T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

KAPİTALİZM, DEVLETLER ve EGEMENLİK: EGEMENLİK KURAMININ TARİHSEL MADDECİ BİR ELEŞTİRİSİ

Doktora Tezi

Mustafa Bayram MISIR

Ankara-2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

KAPİTALİZM, DEVLETLER ve EGEMENLİK: EGEMENLİK KURAMININ TARİHSEL MADDECİ BİR ELEŞTİRİSİ

Doktora Tezi

Mustafa Bayram MISIR

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Mehmet YETİŞ

Ankara-2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

KAPİTALİZM, DEVLETLER ve EGEMENLİK: EGEMENLİK KURAMININ TARİHSEL MADDECİ BİR ELEŞTİRİSİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet YETİŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
Prof. Dr. Tülin ÖNGEN	.....
Prof. Dr. Raşit KAYA	.....
Doç. Dr. Mehmet YETİŞ	.....
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Ayhan TEKİNSOY	.....
Yrd. Doç. Dr. Erden Attila AYTEKİN	.....

Tez Sınavı Tarihi : 30.05.2011

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.15/02/2011

Mustafa Bayram MISIR

.....

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

1. Egemenlik: Kısa Bir Giriş..... *4*

2. Batı Deneyimi ya da *Kapital*..... *10*

3. Egemenlik İdeolojisi..... *18*

4. Yönteme Dair Bir Savunma..... *22*

BİRİNCİ BÖLÜM:

KAPİTALİZM VE DEVLETLER

Giriş..... *28*

1. Feodalizmden Kapitalizme Geçiş..... *31*

2. Sermaye ve Zor..... *48*

3. *Tarihsel Kapitalizm* ve Devletler..... *62*

İKİNCİ BÖLÜM:

EGEMENLİK KURAMI

Giriş..... *78*

1. Siyasetin Din Dışı Güçle Düşünülmesi..... *82*

2. Egemenlik ve Nitelikleri..... *86*

2.1. Devletçi Monizm ve İktidarın Kendi Kendine Yeterliliği..... 88

2.2. Özel Mülkiyet ve Burjuva Bireyin Toplumun Ontolojisine

Yerleştirilmesi..... 92

2.3. Devletin Doğallaştırılması..... 106

3. Ulusal Egemenlik..... *114*

3.1. Fransız Devrimi Öncesi Egemenlik Kuramı..... 115

3.2. Rousseau ve Siéyes: Halk ve Ulus Egemenliği..... 125

4. Egemenlik Kuramına Liberal Katkılar..... *148*

4.1. Özel Mülkiyetin Doğallaştırılması Yönündeki Katkılar..... 152

4. 2. Devletlerin Doğallaştırılması Yönünde Katkılar..... 164

4.3. Sınıf Mücadelesinin Soğrulması Yönünde Katkılar..... 176

5. Egemenlik Kuramının Aşkınlaştırılması..... *185*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

KAPİTALİST DEVLET

Giriş..... *212*

1. Tarihsel Materyalizm..... *218*

2. Kapitalist Devletin Göreli Özerkliği Sorunu..... *233*

3. Kapitalist Devletin Göreli Özerkliği Tartışmasının Etkileri..... *255*

3.1. Alavi'nin Göreli Özerklik Kuramı: Sömürge Sonrası Toplumsal Formasyonlar..... 256

3.2. Göreli Özerkliğin Potansiyel Özerklikle Yadsınması..... 259

3.3. Göreli Özerklik Kuramının Türetmeci Ekolce Eleştirisi..... 265

4. Kapitalist Devletin İşlevleri..... *270*

4.1. Baskı İşlevi..... 276

4.2. Entegre (Rıza Üretimi) İşlevi..... 284

*4.3. Üretimin Genel Koşullarını Sağlama ve Sermaye Birikimi İşlevi*291

5. Devlet ve Devlet Oluşumu..... *305*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:

EGEMENLİK KURAMININ YENİDEN İNŞASI

Giriş..... *312*

1. Kriz ve Geçiş Çağı..... *315*

2. Egemenliğin Sonu Üzerine Tezler..... *335*

3. Emperyal Egemenlik Kuramı..... *351*

4. Kapitalizmin Sonu Üzerine Varsayımlar..... *377*

BEŞİNCİ BÖLÜM:

EGEMENLİK KURAMININ ÖTESİ: DEVLETE KARŞI KAMU HUKUKU

Giriş..... *393*

1. Devlete Karşı Kamu Hukuku (1): *Egemenlik* ve *Özgürlük*..... *404*

2. Kamu Hukukuna Karşı Devlet: *Siyasi İlahiyat*..... *419*

3. Devlete Karşı Kamu Hukuku (2): *Komünizmin Güçleri..... 451*

SONUÇ

SİYASET KADERİMİZ DEĞİLDİR..... *472*

KAYNAKÇA..... *514*

ÖZET..... *568*

ABSTRACT..... *570*

GİRİŞ

Ulus-devlet, en yaygın biçimde, Alman kamu hukuku geleneğine uygun olarak, belirli bir toprak parçası ve halk üzerinde, egemenlik hakkına dayanan uluslararası süje/özne olarak tanımlandı[1]. Bu tanımın özünü egemenlik kuramı kurdu ve bu öz, tüm tarihi boyunca demokratik kuramla çatışma içinde oldu. Tezde, bu çatışmanın tarihsel ve kuramsal içeriğinin görünebilmesi için, egemenlik kavramının kuramsal tarihine ve bu tarihin tarihsel maddeci eleştirisine başvurmak gerekeceği temel varsayımından yola çıkıyorum.

Ulus-devletin tarihsel ve modern bir olgu olduğu genel olarak kabul görmektedir (Wood, 1991/2007: 51). Ulus-devletlerin kapitalizmle tarihsel belirlenim ilişkisi içinde geliştiği (2003/2006: 26-37) ve çeşitli biçimleri ile egemenlik kuramının da bu ilişkilerin üzerinde yükseldiği temel varsayımlarım içinde yer alıyor. Son yirmi yıldır, ulus-devletin geleceğine dair tartışmalar yaygınlaşmış bulunuyor. Bu tartışmalar içinde ve insan bilimlerinin çeşitli disiplinlerinde yapılan bazı çalışmalarda "tek tek ulus-devletlerin tarihselliği", örneğin "Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi tarihsel özgüllükleri" göz ardı

[1] Örneğin, Köker'e göre; "Modern devlet, tarihî oluşum sürecinde, ülkesel (*territorial*), ulusal (*national*) ve egemen (*sovereign*) sıfatlarını kazanmıştır. Yine bu süreç içinde modern devlet, egemen devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen bir sistem olarak uluslararası hukukun da kurucu öznesi olmuştur. Böylelikle Avrupa'da, XIX. yüzyılda büyük ölçüde tamamlanıp XX. yüzyılla birlikte dünya ölçeğinde yaygınlaşan bu modern devlet ve uluslararası hukuk düzeni, ulusal devletlere göreceli de olsa bir özerklik tanımış, dolayısıyla devletlerin 'iç' ve 'dış' egemenliklerinden olduğu gibi, 'iç' ve 'dış' politikalarından da bahsedilebilmiştir" (Köker, 2005: 54).

edilmese bile, bir politik varlık olarak ulus-devletin tarih ötesi bir kavram, oluş ya da gerçeklik olarak *apriori* (önsel) ya da evrenselci, daha çok da aşkın, "çoklukla sorgulanmayan temel bir kategori" (Holloway, 2007: 134) olarak kullanımları, özellikle kamu hukukunda ve siyaset biliminde hâlâ çok yaygındır. Bu gizemlileştirme kaynağını, "modern dünyanın en önde gelen siyasal biriminin ulus-devlet" (Bottomore, 1975/1987: 59) olmasından alıyor. Bottomore'un vurguladığı üzere,

> bu her zaman böyle olmamıştır. Aşiret toplumları, kent devletleri, eskil (*ancient*) imparatorluklar, feodal toplumlar, tümü farklı bir takım ilkeler üzerinde kurulmuştur; siyasal tutunumları başka tür bağlarla sürdürülmektedir. Ulus-devletin bu üstün konuma yükselmesi gerçekten çok yenidir; Avrupa'da çok uluslu bir devlet -Habsburg monarşisi- 1881'e kadar başat güç olarak kalırken, diğer Avrupa güçlerinin imparatorlukları, özellikle Britanya ve Fransa, İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar, dünyanın geri kalan birçok bölgesindeki halklara bağımsızlıklarını vermeyi reddetmiştir. Milletler Cemiyeti'ne üye olan ulusların sayısı 1919 ile 1939 arasında hiçbir zaman 54'ü geçmemişken, dünyanın her yanından 151 ulus-devlet bugün Birleşmiş Milletler'in üyesidir. (1987: 59)

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılmasından, Çekoslovakya'nın gönüllü, Yugoslavya'nın iç savaşla bölünmesinden önce yazıldığı için Bottomore tarafından 151 olarak verilen sayı, 192'ye vardı. Denilebilir ki, dünya, siyasal olarak ulus-devletlere bölünmüş durumda[2]. Bu

[2] Birleşmiş Milletler'e üye olmayan devletler de vardır. Tezin sunulduğu ana kadar, yeni kazandığı bağımsızlığını BM üyeliğiyle taçlandıran son ülke 2006 yılında Karadağ oldu. BM üyesi olmayı başaramayanlar ise, başka bazı ulus-devletlerce uluslararası bir devlet-özne olarak tanınmasalar bile bir milli futbol takımı kurma imkânına sahip; örneğin, Uluslararası Futbol Federasyonları Birliği'nin (FIFA) üye sayısına göre dünyada 208 ülke bulunuyor. Günümüzde ulus-devletler, sayı olarak azalmamakta, aksine artmaktadır. Olimpiyat Oyunları'nda da, 205 ulusal komite bir araya geliyor. Bu bilgilere ulaşmak için

durum, ulus-devletin tarihin bir döneminde açığa çıktığına ve bir döneminde de ortadan kalkabileceğine ilişkin algıyı tersinden belirliyor ve ulus-devletin evrenselleştirilmesine yol açan egemenlik dogması üzerine kurulu kuramın siyaset bilimi ve kamu hukukundaki başatlığının, alanda çalışan uzmanlar tarafından bile *kendiliğinden* sorgulanmasını güçleştiriyor.

Bu nedenle, çalışmanın temel araştırma problemini, siyaset biliminin ve kamu hukukunun ana kavramlarından olan egemenlik kavramının doğuşu, gelişimi ve günümüzde küreselleşme olarak adlandırılan süreçte yeniden kullanımı/inşası; başka deyişle, egemenlik kuramının tarih içinde geçirdiği dönüşümlerin sermayenin tarihsel hareketi ve kapitalist devletlerle olan ilişkisi olarak belirlemeye ve sınırlamaya çalışacağım. Bu sınırlamanın tez boyunca, Batı siyasi düşüncesinde egemenlik kuramının doğuşunun doğrudan feodalizmden kapitalizme geçiş ve mutlakıyetçi devletin ulus-devlete dönüşümü ile ilişkili olduğunu; başka bir deyişle, ulus-devletlerin basitçe kapitalist devletler olduklarını, egemenlik kavramının egemenlik kuramı içindeki kendi tarihi içinde göstermeye hizmet edeceğini varsayıyorum. Böylece, egemenlik kuramının, sermayenin tarihsel hareketi, başka deyişle kapitalist üretim tarzı ile ilgili olduğunu, kendi kuram tarihi yanında Marksist kapitalist devlet çözümlemeleri içinde göstermeyi amaçlıyorum.

Ancak bu araştırma varsayımlarımın sadece bir yönüdür. İkinci ve daha önemsediğim temel varsayım ise, egemenlik kuramlarının ayrımsız hepsinin gerçekte bir güç ideolojisi olduğunun, bu kuramların tarihsel

bkz. www.bm.org, www.fifa.com, www.olympic.org.

maddeci eleştirisi yanında realist kamu hukukunun eleştirisi ile de ortaya çıkarılabileceğidir. Böylece, Marksist kapitalist devlet analizlerinin maddeci bir kamu hukuku için temel oluşturduğunu da ileri sürüyorum: Tarihsel ve mantıksal olarak devletler, herhangi bir egemenlik kuramı ile değil toplumun ve devletin tarihsel maddeci analizi yoluyla anlaşılabileceğinden; özgürlüğü ve toplumsal kurtuluşu kapitalizm koşullarının aşılmasıyla ilişkilendiren bu maddeci analizin, *-kapitalizm koşullarındaki uygulayıcıları için bile-* yurttaşlar lehine bir özgürlükler hukuku olarak kamu hukukunun var olabilmesinin koşullarını düşünmeyi sağlayabileceğini varsayıyorum.

1. Egemenlik: Kısa Bir Giriş

Egemenlik kavramı, hiçbir zaman tam olarak aynı anlamda kullanıl(a)mamışsa da 1648 Westphalia Barışı'ndan[3] beri aşağı yukarı aynı şeyi, kendisini doğuran gücün meşruluk koşullarını ima etti ve hemen hemen bu ima kapsamında ideolojik amaçlarla kullanıldı.

Machiavelli'nin (1531/2009 ve 1532/1997) kişilerin ve mülkiyetin güvenliği için yoğunlaşmış güç/iktidar örgütlenmesi/organizasyonu olarak tanımladığı devletle ilişkili bir kavram olarak egemenlik; Bodin (1576/2002) ve

[3] 24 Ekim ve 15 Mayıs 1648'de ayrı ayrı imzalan Osnabrück ve Münster Antlaşmalarını içeren Westphalia Barışı, Otuz Yıl Savaşları ve Seksen Yıl Savaşları'nın sonunda Kutsal Roma İmparatorluğu, diğer Alman prensleri, İspanya, Fransa, İsveç ve Hollanda Cumhuriyeti temsilcileri arasında antlaşmalara adını veren her iki şehirde toplanan devletler arası kongrelerle kuruldu. Fransa ve İspanya arasında 1659 yılında imzalanan Pyrenees Antlaşması da buna dahil edilebilir. Bu barış tarihçiler tarafından modern çağın başlangıcı olarak gösterildi. Devletler hukuku ve siyaset felsefesi ile bilimi açısından önemi ise devletlerin dış egemenlik olarak bilinen birbirlerini politik özne olarak kabulünün bu antlaşmalar dizisi içinde tanınmış olmasıydı.

Hobbes'un (1647/2007 ve 1651/2004) kurduğu biçimiyle, Machiavelli'nin tanımladığı devletin bir niteliği olarak kamu hukukunda, siyaset felsefesinde ve klasik siyaset biliminde merkezi bir yer tuttu ve çeşitli kuramların temel dayanağı oldu (Kapani, 2007: 58). Kavramdan söz açar açmaz Machiavelli, Bodin ve Hobbes'u art arda anmak alışkanlık olsa da kavram ve kuramı tarihsel bir ihtiyaçtan doğmuş ve ihtiyaçlara göre dönüşmüştü; egemenlik dogmasının kuvvet-devlet teorisi olarak Alman kamu hukukunda yerleşmesinde katkısı küçümsenemeyecek düzeyde olan Jellinek'in (Duguit, 1926/1954: 61) deyimiyle sadece bir düşünürün masasında icat edilmiş değildi (Kapani, 2007: 59).

Sözü edilen tarihsel ihtiyaç, ulus-devletlerin meşrulaşma sorunlarıdır. Sermaye çağının siyasi ve hukuki biçimi olarak, her biri bir ulus-devlet olarak yapılanan kapitalist devletler, sürekliliği içinde egemenlik kuramları dolayımı ile meşrulaşma sorunlarına birden çok yanıt üretebildi.

1648 Westphalia Barışı'ndan beri kendisini doğuran gücün meşruluk koşullarını ima eden egemenlik kavramı, mekân olarak dünyanın bugün Batı olarak adlandırdığımız parçasında, *kapitalizmin gelişmeye başlamasıyla*[4], başka bir deyişle, hareket etmeye, birikmeye başlayan sermayenin yarattığı tarihsel sonuçların toplumun siyasal örgütlenme biçimlerinde gerçekleştirdiği dönüşümlerle yakından ilgili, kurgusal (*fictive, speculative*) bir kavramdı. Kilise'nin Orta Çağlar boyunca süren iktidarının ve

[4] Bu dönem, başka deyişle de, tarihsel içeriğini Marx'ın *Komünist Manifesto*'da (1848/2008) "katı olan her şey buharlaşıyor" imgesiyle açıkladığı ve yaklaşık yüz elli yıl sonra Marshall Berman'ın *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*'da (1982/1994) modernlik deneyimi olarak gözlediği dönüşüm süreci, feodalizmden kapitalizme geçiş süreci olarak nitelenebilir.

ona işbirliği içinde eşlik eden feodal siyasi birimlerin çözülmesi ve ulus-devletleri önceleyen mutlak krallıkların -mutlakıyetçi devletlerin- ortaya çıkışının yarattığı tarihsel gerilim içinde, kavramın kurgusu önemli bir rol oynadı: “Egemenlik, çağdaş anlamda 'devlet'in ortaya çıkışında teorik temel işlevi” gördü (Kapani, 2007: 60). Hemen hemen siyaset biliminin diğer tüm gizemlileştirilmiş kavramları gibi, egemenlik de devletle ilgiliydi ve gerçekliğini devlet gücü ve iktidarından alıyordu.

Kavram ilk defa, Jean Bodin tarafından 1576'da “egemenlik, bir devletin mutlak ve sürekli iktidarıdır” diye tanımlandı:

> Latinler'in *maiestas,* Yunanlılar'ın *akra exousia, kurion arche* ve *kurion politeuma* diye ve İtalyanlar'ın *segnioria* diye andığı bu sözcük, özel kişiler yanı sıra devletin tüm kontrolüne, Yahudiler'in *tomech shévet* diye adlandırdığı en yüksek buyurma gücüne sahip kişiler için kullanılır. Egemenliğin tanımını şimdi şekillendirmek zorundayız çünkü bu, daha önce ne hukukçular ve ne de siyasi filozoflar tarafından yapıldı. Ancak yapılmış olsaydı bile, esas nokta şu ki, devlet üzerine bilimsel bir inceleme yapmak isteyen kişi [egemenliğin] daha çok açıklanmasına ihtiyaç duyar. Bir devletin, aileler ve paylaştıkları [sahip oldukları] üzerinde egemen bir güçle bir hükûmetten ibaret olduğunu söylediğimize göre egemen gücün ne olduğunu açıklamak zorundayız. (2002: 1)

Yapılan açıklamaların içeriği yüzyıllar içinde değişse de, siyaset biliminin ve kamu hukukunun temel sorunlarından biri “egemen gücün ne olduğunu” açıklamak oldu. Hobbes, Locke (1689/2003) ve Rousseau (1762/2006) başta olmak üzere diğer sözleşme teorisyenleri bu soruyu dikkatle izledi.

Bodin'den beri devletin bir niteliği olarak kullanılan kavram, gerek ana akım siyaset biliminde gerek devletler hukukunda, esas olarak, ülkesel (*territorial*) sınırları belli bir insan topluluğu üzerinde yasa koyma ve zor kullanma tekeli olarak iç egemenlik ve bu insan topluluğunu diğerleri karşısında temsil etme hakkı olarak dış egemenlik diye tanımlandı[5].

Eroğul'un vurguladığı üzere, onaltıncı yüzyılın sonunda Jean Bodin tarafından geliştirilen egemenlik kuramı, gelişmekte olan burjuva sınıfının türdeş ve dışa karşı korunmuş bir ulusal pazar gereksinimine yanıt olarak doğmuştu (2003). 19. ve 20. yüzyıllar boyunca, çeşitli biçimleriyle egemenlik kuramı tam bir hakimiyet kurdu. Kuram, şu ya da bu biçimiyle, temel hak çerçevesinin ulus-devletler ve onların sınırları olduğunu ileri sürüyordu. Uluslararası diye nitelenen kapitalist devletler arası ilişkiler düzlemi de egemenliğe sahip devlet öznelerin varlığı ile açıklanıyordu.

Tezin "Egemenlik Kuramı" adlı ikinci bölümünde, Eroğul'un özetlediği temel teze dayanarak, egemen gücün ne olduğuna ve meşruluk koşullarına dair kurgusal fikirlerden kurulu gizemlileştirme tarihini, başka deyişle ulus-devletlerin tarih sahnesine çıkışını ve onu meşru kılan egemenlik kuramını, sermayenin tarihsel hareketinin izinde ve tarihsel bağlamı içinde eleştirel bir perspektifle sunmaya çalışacağım.

---

[5] Kavramı, Osmanlıca azamiyet, hükümdarlık, hâkimiyet-i mutlaka, vd. İngilizce sovereignity, Fransızca souverainetè ile karşılayan Hançerlioğlu, "siyasal toplumbilim ve törebilim terimi olarak kullanılır. Siyasal toplumbiliminde toplumun, bireylerinin üstünde gücünü duyurması anlamını dile getirir. İlkel toplumun niteliği egemenliğin bulunmayışıdır. Egemenlik bir toprak parçasına özel olarak sahip olmakla başlamıştır" (1989: 78) açıklamasında bulunur. Egemenlik sözcüğünün bu sözlük anlamının ötesinde İngilizce "domination" kavramını da içererek edindiği anlamıyla gündelik kullanımı yaygındır. Hançerlioğlu, "domination" kavramını bir egemenin dileklerini başka kişilere benimsetmesi anlamında "başatlama" olarak Türkçe'leştirmiştir (1989: 26).

Denilebilir ki, kapitalizmin değişik iç dönüşüm ve kriz eşiklerinde, egemenlik kuramı siyaset bilimi ve kamu hukuku yanında, özellikle uluslararası ilişkiler ile devletler hukuku alanlarında da zaman içinde ilerletildi ve ilerletilmeye devam etmektedir. Yirminci yüzyılın son birkaç on yılı içinde, belirli bir toprak parçası ve belirli bir halk üzerinde egemenlik hakkını kullanan ulus-devletler varsayımı, kapitalist devletlerin sermayenin krizine verdiği tepkiler sonucunda geçirmesi gereken kimi niceliksel dönüşümleri kolaylaştırmak üzere, siyasal ve toplumsal hareketlerin, hatta bizzat ulus-devlet kurumlarının -parlamento ve orduların bile- sorgulama alanına girdi. Bu sorgulama, doğası gereği, egemenlik kuramlarının aşılması ile değil, güncellenmesi/yeniden inşası ile sonuçlandı.

Bu nedenle, kapitalist devletlerin siyasal meşruluk iddiasının temelini oluşturan ve demokratik olarak nitelenen normların sınırlarını belirleyen hak çerçevesi olarak ulus-devlet ve egemenlik kuramları üzerine bilimsel bir tartışma, niteliği gereği, dünyanın ve üzerinde yaşayan insanların yakın geleceği ile doğrudan ilgili: Çünkü, günümüzde de egemenlik kuramı, ister ona karşı gelişen isterse de onu yeniden üreten argümanlarla geri dönmüş görünüyor. Yaygın bir görüş, modern egemenlik fikri ve kurumlarının yani ulus-devletin aşıldığı tezine dayanır. Bu tezin liberal bir versiyonu dünyanın artık “global bir köye” dönüştüğünden hareketle, ulus-devletlerin egemenlik haklarının yerini karşılıklı bağımlılık hukukunun aldığını ileri sürer (Gelber, 1997; Keohane, 2008: 185-189). Tezin neo-muhafazakâr versiyonlarından biri, ulus-devletin şekillendiği tarihsel dönemin 1914’le başlayan ve 1990’da soğuk savaşın bitimi ile sona eren tek bir “Uzun Savaş”

çağı olduğunu, bu çağın sona ermesi ile birlikte ulus-devlet sistemlerinin de dönüştüğünü ve dönüşmesi gerektiğini, artık devletin meşruluğunu ve yönetme hakkını yurttaşlardan/ulustan almadığını, meşruluğunu piyasadan aldığını, "piyasa devlet" çağına geçtiğimizi ileri sürer. Bu teze göre, yurttaşlar için de, piyasa devlet makbuldür, çünkü o, bireylerin çıkarlarının maksimize edileceği koşulların yaratılması ve uluslararası terörizmle savaş bakımından daha elverişli bir araçtır (Bobbit, 2002).

Egemenlik kuramının müspet dönüşü, modern egemenliğin sonuna dair tezin sol bir versiyonuyla; bu çalışmanın dördüncü bölümünde tartışılacak olan, Michael Hardt ve Toni Negri'nin *İmparatorluk* adlı çalışmalarında ortaya konan görüşlerle gerçekleşti (2000/2001). İmparatorluk tezinde kapitalizmin günümüzdeki genişlemesinin kapitalizmin dayandığı modern egemenlik sisteminin ve emperyalizmin aşılarak emperyal bir egemenliğe dayanan yeni bir toplumsal, siyasal ve iktisadi ilişkiler sisteminin doğuşuna yol açtığı ileri sürülmüştü. Yaygın olarak "küreselleşme" diye adlandırılan bu dönemde, ulus-devletin burjuva siyasal iktidar formu olarak da çözüldüğünü ileri süren bu tez dışında, ulus-devletin tarihsel bir çözülme sürecine ya da krize girdiğine ilişkin görüşler de ileri sürüldü (Barkin ve Cronin, 1994; Garnett, 1997; Buelens, 1999; Berger, 2001; Welch, 2001; Ali, 2002; Biswas, 2002; Bobbit, 2002; Dunn, 2002; Brunkhorst, 2002 ve 2003).

Dünya sistemcileri ve özellikle Wallerstein, beşeri bilimleri kapitalizme karşı eleştirel bir içerikle yeniden kurmakla ilgilendi. Dünya sistemcileri, hem yöntemsel olarak hem de analiz düzeyinde "tarihsel kapitalizm" kavramını kullanmaktadır. Bir tarihsel sistem olarak "tarihsel

kapitalizmin" sonuna yaklaştığımız varsayımını da ileri süren bu görüşe göre, "devletler" bir gerçeklik olmakla birlikte, ulus-devlet özgül bir analiz birimi değildir. Bu nedenle, çözümlenmesi gereken kapitalizm ve kapitalizm adlı bu tarihsel sistem içinde "devletler"in yeridir (Wallerstein,1983/1992; Arrighi, 1997/2000 ve 2007/2008; Li, 2008/2009).

Çalışmada kanıtlamaya çalışacağım bir diğer yan varsayım; ister karşılıklı bağımlılık, ister piyasa devlet, ister imparatorluk çağına girmiş olduğumuzu ileri sürsünler, isterse de ulus-devletin çözülüşünü betimlesinler, bütün bu teorilerin, modern egemenlik düşüncesi ve kurumlarının aşıldığını ya da biçim değiştirdiğini ileri sürerken, sermayenin küresel yönetişim stratejisine bağlandığıdır. Tezin "Egemenlik Kuramının Yeniden İnşası" başlıklı dördüncü bölümünde bu sorunun tartışılmasına odaklanacağım. Bütün bu tezler, gerçekte, egemenlik kuramını yeniden üreterek, sermayenin sömürü ve baskı araçlarının ve bunlara gösterilen rızanın yeniden üretiminde bir dolayım işlevi görmektedir.

2. Batı Deneyimi ya da *Kapital*

Egemenlik, siyaset bilimi ve felsefesi ile kamu hukuku kavramlarının bir çoğu gibi Batı Avrupa merkezli bir kavramdır. Camilleri ve Falk'un vurgusuyla söylersek, egemenlik, fikir ve kurum olarak modernliğin kalbi, zaman ve mekânın Batı deneyiminin sonucuydu (1992: 11). Bazı siyaset bilimcileri, kavramın Batı Avrupa merkezli olmasını, parçalı feodal iktidarların merkezileşerek mutlakıyetçi devlete, ondan da ulus-devlete evrilmesinin Batı Avrupa coğrafyasında gerçekleşmesi ile açıkladı (1992: 12).

Buna göre, egemenlik, devletle ilgiliydi ve gerçekliğini devlet iktidarından alıyordu. Egemenlik, devletlerin yayılmasını gereksiniyordu (Hoffman, 1998: 11).[6]

Kavramın zaman ve mekân bağlamında Batı ile ilişkisinin tarihsel maddeci açıklaması ise, analizin odağına devleti değil kapitalist üretim tarzını, aynı anlama gelmek üzere, sermayenin tarihsel hareketini yerleştirdi. Batı deneyimi denilen şey, kapitalizm, aynı anlama gelmek üzere, sermayenin tarihsel hareketidir (Braudel, 1993; Wallerstein, 1983/1992). Tarihsel materyalizme göre, ulus-devlet kapitalist bir siyasal iktidar formudur. Açığa çıktığı tarihsel dönem kapitalizmin feodalite ve burjuvazinin aristokrasi karşısında tarihsel olarak zafer kazandığı ve toplumsal ilişkilerin buna göre örgütlendiği, kısacası feodal üretim tarzının çözülerek kapitalist üretim tarzının başat olduğu dönemdi (Marx, 1867/2002 ve 2008).

Sermayenin tarihsel hareketinin çözümlenmesi ilk ekonomi politikçilerle başladı. İlk ekonomi politikçilerden Adam Smith (1776/2007a ve 2007b) ve David Ricardo'nun (1817/1997) öncü çalışmaları yol açtı. Hegel'in (1821/1991) başladığı ekonomi politiğin eleştirisi ise egemenlik kavramının yarattığı gizemlileştirmeyi hem aşkınlaştırarak büyüttü hem de diyalektik şekilde ortadan kaldıracak ilk bilgileri sağladı. Marx ise, Hegel'in ve ekonomi politiğin eleştirisi üzerinden, toplumsal ilişkileri üretim ilişkileri/üretim tarzının çözümlenmesi yoluyla kavrayabileceğimizi gösteren tarihsel materyalizm

[6] Bu bağlamda siyasi düşüncenin evrimi ve bu evrimde kavramın gelişimi için Türkçe'de siyaset kuramı tarihi öğretiminde klasikleşmiş bulunan Mehmet Ali Ağaoğulları'nın editörlüğünü yaptığı siyasal düşünceler tarihi serisinden *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı* (Cemal Bali Akal ve Levent Köker'le birlikte, 1994) ve öncesi içinde *Tanrı Devletinden Kral Devlete* (Levent Köker'le birlikte, 1991) adlı çalışmalara bakılabilir.

adını verdiğimiz bir metodolojiye ulaştı. Çalışmanın “Kapitalizm ve Devletler” başlıklı birinci bölümünde, sermaye ve zor tarihsel ilişkisinin tarihsel materyalist çözümlemesinden yola çıkarak, bu ilişkinin bir açıklanmasına ulaşmaya çalışacağım.

Bu ilişkinin doğurduğu kapitalist devletin çözümlenebilmesi için üçüncü bölümde devletin göreli özerkliği sorunu başta olmak üzere, özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Marksistler arasında süren tartışmalara kendi amacım doğrultusunda odaklanmayı deneyeceğim. Kapitalist devletin, kapitalist üretim tarzının hem üstyapısal hem de altyapısal uğraklarında edindiği işlevlerini; sermayenin ilkel ve kapitalist birikiminde, üretimin genel koşullarını sağlamada, bağımlı sınıflar ve toplumun üzerinde kurulan baskıda, bağımlı sınıfların entegrasyonunda oynadığı maddi roller içinde görünür kılabilmeyi amaçlıyorum.

Marksist yazında, kapitalizmin 1970'lerde durgunluk ve kriz evresine girdiği, krize tepki olarak yeni arayışların 1980'lerle birlikte başladığı, bu yeni evrenin, genel olarak birikim rejimini değiştiren neo-liberal politikalarla ve yeni bir tür yayılmacılıkla nitelenebilir olduğu genel olarak kabul gördü (Mandel, 1980/1991 ve 1979/2008; Katz, 2004; Kalyon, 2004). Kapitalizmin içinde bulunduğu son uzun dalganın durgunluk ve kriz evresi, “kapitalizmin görece istikrarlı ve toplumsal olarak cazip bir üretken düzenin temellerini atmakta” ne kadar zorlandığına dair eleştirel değerlendirmelere de temel oluşturdu (Husson, 2010: 205). 1990'lı yıllarda Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) ve Doğu Avrupa'daki -kendilerine verdikleri isimle- halk demokrasilerinin çöküşüyle birlikte, kapitalizmin dünya

coğrafyasının daha geniş alanlarına açılıp yayılması da 1970'li yılların ortalarından bu yana sünerek devam eden krizin, kapitalizmin temelleriyle ilişkili olduğu algısını değiştiremedi[7].

Kapitalizmin bu yeni açılım ve yayılımı, eleştirel sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında değişik kavramlarla analiz edilmeye çalışıldı. Kavramlardan biri, Marksist "emperyalizm" (Hilferding, 1910/1995; Bukharin, 1915/1996; Lenin, 1917/1995) kuramının eleştirel bir edinimi içinde, çağımızda mevcut dünya-tarihsel ölçekteki koşulları açıklamaya çalışan "yeni-emperyalizm" ya da "günümüzde emperyalizm"di (Panitch ve Gindin, 2005; Ahmad, 2005; Albo, 2005; Harvey, 2003/2004 ve 2005; Sutcliffe, 2005; Foster, 2005/2005). Bu tezde benimsediğim Mandel'in geç kapitalizm çözümlemesini izleyenler ise kapitalizmin bu evresini, "kapitalist gelişmenin uzun dalgaları" bağlamında, kapitalizmin temellerini sarsan bir "kriz ve geçiş çağı" olarak çözümledi (Katz, 2004; Kalyon, 2009; Husson, 2010).

Kapitalizmin bu evrenin içinde dönüşümler geçirdiğine (Duménil ve Lévy, 2009) ya da -dördüncü bölümde çözümleyeceğim- bu evrenin sonunda dönüşümler geçirebileceğine dair diğer bazı varsayımlar ileri sürülmekle birlikte; tez kapsamında, öngörüde bulunmaktan çok mevcut gelişmelerin yanlışladığı bazı öngörülere değinmeye çalışacağım: Dördüncü bölümde, siyaset biliminde artık epeyce dönüştürerek kullandığı egemenlik kavramını, küreselleşme ve ulus-devletin sönümlenmesi tartışmaları içinde izlemeye çalışırken, kapitalizme karşı eleştirel tutum geliştiren sosyal bilim,

[7] Michael Husson'un ifadesiyle, "kapitalizm, krize yol açan düzenlemeler dışında -kendi gözünde kabul edilebilir-bir alternatife sahip değildir, öyle ki krizden gerçek anlamda çıkış kapitalizme bir alternatiften geçer" (2010: 52).

özellikle de Marksizm içindeki emperyalizm/küreselleşme/imparatorluk tartışmalarını temel alarak, egemenliğin aşıldığına dair tezlerle bu bağlamda tartışmayı deneyeceğim.

Egemenlik kavramının politikacılar arasında ve akademide üzerine bir tartışma ile tekrar gündeme gelmesi de kapitalizmin bu kriz ve geçiş çağı ile ilgilidir. Egemenlik kuramı içinde açığa çıkan güncel tartışmalar, kuramın açığa çıkışındaki gibi, Batı olarak adlandırılan coğrafyadaki yeni gelişmelerle, daha açık deyişle, bazı Marksistlerce kabul edildiği (Katz, 2004; Husson, 2010) üzere sermayenin 1970'li yıllardan beri süren krizine verdiği neo-liberal tepkinin yarattığı sonuç olarak küreselleşme olarak adlandırılan süreçte kapitalist devletlerin geçirdiği dönüşümlerle yakından ilgilidir. Bir önceki paragrafta sayılan bazı yazarların verdiği isimle “yeni emperyalizm”, bu çalışmada benimsenen kavramla, “kapitalizmin kriz ve geçiş çağı” bu tartışmaları tetiklemiş görünmektedir.

Küreselleşme ile genel olarak, para ve sermaye hareketleri üzerindeki ulusal sınırların denetiminin azalması, çok uluslu veya ulus-ötesi şirketlerin dünya ekonomisinde artan etkisi, ulusal pazarlardaki ve dünya ekonomilerindeki bütünleşme eğilimi, mal ve hizmetlerin dünya ekonomileri içindeki serbest dolaşımı, dünya ekonomilerinin uluslararası anlaşmalar (GATTS, TRIPS vb.) ve ulus-ötesi kurumların (IMF, Dünya Bankası vb.) daha fazla düzenleme ve denetimi alanına girmesi gibi iktisadi; dünya ölçeğinde kültürel türdeşleşme ve eş zamanlı olarak yerel kültürlerin dünyasallaşması, iletişim teknolojilerinin gelişmesi ve zaman ve mekân algısının buna bağlı olarak dönüşümü gibi kültürel; ulus-devlet ötesi oluşumların açığa çıkışı (AB

vb.) ve güçlenmesi, çok uluslu şirketler ile ulus-ötesi kurumların ulusal hükûmetlerin üzerindeki etkisinin artışı ve ulusal egemenlik fikrindeki dönüşümler gibi siyasal olgular kast edilir (Timur, 2000; Went, 2001). Bu içeriğiyle kavramın, bir dizi gerçek olguya dayansa da, açıklayıcı olmaktan çok dönemsel ve ideolojik bir nitelik taşıdığı, esas olarak "kapitalizmde dönüşüm"e değil, "kapitalist bir dönüşüm"e işaret ettiği ileri sürülebilir (Husson, 2010: 207). Kavramın dönemselliği, zenginliğin en hareketli ve soyut bir biçim alabildiği kapitalist üretim tarzı ile olan ilişkisinden doğmaktadır (Yıldızoğlu, 2004).

Bu çerçeve içinde bakıldığında, "küreselleşme", bir dizi nesnel olguyla birlikte değerlendirilebilecekse de sermayenin tarihsel hareketinin içinde bulunduğu son uzun dalganın kriz evresinde gelişmiş bir sermaye tepkisi, bir burjuva "söylem" olarak *da* kolayca nitelenebilir. Bu elbette küreselleşmenin bir politika olmadığı, Panitch ve Leys'in ifade ettiği gibi daha somut olarak ifade edersek, Amerika Birleşik Devletleri (ABD) "yönlendiriciliğinde küreselleşmenin" (2005: 10; Timur, 2000) içinde olmadığımız anlamına gelmiyor.

Küreselleşmenin dönemsel karakterinin keşfinin, tezi, egemenlik ideolojisini görünür kılarken güncel tartışmalardan çok kavramın tarihine yönlendireceğini varsayıyorum. Güncel tartışmalar, küreselleşme yanında özellikle Avrupalı ulus-devletlerin[8] oluşturduğu Avrupa Birliği fikri ve kurumu

[8] Burada bazı yazarların AB'nin ulus-devletlerin değil Avrupa uluslarının, bazılarının ise "Avrupa Ulusu"nun bütünleşmesi sonucu doğduğuna vurgu yaptıklarını ve bütün bu farklı ifadelerin ideolojik ve politik farklılıklardan doğduğunu belirtmek gerekir. Ayrıntı için bkz. Hoffman (1998), Péteri (2000), Wind (2001) ve Joxe (2003). Avrupa'nın ekonomik bütünleşmesinin ana akım içinde bir değerlendirmesi için ise bkz. Tsoukalis (1997). Tsoukalis'e göre, AB'nin ekonomik entegrasyon gelişmekte ve derinleşmekte, ekonomik

benzeri gelişmelerce de beslendi, egemenlik kavramı üzerine yeniden düşünme yaygınlaştı. AB fikri ve kurumu, Avrupalı politikacılar (örneğin, Brittan, 1998) ve aydınların temel gündemi olduğundan, özellikle bu konudaki literatür hemen her Avrupa dilinde ciddi bir hacim oluşturur. Ancak bunların büyük çoğunluğu AB fikri ve kurumunun yarattığı güncel politik tartışma ve çatışmalarla ilgilidir (Çelebi, 2002). Tezde kabul edilen bir varsayım, bu tartışmaların hemen hemen hepsinin esas olarak egemenlik ideolojisine bağlandığıdır. Mandel'in kırk yıl önce çözümlediği üzere, Avrupa Birliği'nin siyasal kurumlarının geleceği, son tahlilde AB'deki "uluslararası sermaye birleşmesinin çapı ile belirlen"miştir ve belirlenecektir; "söz konusu olan düz bir süreç olmayıp, çelişmelerle dolu diyalektik bir süreç"tir (1974: 127)[9].

Ancak bu tezde, bu çelişmelerle dolu diyalektik süreci -Avrupa Birliği (AB) vb. kurumsallaşmaların tetiklediği tartışmaları (Hoffman, 1998; Wind, 2001; Çelebi, 2002; Joxe, 2003)- boylu boyunca izlemeyeceğim, aksine bu tartışmalara neredeyse hiç değinmeyeceğim. Ama bu tartışmaların yeniden düşünmeye vesile olduğu daha tarihsel bir fikrin, egemenlik kuramlarının izini süreceğim: İster *devlet-egemen* (devletin bir niteliği, Bodin-Hobbes), ister *ulus-egemen* (devletin ulusundan devralarak edindiği bir niteliği, Rousseau-Siéyes), ister *küresel-egemen* (küresel karakter kazanmış

aktörler kadar yurttaşlar da bundan doğrudan etkilenmekte ve entegrasyon süreci ulusal egemenliğin kalbine gittikçe daha fazla yerleşmektedir (1997: 259).

9 "Ulusal devletler, hattâ bazen kendi büyük ulusal patronlarının dolaysız çıkarlarına karşı bile olsa kendi hak ve egemenliklerini kıskanç bir şekilde korumaktadırlar. Ancak, uzun bir çekişme ve bu ulusal devletlerin bünyesinde önemli ekonomik değişikliklerin oluşması sonucunda bunlar 'uluslarüstü' makamlar lehine bazı önemli egemenlik haklarından vazgeçmeye zorlanır. Ve ister istemez buna razı olurlar" (Mandel, 1974: 127). Avrupa Birliği'nin ekonomik bütünleşmesinin maddeci bir analizi için bkz. Winfred ve Klass (1996), Carchedi (2009).

ve meşruluğunu buradan alan bir dünya devletinin niteliği, Rosenau-Hardt ve Negri) için yazılmış olsun, egemenlik kuramlarının hepsinin, kapitalist devletin meşruluk koşullarını ima eden *ideolojisi* olduğu sonucuna varabilmeyi amaçlıyorum.

Bir dizi sonla -tarihin, modernliğin, aklın, bilimin, emperyalizmin, Fordizmin vd. 'sonu'- (Kumar, 1999) birlikte dile getirilen "egemenliğin sonu" tezi ve tartışması "ulus-devletin krizi" ve "ulus-devletin sonu" tartışmalarıyla aynı tarihsel kesit ve içerik içinde yürütüldü. Bütün bu tartışmalar da, belirttiğim üzere, aslında bir sermaye tepkisi olarak küreselleşmeyle ilgilidir. Dolayısıyla egemenlik kavramına ilişkin güncel tartışmaları anlayıp yorumlayabilmek için de, sermayenin bugünkü hareketinin içeriğini kavramak, kapitalist devletteki dönüşümleri araştırmak gerekmekte olduğunu varsayıyorum.

Bu çalışmada, bu yüzden, egemenlik kuramlarının tarihini eleştirel bir biçimde izlemekle yetinmeyeceğim. Egemenlik kuramlarındaki güncel dönüşümleri anlamlandırabilmek üzere, küreselleşme sürecini anlayabilecek tarihsel maddeci çözümleme araçlarına, özellikle de Mandel'in geliştirdiği geç kapitalizm ve uzun dalgalar çözümlemesine başvuracağım. Sonuçta, gerçekte karşı karşıya olduğumuz şeyin ulus-devletin ya da sermaye egemenliğinin sonu değil, yeniden düzenlenişi olduğu temel önermesini dördüncü bölümün sonunda, *özel olarak bir refah devleti tartışmasına girmeden* kanıtlayabilmeyi umuyorum: Yeniden düzenlenen, yirminci yüzyılın sınıf çatışmaları içinde sosyal olarak genişlemiş olan refah devleti, daha açık deyişle örgütlü kapitalizmdir.

Gerçekte, ne “ulus-devlet” ortadan kalkmakta, ne de “kapitalizm”, eğer onu “meta üretimi ve serbest işgücünün sömürüsü” temelinde anlarsak, değişmektedir. Kapitalizm, içinde bulunduğu kriz ve geçiş çağının gerekleri doğrultusunda ulus-devleti yeniden konumlandırmakta, böylece, karşı karşıya kaldığı krizi “küreselleşme” tepkisi ile aşmaya çalışmaktadır (Went, 2001; Wood, 2003; Kalyon, 2004; Yıldızoğlu, 2004).

Böylece öngörülebilir ki, egemenlik kuramı üzerine yeniden düşünürken çizilen resim, sermayenin tarihsel hareketinin fırça darbelerinden ötesi olmayacak. Bu nedenle, tez boyunca savunacağım üzere, görünür kılınması gereken sermayenin tarihsel hareketinin yarattığı siyasal biçimler, başka deyişle kendi çoğulluğu içindeki kapitalist devletlerdir.

Burada şunu belirtmeliyim; egemenlik kavramı siyasal bir aygıt olarak devletin gücünü ima edecek şekilde bazı Marksist eleştirmenler tarafından kullanıldığında, örneğin, “sermaye egemenliğinden” söz edildiğinde, egemenlik kavramının egemenlik kuramı içinde edindiği tarihsel-ideolojik içeriğe değil kapitalist devlette egemen olan sınıfa ve bunu olanaklı kılan tarihsel ve toplumsal bir ilişki olarak sermayeye vurgu yapılmaktadır. Üçüncü bölümde geliştirmeye çalışacağım kapitalist devlet çözümlemesinin bu bakımdan, güç ideolojisi olarak egemenlik kuramından ayrıldığını belirtmek isterim.

3. Egemenlik İdeolojisi

Marx, devlet üzerine sınırlı yazılarında, bir sınıf ilişkisi olarak devleti çözümlerken devletin yerine getirdiği işlevlerin toplumun kendisinden

kopuk bir aygıta devrinin zorunlu olmadığını, bunun sadece tarihsel olarak belirlenmiş özgül koşullarda açığa çıktığını tanımamızı sağladı (Mandel, 1998: 627). Devlet biçimi, tarihin dışında durmayan, kapitalistçe üreten ve burjuvaca kurulan toplumun örgütsel biçimiydi (Bonefeld, 2007: 271). Tarihsel materyalizme göre egemenlik kuramı analitik olmadığı gibi nötr de değildi, aksine ideolojikti, özellikle "halk egemenliği" ya da "ulusal egemenlik" biçiminde kullanıldığında... Egemenlik kuramları aynı zamanda metafizikti de. Leon Duguit'nin (1922/2000 ve 1926/1954) vurguladığı gibi bu metafizik kuramlarla ne devleti anlamak ne de kamu hukukunun sorunlarını çözümlemek mümkündü.

Egemenlik kuramının bir güç ideolojisi olduğunun kabulü, ilişkilendiği gerçekliği, başka deyişle kapitalist devletin somut varlığını ortadan kaldırmaz. Gerek kamu hukukunun gerekse de siyaset felsefesinin ve siyaset biliminin somut, gerçekte varolan inceleme nesnesi kapitalist devlettir[10]. Egemenlik kuramı, kapitalist devleti gizemlileştirmeyi başardığından, burjuva kamu hukuku ve siyaset bilimi, kapitalizm işledikçe, özellikle de kısa yirminci yüzyılda, egemenlik adlı kavramla işlemeye (Camilleri ve Falk, 1992: 11); bu yeterli olmadığında siyasi iktidar, otorite, disiplin, kontrol, biyokontrol/biyopolitik gibi gerçekliğin sadece bir yönüne değerek çalışacak benzer ölçüde gizemlileştirici kavramlara başvurmaya devam etti. Halbuki, kavramın zaman ve mekân olarak Batı ile ilişkisinin ve

[10] "Siyaset bilimi geleneğinde devlet, çoklukla sorgulanmayan temel bir kategori olarak ele alınır. Devlet'in varlığı herhangi bir tartışma başlamadan önce verili olarak kabul edilir (...) Çağdaş siyaset çalışmalarında devlet faaliyetinin belirleyenleri, devletler arası ilişkiler, yönetim biçimlerinin değişimi ve birçok konu analiz edilir, fakat hepsi varsayılan bir başlangıç noktasını, yeni 'devlet'i temel alır" (Holloway, 2007: 134).

Batı deneyiminin dünyaya yayılmasının tarihsel maddeci bir açıklaması, bu kurgusal kavramlardan kurtulma olanaklarını yaratmıştı.

Ulusal egemenlik kuramının bir dogma ve aynı zamanda gizemlileştirme olduğu, sadece Marx ve izleyicileri tarafından değil, farklı saikler taşımakla birlikte *Fransız* Léon Duguit (1922/2000) gibi kamu hukukçuları tarafından da sıklıkla dile getirildi. Duguit, 1922'de verdiği "Egemenlik ve Özgürlük" (2000) başlığı altında toplanan, "*temeli(ni) pek çürük*" (2000: 381) bulduğu egemenlik kavramı üzerine kısa derslerinde; iki yüzyılı aşkın bir süredir, [ulusal] egemenlik hakkında bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalar yapılıyor, diye yazıyordu:

> bana öyle geliyor ki, bu konuda tüm yazılanlar onu aydınlatmak yerine iyice anlaşılmaz hale getirdi. Buna bir de, sorunu daha da karanlıkta bırakan terminoloji belirsizliği ekleniyor. (...) Kamusal güçle egemenliği birbirinden ayıran ve egemenlikle kamusal gücün belli bir vasfını ifade eden bazı yazarların ve özellikle Alman siyaset yazarlarının terminolojisini reddediyorum. Şurası açık ki, bu ikisini bütünüyle aynı anlamda kullanıyorum. Egemenlik, kamusal güç, devlet gücü, siyasi otorite, bütün bu sözcükleri eş anlamlı kabul ediyor ve egemenlik sözcüğünü kullanıyorum, çünkü bu sözcük en kısa ve kullanışlı olanıdır. (2000: 379)

Duguit'ye göre "ulusal egemenlik metafizik bir dogma"ydı (2000: 395). Duguit, egemenliğin bir dogma olduğunu desteklemek için, Auguste Comte'tan, "felsefe üstüne yazdığım otuz yılı aşkın bir süredir, halk egemenliğini baskıcı bir mistifikasyon, eşitliği de iğrenç bir yalan olarak sundum" ve Saint-Simon'dan, "halkın iradesiyle egemenlik deyimi, yalnızca, Tanrı lütfüyle egemenliğe karşı bir şey ifade eder. Bu karşılıklı iki dogma,

yalnızca birbirlerine göre var olabilirler. Onlar, Reform'dan bu yana, tüm Batı Avrupa'da hüküm süren uzun metafizik savaşın kalıntılarıdır" (2000: 394) alıntılarını yapmayı da ihmal etmedi.

Egemenlik kuramının kamu hukuku disiplini içindeki bu ilk köktenci eleştirisi, bu çalışmanın "Devlete Karşı Kamu Hukuku" başlıklı beşinci bölümünün temel izleğini oluşturacak. Duguit eleştirisinde kapitalizmin teolojisi olarak ulusal egemenlik kuramının çelişkilerinin bir yönüne odaklandı. Halbuki temel sorun, kapitalizmin bu teolojiye neden ihtiyaç duyduğunu ortaya çıkarmaktır. Başka deyişle, kapitalizmin açığa çıkışı ile "Machiavelli'nin temellendirdiği modern politika felsefesi" (Pocock, 1975; Abensour, 2002: 35) arasındaki ilişkiyi araştırmak gereklidir. Tezde bu son bölüme vardığımda, bir bütün olarak bu ilişkiyi, güç ideolojisi olarak egemenlik kuramını görünür kılarak çözümleyebilmiş olmayı amaçlıyorum.

Aynı bölümde, Carl Schmitt'in köktenci bir eleştirisine başlangıç düzeyinde kapı aralamaya da çalışacağım. Schmitt, Duguit'yle aynı yıl yayınladığı "Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm" alt başlığını taşıyan *Siyasi İlahiyat*'ta (1922/2005) Duguit'nin eleştirisini ima ederek şöyle yazdı:

> Tüm hukuki kavramlar arasında en çok egemenlik kavramı güncel çıkarların hükmü altındadır. Bu kavramın tarihçesini Bodin'den başlatmak adetten olsa da XVI. yy'dan sonra mantıklı bir gelişim ve ilerleme kaydettiği söylenemez. Egemenlik dogmasının tarihsel gelişim safhaları, çeşitli siyasal iktidar mücadeleleri tarafından belirlenmiştir, kavramın ayırt edici niteliklerinde içkin olan diyalektik bir güçlenme tarafından değil. (2005: 24)

Duguit'nin aksine Schmitt, hikmet-i hükûmet kuramcısı olarak,

kavramdan kurtulma değil kavramı aşkınlaştırma, kavrama ilişkin Hegelci manada "gerçek" bir kavrayış sunma arayışındaydı. Bu yolda, siyaset bilimi ve kamu hukukunu estetize[11] eden Schmitt'in vardığı gerçek, Auschwitz'e uzanan *kuramsal köprü* işlevi gördü. Katolik siyaset kuramı Schmitt'in bu yoldaki en önemli rehberiydi (Sacerdoti, 2007: 227; Onur-İnce, 2010: 170-171).

Bu son bölümde, Alman kamu hukuku geleneğine yönelik Duguit'nin eleştirisini izleyecek ve bir disiplin olarak "kamu hukuku, kapitalizm koşullarında da özgürlükler hukuku olarak gelişebilir mi?", "gelişebilirse, kapitalist devletin Marksist analizinin buna ne tür katkıları olabilir?" sorularına yanıt bulmaya çalışacağım. Kamu hukuku özgürlükler hukuku olarak gelişecekse, özellikle onu uygulayıcılar için her somut durumdaki yönlendirici ilkenin kapitalist devletin Marksist analizinden doğması gerektiği sonucuna varmayı amaçlıyorum. Bu sonuca varırken, özellikle Alman geleneği (Hegel-Jellinek-Schmitt) karşısında Fransız realist kamu hukuku geleneği (Duguit) ile Marksist devlet analizi arasındaki yakınlaşma üzerinde duracağım. Kapitalizm koşullarında işçi sınıfının tarihsel mücadeleleri yeni bir "kamusallık" talebi üzerinde yükselir; kanımca, bu mücadeleler ile Duguit'nin devleti "kamu hizmeti" ile tanımlayan görüşü arasında kopmaz bir bağ vardır.

4. Yönteme Dair bir Savunma

Tezde kullanacağım metodoloji, deneyimleyebildiğim somutluğu

[11] "Genelde," ve burada kullandığım, "biçimiyle *estetizm* sözcüğü, estetik nesne ve duyumlardan oluşan kendine yeterli bir alan içine kapanma ve aynı zamanda estetik olmayan nesnelerin oluşturduğu 'gerçek dünya'dan bir şekilde ayrılma anlamına gelir" (Megill, 1985/1998: 26).

içindeki tarihsel materyalizmden kaynaklanır. Tarihsel materyalist çözümlemelerin çoğunda, Marx'ın *Kapital*'inden beri yöntemsel açıklamalar ve çözümlemelerin diyalektik bütünlüğü gözetilmekte, bunların iç içe geçtiği bir sunuş düzeni tercih edilmektedir. Çözümlememi, benzeri bir sunuş düzeni içinde gerçekleştirmeye çalışacağım ama özellikle birinci ve üçüncü bölümde yöntemsel sorunları, çözümlemenin kurucu unsuru olarak öne çıkarmayı amaçlıyorum.

Bu çalışma, özü itibariyle, egemenlik kavramının tarihsel gelişimine dair kuramsal bir çözümleme girişimi olarak tasarlandı. Buna rağmen, kullandığım tarihsel materyalist metodolojiyle, ana akım siyasal düşünceler tarihi yazımları içindeki egemenlik kuramlarına dair çözümlemelerden -özellikle de, en çok bakışım içinde olduğu kolaylıkla görülebilecek Quentin Skinner ve J.G.A. Pocock'un öncüleri arasında olduğu Cambridge ekolünden- büyük oranda farklılaşmaya ve bu yaklaşımın maddeci eleştirisini bu çalışma içinde *pratik* olarak gerçekleştirmeye çalışacağım.

Egemenlik kuramının tarihsel materyalist eleştirisinin, hem devlet hem devletler arası ilişkiler ve esas olarak da toplum üzerine düşünürken parçaladığımız toplumsal gerçekliğin siyasal uygulayıcılar, hukukçular, aynı zamanda siyaset bilimcileri ve kamu hukukçuları yönünden yeniden bir bütünlük olarak kurulması için bir olanak yaratabileceğini varsayıyorum. Korkut Boratav'ın 2001 yılında düzenlenen 7. Sosyal Bilimler Kongresinde sunduğu açılış bildirisinde belirttiği üzere;

Toplumsal hayatta çalkantılar ve kurulu düzene karşı tepkiler

> (bilimsel ortamdan bağımsız olarak) güçlendikçe, toplumların birer parçaları olan sosyal bilimciler bu dönüşümler karşısında tavır oluşturmaya veya onlara uyum sağlamaya çalışırlar. Önce, egemen ideolojik söylemin damgasını taşıyan akımların bünyesinde eleştirel tavırlar güçlenir; daha sonra arka plana atılmış, üniversite programlarından dışlanmış eski okulların eleştirel katkıları yeniden keşfedilir. Onlara katılmalar ve (daha önemlisi eski kurama ve yaklaşıma katkılar) canlanır. Ve sosyal bilimler bir kez daha, farklı, rakip okulların ve her okul içinde çok sesliliğin birlikteliği ile zenginleşir. (2002: xxxvi)

Egemenlik kuramının dogma olduğu, daha 1922 yılında Léon Duguit gibi, bu çalışmaya da esin oluşturan realist kamu hukukçuları tarafından ileri sürüldü. Bu eleştiriler üzerine, bu çalışmaya esin ve kaynak oluşturmayan ana akım siyaset bilimcilerden David Easton'un 1959'da yayınlanan *Siyasal Sistem* adlı yapıtında, egemenlik yerine siyasal iktidar kavramının kullanılmasına ilişkin öneride bulunduğu çok erken tarihlerde Türkiye akademilerinin bilgisine girdi. Örneğin Bülent Daver, ilk baskısı 1968'de yapılan *Siyaset Bilimine Giriş'*te, "klasik doktrin devleti ona benzeyen kuruluşlardan, topluluklardan ayıran en önemli niteliğin egemenlik olduğunu kabul etmiştir" (1972: 182) yolundaki geleneksel bilgi yanında Laski'nin (1917/1999) çoğulcu görüşünü de aktarıyordu. Laski'nin görüşü, klasik egemenlik kuramının, özellikle egemenliğin tek, bölünmez, devredilmez, mutlak, en üstün nitelikte bir güç olduğu tezinin, toplumdaki iktidarların toplumsal grupların devlete karşı iktidarlarını da içerdiği şeklindeki çoğulcu eleştirisiydi (Daver, 1982: 182-183).

David Easton'un, siyaseti "değerlerin otoriteye dayalı dağıtımı"

sorununda temellenmiş bir iktidarı ele geçirme ve paylaşma faaliyeti olarak gören, yarı korporatist/çoğulcu siyasal kuramı (Köker, 2005: 54; Poggi, 2002: 16 vd.) Şirin Tekeli tarafından 1976 yılında yazılan “David Easton'un Siyaset Teorisine Katkısı Üzerine Bir İnceleme” başlıklı doktora tezinde de incelenmişti (1976).

Sözü edilenler yanında, kamu hukukçusu Münci Kapani tarafından egemenlik kavramının siyaset biliminden sürülmesi ve yerine “siyasal iktidar” kavramının kullanılması gerektiği 1975 yılında dile getirilmiş (2007) olmasına, egemenlik kavramının sınırlılıkları Türkiye'de de çok iyi bilinen ana akım siyaset bilimcisi Leslie Lipson (1954/1978) tarafından da dile getirilmesine rağmen, Türkiye akademilerinde yapılmış, egemenlik üzerine odaklanan yakın tarihli yayınlanmış tezler incelendiğinde, ya egemenlik dogmasının ana çizgilerinin yeni gelişmeler ışığında sürdürüldüğü (örneğin, Beriş, 2006) ya da bu dogmanın, Jellinek-Schmitt çizgisinde ilerleyen kuvvet-devlet teorisinin, devletin bir niteliği olarak egemenlik görüşünün bir devamı olarak olduğu gibi tekrar edildiği (örneğin, Bulut, 2003; Hakyemez, 2004; Gözler, 2009) görülür. Üstelik bu sonuç, ulus-devletin geçirdiği dönüşümler eşliğinde, “egemenliğin sonu mu?” tartışmaları son yirmi yıldır güçlenmiş durumda (Camileri ve Falk, 1992; Habermas, 1998) olmasına rağmen doğmaktadır.

