-sivil uygarlığa dönüştürücü rol oynamaktadır. Bu tam da Foucaultcu bir anlayışla, iktidarın her yere yayılması, mikro zerrecikler halinde her alanı, herkesi, nihayetinde bütün küreyi kapsaması ve kaplaması durumudur. Ancak, *post-uygarlık* artık nominalist (adı var kendi yok) bir olguya dönüşmüş ve *sui generis* postulasını bütünüyle yitirmiştir. "*Pax Americano'nun yerini bile, artık Pax Capital*" almıştır (Wright, 2000: 67).

Peki kendi tarihlerinin *faili* olmak isteyenler ne yapabilirler? Hiç bir şey. İnsanlığın, Marx'tan öğrendiği hâlâ geçerli bir kural bulunmaktadır: Tarih olgunlaşmadıkça, insan bir şey yapamaz; yapan, eyleyen, gerçekleştiren tarihin kendisidir. Yapılabilecek tek şeyse, tarihin olgunlaşmasını hızlandırmaktır; şu an mümkün olan bir tek bu görünmektedir.

SONUÇ

POST-UYGARLIK = KAPİTALİST EMPERYALİZM

16. yüzyılda mutlakıyetçi devletlerin ortaya çıkması ile başlayan sivillik süreci, 17. yüzyılın sonlarında anayasal monarşinin kurulmasıyla, kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Böylece kapitalizmin kurumsallaşma süreci bağlamında sivil uygarlık süreci başlamıştır. İngiltere'de, 1688 yılında *Bill of Rights*'ın tarih sahnesine çıkarttığı anayasal kurumsal yapı, 1702'de imzalanan *Act of Settlement* (Yerleş(tir)me Yasası) ile iyileştirilmiştir. Bu anayasa ıslahından sonra da devlet, hem ismen hem fiilen bir hukuk devleti (*rule of law*) niteliği kazanmıştır. Buna dayanarak da, ticarî sınıfın siyasal ideallerini realize edecek tam yetkili bir parlamenter sistem meşrulaştırılmıştır (Williamson, 1944: 279).

Ticari toplumun siyasal idealleri ve talepleri, kapitalizmin gelişmesinde başlıca rolü oynamıştır. Bu nedenle sivil uygarlık, ticarî sınıfın çıkarlarına uygun olarak doğmuş, gelişmiş ve kurumsallaşmıştır. Bu da insanlık tarihinin daha önce hiç tanık olmadığı bir deneyime denk gelmektedir. Bir başka ifade ile en başından itibaren, sivil hareket bir sınıf hareketi olarak doğmuştur. Ulusal ekonominin, daha önce üstünde durulan iç ve dış koşullara bağlı olarak fazla vermeye başlaması, ekonomiye bağlı ticarî sınıfın güçlenmesini sağlamıştır. Gelişen yeni sınıfının önceliğine göre, özgürlük, mülk edindirme özgürlüğüne bağlanmış, eşitlikse yasalar önünde eşit muamele görme ile sınırlı tutulmuştur.

Adına "civilization" denilen, sivil uygarlık, paradoksal biçimde bireylerin uygarlıktan eşit yararlanma hakkını yok ederek inşa edilmiş ve kurumsallaşmıştır. Sivil uygarlığın kurumsallaşması, hukuk devleti aracılığıyla bir yandan özel mülkiyete dayalı egemenliğin sağlanmasını, diğer yandan da emeğin, üretim araçlarından koparılmasını gerçekleştirmiştir. Bu koşullar altında, sivil uygarlığın kurumsallaşması, kapitalist sınıf için ne denli göz kamaştırıcı bir iyileşme ve zenginlik getirmişse, üretim araçlarından

koparılanlar için de o denli dışlanmışlık ve sefalet üretmiştir. Bu iç koşulardaki aşırı dengesizlik, Batı'da sömürgelerden akan servet ve emek gücüyle biraz olsun dengelenebilmiştir. *Civilization* olarak adlandırılan sivil süreç, aşırı zenginlik ile aşırı yoksulluğun bir karması olarak İngiltere'den, önce Batı hinterlandına, sonra da tüm dünyaya ihraç edilmeye başlamıştır. Özellikle Karl Marx ve Paul Baran analizlerinin gösterdiği gibi, tam beşyüz yıl boyunca dünyada kimi insanlar ve bölgeler sivil uygarlığın zenginliğine, kimi insanlar ve bölgeler de yalnızca yoksulluğuna eklemlenmiştir. Sivil uygarlık bu beşyüz yılın sonunda, zenginlikle yoksulluğun, gelişmişlikle geriliğin, şiddetle itaatin sarmal olduğu, sözde dünya uygarlığı modeli olarak kurumsallaşmıştır.

Hatırlanacak olursa, tezin birinci bölümde sivil uygarlığı başlatan toplumsal süreç, bu bağlamda ilk *sivil toplumsal hareket* üstünde durulmuştur. İlk sivil toplumsal hareket, elitlerin liderliğindeki burjuva grubun, soyluları ve kiliseyi yer yer alt etmesi, yer yer de onlarla bütünleşmesi sonucunda merkezî mutlakıyetçi yeni bir devlet kurmalarına dayanmaktadır. Mutlakıyetçi merkezî devletin inşa edilmesi, aynı zamanda feodal sistemden proto-kapitalist sisteme geçişi simgelemektedir. Mutlakıyetçi devletin kuruluşundan yaklaşık yüz yıl sonra, anayasal monarşiye geçilerek, hukukun belirleyiciliği kabul edilmiş ve kilisenin gücü sınırlanmıştır.

Öte yandan büyük ve düzenli ordular kurulmuş, Weber'in ifadesiyle devlet, bir "şiddet makinesi" görünümü almıştır. Bunun dışında merkezi yönetim, muazzam bir sivil bürokrasi örgütünü de kurmayı başarmış, ulusal vergi sisteminin, resmi eğitimin, diplomatik ilişkilerin ve iç-dış ticaretin gelişmesini sağlayacak sistemi yerleştirmiştir. Bütün bunlardan daha belirleyici olarak "hukuk devlet" anlayışından "hukuk devleti" anlayışına geçilmiştir. Böylece Ortaçağ'a özgü İlahî Hak öğretisi yerini, Doğal Hak anlayışına bırakmıştır. Mülkiyet hakkı, birey hakları, özgürlük kavramı, Parlamento, hukuka bağlılık ve halk egemenliği kavramları, 17. yüzyılın sonlarında artık değişen gündelik kültürün sıradan bir parçasına dönüşmüştür.

Tezin ikinci bölümünün ilk kısmında, önce 16. yüzyıl sivil hareketini besleyen arka plan üzerinde durulmuştur. Sivil uygarlığın hazırlık evresine çok büyük etki yapan bir süreç olan arkaplan, İtalyan Rönesans'ı, Machiavelli düşüncesi ve Reform Hareketi'nden oluşmaktadır. Ancak sivil uygarlığın kendi olgusal temelleri Bodin, Hobbes ve Locke tarafından atılmıştır. Tezde Bodin, Hobbes ve Locke karşılaştırması üzerinden sivil siyasal kurumsallaşmanın kuramsal temelleri çözümlenmektedir. Tezde belirtildiği gibi, John Locke hem hukuk devletinin hem de sivil hakların bir ideologu olarak, sivil uygarlığın bilimsel çerçevesini daha 17. yüzyılda çizmiştir. İkinci bölümünün ikinci kısmında ise, sivil hareketin, çağlar içinde gelişen ve her biri ayrı bir paradigma niteliği taşıyan siyasal ve kuramsal (eleştirel) uğrakları tek tek analiz edilmiştir. Bu da İngiliz deneyimine ve Locke'un kuramına dayanan sivil uygarlığın klasik döneminin, yeni bir evreye ulaşması anlamına gelmektedir. Bu evre, sivil uygarlığın bir Avrupalılık fenomeni olarak kurumsallaşmaya başladığını da göstermektedir. Avrupalılık fenomeni, liberalizmin, demokrasinin, usçuluğun, ulusçuluğun, hukuk devleti'nin, KEP yaklaşımın ve piyasanın kurumsallaşması ile sınırlı kalmamıştır. Sivil uygarlığın kurumsallaşma dinamikleri, endüstrileşmenin, endüstriye dayalı sermaye birikiminin, rekabetin, tekelciliğin, emek ticaretinin ve sömürgeciliğin (toprak paylaşımının) kurumsallaşması ile yeryüzünde belirleyici bir güce ulaşmıştır.

Tezin üçüncü bölümü, sivil uygarlığın bu gücünün, yani kurumsallaşmasının teorik bir çözümlemesi niteliğindedir. Burada sivilliğin siyasal kurumsallaşması ile sivil hareketin iktisadî hedefleri arasındaki ilişki analiz edilmekte, sivil uygarlığın kapitalizmin gelişim evrelerini oluşturan uğrakları ve bu uğrakları yaratan kurumlar-koşullar çözümlenmektedir. Bu dönemdeki sivil uygarlığın siyasal kurumsallaşması, elbette kapitalizmin emperyalist aşamasına göre değerlendirilmektedir. Emperyalizm dönemi tezde üç aşamada ele alınmıştır:

a- Klasik emperyalizm dönemi (1870/1900 – 1940)

Emperyalizmin mayası 16. yüzyıl sivil hareketinin içinde var olmakla birlikte, ancak 1870'deki Sedan Savaşı'ndan sonra bu maya kabarmaya başlamıştır. Lenin'in çok açık biçimde çözümlediği gibi, büyük sermayeler, kendi ulusal devletlerini mobilize

etmeye başlamışlardır. Zaten 1900 yılından sonra da emperyalizm, nüfuz paylaşımı hedefiyle devletlerin, resmi politikalarının ayrılmaz bir parçasına dönüşmüştür. Emperyalizmin klasik döneminde uluslararası emperyalist sermaye birikiminin, mali-oligarşinin, yeryüzünde nüfuz paylaşımının, sermaye ihracının, tekelci devletin, ulusalcı mücadelelerin, pragmatizmin ve 14 Nokta İlkeleri'nin kurumsallaşması gerçekleşmiştir.

b- Yeni-emperyalizm dönemi (1940 – 1980)

Bretton Woods Sistemi'nin, uluslararası para sisteminin (IMF- WB), bağımlılık ilişkilerinin, iş bölümünün, dünya-ekonomi sisteminin, pozitif hakların, sosyal devletin, teknolojik yeniliklerin ve Pax Americano'nın kurumsallaştırılması sağlanmıştır.

c. Küresel emperyalizm dönemi (1980)

Kapitalist emperyalizmin bu aşamasında, liberalizmin iktisadi boyutunun, yani neo-liberalizm adı altındaki geç-kapitalizmin, Pax-Capital'in, küresel sermaye birikiminin, ÇUŞ, UÖŞ, bilim, bilişim, bildirişim, otomasyon, yönetişim ve uluslararası müdahale hakkının, ulus-devletlerin iktisadî alanda küçültülmesinin ve *adı var kendi yok* bir görünüm alan uygarlık standartlarının akreditesinin kurumsallaşmakta olduğu görülmektedir.

Tezin başından beri incelediğimiz paradigmaları dikkate alırsak, ister *sömürgeci klasik* dönemi, ister *tekelci yeni* dönemi, isterse *korporasyoncu küresel* dönemi olsun ve hangi araçlar kullanılırsa kullanılsın, emperyalizmin Batı sivil uygarlığının kardeşi olduğu çok açıktır. Kapitalist emperyalizmi besleyen ilk zihniyet, 16. yüzyılda mutlakıyetçi devletlerle birlikte doğmuştur, mutlakıyetçi devletlerin kurulma gerekçesi de, bir dünya-ekonomisine dönüşmeye başlayan ticareti güven altına almaktır. 1713 yılında imzalanan Utrehch Antlaşması, İngiltere'yi denizlerin tek hâkimi haline getirirken, İngiliz tüccarların kafalarında henüz biçimlenmemiş haldeki yayılmacı ve yağmacı zihniyeti daha o dönemde olgunlaştırmaya başlamıştır.

Kapitalizmin gelişmesi, değişen üretim biçiminin tetiklediği ve genelde "modern" (çağdaş) adı altında tanınıp yayılan bir dizi sivil yeniliğin, devlet biçiminden gündelik hayata, ekonomi kuramından sanat üretimine kayarak, yaşamın genelini biçimlendirmesine yol açmıştır. Kapitalizmin uzun tarihi, Avrupa'yı dünyanın geri kalanından görece öne geçirerek ayıran, siyasal devrimlere ve yoğun toplumsal mobilizasyona dayanmaktadır. Bu devrimler sayesinde Avrupa, iktisaden öne geçmekle kalmamış, dünyanın geneline kabul

ettireceği ve emperyalizmin başlıca aktörü haline gelecek olan siyasal kurumsallaşmayı da, hukukî düzenlemeler ya da içtihatlar yoluyla sürekli geliştirme fırsatı bulmuştur.

İncelenen üç bölümün ve burada yapılan değerlendirmenin çerçevesinde, tezde ulaşılan genel vargı şudur: Batı sivil uygarlığı, ticari sınıfın siyasal ideallerinin bir ürünü olarak Kuzey ve Batı Avrupa'da doğmuştur, ama bölgesel kalmamıştır. Üstelik dünyanın genel uygarlığını temsil etme savı altında, çoklu dünya uygarlığının gelişmesini engellemiş, dünyanın tümel uygarlığını, kapitalizmin tikel çıkarı uğruna "*adı var kendi yok*" bir duruma getirmiştir. Bugün gelinen kültürün tıkanma noktasında, yeni bir çözüm yolu olarak gösterilen küreselleşme formülü, *çoklu dünya imparatorluğu* biçiminde yine Batı tarafından üretilmektedir. Post Hareket, bu yeni siyasal inşanın kurucu temelini oluşturmaktadır. 21. yüzyılda Batı sivil uygarlığı, *post uygarlık* olarak yeniden-inşa edilmektedir. Oysa sivil uygarlığın, kapitalizmin krizlerine bir çözüm olarak, kriz dönemlerinde yeniden-inşa edilip, yeniden-kurumsallaştırılması defalarca yaşanan bir deneyimdir. İşte zaten bu nedenle çalışmanın sonucunda ulaşılan vargı da, 1980'den beri yaşanan Post Hareket'in, sadece yeni bir yeniden-inşa girişimi olduğudur. Sivil uygarlık, 1980'lerden beri yeniden-inşa edilerek bir post uygarlığa dönüştürülmektedir. Ancak bu yeniden-inşa, yalnızca şeklen yaşanan bir değişimden ibarettir, çünkü sivil uygarlığın post'u da hâlâ bir emperyalizmdir. İster bir süreç olsun, isterse uğrak yaratacak bir paradigma niteliği bulunsun, post-uygarlık, kapitalist sivil uygarlığın bir devamı olduğu gibi, kapitalist emperyalizmin de ta kendisidir.

En son olarak tezde ulaşılan bu vargıyı, yani tezin sonuç önermesini oluşturan, post-uygarlığın gerçekte emperyalizm olduğu önermesini çözümleyerek, 16. yüzyıldan 21. yüzyıla uzanan sivil uygarlığın, siyasal kurumsallaşmasını tamamlayalım:

Post-durum, tıpkı *post-an* gibi, sonradan gelenin, eklektik olanın bir temsili olduğuna göre, öyleyse önceden var olanın üstüne inşa edilmek durumundadır. Bu yüzden de post-an, geçmişin en zirvede olduğu, ama geleceğin daha henüz başladığı bir an'dır.

Zirvedeki geçmiş radikal bir eleştiriye uğrayarak aşağı çekilmekte, yeni bir gelecekse tırmanışa geçmek üzere ilk adımını atmaktadır. Bu bağlamda, *post* (sonradan-eklektik) olanın bir *dönüşüm mü*, yoksa öncekinden bir *kopuş mu* olduğu tartışma konusu yapılmaktadır. Günümüzün *post-uygarlık* süreci de, ürettiği paradigmalarla bu tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Gündemdeki tartışmanın ana eksenini, kapitalizmin ve asıl olarak da emperyalizmin sonuna mı gelindi sorusu oluşturmaktadır.

Post-uygarlık, evet yeni yaşam biçimini simgeleyen yeni paradigmalar üretmiştir. Bunu modernitenin aşılmasına denk gelen *post-modern durum* olarak tanımlayan görüşler ağırlıktadır. Ancak bu yaklaşım, son otuz yıldır olan biteni açıklamakta yeterli olsa bile, geleceğe ilişkin bir daraltıcılık içermektedir; çünkü değişen yalnızca içinde bulunduğumuz durum, yani koşullar ve olanaklar (vaziyet) olmayıp, bütün bir uygarlık biçimi gelecek uğruna yine döşüme uğramaktadır. Yönetimden adalete, eğitimden sağlığa, hatta savaş gerekçesinden sanat anlayışına kadar hemen her şey değişirken, özde kapitalist küresel paradigmaların yönlendirdiği ve ürettiği yenilenen bir uygarlık biçimi doğmakta ve böylece kapitalizm kendini bir kez daha yenilemektedir.[556]

Post-modern durum, bu noktada geleceğin post-uygarlığına, yani kapitalizmin gelecekteki biçimine geçişin bir ara aşamasını oluşturmaktadır. Kuşkusuz modernliğin kendisi gibi, modern olma durumunun dönüşümü karmaşık bir görünümündedir ve post-modern durum, küresel emperyalizmin ürettiği siyasal-toplumsal kavramları açıklamakta yeterince elverişli değildir. Bu genişliği post-modernizm yerine, "sivil uygarlığın eklektiği-postişi" anlamında kullanılan *post-uygarlık* kavramı ile ifade etmek daha isabetli olabilir. *Post uygarlık*, eskiden bildiğimiz kavramları tanınmaz biçimde değiştirerek yeniden

[556] Günümüz sivil uygarlığının "post" durumunu, İrfan Erdoğan "*sömürünün paketlenişi*" olarak tanımlamakta ve bu *serbest köleliğin zincirlerini* sıralamaktadır: Globalizm, glokalizm postpozitivizm, deregulasyon, özelleştirme, tarihin sonu, ideolojilerin sonu, postemperyalizm, postsömürgecilik, yapısal uyarlamalar vb. (2000).

üretirken, kendi yeni kavramlarını da ilk defa üretmektedir. Zaten bundan dolayı, yeni bir dünya düzeninden ve yeni bir uygarlık biçiminden de kolayca söz edilmektedir.[557]

Yeni dünya düzeni'ni başlatan süreçte sağ ve yeni-sağ, ikiz krizleri -kapitalizmin ve sosyalizmin krizleri- radikal politikalar yaratarak ve dayatarak aşmaya çalışmıştır. Gerçi, kapitalizmin krizlerle yenilenen ve genişleyen tarihi, yeni krizlerin her zaman olası olduğuna da işaret etmektedir. Sağ politikalar, Keynesci iktisadın çöküşünden sonra, piyasaları büyütecek önlemleri almayı bilmişlerdir. Ekonominin küresel bir aktör haline gelmesi, yeni siyasal ve toplumsal olguların doğmasına yol açmıştır. Neo-liberal ve yeni-sağ ikilisinin (ABD Başkanı R. Reagan ve İngiltere Başbakanı M. Thatcher) 1980'lerde başlattığı yeni düzen, Fordizmden post-Fordizme, modernizmden post-modernizme dönüşümü açık etmiştir. Refah Devleti'nin yerini yeni-sağ alırken, konjonktürel koşulların yeni sağcılar tarafından stratejik düzenlemelerle başarıyla kullanılması, küresel emperyalizme piyasanın dışında tutunacağı yeni imkânlar yaratmıştır. İçte *yönetişim ve*

[557] Postmodernizm, modern olanın sorgulanması süreci üzerinden gelişmiştir ve temel paradigması, moderni yeniden yapılandırmaktır; tam da Marshall Bermann'ın işaret ettiği gibi, mevcut durumun eleştirisi, ama bunu aşma deneyimidir (2000). Bu nedenle postmodernizmi, modernizmden radikal bir kopuş değil, aynı paradigmal anlayışın kendini sorgulayarak yenileme çabası olarak düşünmek gerekir. Bu çaba "başka alternatif yaratma" süreci olarak görülmekle birlikte; kafa karıştırıcı bir uğrak olarak neo-liberalizmin alternatifsiz olduğu varsayımı ağırlık kazanmıştır, daha açık bir ifadeyle kapitalizm, neo-liberalizme sabitlenmiş bir konuma gelmiştir. Bu yüzden, modernizm ile postmodernizm arasındaki dinamik ayrışma da sadece epistemolojik kalmıştır. Gerçekte zaten, bu söylemlerin hepsi, emperyalizmin bir yansımasından ibarettir. Ama yine de aralarında elbette dikkati çeken bir ayrışma söz konusudur: "Modernizmde bilginin kaynağı akıldır, post-modernizmde de bilgiye ulaşmanın aracı yine akıldır; akılcılıktır. Ancak postmodernizmde "tek akıl" değil "akıllar" vardır; hiçbir akıl diğerinden daha etkili ve üstün değildir; çünkü her şey her şeyi etkiler. Bundan dolayı, hiçbir kuram mutlaklık içermediği gibi, bunu gözardı eden herhangi bir kuram da güven eksikliği doğurur. Bu anlayış, modernizmle postmodernizm farklılığının belirgin nedenlerinden biridir" (Karagöz, 2003a: 73). Bu ayrışmayı kuramdan söyleme geçiş olarak da okumak mümkündür. Kuramların ve ideolojilerin keskinliği kırıldığı, kuram ve ideolojileri kapsayan söylemsel bir genelliğin zihinsel süreçlerde belirleyici olmaya başladığı ileri sürülmektedir. Modernizmin teknik aklına, bu kez iletişimsel akıl ve eleştirel yorum bilgisi (*hermeneutics*) eklenmiştir (*iletişimsel akıl* için bkz: Habermas, 2000 ve 2001; *eleştirel yorum bilgisi* için bkz: Gadamer, 1990 ve Polmer, 2002).

Postmodernizm bir dizi yeni paradigmalar üretmiştir; teknik aklın yetersizliğini sorunsallaştırması yanında, aslında genel bir sorgulama ve kuşku süreci başlatmıştır. Modern kavramlar, kuramlar, değerler, toplumsal ethos, hatta *kurtuluş* düşüncesi tartışmaya açılmıştır. Buna karşın neo-liberal siyasetin yanılsamaları da açıkça su yüzüne çıkmıştır; refah eşitliği rafa kaldırılırken, hukukî eşitlik yeniden baş köşeye yerleştirilmiştir. Sanatın öncü olduğu kültürel pratikler, ekonomi ve siyaset gibi toplumsal-dönüştürücü rol üstlenmiştir, özellikle de mimari. Yüksek teknolojinin uzamı ve zamanı daraltması yanında, kapitalizmin de yapısında endüstriyel finans-kapitalizmden, post-endüstriyel finans kapitalizmine geçiş gerçekleşmiştir. Tabii ki post-endüstriyel bir toplum da, Ulrich Beck'in ifadesiyle "*risk toplumu*" (1992) ortaya çıkmıştır. Bir anlamda yaşanan tüm değişimler, küreselleşmeci dönüşümün hemen her alandaki kapsayıcılığına bir işaret olarak gündeme gelmiştir. (Postmodernizm için bkz: Harvey, 1997, Lyotard, 2000, Şaylan, 2002, Tekeli, 1999 ve Connor, 2001).

adalet, *dışta güvenlik ve müdahale* üstüne yürütülen kapsayıcı stratejiler, küresel barışın ve refahın bir işareti olarak sunulmuştur. 1980'lerde post-modern döneme bir geçiş başlatan yeni-sağ politikaların, 1990'lara gelindiğinde artık küresel tutunumu ve hegemonyayı sağladığı rahatça görülmektedir. Böylece neo-liberalizm, yeni-sağ ve küreselleşme iç içe geçmiş tek bir uğrak oluşturarak, yeryüzünde belirleyici tek siyaset hâline gelmiştir.

Batı Marksizm'ini bir '*post hayalet*'e dönüştüren, içine düştüğü *post-duruş hâli*[558] iktidar bloğunun, bütünüyle neo-liberal politikalara terk edilmesiyle sonuçlanmıştır; hatta

[558] Marksizm'in, içine düştüğü post-modernleşme serüveninde, bir *post hayalet*'e dönüşmesi, Batı Marksizminin ikinci depremi sayılan post-Marksizm'le gerçekleşmiştir.

Post-Marksizm, hem Ortodoks Marksizm'e karşı eleştirel bir söylem (radikal eleştiri) hem de Marksizmin yeniden yapılandırılması çabasını yansıtır. Siyaset ve demokrasi bağlamında post-Marksist düşünce, bir çok görüşle birlikte *radikal demokrasi* söylemini üretmiştir. Daha çok *Essex Okulu* olarak adlandırılan bu yaklaşımlar, post-Marksizm ve post-Marksistlerin *radikal demokrasi* projesini ifade etmektedir. *Essex Okulu*'nu Kültürel Çalışmalar kuramı ile öne çıkan *Birmingham Okulu*'nun devamı olarak da düşünmek gerekir (Burada İngiltere'deki Essex ve Birmingham Üniversiteleri bünyesindeki düşünce grupları kastedilmektedir).

Post-Marksizm ve radikal demokrasi söylemi, psikanaliz ve post-yapısalcı kuramların yanında, Gramsci'nin hegemonya kuramının bir eklemlenmesi sayılır. *Ernesto Laclau* ve *Chantal Mouffe* ikilisinin çözümlemelerine ve alternatif tasarımlarına dayanır. İkili, Gramsci'den hegemonya kuramını alırken, Gramsci'yi de *özcü* olmakla itham etmişler ve özcü olmayan bir proje önermişlerdir: Post-Marksizm ve radikal demokrasi. (Oysa Birmingham Okulu'nun kurucusu Stuart Hall, Gramsci'yi değiştirmeden Althusser'le buluşturarak Kültürel Çalışmalar Okulu'nu oluşturmuştur.)

Post-Marksistler kendilerini sosyalist olarak tanımlamakta iseler de, Ortodoks Marksistler bunu kabul etmemektedirler; çünkü, Laclau ve Mouffe'un yaklaşımı yalnızca Gramsci'ye değil, Marksizmin bütününe *özcülük* indirgemeciliği yapmaktadır. Bu nedenle Marksizm'den kopuş olarak görülmektedir. Laclau ve Mouffe, Barry Hindess-Paul Hirst- Antony Caattler gibi akademisyenlerin desteğini almıştır.

Demokrasinin derinleşmesi ve daha *demokratikleşmesi* adına, Gramscigil hegemonyanın sınıfsal niteliğini ve öznesel varlığını reddeden Laclau ve Mouffe, Gramsci'yi post-yapısalcı bir yorumla yeniden kurmaya çalışmışlardır. Ancak "hegemonya kavramı, Gramsci'nin bu post-yapısalcı okuması sonucunda, toplumsal yapılardan ve kurumlardan bağımsız bir varlık, dışarısı olmayan, kendi kendini kuran içine kapalı döngüsellik haline gelmiş; tüm sınıfsal içeriğini kaybederek, sanki içeriksizleşmiştir" (Demir, 2005: 165-9).

Bir diğer konu ise, belirlenimin reddidir. Belirlenimi reddederken, araç olarak siyasal alanı, devlet ve sınıf sorunsalından arındırma yöntemini kullanmışlardır. Böylece siyaseti tümüyle olumsal hale getirmişler, "*maddi dünyayı söylem içinde eritmişler ve belirlenimden tamamen koparken, sınıfları da tümüyle buharlaştırmışlardır*" (Demir, 2005: 165-9). Laclau ve Mouffe, sınıf mücadelesi yerine, eşdeğer demokratik mücadeleleri önerirler. Öte yandan belirlenimciliği dışlarken dolaylı olarak iradeciliği mutlaklaştırma eğilimi taşırlar. Eşitsizliklere ve tahakküm ilişkilerine karşı kolektif mücadeleyi savunurlar. Ama söylemi, kuramın yerine koyarak, sorgulanamaz kabul edilen varsayımlar üretmişlerdir. *Antagonizma* deneyimini de, siyasetin kurucu özü gibi birincilleştirirken, aslında yeni bir özcülük pratiği geliştirmişlerdir. Ancak Laclau ve Mouffe'un siyaseti, tıpkı söylemsel özne gibi bir içkinlik, yani kendine yeten "*otarşik mutlaklık*" durumundadır. Bu da "*sonu gelmez, bitimsiz bir mücadeledir*." Siyaseti özerk bir alanda, sınıfsız ve bitimsiz bir mücadele olarak görmüşlerdir. Demir'e göre, "*nihai temellerin ortadan kalktığı bitimsiz olumsallık dünyasında, bireylerin ve grupların, bu projeye niçin bağlanacakları veya bu projenin peşinden niçin gidecekleri bile belirsizdir*" (2005: 168 ve Mouffe, 2000: 310).

Kapitalizme karşı, Marksizmin yerini alabilecek *bir alternatif* olup olmadıkları konusuna gelince; böyle bir alternatifi besleyecek düşünsel temeli pek yaratamamışlardır. "*Değişimin faili olarak, işçi sınıfı yerine amorf ve istikrarsız özne konumlarının çoğul mücadelelerini koyarlar*" (Demir, 2005: 168). Aslında öznenin belirsizliği, tarihin ve sınıfın dışlanmışlığı, emek gücünün meta-sınıfsal niteliğinin reddi, siyasetin sonsuz olumsallık mücadelesine dönüştürülmesi ve antagonizmatik yeni bir kurucu öz tasavvuru, demokrasiyi *radikalleştirmekten çok,* kapitalizmi radikalleştirici savunmasızlık ve alternatifsizlik üretmektedir. Bu bağlamda, Laclau ve Mouffe'un "demokrasiyi radikalleştirme üzerinden tanımladıkları alternatifleri,

sosyal-demokrat hükümetler, neo-liberal politikaların takipçisi olmuşlardır. Sınıfsal güç odağını oluşturan büyük sermaye sahibi korporasyonlar tarafından desteklenen Reagan-Thatcher siyaseti, *bütünsel ulus* yaklaşımının reddini sağlamış ve öncelikle "*iki ulus*" ayrımı yaratmıştır: Zenginler ve yoksullar, yani yeniden beyazlar ve diğerleri öyküsü doğmuştur. Bu anlayış, aynı zamanda temsili demokrasinin de yükselişini ifade etmektedir. Bu yükselişin sorgulanması ise, paradoksal bir biçimde temsili demokrasinin krizi olarak nitelendirilmiştir.

Halkın depolitize edilerek, siyasetten uzaklaştırılması, "*böylece bireyin siyasal etkinliğinin marjinal düzeye inmiş olması*" söz konusudur; bu durumda "*gözle görülmeyen gizli güç ilişkilerinin sürdüğü ve siyasal iktidar kullanımında ya da bir başka deyişle otoriter kararların alınmasında bu ilişkilerin giderek daha etkin hâle geldiğ*i" görülür; bunun sonucunda demokrasi, "*insanlar arasında siyasal eşitliğe dayanan bir siyasal rejim olmaktan çok, yine bir seçkinler kesiminin var olduğu anlamına gelmektedir; yani buna göre toplumlar belirgin bir biçimde, yönetenler ve yönetilenler türünden bir ayrışmayı gündeme getirmektedir*" (Şaylan, 1998: 72-3). Öte yandan bu inkâr edilemez ayrışmanın, yeni bir yönetim anlayışı ile telafisine çalışılmaktadır. Demokrasinin açıklarını onarması beklenen yeni stratejiyi ise, *yönetişim* kavramı oluşturmaktadır.

Yönetişim (*governance*), gerçekte post-uygarlığı kurumsallaştırma işlevi taşıyan bir kavramdır. Kavram, devreye giren iflah olmaz iyimserler tarafından, "*toplumla yönetimin yeni bir ilişki biçimi*" olarak açıklanmakta ve *"toplumu yönlendirmekte sorumluluk dengesinin devletten sivil topluma doğru kaymasına işaret ettiği*" savunulmaktadır (Tekeli, 1999: 235). Oysa yönetişim, hiç de bu kadar demokratik, insancıl ve toplumsal bir amaca hizmet etmek için tasarlanmamıştır. Kavram, ilk bakışta, demokrasinin derinleştirilmesi ve

kapitalizmin aşılmaz olduğunun, örtük de olsa kabulüne dayanır. Amacı, iktidar ilişkilerini ortadan kaldırmak olmayan radikal demokrasi projesi, açıkça kapitalist sisteme alternatif fikirlerden vazgeçmedir; çünkü bunu zorunlu totaliter içerimlere sahip bir çaba olarak görürler. Önerdikleri, radikal demokrasiye dayalı topulum tipininse, neye benzeyeceğine ilişkin, herhangi bir somut taslak yoktur. Herhalde önerdikleri toplum, kendi kendini düzenleyen (düzenlenmesi beklenen) bir toplumdur" (Demir, 2005: 168-9, ayrıca bkz: Laclau ve Mouffe, 1992, Laclau, 1987, 1993 ve 1998, Mouffe, 1979a, 1979b ve 2000: 297-314, Kaygalak, 2001: 33-59, Sancar, 1997, Keyman, 1999 ve 2000 ve www.felsefeekibi.com).

katılımın arttırılması olarak algılansa bile, devletin rolünü değişime zorlamanın altında, başka planların bulunduğu artık anlaşılmıştır. Bunlardan biri, "*yönetişim sözcüğünün siyasal ve yönetsel iktidar sahipliğini değiştirmeye dönük olduğudur*" (Güler, 2003: 95). Siyasal ve yönetsel iktidar sahipliğinin değişmesi, devletin rolünün ve konumunun değişmesi demektir, asıl hedef de gerçekte budur. Bu anlamda yönetişim, Althusser'in dikkat çektiği "*devletin mutlak kapsayıcılığı*"nın (2003) sınırlandırılması projesidir. Bu da ilk anda, alkışlanacak bir proje gibi görünmektedir.

Yönetişim, küreselleşmenin ve onun içini dolduran neo-liberal politikaların, yeni toplumsal düzenlemesi olarak öne sürülmüştür. Bu düzenleme, *demokrasi, özel sektör ve sivil toplum* üçlüsünün devletin karşısında güçlendirilmesi olarak savunulmuştur. Bilindiği gibi, dünya ekonomisinin küresel hâkimiyetinin sağlanması sürecinde, gümrük duvarlarının ortadan kalkması, küresel meta zincirlerinin güçlenmesi, internetin üretim-sevkıyat ve tüketim bağlarını sıkılaştırması ile birlikte, piyasa yaratıcıları tarafından devletin rolünün değişmesi de gerekli görülmüştür. Aynı anda gündeme getirilen temsili demokrasinin krizi ve katılımın arttırılması arayışını, bu doğrultudaki bir diğer gelişme olarak okumak gerekir. Katılım ve demokratikleşme çabalarının gerisindeki amaç, devletin sermaye ve piyasa karşısındaki *pazarlık* gücünü zayıflatmak, hatta *minimal devlet* projesiyle en minimuma indirmektir; çünkü, von Weizsäcker'in de belirttiği gibi, artık "*ideal devlet, ... Demokratik olarak örgütlenmiş bir piyasa ekonomisidir*" (2002: 7).[559] Bunun tek yoluysa, piyasa yaratıcılarına göre, demokrasiyi yeniden örgütleyerek devleti düzenlemektir. "*Bu yüzden demokrasiyi yeniden icat etmemiz gerekiyor. Bir zamanlar demokrasi ulusal-devlet için icat edilmişti ve bayağı da iyi işledi. Fakat şimdi sormamız gerekiyor: Tüm dünyayı kapsayacak bir demokrasi nasıl olabilir?*" (von Weizsäcker, 2002: 8).

Yönetişim, piyasa yaratıcıları tarafından *tüm dünyayı kapsayacak bir demokrasiye* ve *küresel düzeyde bir yönetime* duyulan gereksinimin sihirli formülü olarak üretilmiştir.

[559] Prof. Dr. Ernest Ulrich von Weizsäcker, SPD milletvekili ve Alman Parlamentosu Enquête Komisyonu (Dünya Ekonomisinin Küreselleşmesi) Başkanı idi.

Yönetişim kavramının içeriğine geçmeden önce, önemli bir noktaya değinmek gerekir: Beşyüz yıldır dünya-ekonomi sisteminin işleyişini kolaylaştırmak uğruna, merkezden üretilip, çevreye pompalanan olgu ve kavramlara (bunların en etkilisi parlamenter seçim ve ulus-devlet deneyimi olmuştur) bir yenisi daha eklenmektedir. 1990'dan beri yoğunlaşan küresel yapılanma ve bu yapılanmanın çevre ülkelere getirdiği dayatmalar, iktisadî gelişmenin *a priori* bir sonucu olarak görülmektedir. Daha açıkçası, merkezde yapılıp çevreye dayatılan bir planın parçası olarak değil de; çevre ülkenin tüm dünya ile ve de merkezle paylaştığı iktisadî gelişim sürecinin, *kendiliğinden yarattığı* bir fırsat ortamı ya da koşulu gibi algılanmaktadır. Oysa, yönetişim de dahil, öne sürülen kavramlar, olgular, hukukî değişmeler, toplumsal-siyasal-ekonomik dönüşümler, onlarca, yüzlerce kez toplanan, kılı kırk yararak inceleyip düşünen, dünyada görece en iyi öğrenimi görmüş ve çok yüksek maaşlı *teknokrat bir ekip* tarafından, kağıt üzerinde plânlanarak yaşama geçirilmektedir. İnsanlığın ilerlemesinin doğal bir akışı değil, Polanyi'nin ısrarla vurguladığı gibi, bir *müdahale* söz konusudur. Bunu, insanlığın ilerlemesi gereken yolda ilerleyememesi, teknokratça *müdahalelerle tarihin yavaşlatılması* olarak da düşünebiliriz.