Bu sonuç karşısında bu çalışmada ileri sürdüğüm tez ve aktardığım görüşler, literatürde özgün bir katkı sayılamayacaksa bile, en azından Korkut Boratav'ın belirttiği türden “arka plana atılmış, üniversite programlarından dışlanmış eski okulların eleştirel katkılarının yeniden keşfi” (2002: xxxvi) sayılabilir. Her ne kadar bu tez siyaset bilimi ana bilim dalına

sunuluyor ise de, amaçlarından biri de genel kamu hukukunun unutulmuş özgürlükçü, başka deyişle hak temelli realist geleneğini tarihsel materyalist eleştiri ile telif ederek yeniden güncelleyebilmektir.

Çalışma boyunca kanıtlamaya çalışacağım üzere, egemenlik ideolojisi, kapitalist devleti meşrulaştırmaya yönelen bir güç ideolojisidir. Ancak bu ideolojik işlevi, kuram olarak varlığını ortadan kaldırmaz. Aksine, her etkin ideoloji gibi, egemenlik kuramı kapitalizmde ulus-devletlerin doğuşu ile belirlenmiş, ancak bir kez açığa çıktıktan sonra da devletlerin insan toplulukları tarafından kabul görmeleri, ana akım siyaset biliminin kavramı ile söylersem "meşrulaşmaları" ve tarihsel olarak aktör haline dönüşmelerinde işlev görerek, ulus-devletlerin kuruluşunda rol oynamıştır. Bugün demokratik saydığımız değer ve kurumların çoğunun meşrulaşması ile bu güç ideolojisi arasında sıkı tarihsel bağlar vardır.

İnsanlık açısından gerçek sorun ise, tarihsel bir özgürleşme perspektifi içinde, devletlerin ve egemenlik dogmasının *pratik* olarak aşılabilmesi, kapitalizm koşullarında ise hukukun hak temelli bir özgürlükler hukuku olarak gelişirken devletin aşılmasına hizmet edecek şekilde konumlanabilmesidir. Elbette, sorunun tarihsel olarak nihai çözümü ancak sermaye toplumunun aşılması ile gündeme gelebilir.

Bana göre, egemenlik kuramlarının metafiziğinin görünür kılınarak ideolojik işlevlerinin gösterilmesi, somut, yaşayan insanlar için temel önemde etkileri olacak bir sorun olarak varlığını sürdürüyor. Çünkü, egemenlik ideolojisi, bir güç ideolojisi olarak, toplum halinde doğa ile barışık yaşamanın yalın hali hakkındaki konuşmayı susturur ve haklardan, özgürlüklerden, hatta

insani varoluştan söz etmek için devletin, başka deyişle siyasal varoluşun kaderimiz olduğunu ileri sürer. Benim açımdan, bu çalışmadaki temel tez ve amaç nedir sorusuna verilecek yanıt; bunun karşısında, bugün var olsa da "devletin ve siyasetin kaderimiz olmadığı"nı ve "olmaması gerektiği"ni bir kez daha hatırlamaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM:

KAPİTALİZM ve DEVLETLER

Günümüz siyaset kuramlarının ve siyasi düşünceler tarihlerinin çoğunun verili tarih tasarımında, M.S. 1450 yılları ve sonrasında, bugün aşağı yukarı Batı Avrupa dediğimiz coğrafyada, insanlığın dönüşüm gerçekleştirdiği yargısı ya açıkça dillendirildi ya da üstü örtük dahi olsa kabul edildi (Akın, 1980: 75; Wood, 2008/2009: 243). Orta Çağlar cildini izleyen *Cambridge Politik Düşünce Tarihi 1450-1700* cildinin, adı ile müsemma, 1450'den başladığı gibi (Burns ve Goldie, 2006)[12]. Bu kapitalizmin tarih sahnesine çıkışından başka bir şey değildi.

[12] "Bu ciltte incelenen politik düşünceler, özellikle alanlarında kabul görmüş tarihçilerinin 'öncesine ve sonrasına bakılmasına' gerek gördüğü bir dönemde ortaya çıktı. Orta ve modern Avrupa tarihi arasındaki sınır, geleneksel olarak, Bizans İmparatorluğunun son başarısızlığının, hümanist Rönesans'ın çiçeklenişinin, Protestan Reformunun ilk sahnesinin izlendiği bu döneme, 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başlarına konuldu" (Burns ve Goldie, 2006: 1). Ellen Meiksins Wood da, siyaset teorisinin toplumsal tarihini izlediği eserlerinden (1991/2007 ve 2008/2009) *Yurttaşlardan Lordlara*'nın sonunda; dikkatimizi, tikel olgulara değil de feodalizme odaklarsak, 14. yüzyılın ortalarında ve sonrasında "veba yılları, demografik çöküntü, köylü isyanları ve Yüz Yıl Savaşları", "parsellenmiş egemenliğin" başka deyişle feodal iktidarın krizini gösterdiğini yazıyor (2009: 243-244). Wood, "parsellenmiş egemenlik" olarak adlandırdığı feodalizmdeki gücün parçalı karakterini özellikle vurgulamakta ve feodalizm çözülürken gelişen "egemenlik kuramı"nın açığa çıkmasında, Fransa'da süren feodal parçalı egemenliğe tepkinin başat rol oynadığını ileri sürerek, Bodin'in egemenlik kuramının kapitalizmle ilgisiz olduğunu düşünmekteyse de; sonuçta, feodalizm çözülürken sermaye yükseliyordu ve Wood'a göre de, "kanonik kıtlık" olarak adlandırdığı 14. yüzyılın ortalarından 15. yüzyılın sonlarına kadar süren dönem, Machiavelli ile sona erdi (2009: 244).

20. yüzyılın başında, kapitalizme dair maddeci olmayan analizler, örneğin Werner Sombart'ın kapitalizmin özünü, ekonomik anatomisinin ya da fizyolojisinin herhangi bir özelliğinde değil, bir çağın yaşamını esinlendirmiş olan ruhun (*Spirit* ya da *Geist*) temsil ettiği bütün bu niteliklerin tümünde arayan yaklaşımı, kapitalizmi burjuvazinin girişim ruhunun bir sentezi olarak, onu ekonomik tercihlere yönelten düşünce ve davranışların sonucu olarak niteledi. Bu ruh tarihsizdi ama burjuvazi onu harekete geçirmiş ve sermaye birikimini ekonomik faaliyetin hakim güdüsü olarak görerek, gerçekçi bir rasyonalite ve şaşmaz bir muhasebe eşliğinde yaşamda her şeyi buna bağlamıştı. Max Weber, bu yaklaşımı taçlandırdı ve kapitalizmi girişim özgürlüğünün varlığıyla, burjuva rasyonalitesi ve -ölçüp biçme, değerlendirme, sayma anlamındaki- hesaplılığıyla niteleyerek, "sermaye muhasebesi olan" rasyonel bir kapitalist kuruluşun "bir insan topluluğunun gereksinimlerini karşılayacak endüstriyel ürünlerin, girişim yöntemiyle sağlandığı her yerde bulunduğunu" ve bu kapitalist ruhun "rasyonel ve sistematik olarak kazanç arayan tutumu tanımladığını" söyledi (Dobb, 1945/2007: 6-7).

Kapitalizmi, Orta Çağın, piyasa için yapılmayan ve parasallaşmamış doğal üretimine dayalı ekonomisi ile -gerçekte, artı ürüne fiili/zorla el koyma yoluyla oluşan emek rantı ekonomisi ile- piyasa için üretime dayalı ekonomi ya da "para ekonomisi" arasındaki farklara dayanarak, malların değiş tokuşu ile malların para aracılığıyla değiş tokuşunu, daha açık deyişle, trampa ile alım-satım, malların üretildiği yerle

satıldığı yer arasındaki mesafeyi, üretilme amacını ve satılma biçimini karşılaştırarak anlamaya çalışanlar[13] da vardı (Müller, 2003; Dobb, 2007: 7-8; Fülberth, 2010: 24-41).

Burada sözünü ettiğim kapitalizm ise her ikisinden farklı; Marx'ın çözümlediği, meta üretimine ve bu üretim süreci içinde serbest işgücünün sömürüsü, başka deyişle artı-değer üzerinde yükselen tarihsel bir ilişki olarak sermaye birikimine dayanan, tüm siyasi, hukuki ve düşünsel sonuçlarıyla birlikte insani varoluşumuzu kuşatan, şu anda da içinde bulunduğumuz üretim tarzıdır.

Modern devlet, kapitalizm gibi, feodalitenin içinde ortaya çıktı; *devlet*e dair klasik kuramlar da, Batı Avrupa'daki ekonomik ve siyasal gücün koşullarında gerçekleşen bu dönüşümden doğdu (Marx, 1986: 731; Carnoy, 1984: 12). Bu bölümde, öncelikle bu dönüşümü, bu dönüşüm içinde ve sonunda kapitalizmle devletler arasındaki ilişkiyi, Marx'ın ve Wallerstein'ın çözümlemeleri eşliğinde inceleyeceğim.

[13] Bu ikinci yaklaşımın "eleştirel" bir örneği, kapitalizmden değil genişleyen piyasaya gömülen toplumlardan söz eden Karl Polanyi'dir. Polanyi, 1945'te Amerika'da yayınladığı *Büyük Dönüşüm* (1945/2000) adlı çalışmasında, piyasa mantığını ve toplumunu olağan ya da doğal bir olgu olarak değil, 19. yüzyılda "toprak, emek ve paranın bir meta" olarak açığa çıkmasının yarattığı kurumsal dönüşümlerle belirlenen bir politik proje, bir 19. yüzyıl kurgusal hakikati olarak resmetmekte, özellikle toprak, emek ve paranın metalaşmasının kurgusal olduğunu öne çıkararak, bu toplumun çöküş içinde olduğunu ileri sürmekteydi. Sosyalizm piyasa toplumunun ürünü bir fikir/eğilim (2000:314), Marx ise ekonomi politiğin devamcısı olarak bu eleştiriden nasibini alıyordu. Polanyi'ye göre, 19. yüzyıl, Marx ve Ricardo'nun bir yerde olduğunu şüphesiz biliyordu (2000:63); sosyalistler ve liberaller aslında mucizevi şekilde aynıydılar; devlet-sosyalisti Marx, Proudhon'un görüşlerine keskin bir şekilde saldırmıştı, çünkü [Proudhon'un bu görüşleri] tıpkı Louis Blanc ve Lassalle'ı tarihin derinliğine gömdüğü gibi bundan böyle, kendisinin de sermayenin kolektivist yollarla biriktirilmesini savunan kişi olarak adlandırılmasını doğuracaktı vd.vd. Bu görüşlerin yazıldığı yıl ve yayınlandığı yerden ayrı düşünülmesi mümkün değildir; gene de, Polanyi'nin fikirlerinin 21. yüzyıl için anlamını soruşturan, büyük oranda anti-kapitalist ol(a)mayan sosyal reformcu fikirlerden kurulu bir derleme için bkz. Buğra ve Ağartan (2007).

1. Feodalizmden Kapitalizme Geçiş

Avrupa'da feodalizm, ekonomik olarak, özetlersek, tarımın ezici egemenliğine dayanan ve toprağın bir “mal” olmadığı; tüm tarımsal güçlerin, köyün ve lordun rezerv arazisi arasında bölündüğü; köylüler için (serfler) toplumsal ve coğrafi akışkanlığın engellendiği; bağımlı sınıfların (serfler) rantlarının büyük çoğunluğunu emek gücü (angarya) olarak egemen sınıfa ödeme yükümlülüğünde olduğu; endüstriyel ve zanaat faaliyetlerinin ya büyük malikanelerin sınırları içinde ya da loncalarda gerçekleştirildiği; ekonomik ve siyasi alanda soyluların özgürlüğüne ilişkin hukuki kısıtlamanın olmadığı bir sistemdi (Kula, 1962/1985:20; Bloch, 1961/1995:133 vd.).[14]

Bu çalışmada feodalizm derken, feodalizmin oluşumunu tamamladığı “Kuzey, Batı, Orta ve Güney Avrupa'daki toplumların 5. yüzyıldan 15. yüzyıla kadarki dönemini, yani topraksız köylülerin ürettiklerinin bir kısmına, kullanmadıkları fazlalığa, ekonomi dışı tedbirlerle arazi ve topraklara sahip olanlar tarafından el konulması dönemini” (Fülberth, 2010: 86) kast ediyorum[15]. Feodalizmde, “Yeni Çağdaki gibi, halk, egemenlik, ve

[14] Feodalizm ve özellikle feodalizmden kapitalizme geçiş tartışmaları bu özetle geçiştirilebilecek kapsamda değildir (Dobb, 1945-1963/2007; Kula, 1962/1985:20; Bloch, 1961/1995; Anderson, 1979; Hilton, 1978/1984). Bir değerlendirme için bkz. Üşür (2007). Buradaki özet, Marx'ın *Kapital*'in III. Cildinin 47., “Kapitalist Toprak Rantının Doğuşu” başlıklı bölümündeki açıklamalarla (Marx, 1990: 687-714) çakıştığı ve Dobb ve Hilton feodalizme dair görüşlerini esas olarak Marx'ın buradaki emek-rant analizinden hareket ederek benzer şekilde geliştirdikleri (Üşür, 2007: 433) hatta diğer uçta duran Kula da bu özeti “aynen” kabul ettiği (1985: 20) için yeterli görülmüştür.

[15] Marx'ın belirttiği üzere, “...doğrudan emekçinin, kendi geçim araçlarının üretimi için gerekli olan emek koşullarının ve üretim araçlarının 'sahibi' olarak kaldığı tüm biçimlerde, mülkiyet ilişkileri, aynı zamanda doğrudan derebeyi ve köle ilişkisi olarak görünmek zorundadır, ki burada, doğrudan üretici özgür değildir; yükümlü-emeğin

devlet gücü gibi kavramlarla ifade etmeye kalkarsak" bugün anladığımız anlamda devletin varlığından söz edemeyiz:

> Silah tekeli ademi merkezi bir yapıya sahipti ve esas olarak toprak ve arazi sahiplerine devredilmişti. Köylük alanlardaki yargı yetkisi de bunların elindeydi. Bugünkü anlamda devlet gücü denen şey önemli oranda ademi merkezi bir yapıya sahipti. (Fülberth, 2010: 93)

Feodal toplum oluşumunu tamamladığında, çözülmesine neden olacak unsurlar da harekete geçmekteydi; çalışma olarak gerçekleşen rant, özgür çalışmanın ortaya çıkması, köylü mülkiyetinin gelişmesi ve ticaretin başlamasıyla ayni ranta ya da para biçimindeki ranta dönüşüyor; ticari fuarlar, zanaatlerin canlanması, kent yaşamının yeniden doğması ve bir ticaret burjuvazisinin oluşması süreci hızlandırıyordu (Beaud, 2003: 17). On beşinci yüzyıldan başlayarak, Engels'in edebi bir üslupla da gözlediği üzere, feodalite

---

bulunduğu serflikten, salt bir haraca bağlılık ilişkisine indirilebilecek olan bir özgürlük yoksunluğu. Doğrudan üreticinin, varsayımımıza göre, burada, kendi üretim araçlarına, emeğinin gerçekleştirilmesi ve geçim araçlarının üretimi için zorunlu olan gerekli maddi emek koşullarına sahip olduğu görülecektir. O, tarımsal faaliyetini ve onunla bağlantılı olan kırsal ev sanayilerini bağımsız olarak yürütür. Küçük köylülerin kendi aralarında, Hindistan'da yaptıkları gibi, az çok doğal bir üretim topluluğu oluşturmaları durumu bu bağımsızlığı baltalamaz, çünkü burada söz konusu olan, yalnızca malikanenin ismen var olan beyinden bağımsızlıktır. Böyle koşullar altında, *toprağın nominal sahibi için artı-emek, bürünülen biçim ne olursa olsun, onlardan ancak ekonomi-dışı zor ile alınabilir*" (Marx, 1894/1990: 694-695, abç.). Marx'a göre feodalitenin tek biçimi bu değildir. Eğer doğrudan üreticiler özel bir toprak sahibi ile karşılaşmayıp, Asya'da olduğu gibi, hem toprak sahipleri hem de hükümdarları olarak başlarında duran bir devletin doğrudan emri altında iseler, o zaman, rant ve vergiler çakışır ya da daha doğrusu, burada, toprak rantının bu biçiminden farklı olan hiç bir vergi bulunmaz. Bu koşullar altında, siyasal ya da iktisadi baskı o hali alır ki, artık-ürüne el koymak için devletin tebaası olan herkes için geçerli olandan daha fazla baskıya gerek kalmaz. "Devlet, bu durumda en yüksek beydir" der Marx (1990: 695). Toprağın gerek özel, gerek ortaklaşa zilyetliği ve tasarrufu var olsa da özel mülkiyetinin görülmediği bu biçimde, egemenlik, ulusal çapta yoğunlaşmış olan toprağın sahipliğinden oluşur (1990: 695). Kapitalizm öncesi üretim biçimlerinden "Asya Tipi Üretim Tarzı" tartışması için, bkz. Marx ve Engels (2002) yanı sıra Anderson (1979: 462-549); ayrıca bkz. Divitçioğlu (1971: 21-46) ve Chesnaux vd. (1970).

çöküyor, burjuvazi yükseliyordu:

> Egemen feodal soyluluğun yabanıl savaşımları gürültüleri ile Orta Çağı doldururken, tüm Batı Avrupa'da ezilen sınıfların sessiz sedasız çalışması feodal sistemi kemiriyor; kırda, soylu beyler, toprak kölelerinin iflahını kesmeye, çektikleri güçlüğe gözlerini kapamaya, ürünlerini ayaklarıyla çiğnemeye, karılarının ve kızlarının ırzlarına geçmeye hâlâ devam ediyorlarsa da içinde feodal beylere gitgide daha az yer kalan koşulları yaratıyor; dolaylarda, İtalya'da, Fransa'nın güneyinde, Ren kıyısında, külleri içinden yeni baştan doğmuş Roma İlk Çağının özgür kentleri yükseliyor; yükselen kent surları ve hendekleri arkasında, oldukça yavaş bir biçimde ve loncalar içinde gelişen zanaatçiler ilk sermayelerini topluyor; kentlerin kendi aralarında ve dünyanın geri kalan bölümü ile ticaret yapma gereksinmesinden bu ticareti koruma araçları doğuyor; özcesi, *daha 15. yüzyıldan başlayarak*, kent burjuvaları, toplum için, feodal soyluluktan daha vazgeçilmez bir duruma gelmiş bulunuyorlardı[16]. (abç, Engels, 1884[17]/1977: 595-596)

Ekonomik, siyasi ve toplumsal düzeylerde feodal bağlılık ilişkilerinin hüküm sürdüğü ve Hıristiyan düşüncesinin başat olduğu Batı Avrupa'da, özellikle İtalyan kent devletlerinde kültürel bir hareket olarak gözlenen Rönesans, dinde gerçekleşen Reform hareketi ile birlikte Orta Çağ

[16] Çalışma boyunca, Marx, Engels ve Lenin'in eserlerinin varsa Türkçe çevirilerinin sayfa numarası gösterilmiş olmakla birlikte, atıf yapılan çeviri ile burada yapılan aktarmalar arasında, burada aktardığım -çoğunlukla farklı kaynaklarda yapılmış ya da kendime ait- çeviriyi daha doğru bulduğum için, farklar olabilir. Dolayısıyla, eğer varsa hatalar bana aittir.

[17] Engels'in *Anti Dühring*'i (1977) 1877 yılında yayınlandı. Buna rağmen 1884 tarihini vermemin nedeni, *Anti Dühring*'in parçası olmayan, *Köylüler Savaşı*'nın hazırlık materyalleri arasında bulunan ve 1884 yılı sonlarına doğru yazıldığı sanılan bu betimlemenin, Türkçe'de *Anti Dühring*'in 1977 baskısına, ss.595-608, eklenmiş olmasıdır. Metin Marx ve Engels'in Toplu Eserleri'nin (MECW) 26. Cildinde, ss.556-565 arasında yer alır ve MECW için seçilen başlık, "Feodalizmin Çöküşü ve Ulus-Devletlerin Ortaya Çıkışı Üzerine"dir.

olarak adlandırılan tarihsel dönemden çıkış ve yeni bir çağın başlangıcı olarak görüldü. Engels, *Doğanın Diyalektiği*'ne yazdığı Giriş'te, bu yargıyı tekrarlamıştı:

> ...biz Almanların Reformasyon diye adlandırdığımız, Fransızların Rönesans, İtalyanların *Cinquecento* diye adlandırdığı ama bu terimlerin hiçbirinin de yeterince ifade etmediği [bu çağ,] 15. yüzyılın ikinci yarısında yükselmeye başlamış olan bir çağdır. Krallık, kentli burjuvaların da desteği ile feodal soyluluğun gücünü kırmış, temelde ulusçuluğa dayanan, içinde modern Avrupa uluslarının ve modern burjuva toplumun gelişmeye başladığı büyük monarşileri kurmuştur. (1876-1878/2002: 31).

İtalyan kent devletlerinde ve daha sonra Hollanda'da gelişen ticari kapitalizm, kapitalist üretim tarzının *ilk işaretleriydi*. Ancak bu sorun, Stalinist ya da zıt ikizler olarak yapısalcı ve tarihselci-indirgemeci yaklaşımlar arasında bir döneme damgasını vuran bitmemiş bir tartışmadır[18] (Anderson, 1998; Üşür, 2007; Oğuz, 2007; Fülberth, 2010).

Kapitalist üretim tarzı metabolik bir karakter taşır. Bu, hem kapitalist mübadele ilişkileri ve kapitalist dünya pazarının hegemonyası altında kapitalizm öncesi ilişkiler ve üretim tarzlarıyla eklemlenmiş olarak var

[18] Genel olarak bu yaklaşım karşısında *İngiliz Marksist Tarihçiler* (Kaye, 2009) kendi aralarındaki farklılıklara rağmen eleştirel bir tutum takındı. Samuel (1980), dönemin havasını başarılı bir şekilde yansıtmıştı. E. P. Thompson (1973/1994; Turgut, 1984), P. Anderson (1979, 1998), R. Brenner (Üşür, 2007; Oğuz, 2007) farklı tutumlar geliştirseler de bu yaklaşımı eleştirdi. Brenner, sınıf mücadelesini merkeze alan bir Marksizm yorumu geliştirdi ve bu yorum, daha sonra siyasal Marksizm olarak adlandırılacak bir yaklaşımın kurucusu oldu (Oğuz, 2007: 43 vd.). Bu aynı tartışmada çözümleyici Marksizm ekolünün kurucusu olarak bilinen ancak eleştirmenlerince yapısalcı olarak nitelenen G. A. Cohen ise, birbirini izleyen üretim tarzları şemasını, toplumun maddi ve içkin nitelikleri ile üretim tarzları içinde üretici güçlerin önceliği/belirleyici rolü teması üzerinden savunmayı sürdürdü (Cohen, 1978/1998:111 vd. ile 163 vd.).

olduğunu, hem ilkel birikim ve kapitalist birikim süreçlerinin iç içeliğini, hem de kapitalist mübadele ilişkileri ve dünya pazarının coğrafi ve -metalaştırmanın artması ile- niteliksel yayılımını ifade eder (Mandel, 2008: 74-79).

Marx, *Kapital*'de, kapitalizmi İngiltere örneğinden sıkça yararlanmak yoluyla bir üretim tarzı olarak analiz etti. Stalin, Marx'ın indirgemeci bir yorumu yoluyla, kapitalizmin, feodalizmi düz çizgisel bir şekilde izleyen, toplumsal yayılmasını sanayi devrimi ile gerçekleştiren bir tarihsel sonuç olduğu biçiminde bir savın yayılmasına nesnel olarak hizmet etti[19] (Stalin, 1938/2009). Althusser ya da Cohen gibi yapısalcılıkla suçlanan Marksistler ise, 20. yüzyılın ikinci yarısında bu yanlış savın yayılmasına kuramsal destekler sağladı (Althusser, 1968/1995:265 vd.; Cohen, 1978/1998). Metabolik niteliğinin kavranması üzerine gelişen kapitalizmin maddeci analizi için ise bu tür bir indirgeme ve çözümleme, kapitalizmi sermayenin genişleyen hareketi olarak somut tarihi içinde ve varsa bu genişlemenin yasa benzeri eğilimlerini açığa çıkarmada, özetle Marx'ın *Kapital*'de yaptığını izlemede oldukça başarısızdı (Mandel, 2008: 40-41, 45).

Stalin, tarihsel materyalizmi, "toplumun maddi koşullarını araştıran bilim" olarak tanımlamış ve toplum biçimlerinin de, antik, köleci, feodal, kapitalist, sosyalist ardışık gelişim çizgisini izleyeceğini ileri sürmüştü (2009

[19] "Tarih boyunca, toplumun üretim güçlerinde görülen değişme ve gelişmeye uygun olarak, insanların üretim ilişkileri, ekonomik ilişkileri de değişmiş ve gelişmiştir. Tarihte beş temel üretim ilişkisi tipi bilinmektedir: ilkel komünal, köleci, feodal, kapitalist ve sosyalist" (Stalin, 2009: 30). Bu görüşün Marx'a mal edilemeyeceğinin yetkin bir çözümlemesi ve toplum biçimlerinin şematik gelişme çizgisinin bir eleştirisi için bkz. Hobsbawm (1964/1992: 9-57).

ve ayrıca bkz. 1978:651-684). Bu pozitivist Marksizm[20] türü, onu eleştirdiğini ileri süren yapısalcı Marksizm türü ile -Althusser'in[21] çözümlemelerinden de ilham alarak- birleşti (Bensaïd, 2010: 362; Brohm 2010: 105).

Althusser, Kapital'*i Okumak*'ının sonunda yer alan "İdeal Ortalama ve Geçiş Biçimleri Üstüne" başlıklı ekinde (1995: 265-270) bu "bilimsel" yaklaşımı açıkça savundu. Bilgi nesnesi ile bilgi ayrımı üzerine[22] yürüttüğü tartışmada geliştirdiği yaklaşımla, *Kapital*'in bilgi nesnesinin "kapitalist üretim tarzı" olduğu şeklindeki argümanına salt epistemolojik iması düzeyinde katılmakla birlikte, buradan çıkardığı -doğruca Stalin'de yer aldığı şekliyle mekanik/metafizik toplum biçimlerinin gelişimi şemasının "ideal ortalama" olarak meşrulaştırılmasına varan- *kuramsal* sonuçlara katılmam mümkün değil: Çünkü, tarihsel materyalizm açısından maddi ve ampirik olarak kendini dışa vurmayan eğilimler zaten eğilim değildir (Mandel, 2008: 42-43). Marx, *Kapital*'e ilk baskıya Almanca "Önsöz"de "... kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve değişim koşullarını inceleyeceğim. Bugüne

[20] Pozitivist Marksizmin bir özelliğinin de diyalektiğin yasalarını doğada aramak olduğunu ileri süren görüşler de vardır (Mısır, 2001). Pozitivist eğilim "bilgi mutlakçılığı" ile maluldür, doğada böyle bir mutlakçılık olmadığı ve insan toplumları ile düşüncesi doğaya gömülü olduğu için, tutarlı bir materyalizmde hareketin doğadaki tezahürünün izlenmesi felsefi bir sorundur ve bu felsefi sorun ile pozitivizm arasında eşitleme yapılamaz (Engels, 2002).

[21] E. P. Thompson'un *Teorinin Sefaleti*'nde (1984) Althusser'e yönelttiği eleştirileri hesaba kattığımda da, felsefi olarak Althusser'in yapısalcılıkla "eleştirel bir diyalog" kurduğunu düşünüyorum. Yaptığı, dönemin moda akımı yapısalcılığın da anlayabileceği şekilde, kendi deyişiyle, Marksist "kuramı", kendi felsefi sunumu içinde özetlemekten ibaretti. Ardılları ise, özellikle "siyaset bilimi" olarak, bir tür yapısalcı Marksizm kurdu. Ki, bunu da yeterli görmeyerek ya "kapitalist devlet" kuramcısı "siyaset bilimci"lere ya da açıkça "postyapısalcı, postmodern, post-Marksistler"e evrildi(ler). Bunda Althusser'in sorumluluğu, Bernstein için Marx'ın sorumluluğu kadar bile değildi.

[22] Althusser'in bu ayrım için yürüttüğü tartışmanın bir sunumu Amnies savunusunda yer aldı (2006: 249 vd., özellikle 252-254). Çalışmanın giriş bölümünde, benzer ama farklı bir içerikle savunup benimsenen ve açıklanmaya çalışılan epistemolojik tez için ise, bkz. Mısır (2003).

kadar, İngiltere, bunların klasik yurdu olmuştur. Teorik düşüncelerimin gelişimi içinde, İngiltere'nin başlıca örnek olarak gösterilmesinin nedeni işte budur" diye yazmıştı (1986: 17). Burada ileri sürülen tez, basitçe bilgi nesnesinin maddi ve ampirik dayanakları ile ayrıştırılmasından ibaretti.

Althusser, bu cümleyi son derece tipik bir yapısalcı önermeye tercüme etti ve tercümeyle kalmayarak, başka metinlerinde eleştirdiği (2007: 340) Stalin'i ayakları üzerine dikti (Bensaïd, 2010: 362; Brohm 2010: 105). Althusser'e göre aslında *Kapital*'de yapılan, İngiltere'nin bir *betimlemeler* ve *örnekler kaynağı olarak* kullanılmasından ibaretti. Çünkü, kapitalist üretim tarzının "ideal ortalaması" İngiltere'de *de* mevcut değildi. Luxemburg'un işaret ettiği (1913/2004), Mandel'in ise açıklanan şekilde kullandığı, kapitalist üretim tarzının "metabolik" niteliğinin buna izin vermediğini ima edercesine -ancak bunu asla anmadığı için tercüme edilirse: -İngiltere'de *de* kapitalist üretim tarzının "saf" değil "katışıklı" var olduğunu ve bu üretim tarzının gerçek bir analizinin yapılabilmesi için diğer üretim tarzlarının da üretim tarzı olarak analizinin -haliyle yapısal analizinin [başka bir deyişle, bir üretim tarzı nedir ve diğerlerinden nasıl ayrışır analizinin]- *Kapital*'de gerçekleştirildiğini ileri sürerek, Stalin'e kendi yordamınca hak verdi:

> İngiliz kapitalizminin katışıklılığı (*impurity*) Marx'ın *Kapital*'de incelemeyi önermediği, ama yine de Marksist kuramla ilintili olan gerçek, belirli bir nesnedir: Bu katışıklılık, dolayımsız biçimiyle, bizim şimdilik, Britanya'daki başat üretim tarzı içerisinde, kapitalist üretim tarzına bağlı ama henüz onun tarafından elimine edilmemiş bulunan üretim tarzlarından sarkan biçimlerin "*kalıntıları*" diyebileceğimiz şeydir. Varsayılan bu "katışıklılık" üretim tarzları

> kuramıyla ilintili bir nesneyi oluşturur; her üretim tarzı ancak daha önceki üretim tarzının var olan biçimlerinden çıktığından, tikel olarak, *belirlenimli bir üretim tarzının oluşma süreci kuramıyla* aynı şey olan, *bir üretim tarzından bir başkasına geçiş kuramıyla* ilintili bir nesneyi. Bu nesne ilke olarak Marksist kuramın bir parçasıdır (...) ele alınan üretim tarzları bilgisi, geçiş sorunlarını ortaya koymak ve çözmek için temel sağlamaktadır. O nedenle, geleceği öngörebilir ve yalnızca bu geleceği değil ama ve en başta, bunun gerçekliğini bize güvenceleyecek yol ve araçları da kuramsallaştırabiliriz. (1997: 268-270)

Althusser, Marksist tarih kuramının bu hakkı tanıdığı kanısındaydı. Bu, Marksist kuram içinde, burada izlenen çözümleme bakımından önemi yadsınamaz ölçüde menfi sonuçlara yol açan bir *kuramsal* gelişme oldu. Althusser'in *kuramsal* iddiasının aksine, *tarihsel* gerçeklikte, feodalizmin kapitalizme geçiş için *evrensel* bir eğilim gösterip göstermediği çok şaibeliydi (Hobsbawm, 1984: 173). Hobsbawm'ın meşhur kapitalizme geçiş tartışmasındaki kısa değerlendirmesini -kendi ifadesiyle notunu- yazdığı 1964 yılından bu yana yürütülen Marksist tartışmalarda elde edilen tarihsel ve kuramsal girdiler, bu şaibeyi sonuca vardırdı. Bu sonuç ne çözümleyici Marksizmin üretici güçler temelli işlevsel açıklaması, ne siyasal Marksizmin burjuva devrimlerinin kapitalist üretim tarzına geçişteki rolünü reddeden ve dünya-evrensel bir sistem olarak metabolik şekilde gelişen kapitalizmi İngiliz tarihinin özgüllükleri içinde ararken girdiği labirentlerde "kaybolmuş" *devrim*siz "sınıf mücadelesi" analizi, ne de herhangi bir tür *devlet kuramcısı* "siyaset bilimi"dir. Sonuç, *elbette bana göre,* Hobsbawm'ın yazdığı 1964 tarihli nottaki gözlemlerin kapitalizmin metabolik gelişimi içinde çözümlenmesi

ile bütünleştirilmesi olabilir. Bu notla birlikte, 1964'te, Hobsbawm'ın Marx ve Engels'ten kendi derlediği *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*'ne yazdığı "Önsöz", bütün bu tartışmanın tarihsel materyalist bir sunumuydu (Hobsbawm, 1984 ve 1992).

Kapitalizmin Batı Avrupa'da belirmesi, ne salt onun feodalizm içinde zaten gömülü olmasıyla ne salt sınıf mücadelelerinin buna olanak tanımasıyla ne salt ticaretin bu bölgede gelişmesi ve ticari sermayenin üretici güçlerin -zanaatten manifaktüre geçişin- önünü açmasıyla ne salt devletlerin ilkel birikimdeki özgül rolüyle, ne salt kentlerin yükselişiyle, ne salt İngiliz vassalı ile Fransız arasındaki hukuksal yetki farkıyla ne salt burjuva devrimleriyle ne de salt bunlara eklenebilecek başka bir tarihsel olgu ile ilgiliydi[23]. Biriyle değil hepsiyle ilgiliydi ve her birinin birbiriyle kurduğu ilişkinin özgül tarihsel sonucu Batı Avrupa'da -ama sadece Hollanda ve İngiltere'de değil Fransa'da da- kapitalist üretim tarzının gelişmesini doğurdu (Beaud, 2003; Dowd, 2008: 36; Fülberth, 2010: 100-130).

Bu bütünselliğin, toplumsal değişmeyi olanaklı kılan d*evrim*ler çözümlemesi olmadan anlaşılabilmesi mümkün değildir. Komünist Enternasyonalin beşinci kongresinden itibaren tepkileri üzerine çeken devrimci geleneği savunmak üzere yazdığı eseri *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Lukacs, 1967 baskısına yazdığı Önsöz'de açıkladığı üzere (1992/1998: 22-

[23] Fülberth, reformcu sonuçlara vardığı *Kapitalizmin Kısa Tarihi* adlı çalışmasında "Bu kitapla birlikte bilgi edinmenin bir başka yöntemi önerilmektedir: *Kapitalistik*, kapitalizmin bilimi. Bu bilim dalı geleneksel ekonomi politikle özdeş değildir. Daha çok birçok disiplinin; siyaset bilimi, sosyoloji, ekonomi, tarih, hukuk, coğrafya, etnoloji, yani toplumsal, düşünsel ve iktisadi bilimlerin bir kesiti olacak ve böylece bunları aşarak, onları birbiriyle bağlantılı hale getirecektir. Hatta doğa bilimlerini ve tıpı da içermesi düşünülebilir" diyor (2010: 11).

23) yalnızca Hegelci özne/nesne özdeşliğini sürdürerek yanılmadı[24]. Lukacs'ın büyük yanılgısı, Feuerbach'ın Engels tarafından içerilip aşılmasını -*Doğanın Diyalektiği'*ni (1992), başka deyişle Marksist maddeciliği- belirsiz bir Hegelci "dolayım" kategorisi uğruna açıkça reddetmesinde, Alman felsefe geleneğine uygun olarak -doğayı da toplumsal ürün saymak gibi aşırılıklarla- toplum merkezli düşünmesinde ama en fazla da, özgül bir kriz ve devrim kuramına dayanmadığı için tam olarak açıklayamadığı ancak devrimci geleneğe ait olduğu için varlığını felsefi bir görüyle bulduğu devrimci dönüşümün başlangıç koşulunu "proletaryanın bilinci" sanmasındaydı (1998: 111 vd.). Ancak son derece keskin felsefi gözlemlerle sınıf mücadelesinin genel çekiciliğini -dolayısıyla özgül bir kriz ve devrim kuramı içindeki dönüştürücülüğünü değil, *düzenleyiciliğini*- salt gözleyici bilimsel pratik *karşısına* yanlış da olsa "bilinçli proletarya" kavramını -11. Tez'i ve *praksi*si ima etmek üzere- koyarak betimledi. Bu betimlemedeki deha, krizin devrim çözümlemesindeki özgül ağırlığını açıkça belirlemesiydi:

> Kapitalizmi düştüğü krizden çıkarmanın yolunu ancak proletaryanın bilinci gösterebilir. Bu *bilinç olmadıkça kriz boyuna sürer gider, çıktığı noktaya geri döner, yaşanan durumu tekrarlar ta ki sonunda* (...) proletarya, (...) 'sadece sermaye sınıfına oranla' değil 'kendisi için' de bir sınıf olmak zorundadır.
>
> Kısacası kendi sınıf mücadelesinin ekonomik düzlemdeki gerekliliğini bilinçli bir istem, etkin bir sınıf bilinci düzeyine

[24] Hatta, bu yolla gerçekleştirdiği proletaryanın bilinci anlamında sınıf bilinci çözümlemeleri, tarihsel materyalizm bilimi içinde somut ampirik kanıtlarını, örgütlü kapitalizmin yükselmesiyle iyice beliren refah devleti uygulamaları içinde alenen seyredilebilir şekilde edindi. Refah devletinin *kuramsal Marksist* seyirleri ve işçi sınıfının bu dönemdeki konumu bütün Hegelci zaafına rağmen devrimci gelenekle bilinç arasında kurduğu ilişkide Lukacs'ı doğruluyordu.

> çıkarmalıdır. Sınıf mücadelesinin zaten acılar ve bunalımlarla dolu bu uzun soluklu sürecin yavaşlatılmasına çalışan pasifist ve hümanistleri, bu dünya görüşü dersini boyuna uzatmış olmakla proletaryanın bağrında nice yaralar açmış olduklarını bir görebilseler dehşet içinde kalırlardı. (abç, Lukacs, 1998: 149)

İzleyen satırlarda yer alan şeyleşme kavramının ucu metafiziğe uzanabilecek betimlemesi ötesinde, burada düzen ve düzensizliğin diyalektik bir kavranışı -Hegelci anlamda da olsa- varmış gibidir. Ancak, Hegelci içeriğiyle *diyalektik,* düzen ve düzensizliğin bir aradalığına ilişkin gerçeğe yakın bir kavrayış için bizi hazırlasa da, *devrim*in çözümlemesine ve rolüne ilişkin tek düze bir görüş sağlar[25]. Çünkü söz konusu "düzensizlik içinde düzen"in diyalektik birlik kategorileri içinde -çelişkilerin birliği: tez/anti-tez/sentez- görünüşü özgül bir kriz ve devrim kuramı için yeterli girdileri sağlamaz. Lukacs'ın "bütün"lük zannettiği (1998: 20) dinamik sistemler, başka deyişle düzensizlikteki düzen; *gerçekte*, "sonsuz sayıda yolun sonlu bir mekânda bulunması"dır (Gleick, 2003: 165). Bu da üretim tarzı içindeki genel çekici, başka deyişle sınıf mücadelesi kavranmadan anlaşılamaz.

Lukacs'ın özgül bir kriz ve devrim kuramı yoktu[26]. Ama, bir üretim

[25] Bu sorunun anlaşılabilmesi için *Bernhard Brosius'un Tarihin Yapıları: Tarihsel Materyalizme Giriş* (2008/2010) adlı eserini özellikle anabilirim. Burada Brosius'un geliştirdiği üretim tarzı/toplumsal formasyon çözümlemesine (özellikle bkz. Brosius, 2010:81'deki Şekil 16) tümüyle katılmakla birlikte; üretim tarzları arasındaki geçişler, başka deyişle devrimler sorununda Brosius da diyalektik mantığın sınırları içinde, Hegelci dolayım ve yadsınmanın yadsınması kategorileri içinde kalır. Bir üretim tarzı içinde diyalektik mantığın işlediği doğrudur, ancak üretim tarzları arasındaki geçişler, *devrim bilim*siz anlaşılamaz: Devrimler yadsınmanın yadsınmasının sonucu değil, hassas şekilde başlangıç koşullarına duyarlı sistem krizini ve yeni sistem başlangıcını yaratan tarihsel krizlerin -*türbülans*ların- sonucudur.

[26] Elbette özgül bir kriz ve devrim kuramı, eski bilimin insanına, "ebedi hareket ve hayatın anlaşılmaz telaşı" gibi görünür. Buna rağmen, "algı kaosu içinde, insan zihninin aradığı şeyleri nasıl bulup çıkardığını anlayabilmek için, insanın önce, düzensizlikten nasıl olup da *evrensellik* çıktığını anlaması gerek"tiğinde (Gleick, 2003:195) ısrarcı olmak gerekir.

tarzının, kendi içinde sonsuz sayıda yolun gömüldüğü "aynı anda çok zamanlı" özgül mekânlar; her eşikte yenilenen topoğrafyalar olduğunu kolaylıkla anlayacağı umulabilir. Dolayısıyla devrimci gelenekle birlikte şu önermede ısrar edeceği de: *Tarih ne akar ne de ilerler, sadece sıçrar*[27]. Tarihsel materyalizm biliminde, bir dinamik sistem olarak mükemmelce betimlenmiş olan sınıflı toplumlar üretim tarzlarının genel çekicisi, sınıf mücadelesidir. Bundan kasıt, tarihsel materyalizm biliminin sınıflı toplumların üretim tarzı evreninde, bu evrende işlemesini sağlayan yasalara benzer eğilimleri keşfetmiş ve açıklamış olduğudur.

Ancak keşfedilmeyen, sınıf mücadelesinin devrimleri değil sınıflı toplumun genel düzenlenişini olanaklı kıldığıydı. Üretim tarzları arasındaki geçişler, *devrim*ler*,* üretim tarzlarının krizleriyle ilgiliydi. Buradan da vardığımız sonuç şudur; açık ki, bir genel çekici olarak sınıf mücadelesi, bir üretim tarzının kurduğu sınıflı toplumun yok olmasına değil var olmasına yarar. Dolayısıyla, gerek yapısalcıların, gerek Anderson'un (1979), gerek Brenner ve E. M. Wood başta olmak üzere siyasal Marksizmin dönüşümü

Kaos bilimcileri bize artık bunun şekillerini çiziyorlar, resimlerini yapıyorlar (Wood ve Grant, 2000). Bilim bir kez daha bilinemez sanılanı görünür kılıyor ve sosyal bilimcilere de aslında en önce farkına varmaları gereken insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerin doğurduğu dinamik sistemlerin türbülansları üzerine düşünmeleri gerektiğini, daha açıkçası genel çekicileri, evrensel sabitleri ve en önemlisi *hiçbiri birbirine benzemeyen ve benzemesi de mümkün olmayan* gerçekleşen ve gerçekleşecek *devrim*leri anlamadan bilim de yapılamayacağını muştuluyorlar. Althusser buna, bilgi nesnesinin sınırlılığını kastederek "Marksizmin sonluluğu" diyordu (2007: 340-341). Bu sonluluğu unutmamak koşulu ile, tarihsel materyalizm, üretim tarzı evrenleri için matematiksel soyutlukta mümkün olan -dolayısı ile kaos bilimine göre gerçek olan- yegane açıklamadır.

[27] Bu konuda, burada savunulan felsefi ve yöntemsel yaklaşımın boş bıraktığı ya da yeterince ifade edemediği sorun alanları için, bu yaklaşımın somut tarihsel süreçler içinde bir değerlendirmesi olan Daniel Bensaid'in "Sıçrayışlar, Sıçrayışlar, Sıçrayışlar: Lenin ve Siyaset" adlı makalesine göndermede bulunulmalıdır. Bu makale, özgül bir kriz ve devrim kuramının Marksist felsefe tarafından, büyük bir görüyle içerilmesidir ve burada savunulan yöntemin başarılı bir sunumudur (Bensaid, 2006: 91-106).

sınıf mücadelesinin şu ya da bu türünde arayan yaklaşımları -tartıştıkları sorunlarda bazı doğru gözlemler içermekle birlikte- tekil olarak sorunu çözmeye yetmez[28].

Üretim tarzları arasındaki geçişleri anlamamızı özgül olarak sağlayacak bir kuram, kriz ve devrimci eylemi çözümlemek zorundadır. Sınıflı toplumların üretim tarzındaki *türbülans,* başka deyişle bir üretim tarzından diğerine geçişin başlangıcı, genel olarak verdiğimiz adla *devrim*; [koşullarını yaratması bakımından elbette bağımsız değilse de] doğrudan genel çekici olan sınıf mücadelesi ile değil, kriz ve devrimci eylemle ilgilidir.

Kriz, devrimci eylem gibi hep kendine döner; kriz, kapitalizmde nesnel bir evrensel sabit olarak bunu yaparken, devrimci eylem, Marx'ın ifadesiyle "özel mülkiyetin olumsuzlanmasını isteyen" (1997: 208) *proletarya*nın tarihsel varlığı içinde nesnellik kazanan, kendi başlangıç koşullarına bağlı öznel evrensel sabittir[29].

---

[28] Örneğin, Brenner'in İngiliz Devrimi'nde ticaret burjuvazisinin rolünü gözleyen çalışması kendi sınıf mücadelesi tezini de, en azından, diğer tez sahibi Anderson'a göre çürütmüştü (Oğuz, 2007: 48).

[29] Auguste Cornu, Marx'ın fikirlerinin praksis düşüncesine evrimini yabancılaşma ve devrimci eylem ikiliğinde de gözlediği makalesinde; "Komünist sitemin iktisadi ve toplumsal rejimin köklü bir dönüşümünü gerektiren kuruluşu, salt bir kuram sorunu değil ama her şeyden önce pratik bir sorundur. Gerçekte bu sistem otomatik bir biçimde, ya da sadece eleştirel yoldan kurulmayacak ama proletaryanın devrimci eylem yapıtı olacaktır" diye yazar (1993a: 285). Marx'ın, kendi komünizm görüşünde, özel mülkiyetin yadsınmasının tarihsel koşullarını çözümleyerek ulaştığı köktenci değişikliğin ana ekseni, "şimdi insanal yaşamda emeğe, pratik etkinliğe '*praksis*'e verdiği büyük rol idi. Yabancılaşmış emeğin ve onun kapitalist rejimdeki rolünün, iktisadi ve toplumsal gelişmede emeğin kendi önemini ona git gide daha açık bir biçimde gösteren derinleştirilmiş irdelemesi, Marx'ı temel görüş olarak yabancılaşma fikrini '*praksis*' fikri ile değiştirmeye götürüyordu" (1993a: 293). "*Praksis*i, devrimci eylemi eleyen Feuerbach"a karşı, "devrimci proletaryanın özlemlerini dile getiren Marx için önemli olan, sadece insanal bilincin dönüşümü değil her şeyden önce insanların, özellikle proleterlerin insanlıktan uzaklaşma nedenini oluşturan kapitalist toplumun kaldırılması idi" (1993a: 297). Ayrıca bkz. Cornu (1993b: 348-349, 1997a: 245 ve 249, 1997b: 266 ve 268) ve Bottigelli (1993: 75).

Stalinizmin yaşayan etkilerine teslim olan Althusserciliğin tipik bir eğilimi, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı*'ya *"*Önsöz"de gerçekleştirdiği toplumsal devrimin genel sunumunda (1993: 22-23) "evrimci" fikirler aramaktı. Halbuki, "Önsöz*"* toplumsal devrimlerin *mümkünlüğünü üretim tarzlarının yapısal krizlerinin* (üretici güçlerin gelişimi ile toplumsal üretim ilişkileri arasındaki çatışmanın) maddeci saptanması üzerine kurmaktaydı. Bu 1914 öncesinde ve sonrasında Lenin ve Bukharin başta olmak üzere tüm devrimci Marksistlerin, dünya kapitalist sisteminin yapısal bir krizine götüren bir rejim olarak emperyalizmin gerçek doğasını açığa çıkararak izledikleri *aynı* temel yönelime uyuyordu (Mandel, 1969/2010: 257).

Genel olarak dönemin Batı Marksizmi ise, Lukacs'ın *komtemplatif* diye nitelediği, "çevresini müdahale etmeksizin yalnızca seyredici", güya nesnel ama her türlü praksisten kopuk bilgi anlayışına, yani aslında Bernstein'a çoktan teslim olmuş bulunuyordu[30] (Lukacs, 1998: 18-19;

[30] Tülin Öngen, devrimin tarihsel materyalist çözümlemedeki yöntemsel önemine özellikle işaret eder: "Oysa sınıfsal eşitsizlikler antik çağdan bu yana pek çok filozofun ve siyasetçinin üzerinde durduğu bir konudur. Bu insanların çoğu aslında ne demokrattı, ne de devrimciydi. Örneğin Platon, Aristo ve Sokrat gibi Yunan filozoflarından Smith ve Ricardo gibi klasik ekonomi politikçilere, Fourier ve Owen gibi ütopik sosyalistlerden Proudhon gibi anarşistlere, Mill ve Hill-Green gibi sosyal liberallerden Weber ve Keynes gibi burjuva bilimcilerine, Bernstein ve Kautsky gibi klasik sosyal demokratlardan onların çağdaş temsilcilerine kadar pek [çok] düşünür, hatta kimi dini önderler bile sınıfsal eşitsizlikleri sorun etmiş, ahlaki ve vicdani düzeyde kalsa da belli bir reaksiyon göstermişlerdir. Ne var ki genellikle sorunun kaynağından çok sonuçları üzerinde odaklandıklarından, çoğu kez bu sonuçları hafifletecek düzen içi seçenekler üzerinde durmuşlardır: Reformizm. Buna karşılık Marx ve Engels ile bu geleneğin temsilcileri soruna bambaşka bir açıdan yaklaşmış, dolayısıyla da tamamen farklı bir çözüm önermişlerdir: Devrim. Sınıfsal bakış açısı, bana göre, önermesinin niteliğiyle yakından ilintilidir: İnsanın ve özgürlüğünün bütünlüğünü gözeten, bu bütünlüğü parçalayan toplumsal koşulların (kapitalizm) tasfiyesini öngören, bununla da kalmayıp yerine alternatif bir sistem (sosyalist) öneren bir bakış açısıdır. Kendini tek başına ekonomik mücadele alanıyla ya da yine salt siyasal ve kültürel hak talepleriyle sınırlandıran bir bakış açısı değil" (Öngen, 2010).

Anderson, 1982: 87-88). Bütün bu sorunu burada gündeme getirmeye neden olan feodalizmden kapitalizme geçiş tartışması, bu *komtemplatif* tutum içindeki en devrimci tartışmaydı[31].

Kapitalizm feodalizmin bağrında, sadece sonsuz sayıda yoldan biriydi; *tarih bu yoldan yürüdü çünkü,* tarihsel materyalizmin sınıflı toplumların bir üretim tarzı olarak çözümlediği feodalizm, bir kez, İtalyan kent devletleri döneminde tetiklenen krize girdi ve kriz, ne feodal sınıf mücadelesinin genel çekiciliği, ne yeni sınıfların eski sınıflarla karşılaştığı çatışmalı ve uzlaşmalı momentler, ne feodalizmin ticaretin gelişmesi ve ticari sermayenin üretici güçlerin -zanaatten manifaktüre geçişin- önünü açmasına izin vermesi ne feodal devletlerin ilkel birikimde özgül rol edinmesi, ne kentlerin yükselişi, ne İngiliz derebeyi ile Fransız derebeyinin bulduğu hukuksal yetki farklarıyla aşılamadı; kriz, bunların hepsinde kendine döndü ve feodalizmin bu krizi, ardı sıra dizilen Hollanda, İngiliz, Amerikan ve Fransız Burjuva Devrimleriyle yeni bir dinamik sistem olarak kapitalist üretim tarzının yerleşmesine kadar ve hatta yerleştikten sonra da kapitalizm dünyaya yayılırken sürmeye devam etti.

Bu anlatıya uygun şekilde, Hobsbawn, ilk krizi, "14. ve 15. yüzyıllarda, büyük ölçekli feodal tarım, imalat ve uluslararası ticaretin çöküşü; nüfus azalması; toplumsal devrim girişimi ve ideolojik krizle damgalanan

[31] Zira bu tutumun, burada tartışılan sorun bağlamında, "kapitalist devlet" kuramı olarak tecelli eden "siyaset bilimi"nde, refah devletlerinin seyrinden başka bir şey olmayan daha trajik, bugün her türden özgürlükçü siyasetin ayağına "egemenlik kuramını" Bernsteincı kodlarıyla yeniden ve yeniden üreyerek dolanan ürünleri de vardır: "Bir toplum ve devlet teorisi olarak Marksizmin sürdürdüğü risk, resmen karşı olduğu yabancılaşma ve egemenliğin suç ortağı olmaktır" (Bonefeld, 2007: 269).

önemli bir 'feodal kriz'i" tespit etti (1984: 175). Bu krizi, Marx'ın kapitalist çağın başlangıç dönemi olarak tespit ettiği[32], 15. yüzyılın ortalarından 17. yüzyıl ortalarına kadar süren ikinci bir kriz evresi izledi (Marx, 1986: 732). İlk defa feodal toplumun üstyapısı ve temelinde kırılma işaretleri gösteren, reformasyon, Hollanda'da burjuva devriminin ögeleri ve Avrupalı tüccar ve fatihlerin Amerika ve Hint Okyanusuna ilk açık girişleriyle damgalanan, bir yayılmanın yenilenmesi dönemiydi bu (Hobsbawn, 1984: 175).

İzleyen kriz, 17. yüzyıl kriziydi. Bu burjuva toplumun ilk patlayışıydı ve İngiliz Devrimi ile çakıştı. Bunu, tazelenmiş ve artarak genelleşen ekonomik yayılma dönemi izledi (1984: 175; Beaud, 2003: 53-94). Ardından, Hobsbawn'ın sözleriyle, "kapitalist toplumun, hepsi de 18. yüzyılın *son 15 yılında* gerçekleşen, hemen hemen eş zamanlı İngiltere'deki endüstri devrimi, Amerikan ve Fransız Devrimleri ile kesin zaferi" geldi[33] (abç, Hobsbawn, 1984: 175).

Böylece, bir kez gelişmeye başladıktan sonra, sermaye çağının karşısında, önceki bütün aşamalar sadece *yerel ilerlemeler*, doğaya metafizik

[32] "Hem ücretli emekçiyi, hem kapitalisti doğuran gelişmenin çıkış noktası, emekçinin köleleşmesiydi. Bu ilerleme, kölelik biçiminde bir değişmedir, feodal sömürünün kapitalist sömürüye dönüşmesidir. Bu gidişi anlamak için, çok gerilere gitmemiz gerekmez. Kapitalist üretimin ilk başlangıcına, daha 14. ve 15. yüzyılda, dağınık olarak bazı Akdeniz kentlerinde rastlamamıza karşın, kapitalist dönemim başlangıcı, 16. yüzyıldır. (...) İlkel birikimin tarihinde, *bütün devrimler, kapitalist sınıfın oluşması yolunda kaldıraç görevi gören çağ açıcı devrimlerdir*; (...) mülksüzleştirme, (...) bu sürecin temelidir" (abç, Marx, 1986: 732).

[33] Hobsbawn'ın sunuşu yalnızca, "1917'deki Rus Devrimi dünya çapındaki bir gerçek ekonomik büyüme ve bütün halklar için dengeli gelişmenin yollarını ve yöntemlerini sağladı" diye sonlanır (1984: 178). Bu fikrin bambaşka bir kuramsal düzlemde doğrulanması için Wagner'in "uzamsal karşılaştırma, 'gerçekte var olan modernliklerin' çeşitleri olduğunu gösterir. Birleşik Devletler, Batı Avrupa ve Sovyetler Birliği toplumları bu çeşitlerin belli başlı üç yirminci yüzyıl tipini oluşturur" diye yazarak "modernliğin doğu deneyimi" olarak betimlediği olguyu da anmak isterim (1996: 36).

güçler atfetme olarak kaldı. Sermaye toplumunda doğa, insanlık için sadece bir "nesne" olarak göründü ve yararlı bir kaynak olarak ele alındı. Böylece doğa, kendi başına bir güç olarak görünmekten çıktı. Bu eğilime uygun olarak, sermaye, feodal engelleri ve ön yargıları, doğaya metafizik bakışı, mevcut ihtiyaçların, geleneksel, dar, kanaatkâr karşılanışlarını, eski yaşam tarzının yeniden üretimini aşıp geçti (Marx'ın *Grundrisse*'inden aktaran Zamir, 2009: 112).

Burjuva devrimleri sürecini 17. yüzyıl başında ve ortalarında tamamlayan Hollanda ve İngiltere'de gerçekleşen bütünleşmenin izinde, feodal ayrıcalıkların sürdüğü Fransa'da gerçekleşen burjuva devrimi, siyasal zorla ulus-devletin kendi yurttaşlarını somut insan-tekleri olarak yaratmasına, askerlik, modern eğitim, dilde ortaklaşma vb. yoluyla modern Fransız ulusunun inşasına da hizmet etti. Böylece, 1648 İngiliz ve 1789 Fransız Devrimleri, yalnızca *İngiliz* ve *Fransız* devrimleri değillerdi; bunlar *Avrupa* tarzında devrimlerdi. Yalnızca toplumun *belirli* bir sınıfının *eski siyasal düzen* karşısındaki zaferi değillerdi; daha çok *yeni Avrupa toplumu için,* yeni "*siyasal düzen*"in ilanları oldular. Bir sınıf olarak burjuvazi bu devrimlerde galip geldi, Marx'ın açıkladığı üzere,

> burjuvazinin *bu zaferi,* o sıralar, *yeni toplum düzeninin zaferi,* burjuva mülkiyetinin feodal mülkiyet karşısındaki, *ulus*un bölgecilik karşısındaki[34], rekabetin lonca karşısındaki, miras taksiminin büyük evlat hakkı karşısındaki, toprak sahibinin toprağın kendi sahibi üzerinde egemenlik kurması karşısındaki, aydınlığın hurafe

[34] Marx'ın burada kurduğu bölgecilik ve ulus karşıtlığı da, ulusu modern siyasal mekân olarak algıladığını gösteriyor.