İnsanlığın ilerleme tarihini yavaşlatan kurumsal dördüzler -*Uluslararası Para Fonu* (IMF), *Dünya Bankası* (WB), *Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü* (OECD) ve *Dünya Ticaret Örgütü* (WTO)- Batı'nın kalkınmasını ve gerektiğinde yeniden imarını sağlamak için kurulmuştur. Bununla birlikte, bu kuruluşlar kapitalizmin ve bu bağlamda dünya ekonomisinin krizini önleme ve dünya ticaretini geliştirme gerekçesi altında, sömürgecilikten beri kemikleşen emperyalist eğilimlerin hâlâ taşeronluğunu yapmaktadır;[560] örneğin IMF, "*tüm dünyadaki vergi mükelleflerinin ödediği vergilerle*

[560] Yönetişim kavramının diğer bir özelliği ise, sivil toplumla olan bağıdır. Yönetişim gibi, sivil toplumun yeni bir rolü de teknokrat bir proje niteliği taşımasıdır. "Dünya Bankası'nın yönetişim planında, kamu sektörünü destekleyecek bir sivil toplumdan söz edilmektedir," ancak devletin dönüşümü bir yandan "sivil toplumun çabasıyla oluşturulan kamuoyunca desteklenecek; diğer yandan da, sivil toplumun bu düzenlemeler için baskı unsuru olması sağlanacaktır" (Zabcı, 2002: 153). Bu noktada Hükümet Dışı Organizasyonlar olan NGO'lar ise, "devlet ile devlet dışında kalan alan arasında, ulus-aşırı bağları yaratmak, yani yerel ve küresel olanı birbirine eklemlemek işlevini üstlenmektedir" (Özdek: 1999: 44-5; Güzelsarı, 2004: 19).

finanse edilen bir kamu kurumudur". Oysa IMF, "*ne onu finanse eden yurttaşlara, ne de yaşam koşullarını etkilediği insanlara doğrudan hesap vermekle yükümlüdür*" (Stiglitz, 2002b: 10).[561]

Öte taraftan Dünya Bankası ise, hemen hemen yalnızca Üçüncü Dünya ülkelerinde faaliyet göstermektedir. Buna karşın bu kurumun da başında, merkez ülkelerin temsilcileri bulunmaktadır. Üstelik yine Jesoph E. Stiglitz'in bildirdiğine göre, iki kurumun yöneticileri de, kapalı kapılar ardında gizli hesaplarla seçilmekte ve asıl önemlisi, bu makamlara atanacak adayların "Üçüncü Dünya" konusunda deneyim ve bilgi sahibi olmaları ise hiç aranmamaktadır (2002b: 11). Dördüz kurumların birincil görevi**,** *serbest piyasa ekonomisi ideolojisini* çevre ülkelere dayatmaktır: "*Özellikle IMF ve Dünya Bankası, bu ideolojiyi yoksul ülkelere zorla dayatan misyoner kurumlar haline geldiler. Onların vereceği kredilere sık sık muhtaç olan (ya da muhtaç duruma düşürülen) yoksul ülkeler, bu ideolojiye direnmek isteseler de, çaresiz boyun eğmek zorunda kalıyorlar*" (Stiglitz, 2002b: 10).[562]

Bu koşullar altında yönetişim de, serbest küresel piyasa ekonomisi ideolojisinin, kurumsallaştırıcı bir aracından daha farklı bir anlama gelmemektedir. Yönetimin, ulusal devletlerin iradesi yerine, ülkelerdeki ticaret ve finans çevrelerinin çıkarları doğrultusunda belirlenmesi olan *yönetişim*; bu bakımdan Reagan-Thatcher ikilisinin başlattığı neo-liberal sürecin kurumsallaşmasını ifade etmektedir. Böylece, Thatcher'in *TINA*'sı[563] 2000'lerde, bütün küreye kabul ettirilmiş ve siyasal-toplumsal sisteme yerleştirilmiştir.

---

[561] "IMF'nin denetçileri, üye ülkelerin bankaları ve merkez bankalarının başkanlarıdır. Onlar ise, her ülkenin ağırlığının genellikle ekonomik performansına göre belirlendiği, son derece karmaşık bir oylama yöntemiyle denetim uygularlar. Dolayısıyla, söz hakkına sahip olan ülkeler gelişmiş sanayi ülkeleridir ve fiilen yalnızca bir tek ülkenin, Amerika Birleşik Devletleri'nin veto hakkı vardır" (Stiglitz, 2002b: 10).

[562] "Oysa, IMF ve Dünya Bankası, sorunlarını çözebilmeleri için yoksul ülkelere alternatif kalkınma ve dönüşüm olanakları sunabilir; böylece, onların demokratik süreçlerinin güçlenmesine katkıda bulunabilir. Ama her iki kurum da, güçlü G7 devletlerinin kolektif iradesinin birer hizmetkârından başka bir şey değildir. G7 devletlerinin istediği en son şey, alternatif stratejilerle ilgili demokratik ve dinamik bir tartışma başlatmaktır" (Stiglitz, 2002b: 10-1).

[563] TINA; there is no alternative (başka seçenek yok; Thatcher'in sözüdür, neo-liberal politikaların seçeneksiz olduğu iddia edilmektedir); oysa ilginçtir ki, liberalizmin öncülerinden Hayek'in öğrencisi Demir Leydi'nin iktidarından önce İngiltere'de her on kişiden biri yoksulken, Thatcher sonrasında her dört kişiden biri yoksullaşmıştır. Resmi rakamlara göre ise, her üç İngiliz çocuğundan biri yoksulluk çizgisinin altındadır (1997 Trade and Development Report; aktaran Alatlı, 4.8.2002, Zaman Gazetesi).

"*Kamu yönetimi disiplini içinde (zaten) Taylor'dan bu yana var olan işletmecilik damarı, 1970'li yıllardan itibaren, yeni gelişmeleri olumlu karşılayarak destekleyen bir zemin oluşturmuştur. Bir anlamda kamu yönetimi disiplini içinde, bir alt başlık olan kamu işletmeciliği, "managerialism"* [564] *özüyle öne çıkarak baskın hâle gelmeye başlamıştır*" (Güler, 2003: 99). Fakat asıl amaç, kamu yönetimini, işletmecilik ölçütlerine göre geliştirmek değil, yönetim olgusunu bütünüyle değiştirmek, yani devletin rolü ve konumunu -*TINA üslubuyla*- yeniden tanımlamaktır. Zabcı'ya göre, devletin yeni rolü, *"devlet eliyle, devletin yeniden düzenlenmesi olarak formüle edilmektedir*" (2002: 161). İlginç olansa bu talebin, uluslararası *finans* kuruluşları tarafından öne çıkarılmış olmasıdır. Öte yandan Birgül Ayman Güler, yönetişim kavramının yaratıcısının Dünya Bankası, geliştiricisinin OECD (Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü), incelticisinin (yerelleştiricisinin) ise Birleşmiş Milletler olduğunu söylemektedir (bkz: 2003: 103-10).

Yönetişimin finans kurumları tarafından istenmesi, elbette küreselleşmenin temel hedefi olan, dünyanın küresel bir pazar olarak yapılandırılmasına dönüktür. Artık bu kuruluşlar, hatta BM ve AB, üye ülkelere, yönetişimi hayata geçirmeleri için tavsiye kararları almakta ve uluslararası sözleşmeler hazırlamaktadırlar. Dünya Bankası, kredi alabilmenin bir koşulu olarak da öne sürmektedir (Ataay, 2006: 122). Dünya Bankası'nın birçok programı içinde yönetişimi, bir reform talebi gibi tanımlayarak üye ülkelere dayatıldığını söyleyebiliriz. Bundan dolayı, gelişmekte olan ülkelerin yapısal uyarlamaları arasına, yönetişimin hayata geçirilmesi de eklenmiştir; bir anlamda bu ülkelerde, devletin yeniden tanımlanması ve şekillendirilmesi gerekmektedir. Oysa *yönetişim* adı altında toplanan "*bu siyasi ve yasal reformlar; (*asıl olarak*) gelişmekte olan ülkelerde serbest girişimin, sermayenin ya da ulus-ötesi şirketlerin varlığını güvence altına almak içindir*" (Zabcı, 2002: 153).

[564] "Manageralism, profesyonel yönetim, performans, müşteri odaklılık, toplam kalite yönetimi gibi, özel sektör işletme yöntemlerinin kamu sektörüne transfer edilmesini öngörür" (Güler, 2003: 99-100).

Peki ulusal devletler, küresel dönüşüme nasıl uyumlu hâle getirilecektir? Türkiye'nin Kasım 2000 ve Şubat 2001 tarihlerinde yaşadığı likidite krizleri ile hız kazanan, hatta "*onbeş günde onbeş yasa*" sözüyle tanınan yapısal uyarlama sürecinde tanık olunduğu gibi, küresel uyum, ulusal devletlerin bünyesinde çoklu dönüşümü gerektirmektedir. Devleti küçülterek, otoriterlikten koordinatörlüğe çekilmesini sağlayacağı öngörülen uygulamaların başında *deregülasyon*, *liberalizasyon*, *özelleştirme*, *merkezsizleş(tir)me* ve *düzenleme* yer almaktadır. Ancak belirtilen reformlar gerçekte "*sermayenin iktidar mekanizmalarındaki etkinliğini arttırmaktan daha başka bir şey değildir*" (Yıldız, 2006: 60).[565]

Her şeyden önce uygulanması istenen reformlar, sermayenin siyasal kurumsallaşmasına denk gelmektedir; çünkü devlete, "*piyasa dostu politikaları benimsetme*" sürecidir (Kiely, 1998: 68). Bu da, "*devletin üstlendiği işlevlerin, devlet tarafından yapılmasından çıkıp, devlet tarafından yönlendirilmesi anlayışına geçilmesi*" demektir (Güzelsarı, 2004: 19). Bu hâliyle de, hiyerarşinin yerini çoklu aktörlerin aldığı, kamu ile özel sektör arasındaki sınırların belirsizleştiği, ama aynı zamanda piyasanın siyasî iktidara ortak olduğu, çok uluslu korporasyonların ulus-devletleri *by-pass* etmek için yararlandığı bir projedir. Bu bağlamda siyasi katılım, gerçekte piyasanın siyasete katılımının bir ifadesidir. Güler'e göre de, "*yönetişim, hiç kuşku yok katılımcı bir formüldür. Ancak, kamu kudretini doğrudan doğruya sermaye kesimine teslim ettiği için anti-demokratiktir. Bu formül, geçtiğimiz yüzyılın "burjuva ve demokrasi" kavramlarıyla karşılaştırıldığında, yapısı*

[565] "Deregülasyon (*deregulation* – düzensizleştirme), devletin tekelci yetkilerinin devletin elinden alınıp, özel sektöre devri; örneğin fiyatlandırmanın;

Liberalizasyon (*liberalization* – serbestleştirme), özel sektör için açılan alana, yerli ve yabancı arasındaki ayrımı ortadan kaldıran düzenlemelerle müdahale etmek demektir. Bu şekilde yabancı sermayenin doğrudan yatırım yapabilmesi, ülke içinde mal ve hizmet satın alabilmesi, hatta toprak satın alması mümkün olmaktadır;

Privatizasyon (*privatization* –özelleştirme), bir kamu malının mülkiyetinin el değiştirmesi, yani satılması; ya bir kamu işletmesinin özel sektöre devredilmesi ya da bir kamu işinin (hizmetinin) görülmesinin özel sektöre devri, yani ihale yoluyla mülk, işletme hakkı ya da iş görme devri;

Desantralizasyon (*decentralization* – merkezsizleş(tir)me), yerelleş(tir)me; başka bir ifade ile merkezî planlama ilkelerinden uzaklaşarak, yetkilerin yerel unsurlarla paylaşılması ve dağıtılması;

Regülasyon (*regulation* – düzenleme), bütün bu işlemleri gerçekleştirerek, kamu hizmetinden ve sosyal devlet yapısından giderek uzaklaşmış, sadece "dümen tutma" işlevini sürdüren ve bu süreci yöneten araçların oluşturulmasıdır" (Yıldız, 2006: 58-9).

gereği "burjuva diktatörlüğü" sıfatını hak etmektedir… Bu nedenle yönetişim, gerici bir toplumsal hareket ve karşı-devrim atağı olarak nitelendirilebilir" (2003: 115).[566]

Arka arkaya özellikle yer verilen bütün bu farklı incelemeler açıkça şunu göstermektedir: Beşyüz yıl önce, ekonomiyi siyasetten ayırmak için başlatılan ve soylular karşısında sivil mobilizasyonun zaferi sayılan burjuva devrimleri, gerici bir karşı-devrimle üçyüzaltmış derecelik dönüş yaşamış ve başlangıç noktasına varmıştır. Ama bu kez, bir itici güç değil, doğrudan doğruya önde aktör olan ekonomidir. 2002 Mart'ında, Başbakan Bülent Ecevit de, "… *o zaman biz seçimlere girmeyelim, bankalar ve kurullar ülkeyi yönetsin*" diye isyan edince, IMF'nin ihtarı ile karşılaşmış ve yapısal uyum programına boyun eğmiştir (Arcayürek, 30 Mart 2002; Zabcı, 2002: 159).[567]

Öte yandan yalnızca çevre ülkelerde değil, merkez ülkelerde de benzer yakınmalar ve hoşnutsuzluklar baş göstermiştir. Dönemin Almanya Başbakanı Gerhard Schröder, "*bugün artık ivedilikle yapılması gereken şey, küreselleşmeye siyasi bir yön vermektir; zira piyasaların küreselleşmeyi yönlendiremediği görülmüştür*" diyordu (2002: 12). Schröder, küreselleşmenin dünyayı yüzleştirdiği sorunlara verilebilecek ortak bir yanıtın *sürdürülebilir gelişme* idealini gerçekleştireceğini savunmuştur. Schröder'e göre, bunun da tek koşulu *küresel adaleti* ve *güvenliği* sağlamaktır. "*Küresel adalet, 21. yüzyıla yeni adım attığımız şu dönemde hayat memat meselesi hâline geldi. Küresel adaleti sağlamaya yönelik bir gündem oluşturamadığımız sürece, küresel güvenliğe… kavuşmamız da mümkün değildir*" (2002: 12).

---

[566] Yönetişim kavramının gelişmesiyle birlikte "şebeke toplumu" kavramı da öne çıkmaya başlamıştır. Bu anlayışa göre, hiyerarşiler emir ve otoriteye, piyasalarsa fiyat ve rekabete dayalı bir eşgüdüm üretmektedir. Oysa şebekeler (ağlar) işbirliği, uzlaşma ve karşılıklı güvene dayanmaktadır (Aygül, 2006: 141). Şebeke, politik kurumların, devletin ve toplumun kurumsallaşmasının genel mantığını, *hiyerarşik örgüt modeli yerine, çoklu heterarşik modele* dayandırmaktadır. Ancak yeni gelişmekte olan kuramın demokratik olmadığı ve riski küçük işletmelerde yoğunlaştığına dair eleştiriler yapılmaktadır. Şebeke toplumu üstüne Chris Ansell, Ash Amin, Peter Baker ve Bob Jessop'ın da yer aldığı yeni bir literatür oluşmuştur (ayrıntılı bilgi için bkz: Aygül, 2006: 141-51).

[567] Aynı gün, ekonomiden sorumlu Devlet Bakanı Kemal Derviş de, şu açıklamayı yapmıştır: "Türkiye'deki bütün haberler satırı satırına çevrilip anında IMF merkezine yollanıyor. Zaman zaman çeviri hataları da oluyor. Ama sonuçta 30 milyar dolar verdiler, 24 saat aralıksız bizi izliyorlar. IMF merkezinin izlemesiyle kalmıyor bu. Bizimle ilgili her bilgi anında G7 ülkelerinin başkentlerine de gidiyor" (Radikal, 30 Mart 2002; Zabcı, 2002: 159).

Schröder'in sözünü ettiği **küresel adalet**[568] kavramı, gerçekte 1970'lerden beri süregelen *toplumsal adalet* tartışmalarına dayanmaktadır. Yönetimden türetilen yönetişim (*government → governance*) gibi, toplumsal adaletten türetilen küresel adalet (*social justice → global justice*) kavramı da, sistemsel çelişkilerin odağında yer almaktadır. Küresel adalet kavramı, 1970'lerin başındaki kriz sırasında öne çıkan *eşitlik* tartışmalarının hâlâ çözülememiş olduğunu hatırlatmaktadır. Bu tartışmaların kaynağı, John Rawls'un 1971 yılında yayımlanan "*Adalet Kuramı*" (*A Theory of Justice*) adlı kitabı ile, Rawls'la polemiğe giren Robert Nozick'in "*Anarşi, Devlet ve Ütopya*" (*Anarchy, State and Utopia* – 1974) adlı kitabıdır. Rawls ve Nozick'i karşı karşıya getirense, iki ayrı *Adalet* ilkesi arasındaki ayrımdır. Bu ayrımın kaynağı da, Weber'den beri tartışılan "hak" (*entitlement*) ve "haklılık" (*fairness*) ilkeleri arasındaki farklılıktır (Bredemeier, 1997: 438).[569] Bu ilkeler, günümüzde sermaye sınıfının ve piyasanın yönlendirici rolünü belirlemenin yanında, devletin değişen rolüne ve konumuna uygun olarak üstlendiği yeni hukukî etkinliğini de biçimlendirmektedir.

Habermas, Rawls'un sunduğu siyasi liberalizmin *iyi hayat ve adil toplum* ile *etik ve siyaset* gibi konulardaki öğretilerin son noktası olduğunu ileri sürmüştür (2003: 3). Hardt ve Negri'ye göre ise, Rawls'un *Adalet Kuramı, post-modern bir hukukun* ve *post-cemaatçi bir toplumun* ifadesidir (2003: 312); çünkü, kapitalist ekonomi emeği, birincil toplumsal düzen olarak görmeyi reddetmiştir. Hukuk işte bu reddedişin yoğunluğu altına girmiştir. Rawls'un *Adalet Kuramı*, kapitalist ekonominin içine düştüğü çıkmazı sergiler. Rawls, artık hukuk açısından da emeğin, üretimin değil dolaşımın bir kaynağı olduğunu göstermiştir. Hardt ve Negri, Rawls'un *Adalet Kuramı*'ndan hareket ederek, post modern devlette, hukukun yeni düzenleme biçiminin yol açtığı *kapitalist devlet* iktidarını

[568] Adalet, hakka ve doğruluğa saygı gösterilmesini savunan ahlâk ilkesi; karşıt çıkarlar arasında hakka uygun denklik; herkese hakkını teslim etme işi (Hukuk Sözlüğü: Adalet maddesi).

[569] Rawls, eşitsizliğin toplumsal çabalarla azaltılmasını (1971); bunun tam aksine Nozick ise, herkesin *eşitsiz niteliklerine* göre teşvik edilip, ödüllendirilmesini (1974) savunmuştur. Weber'se, eşitsizliğin kalıtımla ilgili doğal bir durum olduğunu, bu nedenle toplumsal olarak yapılabilecek bir şey bulunmadığını, herkesin Tanrısını ve şeytanını kendisinin seçeceğini söylemiştir (1947). Milton Friedman (1962) ve Ayn Rand (1964) da, Nozickci bir anlayışla eşitsizliği desteklemişlerdir (Aron, 1970: 254; Bredemeier, 1997: 438).

çözümlemiştir. Hardt ve Negri'nin *Rawls çözümlemesi*, Rawls'un kuramının analizini yaparken, kapitalist devletin içinde bulunduğu post-uygarlığın hukukî temellerinin derinliğini de göstermektedir.

Hardt ve Negri, bir hukuk kuramı olmasına karşın, Rawls'un *Adalet Kuramı*'nı siyasal bağlamda yorumlayarak Rawls'un kuramında dile getirilen iktidara yönelik şu yargıya varmıştır: "*Rawls, toplumun özünü adalet duygusunda, ortak özgürlük, eşitlik ve kardeşlik özelliğinde görür. Rawls'a göre adalet duygumuz, toplumdaki örtük devrimdir; toplumu canlı tutan ve motor gibi devindiren güçtür*" (2003: 314). Hardt ve Negri buradan, yeni hukukun *kurulu* iktidarından kurucu imge olarak *kurucu* iktidar düşüncesini türetmiştir. Rawls ise, toplumun kurucu iktidarını, hukuk sisteminin kurulu iktidarı altına sokarak, gerçekte hukukun kaynaklarını öne çıkarmıştır: "*Bu, âdil bir kuruluşun yaratıcısı olarak, devrim düşüncesi yaratan adalet duygumuza güvenmeyi sağlar. Adalet, Marx'ın "canlı emek" dediği yaratıcı toplumsal faaliyet üzerine kurulmuştur*"[570] (2003: 315). Oysa 1980'lerden sonra, neo-liberal politikalar ve yeni-sağ liderler canlı emeği, hukukun dışına itmişlerdir. Rawls'un adalet kuramının post-modern yorumu, canlı emekten arınmış, dolayısıyla toplumsal içeriklerinden uzaklaşmış post-modern bir *hukuk makinesini* karşımıza çıkarmıştır (bkz: Rawls, 1971 ve 2003).

Rawls'un kuramındaki *Makine-Hukuk Sistemi,* canlı emeği hukuki düzenleme dışına iterken, *sözleşme* durumundaki özneye de gayri-şahsi soyut bir ifade kazandırmıştır. Özne, kişi niteliğini yitirmiş ve kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Böylece sistem kendini toplumsal varlıktan soyutlarken, onun yerine zorunluluğu koymuş ve mekanik hâle gelen

[570] "Ancak canlı emek, Anayasacı düşüncenin karşısına, trajik bir ikilem çıkartır. Bir yanda canlı emek, toplumun kurucu gücüdür, öbür yanda ise kurulu gücün, yani iktidarın eleştirisini ortaya koyar. Canlı emek hukuk kaynağı olduğu ölçüde, yasanın radikal eleştirisidir de; Anayasacı düşünce, bu yaratıcı toplumsal faaliyeti vahşi bir kuvvet, yırtıcı ve azgın bir hayvan olarak görmek zorundadır. (Hegel'in de işaret ettiği gibi, evcilleştirilmesi gereken bir hayvan olarak.)

Bu ikilem gerek Rawls'un eserlerinde, gerekse onun çeşitli yorumlarında bir alternatife yol açar: Canlı emeğin gücünden kaçınmak yerine, daha cismanî, somut bir devlet yapısının içinde, onu işe koşmaya, yani evcilleştirmeye çalışmak.

Rawls, bu eğilimi iki argüman aracılığı ile sağlamlaştırır:

1. Liberalizmin postmodern yorumu ile;
2. Cemaatçi yorum ile" (Hardt ve Negri, 2003: 315-6).

hukukî etkinliğin, insanî emek gücünü yok etmesinin koşullarını sağlamıştır. Bu nedenle, hukuk sistemi makineleştirilerek toplumsal kontrol dışına çıkarılmış ve sermayenin emrinde kendini yöneten, düzenleyen bir rolü oynamak zorunda bırakılmıştır. Üstelik, sistemin özgürleşmesi adı altında, toplumda genel bir onaşma –rıza- hâli de yaratılabilmiştir (Hardt ve Negri, 2003: 333).

Bu tezin ana konusu olan *siyasal kurumsallaşma*, Rawls'a göre post-uygarlıkta hukuk sistemi aracılığıyla bir zorunluluk (*Sollen*) halini alıp, sanki *otomasyona bağlı* bir makine düzeni gibi soyutlaşmış ve canlı emeği de yutmuştur. Bir başka ifade ile post-hukuk, günümüzdeki makine-toplumsal sivil sistemin kurucu unsuru olmuştur. Makine toplumsal döngüde, "*toplumsal varlıktan soyutlanan ve toplum yerine soy bir Sollen yüklenen hukuk sisteminde; hareket zamandan ayrılırken, üretim de zamandan ayrılmıştır. Post-modern zaman bir hareket yanılsaması yaratmış, sonunda hiçbir yere varmayan bir faaliyet doğmuştur. Toplum kontrol dışı hâle gelerek, sermayenin ezeli düşü olan kendi kendini yöneten ve düzenleyen bir otomasyona dönüşmüştür*" (Hardt ve Negri, 2003: 333).

Hardt ve Negri, Rawls'un *Adalet Kuramı'*ndan hareketle, kapitalist formasyonun alanlarının artık makine-hukuk sistemine göre oluştuğunu öne sürmektedir.[571] Bu yorumdan anladığımıza göre, post-hukuk sürecinde, bir bakıma tam da yönetişimin amacı gerçekleştirilmektedir; "*devlet iktidarının, çatışan güçlere müdahale etme, onları uzlaştırma ve düzenin sınırları içinde tutma gayretiyle, öznelerin tepesine binme ya da onlara boyun eğdirme işlerine son verilmiştir. Artık küçülmüş ve küçültülmüş olan devlet, bütün bunlardan uzaklaşmıştır. Liberal siyasetin temel özelliği olarak, küçülen devlet, bütün çatışmaların da uzağına çekilmiştir*" (Hardt ve Negri, 2003: 335-40). Böyle bir toplumda, *liberal hoşgörü* biçiminde öne çıkan dışlama ve çatışmalara karşı kayıtsızlık açıkça tarihselleşmektedir. Devlet, mekanik bir

[571] "Rawls'un "genel adalet kavrayışı", aslında bir tek merkezî düşünceden oluşur: "Bütün toplumsal temel çıkarlar -özgürlük, fırsat, gelir ve servet ve de kendine saygının temelleri- bu çıkarlardan birinin ya da hepsinin eşitsiz dağılımı en az gözetilenin yararına olmadıkça, eşit dağıtılmalıdır" (Rawls, 1971: 303). Rawls, bu genel kavrayışla adalet düşüncesini, toplumsal malların eşit paylaşımı düşüncesine bağlamış, ancak önemli bir ekleme gerçekleştirmiştir. İnsanlara, bütün eşitsizlikleri ortadan kaldırarak değil, birini dezavantajlı duruma düşüren eşitsizlikleri ortadan kaldırarak eşit davranmış oluruz" (Kymlicka, 2004: 76).

güce indirgendiği için, toplumdaki güç ilişkileri ve eşitsiz konumlanış da, artık siyasal bir sorun olarak algılanmaktan çıkmıştır.

Tarafsız bir koordinatör ya da Hardt ve Negri'nin tanımlamasıyla "*düzen muhafızı*" (2003: 342) hâline gelen devletin -*ya da yönetişim iktidarının*- topluma açılma söylemine karşın, toplumsal sözleşmeleri, hatta pazarlık ve müzâkereyi bile baskıladığı görülmektedir. Emeğin dışlanması süreci *toplu pazarlıklar döneminin gücünü* sona erdirmiştir. Örgütlü iktidar küçülürken, örgütlü emek de güçsüzleşmiştir. Ama öte taraftan neo-liberal devletin gelişimiyle birlikte şaşırtıcı biçimde devlet, refah devletinden daha güçlü bir konuma çekilmiştir; "*hem devletin piyasaya müdahalesi artmış, hem de sosyal alandaki küçülme ve kısıtlamalara karşın, askerî alandaki genişleme ve harcamalar arttırılmıştır. Devlet, iddia edildiğinin tersine küçülmemiş, büyüme farklı alanlara kaydırılmıştır. Yukarıdan gelen bir devrimle yargı organları bile, yürütmenin dümenine girdirilmiştir*" (Hardt ve Negri, 2003: 345-6).

John Rawls, bu süreci klasik liberalizmin (klasik modernizmin) bünyesindeki post-modern değişimle açıklamanın yanı sıra, ayrıca post-cemaatçi bir sürecin de baş gösterdiğini belirtir. Liberalizmin bu yeni cemaatçi analizi, iki boyutta ortaya çıkmıştır: Bir yandan toplumsal bütünlüğün parçalanması ama diğer yandansa, aynı anda toplumsal farklılıkların homojenleşmesi söz konusudur (bkz: Rawls, 1971 ve 1982, ayrıca bkz: Kymlicka, 2004). Bu parçalanma ve homojenleşme, toplumsallığın birbirinden farklı ağırlık noktalarında gerçekleştiği için, eş zamanlı olarak yaşanabilmektedir. Burada *etik*, bütünleştirici bir fail olarak doğarken post-uygarlığın, yeni-cemaatçi bir görünüm almaya başlamıştır. Hardt ve Negri'ye göre "*neo-liberal politikacılar, cemaatçilik ve cemaat ahlâkı üzerinden projeler gerçekleştirmişlerdir.*" Fakat bu projeler, her seferinde kapitalizmin temel dinamiği olan "*bireyciliğe yenik düşerek, asla ortak erdemin gelişmesini sağlayamamıştır*" (2003: 261-5).

1980'lerden sonra refah devletinin yerini alan neo-liberal devlet, post-hukuk sistemi üzerinden, otomasyona varan bir kurumsallaşma sağlamış ve mekanik bir yeni dünya

düzeni kurgulamıştır; üstelik de bu kurguyu hayata geçirebilmiştir. Böylece yönetişim düşüncesi bağlamında geliştirilen yeni iktidar biçimi, bir eklemlenme ve katılım süreci başlatmıştır. Ayrışmaların yerini bütünleşmeler almıştır, ama tuhaftır ki, aynı anda parçalı bir toplum yapısı da belirmiştir. Öte yandan emeğin güç kaybı, hem toplu sözleşmeler dönemini, hem de sendikal hareketi bitirmiş ve işçi sınıfı sahneden çekilmiştir. İşçi sınıfının sahneden çekilmesi, ve *devlet-sermaye-toplum* eklemlenmesinin öne çıkması sonucunda, sivil toplumun klasik özgün niteliği bütünüyle değiştirmiştir.

Yönetişimi incelerken gördüğümüz gibi, sivil toplumun ikili rolü, post düzenlemelerde belirleyici hâle gelmiştir: Neo-liberal yeni düzenlemeler "*hem sivil toplumun çabasıyla oluşturulan bir kamuoyu tarafından desteklenecek*", (yani uyum sürecinde sivil toplumun aracılığıyla teşvik ve propaganda gerçekleştirilecek) hem de sivil toplum bu düzenlemeler için "*devlet karşısında bir baskı unsuru*" oluşturacaktır (bkz: Zabcı, 2002: 153). Belirtilen sürece ilişkin yasal düzenlemeler, aynı zamanda hukuku da, 17. yüzyıldan beri olduğu gibi, yine sistemin bir garantisi olacak biçimde yeniden yapılanmaya zorlamakta ve Rawls'un "*Sollen*" dediği yükümlülük halini yaratmaktadır.

Hardt ve Negri'ye göre ise, toplumun devlete eklemlenmesi, biçimsel değil tamamen gerçek boyuttadır. Toplum, artık bir *kontrol toplumu* olmuştur, aracı, uzlaştırıcı sivil toplumun kurumları çoktan işlevsizleştirilmiştir. Altyapı-üstyapı metaforunun da geçerliliği kalmamıştır. Disipliner toplumlara özgü *köstebek yuvası* imgesi yıkılmış, bunun yerini, kontrol toplumlarına özgü *yılanın sonsuz dalgalanmaları* almıştır. Eski sivil toplum direnişlerininse, kaygan yüzeyde tutunacak yer bulma şansı zaten kalmamıştır (2003: 373). Burada, Hardt ve Negri, oldukça iddialı bir biçimde sivil topluma ilişkin bir yorumla kafaları karıştırarak; "*Gramscici sivil toplum kuramının günümüzde geçersizleştiğini, sivil toplumun devlete eklemlenerek hegemonya tezini sarstığını, sivil toplumun devlete iltihakın, sosyalizm fikrini mümkünlük hâline çeviren kanal ve aracı kurumları tasnif dışı bıraktığını*" ileri sürmektedir (2003: 373-4). Küresel geç-kapitalist, yani post-modern çağımızın sivil

toplumunun, devlet ve sermaye ile ortak paylaştığı *yönetişim* iktidarını, hadi *devlete eklenme* –devletle eşit koşullarda eklemlenme değil- devletin içinde erime olarak kabul edelim; ama yine de, bunun bile Gramsci yaklaşımı ile ilgisini kurabilmek zordur, hele "*Gramscici tezi sarsmak" ise oldukça* iddialı bir yorumdur. Her şeyden önce Hardt ve Negri'nin göz ardı ettiği şey, Gramsci'nin kapitalist sivil topluma, sosyalist iktidarın bir kaynağı olarak bakmamasıdır. Gramsci ılımlı sosyal demokrat değil, radikal bir devrimcidir; dolayısıyla onun kuramında ancak, iktidarın fethinden sonra sağlanacak bir hegemonya süreci içinde, devlet sönümlenerek sosyalist sivil topluma teslim olacaktır. Batı'daki *pelte* gibi kapitalist sivil toplum, bir tek koşulda, yani yalnızca sosyalist topluma dönüştüğünde, devleti içinde eritip yok edecek olgunluğa ulaşabilecektir.

Diğer taraftan Hardt ve Negri'nin işaret ettiği, Gramsci'nin kapitalist sivil toplumdaki, *özel* diye adlandırılan kurumlar ve *organik* aydınlar aracılığıyla iz sürdüğü, sosyalist devrimin patika yolları gerçekten de artık tıkanmıştır. Yönetişim olgusu, emekle birlikte devrimci hegemonya araçlarını da, kurumsallaşmış bir post-hukuk düzeni altında ezmiştir.[572] Zaten bu nedenle sayıları her geçen gün artan sosyalistler, küreselleşme karşıtları, çevreciler vd. henüz tam elverişli bir yol bulamamış durumdadırlar. Fakat bu gerçek, hiçbir biçimde, Gramsci'nin hegemonya kuramının özünü bozmaz, değerini azaltmaz ve ondan türetilecek farklı aydınlanmaları engellemez. Gramsci'nin hegemonya kuramı, sosyalizmin kurulmasında olduğu kadar, kapitalizmin çözülmesinde de hâlâ bir

[572] Hardt ve Negri, sosyalizm fikrini mümkünlük haline çeviren kanal ve aracı kurumların dışlanmış olmasına, böylece *sosyalist reformculuğun* imkânsızlığına, kapitalist devletin artan güç ve özerkliğine, üstelik kontrol paradigmasının yükselişine rağmen, yine de durumun umutsuz olmadığını söylüyorlar. Onlar, kurucu bir iktidarın potansiyel kaynaklarının hâlâ mevcut olduğuna inanıyorlar ve *devrim* fikrinden asla vazgeçmiyorlar. Evet, reel sosyalizm, yani Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa deneyimi dağılmıştır. Ama bu deneyim, kapitalizmin deneyiminden başka bir yönetim biçimini zaten kuramamıştır. Üstelik de bu ülkeler, birer Üçüncü Dünya ülkesi iken, SSCB'nin dağılışının şokunu atlatır atlatmaz Birinci Dünya ülkesi olmuşlardır. Yeryüzünde hiçbir kapitalist ülke, böyle bir hızlı kalkınmayı sağlayamamıştır; hatta Uzak Doğu ülkeleri bile. Kapitalizm, pazarın ve sivil toplumun inşasında hiçbir zaman, reel sosyalist ülkelerdekine eş bir başarı ve etkinlik sergileyememiştir. Hardt ve Negri, reel sosyalizmin bunalımını birikimin sağlanması sırasında, karmaşık bir sivil toplum kurma sürecinin bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Öbür taraftan ise, postmodern kapitalist devlette, sivil toplumun sönümlenişinin öne çıkmış olduğunu söylüyorlar. Yurttaş siyasetten uzaklaştırılmaya başlamış, devlette temsil ve meşruiyet sürecine katılmanın reddi ile beliren eklemlenme süreci baş göstermiştir. Reel sosyalizmin yeni yurttaşı, olgun (geç) kapitalizmin eski yurttaşının bir eşi durumundadır (2003: 375-8).

analitik referans noktasıdır; çünkü post-hukuk sistemi yeni bir *hegemonya* süreci yaratmıştır. Aslında Gramscici kuramdan her zaman benzer örnekler türetilmektedir; örneğin Immanuel Wallerstein, Gramsci'nin sınıf hegemonyasını, dünya-sistemi bağlamında, bağımlılık (merkez-çevre-yarı çevre) ilişkileri düzeyine taşımıştır. Bu tezde de siyasal kurumsallaşma olgusuna, Gramsci'nin hegemonya kuramı aracılığıyla farklı bir boyut getirilmiştir. Bizzat Gramsci de, hukukun rolünü yine hegemonya aracılığıyla açıklamıştır.

Gramsci'de hukuk hegemonyayı hem sağlayan hem de sürdüren bir işleve sahiptir. Hukuk, devletin zor yanını, hegemonya ise sivil toplumun rıza yanını öne çıkarır, ama aralarında diyalektik bir ilişki vardır. "*Hukuk bir yanda yönetici kesimin homojenliğini sağlar, diğer yanda yönetici kesim için son derece önemli olan toplumsal-uymayı, yani itaati gerçekleştirir. Gramsci'de hukuk, hem yönetici kesimin, farklı gruplarını ve güç bloklarını birleştirerek yönetimin "tek-biçim" hâlinde görünmesini temin eden, hem de kitlelerin sisteme itaatini sağlayan bir araçtır*" (Arslan, 2000-01: 70). Gramsci'de hegemonya, zora ve rızaya, ama gerçekte *itaate* dayanır ve bu itaati de *hukuk* sağlar. Gramsci, bu eylemin sivil toplum içinde gerçekleştiğini savunur; zor örtük kalmış, rıza öne çıkmıştır. Gramsci, sivil toplum ile burjuva toplumunu birbirinden ayırmamıştır. Bu yüzden de yazılarında, kapitalizmin ekonomizmci baskınlığını aslında ayrıntılandırmamıştır.[573]

Hardt ve Negri'ye gelince, bu iki entelektüel liderin, bugünkü küresel koşulların yazarları olarak ifade ettikleri görüşlerinden anlaşıldığı *(ya da benim anladığım)* kadarıyla, kapitalist post-uygarlığın,[574] sivil toplum içinden burjuva toplumunun, devlete denk bir konumlanışla, hatta onun üstüne çıkma hedefiyle çekip çıkarıldığını; küresel ekonomizmin buna olanak tanıdığını; sivil toplumun geride kalan kısmınınsa, bir bakıma *özelliksiz genel toplum* olarak iktidar gücünü yitirerek, devlet içinde erimeye yüz tuttuğunu

[573] Gramsci'nin hukuk yorumu için: Sumner, 1979: 256-9, Cain, 1983: 95-117 ve Arslan, 2000: 65-85.

[574] Buradaki *post-uygarlık* terimi bana aittir, benim yorumumdur. Post-uygarlık terimi, tıpkı burada olduğu gibi, bütün tezde yalnızca "emperyalizm" yerine kullanılmaktadır. BK

düşünmektedirler.[575] Bu durumda sermaye gücü, *yönetişim* bağlamında, devletle ortak hegemonya üreten bir konuma ulaşmaktadır. Post-hukuk, bu anlamda devlet-sermaye ortaklığının ürettiği *post-hegemonyanın* bir yaratıcısı ve devam ettiricisi olarak düzenlenmektedir; dahası *post-hegemonya,* sınıfı ve hatta ulusal sınırı aşarak, küresel bir nitelik kazanma iradesi de sergilemektedir. Bu koşular altında, ne yazık ki hâlâ "*gerçekten "yeni" olanı, barbarlığın en yeni kapitalist türünü, küresel emperyalizmi unutmak pahasına yeni imparatorluklar inşa edilmektedir*" (Savran, 2006: 110).

Hardt ve Negri'nin buradaki analizlerinin isabetli olduğu ise elbette açıktır, çünkü bu boyuttaki post-hegemonya, *uluslararası post-hukuk sistemi* dolayımıyla sağlanmaktadır. Devreye *uluslararası hukuk* girmiştir ve devletlerin eliyle, devletler üstünde küresel bir otorite kurulmuştur. Bu küresel siyasî otoritenin en üst yetkisini şimdilik, *uluslararası müdahale* hakkı oluşturmaktadır. Hukuk, teknoloji ve iletişimle birlikte, küresel ekonomi-politiğin de taşıyıcı sütunu olarak yeniden düzenlenmiştir. Küreselleşme, *hukukun üstünlüğü* kavramını hiçbir dönemde olmadığı kadar popülerleştirmiştir. Evrensel norm ve standartlarla tanımlanan küresel hukuk, bu sürecin iktisadî ve siyasî projelerinin dayanağını oluşturmaktadır. Bu projeler, ulus-devletlerin uymak zorunda olduğu evrensel dayatmalar biçimdeki uyarlamaları ve benzeri müdahaleleri içermektedir.

19. yüzyılın altın standardı gibi, *ulusların uyması gereken*[576] küresel bir "hukuk standardı" düşüncesi demokrasinin, hak ve özgürlüklerin gelişmesi açısından olumlu

[575] Sivil toplumun üçlü eklemlenmesi (*devlet-sermaye-sivil toplum*) ve katılım alanında, ağırlığın toplum adına sermayeye kayması, sivil toplumu zayıflatmıştır. Ama yeni hegemonya süreci, yeni direniş biçimlerini üretmektedir; hatta burada, devlete karşı koyan ya da devletten farklı çıkarı olan şiddet biçimleri de söz konusudur. Bir başka açıdan ise, "postmodern devlet, devlet ve sermayenin toplum üzerinde özerk, yeniden-üretim koşullarının, yeniden-üretiminden başka derdi olmayan bir dış gözlemcidir. Böylece, temsili karar oluşturma süreci de siyasî, iktisadî ve askerî güçlere bağımlı hâle gelmiştir. Yeni dünya düzeni teknokratların ve polis gücünün dayatmaları üzerinden egemenliğini ilân etmiştir. Bu da hukuk ve devletin toplumdışılaşması (desocialization) anlamına gelmektedir" (Hardt ve Negri, 2003: 418).

[576] "Hukukta evrensel normlara uymanın ulus-devletler için bir zorunluluk haline gelmesinin egemenlik, self-determinasyon ve demokrasi ile ilgili yansımaları vardır. Küreselleşmenin karakteristik yönlerinden biri, onun ulus-devletin otoritesine yönelik ciddi tehditler içermesidir. Her şeyden önce, bugün artık egemenliğe ilişkin geleneksel anlayışı aynen koruyarak küresel düzenin gereklerine uymaya imkan bulunmamaktadır. Bu çerçevede, "evrensel" normlara uyma zorunluluğu ulusal otoriteleri uluslararası kuruluşlar ve mekanizmalara daha bağımlı hale getirmekte, yani tam bağımsızlık yerini kısmi bağımsızlığa, tam egemenlik yerini kayıtlı egemenliğe bırakmaktadır. Bu durum daha az ölçüde olmakla beraber, büyük

bulunmakla birlikte; bu aynanın sadece ön yüzüdür. Oysa aynanın yine bir de arka tarafı bulunmaktadır. *İnsanî müdahale*'nin insanî boyutu ve *kuvvet kullanımının* meşruiyeti, uluslararası post hukukun küresel açmazı olarak belirmiştir. Daha açıkçası, günümüzde uluslararası hukukun, küresel emperyalizmin bir aracı haline geldiğini gösterir somut uygulamalar bulunmaktadır. [577]

"*Rawls da, uluslararası hukukun pozitif niteliğini eksik bulmakta, anayasal liberal demokrasilerin meşruluk çerçevesini, uluslararası işbirliğinin ahlâkî normu düzeyine getirmeyi amaçlamaktadır. Bu girişimin yaşamsal önem taşıyan yanı, devletlerarası anlaşmaları denetleyen, bu anlaşmaların hayata geçirilmesinde etkili görev alabilen bir "kamu aklı" ve hükümet dışı örgütleri uluslararası hukukun temellerine yerleştirme çabasıdır*" (Çelebi, A., 2002: 19-20).[578]

Buna karşın, dünyanın tek kutuplu hâle gelmesi, İkinci Dünya ile birlikte Üçüncü Dünyacılığın da ortadan kalkması, Birleşmiş Milletler Örgütü'nü ve özellikle BM Adalet Divanı'nı, emperyalist güç odaklarının oyun alanına çevirmiştir.[579] Dünyada barış ve güvenliğin sağlanması gerekçesinin arkasındaki gizli işler (*clandestine actions*) askerî

---

devletler –bu arada ABD- için de geçerlidir. Buna bağlı olarak, uluslar artık kendi kaderlerini tayin konusunda tam yetkili olmaktan çıkmışlardır. Birçok iç ve dış meselede, global toplumun bağlayıcı norm ve standartlarını kabul etmek zorunda kalan bir ulusunsa, kendi kaderine tek başına hakim olduğu elbette söylenemez" (Erdoğan, 2007: 4).

[577] "Örneğin "*Sonsuz Adalet*" 11 Eylül sonrasında ABD'nin Afganistan'daki askerî operasyonuna verilen isimdir. Başkan Bush sonsuz adaleti, kimliği henüz nitelik kazanmamış düşmana karşı verilecek uzun süreli bir mücadeleyi tanımlamak için kullanmıştı. 11 Eylül saldırıları, geleneksel uluslararası hukukun konusu olan savaş ve barış tanımlamalarını dışarıda bırakan kendine özgü yeni bir gelişmedir. Ortada geleneksel anlamda kimliği, konumu ve hedefi belli bir düşman yoktur. O halde savaşın kime karşı yürütüleceği, hangi ülke ya da ülkelerin saldırılardan sorumlu tutulacağı bile belli değildir. Bu koşullarda, uluslararası hukukun konusu olabilecek bir savaş hâlinden söz etmek de olanaksızdır" (Çelebi, A., 2003: 12).

[578] "Rawls, ulus-devletleri ve genel olarak anayasal liberal demokrasileri var eden egemenlik sorununu gündemi dışında bırakması nedeniyle, ulus-devletlerdeki siyasal liberalizm ile uluslararası siyasal liberalizm arasında, yalnızca bir ölçek farkı olduğunu söylüyor. Ama Rawls, aslında sorunun bu kadar basit olmadığının da farkındadır. Bu nedenle, devletlerarası olası bir siyasal birliğin ancak "*Halkların Yasası*" üzerine inşa edilebileceğini belirtme gereği duymuştur. Bununla birlikte Aykut Çelebi, Rawls'un yaklaşımının, yani hakların yasası üzerine inşa edilecek birlik görüşündeki, "*bu aşamacı mantığın, doğru olmadığının AB örneği ile görüldüğünü*" söylemektedir (2002: 20).

[579] Birleşmiş Milletler özellikle "Soğuk Savaş"ın sona ermesinden sonra ulus-devletlerin içindeki uyuşmazlıklara "*insani müdahale*" amacıyla daha fazla karışmaya başlamıştır. Bu konudaki dönüm noktası, 1991 yılında BM Güvenlik Konseyi'nin Körfez Savaşı'nda Irak'ın, Kuveyt'ten askeri güç kullanılarak çıkartılmasına yetki vermesi olmuştur. Gerçi Irak'ın Kuveyt'e saldırması bir uluslararası uyuşmazlık idi, ama bu olay yeni bir dünya düzeninin kurulmasında, BM'nin rol almasının yolunu açmış olması bakımından küreselleşme eğiliminin en önemli işaretleri arasında yer almıştır. Kaldı ki, bu dönemde Irak'a yapılan müdahale Kürtleri, Saddam rejiminin baskısından korumak amacı da güdüyordu; yani BM bu örnekte bir iç çatışmaya müdahale etmiştir. Ayrıca, Ruanda'daki (soykırımı önleme amaçlı) ve Somali'deki (yardım dağıtma amaçlı) BM operasyonları da, "*insani müdahale"* gerekçesinin geleneksel *ulusal egemenlik* anlayışını berhava etmesine yol açmıştır (Erdoğan, 2007: 6).

müdahalelerin yasallaşmasını tetiklemiştir. Küreselleşme, emperyalist güç odaklarına (ulus-devlet ve sermaye ortaklığı), 17. yüzyılın anakronik site-devletlerinin hânedanları gibi, keyfi karar verme olanağı sağlamıştır. Noam Chomsky'nin yerinde bir tespitine göre, "*Batı'nın yeryüzünü fethi, günümüzde farklı biçimler almıştır. Doğrudan fetih ile "yeni-sömürgecilik", "informel imparatorluk", "serbest ticaret emperyalizmi" ya da IMF aracılığıyla sürdürülen dolaylı kontroller arasında elbette fark vardır. Ama bu karmaşık tarih içinde, çok önemli olan özellikler de bulunmaktadır. Günümüzün neo-liberal köktenciliğine maruz kalanlar, yüzyıllar öncesinden beri sık sık dayatılmış olan örüntülerin varlığını kolayca fark edeceklerdir*" (2000: 183).

Uluslararası müdahale konusunda da, uluslararası hukukun gittikçe daha kapalı bir niteliğe bürünmesi ve asıl önemlisi, ne ölçüde denetlenebildiğinin belirsizleşmesi önemli bir sorun haline gelmiştir. Günümüzde hukukun, siyasetin bir aracı gibi kullanıldığı, devletleri ve uluslararası kuruluşları bağlayan kararların, adalet mekanizmasını sarsan sınır ötesi uygulamalarda ve müdahalelerde dayanak olarak gösterildiği görülmektedir.[580] Bu bağlamda, Birleşmiş Milletler'in karar ve uygulamaları, *çifte standartlı* olarak gerçekleşmektedir; örneğin dörtbin dörtyüz nükleer silaha sahip olduğu tespit edilebilen ABD, nükleer silah bulundurduğu gerekçesini bahane ederek Irak'a müdahale etmiştir. ABD'nin bu ilk müdahalesi değildir; 11 Eylül sonrasında yoğunlaşmış olan ve küresel terörü önleme girişimi gibi sunulan *sınır ötesi saldırganlık*, BOP (Büyük Ortadoğu Projesi) bir yana bırakılsa bile, hiç bitmeyen sürekli savaş'ın bir örneğidir. Kurulduğu 1890

[580] Uluslararası hukuk, devletleri ve uluslararası kuruluşları bağlayan kurallardan oluşur. Uluslararası hukukun kaynakları, devletlerarası anlaşmalar, teamüller, genel hukuk prensipleri, doktrin ve içtihatlardır. Uluslararası hukukta, iç hukuktaki gibi bir yasama organı mevcut değildir.

1945'lerde bireylerin de, devletler gibi uluslararası hukuktan kaynaklanan haklara sahip olduklarının anlaşılmasıyla birlikte, giderek 'ulus devletlerin egemenlik haklarını aşındırma' süreci başlamıştır. Bu süreçte, Birleşmiş Milletler teşkilatının kurulmasıyla ilk uluslararası hukuk mekanizması da meyvesini vermiştir. BM'den sonra kurulan NATO, yine uluslararası hukukun ikinci önemli adımı olmuştur.

Son olarak Roma Antlaşması'yla kurulan Uluslararası Ceza Mahkemesi (UCM)'nin görev alanı; soykırım, insanlığa karşı işlenen suçlar, savaş suçları ve saldırı suçlarıdır. Ancak, dünya jandarması ABD'nin UCM'ye üye olmaması ve Mahkeme'nin etkinliğini aşındırtacak yöntemlere başvurması nedeniyle, henüz Mahkeme önemli bir işlev üstlenmemiştir. Bu kuruluşların ve kuralların yaptırım gücü bir yargı gücüne ve organına bağlanamadığından, iç hukuktaki gibi somut ve etkin kurallardan oluşan yaptırımlardan bahsedemeyiz. Ancak küreselleşmenin devlet otoritelerine getirdiği tehditlerin bir sonucu olarak, evrensel normlara uymak ulus devletler için bir zorunluluk haline gelmiştir. Dolayısıyla yaptırımlar siyasi ve ekonomik baskılar şeklinde görülmektedir (Balcı, 2007: 1).

yılından beri ABD'nin tam yüz kez, yani yılda ortalama yaklaşık bir kez her hangi bir nedenle askerî müdahale yaptığı resmi belgelerde açıktır.[581]

Küreselleşme, *küresel terörü önleme* girişimi gibi gerekçelerin meşruiyet kazanmasının da, uygun ortamı hâline gelmiştir. Böylece *sürekli savaşın küreselleşmesi* politik bir kılıf içinde resmileşmiş ve savaş, küresel politikanın açık bir aracı olmuştur. Geçmişte emperyalizme karşı ya da ulusal özgürlük ve öz savunma için yapılan savaşları meşru kılan "*haklı savaş geleneği*", şimdilerde emperyalizm için kurgulanmış bir bahane olarak gösterilmektedir (Curtis, 1998; Halliday, 2002: 66). Politikanın başka araçlarla tıkanmasına gerek kalmadan, bir zorunluluk-kaçınılmazlık hâli doğmadan, tıpkı 17. ve 18. yüzyıl hükümdarları gibi, savaşı bir araç olarak kullanan politikacılar türemiştir. Şiddetin (savaşın) -eğer gerçekten varsa- amaçsalcı yanı yerine, giderek araçsalcı yanı ve görece doğallık biçimi yerine de, tamamen kurgusal (yapay) biçimi öne çıkmıştır. [582]

---

[581] Arjantin (1891), Haiti (1891), Hawaii (1893), Nikaragua (1894), Çin (1894-1895), Kore (1894-96), Panama (1895), Nikaragua (1896), Çin (1898-1900), Filipinler (1898), Küba (1898-1902), Porto Rico (1898), Nikaragua (1898), Samoa (1899), Panama (1901-1903), Honduras (1903), Dominik Cumhuriyeti (1903), Kore (1904-1905), Küba (1906-1909), Nikaragua (1907), Honduras (1911), Çin (1911), Küba (1912), Panama (1912), Honduras (1912), Haiti (1914-1934), Dominik Cumhuriyeti (1916-1924), Küba (1917), Birinci Dünya Savaşı (1917-1918), Rusya (1918-1922), Panama (1918-1920), Honduras (1919), Guatemala (1920), Çin (1922-1927), Honduras (1924-1925), Panama (1925), Çin (1928-1934), El Salvador (1932), İkinci Dünya Savaşı (1941-1945), İran (1946), Yugoslavya (1946), Uruguay (1947), Yunanistan (1947-1949), Almanya (1948), Filipinler (1948-1954), Porto Rico (1950), Kore (1951-1953), İran (1953), Vietnam (1954), Guatemala (1954), Mısır (1956), Lübnan (1958), Irak (1958), Çin (1958), Panama (1958), Vietnam (1960-1975), Laos (1961), Küba (1961), Almanya (1961), Küba (1962), Panama (1964), Endonezya (1965), Dominik Cumhuriyeti (1965-1966), Guatemala (1966-1967), Kamboçya (1969-1975), Umman (1970), Laos (1971-1973), Ortadoğu (1973), Şili (1973), Kamboçya (1975), Angola (1976-1992), İran (1980), Libya (1981), El Salvador (1981-1992), Nikaragua (1981-1990), Honduras (1982-1990), Lübnan (1982-1984), Grenada (1983-1984), Libya (1986), Bolivya (1987), İran (1987-1988), Libya (1989), Virgin Adaları (1989), Panama (1989), Liberya (1990), Suudi Arabistan-Irak-Kuveyt (1990-91), Somali (1992-1994), Bosna (1993), Haiti (1994), Hırvatistan (1995), Kongo (1996-1997), Liberya (1997), Arnavutluk (1997), Sudan (1998), Afganistan (1998), Irak (1998), Yugoslavya (1999), Yemen (2000), Makedonya (2001), Afganistan (2001), Irak (2003) http://www.sansursuz.com/haberler/templates/sansursuz.asp?articleid=1573&zoneid=1&y,

[582] "20 Mart 2003'te Irak topraklarını İngiltere'yle birlikte bombalamaya başlayan ABD, Saddam Hüseyin'in kitle imha silahları ürettiğini ve bunların sadece ABD için değil, başta komşuları olmak üzere tüm dünya için tehdit oluşturduğunu iddia etti. Ancak ABD'nin kitle imha silahları ekseninde kurduğu müdahale hakkı fikri, kısa sürede tarihe karıştı; çünkü Irak'ta kitle imha silahı diye bir şey yoktu. Sadece Amerikan imha silahları vardı. Bu saldırıları "önleyici savaş" (*preventive war*) ekseninde meşrulaştırmaya çalışan Amerikan yönetimi, önleyici savaş yaklaşımının meşru olabilmesi için bulunması asgari şart olan şu dört madde çerçevesinde, tüm dünyanın gözünün içine bakarak (Colin Powell'ın BM'de yaptığı gibi) yalan söylemiştir: (i) karşılaşılan tehdidin doğası ve büyüklüğü, (ii) önleyici bir aksiyon gerçekleştirilmezse tehdidin saldırıya dönüşeceğinin büyük olasılık taşıması, (iii) güç kullanmaksızın tehdidi ortadan kaldırma yollarının (diplomasi) tükenmiş olması, (iv) kullanılacak önleyici gücün, BM Yasası'na ve ilgili uluslararası anlaşmalara uygun olması. Bu noktada yine aslında temel problemle yüzleşmekteyiz: …uluslararası hukukun ve meşruiyetin, hakikaten gözetildiği bir dünya kurmak mümkün müdür?" (İnsanî Yardım Vakfı, 2007: 2).

İktidarı *savaş* olarak tarif eden Clausewitz'i baş aşağı çeviren Foucault, savaşı *iktidar* olarak görmüş ve iktidarın da her yere nüfuz ettiğini bildirmiştir (2000). Foucault'nun bize anlatmak istediği, savaşın amaç ve araç olma nosyonunu yitirerek "*mücadelelere, iktidar ilişkilerine ve toplumsal çatışkının dinamiklerine odaklandığıdır; çünkü savaşın bizzat kendisi bir düzen kurmaktadır*" (Atzert ve Müller, 2004: 132). İnsanlık tarihinin her döneminde *insan güvenliği* sorun edilmiş ve bu uğurda pek çok savaş da göze alınmıştır. "Şu anki emperyalist/emperyal savaşlar ise, küresel emperyalizmin politik düzenine, Hardt ve Negri'ye göre İmparatorluğun yeni egemenlik düzenine doğru geçişin bir parçasıdır. Bu da asıl olarak Negri'nin "düzenleyici savaş" (*guerra ordinativa*) dediği şeydir. Bu yüzden günümüzde "haklı savaş" (*bellum justum*) kavramının ortaya çıkışı şaşırtıcı değildir; o, sadece yeni savaş biçiminin bir açıklamasıdır. Bugün artık lâikleşmiş ve din dışına çekilmiş olan "*haklı savaş*" kavramı, meşruiyetini kendinde taşıyan küresel politikanın bir uğrağı konumundadır" (Atzert ve Müler, 2004: 132 ve Benjamin 2004: 113).

Günümüzde savaşa "*haklılık*" nosyonu yüklenmiş bile olsa, aslında keyfiyetten uzak tutulması için gereken önlemler kağıt üzerinde alınmıştır. "*Devletlerin keyfi kuvvet kullanması, BM sistemiyle kesin olarak yasaklanmıştır (madde 2/4). Üstelik BM, bu yasağı garanti altına alabilmek için iyi niyetle çalışmış ve ortaya bir mevzuat çıkmıştır; mevzuatın teorik çerçevesi de oldukça sağlamdır. Ancak kimi devletlerin ya da aslında çoğunun, hukuk her şey değildir ve "yüce siyasi değerler" uğruna, "gerektiğinde" ve de belki "üzülerek" bir kenara bırakılabilir anlayışı, bu mevzuatın delinmesine yol açmaktadır*" (Denk, 2004: 3).[583] Sürekli savaş halinin canlı tutulması ve siyasî amaçlar adına mevzuatın delinmesi, yani hukukun askıya alınması,

[583] Aykut Çelebi, "*haklı savaş*"ın son kertede moral bir kavram olduğuna ve her ne kadar hukukî-siyasî açılımları olsa da, moral özellikleri ile öne çıktığına ve bu konuda muğlaklığın bulunduğuna işaret etmektedir: "Küresel kapitalizmde ekonomi, siyaset ve hukuk arasındaki ayrım çizgisi giderek belirsizleşmektedir. Kamu otoritesine bile bir şirket gibi yönetilmesi tavsiye edilirken ve devlet meşru zor tekeli olmaktan hızla çıkmaktayken, haklı ya da haksız savaşa karar verebilecek otoritenin konumu giderek bulanıklaşmaktadır. Bu birinci husus. Uluslararası terörün yükselişini, neo-liberal iktisat politikalarından ayırt etmek neredeyse imkânsız hâle gelmiştir. El-Kaide örgütünün mali işlemlerindeki akışkanlık bunun iyi bir göstergesidir. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi, savaş kararı alabilecek tek yasal merci iken, haklı savaş tamamen ulus-devlet eksenlidir. İnsanî müdahale gibi, hukukî statüsü çok tartışmalı olan konularda bile, mevcut güçler dengesi neyin insanî (haklı) bir müdahale olup olmadığını, son derece sübjektif kriterlerle değerlendirmektedir. Bu ikinci husus" (2003: 24-5).

kuşkusuz gerçek bir savaş hâli değildir. Ancak burada tekrarlanan bir *istismar* hâlinden söz edebiliriz. Peki, istismar hâli nedir, bir *istisna* hâli midir? Giorgio Agamben istisna hâlini, özel bir hukuk getirmeyen, örneğin savaş hukuku gibi, hukuk düzeninin kendisinin askıya alınması, yani yasasızlığın veya boşluğun yasaya ve hukuka dönüşmüş olması olarak açıklar (2006: 13). Agamben, bir "*kurmaca ya da siyasal kuşatma hâli*"nden söz eder (2006: 13).

1789 Fransız Devrimi'nin aşamalarıyla örneklendirdiği barış hâli (*état de pais*), savaş hâli (*état de guerre*) ve kuşatma hâli (*état de siége*) dönemleri, hukukî olgunun farklı varoluş biçimlerinin bulunduğunu göstermektedir. Hukukun geçerli olduğu ve askıya alındığı hâller, genel bir istisna hâli adı altında ve tek bir hukukî olgu içinde kaynaşıp bütünleşmektedir. Kimi zaman, istisna hâli öne sürülerek ve istisna hâlini nitelendirmek için kullanılan "tam yetki" (*pleins pouv*oirs) ifadesi, hükümet yetkililerinin kapsamının genişletilmesine, özel olarak da yürütmeye, yasa hükmünde kararnameler çıkarma yetkisinin verilmesine kadar varmaktadır (Agamben, 2006: 13-4). Küreselleşme, her alanda ulusal sınırları aşan bir istisna hâli yaratmış ve tam yetki ABD liderliğindeki çoklu güç odağına teslim edilmiştir. Aykut Çelebi'nin işaret ettiği gibi, gerçekte "*savaşın yeni boyutları karşısında, uluslararası bir konsensüsün sağlanamamış olması, bu sorun karşısında devletlerin sessiz kaldığı anlamına gelmemektedir…(Ama) savaş, düşük yoğunluklu savaş haline geldikten sonra, geleneksel savaş hukuku varolma nedenini tamamen yitirmiştir*" (2003: 29).

Küreselleşme, savaşın yoğunluğunu düşürmekle kalmamış, aynı zamanda barışın yoğunluğunu da düşürmüştür. Küreselleşme, yaşamın genelini etkileyen, düşük yoğunluklu bir post-uygarlık üretmiştir. Küresel post-uygarlığın bütün yoğunluğu, ekonomi uğrağında toplanmıştır. 16. yüzyılda başlayan sivil uygarlaşma, 21. yüzyılda çoklu post-uygarlık olarak yeniden inşa edilmektedir. Post-uygarlık süreci ya da emperyalizmin post-modern durumu, birikim yasalarından örgütlenme biçimlerine, yaşam tarzlarından düşünme-üretme-savaşma etkinliklerine kadar yayılan yeni bir dünya yaratma peşindedir.

Oysa sivil uygarlığın, 16. yüzyıldan sonra modernizm ile bütünleşerek bir uygarlık miti yaratmasına karşın, bu uygarlık bile bir sömürü, disiplin ve tahakküm uygarlığı olarak gelişmiştir. En yalın örnekle, modern-sivil egemenlik biçiminde emek, *oy hakkı* karşılığında mülksüzleştirilmiş, köylülük *Çitleme* ile ıslah edilmiş, kitleler *yurttaş* kimliğinde sanki köleleştirilmiştir. Batılı tüccarın dizginlenemez para ve iktidar hırsı, demokrasi söyleminin önüne geçmiş, sömürge ve sömürü düzeni getirmiştir. Sonuçta sivil uygarlığın, beşyüz yıl boyunca getirdiği hukuka saygı, insan hakları, demokrasi, formel eğitim, diğer sosyal haklar ve sanat, modernizmi temsil ediyor görünmüş, ama onun içini doldurmaya yetmemiştir. Marx'a göre de "modernizm, kapitalizmin bir iktidar işleyişi" olarak yerleşmiştir; Engels'e göre ise, "aslında modernizm, niyeti aşan bir gerçeklik olarak artık olumsuzdur" (Otonom, 2006: 139). Bu durumda kapitalizm ve onun bir iktidar işleyişi olan sivil-modernizm elbette aşılmak zorundadır. Ancak bu tarihî zorunluluk kertesinde, küreselleşme ve post-süreç, modernizmi ve daraltılmış sivil uygarlığı aşmak isteyenlere, sahte bir umut olarak sunulmaktadır. Gerçekte sunulan yeni post durum, eskinin, kendi eleştirisi üzerinden geliştirilmiş bir üst modelidir, bu nedenle de yeni değildir, eskinin biçim değiştirmiş bir devamıdır ve aynı zamanda hâlâ bir emperyalist aşamadır (ayrıca bk: Savran: 2006: 59-110).

Kapitalizmin *kendini yaratma* ve *yeniden-üretme* yeteneği dikkate alındığında, onu sonul bir sürece sürükleyecek stratejilerin, Bob Jessop'ın söylediği gibi, "*verili bir yapı içinde geçerli olabilecek alternatiflerin oluşturulması*" anlayışına koşut olarak geliştirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır (1983: 91; Gülalp, 1993: 87). Zaten kapitalizmin tarihî süreçleri de, şu gerçeği iyice kanıtlamıştır: Kapitalizm, 16. yüzyıldan 21. yüzyıla kadar, yaklaşık her yüz yıllık periyotlar içinde, aynı iktisadî sistemin dışına çıkmadan, birbirinden farklı birikim araçlarını devreye sokarak kendini yenilemiş ve her krizde ayakta kalmayı başarmış. Kapitalizm, gelişme çağları şemasından kolayca anlaşılacağı gibi, asıl bu yeteneği sayesinde, yani kendini yeniden yaratarak bugün artık bütün küreyi zaptetmiştir:

KAPİTALİZMİN GELİŞME ÇAĞLARI (yaklaşık olarak)

1) **16.yüzyıl** →	Ön-Kapitalizm (Merkantilizm) Ev Ekonomisi'nden Ticaret Ekonomisi'ne Geçiş (Geçim'den Kazanç'a, Mülk'ten Birikim'e) Aristokrasiden Sivilliğe Yöneliş
Üretim Aracı:	Ev Endüstrisi Birikimi ve Yaratıcı Emek
2) **17. yüzyıl** →	Ticaret Kapitalizmi (Merkantilizmin Çözülüşü)
Üretim Aracı:	Ticarî Sermaye Birikimi ve Yaratıcı Emek (coğrafî keşiflere ve denizaşırı ülkelerle ticarete dayanan ticarî sermaye birikimi ve yaratıcı emek)
Popüler İmgesi:	Keşifler ve Devrimler Çağı
3) **18. yüzyıl** →	Rekabetçi-Ulusal Piyasa Kapitalizmi
Üretim Aracı:	Endüstriye Dayalı Sermaye Birikimi
Popüler İmgesi:	Aydınlanma ve Özgürlük Çağı
4) **19. yüzyıl** →	Tekelci Kapitalizm-Örgütlü Model
Üretim Aracı:	Kolonyal Sermaye Birikimi (Devletli-Sömürgeci Dönem)
Popüler İmgesi:	Endüstrileşme, Ulus-Devletleşme ve Sömürgeler Çağı
5) **20. yüzyıl** →	Emperyalizm-Örgütlü Model (Ulus-Devlet Emperyalizmi Dönemi)
Üretim Aracı:	Uluslararası Emperyalist Sermaye Birikimi
Popüler İmgesi:	Teknoloji, Demokrasi, IMF ve Dünya Bankası Çağı / Kurumsallaşma Dönemi
6) **21. yüzyıl** →	Tekelci Emperyalizm-Örgütsüz Model (Ulus-Aşırı Küresel Dönem)
Üretim Aracı:	Küresel Sermaye Birikimi
Popüler İmgesi:	ÇUŞ, UÖŞ, Bilim-İletişim ve Küresellik Çağı / Makine-Hukuk Sistemi, Post Hareket ve Endüstriyel - Toplumsal Otomasyon Dönemi

Batı sivil uygarlığının kurucu unsuru olan kapitalizmin ve onun öz kardeşi emperyalizmin tarihî çağları, yaklaşık olarak böyle bir seyir (dönemlendirme) izlemiştir. Bu çağlar, önce Batı'da, sonra kapitalizm sömürgeciliğe ve emperyalizme evrildikçe tüm dünyada çok zorlu geçmiştir ve geçmektedir. Ne yazık ki, bu zorlu ve uzun tarihin, çevre ülkeler için bir kapitalistleşme süreci olduğunu iddia etmek, hâlâ pek mümkün değildir. Kapitalizmin çevredeki yayılışını, ironik gelse de, *küreselleşme* olarak adlandırmak ne kadar kolaysa, *kapitalistleşme* olarak adlandırmak da o kadar güçtür.

Küreselleşme, öne sürülen iddianın tersine, çevre ülkelerde kapitalistleşme ve burjuvalaşma koşullarının önünü iyice tıkamış; kendi işbirlikçi sınıfını oluşturarak sınıfsal dar bir kapitalist harekete girişmiştir. Ulusal alım gücünün ve yerel emeğin, küresel kapitalizmi beslediği çevre ülkeler, küçük azınlık sermaye sınıfı dışında, emek köleliği yapmakta ve küresel nimetlerden uzaklaşmaktadır. Bu koşullar altında emperyalizm, kapitalizmin daha devam edecek olan, ama kuşkusuz son aşamasıdır, küreselleşme ise, üçüncü bölümde incelendiği gibi, emperyalizmin kendi içindeki üçüncü aşamasıdır. Emperyalizmin ne zaman sona ereceğini, yani kapitalizmin her hangi bir biçiminin ne zaman tıkanıp bir daha kendini kurtaramayacağını, Schumpeter'in de onayladığı gibi, aslında Marx zaten açıklamıştır: Tarih olgunlaştığı zaman. Bu durumda, koşullar çok ağır ve çok zor olsa da, yalnızca kapitalistleşme tamamlandığı zaman. O yüzden de, tam da Marx'ın ifade ettiği gibi, çevredeki halklar (uluslar) için, zorlu geçecek daha çok uzun bir dönem bulunmaktadır

Bugün gelinen noktada emperyalizmi alt etmede karşılaşılan asıl sorun, bazılarınca zannedildiği gibi çevrenin kapitalistleşmesi değil, gerçekte kapitalistleş(tiril)memesidir. Kapitalizm, merkezde görece genele yansırken, çevre ve yarı-çevrede aşırı sınıfsal nitelik taşımakta ve alt kesimin ortasınıfa geçişini sağlayamamaktadır. Örneğin Japon mucizesi gibi, Türk mucizesini gerçekleştirmesi beklenen, güya *Anadolu Kaplanları* denilen kapitalist girişimcilerin bile, Anadolu'da alt sınıfı orta sınıfa taşıma amacı bulunduğu

söylenemez. Anadolu'nun sanayileşmesi, Japonya sanayileşmesinin tersine işçi sınıfının doğuşuna değil, yok oluşuna ortak olmuştur. Oysa Japonlar, kapitalizmi ulusça *ortasınıfta buluşmak* için yönetmeyi başarmışlardır. Bu bağlamda, Japonya'da sanayileşme mucizesinin kaynağı, bizde sanıldığı gibi gelenekçilik değil, kapitalist koşullarda gerçekleştirilebilen görece bir toplumculuktur. Sınıf sömürüsü sorununun, Avrupa kapitalizminin doğuşunda yoğun olarak yaşandığını inceledik. Ama Avrupa, sınıfsal farklılığa yol açan içteki gelir dağılımı adaletsizliğini, sömürgelerden akan servetle dengeleyebilmiş, kapitalistleşmeyi ulusa yaymış ve korumacı sosyal yasaları çıkarma iradesini göstermiştir.

Geç sanayileşen Türkiye'de, dıştan akacak bir servet bulunmadığına ve bunun gelecekte de mümkün olmayacağına,[584] Arap ülkelerini çalışmadan ihya eden petrol yataklarının var olmadığına, ülkenin spekülasyon konusu olan mevcut doğal kaynaklarının işletilmesininse, şimdilik yeterli olmadığına bakarsak, tek sihirli formülün, Japonya sanayileşme modeline benzer bir anlayışı benimsemek olduğu düşünülebilir. Ancak bu kapitalist model de, sanıldığının tersine hiçbir biçimde gelenekçiliğe değil, gerçekte ortasınıfta buluşma idealine dayanmaktadır.

Gelenek ve din, kültürel alanın bir aktörüdür, halbuki sanayileşme ekonomi-kültürle değil, ekonomi-politikle başarılabilir; zaten ekonomi-kültür, bir toplumda sanayileşmenin tam tersi sonuçlar yaratır. Bu açıdan Japonlar geleneği özel alanla, sanayileşmeyi kamusal alanla sınırlayarak bir kez daha örnek oluşturmuşlardır. Türkiye'de belki hâlâ asıl yapılması gereken, kapitalizmin sınıfsal gücüne, emek sömürüsüne duyduğu zorunluluğa ve Osmanlı'dan beri içinde bulunulan dünya-sisteminin bağımlı düzenine karşın, bir biçimde mevcut kısıtlamaları aşmak ve kapitalizmi hızlandırarak ortasınıfta buluşmaktır. Bunun için de kapitalizmin, tüm ulusu temsil ettiğini iddia eden TÜSİAD-MÜSİAD benzeri sınıfsal kastını bozmak ve egemen sınıfları aşamalı olarak değiştirerek (*çünkü bunu*

[584] Gerçi Avrupa Birliği adaylık süreci öncesinde, üye destekleme fonu olarak Avrupa Birliği'nden ülkeye servet akacağına inananlar çıkmış ve halkı bu masala inandırmaya çalışan politikacılar da türemiştir.

bir seferde yapmak devrim (iradesi) gerektirir), gelişmenin halka inmesinin önündeki engelleri görece yok etmek ya da burjuva sınıfsal barikatı bütünüyle kırmaktır. [585]

İlgili teknokrat uzmanlar, tüm dünyada sonunda varılacak olan tarihin bu dönüşüm anını hızlandırmak için, çevre ve yarı çevredeki kapitalist gelişmeyi olgunlaştıracak bir çok formülü öne sürmektedirler; örneğin yine Türkiye'de KOBİ'leri ayağa kaldırmak, mesleki-teknik eğitim devrimini gerçekleştirmek,[586] genç ve kadın işgücünü üretime çekmek, toplumsal bütünlüğü ve tutunumu sağlamlaştırmak, hatta karma ekonomiye ve sosyal devlete geri dönmek gibi görüşler zaman zaman öne çıkmaktadır. Ama asıl önemli olan, çevre ülke konumundan çıkaracak uygulamaları başlatıp sürdürecek toplumsal iradenin oluşturulmasıdır. Bu da öncelikle *toplum* kavramına dönük bir zihniyet değişikliğini ve bir *ortasınıf yaratma* projesini gerektirmektedir. Bunun da -*devlet gerçekten görece özerk bile olsa*- yalnızca siyasî iktidarlarla başarılması mümkün değildir. Kapitalizmin ülke içinde, reel olarak ulusa yayılması ve nimetlerinin görece ortak paylaşılması için, bilinçli bir halk desteği ve örgütlü sınıf mücadelesi zorunludur.[587]

---

[585] Cem Somel'e göre,"Türkiye'nin dünya-sisteminin nüfuzundan çıkma süreci, bütün emekçilerin ortak menfaatlerini temsil eden bir siyasi hareketin, emekçi halkın dağınık sınıf mücadelesini bir iktidar mücadelesine dönüştürmesi, iktidarda bu menfaati temsil eden heyet ile birlikte örgütlenmiş emekçi sınıfların, ülkede toplumsal ve iktisadi bir dönüşümü gerçekleştirmesine" bağlıdır. Somel, bu süreç içinde karşılaşılabilecek olası üç soruna değinmiştir: "Halk içindeki çelişkileri çözme sorunu; uluslararası dayanışma sorunu ve dünya sistemi ile çelişkileri idare sorunu ve bunlara ek olarak, liberal politikalar sayesinde ekmek yediğini düşünen (ihracat sanayi, turizm, ulaştırma sektörlerinde çalışan) emekçilere, dünya-sisteminden çıkmanın getirisini- götürüsünü anlatma gereğidir" (2002: 53-4).

[586] Kırsal kesimdeki vasıfsız genç nüfusun, ekonominin içine çekilebilmesi bakımından küçük şehir ve kasabalarda verilecek meslekî-teknik eğitimin dünya standartlarında olması gerekir. Bu yola yeni koyulan Kapadokya Meslek Yüksek Okulu'nun ve benzer yüksek okulların, bunu sağladıkları ve sürdürdükleri ölçüde, Türkiye'deki kapitalistleşmenin tabana inmesinde rol oynayacaklarını düşünüyorum.

[587] Türkiye Odalar Borsalar Birliği (TOBB) Başkanı Rifat Hisarcıklıoğlu, 1968 yılında ABD'de kişi başına düşen gelirin 100 iken, Türkiye'de 9 olduğunu, 2004 yılına gelindiğinde yine 100'e karşı 9 oranının korunduğunu; AB ülkeleri karşısında ise, 100'e karşı Türkiye'nin 1968'de 16 geliri varken 2004'te bunun 14'e düştüğünü belirtmiş ve ortada bir ilerleme olmadığını söylemiştir. TOBB Başkanı'na göre Türkiye'nin, yıllık ortalama 4.5'lik büyümesini sürdürürse 2033 yılında ancak AB düzeyinin yarısına gelebileceğini, oysa yıllık 7,5 büyüme hızı ile bu hedefe 2019'da varabileceğini savunmuştur. TOBB'a göre, Türkiye'de yapılması gereken on reform bulunmaktadır: "1- Hukuk ve yargı reformu, 2- Kamu yönetimi ve kamu personeli reformu, 3- Eğitim reformu ve işgücü beceri dönüşümü, 4- Sosyal güvenlik reformu, 5- Vergi reformu, 6- Sanayi stratejisi, 7- Tarım stratejisi, 8- Turizm stratejisi, 9- Alt-yapı sektörlerinin (enerji, telekom, havayolu, demiryolu, liman) serbest rekabete açılması,10- Özelleştirmelerin sürmesi" (Sabah Finans Sayfası, 8 Şubat 2007: 9). TOBB bu talebini, seçimlerin hemen ertesinde yinelemiştir. Ancak bu taleplerin ne kadarı, gerçekten kapitalizmi tabana yayma amacına dönüktür, bunun iyi analiz edilmesi gerekir. Artık Türkiye'de de '*kapitalizmi toplumsallaştırmanın'* zamanı gelmiştir, asıl önemli olan bunun başarılmasıdır; çünkü sınıfsal kast-kapitalizmi, Türkiye'yi yarı çevre konumundan kurtarmaya hiçbir zaman yetmemiştir ve gelecekte de yetmeyecektir.