> karşısındaki, ailenin aile adı üzerindeki, sanayinin kahramanca tembellik karşısındaki, medeni yasanın Orta Çağ ayrıcalığı karşısındaki zaferiydi. 1648 Devrimi, 17. yüzyılın 16. yüzyıl karşısındaki zaferi, 1789 Devrimi ise, 18. yüzyılın 17. yüzyıl karşısındaki zaferiydi. Bu devrimler, içinde yer aldıkları dünya kesiminin, İngiltere'nin ve Fransa'nın gereksinmelerinden çok, o günkü dünyanın gereksinmelerini ifade ediyorlardı. (Marx, 1976: 171-172)

2. Sermaye ve Zor

Devletler, sermaye birikim sürecinin zorunlu uğraklarıdır. Sermaye birikim sürecinin, birikimin devletle nitelenen ilkel biçimi ile üretim sürecinde artı-değer üretimi biçimi ayrıştırılabilir. Kapitalist üretim tarzında sermaye birikimi, kapitalist birikim ve ilkel birikim yoluyla sağlanmaktadır (Perelman, 2003: 119). Mandel'in vurguladığı gibi, bu iki birikim momentinin arasındaki ilişki, birbirini yok eden bir ilişki değildir, “ikinci momentin birincisi tarafından belirlenmesi ve sınırlanması, başka deyişle ikinci moment ve birinci moment arasında mücadele ve rekabet” söz konusudur. Kapitalist üretim tarzının metabolik -kapitalist mübadele ilişkileri ve kapitalist dünya pazarının hegemonyası altında kapitalizm öncesi ilişkiler ve üretim tarzlarıyla eklemlenmiş- karakteri ile birlikte düşünüldüğünde, kapitalizmin hem toplumsal ilişkilerin bütününü derinlemesine metalaştırarak sermaye birikimine açması, hem de yayılmadığı beşeri ve fiziksel coğrafyanın tümüne yayılarak, dünyayı kapitalistleştirmesi süreci, kapitalist birikim, ilkel birikim ve ikisi arasındaki mücadelelerden doğan momentlerin diyalektik birliği içinde

işler. (Mandel, 2008: 75-79)

İlkel birikim, sadece bir tarihsel dönemde gerçekleşmiş ve olmuş bitmiş bir süreç değildi; aksine, ilkel birikim süreci, kapitalizmin ilerleyen evrelerinde, sermaye birikimi sürecindeki rolünü daha da arttırdı (Wood, 2006: 26 vd.). Bu temel nedenle sermaye ve devletler ya da kapitalizm ve devletler arasındaki ilişkiyi, bir tür birbirine mahkumiyet, tarihsel bir zorunluluk ilişkisi olarak diyalektik biçimde kavrayan tarihsel materyalist çözümleme, "modern devlet"in doğuşunun ve devlete dair siyaset bilimi ile bu bilimin inceleme nesnesi olan görüşlerin kavranabilmesi için temel önemdedir.

Tarihsel materyalist çözümlemeye bu ilişki bakımından geniş bir malzeme sağlayan, Braudel'in Batı Avrupa tarihinde ekonominin ve devletlerin rolüne ilişkin görgül çözümlemeleri de, dünya sistemi olarak tarihsel kapitalizmin kuruluşunu ve genişlemiş yeniden üretimini betimleyen Wallerstein ve Arrighi'nin hem devletin oluşumuna ve rolüne, hem de piyasanın kuruluşuna özellikle vurgu yapmalarını sağladı. Arrighi'nin vurguladığı üzere, "sosyal bilimlerde ve siyasal söylemde işlenen ve medya yoluyla yayılan geleneksel görüş" bu yaklaşımlardan farklı olarak, "kapitalizmin ve piyasa ekonomisinin az ya da çok aynı şeyler olduğu ve devlet iktidarının her ikisine de karşıt konumda bulunduğudur" (2000: 28). Marx gibi, Braudel de, aşağıda aktardığımız üzere, *kapitalizm yalnızca devletle tanımlanır hale geldiğinde, kapitalizm devlet olduğunda zafere ulaşır* diyerek bu görüşün aksine, kapitalizmin ortaya çıkması ve yayılması için

mutlaka devlet gücüne bağımlı olduğunu vurguluyordu[35] (Arrighi, 2000: 30).

Marx'ın, *Kapital*'in *I. Cildi*'nde gözlediği üzere, tarihte, "ele geçirmenin, köleleştirmenin, soymanın, öldürmenin, kısacası zorun büyük rol oynadığını herkes" biliyordu (1986: 730). "Doğrudan üreticilerin mülksüzleştirilmeleri", "acımasız bir vahşetle ve en bayağı, en rezil, en küçültücü, en çirkin tutkuların dürtüsü altında gerçekleştiril"di (1986: 781). Sermaye birikmeye başlarken esas olarak "ekonomik ilişkilerin gücü"ne değil, devletin gücüne yaslanmıştı: "Çekirdek halindeki sermaye, gelişmeye başladığı sıralarda, artı emeğin yeterli bir miktarını emme hakkını sırf ekonomik ilişkilerin gücüyle değil, fakat devletin yardımıyla sağlama alır" (1986: 284).

Elbette, her iki çözümleme de "modern devlet"i kapitalist üretim tarzından ya da tarihsel kapitalizmden[36]; genel olarak devletleri ise tarihsel üretim tarzlarından bağımsız tarihsel varlıklar olarak gören, ister metafizik, isterse de maddeci/ampirik görüşlerden köktenci biçimde ayrılır. Örneğin Tilly, -ev ve akraba gruplarından farklılaşmış zor kullanan örgütler olarak- devletleri tanımlasa da "devletler, beş bin yıldan fazla süredir dünyanın en geniş ve en güçlü örgütleri oldular" (1992/2001: 18) diyerek devletleri yazılı tarihin içine aşılamamış bir varlık olarak gömer ve ulus-devletin de, hem coğrafi olarak Batı Avrupa kaynaklı olduğunu hem de tarihselliğini kabul etse de, onu

[35] Bu vurgu sadece Marx ve Braudel'e ait değil. Kapitalizme ilişkin metafizik bir çözümlemeye yönelen Max Weber de, *Genel Ekonomik Tarih*'inde, antik çağda olduğu gibi Orta Çağın sonunda Avrupa kentlerinin "siyasal kapitalizm"in tohumlarının ekildiği fidelikler olduğunu belirtir (Arrighi, 2000: 30).

[36] Wallerstein'ın *Tarihsel Kapitalizm* (1992/2006) kuramı, kapitalist üretim tarzının tarihsel materyalist analizinden oldukça farklılaşmıştır. Tarihsel kapitalizmde devletler ve egemenliğin ne anlama geldiği için bkz."*Tarihsel Kapitalizm* ve Devletler" bölümü.

kapitalist üretim tarzının içsel bir sonucu olarak değil, sermaye, kent ve zor örgütlenmeleri arasındaki rastlantısal bir sonuç olarak ele alır[37] (2001: 108 vd.).

Kapitalizm, Batı Avrupa'nın parayı ve ticareti yöneten toplumlarının içinde geliştiyse de, bu, salt para ve ticarete bağlı değildi, Beaud'un belirttiği üzere, "dünyadaki para ve ticarete dayalı bir çok toplum, istisnai bir yaratıcı ve yıkıcı karaktere sahip yeni bir üretim tarzı olan kapitalizmi doğurmadan varlığını sürdürdü" (2003: 16). Braudel'e göre, döneme damgasını vurarak karakterini veren birbirine bağlı iki büyük dönüşüm ve başkalaşım kentlerin yükselmesi ve kapitalizmin kendini kanıtlamasıydı (Braudel, 1963/2006:360-61; Doğan, 2009:43-47). Kapitalizmin zaferi kentlerin, "kapitalist devletler" olarak yükselmesine bağlıydı:

> *Kapitalizm, ancak, devletle özdeş hale geldiğinde, devlet olduğunda zafer kazanır*. Kapitalizmin Venedik, Cenova ve Floransa gibi İtalyan kent devletlerindeki ilk büyük evresinde güç, paralı elitlerin elindeydi. Onyedinci yüzyıl Hollanda'sında kral naipleri aristokrasisi; iş adamlarının, tacirlerin ve tefecilerin yararına ve onların talimatları doğrultusunda ülkeyi yönetti. Keza İngiltere'de 1688 Devrimi Hollanda'da yaşananlara benzer şekilde, sermayenin yükselişinin bir göstergesi oldu. (abç, Braudel, 1977: 64-65; Bkz. Arrighi 2007/2009; 100-101)

[37] Devlet merkezli yaklaşımlar, dayandıkları ampirik kanıtlara rağmen tarihselleştirilemezler, devlete ilişkin mantıksallaştırma süreçleri tümüyle metafiziktir; bu nedenle, bu çalışmanın konusu olan "güç ideolojisi olarak" egemenlik kuramının günümüzdeki çatallaşmalarından biri sayılabilirler. Egemenlik kuramının eleştirisi, bu çalışmanın temel konusu olduğundan ayrıca bu yaklaşımlara değinilmedi. Bu yaklaşımların farklı bir biçimi olan "devletin potansiyel özerkliği" görüşlerinin, örneğin Skocpol'un (1979/2004), kısa bir eleştirisi için bu çalışmanın üçüncü bölümüne bkz. Ayrıca daha kapsamlı bir eleştiri için bkz. Gülalp (1993: 53-59).

Arrighi, kapitalizmin sonraki uzun süreli hegemonya çevrimlerinde açığa çıkan kapitalist devletlerin, modern çağların başlarında İtalyan kent devletleri -özellikle Venedik- tarafından gerçekleştirilen kapitalist devletin ideal/tipik standartlarının giderek sulandırılmış türleri olduğunu ileri sürdüyse de (1997/2000: 187), son yapıtında kent devletlerinin kapitalizmin genişlemesinin yarattığı ihtiyaçlar karşısında, daha sonra ulus-devlete dönüşecek olan mutlakıyetçi devletlere alternatif olamayacağını kabul etti: "Hangi özellikleri vurgulanırsa vurgulansın, Hollanda devresi tarihsel kapitalizmin iki ayrı çağı arasındaki, kent çağı ile teritoryal devlet- ulusal ekonomi arasındaki bir ara dönem"di (Arrighi, 2009: 245). Bu kabulle, dünya sistemcilerinin Marksizmin gerçekleştirdiği kapitalizmin dünya-tarihsel analizine biraz daha yaklaştıklarını söyleyebiliriz[38]. Dobb'un "burjuvazinin başlangıcı"nı izlerken belirttiği üzere, kentler doğrudan burjuvazinin yükselişine değil, bazı feodal ailelerin burjuvalaşmasına tanıklık etmişlerdi. Bu aileler,

> ... Floransa'da olduğu gibi, kentli topluluğun ekonomik etkinlikleri içine çekilip kente hakim olarak yeni kent toplumunun içinde varlıklarını sürdüren feodal toplum unsurlarını temsil ediyorlardı. İtalya'daki bir çok kente bu feodal aileler sadece kentin yönetimine

[38] Kapitalizmin İtalyan kent devletlerinde belirdiğine ilişkin her iki yaklaşım arasında da bir fark yoktur. Marx, *Kapital I*'de, kapitalizm için "örnek aldığımız İngiltere" cümlesine düştüğü dipnotta, "Kapitalist üretimin en erken geliştiği İtalya'da, serfliğin ortadan kalkışı da başka yerlerden daha önce oldu. Bu ülkede serfler toprak üzerinde her hangi bir hak elde etmeden önce özgürlüklerine kavuştular. Kurtuluşu, onu bir anda serbest bir proletere dönüştürdü ve üstelik, çoğunlukla Romalılar zamanından miras olarak kalan kentlerde onu bekleyen efendisini hazır buldu. 15. yüzyılın sonuna doğru dünya pazarlarında meydana gelen devrim, Kuzey İtalya'nın ticari üstünlüğüne son verdiği zaman, ters yönde bir hareket başladı. Kentlerdeki emekçiler, en masse [kitleler halinde -ç.] kırsal bölgelere sürüldüler ve bahçecilik şeklinde sürdürülen petite culture'e [küçük tarıma -ç.] o zamana kadar görülmeyen bir dürtü kazandırdılar" diye yazar (1986:732).

> hakim olarak kenti çevresindeki topraklarla birlikte feodal-ticari cumhuriyetlere dönüştürmekle kalmayıp, sahip oldukları feodal ayrıcalıkları uzak mesafeli ticarette, özellikle Doğu Akdeniz'le ticarette özel haklar elde etmek için kullandılar: 12. yüzyılda Cenova'nın ticaretini denetiminde tutan beş aile buna örnektir. Bu durumlarda bu ailelerin varlığı, kentlilerin feodal otoriteye karşı yürüttükleri mücadeleyi güçleştirdi; bu mücadeleyi çoğu kez, dış otoriteye karşı yönelmenin yanı sıra kent topluluğunun içinde bir iç sınıf savaşına dönüştürdü. (Dobb, 2007: 76-77)

Güçlü ve merkezi bir devlet yapısı, ancak bundan sonra, feodalizmden kapitalizme geçişin tipik bir gelişmesiydi (Fülberth, 2010: 93). Mutlakıyetçi biçimiyle kapitalist ilkel birikim devletleri de böylece*, temsili olarak* din dışı güç ideolojisi işlevi gören egemenlik kuramı ile birlikte, kapitalizm gibi feodalizmin bağrında doğdu. Başka türlü de olamazdı çünkü, sermayenin gerçek hareketi açıkça kapitalist olmayan ilişkilerden başladı ve bu kapitalist olmayan çevre ile sürekli, sömürücü, metabolik bir değiş tokuş çerçevesinde ilerledi (Mandel, 2008: 73). İtalyan kent devletlerinin -özellikle Venedik ve Ceneviz'in- deniz ticareti yoluyla ticari kapitalizmin gelişmesi ile "tüccar sermayesinin işlevi kendisini meta alım ve satım faaliyetine dönüştür"düğünden, "kölelik, feodalizm ve vassallık altında ürünün sahipleri, dolayısıyla satıcıları köle sahibi, feodal toprak sahibi ve haraç toplayan devlet" iken "tüccar pek çok kişi için alır ve satar" (Marx, 1894/1990:289-291) ve bu alım satımlar tüccarın kişisel ihtiyaçları tarafından değil sermayenin hareket -birikim- yasası tarafından belirlenir ve sermayenin çağ dönümü başlar: "(sermayenin) varoluşunun toplumsal koşulları asla yalnızca para ve meta dolaşımı ile belirlenmez. Ancak üretim ve geçinme araçları sahibi,

pazarda iş gücünü satan serbest işçi ile karşılaştığında ortaya çıkabilir. Ve bu tarihsel koşul, bir dünya tarihini kapsar. Dolayısıyla sermaye, ilk ortaya çıkışı ile toplumsal üretim sürecinde yeni bir çağın başladığını ilan eder" (Marx, 1867/1986: 185).

Kapitalizmin feodalizm içinde gelişirken yarattığı yeni dünya, eski dünyayı bir dizi krizle yüzleştirdi; krize verilen yenileşmeci düşünsel tepki kendini, yeni dünyayı yorumlamaya daha doğru deyişle yeni bilimi, yeni felsefeyi, yeni devleti kurmaya hasretti. Toplumun düşünülebilmesi ve onun bir varyantı olarak erken modern sivil toplum düşüncesi tarihsel anlamını, feodalitenin aşıldığı ve kapitalist üretim tarzının çelişkili gelişmesinin yaşandığı bu aynı geçiş evresinde kazandı.

Yer yer feodal ayrıcalıklarla uzlaşma içinde merkezileşen mutlakıyetçi devletlere[39], başka deyişle kapitalist ilkel birikim devletlerine

[39] "Burjuva devleti"nin, "mutlakıyetçi devletin siyasal iktidarı ve kurumsal makinesinin burjuva sınıfı tarafından ele geçirilmesiyle yaratılmış doğrudan bir ürünü fakat aynı zamanda mutlakıyetçi devletin yadsınması" olduğunu, dolayısıyla kapitalist devletin mutlakıyetçi devletten evrimleştiğini ileri süren Mandel, *Geç Kapitalizm*'i (1975/2008: 631-632) yayınladığında Anderson da, mutlakıyetçi devlet üzerine tartışma yaratan görüşlerini mantıki sonuçlarına götürüyordu (1975/1979). Anderson mutlakıyetçi devletin merkezileşme yoluyla getirmiş olduğu, sürekli ordu, bürokrasi, diplomasi vb. bir dizi yeniliğe rağmen temelde feodal bir nitelik taşıdığı kanısındaydı. Anderson'a göre, "Kapitalizm öncesi sınıflı toplumlardaki bütün üretim tarzları doğrudan üreticilerden artı-emeği ekonomi dışı baskı araçları ile çekip alırlar. Kapitalizm, artığın doğrudan üreticilerden 'saf' ekonomik biçimdeki araçlarla çekilip alındığı tarihteki ilk üretim tarzıdır (...) Daha önceki bütün sömürü tarzları ekonomi dışı -akrabalık, örf ve adet, dinsel, yasal, ya da siyasi yaptırımlarla işlerler... Pre-kapitalist toplumsal formasyonlarda, akrabalık, din, hukuk ya da devlet 'üstyapıları' zorunlu olarak üretim tarzının kurucu yapısına dahil olurlar. Bunlar, artığın çekilip alınmasının 'içsel' bağıntısına doğrudan doğruya müdahalede bulunurlar (...) Sonuç olarak, pre-kapitalist üretim tarzları politik, yasal ve ideolojik üstyapılar dışarıda bırakılarak tanımlanamazlar, zira bunlar, onları özgülleştiren ekonomi dışı zor türünü belirleyen şeylerdir." (1979: 11; Üşür, 2007: 451) Mandel, kapitalizmin bu özgüllüğünü teyit etse de, farklı olarak, devletin üstyapısal olmayan işlevleri bulunduğunu ısrarla vurguladı. Anderson, bu nedenle, Mandel'den farklı olarak, eklektik bir biçimde, bir tür "siyasal düzeyin özgüllüğü" tartışmasını feodalizme taşımış oldu (Üşür, 2007: 450-452).

karşı, burjuvazi, bir sınıf olarak özel bir düşmanlık beslemedi, aksine bunları ele geçirdi. Marx'ın da gözlediği gibi, ilkel birikim karşısında kapitalist birikime üç çeşit geçiş yolu vardı. Birincisinde, tüccar doğrudan doğruya sanayi kapitalisti haline geliyordu. Ticaret üzerine kurulmuş zanaatlerde ve özellikle, İtalya'nın 15. yüzyılda İstanbul'dan getirdiği gibi, dış ülkelerden ham maddesiyle birlikte işçilerinin de getirildiği lüks eşyalar üreten zanaatlerde böyle oldu. İkincisinde, tüccar, küçük patronları kendi aracısı haline getiriyor ya da doğrudan doğruya bağımsız üreticiden satın almada bulunarak, sözde onun bağımsızlığına dokunmamış, üretim biçimini değiştirmemiş oluyordu. Üçüncüsünde ise, sanayici, tüccar haline geliyor ve doğrudan doğruya toptan piyasa için üretim yapıyordu (Marx, 1990: 294-295).

Özcesi, tüccar sermayesinin dönüşümü, Marx'ın vurguladığı gibi, sermaye çağının başlangıcının anahtarı oldu. Bu yeni tüccar burjuvazinin ilk bakışta şaşırtıcı olduğu kadar, evrensel olan bir özelliği, bu sınıfın *ayrıcalıklarını* kazandığı anda, feodal toplumla uzlaşmaya olan gönüllülüğüydü:

> Marx'ın yerinde olarak belirttiği gibi, “Evrenin ara yerindeki dünyalarında daha önceden mevcut Epikür tanrıları gibi” daha önceden mevcut tüccar sermayesi, 14. ve 16. yüzyıllardaki olgunlaşması sırasında derin bir parçalayıcı/dağıtıcı etki yaptı. Fakat, önemli ölçüde, “toplumun görenekleri içinde” var olmaya devam etti. Serveti çaktırmadan yaptığı kurnazlığına, kendini koşullara uydurabilme hünerine ve elde edebildiği politik lütuflara dayanan bir aracı olarak zenginleşti. Tüccarların ve tefecilerin tatmin ettikleri gereksinimler büyük ölçüde lordların, prenslerin ve

> kralların gereksinimleriydi. Bu yeni insanlar kurnaz oldukları gibi sempati de kazanmalıydılar; zorbalığı yaltaklanma ile yumuşatmaları, para hırsı ile dalkavukluğu birleştirmeleri ve tefeci katılığına şövalyelik kılıfı geçirmeleri gerekiyordu. Üretici, itaatkarlığının sürmesi dışında onları pek ilgilendirmiyordu; üretim sistemi de ucuz ve hazır bir arz kaynağı olması dışında onlar için pek önemli değildi (...) kazançlı olduğu sürece ne alıp sattıkları -esir veya fildişi, yün veya yünlü ürünler, kalay veya altın olsun- kendileri için fark etmiyordu. *En önde gelen tutkuları politik ayrıcalık elde etmekti; ikincisi ise bu ayrıcalıkların, mümkün olan en az sayıda insana tanınmasıydı. Esas olarak eski düzen üzerindeki parazitler olduklarından, ona kan kaybettirip zayıflatabilecekken kaderleri, son tahlilde ev sahiplerininkine bağlıydı.* (Dobb, 2007: 110-111)

İşte kapitalizmin feodal toplumun bağrından çıkarak gelişmeye başlaması, ticari kapitalizm geliştikçe kentlerin "civilisation/medeniyet, uygarlık" (Febvre, 1995: 10) merkezleri haline dönüşmesi ve kentlerin bu yükselişi ile bütün bir eski feodal uygarlığın, insan davranışları dahil olmak üzere eleştirilmesi ve yeniden düşünülmesi (Elias, 2000); nihayet, çağa da -daha sonra Rönesans (Michelet, 1855/1994) diye adlandırılacak- bir çehre kazandırması sermayenin İtalyan kent devletleriyle başlayan bu hareketi ve yarattığı çağ dönümü ile ilgilidir (Arrighi, 2000: 28 vd.).

Marx'ın belirttiği üzere, izleyen yüzyıllarda, dünya pazarındaki ani genişleme, dolaşımdaki metaların çoğalması, Avrupa uluslarının Asya'nın ürünlerine ve Amerika'nın hazinelerine kendileri sahip olmak için gösterdikleri çaba ve rekabet sistemi, bütün bunlar üretim üzerindeki feodal zincirlerin parçalanmasına katkıda bulunduğu gibi, modern üretim tarzı, ilk döneminde

yalnızca kendisi için gerekli koşulların Orta Çağlar içinde oluşmuş olduğu yerlerde gelişti (1990: 292). Bu yanlış bir kanıya yol açmamalıdır; yukarıda betimlenen, feodal ayrıcalıklara alışmış burjuvalar, kapitalizmin gelişimini hızlandırmak şöyle dursun, devrimci olmaktan çok tutucu güç haline gelmişlerdi. Ancak, burada sorun şu ki, devletler olmadan kapitalizmin gelişmesi, Defoe'nun tüccarının "centilmen ve şövalye satın almadan" muktedir olması mümkün değildi (Dobb, 2007: 111).

Engels, Conrad Shcmidt'e yazdığı bir mektubunda, değer yasası dahil olmak üzere artı değerin kâr oranı yoluyla bölüşümü de, ancak kapitalist üretimin her yerde tamamen yerleşmiş olması koşuluyla, yani toplumun toprak sahipleri, kapitalistler (sanayici ve tüccarlar) ve işçiler şeklindeki modern sınıflara indirgenmiş ve tüm ara aşamalardan kurtulunmuş olduğu durumda bütünüyle gerçekleşmeye yaklaşır, diyordu. Bu koşul İngiltere'de bile yoktur ve hiçbir zaman var olmayacaktır, diye ekleyerek (aktaran Mandel, 2008: 74). Açık ki, ilkel sermaye birikimi ve artı-değer üretimi yoluyla sermaye birikimi, *eşzamanlı* ekonomik süreçlerdi (2008: 75). Daha açık deyişle, ilkel sermaye birikimi başlamış ve bitmiş bir süreç değildir; kapitalizme mündemiçtir. İlkel sermaye birikimi, *ekonomi dışı zor kullanımıyla* gerçekleşirken; sermayenin kendisine artı-değer katarak büyüdüğü olağan sermaye birikimi, artı-değer üretimi yolu ile gerçekleşir. Sonuçta her ikisi de aynı sürecin iç içe geçerek birbirlerini besleyen farklı evreleridir.

Marx, *Kapital*'de ilkel sermaye birikiminin klasik biçimini, on beşinci yüzyıl sonundan on sekizinci yüzyıl ortalarına kadar İngiltere'de izledi.

İngiltere'de köylüler, bazı arazileri, meraları, ormanları, akarsuları, doğal kaynakları geleneksel olarak ortaklaşa kullanırlarken, piyasa ilişkileri kırdaki ortaklaşa toprakların geleneksel toplumdan koparılıp özel mülkiyete alınmasını gereksindiğinde, "devlet gücü"nü arkalarına alan toprak sahipleri, bu alanların etrafını çitle çevirip ortak kullanıma kapatmaya başlamış; topraksızlaştırılan köylülerin zorla kentlere sürülmesiyle yaratılan fiili özel mülkiyet, çok geçmeden kral fermanlarıyla yasal hale getirilmişti. Böylece devlet gücü, Weber'ci[40] deyişle "devletin şiddet uygulama ve yasa çıkarma tekeli" yağmalanan alanlar üzerinde özel mülkiyet kurulmasını sağladığı gibi, geleneksel ilişkileri ücretli emek-sermaye ilişkisine dönüştüren ilkel sermaye birikimi sürecinde önemli bir rol oynadı. Böylece tarımsal nüfus önce topraklarından zorla koparıldı, evlerinden atıldı ve işsiz-güçsüz kalabalıklar haline getirildi. Daha sonra kırbaçlanarak, damgalanarak, gaddar yasalar yoluyla işkence edilerek, ücret sisteminin gerektirdiği disipline sokuldu. İlkel birikim sadece açık şiddet biçiminde örgütlenmiş zorla ilgili değildi:

> Kapitalist üretim sürecinin örgütlenmesi, bir kez tamamlandı mı, bütün direnişleri kırar. Durmaksızın bir nispi artı-nüfus yaratılması, işgücünün arz ve talep yasasını, dolayısıyla ücretleri sermayenin isteklerine tekabül eden sınırlarda tutar. Ekonomik ilişkilerin sessiz zorlaması, kapitalistin emekçiyi tahakküm altına almasını tamamlar. Ekonomi dışı doğrudan zor, kuşkusuz hâlâ kullanılır ama ancak istisnai olarak kullanılır. İşlerin olağan gittiği sıralarda, emekçi 'üretimin doğal yasalarına' bırakılabilir. Yani, olağan

[40] "Zorlayıcı bir siyasi örgütlenme, yönetici kadrolarının, düzenin pekiştirilmesi için müracaat edilecek olan fiziki gücün meşru kullanımını tekellerinde tuttukları iddiasında başarılı oldukları ölçüde bir 'devlet' olarak adlandırılacaktır." (Weber, 1978:54'ten aktaran Köker, 2005: 54) Modern devletin ayırt edici niteliği olarak kısaca "meşru zor kullanma tekeli" ya da "akılcı/meşru egemenlik" için bkz. Weber (1978), Aron (1986: 531-540).

> hallerde işçinin sermayeye olan bağımlılığına bel bağlamak mümkündür. İşçinin sermayeye olan bağımlılığı, üretimin kendi koşullarından doğan ve üretimin koşullarının sürekliliğiyle güvence altına alınan bir bağımlılıktır. Oysa kapitalist üretimin tarihsel doğuşu sırasında, durum başka türlüdür. Yükseliş halindeki *burjuvazi, ücretleri 'düzenlemek', yani ücretleri artı-değer üretimine uygun sınırlar içine girmeye zorlamak, işgününü uzatmak, emekçinin kendisini normal bir bağımlılık durumunda tutmak için devletin gücüne ihtiyaç duyar ve devlet gücünü kullanır. Bu, ilkel birikim denilen şeyin esas ögelerinden biridir*. (abç, Marx, 1986: 754-755)

Sermayenin ilkel birikimi, devletler eliyle, kapitalizmin bütün tarihi içinde kesintisiz biçimde sürdürüldü: Amerika'nın keşfinden sonra sömürgelerin yağmalanması düne aitse, Irak ve Afganistan'ın işgali ve iç ve dış kamu borçları ve bunlara uygun yapılandırılmış mali sistem, doğanın sınırsız yağmalanması ve düne kadar metalaştırılmayan su gibi kaynakların yasalarla metalaştırılması vb. bugüne aittir. Bu ve benzeri örnekler çoğaltılabilir. Sermayenin ilkel birikimi, bir güç örgütlenmesi olan ve meşruluğunu da güç ideolojisi olarak egemenlik kuramından alan devlet aracılığıyla gerçekleşen ve zamanla “doğrudan sermaye transferleri”, “yolsuzluklar” vb. olarak da çeşitlenen birikim yoludur. Gene, Marx'tan aktaralım:

> ...ilkel birikimin belli başlı adımları...[nı, -b.n.], bütün yeryüzünü savaş alanına çeviren Avrupalı ulusların ticaret savaşı izler. Bu savaş, Hollanda'nın İspanya'ya isyan etmesiyle başlar, İngiltere'nin jakobenlere karşı savaşıyla dev boyutlara ulaşır ve Çin'e karşı afyon savaşı ile hâlâ sürer gider.

> İlkel birikimin farklı önemli anlarının özellikle İspanya, Portekiz, Hollanda, Fransa ve İngiltere'de hemen hemen kronolojik bir sırayla yaşandığını görüyoruz. Bu farklı momentler, on yedinci yüzyılın sonunda, İngiltere'de, sömürgeleri, kamu borçlarını, modern vergi ve korumacılık sistemlerini kapsayan sistematik bir bileşime varır. Bu yöntemler, bazen, örneğin sömürge sisteminde olduğu gibi kaba kuvvete dayanır. Ama hepsi de, feodal üretim tarzının kapitalist tarza dönüşüm sürecini sera içine almışcasına hızlandırmak ve bu geçişi kısaltmak için, toplumun yoğunlaşmış ve örgütlenmiş gücü olan devlet iktidarını kullanır. *Zor, yeni bir topluma gebe olan her eski toplumun ebesidir. Zorun kendisi bir ekonomik güçtür.* (abç, Marx, 1986: 769-770)

Sermaye, zor başka deyişle devlet iktidarı olmadan birikmeye başlayamadığı ve birikmeyi hızlandırarak sürdüremediği, zor başka deyişle devlet iktidarı da sermaye olmadan kendini genişleyerek örgütleyemediği için günümüzün genişlemiş ulus-devlet iktidarlarının kökleri sermaye ile zorun ilk işbirliğine kadar geri götürülebilir. Marx ve ardıllarının kullandığı yönteme epey mesafe taşıyan Charles Tilly bile, Avrupa şehirleri ve devletler arasındaki ilişkiyi uzun bir tarihsel evrede gözleyerek (1990/2001:77-121) bunun “tehlikeli bir ilişki” olduğu sonucuna vardı:

> Son bin yılın büyük bölümünde Avrupa şehirleri ve devletleri bir dizi tehlikeli ilişki yaşadılar, birbirleri için vazgeçilmez ve dayanılmaz oldukları sevgi-nefret ilişkisini sürdürdüler. Şehirler ve kapitalistleri, ticari ve sınai faaliyetleri için devletleri yöneten zor uzmanlarından vazgeçilmez koruma hizmeti aldılar fakat onların para kazanma işlerine müdahalelerinden, kaynaklarının savaşa, savaş hazırlığına veya geçmiş savaşların masraflarının ödenmesine yöneltilmesinden de haklı olarak korktular. Devletler

> ve askerler silahlı kuvvetlerin toplanması ve beslenmesinde mali araçlar için şehirli kapitalistlere dayandılar ama şehirliler, ticari çıkarları ve işçi sınıflarının yarattığı devlet gücüne karşı direnişten de haklı olarak endişe duydular. Şehirliler ve devletler, koruma ve sermayeye ulaşma değişimi içinde huzursuz bir pazarlık içinde oldular ve ondokuzuncu yüzyıla kadar bu pazarlık kırılganlığını sürdürdü. (2001: 108-109)

Tilly, bu sevgi-nefret ilişkisinin ondokuzuncu yüzyılda, mutlu olup olmadığı tartışmalı olsa da bir sonu olduğunu da yazdı: "Sonunda Avrupa devletleri bir biçim altında buluştu: *ulusal devlet*" (2001: 108). Bu biçimin aynı zamanda "egemenlik kuramı" gibi kendine has düşüncelere de kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz.

Kapitalizmin tarihinde "devletler", "ilkel sermaye birikimi" sürecinde sermayeye payanda oldular ve birlikte kapitalizmi olanaklı kıldılar. Devlete dair metafizik kuramların kapitalizmin iyice yerleştiği 18. yüzyıldan çok önce, sermaye tarihsel hareketine başlar başlamaz görünür olması, bu bakımdan tesadüfi sayılamaz (Carnoy, 1984: 13). Bir "güç ideolojisi" olarak "devlet ideolojisi"ni doğuran egemenlik kuramı, sermaye ile devletler arasındaki bu tarihsel ilişkinin bir sonucuydu; feodalite çözülürken, sermaye devletlere, devletler de laik bir güç ideolojisine (Mairet, 2000), egemenlik kuramına ihtiyaç duyuyorlardı.

3. *Tarihsel Kapitalizm* ve Devletler

Dünya sistemi ve tarihsel kapitalizm kavramlarını geliştirerek

beşeri bilimlerde yeni bir bütünsellik kurmaya çalışan Wallerstein'ı[41] Marx'ın tarihsel materyalizminden farklılaştıran yöntemsel yeniliği "tarihsel sistem" çözümlemesiydi.[42] Wallerstein'e göre, toplumsal gerçekliği analiz etmenin uygun birimleri "tarihsel sistem"lerdi:

> Bu bir sistemdir, çünkü onun kendisini idame ettirmesini ve yeniden üretmesini sağlayan sürekli bir iş bölümü etrafında inşa edilmiştir. Sistemin sınırları, fiili iş bölümünün sınırları saptanarak çözülecek ampirik bir sorundur. Tabii ki, her toplumsal sistem zorunlu olarak, toplumsal eylemi fiili olarak yönlendiren ya da kısıtlayan çeşitli türden kurumlara sahiptir; söz konusu kurumlar bu yönlendirme ve kısıtlama işini, sistemin temel ilkelerinin mümkün olduğu kadar gerçekleştirileceği ve toplumsal sistem içindeki kişi ve grupların, yine mümkün olduğu kadar sistemle uyumlu davranışlar sergileyerek toplumsallaşacağı şekilde yaparlar. (Wallerstein, 2000: 140)

Wallerstein'a göre, her sistem zorunlu olarak tarihseldir. Başka deyişle, sistem, çözümlenebilir süreçler içinde açığa çıkmıştır, çözümlenebilir süreçler içinde gelişmiştir ve çözümlenebilir süreçler içinde sona ermiştir ya da erecektir. Beşeri bilimcinin görevi "bu tür tarihsel sistemleri çözümlemek, yani onlardaki iş bölümünün mahiyetini sergilemek, örgütleyici ilkelerini açığa çıkarmak, kurumlarının işleyişini betimlemek ve sistemlerin (doğuşları ve çöküşleri) de dahil olmak üzere tarihsel yörüngelerini açıklamak"tır (2000:

---

[41] Immanuel Wallerstein, çok velut bir yazar. Bu verimlilik görüşlerindeki ısrara dayanıyor. Burada sadece anahtar sayılabilecek metinlerine referans verdim. Temel kuramını, 3 ciltlik *Dünya Sistemi* eserinde geliştirdi. İlk iki cildi Türkçe'ye de çevrilmiştir. Wallerstein'a ve bazen de Arrighi'ye, burada özetlenen aynı görüşü, hem referans verilen eserler içinde hem de diğer eserlerinde sıklıkla tekrar ettikleri durumlarda verilen referansta sayfa numarası göstermedim.

[42] Kavramın özet bir sunumu için bkz. Wallerstein (2000: 135-150).

141). Bir tarihsel sistem, doğuşu, gelişimi ve ölümü düzeylerinde analiz edilebilir.

Tarihsel sistem kavramı yöntemsel olarak benimsediğinde; toplumsal değişmenin sistem içinde değil -sistem içindeki değişmeden nitel olarak farklı olan- ancak bir sistemden diğer bir sisteme geçiş yoluyla olduğu kabul edilmek zorundadır. Böylece, ilerlemecilik başta olmak üzere, Aydınlanma ile birlikte kurulan bütün beşeri bilimler yazınındaki, açıklamayı olanaksız hale getiren yanlışlar ortadan kalkar (Wallerstein, 2000: 136 vd.). Bunun anlamı, dünya sistemleri analizinin, herhangi bir sosyoloji kuramı olmaktan çok, geleneksel beşeri bilimler mantığını aşmaya yönelen bütünsel bir yeni beşeri bilim için zemin temizlemeyi gerçekleştirmiş olduğu iddiasıydı (2000: 209 vd.).

Wallerstein'a göre bugün içinde yaşadığımız dünya sistemi de bir tarihsel sistemdir: *Tarihsel kapitalizm*. Uzun 16. yüzyıldan (Arrighi, 2000) beri yer kürenin başlangıçta en azından belli parçalarında var olan, uzun 20. yüzyılda tüm yerküreye yayılmış olan modern dünya sistemi, tarihsel kapitalizm, kapitalist bir dünya ekonomisidir[43] (Wallerstein, 2000: 69 ve 1992).

Dünya sistemcilere göre, feodalizm, kendisini ayakta tutan üç kilit

[43] "Kapitalizm her şeyden önce tarihsel bir toplumsal sistemdir" (Wallerstein, 1992: 11). "Tarihsel kapitalizm adını verdiğimiz tarihsel toplumsal sistemin ayırt edici özelliği, bu tarihsel sistemde sermayenin çok özel bir yolla kullanıma girmesidir (yatırılması). Bu kullanımda başlıca amaç ya da niyet, sermayenin kendini büyütmesidir. Sistemde, geçmiş birikimler yalnızca daha fazla sermaye biriktirmek için kullanıldığı ölçüde 'sermaye'dir" (1992:12). "(...) tarihsel kapitalizm, *temel iktisadi etkinlik içinde geçerli olan ya da ağır basan iktisadi amacın ya da 'yasa'nın sınırsız sermaye birikimi olduğu o somut, zamanla sınırlı, mekânla sınırlı, tümleşik üretim etkinlikleri yeri*dir" (abç, 1992: 16).

kurum, senyörler, devletler ve Kilise eş zamanlı olarak çöktüğü için çökmüştü[44]. Bu eş zamanlı kriz, yaşanan feci demografik çöküş sonunda çift sürecek insan sayısının azalması, gelirlerin düşmesi, toprak kiralarının düşmesi, ticaretin küçülmesi ve sonuçta bir kurum olarak serfliğin çökmesi ya da çözülmesi ile karakterize oldu. Sonuçta, senyörlerin gücü ve gelirleri önemli ölçüde azaldı. Devletler de hem kendi gelirlerindeki düşüş yüzünden hem de senyörler zor zamanlarda kendilerini kurtarmak için birbirlerine girdiklerinden -ki bu da soyluları yok ederek, köylüler karşısında onların konumlarını zayıflatmıştı- çöktü. Kilise de hem ekonomik durumun zayıflaması hem de senyörlerin çöküşü otoritede genel bir zayıflamaya yol açtığı için, reform hareketi ile içeriden saldırıya uğradı.

Tarihsel kapitalizm çözümlemesinde, kapitalizmin çöken feodalizmin yerini alması kaçınılmaz değildi. Aksine, yönetici tabakaların yenilenememesine dayanan bu sonuç, şaşırtıcı ve beklenmedik bir gelişmeydi. Normal olarak, yönetici tabakaların dışsal yenilenmesini fetihçi güçler gerçekleştiriyordu ve bu, dışsal fetihçi güçlerin olmayışı bu sonucu doğurmuştu: Fetihçi güçlerden Moğollar yeni çökmüştü ve Osmanlılar ise Avrupa kapılarına dayandığında yeni Avrupa sistemi direnebilecek kadar güçlenmişti.

---

[44] Dünya sistemcilere göre de, M.S. 1450 civarları, kapitalizmin bir tarihsel sistem olarak doğumu ile feodalizmin çöküşünün başlangıcıydı. Tarihsel sistem olarak kapitalizm, Batı Avrupa bölgesinde -en azından Venedik, Ceneviz gibi kentlerde- doğdu. O dönemde, o bölgede Rönesans, Gutenberg devrimi, Descobrimentos ve Protestan Reformu adını verdiğimiz az çok eş zamanlı büyük hareketler ortaya çıktı. Bu dönem, yine aynı bölgede Kara Ölüm'ün, köylerin terk edilmesinin ve yukarıda sözü edilen feodalizmin krizinin yaşandığı kasvetli bir dönemin ardından ortaya çıkmıştı. (Wallerstein, 1992, 1998, 2000 ve Arrighi, 2000)

Fetihçi güçlerin olmayışı, başlı başına kapitalizmin gelişimini elbette açıklamıyordu. Dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi kapitalist girişimci tabakalar, başka deyişle tüccarlar, uzun yıllardır Batı Avrupa'da da bulunuyordu. Kapitalist girişimci tabakaların daha önce mevcut tarihsel sistemi aşamamalarının nedeni, tarihsel sistemin gücüydü, boşluk doğduğunda ise hızla bu boşluğa girip durumlarını sağlamlaştırmışlardı (Wallerstein, 2000: 145).

Bir kez açığa çıktıktan sonra tarihsel kapitalizmin ayırt edici özelliği, "sınırsız sermaye birikimi"ydi (Wallerstein, 1992: 12). Sermaye birikiminin gerçekleşebilmesi, görece istikrarlı bir piyasa (üretim sürecini birbirine bağlayan meta zincirlerinin oluşması) ve metalaşmanın yayılmasını gerektiriyordu. Kâr böylece olanaklı hale geliyordu[45]. Önceki tarihsel sistemde, tüketilmemiş mallardan oluşan stokların bir kişinin elinde toplanması ya da mülkiyetinde olması gerçekleştiğinde dahi, başka bir deyişle sermaye birikiminin başlangıç koşulları oluşsa dahi, süreç "şu ya da bu nedenle" tıkanıyordu (1992: 12). Sürecin tıkanmaması için, piyasa, başka deyişle, malların satılabileceği yer ve yeniden üretilebilme olanağı -kapitalistin her zaman emek kullanımı elde etmesi- yanı sıra maliyetlerinin üzerindeki nihai satış gelirinin kapitalistin geçimi için gerekenden fazla olması, yani kâr gerekliydi. Tarihsel kapitalizm, üreticileri birbirine bağlayan

[45] Emek üzerindeki tahakküm ilişkisi de sermaye birikimi sürecinde gözlenebilirdi. Wallerstein'a göre, tarihsel kapitalizmde emeği bir hane halkı olarak, yeniden üretim süreci içinde ele almak gerekmekteydi (1992: 21). Tarihsel kapitalizm, kapitaliste, hane halkı yoluyla, minimum ücret (geçinmeye yeter ücret) karşılığı her zaman kullanımına hazır emek temin edebilmiş, yine bu nedenden, cinsel iş bölümü ve tahakküm biçimleri doğmuştu. Wallerstein, hane halkı analizini, ev kadınlığı yanı sıra, ergenlik, emeklilik vd. bağlamlarda da sürdürdü, sonuçta, tüm bu yollarla yapılan, çalışmanın çalışmama olarak yeniden tanımlanmasından ibaretti (1992: 22).

meta zincirleri ile bu koşulları oluşturdu ve mükemmelleştirdi (1992: 14).

Konumuz olan devletler ve egemenlik açısından, tarihsel kapitalizm kuramında meta zincirlerinin izlediği yolun özgül bir önemi vardır. Wallerstein'a göre, bu zincirlerin çıkış noktaları çok sayıda, varış noktaları ise birkaç taneydi (1992: 26). Meta zincirleri kapitalist dünya ekonomisinin çevrelerinden merkezlerine doğru gitme eğilimindeydi:

> Meta zincirlerinden söz etmek, kapitalizmin tarihsel gelişmesi boyunca işlevsel ve coğrafi bakımlardan gitgide daha yaygın, eş anlı olarak da gitgide daha hiyerarşik bir durum alan, geniş kapsamlı bir toplumsal iş bölümünden söz etmek demektir. Üretim süreçlerinin yapısındaki bu mekânın 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. (1992: 26)

Wallerstein'ın çözümlemesinde konumuz açısından önemli olan diğer bir konu da kapitalistler arasındaki rekabetti. Rekabet, kapitalistin alameti farikası -*differentia specifica*, ayırt edici özelliği- gibiydi ama tarihsel sistem olarak kapitalizm, piyasaya dayalı rekabet ilişkisi yerine, bu rekabet ilişkisinden vazgeçilmeden piyasaya dayalı düzenlenmiş sermaye birikimi süreciydi.

Kapitalist dünya ekonomisinde devletler analiz edildiğinde bu iki konu karşımıza gelir: İlki, devletler arasındaki hegemonya ilişkisinin anlaşılması bakımından, ikincisi ise tarihsel sistem olarak kapitalizmin bir

devletler sistemine, tecelli ettiği biçimiyle ulus-devletler sistemine duyduğu ihtiyaç bakımından.

Hegemonyacı devletin anlaşılabilmesi için Arrighi'nin sistemik birikim daireleri çözümlemesine kısaca da olsa başvurmak gerekir: Arrighi, sistemik sermaye birikim daireleri kavramına, tarihsel kapitalizmde sermayenin yayılma eğiliminin çözümlenmesiyle ulaşmıştı[46]. Meta zincirleri coğrafi olarak da yayılırdı. Kapitalizmin bir tarihsel sistem olarak varlığını sürdürebilmesi için bu yayılma kaçınılmazdı. Meta zincirlerinin yayılması sadece, yeni coğrafyaların kapitalist piyasaya açılması olarak anlaşılmamalıydı, bu aynı zamanda kapitalistin gereksindiği "her zaman hazır" emeğin de sisteme dahil edilmesi süreciydi[47]. Meta zincirinin izlediği yol nedeni ile her seferinde sermaye belli merkezlerde birikmeye devam ediyordu. Tarihsel kapitalizmde dört büyük birikim devresi ya da sistemik

[46] Bir sistemik birikim dairesinin kuruluşunda öncelikle finansal yoğunlaşma gözleniyordu: "Dolayısıyla Marx'ın sermayenin genel formülü MCM' yalnızca bireysel kapitalist mantığın değil, aynı zamanda dünya sistemi olarak tarihsel kapitalizmin tekrarlayan bir örneğinin de tanımlanması biçiminde yorumlanabilir. Bu örneğin merkezi boyutu, maddi genişleme (sermaye birikiminin MC aşamaları) döneminin, mali yeniden doğuş ve genişleme süreci aşamaları (CM' aşamaları) ile dönüşümlü olarak birbirini takip etmesidir. Maddi genişleme aşamalarında para-sermaye, artan bir mal kütlesini (metalaşmış işgücü ve doğanın armağanları da dahil olmak üzere) "harekete geçirmekte"; mali genişleme aşamalarında artış gösteren bir para-sermaye kütlesi meta biçiminden "kendisini serbest kılmakta" ve birikim (Marx'ın MM' ile ifade edilen kısaltılmış formülünde olduğu gibi) mali antlaşmalarla devam etmektedir. Bu iki dönem ya da aşama birlikte, tüm bir sistemik birikim dairesini oluşturmaktadır" (Arrighi, 2000: 22). [M-Meta, C-Sermaye, M'-Meta, ikinci çevrime giren meta] Bu çevrim *Kapital*'de sermayenin genel formülü olarak çözümlenmişti (Marx, 1976: 160-169; Mandel, 2008a: 79-86).

[47] Dünya sistemi analizcilerinin bu yayılmanın gerekirliği konusundaki diğer bir uyarısı da, üretim fazlası sorunundan doğuyordu. Yayılma üretim fazlası sorununun çözümü için de gerekliydi. Böylece aşırı üretim yeni bir sermaye birikimi sürecine dönüşüyordu. Coğrafi yayılma yine de sadece bazı sorunları çözmekteydi, meta zincirlerinin sürekliliğinin sağlanmasında, gerekli bir diğer koşul, ürün çevrimlerindeki değişimlerdi. Bu değişimlere göre, kapitalist dünya piyasası yeniden ve yeniden yapılanıyordu, ama her yeniden yapılanmada merkez ülkeler -ya da şimdilik sadece merkez diyelim- çevreye yeni bir ürün çevrimi dayatıyordu ve aralarındaki hiyerarşik ilişkinin, bağımlılığın temellerinden birini oluşturuyordu. (Wallerstein, 1992: 31-33; 1998; 2000)

birikim dairesi vardı. Her sistemik birikim dairesinin sonunda kaçınılmaz bir finansal yoğunlaşma (mali birikim) oluşmaktaydı. Bu mali birikim o sistemik birikim dairesinin sonunun geldiğini gösterir en belirtik kanıttı. Bunun ötesinde, sistemik birikim daireleri arasındaki her geçiş, bazı tarihsel özgüllükler taşımaktaydı. Arrighi ve dünya sistemi analizcileri, bu sistemik birikim dairelerini tarihsel kapitalizmin uzun yüzyılları olarak adlandırdı. Her uzun yüzyılda bir hegemonyacı devlet yer alıyordu: Ceneviz, Hollanda, İngiltere, ABD (2000: 53-138).

Tarihsel kapitalizm, hiyerarşik piyasaları, başka deyişle meta zincirlerini, hiyerarşik bir devletler sistemi içinde örgütlemişti. Nasıl, meta zincirleri arasında merkez ve çevreden söz edebiliyorsa, bu devletler sistemi içinde de merkez -hegemonyacı- ve çevre -bağımlı- devletlerden söz edilebilirdi. Her sistemik birikim dairesinde bir hegemonyacı devlet yer alıyordu.

Temel inceleme konumuz olan devletler ve egemenlik dünya sistemcilerinin tarihsel kapitalizmin gelişme dinamiklerini çözümlemesinin kurumsallaşmalar bölümünde yer aldı. Wallerstein'a göre, sermayenin merkez bölgelerde yoğunlaşması, pek çok yetisi arasında çevre bölgelerindeki devlet çarklarının göreli olarak zayıflamasını ya da zayıf kalmasını sağlamak da bulunan göreli güçlü devlet çarkları yaratılması için gerekli mali temeli ve siyasal itilimi yaratmıştı. Merkezler böylelikle, söz konusu çevre devlet yapılarına, meta zinciri hiyerarşisinde alt düzeylerde yer alan işlerde daha fazla uzmanlaşmayı kabul ederek hatta geliştirerek kendi

topraklarında işçileri düşük ücretle çalıştırmaları ve işçilerin yaşamlarını sürdürmelerini sağlayacak uygun hane yapıları yaratmaları yönünde baskı yapabilmişti (1992: 28). Bu tarihsel kapitalizmde devletlerin temel işlevlerinden biriydi. Tarihsel kapitalizm, en etkili siyasal ayarlama kaldıraçları, inşasıyla bile kurumsal başarılarının en önemlilerinden olan devlet yapıları olacak biçimde yapılanmıştı (1992: 40).

Tarihsel kapitalizm kuramında devlet analizinin ilk düzeyi ise, *devlet iktidarının somut tarihsel gerçekleşiş biçimi*ydi:

Devlet iktidarının ilk ve en temel ögesi, kendi topraklarında kendi yargı gücünün geçerli olmasıydı. Devletin sınırları vardı. Modern devlet sisteminde kavramsal olarak kabul edilemez olan şey, aynı topraklarda, aynı sınırlar içinde, birden çok yargı gücünün kalıcı bir biçimde ve açıkça dile getirilerek tanınmasıydı (Wallerstein, 1992: 41).

Devlet iktidarının tarihsel kapitalizmin işleyişleri bakımından temel önemdeki ikinci ögesi, devletlerin kendi yargı alanlarındaki toplumsal üretim ilişkilerinin tabi olacağı kuralları saptama konusundaki yasal hakkıydı. Devletler üretim ilişkilerini kendi denetimine almıştı. Belirli zora dayalı çalıştırma biçimlerini -kölelik, kamusal çalışma yükümlülüğü, onaylı hizmet anlaşması vb.- önce yasallaştırıp sonra yasa dışı kılmışlardı (1992: 43).

Devlet iktidarındaki üçüncü öge vergilendirme gücüydü. Vergilendirme, tarihsel kapitalizmin bir buluşu olmamakla birlikte, tarihsel kapitalizmde farklı olarak, vergilendirme, düzenli gelir kaynağı olarak

yapılandırılmış ve kapitalist dünya ekonomisinin tarihsel gelişmesi boyunca yaratılan ya da biriktirilen toplam değerin yüzdesi olarak durmadan büyüyen bir görüngü halini almıştı (1992: 44).

Devlet iktidarının dördüncü ögesi, silahlı gücü tekelleştirmiş ya da tekelleştirmeye çalışmış olmasıydı (1992: 47).

Devletin, *iktidarı dışında analiz edileceği diğer bir düzey, tarihsel kapitalizmdeki işlevi*ydi. Wallerstein' göre, "modern devlet kendine özgü bir yaratıktı", çünkü bu devletler bir devletler arası sistem içindeki "sözde egemen" devletlerdi (2000: 71). Modern devletin kendine özgü yönü, egemenlik iddiasında bulunmasıydı. Ama bu, tarihsel olarak gerçek değildi. Modern devlet hiçbir zaman tam özerk bir siyasal bütün olmamıştı (1992: 48). Devletler, dünya sistemi analizine göre, işleyişlerinde uymak zorunda oldukları bir dizi kural ile onsuz yaşamlarını sürdüremedikleri bir dizi meşrulaştırıcıdan oluşan bir devletler arası sistemin ayrılmaz parçaları olarak gelişmiş ve biçimlendirilmişti.

Arrighi, modern devletler arası sistemin ortaya çıkışını, yaygın olduğu üzere Westphalia Barışı'na bağladı (2000: 77). Devletler arası sistem, devletlerin belli bir hiyerarşi içinde sıralandığı özgül bir hegemonya sistemiydi. Bu nedenle, hiyerarşiye tabi olan devletler açısından, devletler arası sistem, istencine yönelik kısıtlamalar anlamına geliyordu. Devletler arası sistemin kuralları, rıza ya da fikir birliği yoluyla değil, güçlü devletlerin bu kısıtlamaları daha zayıf devletlere ve birbirlerine dayatma isteği ve yetisi içinde işliyordu. Her sistemik birikim dairesi içinde, hegemonyacı devlet, bu

kuralların belirlenmesi ve uygulanması bakımından ayrıcalıklı rol oynuyordu. Bu devletler arası hiyerarşi egemenlik iddiasını çürüten başlıca kısıtlamaydı (Wallerstein, 1992 ve 2000; Arrighi, 2000 ve 2009).

Merkez devletlerin kısıtlamaları, güçler dengesi kavramıyla birlikte, devletler arası hegemonyayı anlamayı sağlıyordu. Devletler arası hegemonya, her sistemik birikim dairesi içinde hegemonyacı devletler arası, hatta daha zayıf devletlerin de katılımıyla kurulan bir güçler dengesi içinde çalışıyordu. Böylece, hegemonyacı devletin egemenlik iddiası da sadece bir iddia olarak kalıyordu. Güçler dengesi de açık ki, dünya sistemi analizinde sermaye birikimi süreçlerine bağlıydı. Bir devletin hegemonyacı olabilmesi öncelikle, meta zincirlerinin nihai olarak o devletin sınırları içine akması, sermaye birikiminin merkezi olması gerçeği ile ilgiliydi. Bundan doğan sonuç hegemonyacı devletin tarımsal ve sınai üretim, ticaret ve maliyedeki rekabet gücüyle ölçülen ekonomik üstünlüğüydü. Hegemonyacı gücün öyle kalabilmesi, bunun iktisadi etkinliği içeride -ulusal sınırlar içinde- kesintisiz sürdürebilmesi için çalışma barışını satın alması gereğine bağlıydı. Ayrıca hegemonyacı güç, askeri bir güç olarak da örgütlenmek zorundaydı. Bu son iki neden, hegemonyacı gücün zaaflarını da oluşturuyor, her ikisi de hegemonyacı devletin maliyetlerini arttırıyor ve bu, ekonomik rekabet gücünü, başka deyişle, hegemonyacı olabilmesinin temelini yitirmesi için nesnel sınırı oluşturuyordu (1992: 50-51).

Tarihsel kapitalizmde devletler, açıklandığı üzere, devletler arası sistemin hiyerarşi sistemi içinde biçimleniyor ve egemenlik iddiası sadece

ideolojik bir işlev görüyordu. Bu, devletler arası sistem tarihsel kapitalizmin bir buluşuydu, daha doğru deyişle, inşasıydı ve tarihsel kapitalizm için kaçınılmazdı. Bir devletler arası sistem içindeki sözde egemen devletlerden, her ikisi de orta derecede iktidara sahip devletler ve devletler arası sistemden oluşan siyasi sistem, kapitalist girişimcilerin ihtiyaçları ile uyumluydu (Wallerstein, 2000: 73):

İlk olarak, kapitalistin ihtiyacı bir gece bekçisiydi. Wallerstein, gece bekçisi imgesini, devletin özel mülkiyetin güvencesini, daha doğru deyişle, sermaye birikiminin güvencesini sağlama işlevini açıklamak için kullandı.

Devletin kapitalistin ihtiyacını karşılayan ikinci işlevi, devlet iktidarının vergilendirme ögesi ile ilgiliydi. Devlet, vergilendirme yoluyla sermayeyi biriktiriyor ve biriken sermayeyi ya doğrudan sermaye transferi yoluyla kapitaliste aktarıyor ya da kapitalistin mevcut sermaye birikimi ile altından kalkamayacağı ancak sermaye birikiminin sürekliliği için gerekli olan -yollar, barajlar ve uzay teknolojileri gibi büyük yatırımlar ve araştırma projeleri, sosyal güvenlik gibi çalışanların maliyetleri ve doğanın yeniden değerlenmesi için gerekli çevresel koruma maliyetleri gibi- maliyetleri karşılıyordu. Devlet bu işlevi yerine getirmeden, sermaye birikiminin sürekliliği sağlanamaz.

Üçüncü olarak, kapitalistin piyasa karşısında korunma ihtiyacını karşılıyordu. Tarihsel kapitalizm, serbest piyasa rejimi değildi, aksine, devletler, kapitalistleri serbest piyasa karşısında koruyorlardı. Wallerstein'a göre, serbest piyasa kapitalistin ölümcül düşmanıydı (2000: 75). Devletler,

ithalat ihracat kısıtları, patent hakları, kotalar, piyasaya yönelik doğrudan müdahaleler -piyasaların çarpıtılması kredi ayrıcalıkları gibi yollarla oluyordu-, girişimcinin doğrudan sübvanse edilmesi -kamu imtiyazları ve ikinci işlev olarak da betimlediğimiz kapitalistin karşılayamayacağı maliyetlerin devlet tarafından karşılanması yoluyla oluyordu-, yüksek maliyetli ürünlerin tüketiciliğinin yapılması -devletler en büyük silah alıcıları ve büyük tüketicilerdi, dünya piyasasındaki alımların büyük bir bölümünü gerçekleştiriyorlardı vb.- gibi araçlarla piyasalara müdahale ediyor ve kapitalist girişimciyi koruyor, sermaye birikiminin sürekliliğini sağlıyordu.

Dördüncü olarak devlet, kapitalist için düzeni koruyordu. Tarihsel kapitalizmde devlet, işçi sınıfının başkaldırmasını engelleyecek en büyük araçtı. Bunu, hem zor tekeli yoluyla hem de ideolojik motivasyon yoluyla yapıyordu. Dolayısıyla bu, devletin kapitalistin ihtiyacını karşılayan ilk işlevi olarak betimlediğimiz gece bekçiliğinden farklıydı. Özellikle, ulus ideolojisi, yurttaşlık varsayımı düzenin sağlanmasında önemli rol oynuyordu. Devletlerin bu işlevinin tarihsel fiilileşmesi ya da inşası, Fransız Devrimi de içinde Aydınlanma düşüncesinin bütününü kapsayan bütün bir ulus inşası süreci içinde anlam kazanmıştı. Devletler arası sistem, hiyerarşik pazarların oluşması için uluslar sistemine, ya da daha basitçe söylersek uluslara ihtiyaç duyuyordu. Ulus, tarihsel kapitalizmin bir inşasıydı, kaçınılmaz bir oluşum değildi (Wallerstein ve Balibar, 2000: 103-104). Bu inşa aracılığıyla devletler arası sistemin parçası olan ulus-devletler meşruluk iddiasında ve aslında eşit bir bütün oluşturmayan sınıflara -ya da en azından sermaye ve hanede

yeniden üretimi gerçekleşen bağımlı sınıfa- bölünmüş insanlar topluluğunu varsayımsal bir eşitler toplumu olarak örgütleyerek onu temsil iddiasında bulunuyordu.

Genel olarak, tarihsel kapitalizmin üç meşrulaştırıcı ve birbiriyle rekabet içinde görünse bile, tarihsel kapitalizmin işleyişini ya da en azından meşruluk algısını egemenler ve ezilenler tarafından olanaklı hale getiren ideolojisi vardı: Muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm (Wallerstein, 1998: 76-93). Her üçü de Fransız Devrimi'nin yarattığı tarihsel-kültürel ortam içinde berraklaşmış olan bu ideolojiler (1998: 127), kendilerine atfettikleri değeri ancak karşıtları karşısında taşıyordu, tarihsel sistem karşısında alternatif değildi. Fakat, tarihsel kapitalizmde egemen ideoloji liberalizm olarak görünüyordu[48] (Wallerstein, 1998: 87).

Devletlerin dünya sistemcileri tarafından yapılan bu analizinin karşımıza çıkardığı esaslı ve Wallerstein tarafından da sorulan sorusu şuydu: Dünya ekonomisi neden, 19. ve 20. yüzyıldaki birçok girişimine rağmen siyasal olarak birleşmiş bir dünya imparatorluğuna dönüşmemekte, siyasal kurum neden bir devletler arası sistem biçimini almaktaydı? Bu soruya verilen yanıt, Arrighi'nin ampirik çalışmasında (2000) şu kuramsal gerekçeye

[48] Wallerstein, Fransız Devrimi ile Ekim Devrimini tarihsel sistem içindeki başarısız kalkışmalar, sistem tarafından rayına oturtulmuş ve sistemin kendini düzenlemesine hizmet etmiş tarihsel gelişmeler olarak gördü. Bu devrimleri küçümsemedi ama tarihsel sistemi aşacak güçleri olmadığını bu yüzden sonuçlarının tarihsel sistem içi olduğunu yazdı. Doğal olarak günümüzde çözülerek tarihsel kapitalizme dolaysız eklemlenen SSCB ve Çin gibi yapılar da tarihsel kapitalizmin birer alt sistemleriydi. Her tarihsel sistem, kendi içinde alt sistemler oluşturabilir ve bunları taşıyabilirdi. 1968 ise, Wallerstein'a göre, bir dünya devrimiydi ve bugün tarihsel kapitalizmin sonundan bahsedebilmemizde bu dünya devriminin önemli bir etkisi olmuştu. Çünkü 1968, bu üç farklı ama aslında tek ideolojiyi aynı kefeye koyabilmişti. (1998: 91)

dayandırıldı: Bu soruya *a priori* (önsel) bir cevap verilemezdi. Dünya ekonomisi tarihini ve özellikle de çıkar çatışmalarının, "tekel" görüngülerinin ve dünya ekonomisinin günümüzde zaten giderek tek bir coğrafi alanla sınırlı olmaktan çıkan "merkez"inde sürekli görülen eşitsiz güç gelişimlerinin, fakat aynı zamanda "çevre"sinin eşitsiz direnişlerinin tarihini yeniden yazmak gerekiyordu (Wallerstein ve Balibar, 2000: 12; Arrighi, 2000). Sermaye birikiminin sürekliliği için gerekli olan dünya ekonomisinin hiyerarşik piyasa örgütlenmesi, meta zincirleri yolunun merkezlerde sonlanması yanı sıra mevcut direnişler, merkez ve çevre arasındaki sayısız mücadeleler de tarihsel kapitalizmin bir devletler arası sistem olarak örgütlenmesini zorunlu kılıyordu.

Wallerstein, çözümlemesinde, ekonomi-politiğin yanı sıra tarihsel maddeciliğin birçok kategorisini tanımadığı gibi kapitalizmi bir sistem olarak analiz ederken sadece ve sadece dolaşım süreçlerine başvurdu. Braudel'den devralınan tarihsel ve yöntemsel önemli bir eksikliktir bu. Böylece, üretim ilişkilerinden çok değişim ilişkilerine belirleyici bir rol verilmiş olmakta, kapitalizm, değişim ilişkilerinin belirleyici rol üstlendiği bir dünya pazarı olarak tanımlanmaktadır. Halbuki kapitalizm, meta üretimi ve serbest işgücünün sömürüsüne dayanan, kâr amacı ile piyasaya yönelik üretim yapılan bir sistemdir. Dünya sistemi kuramında ise, üretim dolaşım süreçlerine bağlı olarak niteleniyordu ya da Wallerstein'ın deyişiyle, üretim ve dolaşım tek bir organik bütünün farklı kategorileriydi ve üretimi belirleyen dünya piyasasındaki dolaşımdı (Ersoy, 1991: 29).

Navvaro'nun açıkça belirttiği gibi, her ne kadar Marx üretim, değişim ve bölüşüm/tüketim ilişkilerinin bir bütünün parçalarını oluşturduğunu söylüyorsa da, sözü geçen unsurlar arasında ayrım yapmaktadır. Marx'a göre bir üretim tarzının belirleyicisi değişim değil, üretimin niteliğidir. Organik bir bütün oluşturan üretim tarzı içinde üretim, değişim, bölüşüm ve tüketim gibi ayrımlı momentlerin nasıl eklemlendiğini belirleyen üretim ilişkileridir; yani üretim araçlarına sahip olanlarla doğrudan üreticiler arasında belirli bir üretim sürecinde var olan ilişkilerin türüdür. Dünya sistemi çözümlemesinde ise temel vurgunun üretim sürecinden dolaşım sürecine aktarılması, sınıfsal yapı ve mücadelenin önemini azaltmaktaydı (Navvaro'dan aktaran Ersoy, 1991: 29).

Üstelik, tarihsel kapitalizm dışında ama kapitalist olmayan, piyasa için üretim yapılan bir başka üretim tarzı yok mudur sorusu haklı bir kuramsal sorudur. Çünkü, kapitalist üretim ilişkilerini ayrıştıran, yeniden üretimin hızını, temposunu ve niteliğini belirleyen ekonominin bir bütün olarak sınıf yapısının içeriğidir. Bu bakımdan kapitalist ekonomik gelişmenin anlaşılabilmesi için sermaye birikimi yanı sıra emek gücünün metalaştığı sınıf yapılı yeniden üretim sisteminin de açıklaştırılması gerekir (Brenner'den aktaran Ersoy, 1991: 30).

Dünya sistemi analizcilerinin bir diğer sorunu, bütün tarihsel kapitalizm analizinin sermayenin hareketleri üzerinde şekillenmesidir. İnsanlar, tarihsel failler olarak neredeyse hiç gözükmezler. Dünya sistemi analizinin, bağımlı formasyonlardaki egemen sınıflar açısından bir

meşrulaştırıcı ideolojik işlev gördüğünü ileri süren yazarlar da olmuştu (Ersoy, 1991).

Bir bütün olarak ele alındığında dünya sistemi analizi, özellikle dünyaya egemen sermaye mantığı ile bakan ilerlemeci modernleşme kuramının eleştirisi olarak önemli bir işlev görmesine rağmen, söz konusu olan açıklama olduğunda, sınıf mücadelelerini nereye koyacağını bilemedi.

Tarihsel sistem olarak tarihsel kapitalizm çözümlemesinin üçüncü düzeyi ise, başka deyişle, tarihsel kapitalizmin çöküş dinamikleri bir çok bakımdan kehanet ile bilim arasındaki o ince çizgide yer aldı.

Sınıf mücadelelerini nereye koyacağını bilemese de tarihsel kapitalizm çözümlemesi, egemenlik kuramının kapitalist devletlere ait bir varsayım olduğunu göstermesi yanında kapitalizm ile devletler sistemi arasındaki kaçınılmaz bağımlılık ilişkisi üzerine geliştirdiği önermelerle de, kapitalist devletin tarihsel materyalist çözümlemeleri için de ilham kaynağı olmayı sürdürür.

İKİNCİ BÖLÜM:

EGEMENLİK KURAMI

Tarihsel materyalizmin ve dünya sistemcilerinin kapitalist üretim tarzı çözümlemeleri, özgül bir "devlet kuramına" dayanmaksızın, kapitalizm ile devletler arasındaki tarihsel ilişkiyi tartışıyor; kapitalist devleti, sermaye ve zor ilişkisi temelinde, kapitalist üretim tarzının zorunlu bir toplumsal biçimi/üstyapısı olarak çözümlüyordu. Ancak kapitalist devlet ve tarihsel çıkarları bu devletin gelişmesinde olan burjuvazi, dolayısıyla burjuva siyasal düşüncesi, kapitalist devleti, *kapitalist* niteliğini göz ardı ederek anlamaya ve meşrulaştırmaya yöneldi. Yüzyıllara yayılan bu kuramsal anlama ve meşrulaştırma çabalarının tümü birden "egemenlik düşüncesi", "egemenlik ideolojisi" ya da daha nötr bir ifadeyle "egemenlik kuramı" olarak adlandırılabilir.

Egemenlik düşüncesi ve ideolojisinin doğuşu, kapitalist devletlerin ulus-devletler olarak tarih sahnesine çıkışı, kapitalizmin üretim tarzı olarak feodalitenin bağrından doğduğu tarihsel dönemeçte, feodalizmin krizi ve burjuva devrimi çağında olanak haline geldi. Ulus-devletlerin tarih sahnesine çıkışıyla birlikte, devletler, uluslararası ilişkilerin özneleri olmaları yanı sıra

(dış egemenlik), ulusun tüzel kuruluşu, ulusun iradesinin temsilcisi, ulusal sınırlar içinde hukuk (hak çerçevesi) oluşturucu özneler olarak, egemenlik kuramı aracılığıyla çözümlendi.

Kapitalizme geçiş evresinde, devletlere ve topluma dair bilincin sınırlarını, köklerini bu dönemin siyaset kuramcısı Machiavelli'de bulacak olan, egemenlik kuramı belirledi. Egemenlik kuramının, Marx'ın betimlemesi ile; sermayenin muazzam uygarlaştırıcı etkisiyle ürettiği toplumsal gelişme aşamasındaki yeri, sermaye ve zor ilişkisinde gizliydi: Egemenlik kuramı, feodalizmin krizi içinde, devletleri kapitalist üretim tarzı için kaçınılmaz kılan ilkel birikim momentinin, kapitalist birikimin ikinci (artı-değer sömürüsü) ve üçüncü (artı-değer sömürüsünün metabolik yayılımı) momentleriyle kurduğu ilişkilerin tarihsel özgüllükleriyle belirlendi. Başka deyişle, İtalyan kent devletleri sisteminde, Hollanda ve İngiltere Devrimleri bağrında ve sonrasında yerleşen kapitalist rejimlerde, feodal ayrıcalıkların hukuki varlığını sürdürdüğü Fransız mutlakıyetçiliği altında, tarihsel ve coğrafi olarak sermayenin ekonomik ve siyasi yayılımıyla bakışımlı bir süreklilik içinde doğdu ve gelişti.

Feodal kriz ve akabinde kapitalizmin gelişmesi, egemenlik kuramı ile modern siyasal düşünüşü başlatmakla kalmadı. Kapitalizm geliştikçe, burjuva siyasal düşüncesinde, egemenlik kuramının liberalleştirilmesi adını verebileceğimiz ikinci bir doğrultu; toplumun, burjuvazinin temel etkinlik alanında, *ilkel birikim momentinde değil kapitalist sömürü momentinde,* artı-değer üretim sürecindeki varlığını esas alarak, siyasalın ve toplumun

düşünülmeye başlamasından; gerçekte egemenlik kuramına da mündemiç olan, burjuva bireyin etkinliğinin ve bu etkinliğin görünür kıldığı iktisadi insanın toplumun kuruluşundaki temel niteliğini öne çıkaran bilimsel çözümleme çabaları içinde doğdu.

Egemenlik kuramını liberalleştirmesiyle nitelenebilecek olan bu eğilim, kurama, sivil toplumu çözümleyerek katkı sundu. Egemenlik kuramının açığa çıktığı çağ dönümünde sermaye, hem bireyi serbest bırakıyor, onu Marx'ın deyişiyle "daha önceki tarihsel çağlarda belirli ve sınırları çizili bir insan yığışımının aksesuarı haline getiren doğal bağlardan" koparıyor, üstelik bunu gerekirse, örneğin, onu zorla topraklarından sürerek yapıyor, hem de sermaye birikimi aynı bireyi tahakküm altına alacak olan devletlere ihtiyaç duyuyordu (Marx, 2004b : 178; 1999: 21-22). Egemenlik kuramı, ilgili değilmiş gibi görünse de, doğduğu geçiş sürecinde, aslında zincirlerinden koparılan bireyin *eski teoloji,* başka deyişle Tanrı ve Kilise yardıma çağrılmadan devlete zincirlenmesi ile ilgilenmiştir. Bu anlamda, Mairet'in söylediği gibi, egemenlik kuramı, "devlet ideolojisi, din dışı güç ideolojisidir" (2000: 241).

Egemenlik kuramı esas olarak Machiavelli (1997, 2009), Bodin (2002), Hobbes (2004, 2007) ve Rousseau (2006) elinde, laik güç ilişkileri içinde din dışı güç ideolojisi olarak siyasetin düşünülmesi, bu din dışı güç ideolojisinin gücün kaynağını ve kullanımını devlette birleştirmesi ve buna egemenlik adının verilmesi, egemenlik ile halk/ulus arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesi evrelerinden, her evre diğerini içererek geçti.

Kapitalizmin bugün içinde bulunduğumuz evresinde, kuramı bu içeriğini öne çıkararak “emperyal egemenlik” olarak yeniden çözümleyen imparatorluk yaklaşımı belirdi (Hardt ve Negri; 2001, 2004, 2009).

Locke (2003), Ferguson (1767), Smith (2007a ve 2007b), Ricardo (1997) ve diğer ekonomi politikçiler yanında Montesquieu (1998a ve 1998b) ve Tocqueville (1994 ve 1995) gibi aristokratik liberaller ise egemenlik kuramının liberalleştirilmesi sürecinde işlev edindiler ve sundukları çözümlemeler, izleyenlerinin analizleriyle birlikte, devletler karşısında ekonomik faaliyetler alanı ve toplamı olarak negatif koruma arzulayan bireylerden kurulu toplum ve siyaset düşüncesinin doğmasını sağladı. Bu perspektiften geniş bir tarihsel evreye bakıldığında, devletler ya da devlet ile toplumun bir ve aynı şey olmadıklarına dair tarihsel bilincin, erken dönem egemenlik kuramcılarının aksine toplumu kuran şeyin siyasal ya da hukuki bağlar -bir arada yaşamın koşulu olarak sözleşme ile egemenin kurulması vb.- olmadığına dair eleştirinin ekonomi politik içinde gelişmesi ile birlikte ilerlediğini gözleyebiliriz.

Bu bölümde egemenlik kuramının ilk kuruluşunu ve devlet-egemenin, ulus-egemene dönüşüm sürecini; bizzat Machiavelli, Bodin, Hobbes, Rousseau'nun çalışmalarının izinden giderek inceleyecek, ardından da, bu kuramın liberal eleştirileri içerip aşma sürecini ve Hegel'deki aşkın yeniden kuruluşunu çözümleyerek tartışacağım.

1. Siyasetin Din Dışı Güçle Düşünülmesi

Sermaye çağının öncesinde yaşayan düşünürlerden Platon, Aristoteles, Cicero ve Agustinus, toplumdaki güç ilişkilerinin yarattığı siyasal biçimi daha iyi tanımlamak amacıyla *polis*, *res publica*, *regnum* gibi değişik sözcükler kullanmışlardı (Passerin d'Entréves, 2000: 193). Orta Çağlarda, başka deyişle feodal üretim tarzında, siyasal biçimin *kilise* ve *prenslikler* halini aldığı zamanlarda "etat"[49] yani bugünkü "devlet" sözcüğü sadece bir grubu, cemaati karşılıyordu (Brancourt, 2000: 178). Kesin olan bir şey varsa, o da "devlet" sözcüğünün Orta Çağ siyasi dil dağarcığında yer almadığıdır (Passerin d'Entréves, 2000: 193).

Machaivelli'den önce, Avrupa'da, toplumsal ilişkiler içindeki iktidar mücadelesi feodal siyasi birimlerle kilise arasında sürüyor, iktidar mücadeleleri içinde her iki taraf da fikirlerini Tanrı dolayımı içinde sistemleştiriyordu[50] (Wood, 2009: 187 vd.; Öktem, 1995: 233 vd.). Orta Çağ'da güç, kutsal ve Tanrısal olanla birleşiyordu (Mairet, 200: 217). Genel

[49] "Aralarındaki çeşitli küçük farklılıklara rağmen uzmanlar, "Etat" sözcüğünün kökeninin "status" olduğunu genel olarak kabul ederler. Bu deyimi karşılayan çok sayıda anlam arasında ikisine dikkat etmek gerekir: Bazen bir sosyal durumu ya da bir kümeyi anlatır. Bu kümelerin birleşmesi bir eyaletin ya da krallığın "estat"larını oluşturuyordu ve bu durumda "estat" sözcüğü doğrudan doğruya "status"tan türüyordu; bu sözcük "tiers-état" (üçüncü tabaka) deyiminde tekrar karşımıza çıkar" (Brancourt, 2000: 178). Ayrıca bkz. Passerin d'Entréves (2000: 195).

[50] Orta Çağlardan çıkışta kilise ile krallıklar arasındaki güç mücadelelerinin düşünsel temsillerini Bodin, Bruno, Hobbes ve Spinoza'nın metinleri üzerinden, metinlerarası bir incelemeye tabi tutan Gilberto Sacerdoti'nin *Kurban ve Egemenlik: Shakespeare'den Bruno'ya Avrupa'da Teoloji ve Siyaset* (2007) adlı söylem analizi, tarihsel ve mantıksal sorunlar içermekte ise de, bu mücadelenin Batı Düşüncesini ne denli etkilediğini, bize geçmişe bakışımlı olarak, özelikle Farabi, İbn Rüşd, İbn Meymun gibi kaynaklarıyla birlikte başarılı bir şekilde gösterir.

olarak insan düşüncesi, dinsel kavramların içine hapsolmuş, iktidar mücadeleleri de bu kavramlarla kendisini temsil eder hale gelmişti. Gücün sınırı da yine Orta Çağlara özgü bir Doğal Hukuk görüşü ile çiziliyordu (Gierke, 2000: 136).

Machiavelli[51] *Hükümdar*'ın birinci cümlesinden itibaren "devlet"ten (bugünün Fransızca'sında *Etat,* İngilizce'sinde *State,* İtalyanca'sında *Stato*) söz etti: "İnsanlar üzerinde hakimiyet kuran devlet ve iktidarların hepsi, geçmişte olduğu gibi günümüzde de ya cumhuriyet ya da krallık olarak ortaya çıkmışlardır" (1997: 26). Açık bir tanımını vermese de, "devlet" sözcüğü bugün de kullanılan anlamında ilk kez onun yapıtında yer aldı (Gözler, 2009:

[51] 15. yüzyılın sonlarında İtalyan kent devletleri Fransa ve İspanyanın tahakkümü altındaydı. Milan Fransa tarafından, Napoli İspanya tarafından kontrol ediliyordu. Bu durum Cesar Bordiga'nın İtalya'nın merkez bölgesinde yeni bir yönetim oluşturmasını sağlamıştı. Bordiga'nın yönetimi, 1503'te babası Papa VI. Alexander ölünce son buldu; Fransızlar 1512'de Milan'ı yitirdiler, aynı yıl Venedik ana topraklarındaki hükümranlığını yeniden tesis etti. Floransa, eski bir banker ailesi olan Mediciler tarafından yönetilirken, 1494'te, kent devletleri arasındaki güç ilişkilerinin değişmesi ve özellikle de Medicilerin Fransızlara karşı olması nedeniyle, Medicilerin iktidarı yıkılmış yerine yeni bir cumhuriyetçi rejim kurulmuştu. 18 yıl sonra, Bordiga'nın çöküşünü, Floransa Cumhuriyeti'nin yegane müttefiki Fransızların Kuzey İtalya'dan çekilişi izleyince, Ravenna Savaşı'nda yenilen cumhuriyet, savaştan sonra çöktü. Böylece iktidara dönen Mediciler 1513'te, Lorenzo'nun oğlu Giovanni'nin X. Leo adını alarak papalık tahtına seçilmesiyle, hükümranlıklarını iyice pekiştirdiler. (Rubinstein, 2006: 41-42; Michelet, 1994) Aynı yıl, Floransa henüz cumhuriyetken bir dönem üst düzey bir kamu görevi olan İkinci Sekreterliğe, sonra da Onlar Sekreterliğine seçilen Machiavelli (Rubinstein, 2006: 42), "egemenlik kuramı" üzerinden izlerini sürmeye devam edeceğimiz modern devlet düşüncesinin tarihsel köklerinde devlet gücünün nasıl kazanabileceğini ve muhafaza edebileceğini (Runkle, 1968: 174) Floransa Hükümdarı Medicilerin eteklerine "öğütler" olarak sunarken göründü. Bir görüş açısından Machiavelli başka türlü de hiç görünemedi; Othello'da Iago'ya ya da Kral Lear'da Edmund'a büsbütün acımazsızlığı, iktidarı kazanmak için dolambaçlı yolları, ya da birini düşmanıyla aldatmayı öğütleyen Makyavelizmin basmakalıp Machiavelli'si olarak kaldı (McClelland, 1996: 144; Skinner, 2000: 1). Shakespeare, *Aşkın Boşa Giden Emeği*'ndeki kahramanlarına Fransa'daki din savaşlarının bölük komutanlarının adını vermiş ve oyunda danışmanlarından birine Kral'a "dönülmesi gereken dindir bu yüzden" öğüdünü verdirmişti. Bu öğüdü de verecek olan Machiavelli'den başkası olamayacağına göre, bu görüş açısından bakanlar için Shakespeare'in oyunlarından vazgeçmek isteyecekleri herhalde *Aşkın Boşa Giden Emeği* olurdu (Sacerdoti, 2007: 23).

8-9).

Romalılara seslenen Paulus'un[52] "iktidar yalnızca Tanrı'dan gelir ve iktidardakiler Tanrı tarafından atanmışlardır" sözlerini hemen hemen aynen dile getiren teokratik iktidar karşısında, egemenliği, temel nitelikteki bir kuramsal unsur haline getirerek, iktidarın ilkesiyle kullanımını bir araya getiren bir ortam, durum ve koşul olarak yeniden düşünmek, Machiavelli'nin *dünyevileşmiş siyaset bilimi ile* olanak haline geldi.

Gramsci'nin vurguladığı üzere, "Machiavelli bütünüyle kendi çağının adamıydı", "kendi siyaset bilimi de, burjuva üretici güçlerin daha da gelişmesini kolaylaştıran ve sağlayan siyasal biçim olarak, mutlak ulusal monarşilerin örgütlenmesine eğilim gösteren, zamanının felsefesini simgeliyordu" (1984: 24-25; 1971: 140). Bu zamanın felsefesi, "din dışı gücün özerkliğinin" keşfedilmesiydi (Mariet, 2000). Bu, "bankerler" çağında çok büyük bir sürpriz değildi ama oldukça önemliydi; çünkü, aynı zamanda egemenlik kuramının, başka deyişle, "devlet ideolojisi"nin doğuşu anlamına geliyordu.

Böylece ahlak ya da en azından ahlak üzerine Tanrısal ilkelerden çıkan Hıristiyan görüşü, siyasal iktidarın temel ilkesi olmaktan çıktı; ya da şöyle demeli ki, iktidarın ilkesi *(auctoritas)* ile iktidarın kullanımı *(potestas)* arasında Machiavelli'ye kadar süren ayrım, iktidarı kurmayı ve sürdürmeyi

[52] Roma İmparatorluğunda Hıristiyan "siyasal" teolojisinin kurucusu sayılır; "bildiğimiz Hıristiyanlığın kurucusu Paulus, dünyevi güçlere mutlak itaati savunurken, aynı zamanda bunların sistematik biçimde Hıristiyan teolojisine çevrilmesi sürecini başlatmıştı; evrensel Tanrı ve O'nun gözünde bütün insanların ruhani eşitliği doktriniyle, dünyevi mülkiyet eşitsizliklerini, toplumsal hiyerarşiyi ve mutlak siyasi otoriteyi birleştirmiştir" (Wood, 2009: 159).

gerektiren siyasetin pratik edinimi içinde ilga edildi. İlkeyi yapan, iktidarı kurandı; Machiavelli düşüncesindeki dünyevileşmenin ama aynı zamanda da egemenlik kuramı ile görünür kılınacak olan "kapitalist kutsallığın -*ulus-devletin*- kuruluşunun" düşünsel bir adımıydı bu.

Ahlak ve siyaset arasındaki ilişki[53], izleyen egemenlik kuramcılarında olduğu gibi Machiavelli'de de, yasalarla ahlak arasındaki ilişki olarak kuruldu. Machiavelli'ye göre, yasaları koyan, açık ki, siyasal iktidarı kurandı ve "iyi ahlak kuralları, eğer sağlanacaklarsa yasalara ihtiyaç duydukları gibi, yasalar da eğer uyulacaklarsa iyi ahlak kurallarına ihtiyaç duyar"dı (aktaran Pettit, 1998: 313). Fakat burada, iyi ve doğrunun kaynağı olarak toplumsal düzen görüşünden çok, kurucunun erdemi, iktidarın hem ilkesi hem de kullanımı olarak yüceltilmesi söz konusuydu.

Bu yücelik, bize egemenlik kuramının, egemenliğe atfettiği en önemli niteliği, "*devletçi monizm ve iktidarın kendi kendine yeterliliği*"ni gösterir. Bu, iyinin kaynağı üzerine dünyevileşme, başka deyişle iyinin -ya da daha sonra kullanılacak sözcüklerle eşitlik ve özgürlüğün- yasaya havalesi, egemenlik kuramının serüveninde sıklıkla görülecektir.

---

[53] Siyaset dışındaki hemen her önemli sorunda muhtemelen bir Hıristiyan olan Machivaelli, siyaseti Hıristiyan ahlakı dışında düşündü ve "iyilik" ya da "doğru" olarak ahlakı, siyasal kuruculuğun ya da başka deyişle siyasal eylemin bir dolayımı olarak ele aldığında da yaptığı bundan ibaretti. Öyle ki, toplumsal düzeni sağlamaya yettiği ölçüde, Hıristiyan ahlakını kabule ya da "Tanrısal iktidara" razıydı Machiavelli, hile yoluyla iktidarın kazanılmasına razı olduğu gibi. *Hükümdar*'ın XI. Bölümünü oluşturan "Ruhban Hükümdarlıklar" bölümünde açıkça bu tutumunu sergiledi de (1997: 67). Gene de, Machiavelli, bu tür bir siyasal iktidarın sürekliliğini sağlamanın, onu ele geçirmekten ya da kurmaktan daha zor olduğunu kabul ederek başladığı bölümde, olgusal olarak bu tür iktidarların da süreklilik sağlayamadığını gözledi ve hiçbir ayrıcalık tanımayarak onu da diğer hükümdarlıkların arasına kattı.

Sadece Bodin, Hobbes ve Roussea'da değil, örneğin, Spinoza'da da egemenlik kuramının ilk özelliği olan din dışı mutlak güç ideolojisi olması doğrudan yansısını "yasa" dolayımında bulmuştu; "din, yasa kabilinden gücünü egemen gücün emirlerinden alıyor"du ve "dinin töreleri ile dindarlığın dışavurumsal uygulamaları kamu huzuru ve gönenciyle ilgili olmalı ve bu nedenle de egemen güç tarafından belirlenmeli"ydi (2007: 133; Malcolm, 2006: 551-552). Spinoza'nın izleyen dinin kamusal işlevleri ya da dinin politik bir güç aracı olarak kullanımı üzerine yorumları, Machiavelli ve Tacitus'un dikkatli bir okumasına dayanıyor ve açık ki onları yansıtıyordu (2006: 552).

Machiavelli, egemenliğin[54], dinsel iktidardan farklı olarak, modern devletin kurucu düşüncesi haline gelmesinin yolunu açtı; bu, aynı zamanda, modern bir "*güç ideolojisinin* genel hatlarını, yani bir kurumun -devlet- bir kurama -egemenlik- eklemlenmesini" sağladı (Mairet, 2000: 219).

2. Egemenlik ve Nitelikleri

Egemenlik kuramının, egemenliğe atfettiği en önemli niteliği devletçi monizm ve iktidarın kendi kendine yeterliliğidir. Egemenliğin, tek, bölünemez, sürekli ve devredilemez olarak tanımlanması bu nitelikle ilgilidir.

[54] 10 Aralık 1513'te F. Vettori'ye gönderdiği bilinen bir mektubunda, eseri *Hükümdar*'ı (1997) "*De Principatus* (*Hükümda*r) adlı bir kitapçık yazdım; içinde, böyle bir konunun doğurduğu sorunları elden geldiğince irdeliyorum: Egemenlik nedir, kaç tür egemenlik vardır, nasıl ele geçirilir, nasıl korunur, nasıl kaybedilir? (…) Bunun özellikle bir hükümdarın işine yaraması gerek" (King, 2009: 145-146; Mairet, 2000: 231) sözleriyle anlatan Machivavelli'in, modern devlet ideolojisinin, ya da genelde kabul edilecek deyişle siyaset teorisinin köklerinde yer aldığına itiraz eden bir siyaset kuramcısına, o günden bugüne, henüz rastlanmamıştır.

Ancak egemenlik kuramını, işlevlerinden ayrı da düşünmemek gerekir. Kuramın en önemli işlevi, *devletin doğallaştırılması* olmuştur. Akabinde kuram, *burjuva bireyin ve bu bireyin etik ve estetik ontolojisinin toplumsal varoluşun tek biçimi olarak düşünülmesini* doğurmuştur. Bu da köklerini sözleşme düşüncesinden almış ve sözleşme düşüncesinin evrimi içinde egemenlik kuramları liberalleşirken de, bu temel nitelik ve işlevler değişmemiştir.

Egemenlik kavramını ilk kez kullanan Bodin *Devletin Altı Kitabı*'nı, 1577'de, tam da Katolikler ve Protestanlar arasındaki iç savaşın ortasında yayınladı (Camilleri ve Falk, 2002: 18). Bodin, döneminin monarşisinin ulusal birliği korumak için dini hoşgörüyü yok etme pahasına, gerçek inancın uygulanmasına adanmış bireylerin ruhsal kurtuluşunu, ulus-devletin dünyevi kurtuluşuna feda etme yaklaşımını aynen paylaşıyordu. Bodin'e göre tek çare, Katolikler ve Protestanlar arasındaki kavganın üzerinde yüce bir iktidar kurmaktı (Brancourt, 2000: 185). Devlet[55], egemenliğin somut haliydi, karmakarışık baronluk güçlerini ve farklı feodal tüzel yargılama yetkilerini uyumlu hale getirmeliydi (Wood, 2007: 46). Gramsci'nin yorumu, hem Machiavelli ile Bodin arasındaki sürekliliği hem de süreksizliği görmeye yardımcı olabilir:

> Fransa'daki iç savaşlar [din savaşları, b.n.] sırasında Bodin, ulusal çıkar görüş açısını, yani içinde hegemonyanın kral eliyle *Tiérs Etat*'ya ait olduğu sınıflar arası dengeyi savunan ve adına

[55] "Devlet" sözcüğünü kullanmayan yerine aynı anlamda *République*'i tercih eden Jean Bodin, eserinde "devlet" sözcüğüne de yer yer modern anlamıyla yer veriyordu (Brancourt, 2000: 185; Passerin d'Entréves, 2000: 197).

> “siyasetçiler”in partisi denilen, üçüncü partinin temsilcisidir. Bodin'i “anti-Machiavelli”ciler arasında sınıflandırmanınsa mutlak olarak yersiz ve yüzeysel bir sorun olduğu bana göre açık! Bodin, İtalya'nın Machiavelli'ye sunduğundan daha gelişkin ve karmaşık bir bağlamda, Fransa'da siyaset bilimini kuruyor. Bodin için önemli olan, toprak bütünlüğünü sağlamış (ulusal) devleti kurmak, yani XI. Louis dönemine geri dönmek değil, tersine zaten güçlü ve köklü olan bu devletin içinde mücadele eden toplumsal güçleri dengeye getirmek; ilgisini çeken[se] güç momenti değil onaylama momenti. Bodin'le birlikte mutlak monarşiyi geliştirme eğilimi söz konusu. (1984: 27)

Bodin'in teorisinde egemenliğin açıklaması, Avrupa politik düşüncesinin evriminde başlıca gelişmelerden biriydi. Sadece, Machiavelli'nin kurduğu siyaset bilimini görünür kılmaya devam ettiği için değil, hatta daha fazla, Bodin tarafından, üstün otoritenin, kesin olarak tanımlanması, kapsamının belirlenmesi, mantıksal zorunluluğu içinde işlevlerinin çözümlenmesi, kamu hukukunun bilimsel bir disipline dönüşmesine yardım ettiği için (Franklin, 2006: 298).

2.1. Devletçi Monizm ve İktidarın Kendi Kendine Yeterliliği

Machiavelli'nin görünür kıldığı devletin bir niteliği olarak egemenlik, Jean Bodin tarafından döneminin koşulları içinde, “bir devletin mutlak ve sürekli iktidarıdır” diye tanımlandı[56] (2002:1). Hobbes, İngiliz Devrimi

[56] Bodin'e göre, siyaset kuramının iki ana kavramı aile ve devletti. Aile, hizmetlileri/köleleri ve özel mülkiyeti de içeren doğal topluluktu. Bodin'in aile görüşü, devlet otoritesinin ailenin eşiğinde bittiğini düşünmesinden ötürü, Yunan'dan çok Roma esinliydi. Aile, minyatür bir devlet gibiydi ama devletle aile arasında çok önemli farklılıklar vardı. Antik Roma'daki gibi, aile babaları, ön kapıdan çıkar çıkmaz yurttaş olurlardı. Onları yurttaş yapan, aynı egemen, başka deyişle monarşik otorite tarafından yurttaş olarak tanınmalarıydı. Şüphesiz, özel mülkiyet ailelere içkindi ve -egemen mülkiyetin bir

sırasında kendisini sürgün ettiği[57] Fransa'da yazdığı *Leviathan* ya da *Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*'nde (1651/2004) egemenlik kuramını mutlak gücü savunmak üzere geliştirdi (Wood, 2007: 81). Hobbes'un özetiyle,

> egemenin gücü, onun rızası olmadan birine devredilemez; egemen gücünden vazgeçemez; uyrukları tarafından haksızlıkla suçlanamaz, onlar tarafından cezalandırılamaz; barış için neyin gerekli olduğunun ve fikirlerin yargıcıdır; tek yasa koyucudur; ve anlaşmazlıklara ve barış ve savaş zamanlarına ve nedenlerine o karar verir; yüksek devlet görevlilerini, danışmanları, komutanları ve bütün diğer memurları ve bakanları seçmek ve ödülleri, cezaları, paye ve unvanları dağıtmak hakkı ona aittir. (2004: 148)

Bodin, egemen gücün ne olduğunu sormakla, egemenliği onu kullanan somut kraldan ayrı düşündü; bu, aslında bir ayırma değil bir birleştirmeydi (Hofmann, 1998: 37). Böylece, siyasal kuramın bir "devlet ideolojisi" olarak gelişmesinin, başka deyişle kapitalizmde ekonomik olanla siyasal olanın ayrıştığına dair ideolojik düşünüşün başka bir evresi de belirmiş oluyordu. Bu da aslında Machiavelli'de de gözlediğimiz üzere, devleti kuran gücün metafizik bir yüceltiminden ibaretti, devlet, ancak onu kuran

---

kısmını, üzerinde üstün otorite sahibi olduğu kamusal mülk, ülke olarak ayırabilirdi, bunun dışında- *özel mülkiyet, egemenin bir tür sınırı gibi konumlandığından dokunulmazdı*. Egemen, tipik olarak yasalarla yönetirdi (abç, McClelland, 1996: 269).

[57] Callinicos, *Toplum Kuramı*'nda, "Korku ve sürgünün yaratıcılık önünde mutlaka engel oluşturması gerekmez. 1640'lı yılların İngiliz Devrimi ile karşı karşıya kalan korkak Hobbes, Fransa'ya kaçmış ve bir başyapıt olan *Leviathan*'ı yazmıştı" diye yazıyor (1999/2004: 368). Wood ve Wood ise, "1640 Kasım'ında, Uzun Parlamento toplanıp Strafford ile Laud'a karşı yargılama işlemlerine başladığındaysa, daha sonraları ileri süreceği gibi, 'kaçanların ilki' olarak Fransa'ya adım atacaktı. *Yasaların Öğeleri* [*Elements of Law: Natura and Politics*] adlı eserinde açıkladığı yıkıcı (mutlakıyetçi) fikirlerden dolayı kendisi hakkında da parlamento kovuşturması açılmasından açıkça korkmuştu" cümleleriyle, politik gelişmeleri de aktarıyorlar (2008:151-152).

güçle tanımlanabilirdi; iktidarın kullanımı ise başka bir şeydi. Orta Çağ'da iktidar, otoritenin kullanımını Tanrı'da doğruluyordu; Bodin'de Tanrı'nın rolünü bu "egemen güç" üstlendi[58], devlet kendi ilkesini kendi gücünde buldu. Böylece egemenlik kavramı ile, uygulanan iktidarın onu kuran güce içkinliği de tanımlanmış oldu (Mairet, 2000: 235). Egemen güç, mutlaktı (Bodin, 2002: 6 vd.).

Hobbes, Machiavelli ile başlayan ve Bodin ile devam eden, Mairet'in "devlet ideolojisi" (2000), Passerin d'Entréves'in "devlet mantığı" (2000), Duguit'nin "kuvvet-devlet" görüşü olarak (1954: 60-61) adlandırdığı güç temelli siyasal kuramı mantıksal sonuçlarından birine "devlet-egemen"i bir ejderha suretinde mutlak bir güç olarak niteleyerek vardırdı, her devlette yönetenler egemen olmalı ve egemen güç de mutlak olmalıydı[59] (Sommerville, 1992: 81; Kain, 1993: 2).

Denilebilir ki, Hobbes, "soyut, yapay ve her türlü dini aşkınlıktan

[58] "Tanrı gibi" der Bodin, "Tanrı, ulu egemen, kendisine bir Tanrı'yı eşit tutamaz çünkü kendisi sonsuzdur ve mantıksal zorunluluk yüzünden de bu olamaz, iki sonsuzluk var olamaz; bu yüzden, Tanrı imgesine çıkardığımız hükümdar, kendi gücünü yok etmeden, kendisine bağlı olanları kendisine eş tutamaz" (2002: 50).

[59] Herkesin herkesle yaptığı sözleşme ile devlet bir kez kurulduğunda, devlet-egemenin hakları ve yetkileri de doğar (Hobbes, 2004: 131 vd.). Devlet-egemene koşulsuz itaatle yükümlü uyruklar, egemen gücün aşırı büyük olduğunu düşünerek onu azaltmayı isterlerse, kendilerini onu sınırlayabilecek başka bir güce, yani daha büyük bir güce tabi kılmak zorunda kalırlar (2000: 154). "Egemen güç, bütün devletlerde mutlak olmalıdır" (2000: 153). Ondan daha üstün bir erk yoktur. Devlet-egemen en üstün erk olduğundan kendisine ait olan hak ve yetkiler "bölünemez ve devredilemez" (2004: 136) Hobbes, devlet-egemenin bölünmemesi gereğini, İngiliz İç Savaşı'na (İngiliz Devrimi) dayandırdı (2000: 190; Wood ve Wood, 2008: 150 vd.). Egemen gücün "Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölünmesi düşüncesi" İngiltere'de en baştan kabul edilmemiş olsaydı, "halk asla bölünmez ve iç savaşa sürüklenmezdi", önce siyasi görüşlerde sonra din özgürlüğü konusunda açığa çıkan "bölünme ve iç savaş, egemenlik hakkı konusunda insanlara öyle bir ders vermiştir ki" diye devam eder Hobbes, bugün İngiltere'de devlet-egemenin, başka deyişle egemenlik haklarının bölünemeyeceğini hemen herkes biliyordu (2004: 137).

tümüyle arınmış" bir kuramla bir devlet[60] modeli oluşturdu. Bu duyu içinde, devlet ve toplum, devlet ve hükûmet (yönetenler) arasındaki ayrımları neredeyse tümüyle ortadan kaldırdı; topluluk içindeki gruplar, egemen gücün izni ve onayı dışında, özerk varoluşa ya da bağımsızlığa sahip değillerdi (Camilleri ve Falk, 2002: 19).

Spinoza da *Tractacus Politicus*'ta, "doğal hak ile her şeyin kendileri uyarına olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini" anladığını, "tüm Doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkının gücünün yettiği yere kadar uzana"cağını, bu durumda, bir insanın "kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yap"tığını ve "doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı olduğunu" yazarak bu ana akım içinde yer aldı (Spinoza, 2007: 16). *Tractacus Politicus*'ta, "hak" kavramını kullanırken onu "güce" indirgediği gibi, *Tractacus Theologio – Politicus*'ta da "sözleşme" kavramını kullanırken, Hobbes'taki gibi, insanların doğal haklarını "sözleşme" ile bir egemene devretmek zorunda olduklarını anlatarak, onu gücün ilişkisine indirgedi (Malcolm, 2006: 554).

Böylece Spinoza da, kamu hakkı olarak adlandırılan "iktidarı mutlak olarak elinde bulunduran, genel irade yoluyla, kamu işlerine bakar, yani yasaları oluşturmakla, yorumlamakla ve yürürlükten kaldırmakla, şehirleri savunmakla, savaşa ve barışa karar vermekle vb. ilgilenir" (2007:

[60] Hobbes, "devlet"i karşılamak üzere, o zamana dek İngiliz siyasi yazınında pek de rastlanmayan "*commonwealth*" deyimini kullandı. *Leviathan*'da, İngiltere'de uluslararası ilişkilerde yaygınlaşmaya başlamasına rağmen, yerine kullanılan "realm, body politic ya da nadiren commonwealth"e hâlâ tercih edilmeyen devlet (*state*) sözcüğünü, bilinçli olarak *commonwealth, civitas* sözcükleriyle birbirine yaklaştırdı (Passerin d'Entréves, 2000: 197).

21) sonucuna vararak, Rousseau'yu önceledi: “Kamu iktidarına sahip olanın hakkı, yani egemenin hakkı, ayrı ayrı alınan yurttaşlardan her birinin gücüyle değil, ama bir biçimde aynı düşüncenin rehberliğini izleyen *multitudo*'nun gücüyle tanımlanan doğal haktan başka bir şey değil”di (2007:26). Bu nedenle de devletin iradesi herkesin iradesi sayılması gerektiğinden, devlet neyin iyi ve doğru olduğuna karar verirse, uyruklar kendi iradelerine, iyi ve doğrunun bu olduğuna uymalıydı (2007: 27).

Sonuç olarak, feodal ayrıcalıkların sürmesi yönündeki taleplere meşruluk kılan siyasal gücün feodal parçalılığını veri kabul eden Orta Çağlar siyasal düşüncelerine karşı köktenci bir görüş, egemenlik kuramında devletçi monizmin ve iktidarın kendi kendine yeterliliğinin ileri sürülmesiyle olanak haline geldi. Böylece, hem ilkel birikim sürecinde mutlakıyetçi devletlerin oynadığı özgül rol, Tanrı ilkesi yerine mutlak gücü/devleti koyarak meşru kılınıyor hem de sermayenin, devlet iktidarını kendi siyasal biçimi olarak inşa ederken, bu iktidarın yasa -gerçekte bir dizi hak gasbı ve eşitsizlik anlamına gelen burjuva hak ve eşitliği- temelinde kurulmasının düşünsel koşulları da oluşuyordu. Özellikle, devletçi monizmin kendi meşruluğu için, Machiavelli'den başlayarak, her eşikte “yasa”yı işaret etmesi bunu sağlıyordu.

2.2. Özel Mülkiyet ve Burjuva Bireyin Toplumun Ontolojisine Yerleştirilmesi

Roma hukukunun oluşmasında en önemli unsurlar, yaygın ve farklılaşmış özel mülkiyet ve toplumdan ayrışmış devlet yapısıydı (Fülberth,

2010: 129). Egemenlik kuramının tarihsel koşullarını oluşturan Rönesans[61] da, tüm diğer tarih toplumsal olgular gibi, döneminin maddi tarihsel ilişki ve çelişkilerine gömülüydü. Bir yandan feodalizm çözülüyor, öte yandan İtalyan şehir devletlerinin müdahaleleriyle gelişen ticari kapitalizmin ilişki ve çelişkileri Rönesans'ın[62] maddi toplumsal temelini kuruyordu. Ticaret burjuvazisi olarak

[61] Rönesans'ın artık klasik haline gelen önemli bir tarihçisi Jules Michelet'ti. Michelet, Rönesans'ın 16. yüzyıl sonundaki durumunu ve karakterini şöyle betimledi: "Rönesans büyük ölçüde, önlenemeyecek bir şekilde ileri atıldı; onun dehası her şeyi dolduruyor, fakat büyük neticeleri henüz kendisini hissettirmiyor. Başta gelen iki olaydan Amerika'nın keşfiyle (1492) dünya sisteminin keşfinden (1507), birincisi pek büyük olan önemiyle takdir edilmedi. İkincisi de belirsiz kaldı. O halde Rönesans nerededir? Bununla eski devrin ortaya çıkarılması kast ediliyorsa edebiyattadır. Fakat pek az yeni eserler vardır. Zamanın en büyük başarısı Latince bir derleme olan Erasmus'un atalar sözleridir. Machiavelli ve Arioste orta derecede takdir edilmiştir. (...) Vinci ve Michelengelo ile, muhakkak olarak sanattadır. Onlar, devirlerinin takdirden ziyade şaşkınlık uyandıran iki varlığıdır. Zamanın kralı Rafaello'dur. (...) Hakem tabiattır. O gülümsemesini, ebedi gençliğin nişanesini kime bağışlarsa o galip gelecektir. Herkesten daha genç ve daha ihtiyar, insanların olduğu gibi, tanrıların da anası ve süt ninesi olan tabiat, onları eski günlere salladı ve mezarları üzerinde daha gülümseyecektir. (...) Birkaç kere boş yere bulunan, fakat bu sefer, hayırsever bir adamın ısrarıyla meydana çıkarılan ve aleme sağlanan Amerika, ahlak meselesini aydınlatıyor ve bulandırıyor. Keşfedilir edilmez orası, esirlik sahası oluyor. (...) Kopernik, bir rezalet, Rönesansı şaşırtan en ağır tezat olacaktır. (...) Rönesansın gerçek manası oradadır: tabiata karşı şefkatli, iyi olmaktır. Hür fikirliler partisi, insani ve sevimli bir partidir" (1994: 467-474).

[62] Rönesans kelime olarak "yeniden doğuş" anlamına geliyordu ve başlayan bu yeni dönemin insanları bu "yeniden doğuş"u, Antik Yunan ve Roma uygarlığının kendi eylemleri içinde yeniden doğuşu olarak yorumluyorlardı. Bu yorum o kadar güçlüydü ve güçlü kaldı ki, Jakoben Terörünün kurucusu Robespierre de, kendi kurduğu giyotinlere giderken aklında hep Antik Yunan ve Roma'nın erdemli insanları vardı (Marx ve Engels, 1977: 187). Rönesans'ı Eski Yunan ve Roma kültürünün yeniden doğuşu olarak yorumlama, Batı siyasi düşüncesinde hala baskın bir eğilimdir ve "modern toplum"a doğru bir atılımın Rönesans'la birlikte Batı tarihinde gerçekleştiği sanısı -Hardt ve Negri (2001) örneğinde olduğu gibi- eleştirel olduğu varsayılan düşüncede de baskındır. Bu elbette bir sanıdan ibaret. Çünkü, birincisi, Rönesans, olgunlaşmış Hıristiyan uygarlığı içinde filizlendi ve olgusal olarak antikitenin bu uygarlık içindeki kültürel varlığına tümüyle son verildiği söylenemeyeceği gibi 1453'ten -İstanbul'un Osmanlı Devletince fethinden- çok önce Yunan yazıları İbn Meymun, Farabi ve İbn Rüşd aracılığıyla Müslüman İspanya'dan Sicilya'dan ve Bizans'ın kendisinden sızıyordu. İkincisi, Yunan etkisi, Rönesans'ın ortaya çıkışının tek ve kesin nedeni değildi (Sacerdoti, 2007; Akın, 1980: 75; Köker ve Ağaoğulları, 1991: 151). Nedenlerden biri de, tartışmasız ki, İtalyan kent devletlerinde gelişen ticari kapitalizmin, bizzat meta üretiminin başlaması sonucunda kültür ürünlerinin gösterişçi tüketimi yoluyla -çünkü bu, kilise süslemelerine atılamayan imzaların yapılan heykel ve resimlere atılabilmesine olanak sağlıyordu-, insan tekinin özerkliğinden ve dünyanın bilinebilirliğinden yana bir hareket olarak Rönesans'ı olanaklı kılmasıydı (Arrighi, 2000: 153 ve 172 vd.).

olgunlaşan sınıfın çıkarları ile birlikte değerlendirilmesi gereken, İtalyan şehir devletleri arasındaki birbirini boğazlamaya (McClelland, 1996: 152) varan ekonomik ve siyasal rekabet bireyciliği; kent devletlerinde yoğunlaşan mali sermayenin değerlenmesi sorunu, Rönesans sanatının gelişimini doğurdu. Kültür ürünlerinin gösterişçi bir şekilde tüketimi, sanatın himayesine yapılan yatırımların, sermayenin ticarete yeniden yatırılmasından daha yararlı, hatta daha kârlı bir sermaye fazlası kullanımı haline getiren zıt ticaret konjonktürünün kısmen doğrudan bir sonucuydu (Arrighi, 2000: 153 ve 559). Bu tüketim, devlet kurma sürecinin, yani Kuzey İtalya kapitalist bölgesinin daha az sayıda, fakat daha büyük ve daha güçlü siyasal örgütleri kapsayan bir sistem biçiminde yeniden örgütlenişinin ayrılmaz bir parçasıydı (Arrighi, 2000: 152-153).

Bu koşulların ürünü olan Machiavelli için cumhuriyet[63], egemen gücün kaynağı tartışmasındaki dünyevileşmeyi aşan bir *yönetime katılma* fikri olarak değil, yönetim karşısında yurttaşın dokunulmazlığı ve özel mülkiyetin güvencesi fikri olarak belirdi. Kendisini *cumhuriyetçi geleneğin savunucusu olarak* gören Pettit'in vurguladığı üzere, Machiavelli insanların özgürlük aşkının yönetme değil yönetilmeme arzusundan doğduğunu düşünüyordu: "Onların az bir kısmı yönetmek için özgür olmak ister; ama sayılmayacak çok olan diğerleri güvenlik içinde yaşamak için özgürlük isterler. Ne şekilde

[63] Söylevler'de Machiavelli, Polybius'un anlattığı Roma'yı izledi (Runkle, 1968: 179). Polybus, karma yönetimden yana, Roma İmparatorluğunun gücünü, Aristocu anlamda üç iyi yönetim biçimini, monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi bütünleştirmesinden aldığını yazan Romalı bir tarihçiydi. Denilebilir ki, Machiavelli, yönetimin biçiminden çok, ticaret burjuvazisinin gereksinimleri ile ilgilendiğinden negatif korumayı sağladığı müddetçe her üç yönetim biçiminin de "iyi" olduğunu yazdı.

örgütlenmiş olurlarsa olsunlar, *bütün cumhuriyetlerde yetkili durumdakilerin sayısı kırkı ya da elliyi bile bulmaz*" (abç, aktaran Pettit, 1998: 50). Özgür ve güven içinde yaşamanın Machiavelli için anlamı şudur: "Hiçbir endişeye kapılmadan malına mülküne özgür olarak sahip çıkma, kadınlarının ve çocuklarının namusu için korku duymama, kendisi için korkmama gücü" (Pettit, 1998: 51). Pettit, devamla şöyle yazar: "*Machiavelli*, (...) *bunun monarşilerde de başarılabileceği konusunda kuşku taşımıyordu*" (1998: 51; ayrıca bkz. Rubinstein, 2006: 53-54)[64].

Hobbescu medeni özgürlük görüşü de, Atlantik cumhuriyetçiliğine bağlı yazarlar aksini ileri sürse de, Machiavelli'deki cumhuriyetçi özgürlük gibi, negatif özgürlük düşüncesi kapsamında kaldı. Negatif özgürlük, kişilerin güvenliğine ve mülkiyetlerine dokunulmaması ile ilgili bir arzuya karşılık düşüyordu. Egemenlik kuramının kendini doğallaştırabilmesinin temel nedenlerinden biri buydu. Bu sermaye çağı için o kadar önemlidir ki, üç yüz yıl sonra da, bu çalışma kapsamında özel olarak teorisi incelenmeyecek olan John Rawls (2007), devlette gerçekleşen siyasal tahakkümün her biçimini bu

[64] Bu bilgiler, 19. yüzyılda tartışma konusu bile değildi; Marx, Mayıs 1842'de Rheinische Zeitung'da yayınlanan "Basın Özgürlüğü Üzerine" adlı makalesinde, mevcut hükûmetin tutumunu, Machiavelli'nin "prensler başka deyişle iktidarlar için kötünün iyiden daha iyi sonuçlar doğurduğunu" belirttiğini yazarak eleştiriyordu. Ve Kapital'deki şu satırlarla da Machiavelli'deki cumhuriyetçiliğin gerçek içeriğinin anlaşılabilmesi için bugün bize yol gösteriyor: "Venedik ve Cenova'da, 12. ve 14. yüzyılda kurulan kredi kurumları, deniz ticareti ile ona bağlı bulunan toptan ticareti, modası geçmiş tefecilikten ve para işindeki tekelden kurtarmak gereksinmesinden doğmuştur. Bu kent cumhuriyetlerinde kurulan gerçek bankalar, aynı anda, devletin ilerideki vergi gelirleri karşılığında borç aldığı kamu kredi kurumları halini almışlardır, ama şurasını da unutmamak gerekir ki, bu kurumların kuran tüccarların kendileri bu devletlerin önde gelen yurttaşları idiler ve faizcilerin pençelerinden kendilerini olduğu kadar devleti de kurtarmak ve aynı zamanda da, devlet üzerinde daha sıkı ve güvenli bir denetim kurmak istiyorlardı. İngiltere Bankası kurulduğu zaman, Tory'ler [kralcılar, muhafazakârlar -b.n.] işte bunun için karşı çıkmışlardı: 'Bankalar cumhuriyetçi kuruluşlardır. Venedik'te, Cenova'da, Amsterdam'da ve Hamburg'da gelişmiş bankalar vardır, ama Fransa Bankası ya da İspanya Bankası diye bir şeyi duyan var mıdır?' " (1990: 532-533) Machiavelli, *bu anlamda* sıkı bir cumhuriyetçiydi; somut bir sınıf çıkarı bağlamında çağının koşulları içinde saf tutuyordu.

negatif özgürlük varsayımı ile gerekçelendirmeye devam etti. Öncesi de var, Arendt 1946'da şöyle yazıyordu:

> Emperyalizm, kapitalizmin son aşaması olmaktan çok, burjuvazinin yönetiminin ilk aşaması olarak hesaba katılmalıdır. Mülk sahibi sınıfların, mülkiyet haklarının korunması ile ilgili güven verebilen her türden devlet tipiyle nasıl yetinmiş olduğu, yönetmeye ne kadar az hevesli olduğu iyi bilinir. Onlar için, gerçekten, devlet, her zaman bir polis gücünden ama iyi organize olmuş bir polis gücünden ibaret olmalıydı. (1946: 608)

Emperyalizm çağında, burjuvalar siyasetçi haline dönüşmüşler ve Hobbes da, gerçekte onlara uygun şekilde ve özellikle arzularının gerçekleşmesi için zemin sağlayabilen büyük filozoflar arasında yer almıştı. Arendt'e göre, Hobbes'un *Leviathan*'ı, sonuçta, "özel çıkarı kamusal çıkarla aynılaştıran" tek bir politik bağlama sahipti (1946: 609). Eşsiz görkemiyle Hobbes'un mantığının öngöremediği, burjuva standartlarına ve ahlakına ait olmayan, neredeyse tek bir basit örnek bile yoktu. Hobbes, insanın değil ama burjuva insanın, modası geçmeyen ve aşılamayan, hemen hemen tam bir resmini sunmuştu (1946: 609). C.B. Macpherson, "pek az yazarın Hobbes'un ahlakının burjuva ahlakı olduğunu fark etmiş olduğu gerçektir" tespitinde bulunmuştu:

> Bu tez geriye doğru izlendiğinde, Hobbes'un insan doğasına ilişkin çözümlemelerinin ve bütün politik teorisinin gerçekten burjuva bireyin çözümlemesinden çıktığı görülebilir. Bu varsayımlar, açık ya da örtük biçimde, özellikle burjuva toplum için geçerli varsayımlara bağlı olarak vardığı psikolojik sonuçlar üzerinedir. (1945: 525)

Hobbes, toplumsal kurum ve davranışlara ilişkin somut değerlendirmelerini insan doğasına ilişkin genellemelere dayandırıyordu (Callinicos,1999/2004: 40). Hobbesçu manada, arzu ve korkularının belirlemesi altında olan insan doğasında üç temel kavga nedeni vardı: "Birincisi, rekabet; ikincisi, güvensizlik ve üçüncüsü de, şan ve şeref" (2004: 94). Macpherson'un tespit ettiği üzere, rekabete dayanan maddi isteklerin başatlığı önermesi, Hobbes'un devlet teorisinde kritik bir yer işgal ediyordu ve bu da açıkça burjuva toplumundaki insan davranışından türetilmişti. Machperson, makalesinin devamında da, Hobbes'un hem siyaset teorisi hem de göreli felsefi materyalizmi ile kapitalizm arasındaki ilişkileri bulguladı ve *Leviathan*'ın (2004) güncelliği ile bitireceği incelemesinin sonlarında "kapitalist bir toplum güçlü politik onay mekânizmalarına ihtiyaç duyar; Hobbes'un yüce erdemi, bunu görmesinde ve acımasızca teşvik etmesindeydi" diye yazdı (Macpherson, 1945: 527 vd. ve 534).

Bu düşüncenin kökleri de Rönesans'a ve Machiavelli'ye uzanır. "Machiavelli'nin insan doğası" der Gramsci, "Avrupa insanı"nı içerir, bu insan Fransa ya da İspanya'da "mutlak monarşide çözülmüş olan feodal evreyi etken bir biçimde aşmış bulunmaktadır" (1984: 154). İnsana ilişkin bu kavrayış, insanın kendi güç ve iradesiyle kendi kaderine egemen olabileceğini, kendi kendini zaman içinde yaratıp geliştireceğini kabul eden Rönesans'ın hümanist dünya görüşüne dayanmaktaydı[65] (Grafton, 2006: 20;

[65] İnsanın bu tür algılanışı, Rönesans'la birlikte zaman anlayışının da değiştiğini gösteriyordu. Zaman insan dışı güçlerin dünyanın hareketini düzenlemesiyle oluşan bir süreç değil, insanın kendi eyleminin egemenliğine bağlı bir oluştu. İnsanın "geçmişi, bugünü ve geleceği" yarattığı varsayımının köküdür bu (Ağaoğulları ve Köker, 1991:158). Rönesans Hümanizmi, bütünüyle döngüsel zaman anlayışının dışına çıkmış

Ağaoğulları ve Köker, 1991: 202). Rönesans ile insan, "toplum"dan ayrı bir varlık, "birey" olarak anlaşılmaya başladı. İnsanı bu biçimde, cemaat, aile veya toplumsal tabakaların önceden verili hiyerarşik ve değişmez kalıplarının dışında, ayrı bir varlık olarak anlamanın kökleri ise, kapitalizmle birlikte gelişen insan tipolojisinde yatıyordu[66].

Hobbes, *Leviathan*'ı önceleyen, 1647'de yazdığı *De Cive* ya da *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri'*nde (1647/2007) "...insanların ne egemen ne de tebaa oldukları mutlak bir özgürlük durumu olan doğa durumunun bir anarşi ve düşmanlık durumu olduğunu; böylesi bir durumdan kaçınmak için gerekli ilkelerin *doğa yasaları* olduğunu; devletin (civil government) bir Egemen olmadan var olamayacağını ve Egemene, Tanrı'nın buyruklarıyla uygun olan her şeyde basitçe itaat edilmesi" gerektiğini kanıtladığını yazdığında (2007: 207) bireyin onu kötülüğe yönelten güç arzusundan doğsa da özgül iradesini kabul ediyordu. 1651'de yayınladığı *Leviathan*'da da bu fikri savunmaya devam etti[67].