Aslında çevre ve yarı-çevre ülkelerin bilinçli ve örgütlü halklarına, emekçi sınıflarına ve sivil toplumlarına düşen sorumluluk, tarihi, yani kapitalizmin yayılmasını hızlandırmaktır. Böylece ülke ülke yayılacak-sömürecek başka hiç bir yer kalmadığında, yaratıcılık ve buluşlar yetmeyecek, kapitalizm çözülerek sınıflı toplumun *makine-kurumsal* piyasa uygarlığından çıkabilme koşulları da doğacaktır. Henüz tekelci kapitalizmin örgütlü modelinin geliştiği bir dönemin tanığı olan Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da tasvir ettikleri, Batı Avrupa ile bugünkü Türkiye arasındaki şaşırtıcı benzerlik, kapitalizmin kurduğu sivil uygarlığın meta-toplumsal ilkelerinin ve ilişkilerinin, her dönemde ne denli kararlılıkla sürdürülüp yayıldığını bize göstermektedir.[588]

Sivil uygarlığın kurumsallaşmasının, burada tüm yönleriyle ele alınabildiği ileri sürülemez. Kaldı ki, bu büyük deneyim zaten devam etmektedir. Batı sivil uygarlığının bir dünya uygarlığı iddiasıyla kurumsallaşmasını sağlayan etmenler arasında, hiç kuşku yok ki sanattaki öncü *(avant-garde*) rolü de bulunmaktadır. Modernizmin de, çağlar boyu yüceltilen tarafını, sanat ve bilimdeki görece tartışmasız üstünlüğü oluşturmuştur. Buna

[588] Emperyalizmin henüz ayak seslerini duyan Marx ve Engels tarafından, kapitalist burjuvazinin yeni küresel düzeni, 1847'de yazılıp 1848'de okunan *Komünist Manifesto*'da şöyle tasvir edilmiştir:

"Burjuvazi, dünya pazarını sömürerek üretim ve tüketime her ülkede kozmopolit bir karakter kazandırmıştır. Gericilerin dalına basa basa, o zamana kadar üzerinde durduğu ulusal zemini sanayinin ayağının altından çekip almıştır. Eskiden kalma bütün ulusal sanayiler yıkılmıştır, ya da her gün yıkılıyor. Kurulması bütün medeni milletler için bir hayat-memat meselesi olan yeni sanayiler, artık yerli hammaddeleri değil, en ücra bölgelerden getirilen hammaddeleri işleyen, çıkardıkları ürünler yalnız ülke içinde değil, yer yüzünün her köşesinde tüketilen sanayiler, onları yerlerinden ediyor. Ülkenin kendi ürünleriyle karşılanan eski ihtiyaçlar yerine, ancak uzak diyarların ve iklimlerin ürünleriyle karşılanabilen yeni ihtiyaçlar doğuyor. Eski yerel ve ulusal içe-kapalılığın ve kendine-yeterliğin yerini çok-yönlü ilişkiler, milletlerin evrensel karşılıklı bağımlılığı alıyor. Maddi üretimde ne oluyorsa, aynısı zihnî üretimde de oluyor. Tek tek milletlerin fikir eserleri artık herkesin ortak malıdır. Milli tek-yanlılık ve dar-kafalılık gittikçe imkansızlaşmakta, çeşitli ulusal-yerel edebiyatlardan ortaya bir dünya edebiyatı çıkmaktadır. Bütün üretim araçlarının gelişmesi ve ulaşımın alabildiğine kolaylaması sayesinde burjuvazi, bütün milletleri, hatta en barbar olanları dahi, medeniyet alanı içine çeker. Meta ürünlerinin ucuzluğuyla bütün Çin setlerini topa tutup yerle bir eder, barbarların dikbaşlı yabancı düşmanlığına yelkenleri suya indirtir. Bütün milletleri, yok olma tehdidi altında, burjuva üretim tarzını benimsemeye zorlar, onları kendisinin medeniyet dediği şeyi kabule, yani burjuva olmaya zorlar. Tek kelimeyle, kendi sükunetinde bir dünya yaratır.

Burjuvazi kırı şehirlere tâbi kılmıştır. Muazzam şehirler kurmuş, şehir nüfusunu kır nüfusuna kıyasla büyük ölçüde çoğaltmış, böylece nüfusun oldukça büyük bir kısmını kır hayatının uyuşukluğundan kurtarmıştır. Kırı şehirlere bağımlı kıldığı gibi, barbar ve yarı-barbar ülkeleri medenileşmiş ülkelere, köylü milletleri burjuva milletlere, Doğuyu Batıya bağımlı kılmıştır. Burjuvazi nüfusun, üretim araçlarının ve mülkiyetin dağınıklığına gittikçe daha çok son vermektedir. Nüfusu bir araya toplamış, üretim araçlarını merkezîleştirmiş, mülkiyeti birkaç elde yoğunlaştırmıştır. Ayrı ayrı çıkarları, kanunları, hükümetleri ve vergi sistemleriyle bağımsız, ya da gevşek bağlarla birbirine bağlı eyaletleri, hep bir araya getirilip tek bir hükümete, tek bir hukuk sistemine, tek bir milli sınıf-çıkarına, tek bir sınıra ve tek bir gümrük tarifesine sahip, bir tek millet yapmıştır" (1970: 40-2).

karşın tezde, ekonomi-politik bağlamdaki toplumsal-siyasal yapıya ağırlık verilmiş, sanat ve bilim istemeyerek de olsa ihmâl edilmiştir. Oysa sanatın ve bilimin genel Batı uygarlığında öncü rol oynadığı ve hatta siyaseti peşinden sürüklediği dönemlerin olduğu tarihî bir olgudur.[589]

Tezde, Batı sivil uygarlığının, dünyanın tümel uygarlığı olma iddiasıyla öne çıkmasına karşın, tikel çıkarcı ve emperyalist bir güce dönüşmesi değerlendirilmiştir. Bu amaçla, Kuzey ve Batı Avrupa'daki sivil uygarlık uğrağını yaratan toplumsal mobilizasyon ile mutlakıyetçi devletten hukuk devletine, hukuk devletinden dünya sistemine geçiş süreci analiz edilmiş, 16. yüzyıl sivil hareketinin yol açtığı toplumsal-siyasal dönüşümlerin izi sürülerek ürettiği paradigmalar incelenmiş, böylece sivil uygarlığın içini dolduran dinamikler çözümlenmiştir. Bir başka ifade ile tezde, kapitalizmin kurumsallaşma süreci tartışılmıştır. Bu bağlamda, *kapitalizmin kurumsallaşmasının* karşılığı olaraksa, "sivil uygarlık" teriminin kullanılması tercih edilmiştir. Sadun Aren, kapitalizmin kurumsallaşmasını yazılarında "*sermaye düzeni*" terimi ile ifade etmiştir (1989: 116). Ancak gerek Sadun Aren'in kullandığı "sermaye düzeni" terimi, gerekse bu tezde kullanılan "piyasa uygarlığı" terimi, kapitalist kurumsallaşmanın kültürel boyutunu daraltıcı, hatta belki gözardı edici bir anlatıma dönüşebilmektedir. Bu kaygıyla tezde, kapitalizmin hem tarihsel bağlamı hem de kavramsal boyutu açısından, kavramın Batı'daki aslına da dayanarak "sivil uygarlık" terimi tercih edilmiştir. *Sivil uygarlık*, analitik derinliğin anlatımında çok daha elverişli, kapsayıcı ve tarihsel bağlama uygun durmuştur.

Sonuçta bu tez, kapitalizmin doğuşuna, kendini sürekli yeniden-üretmesine ve giderek kurumsallaşmasına yönelik uzun soluklu, çok boyutlu bir çözümlemenin çalışma alanı olarak tamamlanıp sunulmuştur.

[589] Bu çalışmada sanata yer verilmemesinin birinci nedeni, bir Siyaset Bilimi tezi olması yanında, zaten oldukça uzun olmasından dolayı duyulan kaygıdır. İkincisi ise, önceki üç tezimde (1999, 2003a ve 2003b) sanatı kısmen konu edebilmiş olmanın verdiği gönül rahatlığıdır. Yine de, sanatın buradaki boşluğunu açıklayacak bir gerekçe göstermekte zorlanıyorum; çünkü Batı sivil uygarlığı, "liberalizm-kapitalizm/emperyalizm", "Marksizm-Sosyal Devlet" ve "Sanat-Bilim" çiftlerinin sarmalı olarak gelişmiştir. Bu üçlü sarmalı bütünleyen, olgusal çift'lerden biri burada eksik kalmıştır.

KAYNAKLAR

Abu-Lughod, Janet L. (1989), **Before European Hegemony-The World System A.D. 1250-1350**, New York: Oxford University Press.

Abu-Lughod, Janet L. (2003), "Süreksizlikler ve Süreklilik: Tek Dünya Sistemi mi, Yoksa Birbirini İzleyen Sistemler mi?," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andree Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 507-25.

Abu-Lughod, Barbara (1998), "Küreselleşme Üzerine Tartışmalarda Gevezeliğin Ötesine Geçmek," **Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi**, Anthony D. King (der.), çev. Gülcan Seçkin ve Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi, 167-74.

Acar, Kezban (2004a), **Başlangıçtan 1917 Boşlevik Devrimi'ne Kadar Rusya Tarihi**, Hasan Bacanlı (yay. dan.), Ankara: Nobel Yayınları.

Acar, Kezban (2004b), **Resimlerle Rusya, Savaşlar ve Türkler**, Hasan Bacanlı (yay. dan.), Ankara: Nobel Yayınları.

Achcar, Gilbert (Güz 2000), "The 'Historical Pessimism' of Perry Anderson," **International Socialism Journal**, S. 88, 135-41.

Adams, James L. (1994), **Bir Mühendisin Dünyası**, çev. Cem Soydemir, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, S. 13.

Adıgüzel, Yusuf (2001), **Kitle Toplumun Açmazları Kültür Endüstrisi**, İstanbul: Şehir Yayınları.

Adorno, Theodor W. (1973), **Negative Dialectis**, çev. E.B. Ashton, Londra: Routledge & Kegan Poul.

Adorno, Theodor W. (1990), **Eleştiri Toplum Üstüne Yazılar**, çev. M. Yılmaz Öner, İstanbul: Bilge Yayınları.

Agamben, Giorgio (2006), **İstisna Hâli**, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Ağaoğulları, Mehmet Ali (1991), "Demokratik Mitoslar: Halk, Ulus, Egemenliği ve Politik Temsil," **AÜ. SBF Dergisi**, C.56, S. 1-4, 21-30.

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2000), **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara: İmge Yayınevi.

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2003), "Fransız Devrimi'nin İlk İki Yılında Cumhuriyet Tartışmaları," **AÜ. SBF Dergisi**, S. 58 (3), 1-34.

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2005), "Üçüncü Bölüm: Aydınlanma Düşünceler Yumağı," **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi, 233-353.

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2006), **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent (1997), **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi Yayını.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent (1998), **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 3. Baskı, Ankara: İmge Yayınevi.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent (2000), "Üçüncü Bölüm-Thomas Hobbes: Ölümlü Tanrı", **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge Kitabevi, 149-253.

Akad, Mehmet (1992), **Teori ve Uygulamada Sosyal Güvenlik Hakkı**, İstanbul: Kazancı Hukuk.

Akad, Mehmet ve Dinçkol, Bihterin (2000), **Genel Kamu Hukuku**, İstanbul: Der Yayınları.

Akal, Cemal Bali (1998), **İktidarın İç Yüzü**, An**kara: Dost Kitabevi Yayını**.

Akal, Cemal Bali (2000), "Bir Devlet Kuramı İçin Giriş," **Devlet Kuramı**, Ankara: Dost Kitabevi Yayını, 13-30.

Akarsu, Bedia (1987), **Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İstanbul: İnkılâp.

Akarsu, Bedia (1998), **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 7. Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Akehurst, Michael (1986), **A Modern Introduction to International Law**, UK: George Allen & Unwin Publishers.

Akkuş, Yakup (2005), "Çağdaş İktisadi Düşüncede Soy Perspektifler – Asya Tipi Üretim Tarzı, Bağımlılık Kuramı, Modern Dünya Sistemi Teorisi," http://www.econturk.org/Turkiyeekonomisi/atut.doc

Aksoy, Hüsnü (1994), **Devlet ve Demokrasi**, İstanbul: Yön Yayıncılık.

Akşin, Sina (2001), **Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi 1789-1980**, 4. Baskı, Ankara: İmaj Yayıncılık.

Aktan, C. Can ve Tunç, Mehtap (1998), "Bilgi Toplumu ve Türkiye," **Yeni Türkiye Dergisi**, S. 53, 118-34,

Aktaş, Hasan Hüseyin (2004), *Muhafazakar Düşünce ve Edmund Burke*, Ankara: Kadim Yayınları.

Akyıldız, Ali (1993), **Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform**, İstanbul: Eren Yayıncılık.

Akyol, Taha (1997), **Medine'den Lozan'a**, İstanbul: Milliyet Yayınları.

Alangu, Tahir (1968), "Kitleleşme Olayı ve Kitle Adamı", **Gasset, Jose Ortega Y. -Kitlelerin Ayaklanışı**, çev. Seçkin Çağan, İstanbul: MAY Yayınları.

Alatlı, Alev (2.8.2002), "Beşinci Abant Platformu", **Zaman Gazetesi**.

Alavi, Hamza (1972), "The State in Post-Colonical Societies: Pakistanand Bangladesh," **New Left Review**, S. 74, 59-82.

Al-Azmeh, Aziz (2001) "Civilization, Concept and History of," **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,** Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes (ed.), Oxford: Elsevier, 1903-9.

Albers, Detlev (1984), "Thinking Marxism Historically," **Rethinking Marx**, Berlin: Argument-Verlag, 26-30.

Alexander, Samuel (1993), **Locke**, Bristol: Thoemmes Press.

Althusser, Louis (1953), **On Marxism Early Writings**, çev. G. M. Goshgarian, Londra: Verso.

Althusser, Louis (1987), **Politika ve Tarih**, çev. Alâeddin Şenel ve Ömür Sezgin, Ankara: V Yayınları.

Althusser, Louis (1994), **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Althusser, Louis (1995), **Kapital'i Okumak**, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Belge Yayınları.

Althusser, Louis (2003a), **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, Louis (2003b), **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.

Altıok, Metin 1998), "1980 Sonrası Türkiye'de Sermaye Birikimi ve Kriz," **ODTÜ Gelişme Dergisi**, C. 25, S. 2, 245-74.

Amar, Akhil Reed (2008), "Popular Sovereignty and Constitutional Amendment," http://ni4d.us/library/amarpaper.pdf

Ameriks, Karl (2000), **Kant's Theory of Mind**, Oxford: University Press.

Amin, Ash (1997), "Post-Fordism: Models, Fantasies, and Phantoms of Transitson," **Post Fordism a Reader**, Oxford: Blakcwell.

Amin, Samir (1989), **Eurocentrism**, New York: Monthly Review Press.

Amin, Samir (1991), **Eşitsiz Gelişme**, çev.Ahmet Kotil, İstanbul: Arba Yayınları

Amin, Samir (1992), "Gerstein'a Yanıt," **Emperyalizm, Gelişme ve Bağımlılık Üzerine**, çev. Melih Ersoy, Ankara: V Yayınları, 117-24.

Amin, Samir (1993), **Avrupamerkezcilik**, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Amin, Samir (1997), **Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme**, çev. Semih Lim, İstanbul: Kaynak Yayını.

Amin, Samir (1998), "The Challenge of Globalization," **Africa and the Challenge of Development: Essays by Samir Amin**, Ibana: Hope.

Amin, Samir (1999), **Küreselleşme Çağında Kapitalizm**, çev. Vasıf Erenus, İstanbul: Sarmal.

Amin, Samir (2003), "Modern Kapitalist Dünya -Sistemi Kavramına Karşı Eski Dünya- Sistemleri Kavramı," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 457-505.

Amin, Samir (30 Aralık 1999-5 Ocak 2000), "Mutsuz Bir Son," **Al-Ahram Weekly, 20. Yüzyıl Özel Sayısı**, S. 462.

Amsden, Alice (1991), "Üçüncü Dünya'da Sanayileşme," **Birikim**, çev. Selin Yılmaz ve Volkan Aytar, S. 28, 20-33.

Ana Britannica Ansiklopedisi (1994), CC. 1-31.

Anderson, Perry (1974a), **Passages from Antiquity to Feudalism**, Londra: Verso.

Anderson, Perry (1974b), **Lineages of the Absolutist State**, Londra: Verso.

Anderson, Perry (1976), **Considerations on Western Marxism**, Londra: New Left Books.

Anderson Perry (1979), **Considerations on Western Marxism**, Londra: Verso.

Anderson, Perry (1986), **Tarihsel Materyalizmin İzinde**, çev. Mehmet Bakırcı ve H. Gürvit, İstanbul: Belge Yayınları.

Anderson, Perry (1988), **Antonio Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji**, çev. Tarık Günersel, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Anderson, Perry (Ed.) (2000), **New Left Review-Türkiye Seçkisi**, Tarık Ali (Türkçe ed.), İstanbul: Everest Yayınları.

Anderson, Perry (Ed.) (2001), **New Left Review-Türkiye Seçkisi**, Osman Akınhay (Türkiye ed.), İstanbul: Everest Yayınları.

Anderson, Perry (2002), "Force and Consent", **New Left Review,** S. 17, 5-30 (http://www.google.co... /%20NLR25101.shtml+prry+anderson&hl=tr=ie=UTF-

Andersson, Jan Otto (2004), "Emperyalizm", **Conatus**, çev. İlker Kabran, S.2, 5-17.

Angelidis, Manolis (1995), "The Dialectics of Rights Transitions and Emancipatory Claims in Marxian Theory," **Open Marxism**, C. 3, Londra: Pluto Pres, 110-39.

Angotti, Thomas (1992), "Bağımlılık Kuramının Politik Sonuçları," **Emperyalizm, Gelişme ve Bağımlılık Üzerine**, çev. Melih Erosy, Ankara: V Yayınları, 131-45.

Apter, David E. (1969), **The Politics of Modernization**, Chicago: University Press.

Apter, David. A. (1991), Institutionalism Reconsidered,". **International Social Science**, S. 43 (3), 463-81.

Aren, Sadun (1987), **İstihdam, Para ve İktisadi Politika**, Ankara: Savaş Yayınları.

Aren, Sadun (1989), **Bir Dönemden Yazılar 1980-1988**, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Arendt, Hannah (1982), **Lectures on Kant's Political Philosophy**, Chicago: University Press.

Arendt, Hannah (1994), **İnsanlık Durumu-Seçme Eserler 1**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul. İletişim Yayınları.

Arı, Tayyar (1999), **Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika**, İstanbul: ALFA Yayınları.

Arıboğan, Deniz Ülke (1998), **Kabileden Küreselleşmeye Uluslararası İlişkiler Düşüncesi**, İstanbul: Mavi Ada Yayıncılık.

Arın, Cihan (28.08.2005), "Kent Tarihi, Sanayi Devrimi Kenti Berlin", http://www. Mimarlarodasi,org.tr/mimarlikdergisi/index.cfm? sayfa=mimarlik&Dergi sayi=6

Aristoteles (1983), **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Armaoğlu, Fahir (2003), **XIX. Yüzyıl Siyasi Tarihi,** Ankara: Türk tarih Kurumu Yayını

Arnason, Johann P. (1987a) 'The Modern Constellation and the Japanese Enigma: Part I, **Thesis Eleven**, S. 17, 4-39.

Arnason, Johann P. (1987b) 'The Modern Constellation and the Japanese Enigma: Part II, **Thesis Eleven**, S. 18/19, 56-84.

Arnason, Johann P. (1988) "Social Theory and the Concept of Civilization," **Thesis Eleven,** S. 20, Victoria: La Trobe University, 87-105.

Arnason, Johann P. (1989) "Civilization, Culture and Power: Reflections on Norbert Elias' Genealogy of the West," **Thesis Eleven,** S. 24, Victoria: La Trobe University, 44-70.

Arnason, Johann P. (2001) "Civilizational Analysis, History of," **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,** Oxford: Elsevier, 1909-15.

Arnason, Johan P. (2008), "Civilizational Analysis: A Paradigm In the Making," http://www.eolss.net/ebooks/Sample%20Chapters/C04/E6-97-01-00pdf.

Aron, Raymond (1970), **Main Currents in Sociological Thought**, çev. Richard Howard ve Helen Weaver, C. 2, Garden City N.Y: Doubleday Ancor Books.

Aron, Raymond (1976), **Demokrasi ve Totalitarizm**, çev. V. Hatay, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Aron, Raymond (1986), **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. Alemdar, Korkmaz, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Arrighi, Giovanni (2000), **Uzun Yirminci Yüzyıl**, çev. Recep Boztemur, Ankara: İmge Kitabevi.

Arslan, Zühtü (2000-01), "Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı," **Doğu Batı**, S. 13, 65-85.

Ashcraft, Richard (1986), **Revolutionary Politics & Locse's Two Treatises of Government**, Princeton: University Press.

Ashcraft, Richard (Ed.) (1991), **John Locke: Critical Assessments**, New York: Routledge.

Ashton, T. S. (1948), **The Industiral Revolution 1760-1830**, Oxford.

Aslan, Necip (1967), **Çağımızı Hazırlayan Düşünce**, İstanbul: Varlık Yayınları.

Aster, Ernest von (1942), **Kant'ın Ahlâkı**, 1941-1942 Yılı Üniversite Konferanslarından Ayrı Baskı, İstanbul: Kenan Basımevi.

Aster, Ernest von (1972), **Bilgi Teorisi ve Mantık**, çev. Macit Gökberk, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, S. 267/1794.

Aster, Ernest von (2004), **Fransız İhtilâli'nin Siyasi ve Sosyal Fikirleri**, çev. Şennur Şenel, Ankara: Phonix Yayınevi.

Aster, Ernest von (2005), **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, Ankara: İmge.

Ataay, Faruk (2006), "Türkiye'de Yönetişim ve Sivil Toplum Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme," **Memleket-Siyaset-Yönetim**, S. 1, 121-40.

Ataman, Bora (2003), "Fransız Devrimi ve Aksak Ulaklar," **Bilim ve Ütopya Dergisi**, S. 110, 48-50.

Atay, Mehmet (1999), "Japonya'nın Jeopolitik, Siyasî ve Askerî Egemenlik Mücadelesinin Kısa Tarihi," **Avrasya Dosyası-Japonya Özel Sayısı**, C. 5, S. 2, 112-35.

Atay, Mehmet (22.06.2004), yayim.meb.gov.tr/yayimlar/143/4.htm.

Atzert, Thomas ve Müller, Jost (2004), "Sürekli Savaş," **Conatus**, çev. Sinem Özer, S.2, 131-3.

Augier, Marie (1842), **Du Crédit Public**, Paris (Marx, *Kapital*, C. 3 : Kaynaklar içinde).

Aulard, Alphonse (1987), **Fransa İnkılâbının Siyasî Tarihi**, çev. Nazım Poray, 1. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Avineri, Shlomo (1968), **The Social and Political Thought of Karl Marx**, Cambridge: University.

Avineri, Shlomo (1972), **Hegel's Theory of the Modern State**, Cambridge: University Press.

Avineri, Shlomo (1992), **Communitarianism and Individualism**, Oxford: University Press.

Avineri, Shlomo (1997), "Hegel'e Yeniden Bakış," **Hegel Üzerine Yorumlar 1**, çev. ve der. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 80-94.

Aydın, Mehmet (1978), "Gazâli'nin "Kurb" Nazariyesinde "Allah"ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi," **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 22, 31-313.

Aydın, Mustafa (2000), **Kurumlar Sosyolojisi**, Ankara: Vadi Yayınları.

Ayers, Michael (1991), **Locke**, Londra: Routledge.

Aygül, Cenk (2006), "Şebeke Kuramlarına Eleştirel Bir Yaklaşım," **Memleket-Siyaset-Yönetim**, S. 1, 141-51.

Ayres, C. E. (1951), "The Co-Ordinates of Institutionalism ," **American Economic Review,** S. 41 (2), 47-55.

Babington, Anthony (1978), **The Rule of Law in Britain from the Roman Occupation to the Present Day**, Londra: Barry Rose Publishers.

Baccelli, Luca (2007), "Machiavelli, the Republican Tradition, and the Rule of Law," **The Rule of Law- History, Theory and Critism**, Pietro Costa ve Danilo Zolo (eds.), The Netherlands: Springer, 387-420.

Backhaus, Hans-Georg (1992), "Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory," **Open Marxism**, C. 1, Londra: Pluto Pres, 54-92.

Baechler, Jean (1994), **Kapitalizmin Kökenleri**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitap.

Bağce, H. Emre (Ed.), (2006), **Frankfurt Okulu**, Ankara: DoğuBatı Yayını.Demir, Ahmet (1970), **Çağdaş Teknolojik Gelişmeler- Sosyo-Ekonomik Etkileri ile**, Ankara Üniversitesi: SBF Yayını, S. 304.

Baillie, Sir. James B. (1901), **The Origin and Significance of Hegel's Logic**, Londra: Macmillan.

Bairoch, Paul (1982), "International Industrialization Levels from 1750 to 1980," **Journal of European Economic History**, S. 11, 260-310.

Bairoch, Paul (1989), "The Paradoxes of Economic History Laws and History," **European Economic Reviev**, S. 33, 225-50.

Bal, Çetin (2006), http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/belirsizlik/htm

Balcı, Muharrem (2007), "Röportaj: Politikanın Gölgesinde Uluslararası Hukuk," http://www-politikanın-golgesinde-uluslararasi –hukuk.html, H. Zehra Öztürk (haz.), 1-5.

Balibar, Etienne (1996), **Marks'ın Felsefesi**, çev. Laçiner, Ömer İstanbul: Birikim Yayınları.

Baran, Paul (1973), **The Political Economy of Growth**, New York: Monthly Review Press.

Baran, Paul (2007), **Büyümenin Ekonomi Politiği**, çev. Ergin Günçe, İstanbul: Eriş yayınları (e.kitap: www.kurtuluscephesi.org/orijinal/baran.pdf)

Baran, Paul ve Sweezy, Paul M. (1966), **Monopoly Capital**, New York: Monthly Review Press.

Baran, Paul ve Sweezy, Paul M. (1970), **Tekelci Kapitalizm**, çev. F. Onaran, Ankara: Doğan Kitap.

Barber, Benjamin (1995), **Güçlü Demokrasi**, çev. Mehmet Beşikçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Barber, Benjamin (1996), **Jihad vs. MacWorld**, New York: Ballantine Books.

Barnes, Barry (1995), **Bilimsel Bilginin Sosyolojisi**, çev. Hüsamettin Arslan, Ankara: Vadi Yayını.

Basalla, George (1996), **Teknolojinin Evrimi**, çev. Cem Soydemir, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, S. 29.

Baudrillard, Jean (1998), **Kötülüğün Şeffaflığı**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baumgold, Deborah (1988), **Hobbes's Political Theory**, Cambridge: University Press.

Beck, Reinhart (1986), **Sachwörterbuch der Politik Rechtsstaat maddesi**, 2. Baskı, Stuttgart.

Beck, Ulrich (1992), **Risk Society Towards a New Modernity**, çev. Mark Ritter, Londra: SAGE.

Beck, Ulrich (1999), **Siyasallığın İcadı**, çev. Nihat Ünler, İstanbul: İletişim Yayınları.

Beer, Max (1969), **Hegel'in Felsefesi ve Marx'ın Tarih Anlayışı**, çev. F. Sabit, İstanbul: Öncü.

Beer, Max (1989), **Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Genel Tarihi**, çev. Galip Üstün, 3. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

Beiner, Ronald (1993), **Kant & Political Philosophy: The Contemporary Legacy**, New Haven: Yale University Press.

Beiser, Arthur (1988), **Çağdaş Fiziğin Kavramları**, çev. Halit Yıldırım ve diğerleri, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları.

Beldiceanu, Nicoara (1985), **Osmanlı Devleti'nde Tımar**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Teori Yayınları.

Belge, Murat (1977), "Önsöz," **Kapitalist Devlet Sorunu**, İstanbul: Birikim Yayıncılık, 7-58.

Belge, Murat (2005), **Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını.

Benevolo, Leonardo (1995), **Avrupa Tarihinde Kentler**, Jacques Le Goff (ed.), çev. Nur Nirven, İstanbul: Afa Yayıncılık.

Benjamin, Walter (1970), "Theses on the Philosophy of History," **Illuminations**, Londra: Cape.

Benjamin, Walter (2004), "Şiddetin Eleştirisi," **Conatus**, çev. Erol Doğan, S. 2, 113.

Bercé, Yves-Marie (2003), **Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler – XVI. XVIII. Yüzyıllar**, çev. Muna Cedden, Ankara: İmge Kitabevi.

Berger, Peter L. ve Luckmann Thomas (1967), **The Social Construction of Reality**, New York: Anchor Books.

Berlin, Isaiah (1964), "Locke and Professor Macpherson", **The Political Quarterly,** S.35, 444-68.

Berlin, Isaiah (1978), **Karl Marx**, Oxford: University Press.

Berman, Marshall (2000), **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Beker, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bernal, John Desmond (1970), **Science and Industry in the Nineteenth Century**, Bloomington: Indiana University Press.

Bernal, Martin (1995), "Greece: Aryan or Mediterranean? Two Contending Historiographical Models," **Enduring Western Civilization**, Silvia Federici (ed.), Londra: Westport, 3-11.

Bernstein, Eduard (1961), **Evolutionary Socialism**, New York: Schocken.

Bernstein, Eduard (1969), **Ferdinand Lasalle as a Social Reformer**, New York: Greenwood.

Bernstein, Eduard (1980), **Cromwell and Communism, Socialism and Democracy in the Great English Revolution**, Nottingham: Spokesman.

Bernstein, Henry (1992), "Gelişme Toplumbilimine Karşı, Azgelişmişlik Toplumbilimi mi?," **Emperyalizm, Gelişme ve Bağımlılık Üzerine,** çev. Melih Ersoy, Ankara: V yayınları, 41-74.

Besse, Guy (2002), "J.J. Rousseau: Efendi-Uşak-Köle," **Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı**, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 69-96.

Beşirli, Mehmet (2008), "Avrupa'da Aydınlanma Dönemi Siyasi Hareketlerinin Alman Birliğinin Kurulması Sürecine Etkisi," http://www.academical.org/dergi/MAKALE/910sayi/s9beserli1ht

Bilgi, Alaattin (2005), **Kapital Okuma Kılavuzu**, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Bişovski, B. (2005), "Felsefe Yapan Karanlıkçılar," **Bilim ve Düşünce**, çev. Olcay Geridönmez, S. 2, 111-28.

Black, Cryril E. (1986), **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri**, çev. Fatih Gümüş, Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.

Black, Cryril E., Jansen, Marius B., Levine Herbert S., Jr. Levy, Marion J., et all (1975), **The Modernization of Japan and Russia – A Comparative Study**, Cyril E. Black (ed.), New York: The Free Press.

Blake, David ve Walters, Robert S. (1983), **The Politics of Global Economic Relations**, 2. Baskı, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.

Bloch, Marc (1955), **Esquisse d'une Histoire Monétaire de I'Europe**, Paris: Cahier des Annales.

Bloch, Marc (1997), **Feodal Toplum**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Opus Yayınları.

Block, Fred (1980), "Beyond Relative Autonomy, State managers as Historical Subjects," **The Socialist Register**, Londra: The Merlin Press, 227-42.

Block, Fred ve Somers, Margaret R. (1999), "Ekonomist Yanılgının Ötesi: Karl Polanyi'nin Holistik Toplum Bilimi," **Tarihsel Sosyoloji**, çev. Ahmet Fethi, Theda Skocpol (ed.), İstanbul: Tarih Vakfı Yayını.

Bobbio, Norberto (1993), **Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition**, Chicago: The University of Chicago Press.

Bobbio, Norberto (2000), "Kelsen ve Hukukun Kaynakları," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), çev. Bilge Acımuz, Ankara: Dost Kitabevi, 460-9.

Bobbio, Norberto ve Texier, Jacques (1982), **Gramsci ve Sivil Toplum**, çev. Arda İpek ve Kenan Somer, Ankara: Savaş Yayınları.

Boccara, Paul (der.) (1969/1976), **Le Capitalisme Monopoliste d'État**, , Paris: Éditions Sociales.

Bonefeld, Werner (1992), "Social Constitution and the form of the Capitalist State," **Open Marxism**, C. 1, Londra: Pluto Press, 93-132.

Bonefeld, Werner (1995), "Fromscream of Refusal to Scream of Power: The Centrality of Work," **Open Marxism**, C. 3. Londra: Pluto Pres, 155-81.

Bonefeld, Werner (2001), "Küreselleşme Siyaseti: İdeoloji ve Kritik," **Türkiye Günlüğü**, çev. Ali Kalan, S. 64, 49-60.

Bonefeld, Werner ve Holloway, John (Eds.) (1996), **Global Capital, National State and the Politics of Money**, Londra: MacMillan Press.

Bonjour, Guy Planty (2002), "Montesquieu'ye Göre Bir Ulusun Genel Ruhu ve Hegelci 'Volkgeist'," **Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı**, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 9-25.

Boratav, Korkut (1981), **İktisat Politikaları ve Bölüşüm Sorunları**, İstanbul: Belge Yayınları.

Boratav, Korkut (1997), "Ekonomi ve Küreselleşme," **Emperyalizmin Yeni Masalı Küreselleşme**, Ankara: İmge Yayınları, 22-33.

Bottigelli, Émile (1970), "Sunuş Yazısı", **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı- Karl Marx**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 7-20.

Bottomore, Tom (1975), **Marxist Sociology**, Londra: Macmillan.

Bottomore, Tom (1994), **Frankfurt Okulu**, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları.

Bottomore, Tom (1997), "Marksizm ve Sosyoloji," **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, çev. Mete Tunçay, Ankara: Ayraç Kitabevi, 129-56.

Bottomore, Tom B. (2000), **Toplumbilim**, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: DER Yayınları.

Bowen, Roger (1980), **Rebellion and Democracy in Meiji Japan**, Berkeley: University of California Press.

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

Brady, D. W. (2001) "Institutionalism," **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,** Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes (ed.), Oxford: Elsevier, 7558-61.

Brancourt, Jean-Pierre (2000), "Estat'lardan Devlete Bir Sözcüğün Evrimi," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), çev. Beki Haleva ve Pınar Güzelyürek, Ankara: Dost Kitabevi, 78-90.

Braud, Philippe (2000), "Devlet: Hukukî Öğretinin İkilemleri," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), çev. Gülçin Balamir Coşkun, Ankara: Dost Kitabevi, 359-76.

Braudel, Fernand (1981), **Civilization and Capitalism, 15th-18th Century**, C. 1, New York: Harper and Row.

Braudel, Fernand (1982), **Civilization and Capitalism, 15th-18th Century**, C. 2, New York: Harper and Row.

Braudel, Fernand (1984), **Civilization and Capitalism, 15th-18th Century**, C. 3, New York: Harper and Row.

Braudel, Fernand (1989), **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, C.1, İstanbul: Eren Yayıncılık,..

Braudel, Fernand (1990), **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, C. 2, İstanbul: Eren Yayıncılık.

Braudel, Fernand (1992), **Tarih Üzerine Yazılar**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitab.

Braudel, Fernand (1996), **Uygarlıkların Grameri**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitab.

Braudel, Fernand (2004a), **Maddi Uygarlık - Mübadele Oyunları**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

Braudel, Fernand (2004b), **Maddi Uygarlık - Dünyanın Zamanı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

Braudel, Fernand (2004c), **Maddi Uygarlık Gündelik Hayatın Yapıları**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

Bredemier, Harry C. (1997), "Alışveriş Kuramı," **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, çev. Ayşe Buğra, Tom Bottomore ve Robert Nisbet (eds.), Mete Tunçay ve Aydın Uğur (haz.), Ankara: Ayraç Yayınevi, 423-58.

Bréhier, Emil (1936), **Alman Felsefesi Tarihi**, çev. Ziya Tuğrul Somar, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Bréhier, Emile (1993), "Eleştirel Bakış Açısı," **Hegel'i Okumak**, çev. ve der. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 143-72.

Brentano, Margherita von (1984), "Opening Address," **Rethinking Marx**, Berlin: Argument-Verlag, 7-8.

Brewer, Anthony (1980), **Marxist Theories of Imperialism-A Critical Survey**, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Bridges, Amy (1974), "Nicos Poulantzas and the Marxist Theory of the State," **Politics&Society**, C. 4, S. 2, 161-90.

Brunsson, Nils ve Olsen, Johan P. (1998), "Organization Theory: Thirty years of Dismantling, and Then …?", **Organizing Organizations**, Nils Brunsson ve Johan P. Olsen (eds.). Bergen: Fagbokforlaget, 13-43.

Brus, Wlodzimierz (1989), **From Marx to Market**, Oxford: Clarendon Press.

Buci-Glucksmann, Christine, (1989), "Gramsci'nin Felsefî ve Politik Alanda Buharin Eleştirisi," **Dünya Solu**, çev. Aslı Heybetli, S. 3, 932.

Buğra, Ayşe (2000), "Önsöz," **Büyük Dönüşüm**, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayını, 11-32.

Buharin, Nikolay (1972a), **Imperialism and World Economy**, Londra: Merlin.

Buharin, Nikolay (1972b), **Imperialism and the Accumulation of Capital**, Londra: Allen Lane.

Buharin, Nikolay (2004), "Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi-Tarihsel Bir Kategori Olarak Emperyalizm," **Conatus**, çev. Selen Göbelez, S. 2, 167-77.

Buharin, Nikolay (2005), **Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi**, çev. Uğur S. Akalın, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Bull, Hedley (1977), "Order Versus Justice in World Politics," **The Society**, New York: Columbia University Press, 77-86.

Bulut, Nihat (28.08.2005), "Sosyal Devletin Düşünsel Temelleri ve Çağdaş Sosyal Devlet Anlayışı," www.jura.uni-sb.de/turkish/NBulut2.h...

Bumin, Tülin (Der.) (1993), "Hegel'de Köle Efendi Diyalektiği Üzerine Notlar," **Hegel'i Okumak**, çev. ve der. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 173-83.

Bunge, Carlos Octavio (1903), **Nuestra America**, Buenos Aires.

Burgi, Noelle ve Galup, Philip S. (2001), "Küreselleşme Gerçekten Ulus-Devletleri Lüzumsuz Hâle Getirdi mi?," **Türkiye Günlüğü**, çev. Abdulkadir Atalık, S. 64, 44-8.