---

sayılamaz. Aksine, Rönesans Hümanistleri, Antik Yunan'ı ve Roma'yı yüceltirken, reddettikleri Orta Çağ'da, kendi yakın geçmişlerinde, kendilerine ait bir şeyler olduğunu kabule yanaşmamışlardır. Bu yaklaşım, daha sonra Jakobenlerde de görülecektir. Bkz. Marx ve Engels, *Kutsal Aile* (1976: 186-187). Machiavelli yaşarken Kopernik'in gezegen astronomisi yayınlanmış ve Batı düşüncesinde yaratacağı büyük devrimi tetiklemiş değildi ama genel olarak "çağın ruhu"nun anlaşılabilmesi bakımından, astronomi ve matematik gibi disiplinlerde görülen gelişmeler ile birlikte zamanın bu yeni kavranışı, dünyevileşmenin başka bir görünümüydü. Batı düşüncesinin gelişiminde dönemin fizik bilimlerinin etkisinin bir değerlendirmesi için bkz. Thomas S. Kuhn, *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Kopernik Devrimi* (1957/2007).

[66] Kapitalizmin gelişmesinin başlangıç anlarından olan Rönesans'la birlikte, insan, tüm toplumsal bağlarından soyutlanarak değerlendirilebilir bir varlık niteliği kazandı (Ağaoğulları ve Köker, 1991: 156-157). Machiavelli, Hükümdar'da bu inancını talih üzerine olan bölümde açıkça belirtti: "... özgür irademizi hiçe indirgemeyi kabul etmeksizin ben şunu düşünüyorum ki, hareketlerimizin yarısını talihin düzenlediği belki doğrudur ama diğer yarısını da bizim gücümüze bırakır" (1997: 125).

[67] Hobbes'un akıl yürütmesini izlersek: Doğa durumunda, "*İnsanlar doğuştan eşittir*" ancak, iki kişi aynı anda elde edemeyecekleri bir "şey"i arzu ettiklerinde, bu "*Eşitlikten*

Hobbes, Machiavelli'den esinlenen İngiliz cumhuriyetçiliğinin[68] aksine, karma yönetimi savunmuyordu, hatta bu olanaksızdı (Sommerville, 1992: 81). Hobbes'a göre, mutlak egemenin niteliğinin biçimlendireceği devletler, monarşi, aristokrasi ve demokrasi biçiminde -Aristocu anlamda iyi yönetimler olarak- var olabilirdi ve aralarında, yurttaşların özgürlüğü yönünden bir farklılık yoktu (Sommerville, 1992: 81 ve 83). *De Cive*'de, büyük olasılıkla İngiliz cumhuriyetçileri kast ederek; "bazıları *demokrasiye* kıyasla daha az özgürlük barındırdığı için, *monarşinin* daha az avantajlı olduğunu düşünmektedir. Eğer özgürlük ile kast ettikleri yasalara, eş deyişle halkın

güvensizlik doğar" (2004: 91-92). Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulabilmesi için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiğince başka insanı hakimiyeti altına almasından başka akla yatkın yol bulunmadığından, "*Güvensizlikten savaş doğar.* [...buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altına tutacak genel bir güç olmadan yaşadıklarında, savaş denilen durumun içindedirler ve bu herkesin herkesle savaşıdır. Bu yüzden,] *Devlet olmadıkça, herkes herkesle daima savaş halindedir*" (2004: 93-94). Böylece Hobbes, eşitlik fikrinden her insan tekinin üzerinde yer alacak büyük bir güç fikrine ulaştı. İşte bu güç, *Leviathan*'dı, Türkçe'siyle *Ejderha*, daha açık deyişle devlet-egemen. Devlet-egemen, herkesin herkesle savaşında "doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik" kavramlarına yer olmadığından, "egemen gücün olmadığı yerde yasa, yasanın olmadığı yerde adalet" olamayacağından (2004: 96), bireysel güvenlik amacına yönelik olarak doğdu. Çünkü, bu "güvenlik doğal hukukla sağlanamaz"dı, "birkaç kişi ya da ailenin birleşmesiyle" ve *sürekli olması gereken tek bir karar verici tarafından yönetilmeyen çoğunlukla* da sağlanamayacağı gibi (2004: 127).

[68] Bugün, özellikle Cambridge kökenli Q. Skinner ve J.G.A. Pocock gibi siyasi düşünce tarihçileri ve C. Sunstein gibi hukukçular tarafından temsil edilen, erken köklerini Machiavelli'ye ve ondan esinlenen iç savaştaki İngiliz cumhuriyetçi geleneğine, özellikle J. Hurrington'a dayandıran bir cumhuriyetçi gelenekten söz edilmekte (Pettit, 1997:26-27). Bu geleneğin liberal (faydacı liberal) ya da popülist (liberal cemaatçi) burjuva siyasal geleneklerden farkı yeterince ortaya konabilmiş değildir ve Pettit'in geleneği "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" yaklaşımına dayandırdığı *Cumhuriyetçilik* (1997) çalışmasını izleyen birkaç çalışma ve bunun temellerinde yer alan Pocock'un kısmen yukarıda değindiğimiz *Makyavel Momenti* (1975) içinde tanımladığı cumhuriyetçi erdem ve cumhuriyetçi sorun bağlamı dışında bize yeni bir şey söylediği çok tartışmalıdır. Pettit, bu gelenek içinde Hobbes'a bir yer bulmakta güçlük çekse de (1997: 62 vd.); Wood ve Wood'un belirttiği gibi, İngiliz cumhuriyetçiliği, yurttaşlar topluluğuna, "yurttaşlık erdemine" ve siyasi otoritenin yurttaşlar topluluğuna hesap verebilirliğine vurgu yapmaktaysa da, monarşi karşıtı değildi. Hatta, devrime çağırırken bile "karma bir anayasadan söz etmeyi sürdürüyordu" (2008: 127). Özellikle Hurrington ve Hobbes'la tartışması için Pettit (1997:62 vd.), İngiliz Cumhuriyetçiliği için ise Wood ve Wood (2008: 127) vd. yanında özellikle bkz. Worden (2006: 443-475).

buyruklarına boyun eğmekten kurtulmaksa, böylesi bir özgürlük ne *demokraside* ne de herhangi bir devlet biçiminde mevcuttur. Eğer özgürlükten daha az yasayı, daha az yasağı ve onlarsız barışın olamayacağı benzeri şeylerin daha az olmasını anlıyorlarsa, ben demokrasilerde monarşilerden daha fazla özgürlük olduğu fikrini reddederim. Zira monarşi, en az demokrasi kadar böylesi bir özgürlük ile bir arada var olabilir" (2007: 144; Sommerville, 1992: 83) diye yazıyordu. Hobbes'a göre, özgür bir insan, "gücü ve zekasıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisi"ydi (2004: 155) ve bu anlamdaki insan özgürlüğü sadece doğa durumunda bulunuyordu. Yurttaşların, bu anlamdaki -bir nevi mutlak- özgürlüğü talep etmesi, aslında, hakimiyet arzusunun dışa vurumundan başka bir değildi (2007: 144) ve herkesin herkesle savaşına geri dönmesi demekti. Medeni özgürlük ise ancak devletin ve yasanın, dolayısıyla yasayı vazeden egemenin yarattığı bir fırsattı ve bu anlamda korku ve özgürlük, korku ve zorunluluk tutarlıydı; ve tıpkı bir gemi batarken yüzleştiği ölüm korkusu karşısında, gemi batmasın diye mallarını denize atan insanın eylemi gibi, ki bu özgür bir insanın eylemiydi, yurttaş -Hobbes literatürüne daha uygun deyişle uyruk- için toptan vazgeçme yoluyla egemene devrettiği haklar karşılığında yasalarla sağlanan ve sınırlanmayarak korunan haklardan yoksun kalma korkusu ve zorunluluğu, dolayısıyla uyruk üzerinde bu korkuyu ve zorunluluğu yaratacak tehdidin olmaması medeni özgürlüğün temeliydi (2004:155; Pettit, 1997:62; Wolin, 1990:438-439).

Wood ve Wood'un vurguladıkları üzere, Hobbes, Bodin'den farklı

olarak, çoğunluğun tüzel bir bütünlük olmaktan öte bir bireyler toplamı olduğu biçimindeki önermeyi, çoğunluğun siyasal haklarını vurgulamak için değil, ama tam tersine, topluluğu ya da çoğunluğu siyasal kişiliğinden yoksun bırakmak için kullandı (2008: 162). Toplum sözleşmesinin Hobbes'taki işlevi, sözleşmeyi kuran bireylerin, doğal olarak sahip oldukları hakları bir egemene devretmeden kullanamayacaklarını kanıtlamaktı; böylece, Hobbes, mutlak, sorumsuz ve sınırsız bir egemenlik görüşünü, kendince rasyonel, din dışı temellere oturtmuş olmakla kalmıyor, tam olarak Hobbes'un yaşadığı yıllarda siyasal bir fail olarak İngiltere sokaklarını dolduran kitlelere, aslında bir siyasal fail olmadıklarını, direnme haklarının bulunmadığını hatırlatıyordu; ama daha fazla da krala, bu kitleler karşısında sınırsız bir siyasal güç sahibi olduğunu... Bu özgül durum, İngiliz burjuvazisinin, kapitalizmin erken gelişmesinin yarattığı avantajlarla tutuculaşarak, yeni rejime razı olan ve devlette kamusal görevlerle işlevler edinen aristokrasi ile kurduğu kararsız ittifaktan doğuyordu[69].

Arendt, Hobbes'un güç felsefesi ile burjuvazi arasında açık bir korelasyon kuruyorsa da, Hobbes'un kuramında içsel bir despotizm kültürü bulunduğunu ileri süren Wolin gibi yazarlar (Wolin, 1990:19 vd.), Arendt gibi bir totalitarizm teorisyeninin (Tormey, 1992) Hobbes üzerine gerçekleştirdiği, sınıf bağımlı gözlemlerin aksine, Karl Popper gibi Hobbes'taki despotik

[69] Wood'lar da bunu kabul ediyor: "Hobbes'un bağlamı, yönetici sınıfın bütünleşmiş bir devleti kabul ederek ve hatta paylaşarak, bağımsız iktidarlarını devlete bıraktığı, bütünleşmiş İngiliz Devleti'dir. Bu yönetici sınıf, bağımsız hükümranlık alanlarındaki iktidarlara ya da tüzel ayrıcalıklardan çok, özel mülkiyete ve ekonomik sömürüye bağımlıdır. Hobbes'u bir burjuva düşünürü olarak adlandıran ya da ona İngilere'nin gelişen kapitalizminin erken gelişmiş bir kavrayışını atfeden yorumcuların argümanlarını kabul etmesek bile, bu sonuç Hobbes'ta oldukça açıktır" (Wood ve Wood, 2008: 163).

kültürün sınıf bağımlı niteliğini görmezden gelmeyi, onu Hobbes'un bilimsel yöntemine bağlamayı tercih etti. Buna göre, Hobbes, çalışmalarında despotik bir yaklaşımı barındıran ilk modern düşünürdü. Bacon'ın bilimsel yaklaşımının politik okumasını sürdürmüştü ve politik yapıyı analizi, tümüyle Bacon'ın bilimsel bilgi kavramının ima ettiklerinden doğmuştu. Bacon'ın iman ettiği, "bilgi güçtür" önermesini, "bilgi, gücün amaçları içindir" önermesine kopya etmişti. Hobbes'un despotik anlayışı, sadece politik yazılarında değil, "insan doğası, fiziksel doğa, bilgi, bilimsel araştırma ve düşünce üzerine fikirleri arasında" yayılmış kuramının çeşitli parçalarında açığa vurulmaktaydı. Wolin, sadece politik çözümlemelerinde -örneğin egemenin yetkilendirme kapsamı, başka deyişle uyrukları üzerindeki haklarında olduğu gibi (Wood ve Wood, 2008:173)- değil, genel olarak Hobbes'un argümanlarının yapısal içerimlerinde, özellikle bilginin geometrik niteliği üzerindeki ısrarında (Wolin, 1990: 26), insan çözümlemesinde, yukarıda açıkladığımız üzere egemen güç ve sözleşme ilişkisinde, korku ve özgürlük arasında kurduğu ilişkide (1990: 27), kendi sözleriyle "despotik kültürün" izini sürdükten sonra, şu postmodern sonuca varıyordu:

> Hobbesçu egemenin yetkilendirme kapsamı, Hobbesçu insanın tesadüfi olmayan despotik doğasını tamamlar. Bu, mutlakıyetçilik savunmasında değil ama ussallaştırma kavramının yeniden üretiminden ibaret olan despotik kültür kavramsallaştırması üzerinde, biricik gücün meşrulaştırdığı bir görüşe dayanır: aynı zamanda ve tek olan ussal bir kavrayışa, kolektif *mantalité*'nin bir idealine[70]. (1990: 33)

[70] Wolin'in yakın tarihli bu eleştirisi, Karl Popper'in 1943 yılında yayınladığı *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda Platon (cilt 1, 1989a), Hegel ve Marx (cilt 2, 1989b) eleştirisi

Hobbes, açık ki, fiili her yönetimin, düzeni sürdürme yeteneği olan her yönetimin, ne kadar tiranca olduğu sorgulanmadan meşru kabul edilmesi yönünde bir eğilime sahipti. Ancak, bunun nedeni, Wolin'in eleştirisinde kanıtlamaya çalıştığı gibi bilimsel bilgiye ve yönteme duyduğu ilgi ve bunun yarattığı despotik insan görüşü değil; bu bilgiyi ve yöntemi, döneminin siyasal çatışmalarında edindiği politik tutumları meşrulaştırmak için kullanmasındaki gayretkeşliği (Wood ve Wood, 2008: 172-173) ve daha fazla da, "bir filozof olarak, burjuvazinin yükselişinin yarattığı yeni ihtiyaç ve görünümleri keşfedebilmesi, mülkiyetin yeni biçiminin korunması göreviyle birleşebilecek bir politik yapıyı planlamayı üstlenebilmesi"ydi (Arendt, 1946: 616). Burjuvazinin filozofu olmanın, Hobbes'ta, bilimsel bilgi ve çözümleme arzusunun koşulladığı materyalizmin mekanik bir biçimle ve metafizik bir teleolojiyle var olmasını ve döneminde kişilerin ve mülkiyetin güvenliğini sağlayacak egemen bir devlet ideolojisini, mutlakıyetçiliği savunmasını doğurduğu; nihayet, özgürlüğe ilişkin kısıtlayıcı ve yönetim biçimlerine ilişkin tek tipleştirici analizlerini, arzularının esiri olan ve korkularının kuytusunda yaşayan karamsar bir insan görüşüyle birlikte tetiklediği açıktı. Eseri bir bütün olarak burjuvazinin yükselişiyle iç içe geçti, burjuva toplumun siyasal ufkuna ve bilincine yön verdi.

Ashcraft, Wolin'in aksine, Hobbes'un çözümleme yönteminin sınıf çıkarları ve sınıfsal bağlanımı içinde ideolojik temsiller olarak tarihsel

---

üzerinden geliştirdiği, mutlak bilgi iddiası ile mutlakçı siyasi görüşler arasındaki bağa; başka deyişle, mutlak bilgi iddiasının toplum mühendisliği uygulamalarına vesile olacağına dair yöntemsel görüşlerine dayanır ve postmodern "bilimsel bilgiye ve onun temellerine saldırı" dalgasından esinlenmiş görünür.

konumlanışını; Hobbes'un İngiliz İç Savaşı[71] tarihini yazdığı *Behemoth* (1668) adlı çalışmasının izinden başarılı bir şekilde kanıtladı (1978). Ashcraf'a göre, Hobbes'un çözümlemesinde, geçerli etkiler yaratabilecek ajanlar ve etmenlerin doğurduğu nedenler -*efficient cause*- ile sabit ajanlar ve etmenler yani maddi nedenler -*material cause*- ayrılmaktaydı. Hobbes, neden-sonuç ilişkisinde bir nedenden, başka deyişle nedensellikten söz ettiğinde, bu ikisinin birliğinin oluşturduğu çoğul etkileri kastediyordu (1978: 41). Ashcraft, Hobbes'un politik tartışmalarında sınıf kavramıyla ilgili olmadığını teslim etmekle birlikte, Hobbes'un İngiliz Devrimi üzerindeki çözümlemelerine, başka deyişle bu devrime yol açan çoğul geçerli etkiler üzerinde yaptığı inceleme, bazılarının ileri sürdüğü gibi Hobbes düşüncesinin sınıf bağlanımından yoksun olduğunu kanıtlamamıştı (1978: 42). Aksine, Hobbes, politik analizinde, oluşan ve çatışan tarafları geçerli etkilerin bir kurgusu olarak niteliyordu ve bu kurgunun, Hobbes'taki terimlerle söylenirse, ekonomik, politik ve dini anlamlarına dair İngiliz İç Savaşı'ndan yola çıkarak Hobbes'un geliştirdiği analizler, sınıf çıkarları ve ideoloji arasında bir ilişki kuruyordu (1978: 44). Ashcraft, sonuçta; bu ilişkide, aristokrasinin bazı erdemlerine duyduğu sempatinin tortularına dair işaretler varsa da, Hobbes'un, -özellikle İç Savaş'ta Kralı desteklemekte etkisiz kalan- aristokrasinin politik gücünün karşısına yerleştiği kanısındaydı. Bunun aksine,

[71] Hobbes, İngiliz İç Savaşı sırasında Fransa'ya kaçmıştı. Oxford Üniversitesi'nin Hobbes üzerine yazılar derlemesinin 3. Cildinde yer alan, 1947'de *Times Edebiyat Eki'*nde yayınlanmış bir mektubunda, H.C. Dowdall, "Efendim", diyordu, "Fransızlarla arkadaşlık içinde geçirdiğim ve hep birlikte, Platon'un bir *politeia,* Bodin'in bir *république* ve Hobbes'un bir *commonwealth* diye adlandırdığı şeyle ilgilendiğimiz şu günlerde [anladık ki], yalnızca *Leviathan*'ın adını almak bakımından değil bütün içeriği bakımından da Hobbes'un Bodin'e borçluluğu denilerek ima edilen şey, kendine mal etmedir" (1947: 65).

Hobbes, İngiliz toplumunun yükselen ticari karakterini destekliyor ve hatta politik kuramında, aristokrasi, bir grup olarak burjuvaziden çok daha az rol alıyordu (1978: 51). Bu nedenle, Ashcraft, Wolin'in, Hobbes'un “sınıfsız bir politik toplum” çözümlemesi sunduğu görüşüne karşı çıktı. Ashcraft'a göre bu görüşler, Hobbes'un eserinde yer alan toplumun kendisinden ve daha çok da geçmişinden kaynaklanan doğal -kurgusal- sınıflaşmasının yetersiz bir analizine dayanıyordu. Hâlâ, birileri, Hobbes'un 17. yüzyıl İngiltere'sinde, çeşitli sınıflarca baskın olarak temsil edilen değerlere yabancılaşmış olduğu önerisini akla yatkın bulabiliyordu. Halbuki gerçekte, bunu ileri sürenlerin yaptığı, ironik şekilde, Hobbesçu bilimsel siyaset teorisinin, tıpkı ideoloji alanında ya da sadece tartışmalı alanda yer alan politik olgunun doğru bilgisini edindiği iddiasında olduğu gibi yüksekten atıp tutmasından ibaretti. Yeniden sosyal çatışmayı aşağı çekebilmesini sağlamak üzere, bir iç savaşta, yurttaşlığın sosyal bilinci için bir çatı sağlayacak kuralları vazeden Hobbes'un politik kuramının liderliğine, hiçbir şekilde, ne sınıf çıkarları ne de ideolojik kanaatler izin verir. İzleyen üç yüz yılda yankısını güçlü şekilde duyacaklar içinde, kuramının bu işlevi görmesini talep eden ilk liberal siyaset kuramcısı olarak Hobbes'u kayda değer kılan nokta, politik bir ideoloji olarak liberalizmin paradigmatik özelliklerinin kurulmasında politik düşüncesinin oynadığı önemli roldü (Ashcraft, 1978: 53-54).

Egemenlik kuramında özel mülkiyetin ve burjuva bireyin sivil toplumun temeli olarak görülmesi, devletçi monizmin yasa ve yasacı eliyle eşitliği, burjuva hak ve eşitliği olarak sermaye iktidarının yasasına tabi

kılınmasını sağladığı gibi; özgürlüğün, özel mülkiyete ve yaşama hakkına dokunulmaması ile ilgili burjuva hak kategorisi içinde yeniden düşünülmesini kışkırttı.

2.3. Devletin Doğallaştırılması

Machiavelli, *Söylevler*'de "devlet düşüncesini, devletin yönetimini, korunmasını, büyümesini ve batışını nedenleriyle birlikte; *biçimsel bir nesnellikle, ahlak gibi onur gibi soyut kavramlara başvurmadan* ele" aldı (abç, Akın, 1980: 83). Birinci Kitap İkinci Bölümde, bir tür devletin kökeni analizi okuruz:

> Dünyanın başlangıcında yerleşik yaşamın az sayıda olmasından dolayı, insanlar bir süre için hayvanlar gibi dağınık yaşadılar. Bu nedenle yönetim biçimlerinin çeşitlilikleri insanlar arasında şans eseri ortaya çıktı. Sonradan sayıları arttıkça bir araya toplandılar ve kendilerini daha iyi savunabilmek için aralarında en cesur en güçlü olanın kararlarına uyarak onu baş seçip itaat ettiler. (2009: 31)

Bu analizin, "doğal durum" anlayışını çağrıştırdığı, ortada (Plamenatz'tan aktaran Ağaoğulları ve Köker, 1991: 193). Aynı yerde, Machiavelli, insanların neyin zararlı ve kötü olduğunu anladıktan sonra, neyin onurlu ve neyin iyi olduğunu anladıklarını; onurun ve iyinin sürekliliği için de yasalar yaparak uymayanları cezalandırdıklarını, daha sonra adaleti anladıklarını ve böylece yeni bir prens seçerken sadece cesur ve güçlü olanı değil adil ve basiretli olanı seçtiklerini de yazdı (2009: 31). Devamında da, tüm diğer egemenlik kuramcılarındaki gibi, insanları gücün ya da yasaların

"iyi" yaptığını ileri sürdü (Machiavelli, 2009: 36-37).

Bu da ancak devletin kuruluşu ile sağlanabilirdi. Herkes herkese, "*senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını*" ***üçüncü kişi***ye bırakıyorum demişçesine, herkes herkesle sözleşme yaptığında; "tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS olarak" adlandırılan siyasi bütün ortaya çıkar"dı[72] (Hobbes, 2004: 130).

"İyi bir yurttaş, dürüst bir insan" olan (Rousseau, 2006: 100) Machiavelli, önemli bilgiler içeren klasik geçmişi yeniden keşfeden ve bunları öğrenerek çağdaşlarına öğretmek isteyen biri anlamında, bir hümanistti (McClelland, 1996: 145; Rubinstein, 2006: 42). Bir hümanist olarak Machiavelli, ahlak ve siyaset ilişkisine dair, bugün anlaşılan basmakalıplığın ötesinde "güç ideolojisi" ile ilgili, devlet kuruculuğu olarak erdemi (*virtú*) öne çıkaran bir perspektif sunmuştu[73] (Pocock, 1975). Yaygın kanaate göre, Machiavelli'nin *Hükümdar*'da özellikle yeni kurulan krallıklar üzerine geliştirdiği fikirler içinde *virtú* (Latince'de *virtus*) kavramı *fortuna* kavramı ile birlikte merkezi bir yer tutuyordu (Althusser, 1999: 56-57 ve 2006: 380-81 vd.;

[72] "İşte o EJDERHA'nın" diye devam eder Hobbes, "*ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrı*"nın doğuşu böyle olur (2004: 130). Bu siyasi bütünün ya da *ölümlü tanrının* "kişiliğini taşıyana EGEMEN denir ve onun *egemenlik kudretine* sahip olduğu söylenir; onun dışında kalan herkes ise, onun UYRUĞU'dur" (130).

[73] Yine de, Makyavelizmin Machiavelli'si bir yalan değildi, kesinlikle vardı; Machiavelli'den bağımsız olarak da, politik iktidarı kazanmak ve sürdürmek için oynanan büyük oyunun başka bir sonucu olamayacağından var olacaktı. *Kapital*'de Marx'ın yazdığı üzere; "eğer para Auiger'in dediği gibi 'dünyaya bir yanağında kan lekesiyle geliyor'sa, sermaye tepeden tırnağa her gözeneğinden kan ve pislik damlayarak geliyor"du (1986: 779). Machiavelli, erken modernlikte temsil ettiği çıkarlar için dürüstçe elin kana bulanması gerekeceğini söylemekten çekinmedi (McClelland, 1996: 144).

Skinner, 2000: x; Rubinstein, 2006: 44; McClelland, 1996: 157 vd.). Latince *virtus,* "erkeklik, mertlik, güç, iktidar, üstünlük, mükemmellik, cesaret, yiğitlik, kahramanlık, karakter" anlamlarına geliyor. Latince'de erkek anlamına gelen *vir* sözcüğünden türetilen kavram Roma'da, doğrudan erkeklere ait eril sertlikle birlikte algılanıyor, sıklıkla Roma İmparatorlarını nitelemek ve onları kişiselleştirmek üzere kullanılıyordu. Sözcük, imparatorun karakterine aitti. *Fortuna*, daha kolay bir sözcük, Türkçe'de tam olarak "talih" gibi bir karşılığı var. Machiavelli, *virtú* ve *fortuna* sözcüklerini*, Hükümdar'*da yeni kurulan krallıklara dair çözümlemelerinde "sıradan bir vatandaşken hükümdarlığa yükselen bir kimse, ya yeteneklidir -*virtú*- ya da talihli -*fortuna*- bir kişidir" (1997: 44) derken kullandı. *Hükümdar*'ın ilerleyen sayfalarında da, her hükümdarın *virtú* sahibi olamayacağı; bazılarının silahları ve talihleri yardımıyla; diğer bazılarının başkalarının silahları ve servetiyle hükümdar olabileceklerini; nihayet, dinsel krallıklar da kurulabileceğini yazdı. Dolayısıyla, elbette Althusser'in sözünü ettiği anlamda, siyasal iktidar kuruculuğu olarak *virtú* gerekli bir nitelikti ve moral bir kavramdan çok, siyasal ve askeri bir anlamı vardı (1999: 57). Kavram açıkça, devlet kurucu hükümdarın yeteneklerini ve gücünü vurguluyordu. Kavramın erilliği üzerinden bir yorum geliştiren Skinner, talih kavramının dişil olduğunu da ileri sürdü; keza McClelland, savaş ve cinsiyet ilişkisi kurdu (Skinner, 2000: 33 vd.; McClelland, 1996: 157-158).

Bana göre ise seküler bir güç ideolojisi geliştiren Machiavelli, kavramı açıkça devlet kurucunun erdemi olarak anladı. Elbette kavram,

erilliği, savaş ve siyaset sanatındaki gücü vb. de içeriyordu, ancak, Machiavelli, bir bütün olarak eserlerinde *virtú*'yu hükümdara içsel bir nitelik saymadı, ulaşılması gereken bir mertebe olarak hükümdardan ayırdı; hükümdar devlet kurucu olur, devletini yasalarla yönetir, savaş gücü edinir ve devletini savaşarak yayarsa *virtú*'ya daha da sahip olacaktı, o mertebeye erişecekti. Bu niteliğiyle kavram hükümdarın değerinin ölçüldüğü bir turnusol gibiydi; bu bakımdan kavram, antik Yunan ve Roma geleneğine bağlanıyordu. Machiavelli'nin Polybus'a duyduğu bağlılıkta eklenirse, kavram, Machiavelli'nin bu kurgusunu da içerecek şekilde devlet kurucu hükümdarın erdemi anlamındadır. Öyle anlaşılmadığında yapılan yorumların çoğu, Machiavelli'nin devleti doğallaştırması üzerine perde örttü.

"Devletin doğallaştırılması" üzerine "örtülen perde" derken kastettiğim sorun; iki biçimde kavranabilir. İlki, devletin ilga edilmesine yönelen siyaset ile toplumsalı siyasal insanların ilişkileri arasında düşünen siyaset arasındaki farkın belirsizleştirilmesi olarak; ikincisi, hem Machiavelli'nin hem de siyaset önerisinin tarihsel içeriğinden bağımsız yorumlanması olarak. Bu iki sorun da, eleştirel varsayılan düşünce içinde gelişti. İlki, Hardt ve Negri'de (2009), Abensour'da (2002); ikincisi ise Althusser'de temsil edildi.

İlk eğilimin temel dayanaklarından olduğu için; modern siyaset çağını ve *Atlantik Cumhuriyetçi Geleneği*ni bir *Makyavel Momenti* olarak okuyan Pocock'un çalışmasına baktığımızda görülür ki; Makyavel momenti, tarihsel imasının ötesinde, "erdem"in, "talih" ve "yozlaşma" ile

yüzleşmesinden doğan siyaset dinamiği ile ilgili bir kurgudan ibarettir:

> Bu dinamik, tüm seküler kararlılık sistemlerini yıkıcı etkileri olan, aslında tasarlanmış akıl dışı olaylar akarken ahlaki ve politik dengesini sürdürmeye çalışarak, sonunda kendi geçiciliğiyle karşılaşmış görünen bir cumhuriyetin tahayyül edilebileceği zamanda yer alan bir momentte belirir. Makyavel momenti, fazladan, Orta Çağlardan modern tarihe dek sürdürdüğü yolculuğun parçası olan sorunları tarihsel farkındalığı içine yerleştirmeye devam eden Batı düşüncesinin seküler öz bilinçliliğine duyarlı olmayı sürdürdüğünü ileri sürer. Devam edegelen bu sorunlara, Machiavelli ve çağdaşları, Floransa kuramı ve onun Venedik pratiğindeki yansısı, önemli bir paradigmatik miras bıraktı: dengelenmiş hükûmet kavramı, dinamik *virtù* ve yurttaşlığa biçim kazandırmada mülkiyetin ve silahların rolü. (1975: ix)

Machiavelli'nin *virtù* kavramında yaptığı revizyon, yeni prensliklerin -devletlerin- kurulması için verdiği en tartışmalı öğütler arasında yer alıyordu. Hem Pocock, hem de Althusser, bu tartışmalı öğütler içinde en kalıcı dersin, özgürlük için kaçınılmaz olduğunda silahlanmaya dair kuramda yer aldığı kanaatindeydi. Pocock'un vurguladığı gibi, Venedik kendi hükmetme pratiği içinde ve elbette kapasitesi oranında, Roma'nın antitezi olarak, Aristocu kuramda en iyi rejimler olarak sayılan “monarşi, aristokrasi ve cumhuriyet”in birliğinden oluştuğu şeklindeki karma yönetimin/anayasanın Aristocu-Polybusçu kuramını hem paradigma ve hem de mit düzeyinde gerçekleştirmişti. Bu olgu, o ve devam eden dönemde karma yönetim kuramı üzerine yenilenmiş ve yoğunlaşmış çalışmalarda, dikkatlerin Machiavelli'nin askerileşmiş halkından sapmasına neden oldu (1975: 333). Dolayısıyla,

yarar, inanç ve talih üçlüsü üzerine kurulu geleneğin kavramları *apocalypse*[74] ve *anakuklosis*, bütün bu dönem boyunca işlevsel kullanımlarını sürdürdü. Pocock'a göre, bu görünür eğilimin cumhuriyetçi teorideki büyük önemi, talih kavramının, saf rastlantısallığın yansısı, ikincil düzeyde bir sonucu olarak yozlaşma kavramı ile yer değiştirmesiydi. Bu, tarihsel bir yanlış anlamayı güçlendirdi ama Orta Çağların yarar, inanç ve talih üçlüsü dokunulmadan kaldı.

Pocock'un izleği, açık ki, özerkleşmiş seküler bir cumhuriyetçi siyasetin olanakları ve sorunları ile ilgiliydi; bu da esasen hâlâ bir burjuva siyasetiydi ve Machiavelli'nin bu anlamda din dışı bir güç ideolojisi geliştirdiği, doğruydu. Ancak, "devlet kurucu eylemin erdemi" argümanını siyasetin özerkliğinin keşfine dönüştürerek, tersten devlete karşı siyaset olarak yeniden kurmaya çalışan Abensour'un (2002) ya da Hardt ve Negri'nin (2001; 2004; 2009) Machiavelli'si için bu argüman hiçbir şey söylemez[75].

Bu gelenekle hiç ilgisi olmasa da, toplumsalla ekonomi arasında kurduğu ilişkide, piyasa merkezli bir analiz geliştiren ve kurumsal bir kalıp olarak devletin tipik özelliği olan "merkezleşme" çerçevesinde devlete de doğallaştırılmış bir yeniden dağıtım rolü veren Polanyi (2000) başka bir

[74] Vahiy anlamına da gelmekte ise de, burada daha çok, "kıyamet" anlamında düşünülmelidir; kıyamet, bir kurtuluş imgesiydi aynı zamanda ve Orta Çağlarda Hıristiyan düşüncesi, insani varoluşun bütün veçhelerini bu kıyamet düşüncesi üzerinden kuruyordu; insana büyük kurtuluş günü için yaşaması, papaya ya da krala itaat etmesi, ya da tersi öneriliyordu. Machiavelli'de bunun yerini "devlet" aldı.

[75] Bana göre, Machiavelli'nin devleti/siyaseti özerkleştirerek evrensel bir özgürlük siyasetinin yolunu açtığı şeklindeki bir argümanla; Machiavelli geleneğini, totaliter sonuçları ile gözleyen ve nihayetinde devrimci Makyavelizmi Stalin'de bulan tam zıddı argüman (Rees, 2004) arasında hiçbir fark yoktur. Her iki argüman da siyasetin özerkliğini öne çıkarmak adı altında devleti görünmez kılarak, işlev görür.

bağlamda devleti benzer bir doğallaştırmaya uğratmıştı. Tüm bu yaklaşımlarda sorun; basitçe, siyasalın -ister birey merkezli isterse de topluluk merkezli- olarak yüceltilmesi ve sonuçta devletin doğallaştırılması ile ilgiliydi. Bu sorun, kapitalist devlet ile ilgili tartışmalarda da ileri sürülmektedir. Bonefeld'e göre, politiğin eleştirisini içermeyen bir siyaset bilimi, Marksist argümanlara dayansa bile, bir sermaye biçimi olarak kapitalist devletin doğallaştırılmasına varır (Bonefeld, 2007: 269).

Farklı tarihsel evrelerden iki farklı örnek vererek sorunu biraz daha açayım: İlki, Etienne de la Boéitie. Boéitie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*'de Machiavelli'nin aksine (1548/1995) devleti doğallaştırmadı, tiranın devletle var olduğunu gözledi ve devlette de tiranı gördü[76]. İkincisi ise, Enternasyonal. Paris Komünü sırasında Enternasyonal, Marx'ın kaleminden iki ayrı çağrıda bulunmuştu; bugün *Fransa'da İç Savaş* olarak bilinen bu metinlerin 1891'de Berlin'de yapılan baskısına eklediği Sunuş'ta Engels, devletin sınıfsal karakterini vurguladıktan sonra "...bu konuda söylenecek en kısa şey de devletin, (...) tıpkı komünün yaptığı gibi en zararlı yönlerini hemen budamaya başlaması gereken bir kötülük olduğudur; ta ki yeni ve özgür toplumsal koşullar içinde yetişen bir kuşağın, bütün bu devlet hurdasından kurtulacak bir duruma gelebilmesine kadar" (Marx,1871/1991: 20-21) diye yazdı.

Bu genel çerçeveden bakıldığında, ilan edilmelidir ki, Machiavelli ve onda köklerini bulan egemenlik kuramı, devleti ve ideolojisini, güç ideolojisi olarak egemenlik kuramını doğallaştırdı. Bugün siyaset bilimi

[76] Etienne de la Boéitie'nin görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Ağaoğulları ve Köker (1991: 275-281).

dediğimiz disiplin, eleştirel kolları da dahil olmak üzere bu doğallaştırma üzerinde yükseldi. Başka bir düzlemde Polanyi, devletin bu doğallaştırmasını, sorunu piyasa-toplum ilişkilerine daraltarak gerçekleştirdi; daha sonra Marksizm içinde -Gramsci'nin Machiavelli için kullandığı anlamda- "siyaset bilimi" olarak gelişen ve "araççı devlet görüşünü eleştirmekle övünen" bir dizi "hegemonya" ya da "kapitalist devlet" kuramcısı, şu ya da bu şekilde hep bu doğallaştırmaya hizmet etti ve Marksizmin eleştirel devrimci geleneğinden koptu[77].

Devletin doğallaştırılması sürecinin derinleşmesi ve bugün Marksist yazında bile toplumun devletsiz varoluş olanaklarının bir ütopya olarak görülebilmesi ise esasen, egemenlik kuramının ulusal egemenlik düşüncesi olarak kapitalist devletin temel bir niteliği haline dönüşmesi ve bir sonraki ara bölümde çözümleyeceğimiz şekilde, liberalleşmesi ve ondan sonraki ara bölümde çözümleyeceğimiz şekilde estetize edilerek aşkınlaştırılması süreci ile mümkün hale gele geldi.

[77] Aynı tartışma, insan özgürlüğünün kamusal veçhesini onu doğuran koşullarla -başka deyişle sivil toplumla- birlikte siyasetin aşılmasında/devletin sönümlenmesinde gören -ve dolayısıyla özgürlüğü politik olarak savunmayı devrimci geleneğe bağlayan- Marx'tan Bensaid'e uzanan devrimci düşünsel gelenekle; insan özgürleşmesinin kamusal veçhesini insan varoluşunun siyasallaşmasında -siyasalın toplum içine gömülmesinde, toplumun siyasal olan içinde kaybolmasında- gören -ve dolayısıyla özgürlüğü, bireyin siyasal fail olarak kurulmasına indirgeyen- eleştirel/reformist düşünsel gelenek (Hardt ve Negri, 2001; 2004; 2009) arasındaki fark olarak da ifade edilebilir. Bu ikinci gelenek, sınıf mücadelesi olmaksızın ya da bazı biçimlerinde bizzat onu yatıştırmak için kamusalın yeniden düşünülmesi yoluyla, güç ideolojisi olarak egemenlik kuramının genişlemesine açıkça hizmet etti. Böylece bu aynı tartışma, kapitalizmde açığa çıkan kamusal ve özel ikiliğine dair analizlerin, iki zıt süreç olan devletin sönümlenmesi ve genişlemesi yönünde nasıl etkilerde bulunduğunun gözlenmesini sağladı ve böylece açığa çıkan yeni tahakkümün ideolojik temsillerinin postmodern düşüncelerden daha çok eleştirel/reformist gelenek içinde geliştiğini görünür kılan şaşırtıcı bir sonuca ulaştı (Bonefeld, 2007).

3. Ulusal Egemenlik

Egemenlik kuramının doğrudan ilişki içinde olduğu bir başka sonuç, Fransız Devrimi'nin görünür hale getirdiği ulus[78] düşüncesidir. Ulusun, ulus-devleti önceleyen kimi tarihsel temelleri bulunmakla birlikte, aslında uluslar da devletler gibi evrensel bir zorunluluk değildir. Başka deyişle, Marksist olmayan kuramcıların da kabul ettiği üzere, ne uluslar ne de devletler her çağda ve her türlü koşulda var oldular, olurlar ve olacaklar (Gellner, 2008). Dolayısıyla dil ve kültürleriyle farklı üretim tarzları ve sınıf ilişkileri içinde farklılaşmış insan topluluklarının, ulus-devleti de önceleyen ve "modern ulus"un kozmopoliztimine de kaynaklık eden tarihsel varlığının, sınıfların olmadığı bir toplumda neye dönüşeceği tartışması ile, buradaki "ulus" kavramının ilgisi olmadığını vurgulamam gerekir. Egemenlik kuramının doğrudan ilişki içinde olduğu ulus düşüncesi, ulusu "artık kavmin kamuflajı değil, demokrasinin oluşabileceği siyasal bir mekân" (Guéhenno, 1998: 14) olarak görür. Bu mekân, tarihsel olarak sermaye ve devletler tarafından inşa edilmiştir; bu anlamda ulus, tarihsel bir inşadır ve ömrü kendisini var eden devletlerin ömrü ile sınırlıdır.

Ulus mekânının billurlaşmasında burjuvazinin Batı Avrupa'da artık bütünüyle siyasal iktidarları fethettiğini ve fethedeceğini muştulayan, Fransız

[78] Milliyetler ve milliyetçilikler sorunu ve tartışması bu çalışmanın sınırlarını aşan kapsamdadır. Tartışmanın Marksistler arasındaki evrimi için Löwy'nin *Dünyayı Değiştirmek Üzerine* (1999) adlı derlemesinde yer alan "Marksizm ve Ulusal Sorun" adlı makalesine ve özellikle Löwy (2005)'e; sair tartışmalar için de, Benedict Anderson'un *Hayali Cemaatler*'ine (2009), Gellner'e (2008) ve Balibar ve Wallerstein'e (2000) bakılabilir.

Devrimi'nin katkısı büyüktü. Burjuva devrimleri sürecini 17. yüzyıl başında ve ortalarında tamamlayan Hollanda ve İngiltere'de gerçekleşen bütünleşmenin izinde, feodal ayrıcalıkların sürdüğü Fransa'da gerçekleşen burjuva devrimi, siyasal zorla ulus-devletin kendi yurttaşlarını somut insan-tekleri olarak yaratmasına, askerlik, modern eğitim, dilde ortaklaşma vb. yoluyla modern Fransız ulusunun inşasına da hizmet etti.

Marx'ın vurguladığı üzere; *fikirler,* dünyanın bir önceki durumunu daha iyi bir duruma getiremezler, bunun için, "pratik bir gücü kullanan insanlar gerekir" (1976a: 183). Egemenlik kuramı, sermaye ve devletler arasındaki ilişkiyi çağın gereksinimlerine yanıt verecek şekilde düşünmeyi sağlayan, bir laik güç ideolojisi, bir devlet ideolojisi olarak bir sonuçtu ve İtalyan Kent Devletlerinde başladığı serüvenini, 1789 Fransız Devrimi'nin ardından, evrenselleştirmeyi başardı; bugün "siyaset bilimi" dediğimiz *fikirler toplamı* bu tarihsel deneyimin ürünüdür. Bu nedenle, egemenlik kuramının Fransız Devrimi öncesi ve Fransız Devrimine kaynaklık eden fikirler bakımından seyrini ayrıca inceleyeceğim.

3.1. Fransız Devrimi Öncesi Egemenlik Kuramı

15. yüzyılın sonuna doğru eski feodal düzen gerileme ve çöküş içinde görülse de, Avrupa hâlâ beşyüzden biraz az ya da çok bağımsız politik birimi kapsıyordu (Camilleri ve Falk, 2002: 13). Özellikle İtalyan yarımadasının kuzeyinde yer alan, çeşitli kent devletleri, özenle hazırlanmış bankacılık ve ticaret ağları, düzenli bir yönetim sistemi ve diplomatik hizmetlerdeki ilk girişimleriyle övünüyorlardı. Ticaret sermayesinin ve imalatçı

sınıfların gelişmesi, krallık vergilerinin başlaması, Batı Avrupa'da uyuyan siyasal gücü monarşilerde giderek daha fazla merkezileştirdi (2002: 14). Mutlakıyetçi monarşiler, yasaları yapıp uymaya zorlayarak, eğitimli ve ehil kamu hizmetlileri istihdam ederek, paralı askerlerden kurulu birliklerden oluşan ordular kiralayarak ve vergilerin toplanmasını akılcılaştırarak, merkezi kurumları geliştirdiler (Camilleri ve Falk, 2002: 13).

Henüz "devlet" sözcüğü modern anlamı ile Fransa'ya girmiş değildi ama 15. yüzyıldaki büyük dini ayrılığın ardından, siyaseti dinden ayırmaya ve siyasi bütünü her türlü dini doktrinden bağımsızlaştırmaya yönelik bir eğilim güçlenmişti (Brancourt, 2000: 182). Modern anlamında devlet kavramı 16. yüzyıl Fransa'sından kaynaklandı; ilk kez mutlakıyetçilikle bu düşünce Batı'da somut karşılığını buldu (Wood, 1991/2007: 45). Fransa'da titizlikle yürütülen devletin kralcı merkezileşmesi, iktidarın feodal parçalanmasına karşı "aileden gelen" tek bir mutlakıyetçi gücün rakibi olan diğer feodal güçler üzerinde konumlanması fikrini güçlendirdi. Yine de Fransa'nın erken tarihine damga vuran feodal güçlerle devletin kralcı merkezileşmesi başka deyişle mutlakıyetçi güç arasındaki gerilimdir.

Bu gerilimin yansıması olarak, 16. yüzyılda Fransa'da, Théodore de Beze[79] siyasi bütünün ideal yapısını, yönetimin temelini hükümdarın ve halkın birbirlerini karşılıklı yükümlü kıldıkları bir sözleşme olarak tanımladığında da Fransızca "*Etat*" sözcüğü hala "devlet" anlamına

[79] Théodore de Beze için bkz. Ağaoğulları ve Köker (1991: 295 vd.); ayrıca bkz. "Kalvinizm ve Direniş Kuramı" (Burns ve Goldie, 2006: 200-203) içinde. Mutlak krala karşı direnme hakkını savunan Monarkomarklar'ın ve aralarında sayılan Beze'nin İngiliz Devrimi'ndeki etkisi ve İngiliz düşüncesinin özgüllüğü tartışması için bkz. Wood ve Wood (2008: 119 vd.)

gelmiyordu; halk, "*Etats Généraux*"ta, onun adına hareket etme yetkisi olan ikinci derece kamu görevlileriyle temsil edilecek bir üçüncü tabaka, "*Tiérs Etat*"ydı (Brancourt, 2000: 183). Wood'un belirttiği üzere;

> Siyasi olarak oluşturulmuş rakip mülkiyet biçimleri arasındaki bölünmeler; bir yandan yargılama hakkına ve imtiyazına dayanarak rant alınması, diğer yandan da feodal güçlerin devlet görevliliği ve vergiler yoluyla elde edilen kaynakları tahsis eden devlette yer almaları "yukarıya doğru merkezileşmeyi" teşvik ediyordu. Feodal merkezileşmenin yönetici sınıfa sağladığı yararlar, devlet ile bağımsız aristokratik güçler arsındaki gerilimin ve çelişkilerin çözülmesine yol açmadı; köylü emeğine el konması bakımından, siyasi olarak oluşturulmuş mülkiyet biçimleri ya da parçalı iktidar arasındaki rekabet sürdü. (2007: 45)

Bodin'in kuramı, burjuva sınıfının türdeş ve dışa karşı korunmuş bir ulusal pazar gereksinimine yanıt olarak doğmuştu (Eroğul, 2005: 17). Wood, Marksistler arasında yaygın olan bu kanaatin aksine, Bodin ve ardılı diğer hukuk adamlarının hukuksal egemenliğe ilişkin kavramsal yaklaşımının arkasında kapitalizmin ya da modernin feodal ilkelere karşı zaferinden çok hâlâ feodal antikaların sürüyor olmasını gösterdi (Wood, 1991/2007: 74). Gerçekten de, Bodin'in esasen tartıştığı sorunlardan biri de feodallerin yargısal ayrıcalıkları yahut özerklikleriydi (2002: 56-58). Ancak bu, mutlakıyetçi devletin güçlenmesini savunmasının sonucuydu ve burjuvazinin mutlakıyetçi devlete karşı bir tutumu yoktu. Bu nedenle, Wood'un ayrımı, olgusal bir gerçekliğe dayanmakla birlikte analitik sayılamaz.

Jean Bodin, egemenin yasama gücüne, bu gücün egemenin ilk

belirtisi olduğuna, egemen olmayanın yasama gücünü kullanamayacağına dair görüşlerini ayrıntılandırırken, Fransa hâlâ akıl almaz çeşitlilikte bölgesel ve yerel adetlerle, parsellenmiş yasama yetkileriyle idare ediliyordu; bu da ister kralda ister temsili kurullarda olsun, devletin yargı ve yasama gücünü ciddi şekilde kısıtlıyordu (Wood, 1991/2007: 70). Bu yüzden Bodin, *Devletin Altı Kitabı*'nda egemen gücün ilk belirtisinin, genel olarak herkes ya da özel olarak her birey için yasa yapma gücü olduğunu özellikle vurguladı. “Eklemek zorundayız,” diye devam etti Bodin, “kendisinden büyük, kendisine eşdeğerde ya da kendisinden küçük birinin rızası gerekmeden” (2002: 56). Bodin'e göre yasa “gücünü kullanan egemenin buyruğu”dur, “yasama gücü iktidarın özü”dür (Mairet, 2000: 238; Bodin, 2002: 56-58; Wood, 2007: 68). Egemen ne kendinden önce gelen yasa ile ne de kendisinin vazettiği yasa ile bağlıydı. Bodin böylece, yasanın kaynağı ile yasayı aslında Orta Çağlarda olduğu gibi ayırmış oldu; adil olan tabi olanlar için yasanın uygulanmasıydı. Yasanın kaynağı, ne Tanrı ne de doğaydı; yasanın kaynağı egemendi ve yasanın kaynağı egemenin iradesi ise, devletin artık başka bir meşruluğa, başka bir doğrulamaya ihtiyacı yoktu (Mairet, 2000: 238).

Jean Bodin için ulus egemen gücün altında birleşen “ailelerden, üniversitelerden ve tüzel kişi gruplarından oluşu”yordu (Wood, 2007: 67, 124; Camilleri ve Falk, 2002: 19). Bu yüzden devlet, bunlara adaletle yaklaşıp, maddi ve manevi çıkarlarını gözetmek zorundaydı (Camilleri ve Falk, 2002: 19; Ağaoğulları vd., 1994: 33).

Fransa'da, dünyanın tüm diğer yerlerinde daha da farklı olduğu

gibi, durum İngiltere'den farklıydı. Wood'un benimsediği teze göre, İngiltere ve Fransa diğer Avrupa ülkelerinden çok önce merkezi devletlerini kurmuşlarsa da, bu "farklı" Fransız deneyimi hem Fransız Devrimi hem de öncesi ile dünyaya egemen olan modern devlet düşüncesini ve siyasi modernlik paradigmalarını kazandırdı (2007: 44). Wood, tipik kapitalizmin İngiltere'de geliştiğini, onun arkaik kültürünün de orada aranması gerektiğini ileri sürmekte ise de, iki yanılgıya sahiptir; ilk yanılgısı, Luxemburg'un bir çelişki olarak işaret ettiği[80] ancak Marx'taki mevcut biçimini Mandel'in görünür kıldığı (2008: 73 vd.) kapitalizmin metabolik karakterini ihmal ederek sermayenin coğrafi genişlemesinin tipik olanın yayılması şeklinde olmadığını görememesi; ikinci yanılgısı da, çeşit çeşit "eski rejim"lerden kurulu dünya, aynı zamanda sınıf ilişkisi olan sermaye tarafından dönüştürülmeye başladığında, bu dünyanın üzerinde sınıflara bölünmüş halde yaşayan insanların, -koşullarını yaratması anlamında- bu dönüşümün motoru olan sınıf mücadeleleri içinde duyacağı çağrının Fransız Devrimi'nin sloganları olduğu ve bu sloganların en azından 1848 Devrimlerine dek az ya da çok burjuvazinin programını da temsil ettiği tarihsel gerçeğiyle Anglo-Sakson bakışı dışında ilişki kuramamasıdır. O nedenle kolaylıkla, İngiltere kapitalizminin özgüllüğü içinde, "egemenlikle ilgili İngiliz teorilerindeki dikkate değer bir istisna" olan Hobbes'a ait kuramın, İngiltere tarihinin özgüllüğünü yansıtmadığını, Kıta Avrupası deneyimi nedeniyle "kural haline" geldiğini yazıyor (2007: 80-81).

[80] Bkz. Rosa Luxemburg, *Sermaye Birikimi*'nde "Birikimin Tarihsel Koşulları" bölümü (1913/2004:253-359).

Hobbes, İngiltere'nin hızla kapitalistleşen toplumsal ilişkileri içinde "istisna" değildi (Macpherson, 1945: 526; ayrıca bkz. Hofmann, 1998: 40). Olması da mümkün değildi zaten, "kapitalist toplumun ekonomik yapısı, feodal toplumun ekonomik yapısından doğup gelişmiştir" (Marx, 1986: 731) ve kapitalist dünya ekonomisi, *kapitalist, yarı kapitalist ve kapitalizm öncesi üretim ilişkilerinin, kapitalist mübadele ilişkileri ile birbirine bağlanmış ve kapitalist dünya pazarının egemenliği altında eklemlenmiştir* (Mandel, 2008: 79). İlkel birikimi en vahşi metotlarla yürüten İngiltere Devleti'nin ve o devletin askeri gücünün temel aktörleri arasında yer aldığı sömürgeci İngiliz İmparatorluğunun, bir güç ideolojisi olan egemenlik kuramına mesafe ile yaklaşacağı varsayımı, sermayenin tarihsel hareketinin yarattığı karmaşa ve bütünlüğün, kısacası modern kaos biliminin yetkince gözlediği düzensizlik içinde düzenin[81], diyalektik bir açıklaması sayılamaz. Özel olarak Fransız tarihinin ve Fransız Devrimi'nin evrenselleştiği ve "modernlik" olarak adlandırılan kapitalizmin yarattığı uygarlık deneyiminin bu tarih ve devrimin sonuçlarına referansla kurulduğu iddiası da, gerçekliği tüm veçheleriyle kucaklamaz. Kaldı ki, "modern devlet"e ilişkin kısmı doğru saysak bile İngiliz Uluslar Topluluğu'nun ürünü olan modern devletler söz konusu olduğunda, bu tez tarihsel olarak çöker.

[81] Kuantum fiziğinden doğan olasılıkçı pozitivizmin aksine, kaos bilimi, bilgiyi olasılık olarak değerlendirmez; bilginin bilgi nesnesi ile bağımlı olduğuna dair felsefi önermeyi doğrulayacak şekilde, olasılıkların gerçekleştiği sistemik evreni her defasında yeniden kurarak, yeniden kurulan sistemik evrende bilginin, nedensellikleri açıklamayı sürdürdüğünü deneysel olarak kanıtlar ve böylece, olasılıkçı pozitivizmin saldırısı karşısında diz çöktü sanılan felsefi materyalizmi de bir kez daha doğanın diyalektiği içinde ayakları üzerine kaldırmış olur. Kaos bilimi için, bkz. Gleick)1987/1995). Ayrıca kaos bilimi ile diyalektik materyalizm arasındaki ilişki için, bkz. Wood ve Grant, *Aklın İsyanı* (1995/2000).

Marx'ın sermayeyi çözümlerken görünür kıldığı önemli bir kavram, “ilişki”dir; sermaye tarihsel ve toplumsal bir ilişkidir, onu, toplumdan, devletten ve en başta da emekten ayrılmış bir entite olarak görmeye başladığımızda, dönüşümün kaynağının sermaye ilişkisinin harekete geçirdiği sınıf mücadelelerinin yarattığı tarihsel koşullarda açığa çıkan kriz ve devrimci eylem değil de, başlı başına sermaye adlı entite olduğunu zannettiğimizde, toplumsal gerçekliğin sonsuza değen kaotik zenginliği içinde, hakikatlerden hakikat beğenmekte özgür kalırız. Bu nedenle, “modern devlet” üzerindeki açıklamalarımızı geliştirirken kılavuz olması amacıyla kurmaya çalıştığımız güç ideolojisi olarak “egemenlik kuramı” ya da “devlet ideolojisi” modelinde, -elbette ayrıca inceleme nesnesi olabilecek olan- İngiliz Devleti'nin ve deneyiminin özgüllükleri, sermayenin tarihsel hareketi ile modern devlet ilişkisine dair açıklama içinde bir özgüllük yaratmaz. Bu nedenle Marx da, Flemenklerin -Hollanda- İspanyollara karşı savaşı ile İngiliz Devrimi, İngiliz Devrimi ile Fransız Devrimi arasında, tarihsel olarak burjuva programın izlenmesi bakımından dolaysız süreklilikler kurmuştur (1848/1976: 169-173). Bodin'den Hobbes'a egemenlik kuramının taşıdığı süreklilik de kapitalist dünya ekonomisinin bu eklemlenmesinin bir dizi olumsallıkla belirlenmiş bir dolayımı sayılmalıdır.

Fransız deneyiminin esas özgünlüğü, egemenlik kuramını “ulusal egemenlik” düşüncesi olarak yeniden kurmasıydı. Bunu, Wood'un iddiasının aksine, hem İngiliz hem de Hollanda deneyimi büyük oranda önceliyordu.

1566-1609 yılları arasında Hollanda, İspanya'ya karşı bir ulusal

kurtuluş savaşı haline dönüşen bir tür burjuva devrimine sahne oldu. Bunun sonucunda, kapitalist ilişkilerin geliştiği İtalyan kent-devletlerinden sonra, "Birleşik Eyaletler" olarak yeni ortaya çıkan ve 1609'da kuruluşunu tamamlayan devlet, Avrupa'nın ilk burjuva devletiydi. Grotius, Birleşik Eyaletler'de ticaret burjuvazisinin kurduğu Cumhuriyetçiler Grubu yanında yer alıyordu (Öktem, 1995: 170). Haliyle Grotius için sorun farklılaşmıştı; artık Machiavelli'ci anlamda bir siyaset bilimi değil, burjuva toplumun ilişkilerini düzenleyecek hukuk ilgisini çekiyordu; amacı iktidarın özünü görünür kılmak değil, daha çok iktidarı hukukla doğrulamaktı (Mairet, 2000: 235). Hem Hobbes'ta hem de Rousseau'da gördüğümüz sözleşme teorisinin kökleri bir Tabi Hukuk kuramcısı olan işte bu Grotius'a uzanıyordu. Grotius, ticaret burjuvazisinin siyasi kampında doğrudan yer alan bir hukukçu olarak, ne Hobbes ne de Rousseau gibi sözleşmenin aşkın yorumlarına başvurdu[82]. Grotius, kendisine ün kazandıran *Savaş ve Barış Hukuku* (1625/1967) adlı incelemesinde, mülkiyet hakkını sadece "doğal bir hak" olarak değil, aynı zamanda "sağduyu", başka deyişle "doğa tarafından da şart koşulan bir hak" olarak tanımlıyordu. Bu hak, "herkesin kendisinin olan şeylerden güvenlik içinde yararlanması"dır; kendisinin olan şeyler içine sahip oldukları yanında "canı, gövdesinin parçaları, özgürlüğü" de girer (1967: 22-24). Nesneler üzerindeki kişisel (bireysel-özel) mülkiyet hakkını bir tür mutlak egemenlik olarak gören Grotius için özel mülkiyet, "doğanın düzenine uygun olarak biçimlendirilmiş" yerleşik bir yasadır (Ağaoğulları ve Köker, 1994: 92). Bu nedenle, egemenlik Grotius'ta ancak, sahip olmakla, mülkiyetle ilgili bir statü

[82] Burada çıkardığımız sonuçları paylaşmasa da, sosyal sözleşme teorisinin 18. yüzyıldaki etkisinin ve eleştirilerinin karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. Riley (2006).

edinebildi; “egemenlik sahip olunan bir şeydi”, “devletin sivil mülkiyeti”ydi (Mairet, 2000: 237). Bodin için mutlak egemenlik sürekliydi ve devlette onu kullananlar, örneğin bir kral, belli bir süre için onu temsil ediyordu; Grotius için ise söz konusu olan egemenliğin mal sahipleri olarak “devletler”dir. Bu aşamadan sonra Grotius'un, devleti yaşadığı çağın ticari korporasyonlarını andıracak şekilde bir tüzel kişilik olarak nitelemesi, egemenliğin genel taşıyıcısı olarak da bu tüzel kişiliği işaret etmesi son derece anlaşılırdır. Grotius'un sözleşme kuramı da burada belirdi: Tüzel kişilik sahibi devlet kendi gövdesini hukukta bulur; ancak bu hukuk, doğadan ve insan doğasından kaynaklanan zorunlulukların, başka deyişle doğal hukukun ve insanların iradelerini bir devlet kurma yönünde birleştirmelerinin ürünü olan “sözleşme”den kaynaklanır[83] (Ağaoğulları ve Köker, 1994: 96).