Burke, Edmund (2003), "Özgürlük Üzerine-1790," **Özgürlük Yazıları**, çev. C. Can Aktan ve İ. Yaşar, İstanbul: Konya: Çizgi Kitapevi; (www.canaktan.org/hukuk/insanhaklari/felsefi-yazilar/edmund_burke.htm-10k-2008).

Burke, Peter (1978), **Popular Culture In Early Modern Europe**, New York: New York University.

Burke, Peter, (1994), **Tarih ve Toplumsal Kuram**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yayını.

Burke, Peter (2003), *Avrupa'da Rönesans-Merkezler ve Çeperler*, çev. Uygar Abacı, İstanbul: Literatür Yayınları.

Burns, E. M (1931), "Does Institutionalism Complement or Compete with "Orthodox Economics"?" **American Economic Review,** S. 21 (1), 80-7.

Byrne, Laura (1990), "Hegel's Criticism of Spinoza's Concept of the Attribute," **Essays on Hegel's Logic**, George di Giovanni (ed.), New York: State University Press, 113-26.

Caffentzis, George C. (1995), "On the Scottish Origin of Civizilation," **Enduring Western Civilization**, Silvia Federici (ed.), Londra: Werstport, 13-36.

Cain, Maureen (1983), "Gramsci the State and the Law," **Legality, Ideology and the State**, David Sugerman (ed.), Londra: Academic Press, 95-117.

Caird, Edward (1997), **The Critical Philosophy of Immanuel Kant**, Ann Arblor Ml: UMI.

Calhoun, Craig (1992), "Introduction: Habermas and the Publis Sphere," **Habermas and the Public Sphere**, Cambridge: The MIT Press.

Calinescu, Matei (1987), **Five Faces of Modernity: Modernity, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism**, Durham NC: Duke University Press.

Callinicos, Alex (1998), **Tarih Yapmak**, çev. Nermin Saatçioğlu, İstanbul: Özne Yayınları.

Callicinos, Alex (1999), **Social Theory**, Cambridge: Polity Press.

Camaroff, Jean ve John Camaroff (1991), **Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa**, Chicagon and Londra, University Press.

Cameron, Maxwell A. ve Blanaru, Ana-Maria (2008), "Constitutional Frameworks and the Rule of Law: Rethinking Stepan and Skach on Parliamentarism versus Presidentialism,"http://www.Polisci.upenn.edu/programs/Comparative/ cameronpaper.pdf

Cameron, Rondo (1989), **A Concise Economic History of the World: From Paleolithic Times to the Present**, New York: Oxford University Press.

Canetti, Elias (2000), **Kitle ve İktidar**, çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cangızbay, Kadir (1987), **Siyaset Ötesi Toplum**, Ankara: V Yayınları.

Carlton, Eric (1977), **Ideology and Social Order**, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Carnoy, Martin (1984), **The State and Political Theory**, Princeton: Princeton University Press.

Carnoy, Martin (2001), "Gramsci ve Devlet," **Praksis**, çev. Mehmet Yetiş, S. 3, 252-77.

Cassier, Ernst (1984), **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Cassier, Ernst (2000), **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, İstanbul: Yapı kredi Yayınları.

Cemal, Ahmet (1988), "Erasmus ve Deliliğe Övgü", **Erasmus – Deliliğe Övgü**, 4. Baskı, çev. Nusret Hızır, Ankara: BFS Yayınları.

Cemal, Mustafa (08.08.2005), "Hegel'in Diyalektiği ve Olumsuz Diyalektik," http://members. Tripod.com.Mustafa Cemal/Articles/Adorno.htm

Cerutti, Furio (1984), "The «Living» and the «dead» in Karl Marx's Theory," **Rethinking Marx**, Berlin: Argument-Verlag, 11-15.

Chaffin, Deborah (1994), "The Logic of Contingency," **Hegel Reconsidered Beyond Metaphysics and the Authoritarian State**, Londra: Kluwer Academic Publisher, 143-61.

Challaye, Felicien (1970), **Mülkiyetin Tarihi**, çev. Turgut Aytuğ, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Châtelet, François (1993), "Metafizik Tasarı," **Hegel'i Okumak**, çev. ve der. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 115-41.

Chatterjee, Partha (1996), **Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası**, çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları.

Chilcote, Ronald H. (1981), **Theories of Comparative Politics the Search for a Paradigm**, Colorado: Westview Press.

Chirot, Daniel (1985), "The rise of the West," **American Sociological Review**, S.50, 181-95.

Chirot, Daniel (1986), **Social Change in the Modern Era**, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.

Chirot, Daniel ve Hall, Thomas D. (1982), "World-System Theory," **Annual Review of Sociology**, S. 8, 81-106.

Chomsky, Noam (2000), **Dünya Düzeni, Eskisi Yenisi**, çev. Ali Çakıroğlu ve Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Cipolla, Carlo M. (ed.) (1976), **The Industrial Revolution 1700-1914**, Brighton: Harvester Press.

Civilization, http://www.simsnew/WesternCiv-ch10.

Clark, David (2008), "The Many Meanings of The Rule of Law," http://www.lfib.org/lawe506/documents/lawe506davidclaeke.pdf

Clark, Edward (1974), "The Ottoman Industrial Revolution," **International Journal of Middle East**, S. 5, 65-76.

Clarke, Simon (1977), "Marxism, Sociology and Poulantzas" Theory of the State," **Capital and Class**, S. 2, 1-31.

Clarke, Simon (1991), **State Debates**, New York: St. Martin Press.

Clark, Simon (1992), "The Global Accumulation of Capital and the Periodisation of the Capitalist State Form," **Open Marxism**, C. 1, Londra: Pluto Press, 133-50.

Clarke, Simon (2004), "Devlet Tartışmaları," **Devlet Tartışmaları Marksist Bir Devlet Kuramına Doğru**, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Ütopya Yayınevi, 7-88.

Clastres, Pierre (1991), **Devlete Karşı Toplum**, çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Clayton, Cornell W. ve Gillman Howard (eds.) (1999), **Supreme Court Decision-Making New Institutionalist Approaches,** Chicago: University of Chicago Press.

Coffin, Judijh G. ve Stacey, Robert C. (2005a), **Western Civilization**, C. 1, New York: W.W. Norton & Company.

Coleman, D. C. (1983), "Proto-industrialization: A Concept Too Many," **Economic History Review,** C. 2, S.36, 435-48.

Cohen, Stephen A. (1973), **The Question of Imperialism: The Political Economy of Dominance and Dependence**, New York: Basic Books.

Cohen, Stephen F. (1991), **Buharin ve Bolşevik Devrimi**, çev. Neşet Kocabıyıkoğlu, İstanbul: Kavram Yayınları.

Colish, Marcia L. (1997), **Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400-1400**, Robert Baldock (ed.), Londra: Yale University Press.

Collins Cobuild English Language Dictionary (1990), 4. Baskı, Londra: Collins Publishers&The University of Birmingham.

Conatus Çeviri Dergisi, conatusdergisi@yahoogroups.com

Cornforth, Maurice (2005), "Pragmatizm," **Bilim ve Düşünce**, çev. Tonguç Ok, S. 2, 47-96.

Cornu, August (1997), "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi," **Karl Marx, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Costa, Mariarosa Dalla (1995), "Capitalism and Reproduction," **Open Marxism**, C. 3, Londra: Pluto Press, 7-16.

Costa, Pietro (2007), "The Rule of Law: A Historical Introduction," **The Rule of Law- History, Theory and Critism**, Pietro Costa ve Danilo Zolo (eds.), The Netherlands: Springer, 73-152.

Costa, Pietro ve Zolo, Danilo (2007), "Preface," **The Rule of Law- History, Theory and Critism**, Pietro Costa ve Danilo Zolo (eds.), The Netherlands: Springer, ix-xiv.

Cotten, Jean-Pierre (1984), "The Rationality of a Critical Concept," **Rething Marx**, Berlin: Argument-Verlag, 54-7.

Covell, Charles (1994), **Kant, Liberalism, and the Pursuit of Justice in the International Order**, Lit: Münster.

Crehan, Kate (2006), **Gramsci Kültür Antropoloji**, çev. Ümit Aydoğmuş, İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Cronin, Bruce (2003), **Institutions for the Common Good-International Protection Regimes in International Society**, Cambridge: University Press.

Curtis, Mark (1998), **The Great Deception-Anglo-American Power and World Order**, Londra: Pluto.

Çağatay, Tahir (1975), **Kapitalist İçtimaî Nizam ve Bugünkü Durumu**, İstanbul: Ötüken.

Çağlı, Elif (2004), **Kolonyalizmden Emperyalizme**, İstanbul: Tarih Bilinci Yayınları.

Çağlı, Elif (08.08.2005), "İkinci Bölüm," **Marksizmde Devlet Sorunu**, http://www.Marksist.com.kitaplik/onlineKitap/Ml/bölüm 2, 1-34.

Çağlı, Elif (2007), "Küreselleşme: Eşitsiz ve Bileşik Kapitalist Gelişme/2," http://www.marsisttutum.org/node/83/print, 1-10.

Çam, Esat (1981), **Siyaset Bilimine Giriş**, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını.

Çam, Esat (1993), **Devlet Sistemleri**, İstanbul: DER YayınlarıĮ

Çaralan, İhsan (2005), "Pragmatizm ve G. W. Bush," **Bilim ve Düşünce**, S. 2, 7-23.

Çavdar, Tevfik (2006), "Türkiye'nin Ulusal Egemenliğini Yitirme Süreci," **Memleket-Siyaset-Yönetim**, S. 1, 41-56.

Çelebi, Aykut (2001), "Risk ve Olumsallık: Sosyal Teori Felsefe İlişkisini Anlamaya Yönelik İki Anahtar Kavram," **A.Ü. SBF Dergisi**, C. 56, S. 1, 23-52.

Çelebi, Aykut (2002), **Avrupa: Halkların Siyasal Birliği**, İstanbul: Metis Yayınları.

Çelebi, Aykut (2003), "Inter Arma Silent Leges: Haklı Savaş ve Amerikan Entelektüellerinin "Sonsuz Adaleti," **Düşünen Siyaset**, S. 17, 11-33.

Çelebi, Volkan (09.06.2005), "Görelilik Üzerine Bir Eleştiri," http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/dr.Seçkiner.htm

Çırakman, Aslı (2001), "Avrupa Fikrinden Avrupa Merkezciliğe," **Doğu-Batı Dergisi**, S. 14, 28-46.

Çoban, Aykut (2002), "Küreselleşmeye Karşı Olmak: Olanaklar ve Sınırlılıklar," **Praksis**, S. 7, 117-64.

D'Hondt, Jacques (1994), **Hegel ve Hegelcilik**, çev. Bayram Işık, İstanbul: İletişim Yayınları.

Dahl, Robert A. (1996), **Demokrasi ve Eleştirileri**, çev. Levent Köker, Ankara: Yetkin Yayınları.

Dahl, Robert A. (2001), **Demokrasi Üstüne**, çev. Betül Kadıoğlu, Ankara: Phoenix Yayını.

Daikichi, Irokawa (1985), **The Culture of the Meiji Period**, çev. ve ed.Marius B. Jansen, Princeton: Princeton University Press.

Dalton, George (Ed.) (1971), **Primitive, Archaic, and Modern Economies-Essays of Karl Polanyi**, Boston: Beacon Press.

Danilevski, Nikolay Yakovleviç (1869), "Rossia i Evropa" (Rusya ve Avrupa), **Zaria**, S. 1, 1-100.

Danilevski, Nikolay Yakovleviç (1890), **Sbornik Politi-tcheskykh i Ekonomi-tcheskykh Statey (Siyaset ve İktisat Denemeleri)**, St. Petersburg.

Dart, Gregory (1999), **Rousseau, Robespierre and English Romanticsm**, Cambridge: University.

Davies, Norman (2006), **Avrupa Tarihi**, çev. Burcu Çığman, Elif Toplugil, Kudret Emiroğlu ve Suat Kaya, Mehmet Ali Kılıçbay (ed.) Ankara: İmge Yayınevi.

Davison, Roderic H. (1968), "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire," **Beginnings of Modernization in the Middle East**, Chicago: The University Chicago Press, 93-108.

Deacon, Bob (2006), "Küreselleşme ve Sosyal Politika: Hakkaniyetli Refaha Tehdit," **Sosyal Politika Yazıları**, çev. Burcu Yakut Çakar ve Utku Barış Balaban, Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, 101-58.

Debord, Guy (1996), **Gösteri Toplumu ve Yorumlar**, çev. Ayşe Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Delanty, Gerard (2005), **Avrupa'nın İcadı**, çev. Hüsamettin İnaç, Ankara: Adres Yayınları.

Deleuze, Gilles (1995), **Kant'ın Eleştirel Felsefesi: Yetiler Öğretisi**, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınları.

Deleuze, Gilles (2000), **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi.

Dellaloğlu, Besim F. (1995), **Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum**, İstanbul: Bağlam.

Demir, Gökhan (2005), "Post-Marksizm ve Radikal Demokrasi Projesi," **Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

Demirsoy, Ali (1996), **Son İmparatora Öğütler-Bilim Toplumu**, Ankara: METEKSAN A.Ş.

Denis, Henri (1973), **Ekonomik Doktrinler Tarihi**, çev. Attila. Tokatlı, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Denison, Edward F. (1974), **Accuounting for U:S: Economic Growt, 1929 – 1969**, Washington: The Brookings Institution.

Denison, Edward F. (1985), **Trends in American Economic Growt, 1929 – 1982**, Washington: The Brookings Institution.

Denk, Erdem (2004), "Güle Güle Uluslararası Hukuk, Cehenneme Kadar Yolun Var," **Tartışma Metinleri**, A.Ü. SBF, S. 74.

Derrida, Jacques (2001), **Marks'ın Hayaletleri**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Derry, Thomas Kingston ve I. Williams Trevor (1993), **A Short History of Technology: From the Earliest Times to A.D**.. New York: Dover Publications.

Desai, Meghnad (1979), **Marxian Economics**, Totowa NJ: Rowman and Littlefield.

Diamond, Larry ve Plattner, Marc F. (Der.) (1995), **Demokrasinin Küresel Yükselişi**, Ankara: Yetkin Yayınları.

Diamond, Stanley (1979), **Toward a Marxist Antropolgy**, New York: Mouton.

Dicey, Albert Venn (1885/1982), **Introduction to the Study of the Law of The Constitution**, Londra: Macmillan.

Dickson, David (1992), **Alternatif Teknoloji-Teknik Değişmenin Politik Boyutları**, çev. Nezih Erdoğan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Dietz, Mary (Ed). (1990), **Thomas Hobbes and Political Theory**, Kansas: University Press.

Dilik, Sait (1988), "Sosyal Güvenliğin Tarihsel Gelişimi," **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. XLIII, S. 1-2, 41-80.

Dirlik, Arif (2004), "İmparatorluk? Sürekli Savaş ve Küresel Krizin Oluşumunda Sömürgecilik, Kültür ve Sınıf Üzerine Kimi Düşünceler," **Conatus**, S. 2, 93-99.

Divitçioğlu, Sencer (1981), **Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu**, 3.Baskı, Kırklareli: Sermet Matbaası.

Doğan, İlyas (2002), **Özgürlükçü Totaliter Düşünce Geleneğinde Sivil Toplum**, İstanbul: Alfa.

Doğan, İsmail (1996), **Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar**, Ankara: Sistem Yayıncılık.

Doménech, Antoni (1984), "What is Marxism? A Propos Marx and Social Evolution," **Rethinking Marx**, Berlin: Argument-Verlag, 43-7.

Dos Santos, Theotonio (1973), "The Crisis of Development Theory and the Problem of Dependence in Latın America," **Underdevelopment and Development**, Harmondsworth: Penguin.

Drewry, Gavin (1996), "Political Institutions: Legal Perspectives," **A New Handbook of Political Science**, R.E. Goodin and H-D. Klingemann (eds.) Oxford: Oxford University Pres, 191-204.

Drowkin, Ronald (1985), "Political Judges and the Rule of Law," **Matter of Principle**, Cambridge: Harvard University Press.

Drucker, Peter F. (1994), **Yeni Gerçekler**, çev. Birtane Karanakçı, Türkiye İş Bankası Yayını.

Drucker, Peter F. (1995), **Gelecek İçin Yönetim 1990'lar ve Sonrası**, çev. Fikret Üçcan, 3. Baskı, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayını.

Duff, David (1994), **Romance and Devolution**, Cambridge: University Press.

Dufraisse, Roger (1992), **Napoleon I**, çev. Steven Englund, New York: Mc Graw Hill.

Duguit, Léon (2000), "Egemenlik ve Özgürlük," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), çev. Didem Köse ve Sedef Koç, Ankara: Dost Kitabevi, 379-400.

Dugger, William M. ve Sherman (2000), **Reclaiming Evolution – A dialogue between Marxism and institutionalism on social change**, New York: Routledge.

Duman, Fatih (2006), "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması," **A.Ü. SBF Dergisi**, S. 61(1), 117-51.

Dumludağ, Devrim (2007), "Küreselleşmeyi "Büyük Dönüşüm" Üzerinden Okumak," iibf.marmara.edu.tr/iktisat/doc/makalekuresellesme.pdf

Dumont, Louis (2000), "Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), çev. Hülya Tufan, Ankara: Dost Kitabevi, 141-74.

Dunayeskaya, Raya (2000), **Marxism & Freedom: From 1776 Until Today**, Amherst NY: Humanity Books.

Dunham, Artur Louis (1955), **The Industrial Revolution in France, 1815-1848**, New York: Exposition Press.

Dunn, John (1997a), **Hobbes**, Cheltenham: Edward Elgar.

Dunn, John (Ed.) (1997b), **Locke**, Cheltenham: Edward Elgar.

Duverger, Maurice (1965), **Diktatörlük Üstüne**, çev. Bülent Tanör, İstanbul: Dönem Yay.

Dworkin, Ronald (1986), **Law's Empire,** Cambridge: Harvard University Press.

Eagleton, Terry (1996), **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Edebiyat Ansiklopedisi (1991), İstanbul: Milliyet Yayınları.

Einstein, Albert (1988), **İzafiyet Teorisi**, çev. Gülen Aktaş, İstanbul: Son Yayınları.

Eisenstadt, Shmuel Noah (1965) **Essays on Comparative Institutions,** New York: Wiley.

Eisenstdt, Shmuel Noah (1973), **Tradition, Change, and Modernity**, New York: Wiley.

Eisenstdt, Shmuel Noah (1982), **Comparative Perspectives on Social Change**, Boston: Little Brown and Company.

Eisenstdt, Shmuel Noah (1996), **Japanese Civilization**, Chicago: The University of Chicago Press.

Eisenstadt, Shmuel (2001) "Civilizations," **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,** Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes (ed.), Oxford: Elsevier, 1915- 21.

Ekholm, K. ve Friedman Jonathan (2003), "Eski Dünya Sistemlerinde 'Sermaye' Emperyalizmi ve Sömürü," D**ünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andre Gunder Frank ve (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 139-74.

Elert-Landau, Wolfgang (2000), "Entropi ve Kuantum Teorisi," **Evrensel Kültür**, çev. Mehmet Çallı, S. 107.

Elias, Norbert (1982), **Power and Civility: The Civilizing Process**, C. 2, New York: Pantheon.

Elias, Norbert (1983), **The Court Society**, çev. Edmund Jephcott, New York: Pantheon.

Elias, Norbert (1997), **The Germans – Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries**, Michael Schröter (ed.), çev. Eric Dunning ve Stephen Mennell, Cambridge: Polity Press.

Elias, Norbert (2000), **Zaman Üzerine**, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayını.

Elias, Norbert (2002), **Uygarlık Süreci**, çev. Ender Ateşman, C.1, İstanbul: İletişimYayını. Elias, Norbert (2004), **Uygarlık Süreci**, çev. Erol Özbek, C.2, İstanbul: İletişim Yayını.

Elster, Jon (2004), **Marx'ı Anlamak**, çev. Semih Lim, Ankara: Liberte Yayınları.

Elton, G. R. (1974), **Studies in Tudor and Stuart Politics and Government**, Cambridge: Cambridge University Press.

Emerson, Rupert (1965), **Sömürgelerin Uluslaşması**, çev. Türkkaya Ataöv, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını.

Emge, C. A. (2001), **Hegel Mantığı ve Çağımız**, çev. Kemal Bahadır, İzmir: İlya Matbaa.

Emre, Cahit (2003), **Yönetim Bilimi Yazıları**, Ankara: İmaj Yayınevi.

Engelhardt, H. Tristram Jr. (1994a), "Sittlichkeit and Post-Modernity: An Hegelian Reconsideration of the State," **Hegel Reconsidered Beyond Metaphysics and the Authoritarian State**, Londra: Kluwer Acedemic Publisher, 211-24.

Engelhardt, H. Tristram Jr. (1994b), "Klaus Hartmann and G. W. F. Hegel: A Personal Postscript," **Hegel Reconsidered Beyond Metaphysics and the Authoritarian State**, Londra: Kluwer Academic Publisher, 225-41.

Engelhardt, H. Tristram Jr. Ve Terry Pinkard (Eds.) (1994), **Hegel Reconsidered Beyond Metaphysics and the Authoritarian State**, Londra. Kluwer Academic Publish.

Engels, Friedrich (1962/1888), **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu,** çev. Nizamettin Burhan, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Engels, Friedrich (1976), **Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri**, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

Engels, Friedrich (1992), **Tarihte Zorun Rolü**, çev. Seyhan Erdoğdu, Ankara: Sol. Yayınları.

Engels, Friedrich (1997), **İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu**, çev.Yurdakul Fidancı, Ankara: Sol Yayınları..

Engels, Friedrich (1999), **Köylüler Savaşı**, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Engels, Friedrich (2002), **Doğanın Diyalektiği**, çev. Arif Gelen, 7.Baskı, Ankara: Sol Yay.

Engels, Friedrich (2003), **Anti-Dühring-Bay Eugen Duhring Bilimi Altüst Ediyor**, çev. Kenan Somer, 4. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

Erasmus (1988/1509), **Deliliğe Övgü**, 4. Baskı, çev. Nusret Hızır, Ankara: BFS Yayınları.

Erdağı, Bora ve Dinçer, Mehmet (2005), "Emperyalizm Tartışmaları," **Felsefelogos**, S. 27/28, 27-44.

Erdoğan, İrfan (2000), **Kapitalizm, Kalkınma, Postmodernizm ve İletişim**, Ankara: Erk Yayını.

Erdoğan, Mustafa (2007), "Perspektifinden Küreselleşme: Bir Tartışma Çerçevesi," http://www.liberal-dt.org.tr/index.php?lang

Erel, Derya (2002), "Yeni Kurumsallaşmacı Yaklaşım Örgütlerin Analizinde Bir Paradigma Değişimine İşaret Ediyor mu?" **Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü** Dergisi, S. 2, 88-107.

Erkan, Hüsnü (1987), **Sosyal Piyasa Ekonomisi**, İzmir: Konrad Adenauer Vakfı Yayını.

Erkul, Vedat (1996), **Sanat ve İnsan**, İstanbul: Timaş Yayınları.

Erkün, Safa (1997), "Teknotronik Çağda Sanatın Yazgısı," **2000 Yılına Doğru Sanatlar Sempozyumu**, İstanbul: Devlet Güzel Sanatlar Akademisi 1. Grup Bildirileri.

Eroğul, Cem (1999), **Devlet Nedir?**, 2. Baskı, Ankara: İmge Yayınevi.

Ersoy, Melih (1992), "Bağımlılık Okulu Üzerine Giriş," **Emperyalizm, Gelişme ve Bağımlılık Üzerine**, Melih Ersoy (der.), Ankara: V Yayınları, 9-21.

Eryılmaz, Bilâl (1992), **Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi**, İstanbul: Alternatif Üniversite Ağacı.

Esping-Andersen, Gøsta (2006), "Toplumsal Riskler ve Refah Devletleri," **Sosyal Politika Yazıları**, çev. Burcu Yakut Çakar, Utku Barış Balaban, Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder (der.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Etzioni, Amitai ve Etzioni, Eva (1964), **Social Change: Sources Patterns, and Consequences**, New York: Basic Books.

Etzioni, Amitai ve Etzioni, Eva (1981), **The Advent and Maturation of Modern Society**, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Europe Political Resources: http://www.agora.stm.it/politic/ europe.htm

European History Sites: http://cmuvm.csv.cmich.edu/~3z2pbux/europe.html

Ewing, A. C. (1970), **A Short Comnentary on Kant's Critique of Pure Reason**, Chicago: The University Press.

Falkestein, Lorne (1995), **Kant's Intuitionism**, Toronto: University of Toronto Press.

Faraclas, Nicholas (1995), "They came Before the Egyptians: Linguistic Evidence for the African Roots of Semitic Languages," **Enduring Western Civilization**, Silvia Federici (ed.), Londra: Westport, 175-96.

Faure, Elie (1993), **Yeniden Doğan Sanat**, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Febvre, Lucien (1995), **Rönesans İnsanı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

Febvre, Lucien (1995a), **Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmaj Yayınevi.

Federici, Silvia (1995), "The God That Never Failed: The Origins and Crises of Western Civilization," **Enduring Western Civilization**, Londra: Westport, 63-89.

Feigl, Herbert (1974), "Critique of Dialectical Materialism," **Dialegues on the Philosophy of Marxism**, Londra: Greenwood Press, 105-15.

Felsefe Terimleri Sözlüğü (1998), Bedia Akarsu (haz.), İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations, http://fbc.binghamton.edu/

Ferrajoli, Luigi (2007), "The Past and the Future of the Rule of Law," **The Rule of Law- History, Theory and Critism**, Pietro Costa ve Danilo Zolo (eds.), The Netherlands: Springer, 323-51.

Ferro, Marc (2002), **Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Sömürgecilik Tarihi 13. Yüzyıl-20. Yüzyıl**, çev. Muna Cedden, Mehmet Ali Kılıçbay (ed.), Ankara: İmge Kitabevi.

Fetscher, Iring (1968), "Rousseaus Politische Philosophie," **zur Geschichte des Demokratisschen Freiheitsbegriffs**, Neuwied.

Feynman, Richard P. (1999), **Her Şeyin Anlamı**, çev. Osman Çeviktay, İstanbul: Evrim Yayınları.

Feynman, Richard P. (2002a), **Keşfetme Hazzı**, çev. Nur Küçük ve Yasemin Çevik, İstanbul: Evrim.

Feynman, Richard P. (2002b), **Altı Kolay Parça**, çev. Tolga Birkandan ve Celal Kapkın, İstanbul: Evrim Yayınevi.

Fındıkçı, Aydın (2006), "Dünya Ekonomisi Küreselleşmenin Neresinde?," **Uluslararası İlişkiler**, C. 3, S. 9, 21-49.

Fichter, Joseph (1996), **Sosyoloji Nedir?**, çev. Nilgün Çelebi, Ankara: Attila Kitabevi.

Filiz, Şahin (1995), **İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri**, İstanbul: İnsan Yayınları.

Fine, Robert (1995), "Hegel's Philosophy of Right and Marx's Critique A Reassessment," **Open Marxism**, C. 3, Londra: Pluto Press, 84-109.

Fizik-Özgür Ansiklopedisi (2006), http://tr.wikipedia/wiki

Fleischer, Cornell (1986), "Preliminaries to the Stydy of the Ottoman Bureaucracy", **Journal of Turkish Studies**, S.10; 135-41.

Focus (2005), "Doğu'nun Leonardları," S. 112414, 53-61.

Forster, Michael (1989), **Hegel and Skeptcism**, Cambridge: Harvard University Press.

Foster, John (1940), **Class Struggle and the Industrial Revolution: Early Industrial Capitalism in three English Towns**, New York: St Martin's Press.

Foster, John Bellamy (2006), "Yüreğinin İyimserliği: Harry Magdoff," www.monthlyreview.org / http://www.sendika.org/yazi.php?yazi no= 4286).

Foster, John Bellamy (Mayıs 2007), "The Imperialist World System – Paul Baran's Political Economy of Growth After Fifty Years," **Monthly Review**, C. 59, S. 1.

Foucault, Michel (2000), "Yönetimsellik," **Özne ve İktidar**, çev. O. A. ve F. K., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 265-87.

Foucault, Michel (2001), **Kelimeler ve Şeyler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. Baskı, Ankara: İmge.

Foucault, Michel (2002), **Toplumu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi.

Franchia, Joseph ve Cheyney Ryan (1992), "Historical Materials Science, Crisis and Commitment," **Open Marxism**, C. II, Londra: Pluto Press, 46-68.

Frank, Andre Gunder (1966), **Capitalism and Underdevelopment in Latin America**, New York: Monthly Review Press.

Frank, Andre Gunder (1969a), **Capitalism and Underdevelopment in Latin America**, New York: Monthly Review Press.

Frank, André Gunder (1969b), **Latin America: Underdevelopment or Revolution**, New York: Monthly Press.

Frank, Andre Gunder (1972), **Lumpenbourgeoisie: Lumpendevelopment**, New York: Monthly Review Press

Frank, Andre Gunder (2003), "İdeolojik Geçiş Tarzları: Feodalizm, Kapitalizm, Sosyalizm," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andre Gunder Frank ve Barry, K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 379-408.

Frank, Andre Gunder ve Gills Barry K. (2003a), "Önsöz," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 23-37.

Frank, André Gunder ve Gills Barry K. (2003b), "5000 Yıllık Dünya Sistemi: Disiplinlerarası Bir Giriş," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andre Funder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 41-136.

Frank, Andre Gunder ve Gills Barry K. (2003c), "Eleştirilere Yanıt," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 535-54.

Franklin, Julian H. (1979), **John Locke and the Theory of Sovereignty**, Cambridge: University.

Freidman, Milton (1962), **Capitalism and Freedom**, Chicago: University of Chicago Press.

Freydberg, Bernard (1994), **Imagination and Depth in Kant's Critique of Pure Reason**, Peter Heller (ed.), New York: Peter Lang.

Friedman, Thomas L. (1999), **Lexus ve Zeytin Ağacı – Küreselleşmenin Geleceği**, çev. Elif Özsayar, İstanbul: Boyner Holding Yayınları.

Friedman, Thomas L. (2006), **Yirmi Birinci Yüzyılın Kısa Tarihi – Dünya Düzdür**, çev. Levent Cinemre, İstanbul: Boyner Yayını.

Fromm, Erich (1982), **Çağımızın Özgürlük Sorunu**, çev. Bozkurt Güvenç, Ankara: Bayraktar.

Fromm, Erich (1998), **Marx's Concept of Man**, New York: F. Ungar.

Fuhrmann, Joseph T. (1972), **The Origins of Capitalism in Russia**, Chicago: Quadrangle Books.

Fukuyama, Francis (1999), "Tarihin Sonu mu?," **Tarihin Sonu mu?**, çev. Nebi Avcı, Ankara: Vadi Yayınları, 13-49.

Fulbrook, Mary ve Skocpol, Theda (2002), "Mukadder Yollar: Perry Anderson'ın Tarihsel Sosyolojisi," **Tarihsel Sosyoloji**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yayını, 170-209.

Fülbert, Georg (2006), "Sadece Bir Deli On Bilgenin Sorabileceğinden Fazla Yanıt Verir," **3-4 Mart 2006 Berlin Uluslar arası Rosa Luxemburg Konferansı**, çev. Murat Çakır, http://www.cosmodergi.org/2007/texte/ fuelberth

Gadamer Georg (1990), "Tarih Bilinci Sorunu.", **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, çev. Taha Parla, P. Robinow, W. Sullivan (der.), İstanbul: Doğan Kitapçılık, 79-106.

Gadamer, Georg (1995), "Hermeneutik," **Hermeneutik -Yorumbilgisi- Üzerine Yazılar**, çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara: Ark Yayınları, 11-28.

Galbraith, J.K. (1989), **Kuşku Çağı**, çev. Raşit Aşçıoğlu ve Nilgün Himmetoğlu, İstanbul: Altın Kitaplar.

Galiyev, Sultan (1980), "Sosyal Devrim ve Doğu," **Sultan Galiyev ve Sovyet Müslümanları - Bennigsen, Alexandre ve Quelquejay L.**, çev. Nezih Uzel, İstanbul: Hür Yayınları.

Galiyev, Sultan (2006), **Bütün Eserleri**, çev. Sabri Gürses, Özgür Erdem (haz.), İstanbul: İleri.

Gamm, Gerald ve Huber John (2002), "Legislatures as political Institutions: Beyond the Contemporary Congress," **Political Science. State of the Discipline**, Ira Katznelson ve Helen V. Miller (eds.), New York: Norton, 313-43.

Garten, Jeffrey E. (1989), "Trading Blocs and the Evolving World Economy," **Current History**, S. 8 (534), 15-56.

Garzoni, Fernando (1953), **Die Rechtsstaatsidee im schweizerischen Staatsdenken des 19. Jahrhunderts**, Zürih: Polygraphischer Verlag.

Gasset, Jose Ortega Y. (1968), **Kitlelerin Ayaklanışı**, çev. Seçkin Çağan, İstanbul: MAY Yayınları.

Gauchet, Marcel (2000), "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri, İlkelerde Din ve Siyaset," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), Ankara: Dost Kitabevi, 33-70.

Gazâli, Muhammed (1971), **İtikad'da Orta Yol**, çev. Kemal Işık, Ankara.

Genç, Mehmet (2004), "Reform Sürecinde Devlet ve Ekonomi: Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünde Değişmeler," **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si**, Kemal H. Karpat (der.), çev. Sönmez Taner, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını,, 293-303.

Gençlik (2005), "Emperyalizm Nedir?, http://64.233.183.104/search?q=

Geray, Dick (2003), "Ondokuzuncu ve Erken Yirminci Yüzyılda Devrimci Gelenek," **Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek, 1560-1991**, çev. Kemal İnal, Ankara: Dost Kitabevi.

Geray, Haluk (1995), "Küreselleşme ve Masaüstü Sömürgecilik," **Mürekkep**, S.3-4, 33-48.

Gerber, Haim (1987), **The Social Origins of the Modern Middle East**, Londra: Mansell.

Gerber, Haim (1994), **State, Society, and Law in Islam: Otoman Law in Comparative Perspective.** New York: State University of New York Press.

Gerber, Haim (2004), "Osmanlı Sivil Toplumu ve Modern Türk Demokrasisi," **Osmanlı Geçmişi ve Bugünü Türkiye'si**, Kemal H. Karpat (der.), çev. Sönmez Taner, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını, 243-60.

Gereffi, Gary (1989), "Rethinking Development Theory. Insights from East Asia and Latin America," **Sociological Forum**, S.4 (4), 505-33.

Gerger, Haluk (2003), **Kan Tadı-Belgelerle ABD'nin Kara Kitabı**, İstanbul: Ceren Basım Yayın.

Gerlach, Walter (1967), **Physik Lexikon**, Almanya: Verlag.

Gershoy, Steven L. (1933), **The French Revolution and Napolean**, New York: Appleton C. Crofts.

Gerstein, Ira (1992), "Dünya Ekonomisi ve Emperyalizm Kuramları," **Emperyalizm, Gelişme ve Bağımlılık Üzerine**, çev. Melih Ersoy ve İnci Ataç, Ankara: V Yayınları, 93-115.

Gerstenberger, Heide (1992), "The Bourgeois State Form Revisited," **Open Marxism**, C. 1, Londra: Pluto Press, 151-76.

Giddens, Anthony (1984), **The Constitution of Society**, Cambridge: Polity Press.

Giddens, Anthony (1999), **Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji**, çev. Ahmet Çiğdem, 3. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.

Gierke, Otto (2000), "Orta Çağ'da Siyasi Kuramlar: Devlet ve Hukuk," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), çev. Olgun Akbulut ve Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 129-37.

Geoff Eley (1984),"The Social History of Industrialization: 'Proto-Industry' and the Origins of Capitalism," **Economy and Society**, S. 13, 519-39.

Gills, Barry K. ve Frank, Andre Gunder (2003), "Dünya Sisteminde Hegemonik Geçişler," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara İmge Yayınevi, 235-79.

Gills, Barry K. ve Frank, Andre Gunder (2003a), "Kümülatif Birikim," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 175-233.

Gills, Barry K. ve Frank, Andre Gunder (2003b), "Dünya Sisteminde Çevrimler, Krizler ve Hegemonik Değişiklikler (MÖ 1700-MS 1700)," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 283-377.

Gilpin, Robert (1975), **Power and the Multinational Corporation**, New York: Basic Books.

Gimpel, Jeon (1996), **Ortaçağda Endüstri Devrimi**, çev. Nazım Özüaydın, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, S. 38.

Giovanni, George di (Ed.) (1990), **Essays on Hegel's Logic**, New York: State University.

Giz, Adnan (tarihsiz), "İstanbul'da İlk Sanayi Tesisinin Kuruluşu 1805," **İstanbul Sanayi Odası Dergisi**, S. 36, 25.

Glucksmann, Andre (1972), "A Ventriloquist Structuralism," **New Left Review**, S. 72, 68-92.

GoGwith, Chris (1995), "True West: The Changing Idea of the West From the 1880s to the 1920s," **Endurign Western Civilization**, Silvia Federici (ed.), Londra: Westport, 37-61.

Goldfrank, Walter L. (2000), "Paradigm Regained? The Rules of Wallerstein's World-System Method," **Journal of World-Systems Research**, C. 6, S. 2, 150-95.

Goldmann, Lucien (1998), **Diyalektik Araştırmalar**, çev. Afşar Timuçin ve Mehmet Sert, 2. Baskı, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Gombrich, E. H. (1997), **Sanatın Öyküsü**, çev. Bedrettin Cömert, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Goodin, Robert E. (1996), "Institutions and Their Design," **The Theoryof Institutional Design**, Robert E. Goodin (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1-53 .

Goodin, Robert E. ve Klingemann, Hans-Dieter (1996), "Political Science: The Discipline," **A New Handbook of Political Science**, Robert E. Goodin ve Hans-Dieter Klingemann (eds.), Oxford: Oxford University Press, . 3-49.

Gordon, Andrew (1988), "The Crowd and Politics in Imperial Japan: Tokyo, 1905-1918," **Past and Present, S.** 121, 141-70.

Gorz, Andre (1989), "A Socialist Strategy of Reforms," **An Anthology of Western Marxism**, Oxford: Oxford University Press, 218-33.

Gottlieb, Roger S. (Ed.) (1989), **An Anthology of Western Marxism From Lukács and Gramsci to Socialist – Feminism**, Oxford: Oxford University Press.

Gough, Ian (1979), **The Political Economy of the Welfare State**, Peter Leonard (ed.), Londra: The Macmillan Press.

Gough, Jamie (2006), "Jamie Gough ile Söyleşi," **Praksis**, çev. İbrahim Gündoğdu ve Selime Güzelsarı, S. 15, 13-48b

Gouldner, Alvin Ward (1980), **The Two Marxism**, Basingtoke: Macmillan.

Gozzi, Gustava (2007), "*Rechtsstaat* and Individual Rights in German," **The Rule of Law-History, Theory and Critism**, Pietro Costa ve Danilo Zolo (eds.), The Netherlands: Springer, 237-60.

Gökberk, Macit (1948), **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, S. 379.

Gökberk, Macit (1972), **Hegel'in Felsefesi-Yaşayan Yönleriyle**, İstanbul: Yaylacık Yayınları.

Gökberk, Macit (1996), **Felsefe Tarihi**, 8. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Göle, Nilüfer (1986), **Mühendisler ve İdeoloji – Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere**, çev. Eli Levi, İstanbul: İletişim yayınları.

Gönenç, Ayşenur Akpınar (2000), "Kavramdan Gerçekliğe: Sivil Toplum, Demokrasi ve Türkiye," **Araştırma Dergisi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, S. 3, 63-99.

Gönül, Tayfun (2003), **Anarşizm Nedir?**, İstanbul: Kaos Yayınları.

Göze, Ayferi (1980), **Liberal, Marksist, Faşist ve Sosyal Devlet Sistemleri**, İstanbul: Fakülteler.

Göze, Ayferi (2000), **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 9. Baskı, İstanbul: Beta Basım.

Gözler, Kemal (1999), "Hukuk Açısından Monarşi ve Cumhuriyet Kavramlarının Tanımı Sorunu" **AÜ. SBF. Dergisi**, C. 54, S.1, 52-62.

Gözler, Kemal (2000), **Hukuk Devleti**, Bursa: Ekim Kitabevi

Gözler, Kemal (2005), **Anayasa Hukukuna Giriş**, 6. Baskı, Bursa: Ekim Kitabevi.

Gramsci, Antonio (1966a), **Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce**.

Gramsci, Antonio (1966b), **Note Sul Machiavelli, sula politica e sullo stato moderno**, İtalya: XVIII-274.

Gramsci, Antonio (1977), **Selections from Political Writings**, Quintin Hoare (ed.), çev. John Mathews, Londra: Lawrence and Wishart.

Gramsci, Antonio (1978), **Selections from the Prison Notebooks**, çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (ed.), Londra: Lawrance and Wishart.

Gramsci, Antonio (1984), **Modern Prens**, çev. Pars Esin, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Gramsci, Antonio (1986), **Hapishane Defterleri**, çev. Kenan Somer, İstanbul: Onur Yayınları.

Gramsci, Antonio (1997), **Hapishane Defterleri**, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Belge Yayınları.

Gramsci, Antonio (2007), **Hapishane Defterleri**, çev. Adnan Cemgil, 5. Baskı, İstanbul: Belge.

Graves, Spencer (2008), "Violence, Nonviolence, and the American Revolution," http://www.Prodsse.com/conflict/Nonviolence&AmericanRevolution

Greider, William (2003), **Tek Dünya**, çev. Yavuz Alogan, Ankara: İmge Kitabevi.

Grossberg, Lawrence (1993), "Cultural Studies and/in New Worlds," **Critical Studies in Mass Communication**, S. 10, 1-22.

Grossberg, Lawrence (1999), "Kültürel Çalışmalar ve Yeni Dünyalar," **Popüler Kültür ve İktidar**, çev. Ömer Özer, Ankara: Vadi Yayınları, 240-74.

Guéhenno, Jean-Marie (1998), **Demokrasinin Sonu**, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost.

Guizot, François (2002), **The History of the Origins of Representative Government in Europe**, çev. Andrew R. Scoble, Indianapolis: Liberty Fund.

Gülalp, Haldun (1993), "Modern Devlette Sınıf İktidarının Maddi Temelleri," **Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet**, çev. Osman Akınhay ve Abdullah Yılmaz, İstanbul: Belge Yayınları.

Güler, Birgül Ayman (2003), "Yönetişim: Tüm İktidar Sermayeye," **Praksis**, S. 9, 93-116.

Gülmez, Mesut (2000), **Uluslararası Sosyal Politika**, Ankara: TODAİE Yayını.

Gündüz, Erol (1988), **Modern Fiziğe Giriş**, İzmir: Ege Üniversitesi Fen Fakültesi Yayınları.

Güney, Atilla (2006), "Bob Jessop'da Yönetişim Kavramı: Stratejik İlişkisel Devlet Biçiminden Yönetişim Biçimine," **Memleket-Siyaset-Yönetim**, S. 1, 153-70.

Güriz, Adnan (1995), **Kapitalist İdeoloji Üzerine Bir İnceleme**, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Güriz, Adnan (1999), **Hukuk Felsefesi**, 5. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Gürsey, Feza (1976), "Yüksek Enerji Fiziğinde Yeni Gelişmeler," **Çağdaş Fizik**, S. 1, 4.

Güzelsarı, Selime (2004), "Kamu Yönetimi Disiplininde Yeni Kamu İşletmeciliği ve Yönetişim Yaklaşımları," **A.Ü. SBF GETA Tartışma Metineri Serisi**.

Habermas, Jürgen (1987), **The Philosophical Discourse of Modernity**, Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen (1989), "Technology and Science as Ideology," **An Anthology of Westren Marxism**, Oxford: Oxford University Press, 249-75.

Habermas, Jürgen (2000), " Postmoderniteye Giriş," **Modernite versus Postmodernite**, çev. Mehmet Küçük, 3. Baskı, Ankara: Vadi yayınları.

Habermas, Jürgen (2001), **İletişimsel Eylem Kuramı**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı.

Habermas, Jürgen (2003), **İnsan Doğasının Geleceği**, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest.

Haggenmacher, Peter (2000), "Vitoria'dan Vattel'e Uluslararası Hukuk Kişisi Olarak Egemen Devlet," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), Ankara. Dost Kitabevi, 257-68.

Halaçoğlu, Yusuf (1995), **XVI.-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı'da Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Haldon, J. (1993), **The State and the Tributary Mode of Production**, Londra.

Hall, John A ve Ikenberry, G. John (2005), **Devlet**, çev. İsmail Çekem, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.

Hall, John A. (1985), **Powers & Liberties – The Causes and Consequences of the Rise of the West**, Londra: Penguin Books.

Hall, Stuart (1980), "Cultural Studies: Two Paradigms," **Media, Culture and Society**, S. 2, 57-72.

Hall, Stuart (1986), "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity," **Journal of Communication Inquiry**, S. 10, 5-27.

Hall, Stuart ve Gregor McLennan (1985), **Siyaset ve İdeoloji: Gramsci**, çev. Sadun Emrealp, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Halliday, Fred (2002a), **Two Hours Which Shook the World**, Londra: Sagi Books.

Halliday, Fred (2002b), **Perils and Promises**, Palgrave: Houndmills.

Halliday, Fred (2002c), **2000'lerde Dünya Tehlikeler ve Vaatler**, Müsemma Sabancıoğlu (haz.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını.

Hamilton, Peter (1992), "Enlightenment and The Birth of Social Sciences," **Formations of Modernity**, Stuart Hall and Bram Gieben (eds.), Oxford: Politiy Press.

Hamilton, Richard F. (2000), **Marxism, Revisionism, and Leninism**, Westport, Conn: Praeger.

Hampton, Jean (1986), **Hobbes and the Social Contract Tradition**, Cambridge: University Press.

Hampson, Norman (1991), **Aydınlanma Çağı**, çev. Jale Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayını.

Hançerlioğlu Ekonomi Sözlüğü (1973), Orhan Hançerlioğlu (haz.), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hançerlioğlu, Orhan (1993), **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Handelman, Howard (2004), **Üçüncü Dünya'nın Meydan Okuyan İlerleyişi**, çev.Kerim Kaya, Saadet Yıldız, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Hanley, Susan B. ve Yamamura , Kozo (1977), **Economic and Demographic Change in Preindustrial Japan 1600-1868,** Princeton: Princeton University Press.

Hardimon, Michael O. (1994), **Hegel's Social Philosophy the Project of Reconciliation**, Cambridge: University Press.

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

Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2003), **Dionysos'un Emeği**, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: İletişim Yayınları.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio (2004), **Çokluk-İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hardy, Robert (1997), **The Social Impact of the Revolution**, Londra: Sussex Pub.

Haris, William T. (1998-Orj. 1881), **Hegel's Doctrine of Reflection**, Michigan: UMI.

Harwey, David (1997), **Postmodernliğin Durumu**, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları.

Harwey, David (2004), **Yeni Emperyalizm**, çev. H. Güldü, İstanbul: Everest Yayınları.

Haug, Wolfgang Fritz (1984), "An Introduction to «Rethink Marx» 100 Years after his Death," **Rethinking Marx**, Berlin: Argument-Verlag: 8-11.

Hause, Steven ve Maltby, William (2005a), **Western Civilization: A History of European Society**, C.1, Michigan: Wadsworth Cengage Learning.

Hauser, William B. (1974), **Economic Institutional Change in Tokugawa Japan: Osaka and the Kinai Cotton Trade,** Cambridge: Cambridge University Press.

Hausner, Jerzy, Jessop, Bob, ve Nielsen, Klaus (1995), **Strategic Choice and Path-Dependency in Post-Socialism: Institutional Dynamics in the Transformation Process**, UK: Edward Elgar.

Hawking, Stephen (2002), **Zamanın Kısa Tarihi**, çev. Murat Uraz, İstanbul: Milliyet Yayınları.

Hayek, F. A. (1960), **The Constitution of Liberty**, Chicago: The University of Chicago Press.

Hearn, William Edward (1867/1990), **The Government of England: Its Structure and its Development**, Londra: Logmans.

Hegel Üstüne (2005), http://www.geocities.com/temellicus/felsefe/ filozof-hegel.htm.

Hegel, G.W.F. (1953), **Philosophy of Right**, çev. T.M. Knox, Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G.W.F. (1965), **System der Philosophie, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes**, C. 10, Stuttgart.

Hegel, G.W.F. (1971), **Geschichte der Philosophie**, C. 19, Stuttgart: Bad Constatt.

Hegel, G.W.F. (1976), **Bütün Yapıtları – Seçmeler 1**, çev. Hüseyin Demirhan; Ankara: Onur.

Hegel, G.W.F. (1986), **Tinin Görüngübilimi,** çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Hegel, G.W.F. (1991), **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal.

Hegel, G.W.F. (1993), "Tin'in Fenomenolojisine Giriş," **Hegel'i Okumak**, çev. ve der. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 11-27.

Hegel, G.W.F. (1994), **Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler**, çev. Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler, İstanbul: Payel Yayınları.

Hegel, G.W.F. (1997), **Doğa Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Hegel, G.W.F. (08.08.2005), http://64.233.183.104/search?q=cache:nRF9Kfcqbo MJ:www.geocities.com/temellicus/fel…

Heidegger, Martin (1997/1889), **Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason**, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Indianapolis: Indiana University Press.

Heilbroner, Robert L. (1985), **The Nature and Logic of Capitalism**, New York: Norton.

Heimer, C. A. (2001) "Institutionalism," **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,** Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes (ed.), Oxford: Elsevier, 8534-8.

Heimsoeth, Heinz (1967), **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, S. 1231.

Heisenberg, Werner (1976), **Fizik ve Felsefe**, çev. M. Yılmaz Öner, İstanbul: ER-TU Matbaası.

Heisenberg, Werner (2003), **Einstein'la Yüzleşmek**, çev. Kemal Budak, İstanbul: Gelenek Yayını.

Heisenberg, Werner (27 Ocak 2006), "Çekirdek Tepkimeleri," http://www. atominsan.com/çekirdektepkimeleri.php

Henderson, W. O. (1972), **Britain and Industrial Europe, 1750-1870**, Leicester: University Press.

Henshall, Kenneth G. (2001), **History of Japan – from Stone Age to Superpower**, New York: St. Martin's Press.

Herder, Johann Gottfried (1968), **Reflections on the Philosophy of History of Mankind**, Chicago: University of Chicago.

Herman, Edwards S. (2000), "Küreselleşme Tehdidi," **Cogito**, çev. Naz Türer, S. 23, 96-104.

Hilav, Selahattin (1993), **Diyalektik Düşüncenin Tarihi**, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Hindess Barry ve Hirst, Paul O. (1975), **Pre-Capitalist Models of Production**, Londra: Routledge.

Hirschman, Albert O. (1994), **Gericiliğin Retoriği**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Hirst, Paul Q. (1976), "Althusser and the Theory of Ideology," **Economy and Society**, S. 5, 385-412.

Hisarcıklıoğlu, Rifat (8 Şubat 2007), "TOBB: Artık Hedefimiz Dünya Ligi", **Sabah,** 9.

Hobbes, Thomas (1990/(1668) 1889), **Behemoth or The Long Parliament**, Chicago: The University of Chicago Press

Hobbes, Thomas (1992/1651), "Leviathan; or, Matter from, and Power of a Commonwealth Ecclestical and Civil," **Great Books of the Western World,** Londra: Encyclopaedia Britannica Inc.

Hobbes, Thomas (1994/1588), **The Correspondence**, Noel Malcolm (ed.), Oxford: Clarendon Press.

Hobsbawm, Eric (1962), **The Age of Revolution 1789-1848**, New York: New American Library.

Hobsbawm, Eric (1979), **The Age of Capital 1848-1975**, New York: New American Library.

Hobsbawm, Eric (1987), **The Age of Empire 1875-1914**, New York: Pantheon Books.

Hobsbawm, Eric (1996), **Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Hobsbawm, Eric (1998), **Devrim Çağı 1789-1848**, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi.

Hobsbawm, Eric (1999), **Industry and Empire: From 1750 to the Present Day**, New York: New.

Hobsbawm, Eric (2002), **Sıradışı İnsan**, çev. Işıtan Gündüz, İstanbul: Bulut Yayınları.

Hobson, John A. (1965), **Imperialism: A Study**, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hocart, Arthur Maurice (2000), "Krallar ve Danışmanları: Yasa," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), çev. Başak Baysal ve Barış Erman, Ankara: Dost Kitabevi, 71-92.

Hof, Ulrich Im (2004), **Avrupa'da Aydınlanma**, çev. Şebnem Sunar, İstanbul: Literatür Yayınları.

Hofmann, Hasso (1996), "Geschichtlichkit und Universalität Sanspruch des Rechtsstaats," **Atchiv für Rechts-und Sozialphilosophie**, Beiheft 65, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Holloway, John (1995), "Fromscream of Refusal to Scream of Power: The Centrality of Work," **Open Marxism**, C. 3, Londra: Pluto Press, 155-81.

Holloway, John (2005), "Marksizmin Darlaştırılması: Simon Clarke'ın Yorumları Üzerine Bir Yorum," **Conatus**, S. 4, 85-7.

Holloway, John (2006), "Küresel Sermaye ve Ulusal Devlet," **Conatus**, çev. A. Serkan Mercan, S. 6, 57-70.

Holloway, John ve Bonefold, Werner (1991), **Post-Pordism and Socical Form**, Londra: MacMillan.

Holmes, Stephen (2003), "Lineages of the Rule of Law," **Democracy and the Rule of Law**, Josè Maria Maravall ve Adam Prezeworski (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 19-61.

Horkheimer, Max (1998), **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, 4. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W. (1996), **Aydınlanmanın Diyalektiği**, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Horrocks, Christopher (2000), **Baudrillard ve Milenyum**, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest.

Hourani, Albert (1968), "Otoman Reform and the Politics of Notables," **Beginnings of Modernization in the Middle East**, Chicago: The University of Chicago Press, 41-68.

Howard, Dick (1994), "Revolution as the Foundation of Political Philosophy," **Hegel Reconsidered Beyond Metaphysics and the Authoritarian State**, Londra: Kluwer Academic Publisher, 187-209.

http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/

http://artsandscience.concordia.ca/gilabert/Links_txt.html (**Felsefe Metinleri**)

http://basiclaw.net/Prencibles/popular:20Sovereignty.htm

http://tr.wikipedia.org/wiki/

http://www.csf..colorado.edu/psn/marx/admin/new.htm (**Marx - Engels Arşivi**).

http://www.felsefeekibi.com/site/default.asp?PG=599

http://www.kozmopolit.com/2007/texte/rl.

http://www.osmanlimedeniyeti.com

http://www.westphalia_ranc.com

http://www.wsws.org/articles (**Dünya Sosyalist Web Sitesi**).

Hukuk Sözlüğü (2002), Selahattin Bağdatlı (haz.), İstanbul: Derin Yayınları.

Hunt, E.K. (2005), **İktisadî Düşünce Tarihi**, çev. Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Hunter, Janet e. (2002), **Modern Japonya'nın Doğuşu – 1853'ten Günümüze**, çev. Müfit Günay, Ankara: İmge Kitabevi.

Huntington, P. Samuel (1965-66), "Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma," **Hukuk Fakültesi Dergisi**, çev. Ergun Özbudun, Ankara Üniversitesi Yayını, C. 22-3, 55-107.

Huntington, P. Samuel (1968), **Political Order in Changing Societes**, Yale University Press.

Huntington, P. Samuel (1996), **Üçünücü Dalga**, çev. Ergun Özbudun, Ankara: Yetkin Yayınları.

Huntington, P. Samuel (2000), "Medeniyetler Çatışması mı?," **Medeniyetler Çatışması**, çev. Mustafa Çalık, Murat Yılmaz (der.), Ankara: Vadi Yayınları ("The Clash of Civilizations," **Foreign Affairs**, 1993, S.72 (3), 22-49).

Huntington, Samuel P. ve Dominguez, Jorge I. (1985), **Siyasal Gelişme**, çev. Ergun Özbudun, Ankara: S Yayınları.

Hünler, Solmaz Zelyut (2003), **Dört Adalı: Hobbes/Locke/Hume/Berkeley**, İstanbul: Paradigma.

Hyppolite, Jean (1991), "Sunuş Yazısı," **Hukuk Felsefesinin Prensipleri – G.W.F. Hegel**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 7-19.

Hyppolyte, Jean (1993a), "Fenomenolojinin Anlamı ve Yöntemi," **Hegel'i Okumak**, çev. ve der. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 65-95.

Hyppolyte, Jean (1993b), "Bilinçten Özbilince Geçiş," **Hegel'i Okumak**, çev. ve der. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 97-113.

Isaac, R.Mark, Mathieu, Deborah ve Zajac, Edward E. (1991), "Institutional Framing and Perceptions of Fairness," **Constitutional Political Economy**, S. 2 (3), 329-70.

Işıklı, Alpaslan (2003), **Gerçek Örgütlenme Sendikacılık**, Ankara: İmge Kitabevi.

İlyasoğlu, Eyüp (07.12.2000), "Sanayi Devrimi, Amerika'nın Uyanışı," netyorum.com. S. 50.

İnalcık, Halil (1994), "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi," **Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi Dergisi,** çev. Kemal Aydın Akagündüz, S. 7, 5-26.

İnalcık, Halil (1996), **Osmanlı İmparatorluğu – Toplum ve Ekonomi**, İstanbul: Eren Yayıncılık.

İnam, Ahmet (1993), **Teknoloji Benim Neyim Oluyor?**, Ankara: Alamuk Yayınları.

İnan, Huricihan (1983), "Osmanlı Tarihi ve Dünya Sistemi: Bir Değerlendirme," **Toplum ve Bilim**, S. 23, 9-39.

İnan, Huri İslamoğlu (1998), "Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet: Mukayeseli Tarih Yazımı İçin Bir Öneri," **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e**, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayını, 1-13.

İnsanî Yardım Vakfı (2007), http://www.ihh.ogr.tr/OEzel-Dosyalar-Ayrintil. 58+M5f21f458e 33.O.html

İslâm Ansiklopedisi (1993), "Cürcânî Maddesi," C.8, İstanbul: İSAM Yayını.

Jalley, Michele (2002), "Kant, Hegel ve Etik," **Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı**, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem yayınevi, 141-71.

Jansen, Marius B. (2002), **The Making of Modern Japan**, Harvard University Belknap Press.

Jansen, Marius B. ve Rozman, Gilbert (eds.), (1986), **Japan in Transition: From Tokugawa to Meiji**, Princeton: Princeton University Press.

Jasay, Anthony de (1998), Tercih, Sözleşme, Rıza-Liberalizme Yeni Bir Bakış, çev. Alişan Oktay, Ankara: Liberte Yayınları.

Jay, Martin (1996), The Dialectical Imagination : A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950, California: University of California Press

Jessop, Bob (1978), "Marx and Engels on the State," **Politics, Hegemony and the State**, S. Hibbin (ed.), Londra: Lawrence and Wishart, 40-68.

Jessop, Bob (1982), **The Capitalist State Marxist Theories and Methods**, Oxford: Martin Robertson.

Jessop, Bob (1990), **Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assesment**, Londa: Routledge.

Jessop, Bob (1990a), **State Theory: Putting the Capitalist State in its Place**, Pennslyvannia: Pennslyvannia University Press.

Jessop, Bob (1990b), "Accumulation Strategies, State Forms and Hegemonic Projects," **Recent Theories of the Capitalist State**, Pennslyvannia: Pennslyvannia University Press, 196-219.

Jessop, Bob (1993), "Towards a Schumpeterian Workfare State? Preliminary Remarks on Post-Fordist Political Economy," **Studies in Political Economy**, S.40, 7-40.

Jessop, Bob (1994), "Post-Fordism and the State," **Post- Fordism**, UK: Blacwell, 251-79.

Jessop, Bob (2002), **The Future of the Capitalist State**, Cambridge: Polity Press.

Jessop, Bob, Hausner, Jerzy ve Nielsen, Klaus (1995), **Strategic Choice and Path-Dependency in Post-Socialism: Institutional Dynamics in the Transformation Process**, UK: Edward Elgar.

Johnson, Carlos (1992), "Emperyalizm ve Bağımlılık Kuramlarında İdeoloji," **Emperyalizm, Gelişme ve Bağımlılık Üzerine**, çev. H. Çağatay Keskinok, Ankara: V Yayınları, 147-71.

Jones, Eric L. (1988), **Growth Recurring: Economic Change in World History**, Oxford: Clarendon Press.

Jordan A.G. (1990), "Policy Community Realism Versus "New Institutionalism" Ambiguity," **Political Studies**, S. 38, 470-84.

Josa, Solange Mercier (1984), "Marx and Hegel," **Rethinking Marx**, Berlin: Argument-Verlag, 67-72.

Joseph, George Gheverghese (1995), "Mathematics and Eurocentrism," **Enduring Western Civilization**, Silvia Federici (ed.), Londra: Westport, 119-35.

Journal of World Systems Reseach, http://csf.colorado.edu/jwsr/

Kadıbeşegil, Salim (29.10.2006), **Milliyet Gazetesi İnsan Kaynakları Eki**, 6.

Kant, Immanuel (1934), **Critique La Raison Pure**, çev. J. Barni, Ernest Flammarion (ed.), Paris: Rue Racine.

Kant, Immanuel (1952), "The Science of Right," **Great Books of the Western World**, C. 42, 452-6.

Kant, Immanuel (1960), **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme**, çev. Yavuz Abadan ve Seha Meray, Ankara Üniversitesi SBF Yayını.

Kant, Immanuel (1982), **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**, çev. Seçkin Cılızoğlu, İstanbul: HAVASS Özel Kipatlar Dizisi, S. 17.

Kant, Immanuel (1984), "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt," **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 213-214.

Kant, Immanuel (1991), **Political Writings**, Cambridge: University Press.

Kant, Immanuel (1999), **Politik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı, 3. Basım, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Çeviri Dizisi, S. 2.

Kapani, Münci (1981), **Kamu Hürriyetleri**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını.

Kapani, Münci (2002), **Politika Bilimine Giriş**, 14. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Kaplan, Benjamin J. (2002), "Diplomacy and Domestic Devotion: Embassy Chapels and the Toleration of Religious Dissent in Early Modern Europe," **Journal of Early Modern History**, C. 6, S. 4, 341-61.

Kaplan, Steven L. (1995), **Fareqell, Revolution: Disputed Legacies: France, 1789-1989**, Ithaca: Cornell University Press.

Kaplanoğlu, Raif (19.06,2005), www.yasayanbursa.com/arastirma.htm

Karagöz, Betül (1999a), "Toplumsal Değişim Sürecinde Bireyselleşme Olgusu ve Japon Modeli", **Avrasya Dosyası-Japonya Özel Sayısı**, C. 5, S. 2, 40-6.

Karagöz, Betül (1999b), "Sanat ve Teknoloji İlişkisi," **Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Güzel Sanatlar Eğitimi.

Karagöz, Betül (2003a), "Yeni Dünya Düzeni'nde Kültür Olgusu: Ulusal-Uluslararası-Ulusötesi Kültür ve Güç İlişkileri," **Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Kültür ve Sanat Bilimleri.

Karagöz, Betül (2003b), "Kültürel Çalışmalar Okulu ve Neo- Muhafazakârlık" **Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi.

Karagöz, Betül (2008), "Bilgi Üretiminin Siyasal, Ekonomik ve Toplumsal Boyutları," **Küreselleşme, Demokratikleşme ve Türkiye Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı (27-30 Mart 2008)**, Antalya: Akdeniz Üniversitesi İİBF Yayını, 607-16.

Karahan, Aysel (2001), "Kitle Davranışı Kuramları", **Teori ve Politika Dergisi**, S.21, 25-39.

Karakale, Ramazan (haz.) (2006), "Belirsizlik İlkesi," http://www. zamandayolculuk.

Karayalçın, Yaşar (1992), "Hukukun Üstünlüğü," **A.Ü. SBF Dergisi**, C. 47, S. 3-4.

Karpat, Kemal H. (1968), "The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Otoman Empire," **Beginnings of Modernization in the Middle East**, Chicago: The University of Chicago Press, 69-90.

Karpat, Kemal H. (2004), "Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak," **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si**, Kemal H. Karpat (der.), çev. Sönmez Taner, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını, 19-71.

Kasaba, Reşat (1999), "Modernlik Neden Hâlâ Önemli," **Bilanço 1923-1998**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayını, C. 1, 19-25.

Kaşıkçı, Osman (1997), **İslam'da ve Osmanlı Hukukunda Mecelle**, İstanbul: OSAV Yayını.

Kaufman, Herbert (1976), **Are Government Organizations Immortal?**, Washington DC: The Brookings Institution.

Kaufmann, Walter (1997a), "Genç Hegel ve Din," **Hegel Üzerine Yorumlar 1**, çev. ve der. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 47-79.

Kaufmann, Walter (1997b), "Hegel Miti ve Yöntemi," **Hegel Üzerine Yorumlar 1**, çev. ve der. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 9-46.

Kaufmann, Walter (1997c), **İnsanı Anlamak**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Kautsky, Karl (1909), **The Road to Power**, çev. A. M. Simon, Chicago: Bloch.

Kautsky, Karl (1914**), Der Politische Massentreik**, Berlin: Buchhandlung Vorwärts.

Kautsky, Karl (1916), **The Social Revolution**, Chicago: Charles H. Kerr.

Kautsky, Karl (1919), **The Dictatorship of the Proletariat**, Manchester: National Labour Press.

Kautsky, Karl (1973), **Terrorism and Communism**, Westport: Hyperion.

Kautsky, Karl (1983) **Selected Political Writings**, Londra: Macmillan.

Kautsky, Karl (1990), **Seçilmiş Politik Yazılar**, çev. Celâl Kanat, İstanbul: Kavram Yayınları.

Kautsky, Karl (2004), "Ultra-Emperyalizm," **Conatus**, çev. Münevver Çelik, S. 2, 161-5.

Kayaoğlu, Metin (1998), "Marksizmde Belirleme Anlayışı Korunmalı mı?," **Teori ve Politika**, S. 9, 3-31.

Kaygalak, Sevilay (2001), "Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi," **Praksis**, S. 1, 33-59.

Kaygusuz, İsmail (2001), "Mazdekizm Kaynaklı Alevilik-Toplumsal Muhalefet/ Başkaldırı Hareketleri," http://www.t-k-p.org/yazarlar/kaygusuz/ mazdekizm.htm

Kaymak, Erol (1993), **Sultan Galiyev ve Sömürgeler Enternasyonali**, İstanbul: İrfan Yayınevi.

Kazgan, Gülten (1969), **İktisadî Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayımı (2004, Remzi Kitabevi).

Kazgan, Gülten (1988), **Ekonomide Dışa Açık Büyüme**, 2. Baskı, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Kedourie, Elie (1995), **Hegel and Marx**, Cambridge: Blackwell.

Kefer, Mürit (2003), "Dinlerin Sırrı," http://www.müritkefer.com/book/4.htm

Kelley, Donald R. (1995), "Foreword," **The State and the Rule of Law**, çev. Marc A. LePain ve Jeffrey C. Cohen, Princeton: Princeton University Press, vii-xv.

Kelly, William W. (1985), **Deference and Defiance in Nineteenth-Century Japan** Princeton: Princeton University Press.

Kelsen, Hans (2000), "Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), çev. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi, 425-56.

Kemp, Tom (1967), **Theories of Imperialism**, Londra: Bookprint Limited.

Kerov, Zubritski Mitropolski (1995), **Kapitalist Toplum**, çev. Sevim Belli, 8. Baskı, Ankara: Sol.

Keyman, Fuat E. (1999), **Türkiye ve Radikal Demokrasi – Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yöntem**, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Keyman, Fuat E. (2000a), **Küreselleşme, Devlet, Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek**, çev. Simten Coşar, İstanbul: ALFA Yayını.

Keyman, Fuat E. (2000b), "Uluslararası İlişkiler, Amerikan "Hegemonyası"nın Değişen Yüzü ve Yeni Dünya Düzen(sizliğ)i," **Düşünen Siyaset**, S. 14, 69-75.

Keyman, Fuat E. (2000c), **Türkiye ve Radikal Demokrasi – Geç Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yöntem**, İstanbul: ALFA Basım Yayım.

Khan, Aliya (2008), "Popular Sovereignty," http://www.learningtogive.org/papers/index.asp?bpid=50

Kılıçbay, Mehmet Ali (1995) "Önsöz", **Rönesans İnsanı**, (Lucien Febvre), Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıçbay, Mehmet Ali (2001) **Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti**, , Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıçbeyli, Elif Hatun (2008), "Avrupa'da İmparatorluklar ve Paylaşım Sorunları" http://www.stm.unipi.it/programmasocrates/cliohnet/meetings/turkish/avrupacenk.

Kışlalı, Ahmet Taner (1987), **Siyaset Bilimi**, Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu Yayını.

Kıvılcımlı, Hikmet (1974), **Tarih Tezi**, İstanbul: Tarih ve Devrim Yayınevi.

Kiely, Ray (1998), "Neo-Liberalism Revised? A Critical Account of World Bank Concept of Good Governance and Market Friedly Intervention," **Capital and Class**, S. 64, 63-88.

Kili, Suna ve Gözübüyük, A. Şeref (1985), **Türk Anayasa Metinleri (Senedi İttifaktan Günümüze)**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayını.

Klasik Kapitalizmin Umudu ve Peygamberleri," **Free – Term Papers**, (28.08.2005), http://www.free-termpapers.com/tp/13/euz209.shtml, 1-7.

Knemeyer, Franz-Ludwig (1980), "Polizei," **Economy and Society**, C. 9 (2), 173-95.

Kojéve, Alexandre (1993), "Giriş Olarak," **Hegel'i Okumak**, çev. ve der. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 29-64.

Kolossov, P. (1995), "Rusya'da Sosyalist Devrimi Hazırlayan Toplumsal ve İktisadî Önkoşullar," **Kapitalist Toplum**, çev. Sevim Belli, 8. Baskı, Ankara: Sol Yayınları, 154-73.

Kongar, Emre (1981), **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, İstanbul: Remzi Kitap.

Kongar, Emre (28.08.2005), http://www.kongar.org.aydinlanma/2003/365

Kopnin, P.V. (1974), "Dialectical Materialism and Metaphisics," **Dialogues on the Philosoph of Marxism**, Londra: Greenwood Press, 5-17.

Koray, Meryem (2005), **Sosyal Politika**, Ankara: İmge Kitabevi.

Koray, Meryem ve Topçuoğlu, Alper (1995), **Sosyal Politika**, 3. Baskı, Bursa: Ezgi Kitabevi.

Kosenen, Pekka (1984), "Capitalism-Dying or Becoming?," **Rethinking Marx**, Berlin: Argument-Verlag, 81-5.

Köni, Hasan (2001), **Genel Sistem Kuramı ve Uluslararası Siyasetteki Yeri**, Ankara: Avrasya.

Königson, Marie-Jeanne (2002), "Hegel, Adam Smith ve Diderot," **Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı**, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 51-67.

Kramer, Matthew H. (1997), **Hobbes and the Paradoxes of Political Origins**, Londra: Macmillan.

Kranzberg, Melvin ve Pursell, Carroll W. (eds) (1967), **Technology in Western Civilization**, New York: Oxford University Press.

Kraynak, Robert P. (1990), **History and Modernity in Thought of Thomas Hobbes**, Ithaca NY: Corneal University Press.

Kriedte, Hans Medick ve Schlumbohm, Jürgen (1986), "Proto-Industrialization on Test with the Guild of Historians: Response to Some Critics," **Economy and Society**, S. 15, 254-72.

Kriegel, Blandine (1995), **The State and the Rule of Law**, çev. Marc A. LePain ve Jeffrey C. Cohen, Princeton: Princeton University Press.

Kristol, Irving (1999), "başlıksız yazı", **Tarihin Sonu mu?**, çev. Avcı, Nabi, Ankara: Vadi Yayınları, 138-42.

Krygier, Martin (1994), " Marxisizm, Communism, and the Rule of Law," **Marxisim and Communism – Posthumous Reflections on Politics, Society, and Law**, Martin Krygier (ed.), Amsterdam: Rodopi.

Krygier, Martin (2001), "Rule of Law," **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**, Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes (eds.), Oxford: Elsevier, 13403-8.

Kula, Onur Bilge (1998), "Hegel'de İslâm İmgesi," **Bilim ve Ütopya**, S. 47, 62-4.

Kula, Onur Bilge (2002), **Batı Düşüncesinde Türk ve İslâm İmgesi**, İstanbul: Büke Yayıncılık.

Kula, Witold (1985), **Feodalizmin Ekonomik Teorisi**, çev. Oğuz Esen, Ankara: Birey ve Toplum.

Kunig, Philip (2001) "Rechtsstaat (Rule of Law: German Perspective)," **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**, Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes (eds.), Oxford: Elsevier, 12824-9.

Kuntz, Marion Leathers (1990), **Venice, Myth and utopian Thought in the Sixteenth – Century Bodin, Postel and the Virgin of Venice**, Aldershot: Brook Field.

Kuran, Ercümend (1968), "The Impact of Nationalism on the Turkish Elite in the Nineteenth Century," **Beginnings of Modernization in the Middle East**, Chicago: The University Press, 109-17.

Kurdakul, Necdet (1981), **Osmanlı Devleti'nde Ticaret Antlaşmaları ve Kapitülasyonlar**, İstanbul: Döler Neşriyat.

Kurtuluş, Nurettin (2008), "Avrupa Birleşik Devletleri Üzerine Tezler," http://www.ozgurhaber.net/modules.php?name=Kose_Yazilari&file=yazi_oku&sid

Kuznetsov, Vitaly (2002), "Hegel ve Voltaire'de Tarih Felsefesi," **Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı**, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 27-50.

Kuzu, Burhan (2008), "Hukuk Devleti ve Hukuk Zihniyeti," http://www.academical.org/dergi/index.htm.pdf

Küçük, Mehmet (Der.) (2000), **Modernite Versus Postmodernite**, 3. Basım, Ankara: Vadi.

Küçük, Yalçın (1998), **Sol Marksizm**, İstanbul: Akış Yayıncılık.

Kymlicka, Will (2004), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev.Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını.

Laclau, Ernesto (1977), **Politics and Ideology in Marxist Theory**, Londra: Ne Letf Books.

Laclau, Ernesto (1984), "The Controversy over Materialism," **Rethinking Marx**, Berlin: Argument-Verlag, 39-43.

Laclau, Ernesto (1987), "Post-Marxism Without Apologies," **New Left Review**, S. 166, 79-106.

Laclau, Ernesto (1993), "Transformations of Advanced Industrial Societies and the Theory of the Subject," **Rethinking Ideology**, Sakari Hanninen ve Leena Paldan (eds.), New York: International General/IMMRC, 39-44.

Laclau, Ernesto (1998), **İdeoloji ve Politika**, çev. Hüseyin Sanca, İstanbul: Belge Yayınları.

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal (1985), **Hegemony and Socialist Strategy: Topords a Radical Democratic Politics**, Londra: Verso.

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal (1992), **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, çev. Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim Yayınları.

Laclau, Ernesto, Poulantzas, Nicos ve Miliband, Ralph (1990), **Kapitalist Devlet Sorunu**, çev. Yasemin Berkman, İstanbul: İletişim Yayınları.

Lai, Cheng-Chung (2000), "Braudel's Concepts and Methodology Reconsidered," **The European Legacy**, C. 5, S. 1, 65-81.

Lange Oskar (1975), **Ekonomi Politik**, çev. Muvaffak Şeref, İstanbul: May Yayınları.

Larrain, Jorge (1995), **İdeoloji ve Kültürel Kimlik**, çev. Ayşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal.

Lash, Scott ve Urry, John (1987), **The End of Organized Capitalism**, Oxford: Polity Press.

Latauche, Robert (1967), **The Birth of Western Economy**, çev. E.M. Wilkinson, Londra: Methuen.

Latauche, Serge (1993), **Dünyanın Batılılaştırılması**, çev. Temel Keşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayını.

Lauer, S.J., Qoentin (1974), "Marx's "Science" of History," **Dialogues on the Philosophy of Marxism**, Londra: Greenwood Press, 140-64.

Lefebvre, Henri (1976), **Marks'ın Sosyolojisi**, çev. Selâhattin Hilâv, İstanbul: Öncü Kitabevi.

Lefebre, Henri (1991), **The Production of Space**, çev. Donald Nicholson-Smith, Oxford: Blakcwell.

Lefebre, Henri (08.08.2005), "Felsefe ve Gündelik Hayatın Bilgisi," www.uzaklar. Net/html/felsefe-ve-gundelik-hayat-lefe.html

Le-Goff, Jacques (1994), **Ortaçağ'da Entelektüeller,** çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı.

Leibniz, G. G. (1935), **Monadoloji**, çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul: Devlet Basımevi.

Lenin, Viladimir İlyiç (1970), **On Trade Unions**, C.1, Moskova: Progress.

Lenin, Viladimir İlyiç (1976a/1902), "What is to be Done?", **Selected Works**, C. 1, Moskova: Progress Publishers.

Lenin, Viladimir İlyiç (1976b), **Felsefe Defterleri**, çev. Attila Tokatlı, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Lenin, Viladimir İlyiç (1977), "Reformism in the Russian Social-Democratic Movement," **Collected Works**, C. 4 -17, Moskova: Progress Publishers.

Lenin, Viladimir İlyiç (1993), **Proleter Devrim ve Dönek Kautsky**, çev. Kenan Somer, 6. Baskı, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Lenin, Viladimir İlyiç (1994), **Devlet ve İhtilâl**, çev.Kenan Somer, 8. Baskı, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Lenin, Viladimir İlyiç (1997), **Marx-Engels-Marksizim**, çev. Vahap Erdoğdu, Ankara: Sol Yayını.