Spinoza, erken burjuva cumhuriyeti olan Hollanda'da yaşamıştı. Siyasal kuram, özellikle de egemenlik üzerine yazdıkları küçümsenemeyecek bir yer kaplasa da, esasen çağın Descartes'la başlayan felsefesi üzerine kendine has bir yorum kurduğu için bu, genelikle göz ardı edildi. Grotius'tan etkilendi ve Hobbes'u inceledi (Malcolm, 2006: 551); vardığı sonuçlar ikisinin bir senteziydi (Scruton, 2007: 45). Machiavelli'nin *Hükümdar*'ından ve *Söylevler*'inden eserinin kuruluş mantığı bakımından esinlendiğini açıkça yazdı (2007: 128; Malcolm, 2006: 551). Rousseau üzerinde, metinler düzeyinde gözlenebilir bir etki yarattı. Spinoza'nın önemi, Grotius gibi,

[83] “Dolayısıyla, Grotius'un Aristotelesçi 'zoon politikon' (insanın doğası gereği 'devlet'te mükemmelleştiği, doğasında varolan amacını -*telos*- 'devlet'te tam olarak gerçekleştirdiği) anlayışını, döneminin bireysel-özel mülkiyet esasına dayanan ticaret (piyasa) ilişkilerinin özellikleriyle sentezlemeye çalıştığı görülmektedir” (Ağaoğulları ve Köker, 1994: 96).

egemenlik kuramının son evresi olan ulus-egemenin yol açacağı kapitalist devletin normal addedilen siyasal biçimi olarak temsili parlamenter demokrasilerin, dini hoşgörü, kendi kendini sınırlama, yaşama ve mülkiyet hakkının negatif korunması gibi aslında Machiavelli'de, Bodin'de ve Hobbes'ta bile gözlenebilecek niteliklerine bizzat devlet-egemenin egemenlik kuramına bağlanarak yol vermesiydi (2007: 39). Güç çözümlemesi indirgemeci bir biçimde olmasına rağmen, bir çok yorumcunun gözlediği gibi, Spinoza, devletin liberal, çoğulcu bir kuramına, Hobbes'un kuramındaki liberal ögelerden yola çıkarak varmış görünüyordu (Malcolm, 2006: 555).

Bu, içinde bir "liberal demokrasi" olsa bile devletlerin kendi aralarında "herkesin herkesle savaşı"nı sürdürdüğü gerçeğini elbette değiştiremedi. Devletlerin Hobbesçu anlamda "özgür" başka deyişle "sınırlanmamış olduğunu" belirtmiştim; Spinoza, Grotius'un sivil mülkiyet hakkı sahibi Devletiyle Hobbes'un Devletlerini, tıpkı Hobbes'un özgürlük bahsinde yaptığı gibi "doğal halde" ve "doğal hak"lara sahip olarak betimledi: "iki Devletin birbirlerine göre durumu doğal haldeki iki insanın birbirine göre durumu gibi"ydi, iki Devlet doğal olarak düşmandı ve savaş hakkı Devlete aitti, barış hakkını tespit etmek için ise en az iki Devleti tespit etmek gerekirdi (Spinoza, 2007: 30-31; ayrıca karşılaştırılabilir, *De Cive,* Hobbes, 2007: 30-31, 79, 89 vb.).

Otuz Yıl Savaşları sonrasında, 24 Ekim ve 15 Mayıs 1648'de ayrı ayrı imzalan Osnabrück ve Münster Antlaşmalarını içeren Westphalia Barışı kurulduğunda, Grotius'un "mülkiyet hakkının tümlüğüyle güçlerini elde tutan"

devletleri, toprakları, sivil mülkiyetleri olarak da çitlemiş oldular. Bu çitleme, Grotius'un sözleriyle, “yasal bir savaşta kişilere ait zenginliklere sahip olunabildiği gibi, aynı biçimde sivil mülkiyet ya da her türlü başka güçten bağımsızca, devleti yönetme iktidarı elde edilebil”mesine ve “kişilerin kendileri değil, bir halkın oluşturucu unsurları olarak düşünülen bu kişilerin yönetilmesine ilişkin sürekli hakkın başkasının malına dönüşmesi anlamında” “bir halkın devredilebil”mesine ilişkin mülkiyet hakkını da güvence alacaktır (aktaran Mairet, 2000: 237; bkz. Grotius, 1967: 31 vd.). Westphalia Barışı'ndan beri, “dış egemenlik” olarak bilinen ve devletlere uluslararası özne işlevi ve yetkisi kazandıran egemenlik kuramının, başka deyişle bir güç ideolojisi olarak devlet ideolojisinin bu yönüdür.

Ulusal egemenliğin düşünülmesini sağlayan gelişmelerden en önemlisi, dış egemenlik adı verilen, devletin toprakları kendi sivil mülkiyeti olarak çitlemedeki Hobbesçu özgürlüğünün -güçlünün hakkına dayanan devletler arası sistemin yarattığı doğal sınırlar içinde olsa da- tanınmış olmasıydı. Ülkelerini çitleyen devletler, içlerindeki insan topluluklarını da belli ölçülerde türdeşleştirerek ulus fikrinin egemenlik kuramındaki başat yerini almasını kolaylaştırdı.

3.2. Rousseau ve Siéyes: Halk ve Ulus Egemenliği

Marx, ekonomi politik el yazmaları, *Grundrisse*'ye (1857-58/1999) başlarken, Rousseau'nun, “doğaları gereği bağımsız özneler arasında sözleşme aracılığıyla ilişkiler ve bağlar kuran” *toplum sözleşmesi* düşüncesini de katarak, Smith ve Ricardo'nun incelemelerine, tek başına, yalıtık avcı ve

balıkçıdan başlamalarını, 18. yüzyılın Robinsoncu yavan hayalleri diye niteler:

> Toplumda üretim yapan bireyler -dolayısıyla toplumsal olarak belirlenmiş bireysel üretim- elbette kalkış noktasıdır. Smith ve Ricardo'nun başlangıç noktası aldıkları bireysel ve yalıtık avcı ile balıkçı, yanlış anlamaya dayalı aşırı karmaşaya ve kültür tarihçilerinin tasarladığı gibi yanlış anlaşılmış bir bir doğal yaşama geri dönüşe karşı hiçbir tepki göstermeyen 18. yy Robinsoncularının özgün olmayan kuruntularına uygundur. Doğal olarak bağımsız, özerk özneleri sözleşmeyle ilişki ve bağlantı içine sokan Rousseau'nun "sosyal sözleşmesi" de o ölçüde böyle bir doğalcılığa dayanır[84]. Bu dış görüntüdür, irili ufaklı Robinsoncuların salt estetik dış görüntüsüdür. Daha çok 16. yy'dan beri hazırlanmakta olan ve 18. yy'da olgunluğa doğru dev adımlar atan "sivil toplum"un habercisidir. Bu serbest rekabet toplumunda birey önceki tarihsel dönemlerde kendisini belirli ve sınırlı bir insan yığınının aksesuarı haline sokan doğal bağlardan vb. kurtulmuş görünür. (Marx, 2004b : 178; 1999: 21-22)

Kuramı, bir dizi tutarsızlıkla da olsa, tarihte açığa çıkan ve çıkacak somut ulus-devletlerin anayasalarına gireceği biçimde taçlandıran Rousseau, bu sorunun iliklerine kadar farkındaydı ve *Toplum Sözleşmesi*'nde "insanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü... kazandığı şeyse [genel irade tarafından sınırlanmış olan] sivil özgürlüktür" diye yazıyordu, "kaybettiği şey isteyip de elde edebilecekleri üzerindeki sınırsız hakkı... kazandığı, elindeki şeylerin mülkiyetidir" (2006: 35-36; Barber, 1995: 39). Egemenlik

[84] Referans verdiğim Sol Yayınları'nın Türkçe çevirisinde "dayanmaz" deniyorsa da (Marx, 1999: 21) bu büyük olasılıkla "rests on such naturalism" ifadesinin yanlış bir çevirisidir. Karşılaştırmak için bkz. Marx (2004b: 178).

kuramı, bu çelişkiyi aşmak için, somut insanı iktidar ilişkilerini -en azından başlangıcını- sözleşme düzeyinde düşünmeye davet etti. Cem Eroğul, bunu şöyle açıklıyor:

> 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'da siyasal üstünlüğünü adım adım pekiştiren *burjuva sınıfı*, ticaret dünyasında doğmuştur. Dolayısıyla, siyasal düşün yapısı da bu dünyanın yöntemleriyle koşullanmıştır. *Ticarette* en yaygın tüzel araç *sözleşmedir.* Bu koşullanmanın etkisindeki burjuvazi tüm toplumu bir sözleşmeler ağı olarak görme eğiliminde olmuştur. Bu sınıfın yükselme çağında, doğrudan doğruya toplumun kuruluşunu açıklamak için bile, en geçerli çözümün hep bir toplum sözleşmesi temeline dayandırılmış olması bundandır. (1995: 19)

Rousseau'nun, döneminin burjuva eğilimlerine uygun olarak gelişen, Machiavelli ve Hobbes'un da kullandıkları bilimsel yöntemle öncülleri arasında yer aldığı "ussallaştırma" sürecinin, Aydınlanma diye bilinen "akıl çağı"nın bir parçası, kendi deyişiyle "tutkularının yaşattığı ve öldürdüğü" bir bireyi (1975: 188) olduğu elbette yadsınamaz. Ancak, Engels'in *Anti-Dühring*'de Bay Dühring'i eleştirirken vurguladığı gibi, "usun egemenliği, burjuvazinin ülküselleştirilmiş egemenliğinden başka bir şey" değildi. Nihayetinde bu ussallaştırma, "ölümsüz adaletin gerçekleşmesini burjuva adaletinde buldu", "eşitliği, yasa önünde burjuva eşitliğine vardırdı", "insanın temel haklarından biri olarak... burjuva mülkiyetini ilan etti" ve "ussal devletin, Rousseau'nun toplum sözleşmesinin, dünyaya ancak bir burjuva demokratik cumhuriyeti biçimi altında geldiğini ve ancak o biçimde gelebilecek olduğunu" öğretti (1977: 60-61).

Rousseau, tıpkı Hobbes gibi burjuva sınıfının tarihsel çıkarlarını önceliyor ve tüm çelişkileri içinde görünür kılmak yanında sorunlarına çözüm arıyordu. Kendi toplumsal varoluşunu, Fransa'da, aristokrasiye özenenleri dışında burjuvalarınkinden çok aristokratların eteklerinde ve salonlarında bulan erken gelen bir "geleneksel aydın" olarak, bu çelişkilerin sunumuna fazladan kendi toplumsal varoluşunun açmazlarını da katıyordu. Marx, Proudhon vesilesiyle, toplumsal varoluşu temsil ettiği sınıfın varoluşundan farklılaşmış aydın kesimlerini karşılamak üzere, küçük burjuvazi için yazdıklarıyla, bizzat Rousseau'yu da, adını anarak kapsamış oluyordu:

> Ama bilimsel diyalektiği hiç bir zaman gerçekten kavrayamadığı için, hiç bir zaman safsatanın ötesine geçemedi. Aslında bu, onun küçük-burjuva bakış açısının kopmaz bir parçasıdır. Tarihçi *Raumer* gibi, küçük-burjuva da, "bir yandan" ve "öbür yandan" meydana gelir. Ekonomik çıkarları ve *bundan ötürü de* politikası, bilim, din ve sanat görüşleri hep böyledir. Ahlakı da böyledir, her şeyi böyledir. O, yaşayan bir çelişkidir. (Marx ve Engels, 1977: 36)

Rousseau'nun savunduğu sınıf çıkarları nedeniyle tutarsızlıklara saplandığı görüşüne *tümüyle* katılıyorsam da, Rousseau'nun sosyal ve politik kuramının sanıldığından daha yoğun ve kompleks olduğunu, zor kavranan özenli bir düşünür olduğunu ve bu yüzden genelde yanlış anlaşıldığını ileri sürenlerin de hatırı sayılır sayıda olduğunu vurgulamalıyım (Kain, 1993: 65). Bu düşünürlerce, her ne kadar demokratik bir siyasal teorinin köklerinde olduğu genel kabul görmekte ise de, bana göre Rousseau, egemenlik kuramının halkalarından biridir; başka deyişle, devlet-egemen mutlak monarşiler halini alan kapitalist ilkel birikim devletleri, demokratik, otoriter ya

da totaliter kapitalist devletlere evrilirken, Rousseau'nun “siyaset bilimi”nin açtığı yolla, Fransız Devrimi ve izleyen Thermidor'dan sonra ulus-egemen devletler olarak görülmeye başlandı. Ulus-egemen ya da başka deyişle, ulus-devlet kapitalizmin temel siyasal birimi olduğundan, Rousseau'nun “siyaset bilimi”, ana akım siyaset bilimi ve kamu hukukunu en çok meşgul edenlerden oldu.[85]

Kendi çelişki ve açmazlarını hayranlık uyandıran bir içtenlikle sergilediği *İtiraflar*'ından anladığımız üzere, diğerleri yanı sıra, Pufendorf'u (1975: 97), Port-Royal'i, Locke'u, Malebranche'ı, Leibniz'i, Descartes'ı (1975: 203) okuduğu; geometriye özel ilgi duyduğu (1975: 203), Montesquieu'dan açıkça haberdar olduğu kesindir. Ancak ilginç bir şekilde, *İtiraflar*'ından gerek *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine* (1755/1995) gerekse de temel eseri *Toplum Sözleşmesi*'nde atıfta bulunduğu Hobbes'u okuduğundan söz etmez; Spinoza'ya ise dolaylı olarak atıfta bulunduğu görülür[86].

[85] Rousseau'nun görüşlerinin totalitarizme çıkmadığına, bireysel özgürlükleri savunduğuna ve Locke'un biricik mülkiyet anlayışını reddederken haklı olduğuna dair militan bir tartışma için bkz. Kain (1993: 65-93). Rousseau'nun görüşlerinin genişçe bir değerlendirmesi için bkz. Ağaoğulları (2006: 9-165). Özet değerlendirmeler için bkz Akın (1980: 156-173). Haklar ve özgürlükler hukuku bakımından çelişkili konumunun tartışılması için bkz. Kapani (1993: 33-38). Berman ise, Rousseau'yu “özgünlük politikası” adını verdiği radikal bireyciliğin köklerindeki bir “altın madeni” saymaktadır: “Rousseau sık sık totaliterciliğin teorisyeni olmakla suçlanır ve sıklıkla gerçekten de totaliterciliğin teorisyenidir. Fakat politik teorisi aynı sıklıkla zıt bir yönü, benim özgünlüğün politikası diye adlandırdığım parlak bir önermeyi işaret eder” (Berman, 2011: 192).

[86] Rousseau, yaşadığı dönemin Aydınlanma olarak adlandırılmasında temel rolü oynayanlardan Ansiklopedistlerin -başta her ikisi de dostu olan Diderot ve Voltaire olmak üzere- arasında yer alsa, hatta Ansiklopedi'nin Ekonomi Politik maddesini yazsa da, onlarla dostluğunu sürdüremedi. İtiraflar'ında “birlikte ansiklopedicilerle düşüp kalkma imanımı sarsmak şöyle dursun, çekişmeye ve partilere karşı duyduğum doğal tiksinti yüzünden daha da pekiştirmişti” (1975: 338) diye yazmasından bunun çok da bilinçsiz bir tercih olmadığını çıkarıyoruz. *İtiraflar*'da “Tanrı”ya ancak “sürekli kötülük yapan bir Şeytan” olarak inanmakla itham ettiği (1975: 367) Voltaire'in *Candide*'ini (1759/2000), okumadığını belirterek, daha sonra “yayınlanan” kendi mektubuna cevap olarak yazdığını ileri sürdü. *Candide,* bu gözle de okunmaya değer bir eserdir.

Rousseau, hem Fransa'nın kadim soylular, ruhbanlar ve diğerlerinin toplamı olarak halktan oluşan toplumsal tabakalar -*etats*'lar- geleneği hem de döneminin yazın birikimi gereği sınıflardan habersiz değildi. Sınıfların, onlardan adıyla söz edecek ve onların bir parti olarak siyaset sahnesinde göründüğünü gözlemleyebilecek kadar farkındaydı ve burjuvazi ile aristokrasinin birbiriyle mücadele eden sınıflar olduğuna dair de hiç şüphesi yoktu. *İtiraflar*'da kendi konumunu şöyle tanımlıyordu:

> [Cenevre'deki] Cumhuriyet ayaklanması süresince, bu iki vatandaş iki karşıt partide yer aldılar; oğul burjuvazi, baba yüksek görevliler partisinde ve 1737'de [burjuva milisleri tarafından] silaha sarılındığı zaman, ben Cenevre'de olduğumdan, baba ile oğulun iki saat sonra birbirlerini boğazlamak için karşı karşıya geleceklerinden emin, biri belediye dairesine, öteki kendi karargahına gitmek üzere, silahlanmış olarak aynı evden çıktıklarını gördüm. Bu korkunç görü bende öylesine canlı bir etki bıraktı ki, eğer günün birinde yurttaşlık haklarıma kavuşacak olursam, hiçbir zaman hiçbir iç savaşa karışmamaya ve ne kişiliğim ne de tanıklığımla içeride özgürlüğü silah aracıyla desteklememeye yemin ettim. (1975: 185-186)

Rousseau, kuramının gördüğü, sınırsız egemen güç ideolojisini -dolayısıyla, ulus-devletin, gerektiğinde onu yurttaş yaparak özgür kılmak için halka karşı zor kullanma hakkını-, genel irade adını verdiği ideolojik dolayımla halkın gözünde de meşru kılma işlevi dışında gerçekten de yeminine sadık kaldı.

Marx'ın İngiliz Devrimi ile Fransız Devrimi arasında kurduğu tarihsel süreklilik şöyleydi: 1648 İngiliz Devrimi'nde, burjuvazi, monarşiye

karşı, feodal soyluluğa ve resmi kiliseye karşı modern soylulukla bağlaşıklık kurmuştu. 1789 Fransız Devrimi'nde ise, burjuvazi, monarşiye, soyluluğa ve resmi kiliseye karşı *halk ile bağlaşıklık* kurdu. 1789 Devrimi, Avrupa'da model olarak, yalnızca 1648 Devrimine ve 1648 Devrimi de yalnızca Hollanda Devrimine, Marx'ın deyişiyle "Felemenklerin İspanya'ya karşı ayaklanmasına" sahipti. Bu devrimler hem zaman hem de içerik olarak modellerinin yüz yıl ötesindeydiler. Burjuvazi, her iki devrimde de, hareketin *gerçek* öncüsünü oluşturan sınıftı (1976: 171).

İşte Rousseau, bu çalışmada izini sürdüğümüz egemenlik kuramı içinde, Fransız Devrimi'nin tarih sahnesine çıkardığı, "ulus-egemen-devlet", başka deyişle, egemenliğini ulustan aldığı varsayılan devlet kuramcısıdır. Onun terminolojik olarak "halk egemenliği" kuramcısı olarak belirmesi, bu gerçeği değiştirmiyor.

Rousseau, tartışmakta olduğu konuya indirgendiğinde, toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulacağı temel sorunun, "her bireyin, bir yandan başkalarıyla birleşmiş, bütünleşmişken öte yandan yalnızca kendine boyun eğdiği, eskisi kadar özgür kaldığı", "üyelerinden her birinin canını, malını tüm ortak gücüyle savunan ve koruyan" bir katılım, bir toplum biçimi bulmak olduğunu yazdı (2006: 29-30). Aynı yerde, bu sözleşmenin hükümlerinin akdin doğasıyla, özüyle ayrılmaz olduğunu, hükümlerdeki değişikliğin sözleşmeyi hükümsüz kılacağını; toplumsal sözleşme bozulup da herkes bu sözleşmeden doğan özgürlüğünü yitirip doğal özgürlüğüne kavuşuncaya kadar -ki aslında bu, sözleşme bir kez kurulduktan sonra mümkün değildi-,

sözleşme hükümlerinin dile getirilmiş olsun olmasın her yerde aynı olduğunu, her yerde "zımmen kabul edilmiş, tanınmış" olduğunu belirtti (2006: 30). Bana göre, bu Machiavelli'deki kurucu siyasal iktidarın erdeminin, başka deyişle devlet kuruculuğunun yüceltilmesinin izlenmesiydi. Bu Rousseau'da o kadar öyleydi ki; sözleşmeye katılan herkesin bilmese dahi kabul ettiği bu hükümler, aslında "bir" taneydi: "*Toplum üyelerinden her biri kendini bütün haklarıyla birlikte, tümüyle topluma terk eder. Çünkü bir kez her birey kendini bütünüyle topluma verdiğinden, durum herkes için birdir; böyle olunca da hiç kimsenin bunu başkalarının zararına kullanmakta çıkarı olmaz*"[87] (abç, 2006: 30).

Toplumun sözleşmeye katılmazlarsa dışlanacak olan bireyleri, "*kendini bütün haklarıyla birlikte, tümüyle topluma terk etmek üzere*" sözleşme yapıyorlardı; bu sözleşme ile gerçekleşen bağlanma "kayıtsız şartsız"dı, çünkü "bireyde tek bir hak bile" mahfuz kalırsa doğa hali sürüp giderdi. Bu kayıtsız şartsız bağlanma sonucunda, bütünün bölünmez parçası olan herkes bütün varlığını, bütün gücünü, bir arada *genel irade*nin buyruğuna vermiş olurdu.

---

[87] Bu cümlede konuşanda aslında Hobbes'tu; Hobbes'un sözleşmesinde sözleşmeye katılanların sözleşmeyi kendi aralarında yaptıklarını ve sözleşme sonucunda üçüncü kişi olan devlet-egemene tüm güçlerini ve iktidarlarını bıraktıklarını bir önceki ara bölümde aktarmıştım (Hobbes, 2004: 130). Bodin ve Hobbes için devlet-egemen, kralda kendi "sınırlı" temsilini buluyordu. Rousseau'da, genel iradede temsilini bulan egemenlik kuramı neredeyse tümüyle Hobbes'u izledi, egemen güç mutlak, bölünemez ve sürekliydi, yasa yapma hakkı ona aitti vd. Genel irade, sözleşmeden doğan siyasi bütündü, "en büyük güç"tü ve tıpkı Hobbes'taki gibi sözleşmenin kurulurken tarafı değildi; "egemen varlık, kendini yalnız bir tek bakımdan görebildiği için, kendi kendisiyle sözleşme yapan kişi durumundadır; bu da gösteriyor ki, halkın bütünü için hiçbir zorunlu temel yasa yoktur ve olamaz, hatta toplum sözleşmesi bile" (abç, Rouesseau, 2006: 32). Sınırı da Hobbes'taki gibi kendisiydi; "kendinden bir parçayı başkasına geçiremez ya da bir başka egemen varlığın buyruğuna giremez" (2006: 33), başka deyişle, kendini yok edemezdi, sözleşmeye karşı sorumluluğu sadece buydu.Sonuçta Rousseau, Hobbes'ta açıkça görünen metafizik karşısında dolayıma halkı sokmaktan başka bir şey yapmadı.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde sabrımızı bir sonraki bölüme kadar bile sınamaya gerek görmeden Hobbesçu argümanı izleyerek, "bütün öteki kişilerin birleşmesiyle oluşan bu tüzel kişiye eskiden site denirdi, şimdi ise *République* ya da *politik bütünlük* (political body) deniyor. Pasif olduğunda üyeleri ona *Devlet* diyor, aktif olduğunda *Egemen,* onu kendisine benzeyen diğerleriyle kıyaslayınca da *Egemen güç*" (2006: 31) diye yazdı[88].

Bu ayrım, demokratik teorinin derinliğini de gösteriyordu: Eğer, somut insan, *Devlet* karşısında *uyruk* olduğunu bilmezse, başka deyişle *genel irade*yi saymazsa; *Devlet,* başka deyişle genel irade, onu *yurttaş* olmaya zorlayacaktı, Rousseau'nun göz yaşartan formülüyle bu "*o kişi özgür olmaya zorlanacaktır*" anlamına geliyordu, "çünkü bu durum, her yurttaşı yurduna mal etmekle onu her türlü kişisel bağımlılıktan korur. Politik makinenin hilesi, işleyiş anahtarı budur ve kamusal bağımlılıkları yalnız o haklı kılar"dı (2006: 34; Camilleri ve Falk, 2002: 21).

Biraraya gelen insanlar kendilerine tek bir bütün gözüyle baktıkları sürece bütünün korunması, gözetilmesi ve herkesin rahatlığı için (2006: 140) *Devlet*in bütün üyelerinin değişmez iradesi olan ve onları hem yurttaş hem de özgür kılan (2006: 145), hiçbir zaman bozulmayan, değişmeyen, hep tertemiz

[88] Bu Hobbesçu teorinin demokratik yönü herhalde şuydu: "Sözleşmede birleşenlerin kolektif olarak adı halktır, ve onlar, ayrı ayrı egemen gücü paylaşanlar olarak yurttaş, Devletin yasaları altında bulunanlar olarak uyruk diye adlandırılır" (2006: 31). Rousseau'nun ifade tarzındaki kısmi farklılık, Spinoza'dan esinlenmiş olmalıdır; Spinoza, "herhangi bir Devletin statüsü sivil olarak adlandırılır; gövdenin (*corpus*) bütününe Kent (*civitas*) ve iktidara sahip olanın yönetimine bağlı Devletin ortak meselelerine kamu işleri (*respublica*) denir. Medeni hukuk uyarınca Kentin sağladığı tüm kolaylıklardan yararlanan insanlara yurttaş (*civis*) diyoruz. Kent tarafından oluşturulan kurallara, yani yasalara uymak zorunda olan yurttaşlar olarak bunlara uyruklar (*subditos*) diyoruz" diye yazar (2007: 25).

kalan (2006: 141) genel irade, her zaman doğru ve kamu yararınaydı (2006: 48), *yanılmaz*dı. “İradeyi genel yapan”, çoğunluk değil, “*ortak yarar*”dı (abç, 2006: 52).

Belirtmeliyiz ki, tam da burada, Rousseau'nun “demokratik” teorisi, böylece bir kez daha kendi üzerine kapanır; zira Rousseau için “egemen varlık, yalnızca ulusun bütününü tanır” (2006: 52). Toplum sözleşmesi, tıpkı doğanın insana organları üzerinde bahşettiği mutlak yetki gibi, politik bütüne kendi uzuvları, üyeleri “üzerinde böyle bir *mutlak yetki* verir; genel iradenin yönetimi altındaki, bu yetki *egemenlik* adını alır” (abç, 2006: 50).

Çıkarılabileceği üzere, “politik yaşamın ilkesi egemen güçtedir” diyen (2006: 119) Rousseau'ya göre egemenlik, devredilemez, temsil edilemez, bölünemez, mutlak ve doğruydu. Toplum sözleşmesi ile politik bütüne varlık ve yaşam verdiğini düşünen Rousseau, bu bütünün “*yasa* ile devinim ve irade” kazandığını ileri sürerek, bir dizi dolayım eklese de, Bodin ve Hobbes'la birlikte aynı önermeyi tekrar etti: Yasalar genel iradeden doğarlardı. Başka deyişle, yasa yapma yetkisi genel iradeye aitti. “Egemen varlığın elinde yasama gücünden başka bir yetki” yoktu ve “ancak yasalarla iş görür”dü; “yasalar” da “genel iradenin gerçek işlemleri”ydi (2006: 121).

Rousseau, bir de “yasacı”dan söz etti. Yasa yapıcılık ne egemenlikle ilgiliydi, ne de yönetim işiydi, yasalara komuta edenin insanlara komuta etmemesi gerekirdi; “uluslara uygun gelecek en iyi toplum kurallarını bulup çıkarmak için, insanın bütün tutkularını yaşadığı halde hiçbirine kapılmayan, insan doğasını adamakıllı bildiği halde onunla hiçbir ilişkisi

olmayan üstün bir zeka" (2006: 61), "Devlet içinde her bakımdan, zekası kadar göreviyle de olağanüstü bir insan" olan "yasacı", insanın üstünlüğüyle, egemenliğiyle ortak yanı olmayan özel ve üstün bir görev yerine getirirdi (2006: 62).

Althusser, *Toplum Sözleşmesi*'nin "ancak kuramsal bir iç tutarsızlığın yarattığı 'oyun' yoluyla işle"diği kanısındaydı çünkü, "siyasal sorunun toplum sözleşmesi yoluyla çözümü" başka türlü olanaklı olmazdı (1987: 90). Althusser, bu oyun ve tutarsızlıkların Rousseau'nun kuramının sonraki yorumlarında etkili olduğunu, birden çok Rousseau'nun keşfine olanak sağladığını da belirtti. Bu yaygın bir kanaattir. Örneğin, Münci Kapani, Rousseau hakkındaki menfi ve müspet fikirlerin kutuplaşmasının nedenini "fikirlerinin her türlü yoruma elverişli olmasına", "birbirinden yüzseksen derece farklı görüşlerin savunucularının kendilerine Rousseau'da temel bulabilmelerine", "ünlü filozofun düşünce sisteminde sağlam bir mantık silsilesi bulunmamasına, fikirlerindeki açıklık ve tutarlılık eksikliğine" bağlıyor (1993: 34).

Althusser, *Toplum Sözleşmesi*'nde, üç büyük tutarsızlık tespit etti; ilki, ortaya konan sorunun çözümü olarak bulunan, bir halkı halk yapan eylemin doğasının hukuksal bir sözleşme olarak belirlenmesiydi. Althusser, burada Rousseau'nun "sivil toplumun ve devletin kökeninin sözleşmenin *hukuksal* kavramında olduğunu düşünen Doğal Hukuk okulunun geleneksel çözümüne" döndüğünü tespit ediyordu. Yukarıda açıklandığı üzere, bu aslında tarafları olan bir sözleşme değildi, hiçbir hükmü tadil edilemezdi, ki bu

sözleşmenin hukuksal kavranışına tümüyle aykırıydı; sonuçta karşı karşıya olduğumuz şey, metafizik bir ilk eylemdi. Althusser, tutarsızlığı sözleşmenin taraflarından birinin ancak sözleşme ile doğuşuna bağladı, toplum sözleşmesi olmadan genel irade, devlet, toplum yoktu ama bunlar sözleşmenin tarafı imiş gibi sunuluyordu; eğer sözleşmenin tarafı sözleşmeyi öncelemiyorsa aslında orada hukuken bir sözleşme olamazdı. Althusser, buradan yola çıkarak Rousseau'nun kuramındaki bu ilk tutarsızlığın "doğrudan doğruya Rousseau'nun felsefesinin anayasa eyleminde, onun kuramsal nesnesinde ve mantığında bulunduğu" kanısına vardı (1987: 116).

Althusser'in de gözlediği gibi, egemenlik kuramının gelişiminde aynı sorun çözümünü Hobbes'ta, aralarında sözleşme yapan tarafların bir üçüncü kişiye, "sağlayacağı yararlar hatırına, kendi aralarında anlaşarak sundukları bir toptan vazgeçme" ile bulmuştu (1987: 119). Althusser, Rousseau'nun üstünlüğü'nün "Hobbes'tan daha Hobbesçu olmasında ve Hobbes'un düşünüşünün kuramsal kazanımlarını alakoymasında" olduğu kanısını belirtti (1987: 120). Rousseau'nun toplumu, Hobbes'un egemeninin tüm niteliklerine sahiptir; neredeyse sadece, devlet-egemen (egemenliği kendinden alan devlet), ulus-egemen (egemenliği ulustan aldığı varsayılarak yine kendinden alan devlet) olmaktadır.

Althusser'in ikinci tutarsızlık olarak izlediği, Rousseau'nun sözleşme kuramında "çıkar" kavramının edindiği merkezi roldü. Bir yandan, sözleşmeye katılan uyruklar tüm hak ve özgürlüklerini toptan teslim etmekte, öte yandan ise kuramda "çıkar" kavramına verilen merkezi rol sayesinde

kişisel çıkarlarını bu teslim etmede bulmaktaydı (1987: 130-131). Toplum sözleşmesi ile insanlar hak ve hürriyetlerini daha iyi korumak için doğa halinden çıkıp politik bütün haline geçiyorlardı, politik bütün olduktan sonra da bütün hak ve hürriyetlerini toptan kaybediyorlardı; çünkü, politik bütünü kurmanın yolu, bu toptan vazgeçmeydi ve Rousseau'dan öğreniyorduk ki, vazgeçiyorlardı çünkü aslında bu çıkarlarına uygundu. Halbuki, bu halde de Rousseau özel çıkar/genel çıkar karşıtlığını aşamıyordu; bunu *toplum sözleşmesi* kuramındaki somut insan ile soyut yurttaş ikiliği olarak da okuyabiliriz, soyut yurttaş genel irade ve genel çıkarda görünür olurken, somut insanlar özel çıkarlarının, kimi ekmek kimi ise daha fazla zenginlik peşinde koşarken görünür oluyordu ve bu toptan vazgeçmenin somut insanın çıkarına olduğunu ileri sürmek açık bir çelişkiydi. Kapani, Charles Beudant'ı anarak, bu mantık açıkları, "acaba Rousseau gerçekten ciddi mi, yoksa alay mı ediyor" sorusunu sordurmuştur diye yazıyor (1993:37).

Althusser'in tespit ettiği üçüncü tutarsızlık genel irade ve özel irade, genel çıkar ve özel çıkar ilişkisindeydi. Tutarsızlık, ki burada artık bir çelişki halini almıştı. Çelişki şuradaydı; tekil çıkar, genel çıkarın özüydü, ne var ki, aynı zamanda genel çıkarın önünde bir engel oluşturmaktaydı. Genel iradede de durum aynıydı, genel irade aslında özel iradelerin birliğiydi ama bir kez oluştuktan sonra özel iradeler ona rakip haline dönüşüyorlardı. Althusser, bu tutarsızlığın çözümünün ancak sözcük oyunlarıyla, "söz konusu toplumsal grupların çıkarlarına, izlenen dava hatırına, sınıf çıkarlarını, *tekil* kişilere, *onların genel çıkarı* olarak sunan bir sınıf tahakkümünün ideolojisini

yansıtan tekil çıkar/genel çıkar ideolojik aynası davasına 'genel çıkar'" diyerek gerçekleştirilebildiğini ileri sürdü. Burada, kuram gerçeklik karşısında tutarsızlaşmaktaydı (1987: 140-143).

Tümüyle katıldığım bu eleştirinin tipik örneği, Rousseau'nun genel iradenin çoğunluğun oyuyla belirlenmesine rıza gösterdiği *Toplum Sözleşmesi*'nin IV. Kitabının II. Bölümünde vardır:

> Halk meclisine bir yasa önerisi getirildiğinde, halktan istenen öneriyi kabul edip etmemesi değil, bu yasanın, kendi iradesinden başka bir şey olmayan genel iradeye uygun olup olmadığıdır: Herkes oy vermekle bu konuda düşüncesini de belirtmiş olur ve oyların sayılmasıyla genel irade belirir. Benim düşünceme aykırı bir düşünce üstün gelirse, bu sadece yanıldığımı, genel irade sandığım şeyin genel irade olmadığını gösterir. Benim kişisel düşüncem üstün gelseydi, [aslında] istemiş olduğumdan bambaşka bir şeyi yapmış olurdum ve asıl o zaman özgür olmazdım. (2006: 145)

Buna, bu yasaların somut bir insan olarak tanımlanmış "yasacı" tarafından yazılması gerektiğini ve uyrukların "özgür olmadığı" zamanlarda, genel iradenin onları "özgür kılmak için yurttaş yapmaya zorlama" hakkını toplum sözleşmesinden aldığını eklediğimizde; tüm bu tutarsızlıklara rağmen, Rousseau'nun açtığı yoldan Fransız Devrimi sürecinin içinde Sieyés'in egemenliği "ulusal egemenlik" olarak düşünmesinin olanak haline dönüştüğünü ve de ulus-devletin anayasasının, ulus-egemenin iktidar aracı olarak iyice görünür hale geldiğini ekleyebilirim.

Çelişkileri sadece Rousseau'ya değil, *insan tekine* ama

Rousseau'nun sözünü ettiği anlamda uyruk ve yurttaş olarak bölünen *soyut insana* değil, sermayenin tarihsel hareketinin kurduğu burjuva topluma ve o toplumun yarattığı *tekil bireye* aitti. O bireyler halk halinde çoğullaştıklarında, Rousseau'daki çelişkinin çözümünü kuramda değil, tarihsel bir eylem içinde, Devrim'de aradı. Sadece bu nedenle Kain, Rousseau'nun, toplumun, liberalizmin yapabileceğinden daha büyük ve daha epik/destansı bir bireyciliğe izin verdiğini ve liberal bireyin grubuna bir topluluğun üyesi kadar çok ne zararlı ne de yararlı olabileceğini gösterdiğini (1993: 91) yazarken haksız sayılmamalı; bunun Fransız Devrimi'nde burjuvazinin halkla ittifak kurmasından kaynaklandığını unutmadan söyleyebilirim ki, keza, Devrim, her zaman devlet ideolojisinin meşrulaştırılmasına çıkacak olan Rousseau'nun egemenlik kuramını değil ama bunu kanıtladı.

Devrimin seyrini[89] aşağı yukarı öngören kişi, rahip Sieyés'ti. Sieyés, ilk üç baskısı yazar adı olmadan Ocak 1789'da yayınlanan "Tiérs Etat Nedir?" ve "Ayrıcalıklar Üzerine Bir Deneme" (1789/1951) adlı broşürleriyle, hem ayrıcalıklı feodal sınıflardan arındırılmış, yasa karşısında eşit haklı bireylerden oluşan modern ulus düşüncesinin hem de devrim sürecinde kurucu bir ulusal meclis fikrinin yayılmasında etkili oldu. Aynı zamanda 1799'da Napoléon Bonaparte darbesini hazırladığı için de, devrimi başlatan ve bitiren adam unvanlarının her ikisine de sahipti (Akın, 1980: 174;

[89] Fransız Devrimi üzerine geniş bir sosyalist ve Marksist tarih literatürü vardır. Hobsbawm'ın (2009) eseri hem bu literatüre hem de bu literatür karşısında gelişen revizyonist literatüre yetkince değinmekte olduğundan, Hobsbawm'ın eseri yanında sadece, devrimin bir kısım burjuvaların ve radikal küçük burjuvazinin yanında, ezilenlerin ve işçilerin de katılımıyla gerçekleşen aşağıdan bir devrim olduğunu ileri sürerek ana akım tezden uzaklaşan, ancak Marx'ın "burjuvazi halkla ittifak yaptı" tespitini doğrulayan, Guérin'in *Fransa'da Sınıf Mücadelesi* (1986) adlı eserini anmakla yetineceğim.

Ağaoğulları, 2006: 189). Sieyés'in meşhur makalesi şöyle başlıyordu:

> Bu yazının planı oldukça basittir. Kendimize yöneltecek üç sorumuz var. 1) Tiers état nedir? Herşey. 2) Siyasi düzende şimdiye kadar neydi? Hiç. 3) Ne istiyor? Orada [siyasi düzende] Birşey olmak (1951: 149).

Marx, bu başlangıcı anıştırarak, adını vermese de yarattığı yazını, "her toplumsal sınıfta, ona bir süre için de olsa halkın ruhuyla özdeşleşmek olanağı sağlayan o kafa genişliği, özdeksel gücü coşturan ve onu siyasal güç durumuna dönüştüren o deha, şu '*ben hiçbir şey değilim, ama her şey olmalıyım*' belgisini hasma bir meydan okuma gibi ileri süren o devrimci cüret" diye andı (1843/1997: 205-206).

Sieyés, bu devrimci cüreti, mutlakıyetçi Fransa'nın siyasal sisteminde varlığını sürdüren feodal ayrıcalıklara karşı geliştirdi. Fransa'nın mutlakıyetçi rejiminde, Sieyés'in bir insana belli bir yasa karşısında dokunulmazlık tanımak ya da yasalarca yasaklanmayan bir şey üzerinde ayrı bir hak tanımak diye tanımladığı feodal ayrıcalıklar hukuken ve fiilen varlığını sürdürüyordu (Richter, 1995: 112-113). Sieyés, bu ayrıcalıklara sahip olmayanların ayrıcalıklılar tarafından zarara uğratılmasına neden olan bütün bu ayrıcalıkların ve ayrıcalıklıların -aristokrasinin- "eşyanın tabiatı gereği, haksız, iğrenç ve her siyasal toplumun yüce amacı ile çelişik" olduğu görüşündeydi (1951: 129). İktidar, bir kişiye ayrıcalık tanıdığında, ayrıcalık sahibi soylu kişi kendi özel çıkarlarının hizmetine giriyor, böylece *Tiérs Etat*'nın, yani bütün bir ulusun aleyhinde çalışıyor, kendi benzerleriyle kendisini ayrı bir grup, ulus içinde ayrı bir ulus olarak görüyordu. Ayrıcalık

sahibi kişi, böylece ulusun parçası olmaktan çıkıyordu; halkı, hizmet etmek için yaratılmış insan topluluğundan ibaret görüyor, kendisinin ise emretmek ve keyif sürmek için yaratılmış olduğu zannına kapılıyordu (1951: 134). Tüm zenginlik, tarım, fabrikalar, ticaret ve bütün sanatlar tarafından tutunmak, büyümek ve kamunun refahını sağlamak için yaratılıyor; burjuvazi, oluşumunu sağladığı muazzam sermayenin bir kısmını talep ettiğindeyse, bu gerçekleşmiyor çünkü "ayrıcalıklılar sermayeleri de, insanları da yutuyorlar; her şey bir daha dönmemek üzere ayrıcalıklı kısırlığın pençesine geçiyor"du (1951: 146).

Sieyés'e göre, ayrıcalıklar doğal hukuka aykırıydı. Kaldı ki, ayrıcalıklılar, kendileri için yükümlülük doğurmayacak şekilde özel olarak tahsis edilmiş yüksek gelirli kamu görevleri dışında, ulus için faydalı olan hiçbir şey yapmıyorlardı. Ulus için hiçbir faydalı görevi yerine getirmeyen ayrıcalıklılar hiçbir şeydi, *Tiérs Etat* (üçüncü tabaka, halk) *ise her şey. Tiérs Etat,* bütün bir ulustu (1951: 149). Görüldüğü üzere Sieyés, *eski rejim*e karşı oldukça köktencidir; *Tiérs Etat*'nın tüm bir ulusu oluşturmadığını kimse ileri süremez, çünkü, "O, henüz bir kolu zincirlenmiş olan kuvvetli ve sağlam adamdır. Ayrıcalıklı sınıf kaldırılırsa, ulus daha az bir şey değil, daha çok bir şey olacaktır. Böylece, *Tiérs Etat* nedir? Her şey, fakat kösteklenmiş ve ezilmiş her şey. Ayrıcalıklı sınıfsız ne olacaktır? Her şey, fakat hür ve müreffeh her şey. Onsuz hiç bir iş yürümez, ötekiler olmadan her iş sonsuz derecede daha iyi yürüyecektir" (1951: 151). *Tiérs Etat* dışında kalanlar ise,

hiçbir bakımdan kendilerini ulusun bir parçası sayamazlar[90] (1951: 152; Akın, 1980: 182; Ağaoğulları, 2006: 192-193).

Tiérs Etat, insan gibi yaşamak, insan haklarını korumak için üç isteğe sahipti; ilki, *États-Généraux*'ya kendi temsilcilerini sokmak; ikincisi, kendi temsilcilerinin sayısının en az soylularınki kadar olması; üçüncüsü, soylu temsilcilere üstün oy hakkı tanınmaması ve her temsilcinin bir oy hakkı olması (1951: 157-158; Akın, 1980: 183). Sieyés, bu istekler gerçekleşse bile, ayrıcalıklıların baskısı altında olan ulusun temsilcilerinin bu baskı nedeniyle özgür iradelerini geliştiremeyeceğini, dolayısıyla *États-Généraux*'un içinde çalışamayacağını; o yüzden, *Tiérs Etat*'nın kendi cesaretinden, kendi gücünden ve kendi bilgisinden başka hiçbir şeye güvenemeyeceğini; *Tiérs Etat*'nın, feodal çağın kalıntıları olan soylularla işbirliği yapmayı reddetmesi gerektiğini; bunun için çözümlerden birinin ruhban meclisinden ve soylu meclisinden "ayrı", olağanüstü bir kurucu meclis olarak "toplanmak" olduğunu söyler: "*Tiérs Etat* yalnız başına *États-Généraux*'yu oluşturamaz, denilecek. Eh! Daha iyi ya! Bir ulusal meclis oluşturur!" (1951: 194; Akın, 1980: 184).

Sieyés'in önemi, Rousseau'da "halk egemenliği" biçimini alan egemenlik kuramını, "ulusal egemenlik" biçimine dönüştürerek, modern devletlerin yazılı anayasalarına girdiği şekliyle egemenlik kuramına, hem kaynağı hem de meşruluğu yönünden ulusu, ve egemenliğin kullanımı

[90] Sieyés, feodal ayrıcalıklar sahibi soyluları ulusun içinde tasavvur etmek bile istememektedir; ancak, din adamlarını feodal soyluluk içinde görmez: "Rahiplikten hiç bahsetmiyorum. Fikrimce bu bir sınıf değildir, fakat bir kamu hizmeti ile görevli bir meslektir. Burada ayrıcalıklı olan şahıs değil, görevdir ki bu çok farklıdır. Eğer Kilise'de işsiz kazançlar varsa bu bir suistimaldir. Bütün rahipler ya kamusal öğretime veya ibadet merasimlerine faydalı olmalıdır" (1951: 152).

yönünden de ulusun temsilcilerini sokmuş olmasıdır. Sieyés bu noktaya, egemenlik kuramında açığa çıkan egemenin niteliklerini ulusa devrederek ulaşır (Ağaoğulları, 2006: 197). Dolayısıyla, Sieyés'in *siyasi bütünü* başka deyişle Devlet'i olan *ulus,* kendisini önceleyen egemenlik kuramcılarının ortaya attığı egemenliğe ait tüm nitelikleri taşır; ulus, her şeyden önce vardır, her şeyin kaynağıdır; yasalar, ulusun iradesinden kaynaklanır (1951: 184); ulus, iradesini ne devredebilir, ne de bu haktan vazgeçebilir, çıkarları gerektirdiğinde kararlarını değiştirme hakkını kaybedemez, kendi kendisine ödevler yükleyemez (1951: 185).

Özetle, Sieyés için, ulus doğal bir varlıktır, siyasi bütünün -devletin- nedeni doğal varlık olan ulusun devredilemez ve sınırlamaz iradesidir, ulusun bağımsız iradesine egemenlik adı verilir, fakat bu egemenliği ulusun kendisi doğrudan doğruya kullanamaz, yetkileri anayasayla belirlenmiş temsilcileri eliyle kullanır (Akın, 1980: 184). Temsil, belli bir tabaka, sınıf ya da bölgeyle sınırlı değildir; belli bir konuyla da sınırlanmamıştır (Ağaoğulları, 2006: 202). Dolayısıyla, temsilciler, Rousseau'dan farklı olarak, ulusu oluşturan bireylerin belli bir bölüğünün emredici vekâletine değil; ulus iradesinin bütününü temsil etme yetkisine ve hakkına sahiptirler.

Böylece, Rousseau'da bir tür karmaşa içinde bıraktığımız yere, “çoğunluk iradesi”nin “genel irade” olma sürecine döneriz: Sieyés, Rousseau'nun kuramsal sorunlarını *aşamadı*, ancak pratik içinde *sadeleştirdi*. Feodal ayrıcalıkların ortadan kaldırılabilmesi için, toplumun

çoğunluğunu oluşturan üçüncü tabakanın “olağanüstü, kurucu bir ulusal meclis” olarak, bu ayrıcalıkları ortadan kaldıracak olan anayasayı yapabilme yetkisiyle toplanması gerekmekteydi; feodal ayrıcalıkları savunanlar da dönemin çatışmaları içinde sıklıkla bu ayrıcalıkları kanuni kılan kadim bir anayasanın varlığından söz etmekte olduklarına göre, *Tiérs Etat'*nın*,* yani “bütün bir ulus”un iradesi bu anayasadan önce gelmeliydi; anayasa ile ilgili tüm yetkiler ulusta toplanmalı, ulus iradesi ile bu anayasayı değiştirebilmeliydi. Böylece Sieyés, pratik olarak, *Tiérs Etat*'da, feodal emredici vekalete dayanan *États-Généraux*'yun bir parçasında ulus-egemenin temsil edildiğini düşündü; açıklaması da ardından geldi, ulus-egemen, iradesini ancak temsilcileri eliyle kullanabilecekti. Ulus-egemen genel iradesini temsilciler meclisi yoluyla kullandığına göre, Sieyés, ulusun temsili iradesinin de her biri ulusun genel iradesini temsil eden temsilcilerin çoğunluğunda tecelli edeceğini ileri sürdü. Bu düşünülebilir olduğunda, Robespierre'in aksine, devrimi ileri götürmek istemeyen burjuvazi, özel çıkar ve genel çıkar arasındaki kendi tarihsel çelişkisinden doğan Rousseau'nun tutarsızlıklarını üstlenmedi; çelişkiyi, temsilciler meclisindeki ulus-egemenin somut temsilcilerinin kaldırdıkları parmakların ardında bırakarak halkın gözünden kaçırabildi. Kalkan parmaklar burjuvazi için sorunu *pratik* olarak çözüyordu; Sieyés'e göre, “kadınlar, çocuklar, dilenciler vd.” (1951: 164) başkalarına bağımlı insanlar temsilci olamazlar ve oy da kullanamazlardı ve “meclislerde papaz, soylu ya da avam sıfatıyla değil, fakat *mülk sahibi olarak* yer alınmalıydı” (1951: 169-170).

Halbuki, Rousseau'nun çelişkisi aynen sürmekteydi: Sieyés'e göre, yurttaşlar arasındaki üstünlük farkları yurttaşlık niteliğine etki etmezdi, onun ötesindeydi, “mal ve sanat eşitsizlikleri, yaş, cinsiyet, boy vesaire eşitsizlikleri gibi”ydi; bu eşitsizlikler yasal eşitliği hiç bozmazdı. Şüphesiz ki bu üstünlükler yasanın koruması altındaydı. Fakat bu çeşit üstünlükleri yasayla ihdas etmek ve bazılarına ayrıcalıklar vererek bazılarından bunu esirgemek yasacıya düşmezdi. Yasa, bir şey vermez, sadece zaten var olanı, ortak çıkarlara zarar vermediği müddetçe korurdu. Bireysel özgürlüğün sınırı buydu. Sieyés, “yasayı çok büyük bir kürenin merkezinde tasarlıyorum; bütün yurttaşlar istisnasız olarak kürenin üstünde eşit yerler işgal ederler; hepsi kanuna eşit olarak bağlıdır, hepsi hürriyetlerini ve mallarını korumak üzere kanuna emanet ederler; işte buna ben vatandaşların müşterek hakkı adını veriyorum, bütün vatandaşlar bununla birbirlerine benzerler” diye yazıyordu (1951: 202). Yasaya uyarak yurttaş olmakta birbirine benzeseler de, ulusu oluşturanlardan bazıları, “siyasal özgürlüğün medeni özgürlük gibi sınırları” olduğundan seçme ve seçilme hakkına sahip olamazdı. Halbuki, “ulusal mecliste çoğunluğun isteğinin genel iyiliğe her zaman uygun düşmesi gerekir”di, dolayısıyla, temsilciler meclisinde her zaman çoğunluğun kararı geçerli olacaktı. Ama gördük ki temsilciler, bu çoğunluk kuralı doğrultusunda belirlenmeyebilirdi. Bu durumda yurttaşların çoğunluğu, temsilcilerin seçilme işleminin dışında bırakıldığına göre, “ulusun iradesi/egemenliği” temsilcilerin kaldırdığı parmaklarda nasıl tecelli etmiş olur? Bu, yeni bir ayrıcalık değil midir? Burada Sieyés de, tüm önceki egemenlik kuramcılarının metafiziğini bıkkınlık verici bir indirgeme içinde tekrarladı; egemenlik, “ulus-egemen”e

aitti, yasa yapma hakkı da “ulus-egemen”indi, bireyler ulus-egemenin yasalarına kendilerini teslim ederek yurttaş haline gelirlerdi, ortak çıkarları buydu, yasalar karşısında eşit olduklarına göre de tekil olarak somut-insanları değil ulus-egemeni temsil eden temsilciler, sonuçta ulusun iradesini açığa çıkararak tek tek bireyleri de temsil etmiş olurlardı (1951: 202 vd.; Ağaoğulları, 2006: 203-204). Açık ki, tutarsızlık, çelişki şeklinde, varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

Elbette bu çelişkinin maddi bir temeli vardı. Marx, Engels'le birlikte, Bruno Bauer'in “Eleştirel Eleştiri”sini eleştirmek üzere yazdıkları *Kutsal Aile* ya da *Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*'nde, modern “kamu durumu”na, yani gelişmiş modern devlete temel hizmeti gören şeyin, ayrıcalıklar toplumu değil, ama “*kaldırılmış ve yok edilmiş ayrıcalıklar* toplumu, henüz siyasal bakımdan ayrıcalıklar içinde engellenmiş bulunan yaşam ögelerinin özgürleşmiş oldukları gelişmiş *burjuva toplumdur”* (1845/1976a: 178) diye yazdıklarında bu maddi temeli işaret ediyorlardı. Sanayi ve ticaret özgürlüğü -genel topluluktan yalıtan, ama aynı zamanda küçük bir tekelci topluluk kurmaya da yönelten- feodal ayrıcalığı kaldırmış ve yerine ayrıcalıktan kurtulmuş insanı geçirmek ve insanı insana, bireyi bireye karşıt çıkaran evrensel savaşımı yaratmak üzere çeşitli feodal güçlerin tutuştuğu kavgaya son verdiği sırada, tüm *burjuva toplum*, sadece bireyselliklerinin öbür bireylerden yalıttığı tüm bireylerin karşılıklı savaşından başka bir şey değildi. “*Demokratik temsili devleti burjuva topluma* karşıt çıkaran çelişki, *klasik: topluluk-kölelik* çelişkisinin tümlenmesi”ydi:

> Modern dünyada, her birey *aynı zamanda* hem köle hem de topluluk üyesidir. Ama burjuva toplumun köleliği, görünüşte, en büyük özgürlüğü oluşturur; çünkü birey kendi yaşamının, örneğin mülkiyet, sanayi, din, vb. gibi kendisine yabancılaşmış ögelerinin anarşik hareketini kendi öz özgürlüğü olarak gördüğünden, görünüşte bireysel *bağımsızlığın* gerçekleşmesidir bu kölelik, ve bu hareket de artık genel bağlara, artık insan tarafından yönetildiğinden daha çok bağlı değildir. Bu sözde-özgürlük, tersine, onun köleleşme ve insandışılığının gerçekleşmesi anlamına gelir. *Hukuk,* burada *ayrıcalığın* yerini almıştır. (1976a: 179)

Bu açıklama, Sieyés'in görüşlerinin maddeci bir betimlemesidir. Kendilerini köleleştiren bu modern boyunduruğa rağmen, “proletarya ve kentlilerin burjuvaziye dahil olmayan katmanları”, Marx'ın kurduğu ikilikle ifade edersem “ya henüz burjuvazininkinden ayrı çıkarlara sahip olmadıklarından, ya da henüz bağımsız olarak gelişmiş sınıflar ya da sınıfların alt-bölümlerini oluşturmadıklarından”, örneğin Fransa'da, “Jakoben Terörü” ya da “Devrimci Yönetim” diye bilinen 1793'ten 1794'e kadar süren dönemde, burjuvaziyle karşı karşıya geldiklerinde, burjuvaziye *özgü bir biçimde* olmasa bile, yalnızca burjuvazinin çıkarlarının gerçekleşmesi için savaşım verdiler (Marx, 1976: 171). Marx'a göre, *tüm Fransız terörizmi, burjuvazinin düşmanlarıyla,* mutlakıyet ile, feodalizm ile ve darkafalılık ile *avamca* hesaplaşmaktan başka bir şey değildi (1976: 171). Robespierre ve Saint Just, “somut insanları mahkum oldukları özgürlüğe”, başka deyişle Rousseaucu anlamda “yurttaş olmaya zorlamak için” kendi kurdukları giyotinlere doğru yürürken, muhtemelen hâlâ “yasacı”nın hayaline ve Rousseau'nun toplum sözleşmesi “ütopyasına” bağlılıklarını sürdürüyorlardı

(Gramsci, 1986: 77-78).

Robespierre, Saint Just ve yandaşları, İlk Çağlarda beliren, *gerçek köleci toplumsal ilişkiler* temelinden ötürü, temsil hakkına sahip köle olmayan erkek yurttaşlar için *gerçekçi* bir *demokrasi* olarak örgütlenebilmiş siyasal *toplumu*; *kurtulmuş köleliğe, burjuva topluma* dayanan, sadece gerçek olmayan soyut yurttaş-insanlar, varsayımsal yurttaşlar için *tinselci* bir *demokrasi* olarak örgütlenen *modern temsili devlet* ile karıştırdıkları için yenik düştüler. Sanayi, evrensel rekabet, kendi amaçlarını serbestçe izleyen özel çıkarlar toplumu olarak modern burjuva toplumunu, insan haklarında tanımak ve onaylamak zorundayken; bu aynı toplumun siyasal bedenini soyut yurttaş-insanlarla doldurmaya çalışmak, ve bunu toplumun *siyasal başını* İlk Çağlardaki gibi erdem, ya da "yurdun ve yasalarının sevgisinden başka bir şey olmayan"[91] *kamusal* erdemle, gerçek insanları -toplumun gerçek yaşamsal belirtilerini- yok etme pahasına eğitme savında bulunmak, başka deyişle Roussea'nun "yasacı"sını kendi varlığında cisimleştirmek, bu, Marx'ın vurguladığı gibi korkunç bir yanılgıydı. Şu kayıtla, "*bunu yapan gene de onlardı!*" (Marx, 1976a: 187).

4. Egemenlik Kuramına Liberal Katkılar

Egemenlik kuramı, liberal eleştirilerini her seferinde içerip aşarak, kendisine yapılmış bir katkıya dönüştürdü. Daha doğrusu, liberal eleştiriler burjuva sınıfının ihtiyaçları ile koşullandığından, aslında daha baştan

[91] Bkz. Ağaoğulları (2006: 325-339, özellikle 338 vd.) ve Marx (1976a: 186).

egemenlik kuramına liberal katkı biçiminde gelişti. Bu nedenle egemenlik kuramı zaman içinde *liberalleşmekle birlikte* siyasalın ve toplumun burjuva ussallaştırmasındaki ana akımı olma istidadını, kapitalizmin devletlere, devletlerin güç ideolojisine olan nesnel bağımlılığı nedeniyle, hep sürdürdü.

Avrupa'da, feodal krizin yayılarak sosyal düzenin temelinden sarsıldığı onyedinci yüzyılın ikinci yarısına kadar "toplum" (*society*) kavramı, Türkçe'ye "arkadaşlık" olarak çevirebileceğimiz "*companionship*"in bazı yerel lehçelerdeki karşılığından ibaretti. Bu yüzyılın Hobbes ve Locke gibi düşünürleri tarafından bugün sosyal bilimlerde kullandığımız anlamı çağrıştırır bir içerikle kullanıldı (Colás, 2002: 27). Elbette, bu düşünürlere katılmayanlar için "toplum" sözcüğü, Hobbes ve Locke gibi düşünürlerin kendi savlarını ima eden bir varsayımdan ibaretti.

Onsekizinci yüzyılla birlikte ise, sözcük, bu yüzyılın günümüze sarkan kurucu siyaset felsefelerinin başlıca dayanağını oluşturdu. Sözleşme teorileri üst başlığında toplayabileceğimiz bu görüşler, toplumun bir sözleşmeye dayalı olarak kurulduğunu ileri sürüyor, bu sözleşmenin içeriğini açıklayabilmek için de politik toplum öncesi insanlığın bir varoluş biçimi olarak "doğal durum" varsayımına dayanıyorlardı. Bu varsayıma göre, insanlığın toplumsal varoluşu "doğal durum"daki varoluşunun karşıtı olduğundan, toplum sözcüğü de "doğal durumda olmamayı" anlatıyordu (Riley, 2006: 347 vd.). Sivil toplum sözcüğü ise, insan tekleri arasındaki yönetim biçimlerinin evriminde yeni bir aşamayı karşılıyordu (Colàs, 2002: 27).