Lenin, Viladimir İlyiç (1998a), **Ulusların Kaderini Tayin Hakkı**, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

Lenin, Viladimir İlyiç (1998b), **Emperyalizm Kapitalizmin En Yüksek Aşaması**, çev. Cemal Süreya, 10. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

Lenin, Viladimir İlyiç (1998c), **Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi -Geniş- Çaplı Sanayi İçin Bir İç Pazarın Oluşma Süreci**, çev. Seyhan Erdoğdu, Ankara: Sol Yayınları.

Lenin, Viladimir İlyiç (2003), **Halkın Devlet Yönetimine Katılımı Üzerine**, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: NK yayınları.

Lewis, Michael (1990), **Rioters and Citizens: Mass Protest in Imperial Japan**, Berkeley: University of California Press.

Leys, Colin (1992), "Azgelişmişlik ve Bağımlılık: Eleştirel Notlar," **Emperyalizm, Gelişme ve Bağımlılık Üzerine**, çev. Melih Ersoy, Ankara: V Yayınları, 75-91.

Liedman, Sven-Eric (1984), "Marxism and Modernization," **Rethinking Marx**, Berlin: Argument-Verlag, 57-62.

Lines, Clifford (1990), **Companion to the Industrial Revolution**, Londra: Facts on File.

Lipietz, Alain (1987), **Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism**, Londra: Verso.

Lipset, S. Martin (1964), **Siyasi İnsan**, çev. Mete Tuncay, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği.

Lipset, Seymour Martin ve Rokan, Stein (1967), "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction," **Party Systemsand Voter Alignments: Cross-National Perspectives**, New York: Free Pres, 1-64.

Lipson, Leslie (1984), **Demokratik Uygarlık**, çev. Haldun Gökalp ve Türker Alkan, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Lloyd, Thomas David (1995), **Locke on Government**, Londra: Routledge.

Locke, John (1952), "Of Civil Government," **Great Books of the Western World**, C. 35, 26-54.

Locke, John (1954), **Essays on the Law of Nature**, W. Von Leyden (ed.), Oxford: Claredon Press.

Locke, John (1995), **Hoşgörü Üstüne Bir Mektup**, çev. Melih Yürüşen, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu.

Locke, John (1997/1632), **Political Essays**, Mark Goldie (ed), Cambridge: University Press.

Löwith, Karl (1991), **From Hegel to Nietzche**, çev. David E. Green, New York: Columbia University Press.

Lowndes, Vivien (1996), "Varieties of New Institutionalism: A Critical Appraisal," **Public Administration**, S. 74 (2): 181-97.

Lowndes, Vivien (2002), "Institutionalism," **Theory and Methods in Political Science**, David Marsh ve Gerry Stoker (eds.) Basingstoke: Palgrave (Macmillan), 90-108. Lukács, Georg (1975), **The Young Hegel**, çev. Rodney Livingstone, Londra: Merlin Press.

Löw, Konrad (1983), **Rechtsstaat, Demokratie**, Sozialstaat, 5. Baskı, Münih.

Ludwing, Von Bertalanffy, (1962), **General Systems Theory- A Critical Review: Foundations, Development, Applications**, New York, George Braziller, INC.

Lukács, György (1979), **Lenin'in Düşüncesi**, çev. Mehmet R. Zaralı, İstanbul: Belge Yayınları.

Lukács, Georg (1998), **Tarih ve Sınıf Bilinci**, çev.Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları.

Lukács, Georg (2004), **Marksist İmgelem**, Ali Şimşek ve Veysel Atayman (haz.), İstanbul, Yenihayat Kütüphanesi Yayını.

Lukács, Georg (2006), **Aklın Yıkımı**, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınevi.

Luxemburg, Rosa (1964), **The Accumulation of Capital**, New York: Monthly Press.

Luxemburg, Rosa (1970), **Rosa Luxemburg Speaks**, Mary-Alice Water (der.), New York: Pathfinder.

Luxemburg, Rosa (1972), **The Accumulation of Capital-An Anticritique**, New York: Monthly.

Luxemburg, Rosa (1985), **Die Akkumulation des Kapitals**, Berlin: GW.

Luxemburg, Rosa (1986), **Sermaye Birikimi**, çev. Tayfun Ertan, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Luxemburg, Rosa (1995 /1925), **Ulusal Ekonomiye Giriş**, çev. A. Cavidan, İstanbul: Belge.

Luxemburg, Rosa (2004), **Sermaye Birikimi**, çev. Tayfun Ertan, İstanbul: Belge Yayınları.

Lybyer, Albert Howe (1987), **Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi**, çev. Seçkin Cılızoğlu, İstanbul: Süreç Yayınları.

Lyotard, Jean François (1994), **Lessons on the Analytic of the Sublime: Kant's Critique of Judgment**, Stanford: University Press.

Lyotard, Jean François (2000), **Postmodern Durum**, çev. Ahmet Çiğdem, 2. Baskı, Ankara: Vadi.

Macfarlane, Alan (1993), **Kapitalizm Kültürü**, çev. Remzi Hakan Kır, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Maclntyre, Alasdtair (2001), **Erdem Peşinde-Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Maddison, Angus (1982), **Phases of Capitalist Development**, Oxford: Oxford University Press.

Maddison, Angus (1991), **Dynamic Forces in Capitalist Development: A Long Run Comparative View**, Oxford: Oxford University Press.

Magdoff, Harry (1969), **The Age of Imperialism**, New York: Monthly Review Press.

Magdoff, Harry (1974), **Emperyalizm Çağı, ABD'nin Dış Politikasının Ekonomik Temelleri**, çev. Doğan Şafak, Ankara: Sanat kitabevi.

Magdoff, Harry (1977), "Imperialism Without Colonies," **Studies in the Theory of Imperialism**, Londra: Longman, 144-70.

Magdoff, Harry (1983), "Uluslararası Ekonomik Sıkıntı ve Üçüncü Dünya," **Dünya Ekonomisi, Bunalım ve Siyasal Yapılar**, çev. Göksel Türk, İstanbul: Belge Yayınları, 117-30 (**Monthly Review** (1982), C. 33, S. 2, 1-3).

Magdoff, Harry (2005), **Sömürgesiz Emperyalizm**, çev. Çiğdem Çidamlı, İstanbul: Devin.

Magdoff, Harry (2006), **Sömürgecilikten Günümüze Emperyalizm**, çev. Erdoğan Usta, İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Magdoff, Harry ve Magdoff, Freed (2006), "Yaklaşan Sosyalizm," **Monthly Review** (Türkçe), S. 1, 33-81.

Maker, William (1998), "The Very Idea of the Idea of Nature, or Why Hegel is not an Idealist," **Hegel and the Philosophy of Nature, Stephen Houlgate**, New York: State University Press, 1-27.

Malberg, R. Carrè de (1920), **Contribution a la Thèorie Gènèral de l'État**, C. 2, Paris: Sirey.

Malberg, R. Carré de (1922), Théorie générale de l'Etat, tome deuxième, Paris, Sirey.Maravall, Josè Maria ve Prezeworski, Adam, "Introduction," **Democracy and the Rule of Law**, Josè Maria Maravall ve Adam Prezeworski (eds.), Cambridge: University Press, 1-16.

Mandel, Ernest (1974), **Marksist Ekonomiye Giriş**, çev. Orhan Koçar, İstanbul: Köz Yayınları.

Mandel, Ernest (1975), **Late Capitalism**, Londra: NLB.

Mandel, Ernest (1991a), **Kapitalist Gelişmenin Uzun Dalgaları**, çev. Doğan Işık, İstanbul: Yazın.

Mandel, Ernest (1991b), "Karl Marx'ın Düşüncesinde İşçi Sınıfının Devrimci Potansiyelinin Merkezî Konumu," **Sosyalizmin Geleceği**, çev.-der., Fikret Başkaya, Ankara: İmge Kitabevi, 80-122.

Mandel, Ernest (1998), **Marksizm**, çev. Bülent Tanatar, İstanbul: Yazın Yayıncılık.

Manent, Pierre (1987), **Histoire Intellectuelle du Libéralimse**, Paris: Camlan Lévy.

Manisalı, Erol (2000), **İkibinli Yıllara Başlarken Dünya ve Türkiye**, İstanbul: Cumhuriyet Kitap.

Mann, Michael (1988), "European Development: Approching a Historical Explanation," **Europe and the Rise of Capitalism**, J. Baechler et. al. (eds.), Londra: Blackwell.

March, James G. ve Olsen, Johan P. (1983), "Organizing Political Life: What Administrative Reorganization Tells Us About Government," **American Political Science Review**, S. 77: 281-97

March, James G. ve Olsen, Johan P. (1984), "The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life," **American Political Science Review**, S. 78 (3): 734-49.

March, James G. ve Olsen, Johan P. (1986), "Institutional Perspectives on Political Institutions," **Governance**, S. 9 (3): 247-64.

March, James G. ve Olsen, Johan P. (1989), **Rediscovering Institutions**, New York: Free Press.

March, James G. ve Olsen, Johan P. (1998), "The Institutional Dynamics of International Political Orders," **International Organization**, S. 52: 943-69.

March, James G. ve Olsen, Johan P. (2005), " Elaborating the "New" Institutionalism," **Working Paper**, S. 11, http://www.arena.uio.no, 1-28.

Marchionatti, Roberto (1998), **Karl Marx: Critical Responses**, Londra: Routledge.

Marcuse, Herbert (1989), "An Essay on Liberation," **An Anthology of Westren Marxism**, Oxford: Oxford University Press, 234-47.

Marcuse, Herbert (2000), **Us ve Devrim – Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu**, çev Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Marksist Düşünce Sözlüğü (2002), Tom Bottomore (haz.), Mete Tunçay (Türkçe der.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Marshall, Gordon (1999), **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Marx, Karl (1970), **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1975a), "To Arnold Ruge, March 13, 1843," **Karl Marx ve Friedrich Engels Collected Works,** C. 1, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl (1975b), "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Low", **Karl Marx ve Friedrich Engels Collected Works**, C. 3, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl (1976a), **1844 El Yazmaları-Ekonomi Politik ve Felsefe**, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1976b), "Feuerbach Üzerine Tezler", **Marx-Engels Seçme Yapıtlar 1**, çev.Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları

Marx, Karl (1978), **Theories of Surples – Value**, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl (1979a), **Grundrisse: Ekonomi-Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma**, çev. Sevaan Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, Karl (1979b), **Fransa'da Sınıf Savaşımları**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1997a), **Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi**, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.

Marx, Karl (1997b), **Kapital-İkinci Cilt**, çev. Aaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1997c), **Yahudi Sorunu**, çev. Niyazi Berkes, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1997d), **Formen**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1997e), "Sanayici Kapitalistin Doğuşu," **Sömürgecilik Üzerine**, çev. Muzaffer İlhan Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 321-34.

Marx, Karl (1998), **Artı-Değer Teorileri**, 1. Cilt, çev. Yurdakul Fidancı, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl, (1999a), **Grundrisse 1. Kitap**, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1999b), **Artı-Değer Teorileri**, 2. Cilt, çev. Yurdakul Fidancı, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1999c), **Ücret, Fiyat ve Kâr**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1999d), **Ücretli Emek ve Sermaye**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2000), **1844 El Yazmaları**, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, Karl (2002), **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2003a), **Kapital-Üçüncü Cilt**, çev. Aaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2003b), **Grundrisse – 2. Kitap**, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2004a), **Kapital-Birinci Cilt**, çev. Aaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2004b), **Artı-Değer Teorileri**, 3. Cilt, çev. Yurdakul Fidancı, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, (1970/1872), **Komünist Manifesto**, çev. Şefik K. Kaptan, Ankara: Öncü Kitabevi.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1975), **Selected Correspondence**, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1976), **Seçme Yapıtlar - 1. Cilt**, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1977a), **Seçme Yapıtlar – 2. Cilt**, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1977b), **Doğu Sorunu**, çev. Yurdakul Fidancı, Ankara: Sol.

Karl ve Engels, Friedrich (1979), **Seçme Yapıtlar – 3. Cilt**, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1992), **Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri**, çev. Mihri Belli, 3. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1996), **Seçme Mektuplar**, çev. Alaattin Bilgi, İstanbul: Evrensel.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1997), **Sömürgecilik Üzerine**, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: NK.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1999a), **Alman İdeolojisi**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1999b), **Felsefe Metinleri**, çev. Kenan Somer, Ahmet Kardam, Sevim Belli, Vahap Erdoğdu, Yurdakul Fidancı, Arif Gelen, Alaattin Bilgi, 5. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (2002), **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**, çev. Barışta Erdost, 4. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich ve Lenin, Vladimir İlyiç (1976), **Marksist Felsefe Yazıları**, çev. Mesut Omdan, Howard Selsam ve Harry Martel (der.), İstanbul: Bilim Yayınları.

Marx-Engels Ekonomi-Politik Sözlüğü (1992), haz. Alaattin Bilgi, Ankara: Yurt-Kitap Yayını.

Mass, Jeffrey P. (1985), **The Bakufu in Japanese History**, William B. Hauser (ed.) Standford: Standford University Press.

Mazlum, Ahmet (08.08.2005), "Sivil Toplumun Dünü ve Bugünü," http://public. Cumhuriyet.edu.tr/rumazlum/siviltoplum.htm

Mazrui, Alamin (1995), "African Languages and European Linguistic Imperialism," Enduring Western Civilization," **Enduring Western Civilization**, Silvia Federici (ed.), Londra: Westport, 161-74.

Mc Donough, Terence ve Drago, Robert (2002), "Kapitalizmin Krizleri ve Marksizmin İlk Krizi," **Teori ve Politika**, çev. Sina Güneyli, S. 24-5, 143-51 (**Review of Radical Political Economics** (1989) C. 21, S. 3, 27-32).

McNeil, William H. (1963), **The Rise of the West**, Chicago: University Press.

Mcneill, William H. (1986), **History of Western Civilization: A Handbook**, Chicago: University of Chicago Press.

McNeil, William H. (2003a), "Önsöz," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andree Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 11-22.

McNeill, William H. (2003b), **Dünya Tarihi**, Ankara: İmge Kitabevi.

Merklinger, Philip (1993), **Philosophy, Theology and Hegel's Berlin Philosophy of Religion 1821-1827**, New York: State University.

Merton, Robert K. (1938), "Social Structure and Anomie," **American Sociological Review**, S. 3: 672-82.

Merton, Robert K. (1942), "Science and Technology in a Democratic Order," **Journal of Legal and Political Sociology**, S.1, 115-26.

Méthais, Pierre (2002), "Hegel ve Rousseau'ya Göre Sözleşme-Genel İstenç," **Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı**, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 97-139.

Meyer, J ve Rowan B (1977), "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony," **American Journal of Sociology**, S. 83, 340-63.

Miliband, Palph (1983a/1970), "The Capitalist State: Two Exchanges with Nicos Poulantzas," **Clase Power and State Power**, Londra: Verso, 26-48.

Miliband, Ralph (1983b), "State Power and Class Interests," **Class Power and State Power**, Londra: Verso, 63-78.

Miliband, Ralph (1985), "The New Revisionism in Britain," **New Left Review**, S. 150, 5.26.

Miliband, R., Poulantzas N. ve Laclau, E. (1977), **Kapitalist Devlet Sorunu**, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayıncılık.

Mill, John Stuart (1958), **Considerations on Representative Government**, C.V. Shields (ed.), Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Mill, John Stuart (1962/1861), **Considerations on Representative Government**, South Bend, IN:

Mises, Ludwig won (1949), **Human Action**, William Hodge and Company.

Mises, Ludwig won (2000), **Bürokrasi**, çev. Feridun Ergin, Atilla Yayla (haz.), Ankara: Liberte.

Modern Europe: http://www.pagesz.net/~stevek/index.html

Moget, Gilbert (1986), "Ekler – I Hegemonya," **Hapishane Defterleri – Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler, (Antonio Gramsci)**, Çev. Kenan Somer, İstanbul: Onur Yayınları, 73-9.

Montesquieu (1949), **The Spirit of the Laws**, çev. Thomas Nugent, New York: Hafner Library of Classic Books.

Montesquieu (1965), **Kanunların Ruhu Üzerine**, çev. Fehmi Baldaş, Ankara: MEB Yayını.

Montesquieu (1998), **Kanunların Ruhu Üzerine**, çev. Fehmi Baldaş, 2. cilt, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Monthly Review Bağımsız Sosyalist Dergi (Ocak 2006), S. 1 (Türkçe Basım).

Mooers, Colin (2000), **Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu**, çev. Bahadır Sina Şener, Türkçe yayın danışmanı: İşaya Üşür, Ankara: Dost Kitabevi Yayını.

Moore, Barrington J.R. (2003), **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, çev. Şirin Tekeli ve Alâeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi.

More, Thomas (1981), **Utopia**, çev. Sebahattin Eyuboğlu, Mina Ungan, Vedat Günyol, İstanbul: Cem Yayınevi.

Morgan, Edmund S. (1988), **Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and American**, New York: WW Norton.

Morishima, Michio (1973), **Marx's Economics**, New York: Cambridge University Press.

Morris, Terence Alan (1999), **Tudor Government**, Londra: Routledge.

Morris, Terence Alan (2007), **Europe and England in the Sixteenth Centrury**, Londra: Taylor &

Francis. Morris-Suzuki, Tessa (1998), **Re-Inventing Japan: Time, Spaca, Nation**, New York: Armonk.

Mouffe, Chantal (1979a), "Hegemony and Ideology in Gramsci," **Gramsci and Marxist Theory**,

Mouffe, Chantal (1979b), "Introduction: Gramsci Today," **In Gramsci and Marxist Theory**, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1-18.

Mouffe, Chantal (1984), "Towards a Theoretical Interpretation of «New Social Movements»," **Rethinking Marx**, Berlin: Argument-Verlag, 139-43.

Mouffe, Chantal (2000), "Radikal Demokrasi," **Modernite Versus Postmodernite**, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi Yayınları, 297-314.

Munitz, Milton (1982), "Sunuş," **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**, çev. Seçkin Cılızoğlu, İstanbul: HAVASS Özel Kitaplar Dizisi, S. 17, 5-21.

Mühlman, W.E. (1969), "Wörterbuch der Soziologie," **Kultur**, 2. Baskı, Stutgart.

Nail, Bezel (1984), **Yeryüzü Cennetinin Sonu, Ters Ütopyalar**, İstanbul: Say Yayınları.

Negri, Antonio (1991), **The Savage Anomaly**, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Negri, Antonio (1992), "Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects," **Open Marxism**, C. II, Londra: Pluto Press, 69-105.

Negri, Antonio (2004), "İmparatorluk ve Çokluk: Küreselleşmenin Yeni Düzeni Üzerine Bir Diyalog," **Conatus**, Danilo Zolo (röp.), çev. Sinem Özer, S. 2, 79-91.

Negri, Antonio (2006a), **Avrupa ve İmparatorluk – Kurucu Bir Süreç Üzerine Düşünceler**, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Negri, Antonio (2006b), **İmparatorluktaki Hareketler – Geçişler ve Görünümler**, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Negri, Antonio (2006c), **Yıkıcı Politika-21. Yüzyıl İçin Bir Manifesto**, çev. Akın Sarı, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Negri, Antonio (2006d), **Marx Ötesi Marx-Grundrisse Üzerine Dersler**, çev. Münevver Çelik, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Neumann, Franz (1980), **Die Herrschaft des Gesetzes**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Neumann, Franz L. (1978), "Rechtsstaat, Gewaltenteilung und Sozialismus," **Bürgerliche Rechsstaat**, Mehdi Tohidipur (ed.), C. 1, Frankfurt am Main.

Nikitin, P. (1995), **Ekonomi Politik**, çev. Hamdi Konur, 8. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

North, David (5 Aralık 2002 / 16 Ocak 2006), "Rosa Luxemburg'un Lenin'e Karşı Tutumu Üzerine Bir Cevap," www.wsws.org/tr/2006/jan 2006/rosa-j16.shtml, 1-3.

Novakoviç, Stanisa (1974), "Tetaphysics and Marxist Philosophy," **Dialogues on the Philosophy of Marxism**, Londra: Greenwood Press, 165-77.

Nozick, Robert (1974), **Anarchy, State and Utopia**, New York: Basic Books.

O'Brien, Philip J. (1992), "Latin Amerikan Bağımlılık Kuramlarına Bir Eleştiri" **Emperyalizm, Gelişme ve Bağımlılık Üzerine**, çev. Melih Ersoy, Ankara: V Yayınları, 23-40.

O'Conner, James (1970), **The Meaning of Economic Imperialism**. Robert I. Rhodes (ed.), New York: Monthly Review Press, 101-50.

O'Conner, James (1971), **The Meaning of Economic Imperialism**," **Reading in US Imperialism**, Boston: Porter Sargent, 23-68.

O'Conner, James (1973), **The Fiscal Crisis of the State**, New York: St. Martin's.

O'Donnell, Guillermo ve Schmitter, Philippe C. (1986), **Transitions from Authoritarian Rule**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

O'Dweyer, John (1984), **College Physics**, California: Wadsworth Publishing Comp.

Odabaşı, Arda (2003), "Devrimin Yumruğu: Maximilien Robespierre," **Bilim ve Ütopya Dergisi**, S. 110, 16-47.

Odabaşı, Arda (2004), "Gracchus Babeuf ve Eşitler Hareketi", **Bilim ve Ütopya Dergisi**, S.124, 8-23.

Offe, Clause (2001), "Institutional Design," **Encyclopedia of Democratic Thought**, P.B. Clarke ve J. Foweraker (eds.) Londra: Routledge, 363-69

Ohkawa, Kazushi ve Rosovsky, Henry (1965), "A Century of Economic Growth," in The State and Economic Enterprise in Japan," **The Political Economy of Growth** , William W. Lockwood (ed.), Princeton: Princeton University Press.

Oiserman, T. İ. (2005), "Emperyalist Gericiliğin Katolik Felsefesi," **Bilim ve Düşünce**, çev. Olcay Geridönmez, S. 2, 129-54.

Oktay, Cemil (2003), **Siyaset Bilimi İncelemeleri**, İstanbul: ALFA Yayınları.

Oktik, Nurgün ve Kökalan, Füsun (2001-02), "Immanuel Wallerstein; Tarihsel Kapitalizmin Analizi ve Dünya Sistemi," **Doğu Batı**, S. 17, 121-33.

Ollman, Bertell (1976), **Alienation**, Cambridge: University Press.

Ollman, Bertell (2006), "Geleceğin Ütopik Vizyonu (O zaman ve Şimdi): Marksist Bir Eleştiri," **Monthly Review** (Türkçe), S. 1, 93-122.

Olsen, Johan P. (1997), "Institutional Design in Democratic Contexts," **Journal of Political Philosophy**, S. 5 (3), 203-29.

Omel'ianovskii, M.E. (1974), "The Concept of Dialectical Contradictions in Quantum Physics," **Dialogues on the Philosophy of Marxism**, Londra: Greenwood Press, 116-39.

Ortaylı, İlber (1995a), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı," **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, S. 498, 85-92.

Ortaylı, İlber (1995b), **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 3. Baskı, İstanbul: Hil Yayını.

Osmanlıca-Türkçe Sözlük (1977), Ankara: Bilgi Yayınları.

Otonom (2006), "Emperyalizm Bir Devlet Teorisidir", **Marx ve Komünalist Otonomi**, İstanbul: Otonom Yayınları, 133-50.

Ovalı, A. Şevket (2006), "Ütopya ile Pratik Arasında: Uluslararası İlişkilerde İnsan Güvenliği Kavramsallaştırması," **Uluslararası İlişkiler Dergisi**, C. 3, S. 10, 3-52.

Öğüt, Kaan (2005), "Emperyalizm ve Bilimsel Sosyalizmin Yanılgısı," http://www. Aydinlanma1923adk.itu.tr

Öktem, Niyazi (1999), **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, İstanbul: DER Yayınları.

Ölçen, Ali Nejat (1992), **Karl Marx ve İngiliz Emperyalizmi**, Ankara: Ekin Yayınları.

Önder, İzzettin (2003), "Dünya Piyasa Yapılanmasında Devletin Konumu," **OLEYİS Yayını**, http://petrol-is-org.tr/yayinlar, 1-16.

Öner, M. Yılmaz (1971), **Zaman Tipolojisinin Temelleri**, İstanbul: Alan Yayınları.

Öner, M. Yılmaz (1976), "Diyalektik: Olasılık'tan Determinizm'e Doğru," **Fizik ve Felsefe**, İstanbul: ER-TU Matbaası, 197-287.

Öner, M. Yılmaz (1990), **Bilimlerde ve Sanatta Diyalektik – Prodeterministik II**, İstanbul: Belge.

Öngen, Tülin (1996), **Prometheus'un Sönmeyen Ateşi Günümüzde İşçi Sınıfı**, 2. Baskı, İstanbul: Alan Yasyıncılık.

Öngen, Tülin (2003), "Küresel Kapitalizm ve Sermayenin Yeni Hegemonyası," **OLEYİS e-Yayını**, http://petrol-ıs.org.tr/yayinlar/yillik/2003, 1-20.

Öymen, Onur (2000), **Geleceği Yakalamak Türkiye'de ve Dünyada Küreselleşme ve Devlet Reformu**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Özbudun, Ergun (2000), **Türk Anayasa Hukuku**, Altıncı Baskı, Ankara: Yetkin Yayınları.

Özdek, Yasemin (1999), "Globalizmin İdeolojik Hegemonyası," **Amme İdaresi Dergisi**, C. 32, S. 3, 25-47.

Özkorkut, Nevin Ünal (2004), "1876 Anayasası'nın Hukuk Devleti Unsurları Açısından Osmanlı Devlet Anlayışına Getirdiği Yenilikler," **AÜ. Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 53, S. 1, 173-84.

Özlem, Doğan (1994), **Tarih Felsefesi**, İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Özlem, Doğan (1999), **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Özlem, Doğan (2000), **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Özlem, Doğan (2000-1), "Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek," **Doğu Batı**, S. 13, 9-23.

Özman, Aydoğan (1964), "Devletlerin Egemenliği ve Milletlerarası Teşekküller", **AÜ. Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.21, S.1-4, 53-21.

Özoğlu, Burçak (2003), "Devlet Fabrikaya Girince: Kapitalist Devlet ve Emek Süreçleri," **Mülkiye**, C. 27, S. 39, 41-58.

Özön, Nejat (1995), **Büyük Dil Kılavuzu**, İstanbul: Yapı Kredi Yayını.

Öztekin, Ali (2003), **Siyaset Bilimine Giriş**, 4. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Öztürk, Özgür (2006), "Emperyalizm Kuramları ve Sermayenin Uluslararasılaşması," **Praksis**, S. 15, 271-306.

Pamuk, Şevket (1994), **Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme 1820-1913**, Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, S. 8.

Pamuk, Şevket (1998), "Geniş İmparatorlukta Para Politikası: Devlet Ne Kadar Müdahaleciydi, Ne Kadar Güçlüydü?" **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e**, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayını, 14-32.

Panitch, Leo (2004), "Devlet: Emperyalizmin Ana Halkası," **Conatus**, çev. Selen Göbelez, S. 2, 55-60.

Panitch, Leo ve Gindin, Sam (2007), "Imperialism and Global Political Economy: A Reply to Callinicos," www.socialistproject.ca/theory/.

Parasız, İlker (1986), **Uluslararası Para Sist**emi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.

Parker, Geoffrey ve Lesley Smith (Ed.), (1985), **The General Crisis of the Seventeenth Century**, Londra: Routledge&Kegan Paul.

Parla, Jale (1998), **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik (Lamartine)**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Parrott, David (2004), "The Peace of Westphalia," **Journal of Early Modern History**, C. 8, S. 1-2, 153-59.

Pasukanis, Evgen (2002), **Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm**, çev. Onur Karahanoğulları, İstanbul: Birikim Yayınları.

Peacock, Walter Gillis, Hoover Greg A. ve Killian , Charles (1988), "Divergence and Convergence in International Development: A Decomposition Analysis of Inequality in the Word System," **American Sociological Review**, S. 53, 838- 52.

Peck, Janice (2001), "Itinerary of a Though-Stuart Hall, Cultural Studies and the Unresolved Problem of the Relation of Culture to Not Culture," **Cultural Critique**, The University of Minnesota, S. 48, 200-49.

Peet, Richard (1991), **Global Capitalism: Theories of Social Development**, Londra: Routledge.

Perinçek, Doğu (1965-66), "Teknokrasi Meselesine Genel Bir Bakış", **AÜ: Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.22-3, S. 1, 120-63.

Perinçek, Doğu (1998), "Manifesto Yüzyılına Giriyoruz," **Bilim ve Ütopya**, S. 45, 7-13.

Perlin, Frank (1985), 'Scrutinizing Which Moment?" **Economy and Society**, S. 14, 374-98

Perry, Marvin (2006), **To 1789 Western Civilization: Ideas, Politics, and Society**, Boston: Houghton Mifflin Company.

Perry, Marvin, Von Laue, Theodore H. ve Peden, Joseph R. (2002) , **Sources of the Western Tradition: From the Renaissance to the Present**, Boston: Houghton Mifflin Company.

Peters, B.Guy (1996), "Political Institutions. Old and New," **A New Handbook of Political Science**, Robert E. Goodin and Hans-Dieter Klingemann (eds.), Oxford: Oxford University Press, 205-20.

Peters, B.Guy (1999), **Institutional Theory in Political Science: The "New" Institutionalism**, Londra: Pinter.

Peters, R.S. (1997), "Hegel ve Ulus Devlet," **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ali Yaşar Aydoğan, Hüseyin Yılmaz, İzel Akyol, vd., A. Ali Ural (ed.), İstanbul: Şule Yayınları, 154-68.

Petrie, Flinders (1912), **The Revolutions of Civilization**, New York.

Pierson, Paul (2004), **Politics in Time. Princeton**, N.J.: Princeton University Press.

Pierson, Paul ve Theda Skocpol (2002), "Historical Institutionalism in Contemporary Political Science," **Political Science. State of the Discipline**, I. Katznelson ve H.V. Miller (eds.). New York: Norton, 693-721.

Pievatolo, Maria Chiara (2007), "Leoni's and Hayek'sCritique of the Rule," **The Rule of Law-History, Theory and Critism**, Pietro Costa ve Danilo Zolo (eds.), The Netherlands: Springer, 421-42.

Pinkard, Terry (1988), **Hegel Dialectic the Explanation of Possibility**, Philadelpia: Temple University Press.

Pinkard, Terry (1994a), "Constitutionalism, Politics and the Common Life," **Hegel Reconsidered Beyond Metaphysics and the Authoritarian State**, Londra: Kluwer Academic Publisher, 163-86.

Pinkard, Terry (1994b), "Politics, and the Common Life," **Hegel Reconsidered Beyond Metaphysics and the Authoritarian State**, Londra: Kluwer Academic Publisher.

Plehanov, Georgi Valenyinoviç (1991), **Marksizmin Temel Sorunları**, çev.Ali Ünlü, İstanbul: Ünlü Yayıncılık.

Pocok, J.G.A. (1997), **The Machiavellian Moment**, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Poggi, Gianfranco (2001), **Modern Devletin Gelişimi**, çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını.

Polama, Margaret M. (1993), **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, çev. Hayriye Erbaş, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Polanyi, Karl (1968), **Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory**, New York: The Free Press.

Polanyi, Karl (2000), **Büyük Dönüşüm**, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları.

Polanyi, Karl (2001/1944), **The Great Transformation**, Boston: Beacon Press.

Politzer, Georges (1996), **Marksist Felsefe Dersleri**, çev. Galip Üstün, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Polsby, N. W. (1968), "The institutionalization of the US House of Representatives," **American Political Science Review**, S. 1, 144–69.

Popper, Raimund Karl (1968), **Açık Toplum ve Düşmanları – Hegel ve Marx**, çev. Harun Rızatepe, C. 2, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, S. 14.

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

Porter, Michael E. (Ed.) (1989), **Competition in Global Industries**, Boston: Harvard Business.

Poulantzas, Nicos (1969), "The Problem of the Capitalist State," **New Left Review**, S. 58, 76-78.

Poulantzas, Nicos (1975), **Political Power and Social Classes**, Londra: NLB.

Poulantzas, Nicos (1976), "The Capitalist State: A Reply to Miliband and Laclau," **New Left Review**, S. 95, 63-83.

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

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

Prebisch, Raul (1950), **The Economic Develotment of Latin America and ist Principal Problems**, New York: United Nations Press.

Prigogine, Ilya (2000), **NPQ (New Perspectives Quarterly)**, C. 17, S. 2, 35-7.

Prigogine, Ilya (2004), **Kesinliklerin Sonu, Zaman, Kaos ve Doğa Yasaları**, çev. Türker Aşar, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.

Psychopedis, Kosmas (1992), "Dialectical Theory: Problems of Reconstruction," **Open Marxism**, C. 1, Londra: Pluto Press, 1-53.

Psychopedis, Kosmas (1995), "Emancipating Explanation," **Open Marxism**, C. 3, Londra: Pluto Press, 17-39.

Ragin, Charles ve Chirot, Daniel (1999), "Immanuel Wallerstein'in Dünya Sistemi: Tarih Olarak Siyaset ve Sosyoloji," **Tarihsel Sosyoloji**, çev. Ahmet Fethi, Theda Skocpol (ed.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 276-312.

Ramos, Samuel (1930), **El perfil del Hombre y de le Cultura en Mexico**, Mexico (Profile of Man and Culture in Mexico, 1962, Texas: University of Texas Press).

Rand, Ayn (1964), **The Virtue of Selfishness**, New York: American Library.

Rand, Ayn (2003), **16 Ocak Gecesi**, çev. İzzeddin Çalışlar, İstanbul: Plato Yayınları.

Rawls, John (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge: Harward University Press.

Rawls, John (1982), "Social Unity and Primary Goods," **Utilitarianism and Beyond**, A. Sen ve B. Williams (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 159-85.

Rawls, John (2003), **Halkların Yasası**, çev. Gül Evrim, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını.

Raz, Joseph (1979), "The Rule of Law and its Virtue," **The Authority of Law**, Joseph Raz (ed.), Oxford: Clarendon Press, 210-29.

Reiman, Michal (1998), **Stalinizmin Doğuşu**, çev. Bülent Tanatar, İstanbul: Metis Yayını.

Rempel, Gerhard (04.09.2005), **The Industrial Revolution**, http://mars.acnet.wnec.edu/~grempel/courses/wc2/lectures/industrialrev.html

Rhodes, R. (1995), "The Institutional Approach," **Theory and Methods in Political Science**, David Marsh ve Gerry Stoker (eds.) Londra: Macmillan, 42-57.

Ricardo, David (1997 /1817), **Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri**, çev. Tayfun Erten, İstanbul: Belge Yayınları.

Richard E. (2002), **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, İstanbul: Anka yayınları.Richelt, Helmut (1995), "Why did Marx Conceal his Dialectical Method?," **Open Marxism**, C. 3, Londra: Pluto Press, 40-83.

Richard, Gunn (1992), "Against Historical Materialism: Marxismas First-Order Discuorse," **Open Marxism**, C. II, Londra: Pluto Press, 1-45.

Robertson, Roland (1999), **Küreselleşme**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayını.

Robespierre, Maximilien (2002), "Cumhuriyet'in İç Yönetiminde Ulusal Konvansiyon'a Kılavuzluk Edecek Siyasal Ahlâk İlkeleri Üstüne," **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi**, çev. Taner Timur, Mete Tunçay (der.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını, 551-570.

Robinson, Joan (1964), "Introduction," **The Accumulation of Capital – Rosa Luxemburg,** New York: Monthly Press.

Rodmell, Graham E. (1990), **French Drama of the Revolutionary Years**, New York: Routledge.

Rodo, Jose Enrique (1900), **Arial**, Motevideo; (1967, Cambridge: Cambridge Press).

Rodrik, Dani (1999), **Küreselleşme Sınırı Aştı mı?**, çev. İzzet Akyol ve Fatma Ünsal, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.

Roland, Gérard (2004), "Understanding Institutional Change: Fast-Moving and Slow-Moving Institutions," **Studies in Comparative International Development**, S. 38, 109-31.

Roosa, John (1995), "Orientalism, Political Economy, and the Canonization of Indian Civilization," **Enduring Western Civilization**, Silvia Federici (ed.), Londra: Wesport, 137-59.

Rorty, Richard (1995), **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı.

Rosanvallon, Pierre (1998), "Physiocrates," **Dictionnaire Critique de la Révolution Française**, François Furet ve Mona Ozouf (der.), Paris: Flammarion, 813-20.

Rosen, Menahen (1992), **Problems of the Hegelian Dialectic**, Jaakko Hintikka (ed.), Londra: Kluwer Academic Publishers.

Rosenberg, H. (1958), **Aristocracy and Autocracy**, Cambridge: Mass.

Ross, Andrew (1995), **Tuhaf Hava – Sınırlar Çağında Kültür, Bilim ve Teknoloji**, çev. Kamil Durand, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Rostov, Walt (1961), **The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto**, Cambridge: Cambridge University Press.

Rothstein, B. (1996), "Political Institutions: An Overview," **A New Handbook of Political Science**, Robert E. Goodin and Hans-Dieter Klingemann (eds.), Oxford: Oxford University Press, 133-66.

Rousseau, Jean-Jacques (1982), **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Adam.

Rousseau, Jean-Jacques (1986), **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau, Jean-Jacques (2002), "Toplum Sözleşmesinden Seçme Parçalar," **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi**, çev. Vedat Günyol, Mete Tunçay (der.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını, 345-89.

Rousseau, Jen-Jacques (2005/1755), **Ekonomi Politik**, çev. İsmet Birkan, Mehmet Ali Ağaoğulları (ed.), Ankara: İmge Kitabevi.

Rönesans (06.07.2005), http://www.google.com/search?q=cache:r1Y1N6V4OYEJ

Rühle, Otto (1943), **Karl Marx: His Life and Work**, New York: New Home Library.

Ryndina, M. ve Chernikov, G. (1974), **Kapitalizmin Ekonomi Politiği**, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: Bilim Yayınları.

Sabine, George (2000), **Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem.

Said, Edward W. (1998), **Kültür ve Emperyalizm**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Hil Yayınları.

Saint-Just (1968/26 Şubat 1974), **Euvres Choisis**, Paris: Gallimard-Idées.

Sallan, Songül (1999), "Yeni Liberalizmde Piyasa-Refah Devleti Anlayışı: İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye Örnekleri," **Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi.

Salvatore, Dominick (1986), **Uluslararası İktisat**, çev. Tamer İşgüden, İstanbul: Bilim Teknik.

Samuels, Warren J. (1985), " A Critique of Capitalism, Socialism and Democracy," **Capitalism and Democracy**, İndiana: The University of Notre Dame Press.

San, Coşkun (1971), **Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi**, Ankara: AİTİA Yayınları, S. 47, 23-153.

San, Coşkun (1981), **Anayasa Değişiklikleri ve Anayasa Gelişmeleri**, Ankara: İktisadi ve Ticari İlimler Akademesi Yayını, S. 142.