Toplum durumuna geçmek, her biri aynı zamanda egemenlik kuramcısı da olan sözleşme kuramcılarının algısında, devlet iktidarının/gücünün tesis edilmesi ile neredeyse eş anlamlıydı. Sözleşme varsayımı, egemenlik kuramındaki din dışı ögenin temelini sağlıyordu. Egemen olan güç, iktidarını Tanrı'dan değil, "sözleşme"den alıyordu. Örneğin Hobbes, Papa'nın dünyevi iktidarını tartışırken, bütün "egemenlerin hakkı yönetilecek olanların her birinin rızasından kaynaklanır" (2004: 396) diye yazıyordu. Locke ise, "kanımca" diyordu, bu rıza -toplum sözleşmesine katılanların rızası- "siyasi toplulukların ortaya çıkmasına neden olur ve bir kişiyi herhangi bir devletin üyesi yapar" (2003: 154; Shapiro, 2003a: xiii).

Sözleşme düşüncesi, siyasal kuram içinde, liberal negatif özgürlük düşüncesine, vurgulamayı -kuramının merkezine almayı- tercih etmediği, ancak görüldüğü üzere Hobbes'ta dahi yer alan, bu "rıza" aralığından yol verdi. Günümüz siyasal düşüncesinde "liberal hak ve özgürlükler", bu aralığın yarattığı büyük tarihsel mekânda betimlenmeye devam ediyor:

> Locke özgürlüklerle çelişkisi nedeniyle devlet iktidarının sınırlanmasını savunmuştur. Esas itibariyle batı dünyasının hukuk devleti inşası yolunda yaşadığı deneyimler özgürlük ve otorite arasında sürekli karşıtlık olduğu düşüncesine dayanır. Locke da bu geleneğin dışında değildir. Onun özgürlüklerden kast ettiği liberal anlayışa dayalı özgürlüktür. Onun döneminin yükselen sınıfını oluşturan burjuvazinin hakları üzerinde bu denli ısrarla durması bir burjuva toplumu ideoloğu olarak anılmasını doğurmuştur. (Doğan, 2009: 100)

Aktardığım bu görüş, "liberal" sözcüğünün içerdiği kimi belirsizlikler

yüzünden epeyce müphemdir. Yine de bu müphemliğin giderildiğini varsayarsak[92] bu özet, ana akım siyaset biliminin egemenlik kuramının liberal eleştirisi üzerine yerleşmiş olan özet görüşü sayılabilir. Kamu hukukçusu Doğan gibi Akın da, Locke'u "liberalizmin doğuşu" üst başlığı altında inceler (1980: 126). John Dunn için de Locke'un "aydınlığının ölçüsü" liberalizmin bu aynı mekânında ve sorunlarında belirmeye devam etmektedir (2003).

Bu ara bölümde egemenlik kuramına yapılan liberal katkıları, liberal hak ve özgürlüklerin -somut insanların serbest işgücü olarak kapitalist sömürüsünü özgür sözleşme ilişkisine bağlayan ve burjuva hak ve yasa önünde eşitlik ilkelerini olanaklı kılan- liberalizmin bu "gerçek olmayan" mekânındaki gelişimi çerçevesinde değil, kapitalist sömürüyü olanaklı kılan bu aynı mekânın özel mülkiyetin doğallaştırılması, devletin doğallaştırılması ve sınıf mücadelesinin soğrulması yönünde gördüğü işlev çerçevesinde

[92] Liberal ve liberalizm sözcükleri, liberalizmin kapitalizmle, -kapitalizmden farklı bir anlam yüklenerek- piyasa ekonomisi ile, devletle ve devletin tarafsız konumu ile, eşitlik ve özgürlük fikirleri ve talepleri ile, eşitlik talep eden hareketlerle, özgürlük talep eden hareketlerle, adalet fikriyle ve burada bir kısmını çözümlediğimiz tarihsel kökleriyle ilişkisi içinde, oldukça farklı kavramlar olarak kullanılmaktadır. Marksist bir konumdan bakıldığında, aslında müphemlikten değil de liberalizmin çeşitlenen yollarından söz edilebileceği açık olmakla birlikte; bu, sadece liberal/cumhuriyetçi-muhafazakâr/sosyalist şeklindeki bölünmeyi kabul anlamına gelir. Halbuki sorun, bana göre kaynağına, liberal tartışmaya iade edilmelidir: Bu çerçevede, tüm çalışma boyunca, bu müphemliğin, kendisini liberal olarak niteleyen çağdaş kuramcılardan Dworkin'in müphemliği yaratan liberal gelenekler karşısında görece dengeli oluşturduğu "liberalizm" kavramı (2006: 49-76) merkezinde aşıldığını varsayacağım. Buradaki "dengeli" kavramı, benim Dworkin'in görüşlerine katıldığımı ima dahi etmez; sadece atıf yaptığım makalesinde bu müphemlikleri, kendi çözüm önerileri ile de olsa görünür kıldığını, müphemliği yaratan liberalizm içi tartışmada dengeli bir konum almaya çalıştığını vurgular. Gerçekte, Dworkin, liberalizmin büyük oranda kapitalizmin sosyalist eleştirisine bakışımlı gelişen Macpherson'un (1965/1984) ve Mills'inki (1956/1974) gibi akım içi eleştirilerine karşı ilgisiz kalarak bu dengeliliği yitirir. Tümüyle Rawls (1993/2007) türü, sözleşme kuramını yeniden kurup (Skinner, 2006: 173) böylece kapitalizmi gizleyerek liberalizmin sorunsalı dışına çıkarmaya çalışan ana akıma aittir. Buna rağmen Dworkin, bu sözcüklerin piyasa ekonomisi ve aynı anlama gelmek üzere kapitalizmle kopmaz bağı konusunda "gerçekçi" tutumu sürdürdüğü ve mülkiyet hakkının liberal gelenekteki kurucu rolünü göz ardı etmediği için de "dengeli"dir (2006: 53 vd.).

değerlendireceğim.

4.1. Özel Mülkiyetin Doğallaştırılması Yönündeki Katkılar

Locke'nun *Yönetim Üzerine İki İncelemesi*'nde[93] (2003) "politik iktidarın sınırları ve mülkiyet hakları gibi iki büyük tema" bulunduğu ileri sürülmektedir (Kain, 1993: 37). Wood ve Wood'un belirttikleri üzere, Locke hakkında tartışmasız olan muhtemelen tek şey, eserinin mutlak monarşiye saldırı olduğu ise de; bu saldırıya atfedilen "sınırlı parlamenter, anayasal, hukukun üstünlüğüne dayalı yönetime bir çağrı" olduğu şeklindeki nitelikler, "bu eseri, 'libralizmi' kuran bir metin olarak tanımlarken insanların kafalarında kurdukları niteliklerdi. Bunun ötesinde, Locke'un siyasal düşüncelerinin yorumu, şiddetli bir tartışmanın konusu olarak kalmaya devam et"ti (2008: 180) ve ediyor.

Locke hem felsefi (1689/1996) hem siyasi görüşleri bakımından, hem Kalvinizmden hem de Hollanda'lı doğal haklar kuramcısı Grotius'tan etkilendi (Dunn, 1969: 1118; Seligman, 1992: 21-23; Kramer, 1997: xi; Waldron, 2002). Politik toplumun düşünülebilmesi için yeni bir yol geliştiren Hobbes'un aksine Locke, politik bakımdan orijinal bir düşünür olmaktan çok, feodal yapılara ve politik biçimlere karşı etkili bir güçle beliren burjuvazinin çıkarlarının siyaset felsefesi bağlamında popülarize edilmesini, 17. yüzyıl bilimi ve Hıristiyan geleneğini sentezleyerek sağladı (Carnoy, 1984: 17;

[93] Bu çalışmada kullandığımız Ian Shapiro tarafından hazırlanan ve Yale Üniversitesi tarafından yayınlanan edisyona, Locke'un 1689 tarihinde yayınladığı Hoşgörü Üzerine Mektup da eklenmiştir. Bu edisyonda, Birinci İnceleme: Sir Robert Filmer'in Yanlış Temelleri ve İlkeleri, İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökü, Kapsamı ve Sınırlarıyla İlgili Deneme, Hoşgörü Üzerine Mektup birlikte yer almakta olup, atıflarda ayrı ayrı belirtilmeyecek, doğrudan bu edisyona (Locke, 2003) gönderme yapılacaktır.

Shapiro, 2003a: xiii).

Bugün çok sayıda insana evrensel ve kaçınılmaz bir doğa yasası olarak görünen kapitalizm ve "kapitalist mülkiyet ilişkileri", yaygınlaşan feodal kriz döneminde -kapitalizmin başlangıç koşullarına aşırı bağımlı başlangıç evresinde-, "doğal olmak dışında her anlama geliyordu. Bu ilişkilerin kurulması her zaman *mücadeleyi içeren* bir süreçti" (Wood ve Wood, 2008: 211). Kont Shaftesbury ile birlikte bu mücadelenin tarafı olan Locke, bir doğal hak ama özellikle doğal hak olarak mülkiyet kuramcısı olarak, kapitalizmin doğallaşması yönünde önemli adımlar attı[94].

Hobbes'tan tümüyle farklı olarak Locke'a göre, doğal durumda insanlar Tanrı'nın mülkiyetleri olarak eşit haklara sahip ve eşit olduklarının bilincinde özgür varlıklardı; "doğal haklarının sınırları içinde, bir başkasından izin almak ya da bir başkasına bağlı kalmak zorunda olmadan, kendi mülklerini serbestçe kullanıyor, kendi eylemlerini mükemmel bir özgürlük

[94] Yaygın bir görüşe göre, *İkinci İnceleme* "Hobbes'un İngiliz Devrimi'ne karşı ileri sürdüğü görüşleri çürütmek amacıyla" yazılmıştı (Akın, 1980: 128). Goldie'nin vurguladığı üzere, 1950'lerde, *İki İnceleme*'nin 1679-82 yılları arasında yazılmış olduğunun keşfi, Locke'un bu metni henüz oluşmakta olan bir devrimin savunması olarak kaleme alma olanağını ve bu yöndeki iddiaların temelini ortadan kaldırdı (Goldie, 2006a:47; Wood ve Wood, 2008:179). Dolayısıyla Locke'un, diğer egemenlik kuramcıları gibi "doğal durum" ve "sözleşme" varsayımları üzerine yükselen kuramı, elbette döneminin siyasal çatışma ve çalkantılarından etkilenmişti (2008: 176 vd.) ama eseri bir devrim çağrısı olmaktan çok, zafer kazanan burjuva toplumunda, McClelland'ın ifadesiyle kazanan devrime destek veren (1996: 231), Goldie'nin betimlemesi ile politikacıların eğitiminde ve üniversitelerde kullanılan bir el kitabı niteliği kazandı (2006a: 48-49). Bir başka doğal haklar kuramcısı olan ve Locke gibi iradeci ya da irade-merkezli bir görüş geliştiren Pufendorf (Shapiro, 2003b: 311; Akın, 1980: 129) aslında burjuvazinin egemen güç ideolojisi olarak egemenlik kuramının, liberal eklektik eğitsel çizgideki yansımasını daha iyi temsil ederdi. Her ne kadar aksi görüşler varsa da (Dunn, 1969), Locke, Grotius gibi daha çok kurumlaşan kapitalizmle, burjuva toplumun hukukuyla ilgiliydi, "yükselen burjuvazinin bilinçli ve adanmış ideoloğuydu" (Macpherson, 1962'den aktaran Dunn, 1969: 5). Bu yüzden, Amerikan Devrimi'nden sonra siyasetçiler tarafından yayılan ve liberal kuramcılar tarafından kuramlarının köklerine yerleştirilen Locke oldu.

içinde gerçekleştiriyorlardı” (2003: 101). İnsanlar akla uygun şekilde birlikte yaşıyorlardı. Doğal durumda, insanlar arasında hakemlik edecek ve yargısal işlev görecek bir otorite, genel bir üstün güç dünyada mevcut değilse de, Hobbes'un ileri sürdüğünün aksine “herkesin herkesle savaşı” yoktu, akla uygun özgür yaşama vardı (2003: 108)

Toplumun inşasından önce, başka deyişle, toplum sözleşmesinden önce herkes, doğa yasalarına aykırı davrananları denetleme ve böyle yapanları cezalandırma hakkına sahipti (Locke, 2003: 104). Doğal hakları saldırıya uğrayan bir kişinin yardım için başvurabileceği ve saldırgan diğerinin de üzerinde yer alan, alenen tasarlanmış genel bir üstün güç içermeyen doğal durum, kişilere savaş hakkı da veriyordu. Bir saldırı karşısında doğal haklarını korumaya ihtiyaç duyan birinin, toplum içinde de olsa, bir yurttaş olarak savaş hakkı vardı. Bu nedenle, doğal durumda cezalandırma ilkesi belirsiz ve mülkiyet hakkı yeterince güvence altında değildi (Locke, 2003: 108 vd.; Akbay, 1945: 93-95; Dunn, 1969: 19-26; Akın, 1980: 130-135; Carnoy, 1984: 17; McClelland, 1996: 222 vd.). Bu nedenle;

> Doğal durumda insanın mülkiyet düzenini bozan bazı sakıncalardan kaçınmak için, insanlar toplumlar içinde birleşir. Bu, kendi mülkiyetlerini korumak ve savunmak için bütün toplumun gücünü birleştirebilmeyi ve onu sınırlayarak herkesin neyin kendisinin olduğunu bileceği yasalar vazedebilmeyi sağlar. Bu sınırla, insanlar, bütün doğal güçlerinden içine girdikleri toplum lehine vazgeçerler ve topluluk, uygun olduğunu düşündüğü yasama gücünü ellerine verir. Ancak bu güvenle, insanlar vazedilmiş yasalarla yönetilebilir; aksi halde, barış, huzur ve

> mülkiyetleri doğal durumda olduğu gibi belirsizliğini aynen sürdürecektir. (2003: 160)

Açık ki, siyasal olan, Locke'da yurttaşların yaşamlarını, özgürlüklerini ve mülkiyetlerini koruma düşüncesi ile birlikte anılıyordu (Camilleri ve Falk, 1992: 20) ve toplumdan ayrı bir kategori olarak düşünülmüyordu. Bununla birlikte, Locke, devleti "yasa", daha açık deyişle "cezalandırma hakkı" olarak anlama eğilimindeydi; siyasal gücün niteliğini yasada arıyordu. Sivil ya da politik toplum, doğal durumda, herkesin ayrı ayrı sahip olduğu doğal yasalara uymayanları cezalandırma hakkından topluluk lehine vazgeçmeleriyle açığa çıkıyordu. Yine de sorun, basitçe "siyasal toplum yönetilenlerin rızasına dayanır" diyerek çözülemezdi. Çünkü Locke'un *siyasal dava*sı Monarkomark'ların ya da ütopyacı eleştirmenlerin mevcut devletleri inkârcı tutumlarına değil burjuvazinin tarihsel çıkarlarıyla dolayısıyla kapitalizm ile devletler arasındaki simbiyoz ilişkinin tanınmasına cevaz veriyordu. Locke, bu aralıkta *örtülü rıza* kuramını geliştirdi:

> Herhangi bir ülkenin herhangi bir hükümranlık alanında mülkiyet veya kullanım hakkına sahip olan herkes (bu hak ister kendisine ve varislerine sonsuza değin verilmiş bir toprak parçası, ister bir haftalığına verilmiş bir ev veya sadece dilediğince seyahat etme özgürlüğü olsun) *örtülü rıza* vermiş demektir ve sahiplik durumu sürdüğü sürece, tıpkı bir uyruğuymuş gibi, o ülkenin yasalarına boyun eğmekle yükümlüdür; ve gerçekte, *örtülü rıza*, o ülkenin sınırları içinde yaşayan bir kimsenin benliğine kadar uzanır[95]. (2003: 152-153)

Hobbes'un devlet-egemeni gerçekte kapitalist devletti ve çağı

[95] Ayrıca bkz. Rosen ve Wolf (2006: 90-93).

bütünlüğü içinde anlamaya yöneldiğimizde, bir devlet ve güç ideolojisi olarak egemenlik kuramının, kapitalist devlete tabiri caizse nefes verdiği kanallardan biri Locke'un örtülü rıza kavramı ve genel olarak rıza kuramıydı[96]. Daha sonra Rousseau, gördüğümüz gibi, genel irade kavramı ile "aşkın bir rıza kuramı" geliştirecekti.

Locke'da mülkiyet hakkının temeli, her şey üzerine değer farkını koyan şey olan *emek*ti (2003: 117). Demek oluyor ki, insanlar, doğal durumda herkese ortak olan malları elde etmek için emek verdikleri takdirde, şahsi

[96] Her ne kadar günümüzde, "yönetimin çözülmesinden herhangi bir açıklıkla söz edecek kişi, ilk olarak, toplumun çözülmesi ile yönetimin çözülmesi arasındaki ayrıma bir yer bulmalıdır" (2003: 193) cümlesinden yola çıkarak, Locke'un günümüz "sivil toplum ideolojisi"nin gereksindiği anlamda bir devlet/sivil toplum ayrımına ulaştığı şeklinde aşırı yorumlar yaygınlaşıyorsa da, Locke'un sivil ve siyasal toplumu bir ve aynı anlamda kullandığı çok açıktı (Seligman, 1992: 22; Shinoda, 2000: 26; Colás, 2002: 30; Doğan, 2009: 112-113). Başka türlüsü de mümkün değildi, zira, Batı düşüncesinin bu evresinde "sivil toplum", toplumun nasıl mümkün olduğunu açıklamak isteyen filozofların bir "fikri"ydi. Keith Tester'in sözleriyle, modernliğin başlangıcında, "Locke 'sivil toplum' imgelemini toplumun nasıl mümkün olduğunu açıklamak için kullandı" (aktaran Colás, 2002: 31). Erken modern Avrupa düşüncesinde Kant'ın sıklıkla alıntılanan bir pasajı dışında, Kant'ın eseri de dahil olmak üzere, sivil toplum, politik olarak örgütlenmiş insan topluluğu (devlet, kamu) olarak belirginleşmişti. Locke için de sivil toplum, bugün kullanıldığı biçimiyle devletten ayrı bir "varlık" değildi. Sözleşme, insanları, doğal durumun dışına ve devletin içine koyuyordu (Locke, 2003: 138). Locke sivil toplumu politik gerçekliğin bütünü içinde, onunla birlikte düşündü: Sivil toplum, doğal durumdan çıkarak bir "topluluk" ya da "devlet" şeklinde örgütlenen insanlar arasında kurulan politik ilişkiler alanıydı. Sivil toplum, bu yorumda, Locke'un düşüncesinin temellerinde yer alan, doğal toplum ve doğal haklar yaklaşımından beslendi. Doğal durumda insanlar, doğal haklara sahip olduğunu bilirdi; yaşamı, sağlığı, özgürlüğü ve mülk edinme hakkı ona bağlanmıştı. Ancak, biri (bir insan teki) diğerini (diğer insan tekini) mülk edindiğinde, doğal haklar, efendinin haklarına dönüşürdü. İşte sivil toplum, doğal hakların efendinin haklarına dönüşmesine izin vermeyen ya da bu süreci "haklar temelinde" düzenleyen politik örgütlenmeydi. Bu nedenle, bugün anlaşıldığı biçimiyle "sivil toplum ideolojisi" ile Locke'un "birey"i arasında dahi, *tarihsel* ve *düşünsel* bir süreklilik bulmak, eğer bu "yeni bir icat" değilse, oldukça güçtür. Locke'un derdi, toplumdaki statü ve mülkiyet farklılıklarının arkasındaki gerçeği anlamaya çalışmak, Machiavelli'deki anlamı ile burjuva özgürlüğünden, dokunulamayacak yaşam ve mülkiyet haklarından söz ederek, devlet-egemenin bu çerçevede sınırlarına dair, özcesi, *feodalite çözülürken ortaya çıkan kriz karşısında*, soysal düzenin burjuva temelde yeniden tesisi için bir görüş oluşturmaya hizmet etmekti. Mülkiyete dair görüşleri bu hizmeti fazlası ile sağladı: Politik ya da sivil toplumun inşasından önce de var olan *mülkiyet hakkı*, Tanrı'nın ve doğa yasalarının insanlara bahşettiği doğal bir haktı (Locke, 2003: 111).

mülk haline getirebilirlerdi. Örneğin, doğal durumda, ağacının dalında duran bir yemiş herkese aitti. Fakat, eğer biri onu dalından koparmak için bir emek harcarsa, yemiş o kişinin şahsi malı olurdu. Çünkü, yemişe sahip olmak için onu koparma çabasına girişmişti (2003: 111; Akbay, 1945: 96; Köker, 1992: 16-17). Mülkiyet hakkının bu şekilde edinimi, ona mutlaklık kazandırıyordu. Çünkü *hak,* politik toplumu önceliyor ve bu edinim şekli, Locke'da politik toplumu olanaklı kılan rızayı gereksinmiyordu.

Locke'dan önce de mülkiyetten, kaynağı işgal veya -ilahi ya da doğal- yasada bulunarak bir hak olarak söz edilmişti. Locke, "mülkiyetin emekten kaynaklandığını ileri süren tek kişi ya da ilk kişi bile değildi, ama bu ilkeyi hem bir mülkiyet teorisi hem de bir doğal hak teorisi olarak bu kadar sistematik bir şekilde işleyen ilk kişiydi" (Wood ve Wood, 2008: 195). Locke'a göre, toprakların mülkiyetini kazanmak için de aynı ilke geçerliydi. Bir insan çalışarak ortak topraklardan ne kadarını sürüp ekebilirse o kadarına sahip olurdu. Bunun için, diğer insanların onaylarını almaya ihtiyaç yoktu. Çünkü, doğa, insanlara, yaşayabilme için çalışma zorunluluğu yüklemekle, fiilen onlara, emekleri ile değer kazandırdıkları şeyler üzerinde, mülkiyet hakkını tanımış demekti (Locke, 2003: 115). Temelde, bir şeyin değeri, ona verilen emekle orantılıydı, değerin kaynağının emek olduğunu, böylece Adam Smith'den önce, Locke iddia etti. Locke'un önemi, mülkiyeti bir emek ürünü ve doğal bir hak, başka deyişle toplumdan ve yasadan önce mevcut bulunan bir hak olarak tanımasıydı (Akbay, 1945: 95; Kain, 1993: 38). Locke'u egemenlik kuramcılarına bağlayan, onu bir egemenlik kuramcısı olarak

görmemizi sağlayan nokta da buydu. Locke, devlet-egemene karşı çıkmıyor; aksine, devlet-egemenle birlikte kapitalist toplumun meşruluğunu ve özel mülkiyeti savunurken, özel mülkiyet lehine devlet-egemenin sınırlarından söz ediyordu.

Kramer, Locke'un mülkiyet üzerine görüşlerini tartıştığı kapsamlı çalışmasında, "olan ve olması gereken"den esinlenenler arasında doğan yorum farklılığının, Locke'un mülkiyet görüşüne de yansıdığını, böylece, bireyci ve toplulukçu iki ayrı mülkiyet görüşünün Locke'a izafe edildiğini ileri sürdü (1997: 91 vd.). Kanonik metinler söz konusu olduğunda bu tür farklı yorumlar her zaman olası ise de, Locke'un didaktik özellikleri öne çıkan *İkinci İnceleme*'sindeki mülkiyet görüşü bakımından karmaşanın temelinde, farklı yorumculardan çok, Macpherson'un gözlediği üzere, "sahiplenici piyasa toplumu" bağrındaki çelişkiler vardı. Locke'un zihninde, toplumun, mantıksal olarak çelişki içerse de sonunda aynı kaynağa dayanan iki ayrı kavramı beliriyordu. Kavramı, ilk halinde, "bireylerin" farklılaşmamış varoluşlarından meydana gelmiş olarak tasarlıyor; ikinci halinde ise, toplum kavramını, düşünme biçimleriyle, sahip oldukları mülkiyetle farklılaşmış sınıflardan kurulu olarak gözlüyordu. Macpherson, Locke'un bu çelişkinin farkında olduğunu, çünkü, toplumun bu iki kavranışı arasındaki çelişkinin Locke'un kendi toplum görüşünün önermelerini olanaklı kıldığını ileri sürdü (1962: 197-220). Locke'un mülkiyet görüşü, *ilkel birikim*in önündeki engelleri kaldırdığı gibi, ilkel birikimi izleyen sınırsız kendine mal etmeyi meşrulaştırıyordu. Sonuç olarak, Locke, bir burjuva düşünürü olarak, ne yapmak istiyorsa onu

yaptı; *geleneksel varsayımlardan yola çıktı* ve o güne kadar ahlaken meşrulaştırılamayan kapitalist el koyma yanında toprakların çitlenmesini *doğal*, doğal haklara ve akla dayanan sınıf farklılıkları olarak haklılaştırdı ve kapitalist topluma pozitif bir ahlaki temel sağladı[97] (1962: 221). Locke, Macpherson'un gösterdiği gibi, mülkiyet üzerindeki eski geleneklerin, doğal hukukun ve Tanrı'nın yarattığı sınırlara da son verme arzusundaydı (Kain, 1993: 41).

[97] Macpherson'un yukarıda özetlenen, Locke'un kapitalist eşitsizlik ve genişlemeyle birlikte burjuva el koymanın ideolojik kuruluşunda yer aldığı şeklindeki görüşleri, ana akım tarafından, özellikle Cambridge klasikleri arasına giren Dunn'un *John Locke'un Politik Düşüncesi* adlı eserinde, Marksist modaya uymak gibi görülerek eleştirilmişti (Dunn, 1969). Eleştirinin içeriği ise bir inkârdan, doğal hukuka, dine ve ahlaka bağlılığın motive ettiği Locke'un kapitalizmin bir özürcüsü olmadığını ileri sürmekten ibaretti. Neal Wood ve E. M. Wood ise Macpherson'un görüşlerini, Locke'un tarımsal bir kapitalizm taraftarı olduğunu ileri sürerek eleştirdi (Wood ve Wood, 2008: 207; Wood, 2008: 23). Eski moda Marksizmin etkisinde olduğu varsayılan Macpherson'a yönelen bu eleştiriler, Macpherson'un, Locke'un "geleneksel varsayımlardan yola çıktı"ğını kabul etmesi karşısında epeyce gücünü yitirse de, yeni modanın Atlantik cumhuriyetçi geleneğinin bu eleştirisine uymak olduğu açık. Kain'e göre, Locke'un doğal durumunda üç ayrı evre vardı ve her evrede mülkiyet farklı bir form ediniyordu. İlk evrede, bütün mülkiyet Tanrı tarafından herkese verilmişti. İkincisinde, bireyler mülkiyet sahibi oluyordu; üçüncüsünde ise *paranın keşfi* mülkiyetin eşitsiz birikimini ve dağılımını sağlıyordu (Locke, 2003: 120; Kain, 1993: 38). Ticaret ve para, Katolik Hıristiyanlığın Augustinus'çu geleneği bakımından bir yozlaşma nedeni ve aracıydı (Augustinus, 401/1999: 42-43, 122-130; Pocock, 1975: 450). Locke, parayı, bu geleneğin aksine değerin bir sembolü ve mülkiyetin gerçekleşme aracı olarak insan toplumunda gerçekleşen büyük bir gelişme olarak gördü. İnsanların tüketeceklerinden fazla biriktirerek çürütmesi doğal hukuk tarafından elbette kabul edilemezdi ama para çürütmeden biriktirmeye olanak tanıyordu: "Bir değişim değeri olarak altın ya da gümüşe belli bir değer ekleme kararı, servetin süresiz olarak saklanabilecek bir formda biriktirilebilmesi anlamına gelir. Bu karar, ardından artan bir üretkenlik ve zenginlik dürtüsünün ortaya çıkmasına neden olan mübadeleye ve kâra dayalı ticarete izin verir. Para ve ticaret olmaksızın 'ıslah' ve birikimin ne imkânı ne de harekete geçirilmesi söz konusu olacaktı" (Wood ve Wood, 2008: 193; ayrıca bkz. Marx, 1998: 344-347). Locke, mülkiyetin gerçek dünyasında, insanın uygar kapasitesinin ve kişiliğinin, paranın sembolik aracılığıyla değerin değişime konu edilerek biriktirilebilmesi ile ortaya çıktığını düşünüyordu. Değerin sembolik temsilcisi olan para, bir parça varsayımsal ise de, paranın yeteneği, hâlâ insan varoluşunun makul bir ortalamasını gerçekleştiren ve temsil eden şeylere dayanıyordu. Bu konuda o kadar netti ki, İngiltere Bankasının yeniden para basması için yardımda bulunan 1696 kişiden biriydi ve parasını İngiltere Bankası'nda saklayan ilk mudilerdendi. Sivil ya da politik toplumun yarattığı, insanlar arasındaki uygar koşullarda kurulan mülkiyet ilkesi ile çelişmeksizin biri, para olarak edindiği mülkiyetini, kâr elde etmek amacıyla devlete verebilirdi (Pocock, 1975: 451).

Locke'a göre politik toplumun ana amacı, açık şekilde, mülkiyetin, dolayısıyla onun edinilme ve biriktirilme koşullarının da, korunmasıydı. O yüzden, "efendi ve hizmetli tarih kadar eski adlardır" diye yazıyordu, hizmetliler, bu sözcük 17. yüzyılda çok sayıda ücretli işçiyi kapsıyordu, efendileri ile aralarında sözleşmeye dayalı ilişki kurdukları sürece, koşulsuz ve sürekli bir vazgeçme olmadığı fakat belirli bir zaman için bir emek satışı olduğu sürece *doğal özgürlüklerini kaybetmeden* emeklerini satabilirlerdi (Locke, 2003: 135- 136; Wood ve Wood, 2008: 194). Bu durumda, efendinin hizmetlilerinin emeğinin bedelini ödeyerek onların çalışmaları ile elde ettiği mülkiyet, tıpkı parada muhafaza ettiği mülkiyet gibi, efendinin çalışması ile elde edilmiş mülkiyetti. Onu muhafaza ve biriktirme hakkı efendinin, daha açık deyişle, burjuvanındı:

> Sonuçta, atımın çiğnediği otlar; *hizmetlimin biçtiği çimenler*; diğerleriyle ortak mülkiyetine sahip olduğum herhangi bir yerde kazdığım maden filizi, belirleme ya da birinin rızası gerekmeksizin *mülkiyetim* haline gelir. Bana ait emek, onları ortaklık olmaktan [bulundukları ortak mülkiyet halinden dışarı- bn.] çıkarır ve onlar üzerindeki mülkiyetim *değişmez*dir. (abç., Locke, 2003: 112).

Burada, emek daha doğrusu işgücü üzerindeki mülkiyet yanında, önemli olan nokta, mülkiyet hakkının politik toplumu ya da devleti öncelemesi ve ondan bağımsız olması; politik topluma girildiğinde de mülkiyet hakkından vazgeçilmemesi, aksine, politik topluma sadece *mülkiyet hakkının daha iyi korunması ve güvende olması için* ihtiyaç duyulmasıydı. Şöyle yazıyordu Locke; "insanların topluma katılmasının nedeni mülkiyetlerinin korunmasıdır" ve "*yönetimin (government) mülkiyetin korunması dışında hiçbir sınırı yoktur*"

(2003: 141). Locke, devlet-egemeni sınırlamayı ancak ve sadece bu yolla düşündü. Fakat bu aynı yol, açıkça mülkiyet hakkına dokunmayan bir mutlakıyetçi yönetime de yol verebilirdi (Kain, 1998: 38). Locke için *commonwealth* yani *devlet*, demokrasi, oligarşi ya da monarşi olabilen *biçimlerinden* biri değildi; hepsiydi. O kadar açıktı ki bu, "*commonwealth* derken demokrasiyi ya da başka bir yönetim biçimini kastetmiyorum" diyordu Locke, "bağımsız bir topluluğu", "Latinlerin *civitas* dediği" şeyi, "bir yönetim altında bir araya gelmiş kenti, insan toplumunu" işaret eden *commonwealth*'e ilişkin karışıklığı ortadan kaldırmak için, sözcüğü "Kral Birinci James'in ilk kez kullandığı anlamda kullanma izni için can atıyorum" (2003: 157-158).

Böylece, çalışmanın izleği, kez daha belirginleşerek önümüze gelmiş oldu; *mülkiyet hakkı* ile talep edilen sınırlamanın *demokratik bir içerik* taşıdığı tartışmasızdı ancak, bu demokratik içerik, dosdoğru "egemenlik kuramına" dahildi. Locke'taki kuvvetler ayrılığı ve federatif erk de, *gerçekte sadece* mülkiyet hakkının korunmasına yöneliyordu. Mülkiyet hakkının korunması çıkarıldığında, üzerinde binlerce sayfa yazılmış ise de, Locke'da, bugün anladığımız şekilde devletin ve yönetimin uyruklar üzerindeki haklarının sınırlanması anlamında demokratik bir niteliği, *bu kurumlar yönünden* de, bulmak güçtü. Bunun farkında olan izleyicileri, bu kurumları, Locke'un anayasacılığına işaret etmek için kullandı ve bununla yetindi. Ancak, Franklin'in başarılı şekilde gösterdiği üzere, Locke *commonwealth*'de bir tür "karma yönetim"den yanaydı ve kuvvetler ayrılığı bu karma yönetimin ilkesiydi (2001). Bu durumda, Lockeçu *anayasacılık* denen şeyin de, bugün

anladığımız anlamda kuvvetler ayrılığını sağlayan demokratik bir ilke sayılması imkânsız gibiydi.

Locke, yönetimde çoğunluk ilkesinden söz ediyordu ama şartla, eğer *commonwealth*'de yönetim birden çok kişiye verilmiş ise çoğunluk yönetme hakkına sahipti (2003: 142). Locke, yukarıda gösterdiğimiz gibi *örtülü rıza* kavramını geliştirmişti. Bu kavramı geliştirebilen ve de hatta bankaya kâr beklentisi ile para yatırmanın Hıristiyan ahlakına uyduğunu kanıtlamaya girişebilen Locke, ne hikmetse, ne *İki İnceleme*'de ne de başka bir eserinde *"*genel oy hakkı"ndan ya da "demokrasinin vazgeçilmezliğinden" vd. söz etmiyordu[98]. Aksine, sermayenin Amerika kıtasındaki yayılmasını alkışlıyor ve köleliği onaylıyordu (2003: 109-110). Hobbes'un devlet-egemeninin Locke'da bir sınıra çarptığı doğruydu ama bu sınır dokunulmaz mülkiyet hakkından ibaretti.

Federatif erk ve ona bağlı *direnme hakkı* söz konusu olduğunda da, Locke'u günümüz demokratik düşüncesine liberal anlamda da olsa bağlarken, mülkiyetin Locke'un kuramındaki merkezi rolü, benzer bir sınır yaratır: Locke'da egemen, diğer egemenlik kuramcılarında olduğu gibi, hem en yüksek yasama otoritesi olarak hem de fiili güç olarak en yüksek güçtü. Eğer mülkiyet, yönetim ya da egemen tarafından belirlenirse, bu durumda egemen mülkiyeti komünal ya da eşit hale getirirdi (Kain, 1998: 56). Bu da tiranlıktı, çünkü insanlar toplum haline mülkiyetlerinin korunması için

[98] Locke'un bugün demokrasinin biçimsel ilkeleri sayılan genel oy gibi kurumlar karşısındaki konumu ile, kuvvetler ayrılığı kuramının Türkiye'deki güncel tartışmalar bağlamında bir değerlendirmesi için bkz. Mısır (2008a).

geçmişlerdi (Locke, 2003: 197). Direnme ya da ayaklanma hakkı bu durumda söz konusuydu (2003: 198 vd.). Direnme hakkının federatif erkle ilgisi, federatif erkin tanımından doğuyordu, her yönetimde yasama ve yürütme yanında bir de federatif erk vardı. Bu federatif erk, sözleşme ile yönetime rıza gösteren insanların rıza nedenleri ve gerekçeleri, başka deyişle mülkiyet haklarının korunması ortadan kaldırılarak mutlakçı bir yönetim kurulması durumunda, doğal duruma, başka deyişle, mülkiyetlerine el konulduğundan savaş haline dönebileceklerine işaret eden, ancak *yönetime mündemiç* bir erkti. Yönetime mündemiç federatif erk, tıpkı Grotius, Hobbes ve Spinoza'daki gibi devletlerin savaşma ve barışma, anlaşma ve ittifaklar yapma, devletler dışında gelişen ticareti düzenleme gibi haklarını içeriyordu (2003: 165). Locke'da *federatif erk*in[99] bugün dış egemenlik olarak adlandırılan kavramı da, dolaylı olarak direnme hakkını da içerebilmesi tamamen Locke'un siyasal amaçlarıyla ilgiliydi[100].

Elbette, Locke'un kuramındaki, "hayat, hürriyet, mülkiyet" ve "sınırlı yönetim" gibi formüllerin ve özellikle de *federatif erk*in öz yönetsel imaları ile birlikte anlam kazanan direnme hakkının demokratik değerini

[99] Federatif erkin genellikle bir sınır kavram olarak anlaşılmasını değerlendiren ve bu kavrayışın Schmittçi olağanüstü hal kuramı ile ilgisini kurarak liberal kuramın dilemması olarak betimleyip federatif erkin özyönetimsel bir yorumunun da mümkün olabileceğini ima eden bir çalışma için bkz. Mısır (2008a)

[100] Bu nedenle, izleyicileri, Locke'un demokratik teorisini bu kurumlarda değil, yönetimin sınırını çizen mülkiyet hakkının kapsamında aradı ve mülkiyet hakkının dar değil geniş anlamda, bireyin varoluşunu bütünsel olarak kapsayacak şekilde anlaşılması gerektiğinde ısrar etti ve ediyor (Shapiro, 2003b; Rawls, 2007). Buna, yukarıda aktardığımız, Locke'un son derece didaktik mülkiyet görüşü olanak tanımaz, çünkü Locke'a göre "hizmetlimin biçtiği çimenler mülkiyetim olur". Marx'ın belirttiği gibi, burada bir doğal haktan çok, "bir kişinin, kendi emeği ile kullanabileceğinden daha büyük miktardaki emek koşullarına sahip olması, Locke'a göre, özel mülkiyetin üzerine kurulduğu doğa yasasıyla çelişen *siyasal* bir icat" söz konusuydu (1862-63/1998: 345).

küçümsüyor değilim (Mısır, 2008a); çünkü, bu değerli formüller de, aslında, aşağıdan gelen hareketin Büyük Yakınma'da sunduğu Haklar Dilekçesi'nden alınmıştı ve insanlığın evrensel eşitlik ve özgürlük mücadelesinin bir parçasıydı (Wood ve Wood, 2008: 196). Sadece, Locke'daki bu formüllerin kendi mülkiyet kuramı ile çelişkili niteliğine, mülkiyet *hak*kının bu tür bir kuramının, güç ideolojisi olarak egemenlik kuramından bir kopmaya işaret etmediğine vurgu yapıyorum.

En özet haliyle, Marx'ın yazdığı üzere, Locke'un görüşleri önemliydi çünkü, bu görüşler, feodal topluma karşı burjuva toplumundaki *hak* düşüncesinin klasik açıklamasını içeriyordu. Üstelik, Locke'un felsefesi, devamında gelişen İngiliz ekonomi politiğine temellerini sağladı (1998: 345).

Kain'in belirttiği gibi, Hobbes'la kıyaslandığında, politik kuramcıdan daha çok bir sosyal kuramcı gibi görünen "Locke, yurttaşlar ve yönetim arasında [öncekinden] çok daha büyük bir eşitlik ileri sürmek için", mülkiyet hakkının sınırladığı yönetim düşüncesi ile kısmen olanak yarattı. Ama Locke'un mülkiyet kavramı ve sosyal kuramı, aynı zamanda, yurttaşların kendi aralarında öncekinden daha büyük bir eşitliği ortaya çıkarma olanağını sonlandırdı. Bu da, sonuçta, Locke'un kuramının Hobbes'unkinden de fazla, yurttaşlar ile yönetim arasındaki eşitliği ortadan kaldıran bir sonuç doğurmasına yol açtı. (Kain, 1993: 37; Wood ve Wood, 2008: 202)

4.2. Devletlerin Doğallaştırılması Yönünde Katkılar

Günümüz "sivil toplum ideolojisi"nin de (Keane, 2003), Lockeçu

karma yönetim (Franklin, 1978) ilkesine dayanan Atlantik cumhuriyetçiliğinin de (Pocock, 1975) tarihsel temellerini bulduğu Anglosakson geleneği, esinini, Fransız Devrimi'nden değil İngiliz ve Amerikan Devrimlerinden, Fransız sosyalizminden değil Machiavelli ile birlikte erken dönem İngiliz cumhuriyetçiliğinden (Harrington vd.) ve Fransız soylular liberalizminden (Montesquieu vd.), nihayet Alman felsefesinden değil, Locke'la birlikte İskoç Aydınlanmasından alıyordu. Locke'un da belirli ölçülerde bağlı olduğu Calvinist gelenek, Amerika'ya taşınan Protestanlık, Anglosakson pragmatizmi ile bireyciliğinde, Anglo-Amerikan ana akım faydacı-liberalizmi (Mill, 1859/1985 ve 1863/1986) olarak anılabilecek çizgide derin izler bıraktı (Pocock, 1975; Kahan, 1992; Barber, 1994; Pettit, 1998).

Adam Ferguson (*Sivil Toplum'un Tarihi Üzerine Bir Deneme,* 1767) ve öğrencisi Adam Smith'le (*Ulusların Zenginliği,* 1776) birlikte düşüneceğimiz İskoç Aydınlanması'nın en önemli keşfi olan ekonomi politiğin günümüz “sivil toplum ideolojisi”nin köklerinde bulunma nedeni, o güne dek doğal durumun karşıtı olarak düşünülegelmiş sivil toplumu, sözleşme varsayımı ile değil ticarileşme ve piyasa ile birlikte düşünmesiydi. Böylece, feodalizmin krizine verilmiş olan ikinci tepki tarihsel ve mantıksal sonucuna varıyordu. Bu sonuçla birlikte, liberalizm için doğal durum varsayımı gibi bir kökler kuramına gerek kalmıyordu (McClelland, 1996: 234).

İskoç Aydınlanmasının yazarları, Grotius, Hobbes, Pufendorf ve Locke gibi seleflerinden derin izler taşısalar da, doğal durum kavramının ne mantıksal ne de tarihsel olarak bir anlam içermediğini düşünüyorlardı.

Böylece, ekonomi politiği kuran İskoç Aydınlanmasının, siyasal yazına eklediği tema az da olsa öncellerinden radikal şekilde koptu ve sivil toplumu[101], Ferguson örneğindeki gibi, vahşi, ilkel, barbar ya da askeri toplumların karşısında "uygarlaşmış toplum" olarak, konumlandırdı. Buna göre, uygar toplum, ihtiyaçların artması, iş bölümü, bilimlerin ve sanatların gelişmesi, içsel sorumluluk, ölçülülük, akılcılık, özgürlük, nezaket ve rafine davranışlar, yasalara saygı gibi hepsine inanılmasına ticaretin gelişmesinin olanak sağladığı ve hepsi ticari toplumun gelişmesine ayrılmaz şekilde bağlı niteliklerle önceki toplumlardan ayrılıyordu (Parekh, 2004: 15; Pross, 2006: 236-237).

Ferguson'da sivil toplum, yer yer, Hegel ve daha sonra bir biçimiyle Marx'takine benzer bir anlamda, "sanayi toplumundaki herkesin birbiriyle çıkarları için rekabet halinde bulundukları toplumsal ortam" anlamında kullanılmış ise de, yaygın olarak uygarlık düzeyi gelişmiş, örgütlü, medeni toplum anlamına başvuruyordu (Doğan, 2009: 115-116). Ferguson, Hume'a benzer bir mantıkla, insan motivasyonunun, eylemlerinin ve davranış kalıplarının anlaşılması yönünde bir yaklaşım geliştirdi. İnsanlar, genelde planlar ve komplolar biçimlendirmekle kendilerini meşgul etmeye yeterince istekliydi. Ama, diğerleri için plan ve komplo yapan biri, kendisi için komplo isteyen her kişide bir karşıtını bulacaktı. Her adım ve çokluğun her hareketi,

[101] Colàs ve Keane'e göre, İskoç Aydınlanması'nın sivil toplum fikrine yaklaşımını en iyi özetleyen eser, Adam Ferguson'un 1767 tarihli *Sivil Toplum'un Tarihi Üzerine Bir Deneme*'sidir (Colàs, 2002: 35; Keane, 1993:54). "'Sivil toplum' teriminin ilk olarak Ferguson tarafından kullanıldığı yönünde yaygın bir kanaat egemen olmakla beraber bu durum gerçeği yansıtmamaktadır. Sivil toplum kavramı ilk kez Francis Hutcheson tarafından 1755 yılında *An Inquiry of into The Original of our Ideas of Beauty and Virtue* adlı eserde kullanılmıştır. Fakat sivil toplum kavramını ilk kez eserinde başlık olarak kullanan Ferguson'dur" (Doğan, 2009: 115).

aydınlanmış diye adlandırdığımız çağlarda bile gelecek için düşüncesizlikle eş tutulacaktı. Halbuki, hiçbir anayasa anlaşmayla biçimlenmemiş, hiçbir yönetim bir plandan kopyalanmamıştı (Pross, 2006: 239-240).

David Hume, aynı sorunu daha açıklıkla dile getirdiği makalesinde sadece Locke'la değil, ama esas olarak Locke'la polemik yürütüyordu. Yönetilenlerin Hükümdar'a rıza gösterdiğini inkâr edecek değildi ama "hemen hemen tüm mevcut ve günümüze kayıtları ulaşmış eski yönetimler ya bir gasp, ya bir fetih, ya da her ikisi üzerine" kurulmuştu. Burada toplumun *kökenindeki sözleşme*nin övünebileceği yegane kaynak *korku*ydu. İnsanların eşit olduğunu varsaydığımızda, *toplumun kökenindeki sözleşme*nin rızaya dayandığı, "siyasi yönetimin ormanlarda ve çöllerde nasıl doğduğunu araştırırsak, insanların kendilerinin tüm gücün ve yargının kaynağı olduğu, ama kendi istekleriyle, barış ve düzen uğruna, doğal özgürlüklerini terk ettiklerini ve kendi eşitleri ile arkadaşlarının koydukları yasaları kabul ettikleri" söylenebilirdi elbette. Söylenebilirdi de, bu "özgürlük beratının hangi arşivlerde kayıtlı olduğu"nu sorsalar, "parşömen üzerine" ya da "yaprak ve ağaç kabuğuna yazılmadığına", "yazının ve tüm sanatların kullanımından önce gerçekleştiğine" göre, herhalde cevabı, "insanın doğasında, insan türünün tüm bireylerinde bulunan eşitlikte veya eşitliğe çok yakın bir şeyde çok açık olarak" görmeliydik (Hume, 1748/2010; Rosen ve Wolf, 2006: 98-99). Hume'un, bu ironik sözleşme eleştirisi, *örtülü rıza* söz konusu olduğunda, trajikleşiyordu:

Ülkeyi terk edebilecekken bir kralın egemenliği altında yaşamaya

> devam eden insan, onun otoritesine *örtülü rıza* göstermiştir ve ona itaat edeceğine söz vermiştir denilse, buna verilecek cevap şu olur: Böyle örtülü bir rıza sadece insanın konunun kendi tercihine bağlı olduğunu düşünmesi durumunda olabilir. (...) Yabancı dil konuşamayan, başka ülkelerin adetlerini bilmeyen, kazandığı parayla ancak günü kurtarabilen yoksul bir köylünün veya bir zanaatkarın ülkesini terk etme özgürlüğüne sahip olduğunu inanarak söyleyebilir miyiz? (Hume, 2010; Rosen ve Wolf, 2006: 99-100).

Hume'a göre, günümüzde egemen olan ve donanmalar ile ordular üzerine kurulu *güç* açıkça *siyasal*dı ve yerleşik yönetimin sonucu olan otoriteden kaynaklanmaktaydı. Bu otoriteye gösterilen rızanın kökeni sadece insanların "barış ve düzen sayesinde sağlayacakları çıkarların farkında olmaları" olabilirdi. Buna rağmen, sorun şuydu ki, *bir rıza varsayımına gerek yoktu, otorite zaten vardı*. Hume Lockeçu rıza varsayımı yanında Hobbesçu ahde vefa varsayımını da ironik şekilde eleştirdi; hükümdara verdiğimiz *örtülü sözü* tutmamız gerektiği söyleniyordu, "iyi ama neden bu sözü tutmalıydık?" Nihayet, Hume tüm bir İskoç Aydınlanması ile onun tarihsel ve coğrafi mekânında kurulan ekonomi politiğin aklından hiç çıkmayan yanıtı şöyle verdi:

> İnsanların birbirleriyle yaptıkları ticaret ve kurdukları ilişkiler o kadar büyük yararlar sağlamaktadır ki, insanlar bunların korunmasına önem vermezlerse hiçbir güvenceleri olamaz. Aynı şekilde, güçlünün zayıfı, zorbanın adalet ve eşitlik yanlısını ezmesini engelleyecek yasaların, yöneticilerin ve yargıçların bulunmadığı yerde, insanın bir toplumda, en azından uygar bir toplumda, yaşaması mümkün değildir. Bağlılık yükümlülüğü

> sadakat yükümlülüğü ile aynı etki ve güce sahiptir; birini diğerinin temeli yaparak bir yere varamayız. Bunların her ikisi de toplumun genel çıkarlarından ve gereksinmelerinden doğmuştur. Yönetimlere boyun eğme nedenimizin ne olduğu sorulacak olursa cevabım şu olur: *Çünkü toplum başka türlü var olamaz.* (Hume, 2010; Rosen ve Wolf, 2006: 100)

Ferguson, *başka türlü var olamayan* toplumları vahşi, barbar ve uygar olarak aşamalandırdı. Vahşi toplumda mülkiyet, insanlar arasında sosyal statü farkı yaratacak ölçüde etkili değildi. Bir şefe bağlı ve fetihçi karakteri baskın olan bu toplumlarda bir devletten söz edilip edilemeyeceği, bu nedenle, Ferguson için temel sorunlardan biriydi. Barbar toplumda ise, takasa dayalı ticari ilişkiler ve kısmen iş bölümü belirmiş; bu, mülkiyetin yol açtığı insanlar arası eşitsizliğin yayılmasına neden olmuştu. İş bölümündeki bu gelişme, aileler ve kabileler yanında devletin de doğumuna yol açmıştı. Sivil toplumun temeli ise iş bölümüydü. Sivil toplumda, iş bölümü, çıkarını kollayan insanı toplumun ve devletin bir parçası olmaya itiyordu (Doğan, 2009: 116-122).

Ferguson, öğrencisi Adam Smith'in aksine modern toplumdaki iş bölümüne eleştirel yaklaşıyor, “köle bir ulus yaratıyoruz, özgür vatandaş kalmıyor” diye yazıyordu (Marx, 1986: 368). Mesleklerin ayrılması, yeteneklerin gelişmesini vaat eder de görünse, ticaretin gelişmesi ile sanat ürünlerinin mükemmelleşmesinin gerçek nedeni de olsa, sonuçları ve nihai etkileri bakımından, bir ölçüde toplumsal bağların kopmasına ve gerçek yaratıcılığın yerini teknik iş bölümünün almasına neden oluyordu (Callinicos, 2004: 62). Bu nedenle Ferguson, kapitalizmi önceleyen sosyal dayanışmanın

çözüldüğünü ama buna karşılık devlet otoritesinin giderek güçlendiğini ileri sürdü (Doğan, 2009: 122-123).

Arrighi, 2008'de yayınlanan *Adam Smith Pekin'de* adlı eserinde, Adam Smith için, geçmişin büyük iktisatçıları arasında kendisine en çok atıfta bulunulan ve en az okunan kişi olduğu şeklindeki yargıyı tekrarladı ve Smith'in mirasını üç efsanenin kuşattığını ileri sürdü:

> Smith'in mirasını üç efsane kuşatır: Onun "kendi kendini düzenleyen" piyasaların kuramcısı ve savunucusu olduğu, "sonsuz" bir ekonomik genişlemenin motoru olarak kapitalizmin kuramcısı ve savunucusu olduğu ve *Ulusların Zenginliği'*nin birinci bölümünde bir iğne fabrikasında gerçekleşen türden iş bölümünün kuramcısı ve savunucusu olduğu yolundaki efsanelerdir bunlar. Oysa Smith, gerçekte bunların hiçbiri değildir. (2009: 55)

İlk efsaneye dönmek üzere, sondan başlarsak; Adam Smith için "iyi yönetilen bir toplumda, halkın en alt kesimlerine kadar ulaşan genel zenginlik, bütün çalışma alanlarında iş bölümünün yol açtığı büyük üretim sonucunda gerçekleşmekte"ydi (1776/1985: 23; 2006: 12). Ulusların *Zenginliği*'nin Birinci Kitabının ilk üç bölümü bu efsanenin bizzat Smith tarafından incelikle işlenerek sunumuna ayrılmıştı (1985: 19-30; 1996: 7-22). İkinci efsanenin gerçek olmadığına dair kanıtlar da maalesef pek zayıftır. Gene de belirtmeliyim ki, Smith'in ticarileşmiş toplumu uygar toplum olarak haklılaştırdığını kabul eden ama uygar toplumun Ferguson'cu eleştirisini sürdürdüğünü ve böylece, Thomas More'un *Ütopya*'sı ya da James Harrington'un *Oceana*'sı gibi toplumdaki çelişkileri görünür kıldığını ileri

sürerek, bu yolla Avrupa ütopyacı düşüncesinin köklerinde yer aldığını ileri süren yorumcuları da oldu (Göçmen, 2007).

Smith, kentlerde yürütülen ticaretin kırdaki gelişmeyi, ilk olarak, kırsal yörenin işlenmemiş ürünleri için hazır ve büyük bir piyasa hazırlamakla; ikinci olarak, kentte oturanların edindiği servetin büyük bir bölümünün işlenmemiş olan satılık toprakları satın almada kullanılmasıyla ve üçüncü ve sonuncu olarak, "daha önce komşularıyla hemen hemen sürekli bir savaş halinde, üstlerine de kölece bir bağlılıkla yaşamış olan köylülere, ticaret ve manifaktür, yavaş yavaş, düzen ve iyi yönetim ve bunlarla birlikte kişi özgürlüğü ve güvenliğini getire"rek etkilediğini yazıyordu (1985: 332-333). Gerçekte, komünal mülkiyetin bütün bir çitleme dönemi boyunca zorla köylülerin ellerinden alınmasından başka bir şey olmayan ilkel birikimin bu şekilde sunumunun ve ticaret ile manifaktürün açık savunusunun, gerçekte neden kapitalizmin savunusu olmadığına dair tez, spekülatif kalmaya mahkum görünüyor.

Bu tez, Arrighi tarafından, Locke'un mülkiyet üzerine görüşlerinin yeniden içeriklendirilmesine benzer şekilde, Adam Smith'in piyasayı savunduğu, piyasa ile kapitalizmin aynı şey olmadığı yönünde genişletildi. Kapitalizm ve piyasanın aynı şey olmaması olsa olsa; kapitalizmin koşullarında kapitalizmin asli niteliklerinden biri olan piyasanın övülmesinin kapitalizmin savunulmaması anlamına gelmeyeceğine dair klasik mantığın ikinci ilkesinden çıkarılan "düşünme"nin zavallılığının temel önermesi olabilir. Yine de en açık kanıt, bu konuda da, gene Smith'in kendisiydi; "her sınıftan

yurttaş, hükümdarın ve imparatorluğun finansmanına katkıda bulunmak zorundadır" diye yazıyordu (2007b: 244). Bunu yazan Smith'in "piyasanın *iktidar aracı* olarak kullanılmasını öneren" geleneğe bağlı olduğunu ve bunu önerdiğini ileri süren de Arrighi'ydi (2009: 54). İktidar, açık ki, kapitalist devletti[102].

Kendi adıma, gerçekliğinden kuşku duymak için hiçbir neden bulamadığım, Smith'in kapitalizmin ve işbölümünün kuramcısı olduğuna dair ikinci ve üçüncü efsaneye bir "bilgi" olarak değer vermeye devam etmekle birlikte, kabul etmeliyim ki, gerçekten de, bir efsane sayılamazsa da "görünmez el" anıştırması, Smith'in öncelleri Grotius, Hobbes ve Locke gibi piyasayı "bir yönetim aracı" olarak gördüğünü örttü:

> Minimalist bir devlette ya da devletin hiç olmadığı bir ortamda en iyi şekilde işleyecek olan "kendi kendini düzenleyen pazar"ın teorisini yapmaya indirgenemeyecek olan *Ulusların Zenginliği,* Smith'in diğer iki yapıtından -*Theory of Moral Sentiments* (Duygu Ahlakı Kuramı) ve yayınlanmamış *Lectures on Jurisprudence* (Hukuk Dersleri)- hiç de aşağı kalmayacak şekilde, pazarın var olması için gerekli koşulları yaratıp yeniden üretecek, *pazarı etkili bir yönetim aracı olarak kullanacak*, onun işleme biçimini düzenleyecek ve onun toplumsal ya da siyasal bakımdan arzu edilmeyen sonuçlarını düzeltmek ya da karşılamak üzere *etkin bir biçimde müdahalede bulunacak güçlü bir devletin varlığını ön varsaymaktaydı.* (Arrighi, 2009: 55-56)

[102] Ekonomi politiğin amacını açıkladığı şu meşhur bölümde de Smith, kendi amacını da açıkça yazdı: "Bir devlet adamı ya da yasa koyucunun bilim dalı olarak siyasal iktisat iki ayrı amaç taşır: ilki, halka bol bir gelir ya da geçim sağlamak, daha doğrusu onların böyle bir gelir ya da geçimi kendi başlarına elde edebilmelerine olanak sağlamak; ikincisi ise, devleti ya da imparatorluğu kamu hizmetlerini yürütmeye yetecek bir gelirle donatmaktır. Hem halkı hem hükümdarı zenginleştirmek amacı taşır" (2007b: 1).

Hegel'in kolaylıkla Adam Smith'in piyasasını siyasal varoluşun evresi olarak sivil topluma, sivil toplumu da siyasal varoluşun amacı olan Devlet'in dolayımına dönüştürebilmesinde, bugünden bakıldığında deha görmek oldukça güçtür. Adam Smith, neredeyse tüm malzemeyi Hegel'e sağlamıştı. “Smith'in terimin en parlak anlamıyla bir siyaset filozofu olduğunu ileri sürmenin aptalca olacağı kendi payıma çok açık, ama yine de,” diyordu bu konuda sıklıkla başvurulan bir çözümleme gerçekleştiren Winch, “Smith'in önemsiz olmaktan çok uzak politik görüşlere sahip olduğunu ileri sürmek isterim” (1978: 23). Gerçekten de, Smith, bir siyaset felsefesi geliştirmek ya da politik ilkeler ileri sürmek için özel bir çaba harcamış değildi (Milgate and Stimson, 2009: 13). Yaşadığı dönemde *Whig*leri desteklediği konusunda da bir tartışma yoktur (2009: 14). Tartışma, Marksist modaya uymakla suçlanan Macpherson'un görüşleri karikatürleştirerek elde edilen bir varsayıma karşı yürütüldü: Buna göre, Macpherson Smith'in politik görüşünü “sahiplenici bireycilik” içinde değerlendirerek, devleti “gece bekçisi” olarak düşündüğünü ileri sürüyordu. Winch, Smith'in politik görüşlerinin liberal kapitalist perspektiflerle çevrili olduğunun kolaylıkla ileri sürülmesine itiraz (1978: 26) ederken Pocock'a işaret etti (1978: 175). Pocock, erdem ve yozlaşma kavramları ile izlediği Atlantik cumhuriyetçi geleneği içine Smith'i sivil toplumun konjonktürel İskoç tarihçisi olarak yerleştirmişti (1975: 498-501; Milgate and Stimson, 2009: 23 vd.). Bu Machivaelli'in politik görüşlerini değerlendirirken tükettiğimiz *virtú* ve *corruption* tartışmasının neredeyse aynısıydı.