San, Coşkun (1994a), "Anayasa Yargısı," **Toplumda Demokratikleşme Alanları**, C. 10, Ankara.

San, Coşkun (1994b), "Demokratik Siyasal Kültür ve İnsan Hakları," **İnsan Hakları Yıllığı**, C. 16.

San, Coşkun (2001), "Anayasa Kültürü ile Hukuk ve Demokrasi Kültürü İlişkisi," **Uluslararası Anayasa Hukuku Kurultayı Konferansları**, Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayını, S. 12, 76-84.

San, İnci (1983), **Sanat Eğitimi Kuramları**, Ankara: Tan Yayınları.

San, İnci (2004), **Sanat ve Eğitim, Ankara**: Ütopya Yayınları.

Sanayi Devrimi (29.08.2005), http://bucatarih.sitemynet.com/dünya/avrupa/sanayi devrimi.html

Sancar, Mithat (2000-1), "Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti," **Doğu Batı**, S. 13, 25-44.

Sancar, Mithat (2004), **"Devlet Aklı Kıskacında Hukuk Devleti**, 3. Baskı, Ankara: İletişim Yayını.

Sancar, Serpil (1997), **İdeolojinin Serüveni**, Ankara: İmge Kitabevi.

Sander, Oral (1992), **Siyasi Tarih**, Ankara: İmge Yayınevi.

Sansom, George (1961), **A History of Japan 1334-1615**, Standford: Standford University Press.

Sansom, George (1963), **A History of Japan 1615-1867**, Standford: Standford University Press.

Santoro, Emilio (2007), "The Rule of Law the "Liberties of the English": The Interpretation of Albert Venn Dicey," **The Rule of Law- History, Theory and Critism**, Pietro Costa ve Danilo Zolo (eds.), The Netherlands: Springer, 153-200.

Sarıbay, Ali Yaşar (08.08.2005), "Sivil Toplum: Universitas mı, Societas mı?," http://www.siviltoplum.com.tr/sayi1-tr-2.htm

Sarıbay, Ali Yaşar (1998), **Siyasal Sosyoloji**, 4. Baskı, İstanbul: DER Yayınları.

Sarıca, Murat (1995), **100 Soruda Fransız İhtilâli**, 3. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Sartori, Giovanni (1993), **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**, çev. Tuncer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayını.

Sartori, Giovanni (tarihsiz), çev. Deniz Baykal, Ankara: Siyasi İlimler Türk Derneği, S: 23.

Sartre, Jean Paul (1978), **Critipue of Dialectical Reason**, çev. Alan Sheridan Smith, Jonathan Rée (ed.), 2. Baskı, Oxford: NLB.

Sartre, Jean Paul (1980), **Marksizm ve Ekzistansializm: Diyalektik Üzerine Tartışma**: çev. Necati Engez, İstanbul: İzlem Yayınları.

Sartre, Jean Paul (1989), "Marxism and Existentialism," **An Anthology of Western Marxism**, Oxford: Oxford University Press, 198-217.

Sassoon, Anne Showstack (1980), **Gramsci's Politics**, Londra: Croom Helm.

Savaş, Özgür (26 Eylül 2005), "Toplumbilimlerde Endüksiyon Problemi ve Eleştirel Akılcılık," **Aydınlanma 1923 Atatürkçü Düşünce Kulübü**, http://www.aydinlanma1923adk.itu.edu.tr?

Savran, Gülnur (1987), **Sivil Toplum ve Ötesi, Rousseau, Hegel, Marx**, 1. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Savran, Gülnur Acar (2003), **Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx**, 3. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Savran, Sungur (1996), "Küreselleşme mi, Uluslararasılaşma mı," **Sınıf Bilinci**, S. 16-17, (http://www.iscimucadelesi.net/arsiv/kuresel/kurmu_ulmu.htm).

Savran, Sungur (2006), "Lenin mi, Kautsky mi? "Yeni" Emperyalizm Teorilerinin Lenin Reddiyesi Üzerine," **Devrimci Marksizm**, S. 1, 59-110.

Saybaşılı, Kemalî (1985), **Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar**, Ankara: Birey ve Toplum.

Saybaşılı, Kemalî (1999), "Bütünselci Devlet, Yetkeci Devlet, Demokratik Devlet ve Türkiye," **Bilanço 1923-1998**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayını, C. 1, 27-33.

Schaw, Stanford Jay (1968), "Some Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth–Century Otoman Reformers," **Beginnings of Modernization in the Middle East**, Chicago: The University Chicago Press, 29-39.

Schilling, Kurt (1971), **Toplumsal Düşünce Tarihi**, çev. Nihal Önol, İstanbul: Varlık Yay.

Schirokauer, Conrad (19939, **A Brief History of Japanese Civilization**, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Schmidt, Manfred G. (2002), **Demokrasi Kuramlarına Giriş**, çev. M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi.

Schmitt, Carl (2000), **Siyasi İlahiyat – Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi.

Schmitter, Philippe C. ve Karl, Terry Lynn (1995), "Demokrasi Nedir… Ne Değildir?," **Demokrasinin Küresel Yükselişi**, Larry Diamond ve Marc F. Plattner (der.), çev. Levent Gönenç, Ankara: Yetkin Yayınları.

Schröder, Gerhard (2002), "21. Yüzyıl İçin Bir Fırsat," **Deutschland Magazin**, Berlin: S. 4, 12 (www.bundesregierung.de)

Schubert, Karsten (2000), **Kürotörün Yumurtası – Müze Kavramının Fransız İhtilâlinden Günümüze Kadar Olan Evrimi**, çev. Rana Smith, İstanbul: Sanat Müzesi Vakfı Yayını.

Schumpeter, Joseph A. (1950), **Capitalism, Socialism and Democracy**, New York: Harper Torchbooks.

Schumpeter, Joseph A. (1951/1919), **The Sociology of Imperialism/In Imperialism and Social Classes**, çev. Heinz Norden, Paul M. Sweezy (ed.), Oxford: University Press.

Schumpeter, Joseph A. (1962), **The Theory of Economic Development**, New York: Oxford University Press

Schumpeter, Joseph A. (1966), **Capitalism, Socialism and Democracy**, Londra: Routledge.

Schumpeter, Joseph A. (1968), **Social Classses and Imperialism**, Cleveland: World Publishing.

Schumpeter, Joseph A. (1981), **Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi-Kapitalizm**, çev. Tunay Akınoğlu, C. 1, İstanbul: Varlık Yayınları.

Schwab, Gail M. ve John, R. Jeanneney (eds.) (1995), **The French Revolution of 1789 and Its Impact**, Wesport: Greenwood Press.

Scott, Tom (2002), "The German Peasants' War and the Crisis of Feudalism," **Journal of Early Modern History**, C. 6, S. 3, 265-95.

Sefiller: Sanayi Devrimi ve Kapitalizmin Doğuşunun Öyküsü, (19.08.2005), http:// www.tkp.org.tr/index.php?yayinno=228&yayinyazi=883

Seki, Shizuo (1998), "Japonya'da Modernleşme Süreci ve Dış Politika (1853-1905)," **Japon Uzmanların Gözüyle Modern Japonya**, Ankara: Türk-Japon Üniversiteliler Derneği Yayını, 33-40.

Seliger, Martin (1979), **The Marxist Conception of Ideology: A Critical Essay**, Cambridge: University Press.

Seligman, Adam B. (1995), **The Idea of Civil Society**, New Jersey: Princeton University Press.

Selik, Mehmet (1990), **100 Soruda İktisadi Doktrinler**, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Selznick, Philip (1992), **The Moral Commonwealth,** Berkeley: University of California Press.

Semat, Henry (1996), **Atom Çekirdek Fiziğine Giriş**, çev. Rauf Nasuhoğlu ve Besim Tanyel, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Senet, Richard (1996), **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. Serpil Durak, ve Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Serge, Victor (1997), **Bir Devrimin Kaderi – SSCB 1917-1937**, çev. Metin Cengiz, İstanbul: Pencere Yayınları.

Sewell, William H. Jr. (2003), "Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French Case," **The Journal of Modern History**, C. 57, S. 1, 57-85.

Seyfi, Ali Rıza (31.7.1939), "İmparatorluk Döneminde Sanayileşme Komedisi," **Cumhuriyet Gazetesi**.

Sezgin, Ömür (1989), **Marx, Kapital ve Diyalektik Materyalizm**, Ankara: V Yayınları.

Sfez, Lucien (2000), "Duguit ve Devlet Kuramı," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), çev. Ayça Çiniç, Ankara: Dost Kitabevi, 403-21.

Shaw, William H. (1978), **Marx's Theory of History**, Londra: Hutchinson.

Sılaydın, Mediha Burcu (2003), "Değer Üretimi Bütününde Kentsel Rant Çözümlemesi," **Bilim ve Ütopya Dergisi**, S. 110, 51-5.

Sieyes, Emmanuel-Joseph (2002), "Üçüncü Tabaka Nedir'den Parçalar," **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi**, çev. Nesrin Koray, Mete Tunçay (der.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını, 523-43.

Sinan, Mehmet (28.08.2005), "Gelecek Sosyalizmdir," **Marksist Tutum Dergisi**, S. 4, www.marksist.com/ MT/Mehmet Sinan, 1-9.

Siyasal Düşünce Ansiklopedisi (Blackwell) (1994), çev. Bülent Peker ve Nevzat Kıraç, David Miller, Janet Coleman, William Connolly ve Alan Ryan (haz.), C. 1, Ankara: Ümit Yayıncılık.

Skinner, Quentin R. D. (1978), **The Foundations of Modern Political Thought**, C. 2, Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin R. D. (1998), **Liberty Before Liberalism**, Cambridge: CUP.

Skinner, Quentin R. D. (2002), **Visions of Politics,** C. 3, New York: Cambridge University.

Skocpol, Theda (1996), **Social Revolutions in the Modern World**, Cambridge: University Press.

Skocpol, Theda (1977), "Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique," **American Journal of Sociology**, C. 82, S. 5, 1075-90.

Skocpol, Theda (Ed.)(1999), **Tarihsel Sosyoloji**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yayını.

Slater, Phil (1998), **Frankfurt Okulu**, çev. Ahmet Özden,İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Smith, Adam (2006), **Ulusların Zenginliği**, çev. Metin Saltoğlu, İstanbul: Palme Yayıncılık,

Smith, Norman Kemp (2003/1918), **A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason**, 3. Baskı, Londra: Palgrave MacMillan Press.

Smith, Philip (2005),**Kültürel Kuram**, çev. Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu, İstanbul: Babil.

Smith, Preserved (2001), **Rönesans ve Reform Çağı, Bir Sosyal Arkaplan Çalışması**, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayını.

Smith, Rogers M. (1988), "Political Jurisprudence, The New Institutionalism and the Future of Public Law," **American Political Science Review,** S. 82, 89-108.

Smith, Thomas C. (1959), **The Agrarian Origins of Modern Japan**, Stanford: Stanford University.

Smith, Thomas C. (1988), **Native Sources of Japanese Industrialization, 1750-1920**, Berkeley: University of California Press.

Soboul, Albert (1969), **1789 Fransız İnkılâbı Tarihi**, çev. Şerif Hülûsi, İstanbul: Cem Yayınevi.

Sohrabi, Nader (1995), "Historicizing Revolutions: Constitutional Revolutions in the Otoman Empire, Iran, and Russia, 1905-1908," **American Journal of Sociology**, C. 100, S. 6, 1383-1447.

Somel, Cem (2002), "Türkiye'de Küreselleşmeye Tepkiler Üzerine," **Praksis**, S. 7, 35-56.

Somel, Cem (2003), "Meta Zincirleri, Bağımlılık ve Eşit Olmayan Gelişme," **İktisat Üzerine Yazılar II – İktisadî Kalkınma, Kriz ve İstikrar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 561-78.

Somer, Kenan (1986), "Çevirenin Notu," **Hapishane Defterleri – Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler (Antonio Gramsci)**, çev. Kenan Somer, İstanbul: Onur Yayınları, 174: ç.

Somer, Kenan (1996), **… ve Marksizm**, Ankara: Doruk Yayımcılık.

Somerville, John (1974), "Ontology, Logic and Dialectical Materialism," **Dialogues on the Philosophy of Marxism**, Londra: Greenwood Press, 57-77.

Somerville, John ve Howard L. Parsons (eds.) (1974), **Dialogues on the Philosophy of Marxism**, Londra: Greenwood Press.

Sorokin, Pitirim A. (1972), **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, çev. Mete Tunçay, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Sosyal Bilimler Sözlüğü (1997), Ömer Demir ve Mustafa Acar (haz.), Ankara: Vadi Yayınları.

Sosyoloji Sözlüğü (1999), çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat.

Soysal, Mümtaz (1986), **100 Soruda Anayasanın Anlamı**, 6. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayını.

Sönmezoğlu, Faruk (Der.) (2000), **Uluslararası İlişkiler Sözlüğü**, İstanbul: DER Yayınları.

Spielvogel, Jackson J. (2005a), **Western Civilization: Since 1500**, Belmont: Thomson Learning.

Spielvogel, Jackson J. (2005b), **Western Civilization: Since 1789,** Belmont: Thomson Learning.

Spielvogel, Jackson J. ve Duiker, William J. (2006), **World History: From 1500**, Belmont: Wadsworth Pub Co.

Spielvogel, Jackson J. ve Duiker, William J. (2008), **The Essential World History: Since 1500**, Belmont: Thomson-Wadsworth.

Stace, W. T. (1976), **Hegel Üstüne**, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları.

Stearns, Peter N. (2003), **Western Civilization in World History**, Londra: Routledge.

Stein, Lorenz von (1869/1962), **Die Verwaltungslehre**, C.1, Die vollziehende Gewalt, Zweite ungearbeitete Auflage, Aalen: Scientia Verlag.

Steinmo, Sven (2001) "Institutionalism," **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,** Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes (ed.), Oxford: Elsevier, 7554-8.

Stephens, H. Morse (1919), **The Principal Speeches of the Statesmen and Orators of the French Revolution-1789/1795**, Oxford: Clarendon Press.

Stiglitz, Joseph E. (2001), "Foreword,"**The Great Transformation**, Boston: Beacon Press.

Stiglitz, Joseph E. (2002a), **Küreselleşme Büyük Hayal Kırıklığı**, çev. Arzu Taşçıoğlu ve Deniz Vural, İstanbul: Plan b Yayıncılık.

Stiglitz, Joseph E. (2002b), "Küreselleşmenin Gölgesinde," **Deutschland Magazin**, Berlin.S. 4, 10.3 (www.bundesregierung.de).

Strauss, Leo (2000), "Tabii Hak ve Tarih," **Devlet Kuramı**, Cemal Bali Akal (der.), çev.Ozan Erözden, Ankara: Dost Kitabevi, 269-320.

Streeck, Wolfgang ve Thelen, Kathleen (2005), "Introduction: Institutional Change in Advanced Political Economies," **Beyond Continuity: Institutional Change in Advanced Political Economies**, Wolfgang Streeck ve Kathleen Thelen (eds.) Oxford: Oxford University Press, 1-39.

Sumner, Colin (1979), **Reading Ideologies: An Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Low**, Londra: Academic Press,

Sunar, İlkay (1986), **Düşün ve Toplum**, Ankara: Birey Yayınları.

Sweezy, Paul (1942), **The Theory of Capitalist Development**, New York: Monthly Review Press.

Sweezy, Paul (1942), **Theory of Capitalist Development**, New York: Modern Reader.

Sweezy, Paul M. (1984), **Feodalizmden Kapitalizme Geçiş**, çev. Semih Sökmen ve Müge Güre, İstanbul: Metis Yayınları.

Şahin, Köksal (2007), **Küreselleşme Tartışmaları Işığında Ulus-Devlet**, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.

Şaylan, Gencay (1998), **Demokrasi ve Demokrasi Düşüncesinin Gelişmesi**, Ankara: TODAİE.

Şaylan, Gencay (2002), **Postmodernizm**, 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.

Şaylan, Gencay (2003), **Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi**, Ankara: İmge Kitabevi.

Şen, Sabahattin (2005), "Esnek Uzmanlaşma ve Kamu Yönetimi Reformu," www.isgüc.org.

Şenel, Alâeddin (1996), **Siyasal Düşünceler Tarihi**, 8. Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayını.

Şenel, Alâeddin (2001), **Çağdaş Siyasal Akımlar**, Ankara: İmaj Yayını.

Şenel, Şennur (1995), **Osmanlılarda Ticaret ve Hayriye Tüccarları**, Ankara: Ticaret Odası Yayını.

Şeref, Muvaffak (1975), "Çevirenden Türk Okurlara," **Ekonomi Politik-Oskar Lange**, çev. Muvaffak Şeref, İstanbul: MAY Yayınları, 5-11.

Takeshita, Ken (1998), "Japonya'da Yasal Sistemin Çağdaşlaşması," **Japon Uzmanların Gözüyle Modern Japonya**, Ankara: Türk-Japon Üniversiteliler Derneği Yayını, 21-32.

Talas, Cahit (1999), **Ekonomik Sistemler**, 5. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.

Tamanaha, Brian Z. (2004), **On the Rule of Law- History, Politics, Theory**, Cambridge: Cambridge University Press.

Taneri, Aydın (1993), **Türk Devlet Geleneği**, İstanbul: MEB Yayını.

Tanilli, Server (1976), **Anayasalar ve Siyasal Belgeler**, İstanbul: Cem Yayınevi.

Tanilli, Server (1989), **Dünyayı Değiştiren On Yıl-Fransız Devrimi Üstüne (1789-1799)**, İstanbul: Say Yayınları.

Tanilli, Server (1995), **Fransız Devrimi'nden Portreler**, 3. Baskı, İstanbul: Cem Yayınevi.

Tanilli, Server (2001), **Değişimin Diyalektiği ve Devrim**, İstanbul: Adam Yayınları.

Taylor, Philip (1996), **The Industrial Revolution in Britain**, Boston: D.C. Heath.

TDK Güncel Türkçe Sözlüğü (17 Ocak 2006), http://tdk.org.tr

Tekeli, İlhan (1999), **Modernite Aşılırken Siyaset**, Ankara: İmge Kitabevi.

The Industrial Revolution 1700 - Present, (04.09.2005), http://www.neo. tech.comb/businessmen/part6.html

Thelen, Kathleen (1999), "Historical Institutionalism in Comparative Politics," **Annual Review of Political Scienc**e, Nelson Polsby (ed.), C. 2. Palo Alto CA: Annual Reviews, 369-404.

Thoenig, Jean-Claude (2003), "Institutional Theories and Public Institutions: Traditions and Appropriateness," **Handbook of Public Administration**, B. Guy Peters ve Jon Pierre (eds.) Londra: Sage, 127-37.

Thomas, David (1997), **Siyasi Düşünce Tarihi**, A. Ali Ural (ed.), İstanbul: Şûle Yayınları.

Thomas, Paul (2000), **Marx ve Anarşistler**, çev. Devrim Evci, Ankara: Ütopya Yayınları.

Thompson, E.P. (1963), **The Making of the English Working Class**, New York: Vintage Books.

Thompson, E.P. (1978), **The Poverty of Theory and Other Essay**, Londra: Merlin Press.

Thompson, E.P. (2004), **İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim.

Tilly, Charles (1978), **From Mobilization to Revolution**, New York: McGraw-Hill.

Tilly, Charles (1995), **Avrupa'da Devrimler 1492-1992**, Jacques Le Goff (ed.), çev. Özden Arıkan, İstanbul: Afa Yayınları.

Tilly, Charles (2001), **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Kitabevi.

Timuçin, Afşar (1992), **Düşünce Tarihi**, İstanbul: BDS Yayınları.

Timuçin, Afşar (1998), "Marx Bir Peygamber Değil, Filozoftu," **Bilim ve Ütopya**, S. 45, 14-6.

Timur, Taner (1996), **Osmanlı Çalışmaları – İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine**, Ankara: İmge Kitabevi.

Timur, Taner (1998), "Marks ve Engels'i Anarken…," **Marksizm ve Gelecek**, S. 14, 16-23.

Timur, Taner (2007), **Marksizm, İnsan ve Toplum**, İstanbul: Yordam Kitabevi.

Tjaden, Karl Hermann (1984), What Does «The Productive Forces Will Burst the Capitalist Relations of Production» Mean?," **Rethinking Marx**, Berlin: Argument-Verlag, 172-7.

Tobe, Ryôichi (1998), "Japon İmparatorluk Ordusu ve Politika," **Japon Uzmanların Gözüyle Modern Japonya**, Ankara: Türk-Japon Üniversiteliler Derneği Yayını, 41-9.

Tocqueville, Alexis de (1994), **Amerika'da Demokrasi**, çev. İhsan Sezal ve Fatoş Dilber, Ankara: Yetkin Yayınları.

Tocqueville, Alexis de (1995), **Eski Rejim ve Devrim**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Toffler, Alvin (1997), **Dünyayı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor?**, çev. Murat Çiftkaya, İz Yayınları, İstanbul.

Tokol, Aysen (1995), **Uluslararası Sosyal Politika**, Bursa: Ezgi Kitabevi.

Tolbert, P. S. ve Zucker, L.G. (1996)," Institutionalisation of Institutional Theory," **The Handbook of Organization Studies**, S. Clegg, C. Hardy ve W. Nord (eds.), Oaks: Sage, 175-90.

Tomlinson, John (1999), **Kültürel Emperyalizm**, çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Torrence, John (1995), **Karl Marx's Theory of Ideas**, Cambridge: University Press.

Touraine, Alain (2000), **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi

Toynbee, Arnold (1956), **The Industrial Revolution**, Boston: Beacon Press.

Traverso, Enzo (2001), **Yahudi Sorunu ve Marksistler: Bir Tartışmanın Tarihi**, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Yazın Yayıncılık.

Treder, Hansjürgen (1948), **Einheit**, S. 2, 150-6.

Tribe, Keith (1984), "Cameralism and the Science of Government," **The Journal of Modern History**, C: 56 (2), 263-384.

Trimberger, Ellen Kay (2002), "E.P. Thompson: Tarihin Sürecini Ayarlamak," **Tarihsel Sosyoloji**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 210-43.

Trimberger, Ellen Kay (2003), **Tepeden İnmeci Devrimler-Japonya, Türkiye, Mısır, Peru**, çev. Fatih Uslu, İstanbul Gelenek Yayıncılık.

Troper, Michel (2003), “Obedience and Obligation in the Rechtsstaat,” **Democracy and the Rule of Law**, Josè Maria Maravall ve Adam Prezeworski (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 94-108.

Tuğcu, Tuncar (2003), **Batı Felsefesi Tarihi**, 4. Baskı, Ankara: Alesta Yayınları.

Tumino, Stephen (2005),”Ortodoks Marksizm Nedir ve Bugün Niçin Daha Önce Olmadığı Kadar Önemlidir?,” **Praksis**, çev. Burak Sönmezer, S. 13, 279-95.

Tunalı, İsmail (1997), “Sanayi İnsan ve Sanat,” **Sanayi ve Sanat**, 5. Ulusal Sanat Sempozyumu, Hacettepe Üniversitesi GSF Yayını.

Tuncer, Hüner (1995), **Eski ve Yeni Diplomasi**, Ankara: Ümit Yayıncılık.

Tuncer, Ömer (2003), “Aristokrat Ortaçağın “Mutlak Hakikat” Kavramı ve Anadolu Tasavvufu’nun Başkaldırısı,” **Bilim ve Ütopya**, S. 105, 49.

Tunçay, Mete (der.) (2002), **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını.

Turan, İtler (1976), **Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış**, İstanbul: DER Yayınları.

Turan, Kâmil (1979), **Milletlerarası Sendikal Hareketler**, Ankara İktisadi Ticari İlimler Akademisi

Turan, Müslim (2001), “Modernite ve Postmodernite Tartışmaları Ekseninde Hukuk ve İktidar Sorunu,” **Yayımlanmamış Doçentlik Tezi**, Diyarbakır (Dicle Üniversitesi).

Türkay, Orhan (2004), **Mikroiktisat Teorisi**, 12. Baskı, Ankara: İmaj Yayınevi.

Türkcan, Ergun (1981), **Teknolojinin Ekonomi Politiği**, Ankara: İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayını, S. 151.

Tylor, Edward (1958/1871), **Primitive Culture**, C. 2, New York: Harper.

Uluslararası İlişkiler Sözlüğü (2000), Faruk Sönmezoğlu (der.) Ülke Arıboğan, Gülden Ayman ve Beril Dedeoğlu (haz.), İstanbul: DER Yayınları.

Urry, John (1995), “ Örgütlü Kapitalizmin Sonu”, **1990’larda Politikanın Değişen Çehresi Yeni Zamanlar**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul Ayrıntı Yayınları, 95-104.Üstel, Füsun (1999), **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Ankara: Dost Kitabevi Yayını.

Usta, Sadık (2004), "Babeuf ve Ütopya", **Bilim ve Ütopya Dergisi**, S.124; 28-32.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, (1943), **Kapıkulu Ocakları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.

Ülgener, Sabri (1991), **İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası**, 3. Baskı, İstanbul: DER.

Ünal, Yaşar (2001), “II. Meşrutiyet Döneminde Dini Düşünceyi Yenileştirme Hareketleri,” **Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri.

Üşümezsoy, Şener (2006), **Dünya Sistemi ve Emperyalizm**, İstanbul: İleri Yayınları.

Üşür, İşaya (2001), “Teknoloji Felsefesi Üzerine ya da Tarihin Tanrısı Teknoloji midir?,” **Mülkiye Dergisi**, C. 25, S. 230, 7-26.

Üşür, İşaya (2004), "Fransız Devrimi-Türk Devrimi ve Mutafa Kemal Atatürk", **Bilim ve Ütopya Dergisi**, S.124, 24-7.

Üşür, İşaya (2005), “Ekonomi Politik: Zarif Mezar Taşları,” **Praksis**, S. 10, 211-38.

Veblen, Thorstein (1995), **Aylâk Sınıf**, çev. İnci User, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Teknik Eğitim Fakültesi Matbaa Birimi.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet (1950), **Türk Medeni Hukuku (Aile Hukuku)**, C. 2, İstanbul: İstanbul Matbaacılık.

Vercellone, Carlo (2007), "From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism," **Historical Materialism**, S.15, 13-36.

Vergin, Nur (2003), **Siyasetin Sosyolojisi Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar**, İstanbul: Bağlam.

Vernadsky, George (1959), **The Origins of Russie**, Oxford: Clarendon Press.

Von Weizsäcker, Ernst Ulrich (2002), "Demokrasi ve Küreselleşme," **Deutschland Magazin**, S. 2, 6-9, Berlin (www.bundesregierung.de).

Voss, T. R. (2001) "Institutions," **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,** Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes (ed.), Oxford: Elsevier, 7561-6.

Wallerstein, Immanuel (1974), **The Modern World-System**, C.1, New York: Acedemic Press.

Wallerstein, Immanuel (1979a), **The Capitalist World Economy**, Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, Immanuel (1979b), "The Otoman Empire and the Capitalist World Economy: Some Questions for Research," **Review**, C. 2, S. 3, 401-36.

Wallerstein, Immanuel (1980), **The Modern World-System**, C.2, New York: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel (1983), "Kapitalist Dünya-Sisteminin Yükselişi ve Geleceği- Karşılaştırmalı Analiz İçin Temel Kavramlar," **Dünya Ekonomisi, Bunalım ve Siyasal Yapılar**, çev. Orhan Esen, İstanbul: Belge Yayınevi, 71-112.

Wallerstein, Immanuel (1989), **Th Modern World-System, The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s**, C. 3, San Diego: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel (1991), "Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down," **Journal of Modern History**, S. 63, 354-61.

Wallerstein, Immanuel (1992), "Sınıf Mücadelesini Gördüğümüz Zaman Nasıl Tanıyoruz? Ira Gerstein'a Yanıt," **Emperyalizm, Gelişme ve Bağımlılık Üzerine**, çev. Melih Ersoy, Ankara: V Yayınları, 125-50.

Wallerstein, Immanuel (1996), **Tarihsel Kapitalizm**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayını.

Wallerstein, Immanuel (1997), **Sosyal Bilimleri Düşünmemek**, çev. Taylan Doğan, İstanbul: Avesta

Wallerstein, Immanuel (1998a), **Lebiralizmden Sonra**, çev. Erol Öz, İstanbul: Metis Yayınları.

Wallerstein, Immanuel (1998b), "Dünya Kültürü Diye Birşey Olabilir mi?," **Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi**, çev. Gülcan Seçkin ve Ümit Hüsrev Yolsal, Anthony D. King (der.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 121-37.

Wallerstein, Immanuel (1998c), **Jeopolitik ve Jeokültür**, çev. Mustafa Öz, İstanbul: İz Yayıncılık.

Wallerstein, Immanuel (2000a), "Kapitalist Dünya Ekonomisinde Sınıf Çatışması," **Irk, Ulus, Sınıf (Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein)**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis Yayınları.

Wallerstein, Immanuel (2000b), **The Essential Wallerstein**, New York: The New Press.

Wallerstein, Immanuel (2003), "Dünya –Sistemleri Kavramına Karşı Dünya- Sistemi Kavramı: Bir Eleştiri," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 527-37.

Wallerstein, Immanuel (2004a), **Modern Dünya-Sistemi-Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Avrupa Dünya-Ekonomisinin Kökenleri**, C. 1, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Bakış Yayını.

Wallerstein, Immanuel (2004b), **Dünya Sistemleri Analizi**, çev. Ender Adaboğlu ve Nuri Ersoy, İstanbul: Aram Yayıncılık.

Wallerstein, Immanuel (2005), **Modern Dünya-Sistemi-Avrupa Dünya-Ekonomisinin Pekiştirilmesi ve Merkantilizm, 1600-1750**, C. 2, çev. Latif Boyacı, İstanbul: Bakış.

Wallerstein, Immanuel (2007), "Kapitalizm Artık Kurtarılamaz Durumda – Söyleşi," http://www.metiskitap.com.

Wallerstein, Immanuel, Decdeli, Hale ve Kasaba, Reşat (1983), "Osmanlı İmparatorluğu'nun Dünya Ekonomisi ile Bütünleşme Süreci," **Toplum ve Bilim**, S. 23, 41-54.

Waltz, Kenneth N. (1959), **Man, the State and War**, New York: Columbia University Press.

Weaver, R.K. ve B.A. Rockman (eds.) (1993), **Do Institutions Matter? Government Capabilities in the United States and Abroad**, Washington DC: Brookings.

Weber, Eugen (1977), **Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France**, London: Chatto & Windus.

Weber, Max (1947), **The Theory of Social and Economic Organization**, çev. Tolcatt Parsons, New York: Oxford University Press.

Weber, Max (1958a), **Essay in Sociology**, H.H. Gerth ve C. Wright ills (eds.), New York:

Weber, Max (1958b), **Gesammelte Politische Schriften**, Tübingen.

Weber, Max (1965/1919, "Politics as a Vocation," **Politıcs and Ideology**, Philadelphia: Open University Press, 11-28.

Weber, Max (1978), **Economy and Society**, Berkeley: University of California Press.

Weber, Max (2005a), **Bürokrasi ve Otorite**, çev. H. Bahadır Akın, M. Atilla Arıcıoğlu ve H. Bahadır Akın (haz.), Ankara: Adres Yayınları.

Weber, Max (2005b), **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Zeynep Gürata, 4. Baskı, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Wheeler, Harvey (1975), "Constitutionalism," **Handbook of Political Science: Governmental Institutions and Processes**, Fred I. Greenstein ve Nelson W. Polsby (ed.) MA: Addison-Wesley, C. 5: 1-91.

Wells, Harry K. (1974), "Alienation and Dialectical Logic," **Dialogues on the Philosophy of Marxism**, Londra: Greenwood Press, 78-101.

Wells, Harry K. (1986), **Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm**, çev. Tahsin Yılmaz, İstanbul: Sorun Yayınları.

Went, Robert (2001), **Küreselleşme Neo-Liberal İddialar – Radikal Yanıtlar**, çev. Emrah Dinç, İstanbul: Yazın Yayıncılık.

Western Civilization Resource Center**,** http://wadsworth_d/special_features/ext/westciv_

Western Europe Links: http://www.lib.virginia.edu/wess/

Wheen, Francis (1999), **Karl Marx**, Londra: Fourth Estate.

Wigen, Kären (1994), **The Making of a Japanese Periphery 1750-1920,** Berkeley: University of California Press.

Wikipedia, Özgür Ansiklopedi, http://tr. Wikipedia.org/ wiki/

Wilding, Adrian (1995), "The Complicity of Posthistory," **Open Marxism**, C. 3, Londra: Pluto Press, 140-54.

Wilkie, Wendell L. (1966), **On World**, Urbana-Campaign: University of Illinois Press.

Wilkinson, David (2003), "Uygarlıklar, Çekirdekler, Dünya Ekonomileri ve Ekümenler," **Dünya Sistemi Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?**, Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Sonğancılar, Alâeddin Şenel ve Yavuz Alogan (haz.), Ankara: İmge Yayınevi, 411-56.

Williams, Howard (1992), **International Relations in Political Theory**, Philadelphia: Open University Press.

Williams, Raymond (1977), **Marxism and Literature**, Oxford: Oxford University Press.

Williams, Raymond (1980), "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory," **In Problems in Materialism and Culture**, Londra: Verso, 31-40.

Williams, Raymond (1990), **Marksizm ve Edebiyat**, çev. Esen Tarım, İstanbul: Adam Yayınları.

Williams, Raymond (2005), **Anahtar Sözcükler**, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İleşitim Yayınları.

Williamson, James A. (1944), **The Evolution of England : A Commentary on the Facts**, Oxford: Oxford University Press, 1944.

Wolf, Frieder O. (1984), "The Future of Marxist Politics," Rethinking Marx, Berlin: Argument-Verlag, 190-5.

Wood, Allen W. (1995), **Hegel's Ethical Thought**, Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, Ellen Meiksins (2002), **Kapitalizm Demokrasiye Karşı-Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması**, çev. Şahin Artan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Wood, Ellen Meiksins (2003), **Kapitalizm Demokrasiye Karşı**, çev. Şirin Artan, İstanbul: İletişim.

Wood, Ellen Meiksins (2004), "Kapitalist İmparatorluk ve Ulus Devlet: Yeni Bir Amerikan Emperyalizmi mi?," **Conatus**, S. 1, 111-9.

Wood, Ellen Meiksins (10.09.2005), "Sivil Toplum Yararları ve Zararları," http:// www.stgp.org/makaleler/siviltoplumyarar.pdf:1-19

Wood, Ellen Meiksins (2006a), **Sınıftan Kaçış – Yeni Hakiki Sosyalizm**, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitabevi.

Wood, Ellen Meiksins (2006b), **Sermaya İmparatorluğu**, çev. Sami Oğuz, İstanbul: Epos Yayını.

Woods, Alan ve Grant, Ted (2006), **Aklın İsyanı**, çev. Ömer Gemici ve Ufuk demirsoy, 4. Baskı, İstanbul: Tarihbilinci Yayınevi.

Works of Machiavelli: http://www.constitution.org/mac/niccolo.htm

Worsley, Peter (Ed.) (1985), **Introducing Sociology**, 2. Baskı, Harmondsworth: Penguin Books.

Wray, William D. (1989), "Afterword," **Managing Industrial Enterprise: Cases from Japan's Prewar Experience,** William D. Wray (ed.), Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 365-71.

Wright, Eric Ollin (1979), **Class, Crisis and the State**, Londra: Verso.

Wright, Robert (2000), "Pax Kapital", **Foreign Policy**, S.119, 67-9.

Yalçın, Cengiz ve Nuray Büget (1981), **Modern Fizik ve Atom Fiziği**, MEB. Yayını.

Yardımlı, Aziz (1986), "Türkçe'ye Çevirenin Önsözü," **Tinin Görüngübilimi-G.W.F. Hegel**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 9-18.

Yamamura, Kozo (1990), **The Cambridge History of Japan**, Cambridge: Cambridge University.

Yeldan, Erinç (2003), "Neoliberalizmin İdeolojik Bir Söylemi Olarak Küreselleşme," **İktisat Üzerine Yazılar I – Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 427-51.

Yenişehirlioğlu, Şahin (1985), **Hegel Felsefesinde Birey, Toplum, Devlet İlişkileri**, Ankara: Birey ve Toplum Yayını.

Yetiş, Mehmet (1996), "İdeolojik Hegemonya Sorunsalı," **Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi.

Yetiş, Mehmet (1999), "Antik Atina'da Demokrasinin Gelişimi: Soloncu Pasif Devrimden Peisistratos'un Tiranlığına," **A.Ü. SBF Dergisi**, C. 54, S.2, 163-97.

Yetiş, Mehmet (2002a), "Gramsci ve Aydınlar," **Mülkiye**, S. 236, 217-45.

Yetiş, Mehmet (2002b), "Aydınlar ve Sınıflar: Üç Kuramsal Model," **Praksis**, S. 8, 51-90.

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

Yetiş, Mehmet (2005), "Tocqueville'in Eski Rejim'i ve Kuramsal Bağlam," **Mülkiye**, C. 29, S. 247, 71-86.

Yıldız, Sinan (2006), "Yönetişim Neyin Kısaltması?," **Özgürlük Dünyası**, S. 168, 57-64.

Yılmaz, Ahmet (2002), **Kapitalist Devleti Anlamak**, İstanbul: Aykırı Yayıncılık.

Yılmaz, Aytekin (2001), **Çağdaş Siyasal Akımlar**, Ankara: Vadi yayınları.

Yılmaz, Binhan Elif (2002), " Osmanlı İmparatorluğu'nu Dış Borçlanmaya İten Nedenler ve İlk Dış Borç", **Akdeniz Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi**, S.4, 186-98.

Yolton, John W. (1993), **A Locke Dictionary**, Cambridge: Blackwell Reference.

Yücel, Bülent (2004), "Hukukî İşlemlerin Sınıflandırılması Bakımından Yasama-İdare İşlevi Ayrımı ve Yasama Organının İdarî İşlemleri," **Anadolu Üni. Sosyal Bilimler Dergisi,** S.1, 1-17.

Zabcı, Filiz Çulha (2002), "Dünya Bankası'nın Küresel Pazar İçin Yeni Stratejisi: Yönetişim," **A.Ü. SBF Dergisi**, C. 57, S. 3, 151-79.

Zabcı, Filiz Çulha (2005), "İkinci Bölüm: John Locke: Liberalizmin Düşüncedeki Öncüsü," **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara: İmge Yayınevi, 101-232.

Zabunoğlu, Yahya K. (1965-66), "Hukukun Üstünlüğü İlkesine Bağlılık", **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.22-3, S.1, 109-17.

Zamir, Yusuf (2006), **Marx Gerçekte Ne Dedi?** İstanbul: Alev Yayınları.

Zolo, Danilo (2007), "The Rule of Law: A Critical Reappraisal", **The Rule of Law- History, Theory and Critism**, Pietro Costa ve Danilo Zolo (eds.), The Netherlands: Springer, 3-73.

Zweig, Stefan (1991), **Yarının Tarihi**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Can Yayınları.