Burada sorun, Atlantik cumhuriyetçi geleneğinin dertlendiği gibi devletin “gece bekçisi” olup olmaması değildi; devletin olup olmamasıydı. Bu çerçevede hem Macpherson hem de Winch haklı sayılabilir. Smith'in yasa koyucuya piyasaya müdahale etmesi için tanıdığı alanlar “oldukça” genişti; “bireylerin ve devletin güvenliğine (polis kurumuna ve ulusal savunmaya) yönelik iç ve dış tehditlerden korunmanın sağlanmasını, adalet yönetimini, ticaret ve haberleşmeyi kolaylaştırmak için gerek duyulan fiziksel altyapının kurulmasını, para ve kredinin düzenlenmesini, iş bölümünün gereksindiği şekilde halk kitlelerinin eğitilmesini” içeriyordu (Arrighi, 2009: 56; Winch, 1978). Bu evet, kelimenin tam anlamıyla “gece bekçisi devlet” denen devletti ama “devlet”ti.

Sonuçta, hem Locke'da hem de İskoç Aydınlanmasında egemen güç ideolojisi olarak egemenlik kuramı inkâr edilmemekte, kapitalist toplumsal ilişkiler güçlendikçe, vazgeçilmezliği tartışmasız olan kapitalist devletin egemenlik kuramının belirlediği anlamda *egemen*liği tanınmakla birlikte, burjuva bireyi ve bu bireylerin piyasadaki etkinlikleri için ve bununla sınırlı olarak, yine bu cumhuriyetçi gelenek kuramcılarından Pettit'in adlandırmasıyla, yönetilenlerin rızasını egemenin “müdahalesiz tahakküm”üne (1998: 94) bağlamakla yetinilmekteydi. Daha açık deyişle, *devletler, doğallaştırılmaktaydı*.

Bu bütün bir ekonomi politik geleneğinde daha sonra da derinleşerek devam etti. Sorunun devlet-piyasa ilişkisi olarak tanımlanmış olması, bugün anladığımız anlamda devlet/sivil toplum ikiliğine değil,

Hume'un apaçık yazdığı gibi devletin “kapitalist toplumun varoluş koşulu” olduğuna işaret ediyordu. David Ricardo, meşhur eseri *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*'ne (1817/1997) Önsöz'de artık açıkça kapitalist toplumdaki sınıflardan, sınıflar arasındaki gelir bölüşümünden ve ekonomi politik biliminin konusunun bunu araştırmak olduğundan söz etmişti:

> Yeryüzünün ürünleri -emek, makine ve sermayeyi bir araya getirerek yerkürenin yüzeyinden elde edilen her şey- toplumdaki üç sınıf arasında paylaşılır: Yeryüzünün ekilebilmesi için gerekli olan toprağın sahipleri, sermaye sahipleri ve emeğiyle yeryüzünü eken emekçiler. Toplumun değişik aşamalarında, yeryüzünden sağlanan toplam üretimin bu üç sınıf arasında rant, kâr ve ücret olarak paylaşımı farklı olacaktır. (...) Bu bölüşümü düzenleyen yasaların belirlenmesi Ekonomi Politiğin baş sorunudur. (1997: 23)

Ricardo'dan önce Turgot, Stuart, Smith, Say, Sismondi, zamandaşı sayılacak Malthus ve diğerlerinin yazılarıyla büyük gelişmeler kaydeden bu bilim (1997: 23), Ricardo'dan önce de sonra da, sadece zenginliği ve yoksulluğu, sermaye sahibi olmayı ve ücretli çalışmayı değil, bütün bunlardan daha çok devleti toplumun doğal ontolojisine yerleştirdi. Ricardo'nun eserinin adı bile “vergilendirmenin ilkeleri” diyerek bunu gösteriyor; Adam Smith, devleti piyasaya ön varsayıyor, her sınıf devleti finanse etmelidir diyor; Ricardo, bunu, Adam Smith'in vergilendirmedeki dört ilkesinin ilki olarak tekrar ediyordu: “Her devletin vatandaşları, hükûmete kendi olanaklarına en yakın düşecek oranlarda katkıda bulunmalıdırlar” (1997: 162). Onlarcası arasından son bir kanıt daha sunmak gerekirse, makineler üzerine yazdığı bölümde Ricardo, “hiçbir devlet makine kullanılmasını engellemeyi kolay

kolay göze alamaz, çünkü sermayenin makine kullanarak en yüksek net geliri elde etmesine izin verilmezse sermaye dışarıya götürülecektir" (1997: 343) diyordu. Kapitalizmde, devletler, sermaye ile sahipleri, emek ile emekçiler ve toprak ile sahipleri vardı. Hegel, kendisine ekonomi politikçilerin hazır sunduğu bu ontolojik olarak toplumu olanaklı kılan devlet görüşünü diyalektik metafiziği ile aşkın ve ahlaklaştırılmış, kendi amacını kendinde bulan bir devlet-özne görüşüne sıçratacak; Karl Marx ve Friedrich Engels'e kadar, bu gelenek içinde, *devletin toplumun nesnel varoluşunun doğal bir parçası değil de inşası/biçimi olduğunu* açıklamak, mümkün olmayacaktı.

4.3. Sınıf Mücadelesinin Soğrulması Yönünde Katkılar

Smith'in "yeni kolonilerdeki zenginliğin sebepleri"ni de (2007b: 146) tartıştığı meşhur eserini yazdığı 1776 yılından tam olarak 41 yıl sonra (1817) Ricardo, Smith'e dayanarak sömürgelerle ticaretin serbestleştirilmesini, konulan tahditlerin tahdit koyan sömürgeci ülke/devlet için bazı yararlarını dışlamadan tartıştı, ondan 14 yıl sonra da, 1831'de, Kuzey Amerika'ya, New York'a Tocqueville adında bir Fransız gitti (Tocqueville, 1856/1995: 20) ve *Amerika'da Demokrasi*'yi yazdı (1835-1840/1994).

Althusser'in nesnelci Montesquieu yorumunun (1987: 17) yanlışlandığı eşikti, Tocqueville[103]. Yanılgı, Montesquieu'nun olması gereken

[103] Cambridge Üniversitesi Yayınları tarafından Quentin Skinner'in editörlüğünde yayınlanan "*Bağlamı İçinde Fikirler*" serisinde çıkan yakın tarihli *Montesquieu'dan Tocqueville'e Fransız Politik Düşüncesi* adlı çalışmasında Dijn, "Marksizmin uzun yıllardan beri sahip olduğu entelektüel üstünlüğü yitirdiğinden beri, sol kanat entelektüeller uzun süredir yaptıkları gibi liberal hasımlarını görmezden gelmek yerine onlara dönmeye başladı" (2008: 2) diye yazdığında Althusser'i görmezden gelerek yanılsa da, bütün bir çalışma

karşısında yansız bir “siyaset biliminin”, “yalnız bir kurucusu” olduğuydu (1987: 5-17). Gramsci'nin vurguladığı üzere praksis felsefesine dayanmayan yansızlık varsayımı, siyaset biliminin ya da kamu hukukunun, kapitalist devlete ya da anayasaya gösterdiği *açık rıza*dan başka bir şey değildir (1984: 163-172; Bonefeld, 2007).

Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine*'yi yayınladığında (1748/1998a ve 1998b) ilk sayfasına bir motto koydu: *Prolem sine matre createm* (1998a: 41). Ovidius'un *Dönüşümler*'inden [*Métamorphoses*] alınan bu söz, “babasız doğan çocuk” demekti. Neyi kastettiği hâlâ tartışma konusudur ama *feodal kriz* bağlamında düşünüldüğünde, bir soylu olan ve soyluluğa da bağlı olan Baron'un, bu motto ile, niyeti o olmasa da kapitalizm karşısında sınıfının durumunu anlattığını bu tartışmaya ekleyebilirim. Tıpkı, niyeti o olmasa bile, uzlaşmaya hazır olduğu yeni fikirler tarafından devasa bir kaynak olarak kullanılması gibi. Dijn'e göre, klasik *bırakınız yapsınlar* liberalizminden başka, soylular liberalizmi, demokratik, cumhuriyetçi liberal akımın, 18. yüzyıldaki köklerinin en etkili kollarından biriydi (2008: 5). Karmaşık bir sorunla karşı karşıya değiliz, Montesquieu, soylu bir liberaldi (Akın, 1980: 140 vd.), çünkü kapitalizm geliştikçe güçsüzleşen ait olduğu ayrıcalıklı sınıfın, mutlakıyetçi kral (devlet) ile yeni burjuva sınıf ve aşağıdakiler ittifakı (halk) arasında “kadim yasalar” sayesinde varlığını ve ayrıcalıklarını sürdürebildiğinin farkındaydı ve kapitalizmin mevcut toplumsal

boyunca açığa çıkardığı Montesquieu–Tocqueville ilişkisi Althusser'in yanılgısını da iyice görünür kıldı. Bu eğilim Türkiye'de de son derece güçlü olduğundan devamını aktarmakta yarar görüyorum: “Bu eğilim çeşitli Avrupa ülkelerinde liberal partilerin yeniden canlanmasıyla da teşvik edildi. Liberal politik düşünceye karşı gelişen bu yeni ilgi, bu gelişmelerin mantıksal sonucuydu” (Dijn, 2008: 3).

gelişme düzeyinde, dönemin Fransa'sında ayrıcalıkları ortadan kaldıracak bir devrim yerine, İngiliz örneğinde ılımlı bir anayasal rejimin aklı başında her soylu için kabul edilir olduğunu görüyordu. Bu nedenle, eseri, Prufendorf ve Locke gibi benim *eğitsel liberal gelenek* dediğim *ders kitabı* yazma geleneğine bağlı kaldı (Montesquieu, 1998a ve 1998b). Bugün devletin genel teorisini sunan herhangi bir kamu hukuku ders kitabı, hâlâ bu soylu liberalin ders kitabını büyük oranda tekrar eder. Dolayısıyla tartıştığımız, devletin topluma önceliği ya da önceler şekilde toplum ontolojisine gömülü olması sorunu bakımından *bırakınız yapsınlar* liberalizmi ile bu *aristokratik liberalizm* bakımından bir farklılık yoktu[104].

Amerika'da Demokrasi'de Tocqueville, Amerikan ve Avrupa toplumlarının siyasal ve toplumsal farklarını karşılaştırmalı bir perspektifle inceliyor (Drescher, 2006), iyimser şekilde toplumsal demokratikleşmenin sınırlarını betimliyor; kuvvetler ayrılığı, basın ve düşünce özgürlüğü ve yerel özerklik üzerine kurulu Amerikan demokrasisini "sivil toplum"da yalıtılmış yalnız bireye yol açan eşitlik ve çoğunluk diktatörlüğü tehlikeleri ile birlikte gözlüyordu[105]. Büyük oranda Montesquieu'yu andıran bu kuram, aristokratik

[104] Bu tartışmaya Tocqueville bağlamında başlamadan önce, Hobsbawmn'ın (2009) adlandırmasıyla revizyonist tarihçi *François Furet*'nin *Fransız Devrimini Yorumlamak* (1989) adlı eserinde öne sürdüğü efsane de Djin'e havale edilebilir: Efsane, Fransa'ya özgü tarihsel geleneğin, 19. yüzyıl boyunca, Montesquieu türü bir liberalizmi, araya giren yalnız ve yalıtık Tocqueville örneği dışında Fransa'dan uzak tuttuğuydu. Bu teze göre, 1793 ve 1848 Devrimlerinin yarattığı devrimci meşruluk geleneği -ki böyle bir gelenek elbette vardı-, bu tür bir liberalizmi bloke etmişti (Furet, 1989). Djin, çalışmasında, egemenlik kuramına yapılan liberal katkılar içinde izini sürdüğüm gelenek içinde soylu Montesquieu'nun ve izleyicisi Tocqueville'in, bu geleneğin düşünce dünyasına büyük bir saygıyla kabul edildiğini göstermek yanı sıra, bu efsanenin Fransa içinde geçerli olmadığını kanıtladı (2008).

[105] Tocqueville'in siyasal görüşlerinin genel olarak aktarımı ve değerlendirilmesi için bkz. Akın (1980: 186-197), Kahan (1992), Manent (1996 ve 2006), Janara (2002), Welch (2006a ve 2006b), Drescher (2006), Elster (2006), Winthrop (2006), Schleifer (2006),

toplumların yerel yönetime, demokratik toplumların merkezi yönetime eğilim gösterdiği savına dayanıyordu. Tocqueville, aynı zamanda bir siyasetçiydi ve 1848 Devrimleri içinden siyasetçi olarak geçti:

> Halktan gelen ve demokratik "trend"in Fransız usulü yeni bir cilvesi olan 1848'deki sosyalist patlama, Tocqueville'in kesin kazanılmış bir olgu olarak betimlediği toplumsal demokratikleşmenin sınırlarını açıkça göstermiş, üstelik, onu dehşete düşürmüştür. Amerikan toplumunun çözümlemesini besleyen ağırbaşlı iyimserlik, yerini kaygıya bırakır. Devrim öncesinin reformcusu, o çok pahalıya mal olan yeni düzenin tutucusu olur. (Furet, 1989: 163)

Bir Fransız Devrimi yorumcusu olarak Tocqueville (1995), 1848 sonrası döneminin koşulları içinde, tutucu kampta görünüyordu. Çağımızdaki yorumcuları Tocqueville'in Devrim karşısındaki çelişkili konumunu Tocqueville paradoksu olarak adlandırdı (Elster, 2006: 58). Devrime karşı hayırhah bir yaklaşım göstermese de, buna rağmen, Burke benzeri devrimin bir aşırılık olduğu yönünde, çoğunlukla düşmanca bir tutum geliştirmemiş, Montesquieu türü bir "yansızlıkla" Fransız Devrimi'ni analiz etmeye çalışmıştı:

> Devrim ne kadar köktenci davranmış olursa olsun, yine de genelde varsayıldığından çok daha az yenilik getirmiştir (...) Onun hakkında doğru olarak söylenebilecek şey, eski toplumdaki aristokratik ve feodal kurumlardan kaynaklanan her şeyi, hangi derecede olursa olsun onların en ufak izini taşıyan her şeyi yok ettiği, ya da yok etmekte olduğudur (zira, hâlâ sürüyor). (...) Devrim'in her şeyden

Goldhammer (2006), Guellec (2006), Richter (2006), Gannet (2006), Villa (2006), Mitchell (2006), Zunz (2006), Djin (2008: 129-154), Doğan (2009: 132-154) Tocgueville'in *Eski Rejim ve Devrim*'inin Osmanlı tarihi özgülünde bir Osmanlı tarihçisinin gözüyle yeniden nasıl okunduğuna dair ilginç bir örnek için bkz. Salzmann (2004).

> daha az olduğu şey, beklenmedik bir olay olmasıdır. Dünyayı beklenmedik bir anda yakaladığı doğrudur, ve bununla birlikte en uzun sürmüş bir çabanın tamamlayıcısı, on insan kuşağının üzerinde çalışmış olduğu bir yapıtın ani ve şiddetli bitimidir. Eğer olmamış olsaydı da eskimiş toplumsal yapı her yerde, burada daha önce orada daha sonra, çöküp dağılmaktan geri durmayacaktı; yalnızca birdenbire yıkılacak yerde parça parça dökülmeye devam edecekti. Devrim, uzun sürede yavaş yavaş ve kendiliğinden tamamlanacak olan şeyi, ihtilaçlı ve ızdıraplı çabayla, geçiş olmaksızın, önlem olmaksızın, hiçbir şeye aldırmadan, aniden tamamlamıştır. Yaptığı iş bu olmuştur. (1995: 59)

Tovqueville'in devrim anlatısının, kendisinin günümüz liberal yorumcularınınkinden ziyade, aristokratik liberalizmin ürkerek gözlediği (Kahan, 1992: 58 vd.) sınıflar arası eşitsizliklerin giderilmesi arzusuna havale edilerek de olsa, bu çalışmada da Marksist içeriğiyle benimsenen feodalizmden kapitalizme geçiş tarihsel bağlamına oturuyor olması aslında şaşırtıcı değildi. Montesquieu gibi Tocqueville de soylular liberalizmi olarak bilinen akımın temsilcisi olarak sınıfsal bir tepki veriyor ve bağlamı kuran soyluların ait olduğu *eski rejim* ile *devrim* arasındaki ilişkiyi, bizzat bu ismi verdiği çalışmasında görece nesnelce irdeleme olanağı buluyordu. Burjuvazinin kazandığı tarihsel zaferler ertesinde, kendisine de aşırılık olarak görünen kimi köktenci tutumlar yerine bu yoruma meyletmesi, 1848'den sonra ise açıkça tıpkı Tocqueville gibi tutuculaşması, Marksistler arasında ileride yaygınlaşacak bir gözlemdi.

Bugün Tocqueville, daha ziyade sivil toplum (Villa, 2006) ve sosyal

sermaye (Welch, 2006a: 4; Field, 2006: 46) tartışmaları bağlamında hatırlanmakta ve bazı neo-Tocqueville'yan yaklaşımların geliştiği gözlenmektedir (Villa, 2006: 216). Sivil toplum ve devlet ilişkisi üzerine, aristokratik liberalizmin *bırakınız yapsınlar liberalizminin* devlet görüşünden koparak, Tocqueville'yan olduğu söylenebilecek "birey ve devlet arasında aracılık eden organizasyon ve örgütlerin alanı olarak sivil toplum" düşüncesinin ötesinde "devlete karşı sivil toplum" düşüncesine ulaştığının ileri sürülmesi, oldukça yenidir. Keane ve ardıllarınca yapılan bu keşfe göre, Tocqueville için, "devletten bağımsız, çoğulcu ve öz örgütlü bir sivil toplum, demokrasinin olmazsa olmaz koşulu"dur ve "her kim, devlet ile sivil toplumun birleşmesini teşvik ederse, demokratik devrimi tehlikeye atmış olur" (Keane, 1994: 82).

Tocqueville'in kuramından bir sosyal sermaye çözümlemesi çıkarmak elbette mümkündü. Açıkça, Amerika'da demokrasinin gelenekleri içinde dernekleşme, cemaatleşme ve ilişki ağlarını gözlüyor ve özellikle önemsiyordu (Field, 2006: 44). Bu ağlar, politik toplum kadar Anglo-Amerikalıların onu da olanaklı kılan sosyo-kültürel inşalarını sağlıyordu. Ancak, Keane'nin kullandığı anlamda bir sivil toplum görüşünü Tocqueville'e atfetmek, hiçbir şekilde doğru olmadığı gibi gerçekte Tocqueville'in niyetini de yansıtmaz[106]. Villa'nın belirttiği üzere,

[106] *Amerika'da Demokrasi*'de Tocqueville, "sivil toplum" kavramını, Birinci Cildin Giriş bölümünde, Amerikan toplumunun farklılığını fırsat eşitliği olarak belirledikten sonra; "vatandaşlara fırsat eşitliğin sağlanması kanunları ve siyasi sistemin karakterini etkilenmenin ötesinde, sivil toplumun ve hükûmetin üzerinde önemli bir tesir icra etmekte; düşünceler oluşturmakta, yeni sezişler doğurmakta, yeni adetlere, itiyatlara yol açmakta ve doğrudan etkileyemediklerini de en azından tadil etmekte, yumuşatmaktadır" diye yazdı (1994: 17). Kitabın Birleşik Devletler'de Basın Özgürlüğü bölümünün Türkçe'ye çevrilmeyen kısmında, "Bu çalışmanın basın özgürlüğünün sivil toplum

> Tocqueville “sivil toplum” (*société civile*) kavramını, fikirlerin, duyguların ve geleneklerin sosyo-kültürel gerçekliğini yönetim pratikleri ve kurumlarından ayırmak için kullandı. Bu ayrım, *Amerika'da Demokrasi'*nin iki ayrı cildinde çerçevelenir. İlkinde (1835), “politik kamusal dünyaya” odaklanırken, ikincisinde (1840) Amerikan demokrasisinin geleneklerinin desteklerine ve doğurduğu tutumlara odaklanır. Birinci Cildin Giriş'inde ve İkinci Cilde “Yazarın Önsöz”ünde Tocqueville'in politik toplumu, sivil toplumdan “resmi” ayrımını provake etmek, çoğu çağdaş [günümüze ait] neo-Tocqueville'ci niyetlerin iyi yerleştirilmiş şekilde ahlaklaştırıldığı politik olmayan örgütlenmeler ve davranışlar üzerine bir odağı [inşa etmeye] ön ayak olur. (2006: 217)

Bütün bu tartışmaya, bizzat Tocqueville'in cevabı; çalışmasındaki amacının “tabii eğilimlerine bırakılmış demokrasinin, kanunlara nasıl bir yön verdiğini göstermek ve hükûmetlere çizdiği yolla, devlet işlerindeki etkisini sergilemek isteği” olduğuydu (1994: 28-29). “Dünyada, büyük toplumsal devrimin tabii sınırlarına ulaştığı” tek ülke Amerika'ydı ve “her şey çok kolay

---

üzerindeki etkisinden söz ederken, bu etkiyi “Anglo-Amerikalıların karakterleri ve duygularını açıklamak” biçiminde tanımladı. Yine Türkçe çeviride Bay Hamilton'un [çevirmenlerin yanlış şekilde Bay Madison'a atfettikleri (1994: 105)] *Federalist*'te yayınlanan yazısından yaptığı alıntıda -Türkçe edisyonda yer almayan- kısmında, “Adalet hükûmetin sınırıdır. Adalet sivil toplumun sınırıdır” (2010: 298) ifadelerini alıntıladı ve İkinci Cildin -yine Türkçe çeviride yer almayan Önsöz'ünde de- Amerikalıların yaşattığı, kesin yasalar ve kesin politik karakter önerisine dayanan toplumun demokratik halinin, “politik dünya kadar sivil toplumun çehresini de etkilendiğini” (2010: 486) yazdı. İkinci Cildin İkinci Kitabının Birinci Bölümünde “eşitlik ilkesi, politik dünyada geçerli olmaksızın sivil toplumda kurulabilir” (2010: 570) dedi [Türkçe çevirisinde: “Eşitlik ilkesi politik dünyada uygulanmadığı halde halk tarafından uygulanabilir niteliktedir” (1994: 164)]. Son bölümlerde de aristokrasinin toplum içinde görünme biçimlerini betimlerken, “sivil toplumda edindiği yer”den (2010: 732) söz etti. Bunların hiçbirisinden Keane'nin kullandığı anlamda bir devlet/sivil toplum ayrılığına varmak mümkün değildi. Buna olanak da yoktu çünkü Tocqueville, Amerikan demokrasisini, eninde sonunda Batı toplumlarının varacağı bir uğrak olarak görüyordu. Elbette bu uğrağa varmak üzere normatif belirlemelerde bulunmuştu ancak bunlar arasında devlet ve sivil toplum ayrımına dayalı bir norm yoktu. Aksine basın özgürlüğü (1994: 80) gibi konularda bırakınız yapsınlar liberalizminin devlet ve kamu görüşünü aynen tekrar ediyordu.

ve sakin cereyan etmişti", Fransa'nın bütün karışıklığını yaşayıp kendine hakim olamadığı "demokratik devrim", Amerika'da "hakikat olmuştu" (1994: 26-27). "Birleşik devletlerde, sivil toplumda halk içinde sınıf farklılıkları belirsiz ve politik toplumda ise hiç yoktu" (1994: 192), "sınıflar arası farklar yavaş yavaş kalkıyor, insanları birbirinden ayıran duvarlar yıkılıyor, mülkiyet parçalanıyor, iktidar paylaşılıyor, zekanın aydınlığı yayılıyor ve bütün sınıfların kabiliyeti eşit şekilde terbiye ediliyor"du (1994: 23). Tocqueville, soruna "başkalarından farklı" değil "başkalarından öteye" bakmaya çalıştığını ileri sürüyor ve "onlar ertesi günle meşgulken ben, düşüncelerimi bütün bir geleceğe yönelttim" diyordu (1994: 30).

Tocqueville'in sözünü ettiği "eşitlenen" sınıflar, feodaller ile burjuvalardı. Tocqueville, kendisine "özel bir vahyin indirilmesine gerek olmaksızın" biliyordu ki, "gökteki bütün yıldızlar Yaradan'ın çizdiği yörüngede hareket" ediyordu ve bu değişim, "ilahi karakterdeydi". Bu, çoğunlukla salt hukuki anlamda kullandığı eşitliği ve demokrasiyi engellemeye çalışmak, "Tanrı'nın iradesine karşı koymak" demekti (1994: 21).

Unutulmaması gereken ve sıklıkla yapılan hata, Tocqueville'in kendi sınıfsal zemininde konuştuğudur. Kahan'ın *Soylular Liberalizmi*'nde açıkladığı üzere, Tocqueville için, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da mutlak monarşinin yükselmesi modernliğe geçişle ilgiliydi ve "mutlakıyetçiliğin gelişmesinin genel nedeni, bir sosyal durumdan diğerine, feodal ayrıcalıklardan demokratik eşitliğe geçişti" (1992: 15). Tocqueville'in demokratik özgürlüklerle ilişkisinin bugün anladığımız anlamdan oldukça

uzak ve kompleks olduğu; anarşi karşısında ise baskıcı, kendi kavramları ile ifade edilirse, despotik ya da tiranca da olsa anarşiyi ortadan kaldıracak rejimleri tercih ettiği de açıktı (Richter, 2006).

Elbette ilginç ama anlaşılmaz olmayan şey, kaybettiğini tarihsel olarak derinden kavrayan feodal/aristokrat sınıf bilincinin Tovqueville'deki dışa vurumunun, bugün dahi, genel olarak ana akım siyaset biliminde, "yeni bir dünya için, yeni bir siyaset bilimine" duyulan "ihtiyaç" (Tocqueville, 1994: 21; Mansfield ve Winthrop, 2006: 81-108) söz konusu olduğunda, vazgeçilmez sayılmasıdır[107] (Zunz, 2006).

Tocqueville, Montesquieu gibi, derinleşerek süren feodal kriz karşısında kapitalizmin devrimlerle değil ılımlı bir şekilde ilerlemesinden yanaydı; öyle adlandırmasa da kapitalist devlete, gerekirse aşağıdan gelecek devrimleri ezerek bu geçişte, sınıf mücadelesini soğuracak bir rol biçmişti. Kuramının esası buydu ve bu ılımlılık için bulduğu model *Amerika'da Demokrasi*'den başkası değildi.

[107] "George Wilson Pierson'un konusuna hakim eseri *Tocqueville in America* (1938), Amerika (ya da Yale'de) Tocqueville okulunun takipçilerinin açığa çıkışının ve Birleşik Devletler'de Tocqueville'e yönelik ilginin, kamusal entelektüeller tarafından hızlandırılarak yayılışının yakın bir tarihini ustaca bize sunar. Savaştan sonra, 19. yüzyıl Amerikan politik sistemine ilişkin Tocqueville'in çözümlemesi, demokratik çoğulculuğun -iddiaya göre istisnai ve örnek alınacak- yeni bir kuramını haber veren David Truman ve Robert Dahl gibi kuramcılar için mihenk taşı haline geldi. Bu okuma, Tocqueville'in sivil örgütlere ve partilere olan ilgisinde grup çıkarları kuramının köklerini ve böylece -iddiasına göre- Tocqueville'in liberalizmin Amerika'da nasıl hegemonyacı bir kuram haline dönüştüğünü açıkladığını gördü. Bu iddiaların karşısında, Amerika'nın sıra dışı olduğunu çünkü feodal bir geçmişten yoksun olduğunu parlak bir şekilde yeniden hatırlatan Louis Hartz'e olduğundan fazla yetenek atfettiğimizin ileri sürülmesi zor olur" (Welch, 2006a: 3). Bugün Amerika'daki etkisinin ana akım siyaset bilimi içinde bir değerlendirmesi için bkz. Zunz (2006).

5. Egemenlik Kuramının Aşkınlaştırılması

Kapitalizm yayıldıkça, daha da görünür olan siyasal düşünüşün bir başka doğrultusu, aslında bir biçimi -en azından *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'in (2009) ve *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'in (1995) yazarı olarak- Rousseau'da da görülen kapitalizme yönelik eski rejimin, eski felsefenin, hatta teolojinin çeşitli biçimlerinin yarattığı geçmişe dönük hayallerin beslediği, bazıları romantik biçimler edinen ama hepsi karamsarlıkta ortaklaşan, eski uygarlığın krizinin doğurduğu estetize edilmiş tepkilerin bir bileşimi olarak görünmüştü. Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı söylevindeki, daha çok feodalizmin krizine karşı yüzü geçmişe dönük tepkiyi yansıtan "çünkü bilge Locke'un aksiyomuna göre, *mülkiyetin hiç olmadığı yerde haksızlık da olmayacaktır*" (1995: 145) yorumu, ılımlı bir versiyonla da olsa bazı Aydınlanma düşünürleri arasında da karşılık buluyordu (Callinicos, 2004: 61-62).

Fakat bu "muhafazakâr" doğrultunun tepe noktası, ne papalık ne de Schopenhauer ya da Nietzsche'ydi; egemenlik kuramının liberal eleştirileriyle birlikte kazandığı muhtevaya teslim olmak dışında hesaplaşamayacağını gören ve devrimin görkemli yükselişi karşısında, eski rejimden yeni rejime özgül bir barışçıl geçişle şekillenen Prusya Devleti'nin tarihsel meşruluğunu kurmaya yönelen Hegel'di[108]. Her ne kadar öyle niteledi isem de bu, muhafazakârlık ile karıştırılmamalıdır; bu inceleme kapsamında,

[108] Hegel'in devlet kuramı için bkz. Avineri (1972).

İngiliz ve Amerikan Devrimlerinin, kendisine verdiği adla Anglosakson siyasi düşüncesinin ürünü olan muhafazakârlık/liberalizm/cumhuriyetçilik kavramları sadece egemenlik kuramının liberal eleştirileri ile bütünleşmesinin türevleri olarak anlam kazanır. Hegel, bu anlamda ne muhafazakâr ne liberal ne de cumhuriyetçiydi, Prusya'da kapitalizme geçişin özgüllükleri içinde şekillenmiş ve egemenlik kuramının liberal katkı ile kazandığı içeriği Prusya Devleti'nin tarihsel hakları temelinde bütünleştirerek, tarihsel olarak özgül bir düşünsel tepe noktası yaratabilmiş, kendine özgülüktü. Elbette, bu kendine özgülüğün maddi koşulları Prusya'nın -Almanya'da burjuvazinin feodallere karşı bir mücadeleye girişmediği tezini eleştiren- Blackbourn ve Eley'in *Alman Tarihinin Tuhaflıkları* (1984) adlı çözümlemelerinde ortaya koydukları Prusya mekânının genel çekicisinin, bu mekânda gelişen kapitalizmin metabolik karakteriyle koşulladığı özgüllükleriydi. Blackbourn ve Eley, Almanya'da burjuvazinin feodallere karşı bir mücadeleye girişmediği tezini eleştirmekle birlikte, "burjuvazinin feodalleşmesi" olarak niteledikleri özgüllük içinde gerçekleşen objektif sonuç, Prusya Devleti'nin aristokrasi ve burjuvazi arasında özgül bir konum edinmesinden ibaretti (1984).

Hegel'in eleştirisi hem, endişeden çok[109] coşkuyla karşılandığı egemenlik kuramı tarafından başarıyla içerildi hem de bu eleştirinin eleştirisi, kapitalist üretim tarzının devrimci eleştirisinin yolunu açtı: Marx ve Engels'i,

[109] Bu çizgiye yönelik endişe, çok daha sonra, bu çizginin kapitalist devletin olağanüstü biçimlerinden olan faşizmle ilgisi ortaya çıktıktan ve İkinci Dünya Savaşında hem savaşın büyük tahribatı hem de kendisinden sonra şiir yazılamayacak olan büyük insanlık suçu Yahudi Soykırımı insanlığı karamsarlığa sürükledikten sonra belirdi. Faşizmden konuşurken kapitalizmi ağzına almak istemeyenler, başka deyişle, gerçek suçlu olan kapitalizmi gizleme yolunu seçenler, bu yüzden Hegel'i hemen bir totaliter kuramcı olarak betimleme yolunu tuttular. Bkz. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* (1945/1989a ve 1989b).

kendi özgürleşmesini kapitalizmin aşılmasıyla gerçekleştirebilecek bir sınıf olan proletaryanın *Komünist Manifesto*'sunun (1848/2008) yazarı olarak tarih sahnesine çıkardı.

Muhafazakâr tepki olarak adlandırdığım, feodalitenin çöküşünün yarattığı uygarlık krizinin -İncil'in Tanrı'sının ve felsefecilerin Tanrı'sının çöküşünün (Megill, 1998: 11)- yarattığı karamsar tepki ise, Avrupa coğrafyasında doğmakla birlikte ne çağını ne de Hegel türünde de olsa, kendi mekânının tarihsel özgüllüğünü anlayıp yorumlayacak kapasiteye hiç ulaşamadı. Aynen tepe noktası Hegel gibi, kapitalizm toplumsal ve coğrafi yayılmasını derinleştirdikçe, kapitalizmin onu aşan devrimci eleştirisi ile buluşmadığı nispette gericileşmeye mahkumdu. Bu mahkumiyeti nedeniyle de, faşizmin karanlık yükselişinde -Auschwitz'te- kendi dönüşünü görerek faşizmle yaptığı suç ortaklığı içinde kazandığı politik anlam dışında, siyasalın ve toplumun bilimsel alımlanmasıyla değil, estetize edilmesiyle ilgilendi (Megill, 1998). O yüzden, politik mirasından daha çok felsefi mirası hatırlanır[110].

Kapitalizmin çelişik doğası, yukarıda açıkladığımız üzere, onun kurduğu yeni rejim içindeki çelişik fikirlere de temel oluşturuyordu. Yeni

[110] Scopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida çizgisinde gelişen ve son ikisindeki edinimiyle, kapitalizmin 1970'li yıllarda başlayan uzun dalga krizi içinde postmodern siyasi kinizmin yayılmasına ve siyasal dinin görkemli geri dönüşüne arka plan oluşturan felsefi mirastır bu. Özellikle Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida'nın görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Megill (1998)... Elbette bunun politik sonuçları postmodern siyasi kinizm ve siyasal dinin geri dönüşünden ibaret değildi. *Özne, Hakikat ve Siyaset: Postmodern Tartışma Alanı ve Marksizm* başlıklı yüksek lisans tezimde bu felsefi/politik doğrultunun postmodernizmin düşünsel köklerindeki yerini ve postmodernizmle birlikte yarattığı siyasal sonuçları tartışmaya çalışmıştım. Bkz. Mısır (2000). Bu tepkinin 17. yüzyıldaki erken dönem siyasal ifadelerinin ana akım siyasal düşünceler tarihi içinde bir çözümlemesi için ise bkz. Goldie (2006).

rejimin feodalitenin aşılarak piyasanın ulusal ölçekte bütünleştirilmesi ihtiyacından doğan tepkisi "genel irade" olurken ve bu fikir sözleşme teorilerinden beslenirken; sermayenin kendi tarihsel hareketinin gereksindiği kadar piyasanın "özgür bırakılma istenci", İskoç Aydınlanmasında köklerini bulan liberal fikirlere maddi temel oluşturdu. Hegel, Alman tarihinin özgüllükleri içinde belirse ve başka bir kanal açsa da ekonomi politikçilerin bu dolaysız mirası üzerine yükseldi. Henüz Bern'de bir gençken Benjamin Constant'ı olduğu gibi Montesquieu ve Hume'u, Thucydides and Gibbon'u okumuştu ama üzerinde en derin etkiyi, James Steuart'ın *Ekonomi Politiğin İlkelerine Bir Giriş* adlı eseri bırakmıştı (Avineri, 1972: 4). Hegel'deki biçimiyle sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*) kavramı, *ekonomi* olarak adlandırılan, ona indirgenemezse bile, bu yeni olgudan ve doğurduğu anlayıştan esinlendi (Yetiş, 2003: 36).

Seligman'ın belirttiği üzere, gerçekte, Hegel -ve eleştirmeni Marx'la- birlikte aslında "sivil toplum" geleneğinin sonuna gelinmişti:

> Farklı yollarla, her ikisi de (*Hegel ve Marx*), ilk olarak David Hume'un İskoç Aydınlanma düşüncesi karşısında geliştirdiği ve Kant'ın mutlaklaştırdığı yasa (meşruluk) ile ahlak arasındaki, yasal topluluk ile etik yaşam arasındaki ayrımı aşmayı araştırır. Hegel ve Marx için bu ayrım, sivil toplum düşüncesindeki vahim bir hatadır ve her ikisi de ilki bir idea olarak ikincisi praksis olarak sivil toplumun *yeniden kuruluşu* için teori geliştirmeye çalışır. (abç, 1992 : 45)[111]

[111] Yazarın erken modern düşünceye başvurarak etik yaşam ve yasal topluluk ya da yasallık ve ahlak şeklinde ifade ettiği ayrım, tabiri caiz değilse de, kapitalizmin "ruhu"ydu. Bu ruh, ekonomi ve politikanın, fikri ve varsayımsal bir ontolojik düzey olarak ayrıştırılmasıyla etkinlik kazandı ve yaşamaya devam ediyor (Wood, 1995/2008: 35-64).

Yetiş'in makalesinde (2003) gösterildiği gibi, Marx'ta bu, aslında sivil toplumun yeniden kuruluşu değil "*aşılmasıydı*". Hegel'in devlet[112] kuramında ise, Adam Smith'in piyasası siyasal varoluşun evresi olarak sivil topluma, sivil toplum da siyasal varoluşun amacı olan devletin dolayımına dönüştürülüyordu[113].

Hegel düşüncesi tarihsel ve maddi dayanaklarını, burjuvazinin sosyal uzlaşmasında buluyordu. Almanya'da burjuvazi, aristokrasiye karşı aşağıdan bir devrimci mücadeleye girişmedi, yukarıdan uzlaşmaya çalıştı[114]. Engels'in betimlemesi ile; 18. yüzyılda Fransa'da olduğu gibi, 19. yüzyılda Almanya'da da, felsefedeki devrim siyasal devrimi hazırladı ama aralarında büyük bir farklılık vardı. Fransızların eseri Hollanda'da, İngiltere'de basılıyor; resmi bilime, Kilise'ye, hatta sık sık devlete karşı açık savaşım halinde olduklarından, sınırların dışında basılan yapıtları sınırların ötesinde, kendileriyse sıklıkla Bastille ziyaretinde bulunuyorlardı:

---

[112] "Bir çok Hegel yorumcusunun ve çevirmeninin 'devlet' terimini büyük harfle yazma geleneğini izlemiyorum. İlk olarak, biri 'devlet' yerine 'Devlet' yazdığında, Leviathan ve Behemoth, kavramı, devasa ve ezici gölgeleri altında kalıba döküyor. Elbette, Hegel 'Devlet'i büyük harfle yazar: Fakat, o zamanlarda Almanca'da bütün isimler, Sheakspeare İngilizcesinde olduğu gibi büyük harfle yazılırdı; ve eğer biri, bu geleneği bu ya da başka nedenlerle sürdürür ve 'Devlet' diye yazmak isterse, o zaman, aynını 'Hak', 'Birey', 'Özgürlük', 'Aile', 'Sivil Toplum'da da, Hayvanlar, Sebzeler ve Mineraller'de olduğu gibi yapmak zorundadır. Kendi bütünlüğü içinde sistemini uyarlamaksızın, seçici şekilde 'Devlet'in büyük harfle yazılması, herhangi bir başka yanlış tanıtmada ısrar edildiğinde olduğu kadar keyfidir ve entelektüel bir kepazeliktir" (Avineri, 1972: ix).

[113] Bu konuda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. (Thomas, 2009: 167-196). Ama özellikle, "Devletin gizi olarak sivil toplum" bölümüne (2009: 182-185): Gerçekten de, Thomas'ın belirttiği gibi, Hegel'in politika felsefesi "etik yaşamın gerçekleşmesi", "yoğunlaşmış özgürlük", ailenin ve sivil toplumun telosu olarak Devlet görüşünü esası olarak içermekle birlikte; *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin sonlarında bir yönetsel aygıt olarak devleti ve onun kurumlarını incelediği, Prusya Devleti'nin somut varlığının da, Hegel'ce devletin bu çözümleyici kavrayışı ile meşrulaştırılmak istendiği apaçıktı.

[114] Dahrendorf'dan aktaran Blackbourn ve Eley (1984: 7). Blackbourn ve Eley, bu görüşü eleştirmektedir.

> Almanlarda ise, tersine, devlet tarafından atanan profesörler, gençliğin hocalarıydı, yapıtları öğretim el kitapları olarak tanınıyordu ve bütün gelişmeyi taçlandıran sistem, Hegel'in sistemi, şu ya da bu biçimde Prusya krallığının devlet felsefesi katına yükselmişti! Ya devrim, profesörlerin ardına, onların ukalâca ve karanlık sözlerinin ardına, onların ağır ve sıkıcı uzun uzun tümcelerinin içine mi gizleneydi? (Marx ve Engels, 1979: 411-412)

Alman burjuvazisi, Marx'ın *Burjuvazi ve Karşı Devrim* adlı makalesinde belirttiği üzere; "1789 Fransız burjuvazisi gibi, eski toplumun, monarşinin ve soyluluğun temsilcileri karşısında modern toplumun *tümünü* temsil eden sınıf değil"di:

> Prusya burjuvazisi devlet gücünün doruğuna, arzu ettiği bir biçimde, *krallık* ile girişeceği *barışçıl bir pazarlık* ile değil, bir *devrim* ile oturtulmuştu. Krallığa karşı, yani *kendisine* karşı kendi çıkarlarını değil, *halkın çıkarlarını* korumak zorundaydı, çünkü burjuvaziye yolu açan bir *halk hareketi* olmuştu. Ama onun gözünde krallık, ardında kendi dünyevi çıkarlarının gizlenecek bir yer bulacağı Tanrı inayeti paravandan başka bir şey değildi. *Kendi* çıkarlarının ve bu çıkarları ile uyum içerisinde olan siyasal biçimlerin dokunulmazlığı, anayasa dillerine çevrildiğinde şöyle oluyordu: *Krallığın Dokunulmazlığı.* Alman ve özellikle de Prusya burjuvazisinin *anayasal monarşiye* olan çılgınca düşkünlüğü bundandır. Dolayısıyla, Almanya'daki yankılarıyla birlikte Şubat Devrimi, devlet yönetimini kendi ellerine bıraktığı için Prusya burjuvazisi tarafından hoşnutlukla karşılandıysa da, egemenliği ne yerine getirmeyi arzuladığı ve ne de yerine getirebileceği koşullarla kuşatıldığından, bu, aynı zamanda onun hesaplarını da altüst etti. (Marx ve Engels, 1976a: 172)

Hegel'le Tocqueville'in pozisyonu bu bakımdan benzetilebilir ve

ayrıştırabilir. Elbette Marx, Hegel *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ni yazdıktan 27 yıl sonra gerçekleşen 1848 Devrimleri üzerine konuşuyordu ama Alman burjuvazisinin -Blackbourn ve Eley'in "burjuvazinin feodalleşmesi" olarak gözledikleri; aristokrasinin yaşam tarzına ve politikalarına öykünen, aristokratlarla akrabalık kurmaya meyleden, nihayet feodalizmin estetikleştirilmesine varan (1984: 228-237)- bu hali[115] ile *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* birbirleriyle Engels'in yukarıda aktardığım pasajında açıkça belirtildiği üzere iç içeydi[116]. Toucqueville bir soyluydu, Hegel ise kendi ufkunu Engels'in belirttiği gibi sınırlı anayasal monarşide görüyordu (Marx ve Engels, 1979: 416). Devrim gerçekleşmiş ancak aristokrasi aradan çekilmemişti, her

[115] 1860'larda Almanya üzerine yazan İngiliz liberali Richard Cobden, Almanya'da, "feodalizm toplumsal ve sosyal yaşamda gün be gün daha çok yükseliyor/etkin hale geliyor... Fabrikatörler ve tüccarlara, zenginleşme arzusu, sadece kendi kendilerinin feodalizmin ayakları altına serilmesini sağlayabilecek bir kural gibi görünüyor" diye yazıyordu (aktaran Blackbourn ve Eley, 1984: 230).

[116] Alman burjuvazisinin, Blackbourn ve Eley tarafından "burjuvazinin feodalleşmesi" olarak adlandırılan durumunun daha maddeci bir yorumu için şu bölümü de Marx'tan olduğu gibi aktarıyorum: "Halka olduğu kadar krallığa da açıkça karşı, her ikisinin de karşısında olmaya hevesli, her ikisini de hep ya önünde ya da ardında gördüğünden, tek tek alındıklarında muhaliflerinin her biri karşısında kararsız olan; bizzat zaten eski topluma ait olduğundan, halka ihanet etmeye ve eski toplumun saraylı temsilcileriyle uzlaşmaya ta baştan eğilimli; eski bir topluma karşı yeni bir toplumun çıkarlarını değil, eskimiş bir toplum içerisinde tazelenmiş çıkarları temsil eden; halkı arkasına aldığı için değil, halk onu önüne katıp dürtüklediği için devrimin dümeninde olan; yeni bir toplumsal çağın girişkenliğini değil, yalnızca eski bir toplumsal çağın kinini temsil ettiği için önde bulunan; yeni devletin üstünde aniden belirmeyip, bir yer sarsıntısıyla iteklenip gelen eski devletin bir tabakası olan; kendisine inancı olmaksızın, halka inancı olmaksızın yukarıdakilere homurdanan, aşağıdakilerin önünde titreyen, her iki tarafa karşı çıkarcı ve bu çıkarcılığının bilincinde, tutuculara kıyasla devrimci ve devrimcilere kıyasla tutucu olan; kendi sloganlarından kuşku duyan; düşünce yerine söz kalıbı olan; dünya fırtınası karşısında sinmiş, dünya fırtınasını istismar eden; hiç bir bakımdan enerjisi bulunmayan, her bakımdan aşırmacı olan; özgünlükten yoksun olduğu için sıradan, sıradanlığı içinde özgün olan; girişkenliği olmaksızın, kendisine inancı olmaksızın, halka inancı olmaksızın, dünya çapında tarihsel bir çağrıda bulunmaksızın kendi arzularıyla pazarlık eden; kendisini önderlik etmeye mahkum gören ve dinç bir halkın ilk gençlik dürtülerini -gözleri olmayan, kulakları olmayan, dişleri olmayan, hiç bir şeyi olmayan- kendi yaşlı çıkarları uğruna saptıran, -gözsüz, kulaksız, dişsiz, hiç bir şeysiz- süfli bir ihtiyar olan Prusya burjuvazisi, bir tür *toplumsal kast* düzeyine düşmüştü. Mart Devriminin ardından kendisini *Prusya devletinin başında bulan Prusya burjuvazisi* işte böyleydi" (abç, Marx ve Engels, 1976a: 172-173).

ikisi de devrimin gerçekliğinden kaçmadan ama *onu ortadan kaldıracak* daha "soylu" ve "ahlaklaştırılmış" bir kuram peşindeydi. Her ikisi de aristokratik etkiye ve değerlere duyarlıydı. Her ikisi de anarşi karşısında yasanın ya da hukukun gerçekleşmiş özgürlük olduğunu düşünüyordu; her ikisi de basın özgürlüğüne şüpheyle yaklaşıyordu (Tocqueville, 1994: 80; Hegel, 1991: 255). Bütün bu sonuçlar, gerçekte, feodal tepkinin ya da "burjuvazinin feodalleşmesinin", bir kısmına Rousseau'da da eklektik biçimde rastlanabilecek bir ifadesiydi.

Hegel'den önceki tüm politik felsefe meşruluk sorunları ile meşguldü; Hegel, kendinden önceki politik düşünce ve felsefeden farklı olarak, modern politik düşüncede o zamandan beri merkezi yer edinen değişimin boyutlarını ve tarihselliği siyaset felsefesine soktu (Avineri, 1972: x). *Eski Rejim ve Devrim*'de, özellikle Üçüncü Kitap'ta Tocqueville, Fransız Devrimi'nin bir an değil, *eski rejim* içinde hazırlanarak olgunlaşmış bir sürecin parçası olduğunu yazıyordu (Tocqueville, 1995: 187-264; Furet, 1989: 150-178; Elster, 2006: 49). Tocgueville bir aristokratik liberaldi (Kahan, 1992) ve nihayet, Hegel'in devletinin organizasyonel şemasını çizen Westphal'in vurguladığı üzere, Hegel de öyleydi[117] (1993: 234). Halbuki, bana göre yapılması gereken, Hegel'i bugünkü anlamıyla liberalizmde Tocqueville'e değil; Tocqueville'i anayasal monarşi savunusunda Hegel'e eşitlemekti. Zira, Hegel'in doğayı da toplumun ürünü olarak gören Alman felsefesinin aşırılığı

[117] Elbette bu yaygın bir görüş değildi. Hegel'e Anglo-Amerikalıların gösterdiği ironik tepkinin zıt eğilimleri için bkz. Brooks (2007: 1 vd.) Örneğin, Popper, "modern tarihsiciliğin ve totalitarizmin babası" olduğunu düşünüyordu (1989b: 33 vd.; Brooks, 2007: 1).

ile devletin yayılması yönünde görüş geliştirdiği açıktı: Bu gelenek içinde, devlet, *siyasal*'ın *ultima ratio*'su [*Latince*: nihai/kesin ölçüsü] olarak görülmeye başlanmıştı. Devlet, *siyasal*'ı tekeline alma arayışındaydı.[118]

Dumont da iki düşünür arasında bir benzerlikten söz etti. Ama bu benzerliğin, devrim korkusunun yarattığı, Blackbourn ve Eley'in gözlemlerinden yola çıkarak ama onların ima ettiği içerikten bağımsız olarak devralıp kullandığım, "burjuvazinin feodalleşmesi" olgusuyla ilgisi yoktu. Tam aksine, Dumont, "her ne kadar arada açık farklar varsa da", Hegel'in kendisine yüklediği görevin, "Comte'un ve Tocqueville'in önünde duran görevle aynı", "Devrim'in ideallerini onların fiili tezahürü karşısında Tarih'in dile getirdiği suçlamadan kurtarma" olduğunu ileri sürdü (2000: 171-172). Marksizm kökenli '68 düşünürü Marcuse'un "özgürlükçü perspektiflerini" savunurken yaptığı haklı Hegel eleştirisinden kurtulmak ya da sadece, Hegel'in bir liberalden daha totaliter bir perspektif taşımadığını kanıtlamak için bu tür zorlamalara gerek yoktur. Doğrusu Hegel'in, Passerin d'Entreves'in vurguladığı gibi, devleti "ahlaki idealin gerçekliği", "özgürlüğün gerçekleştirilmesi" ya da "Tanrı'nın dünyadaki yürüyüşü" olarak tanımlarken, gerçekleşmiş olan Fransız Devrimi'nin idealleri hakkında konuşmasının pek de mümkün olmadığıydı (2000: 209; Hegel, 1991: 201-202; Callinicos, 2004: 79). Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda

[118] Farklı bir kaanatte olan Thomas, devletin, "erken modernitede ortaya çıktığı andan başlayıp günümüze dek, politik tekelci unvanına sahip çıktığına" dair bugün itirazlarla karşılaşan bu iddianın ancak "devletin 'ötekisi' ya da eşleniği olarak görülen sivil toplumun komünal ve etik kusurlarıyla ilişkisi içerisinde öne sürülebileceği" kanısındaydı (Thomas, 2010: 12). Thomas, Hegel'deki devlet sivil toplum ayrımının demokratik bir iddiaya olanak tanıdığı kanaatindeydi. Eleştirisi için bu bölüme bkz.

belirttiği üzere;

> *Hukuk Felsefesi*'nin sonunda, Mutlak İde'nin Friedrich-Wilhelm III'ün tebaasına boş yere, bunca ısrarla, vadedip durduğu temsili monarşide, yani devrin Almanya'sına ait küçük burjuva şartlarına uydurulmuş dolaylı, sınırlı, ılımlı bir varlıklı sınıflar hakimiyetinde gerçekleşmesi gerektiğini görürüz. Üstelik, bu vesileyle, soylular sınıfının gerekliliği de spekülatif yoldan bize ispat edilir. (Marx ve Engels, 1979: 416)

Hegel, devletin kökenine ilişkin toplumsal sözleşme kuramını eleştiriyor, Rousseau'nun "bu kavramın incelenişine", "devletin temeline, kendisine hem şekil (mesela, toplumsal içgüdü, tanrısal otorite gibi), hem de muhteva olarak düşünceyi alan, hatta bizzat kendisi düşünce olan bir prensibi, yani *iradeyi koyması*"nı, katkısının değerli yanı sayıyordu (abç, 1991: 200). Ancak, bireyler arasındaki sözleşme varsayımı ile Rousseau, "iradeyi yalnızca bireysel irade olarak belirlenmiş şekliyle düşündüğü ve evrensel iradeyi, iradedeki kendiliğinde *ve kendisi-için* rasyonel unsur olarak değil de, bu bireysel iradeden, bilinçli bir iradeden çıkar gibi çıkan bir 'genel' irade olarak gördüğü" için devlet ilkesini "bütün haşmeti ve otoritesi ile birlikte" yıkıyordu:

> Nitekim, bu soyut sonuçlar, iktidarı ele geçirdikleri zaman insanlık tarihinde şimdiye kadar görülmemiş azamette bir manzara ortaya koydular: büyük ve gerçek [reel] bir devletin ana yapısını yıkarak bütün mevcut malzemeyi yok ettikten sonra, onu yalnızca saf düşünce temeli üzerinde, *ab initio*, baştan başa yeniden kurmak girişimiydi bu. Yeni devletin kurucuları, ona, tamamen rasyonel olduğunu iddia ettikleri bir temel vermek isteğindeydiler, ama bu

> maksatla kullandıkları şeyler soyut düşüncelerden başka bir şey değildi; İde'siz soyutluklardı bunlar; bu yüzden de, girişimleri, zulüm ve dehşet dolu olaylarla son buldu. (1991: 201)

Kast edilenin Fransız Devrimi olduğu açık; ilk gençlik döneminde Hegel'in Fransız Devrimine *Aufklärung*'un (Aydınlanma)[119] etkisiyle daha heyecanla yaklaştığı doğruydu ama temsil ettiği, iktidara fırlatılan burjuvazinin feodalleşmesine dayanan tepki gençlik görüşlerini yerinde bırakmamıştı (Callinicos, 2004: 72-76). Gençlik döneminde, büyük olasılıkla ekonomi politiğin etkisiyle, modern devletin, mülkiyetin korunması için oluşturulan kurumlarla karakterize olduğunu da ileri sürdü ve açıkça, mülkiyetin korunmasının "yönetimlerimizin meşguliyeti, devletlerimizin onuru" olduğunu söyledi (Avineri, 1972: 9-10). Aynı dönemde, daha sonra ana fikri haline gelecek olan kendi çıkarlarından başka hiçbir şeye dayanmayan devlet yanında, doğal hukuktan doğan devlet gibi yaklaşımlara da başvurdu (1972: 11). Bu, daha sonra "sivil toplum" olarak adlandıracağı ihtiyaçlara dayanan, ilk bakışta, "dış devlet, ihtiyaçların ve ihtiyaçların farkına varmanın devleti"ydi (Hegel, 1991: 160)[120]:

[119] "Önceleri sadece meteorolojik bir anlamı olan Almanca terim *Aufklärung*, ilk olarak ışıklandırma ve benzeri fiil biçimleriyle kullanılmıştır. Seksenli yıllardan başlayarak, -Aydınlanma Çağı'nda – bir çağ kavramı olarak kavranabilmiştir. Yine de ancak 19. yüzyılda kabul edilebilmiştir" (Im Hoff, 1995: 13-14).

[120] Hegel felsefesinin idealist kaynakları için, bunu başarılı bir şekilde betimleyen W. T. Stace'in *Hegel Üstüne* (1976) adlı yapıtına bkz. Hegel'in devlet kuramını, etik yaşamın gerçekleşme uğrakları ve devletin dolayımları olan aile ve sivil toplum evreleriyle konumuz bağlamında inceleyecek isem de, not etmeliyim ki, bir Alman idealist filozofu olarak Hegel'i ve diyalektik yöntemini anlamadan, devlet kuramını tümüyle çözümlemek güçtür. Çok temel olduğu için Hegel'in Platon'cu anlamda metafizik bir düşünür yani gerçekliğin *ide*ler olduğunu savlayan, görünüşler dünyasını ise gerçek olarak kabul etmeyen bir düşünür olduğunu belirteyim. Bu konuda tartışmalar muhteliftir (Avineri, 1972; Dallmayr, 1993; Brooks, 2007; Doğan, 2009). Burada, bu anlamayı gerçekleştirmeye yoğunlaşarak, onbinlerce sayfa yorum içinde kaybolmak yerine, tarihselleştirmeye ve tarihselleştirilebildiği oranda mantıksallaştırmak, tarihsel maddeci metodolojiye daha uygun görünüyor. Kaldı ki, kaos biliminin gelişmesi ile birlikte açığa

> Devlet, sivil toplumla karıştırılarak, onun spesifik gayesinin, şahsi mülkiyet ve özgürlüğün güvence altına alıp korunmasından ibaret olduğu düşünülecek olursa, o zaman bireylerin menfaati, kendi başına, en yüce gaye, bireylerin uğrunda bir araya geldikleri gaye halini alır ve bundan da bir devletin üyesi olmanın ihtiyari bir şey olduğu sonucu çıkar. Halbuki, devletin bireyle ilişkisi büsbütün başka türlüdür. Devlet objektif espri olduğuna göre, bireyin kendisi, ancak onun bir üyesi olduğu takdirde objektifliğe, hakiki bireyliğe ve ahlaklılığa sahip olabilir. Birlik içinde olma, başlı başına, bireyin hakiki muhtevası ve hakiki gayesidir; kolektif [evrensel] bir hayat sürmek birey için bir kaderdir. (1991: 200)

Aristokratik değer ve ilkeleri kapitalizmle uzlaştırma anlamındaki burjuvazinin feodalleşmesinin yarattığı devrim karşıtı tepkinin Hegel'in dönüşümünü nasıl etkilediğine dair örnekler çoğaltılabilir, ilginç olan, burjuvazinin feodalleşmiş tepkisinin Hegel gibi daha sonra bütün insanlık üzerinde etkili olacak düşünsel bir tepe noktası yaratabilmiş olmasıydı. Bu soruna verilebilecek çeşitli yanıtlar arasında tercih edeceğim Marx'ın prizmasından geçmesi, olurdu. Bu prizmayı tersine çevirmeyi tercih eden Marksologlar[121] için de Hegel, 1821'de[122], "aileyi, sivil toplumu ve devleti birbirini tamamlayan, ama birbirinden farklı terimler olarak almış"tı, "bunlar varoluşumuzun birbirini tamamlayan, ama birbirinden farklı olan veçhelerini göstermekte ve karakterize etmekte"ydi. Aile ve sivil toplumun bazı siyasal

çıkan mantığın yeni evresi, diyalektik mantığın klasik mantığı ortadan kaldırmadan içermesi gibi diyalektik mantığı içerir ve Hegel'in Marx'ın büyük oranda törpülediği idealist yönünün karmaşasını tümüyle geride bırakır.

[121] Thomas kendi argümanını açıkça Marksolog olarak niteler (2010: 10).

[122] Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin (Türkçe edisyonda adı, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*) yayınlanma tarihi bu (Thomas, 2010: 24) ve başka bazı kaynaklarda (Doğan, 2009: 164) farklı verilmekte ise de, Türkçe edisyondaki Fransızca edisyondan alınmış Sunuş'ta (Hyppolite, 1991: 8), Avineri'de (1972: 81) ve Brooks'ta (2007: 1) verilen 1821 tarihini esas aldım.

etkileri olabilirdi ama Hegel'e göre, "aile ve sivil toplum, devletin taşıdığı anlamda siyasal değildi" (Thomas, 2010: 24). Westphal da, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ndeki tez yapısı çözümlendiğinde, Hegel'in yönetim ve devlet analizinde, politik özerkliğin temel olduğunun görüleceği kanısındaydı (1993: 246).

Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde açıklamalarını belirgin çizgilerle ayrılmış üç ayrı bölümde yapmıştı. Girişte, irade, özgürlük ve doğal hakkın bir açıklamasını kabataslak yapıyor (1991: 33-59); "Soyut Hukuk" başlıklı, birinci bölümde, mülkiyetin zilyetliğini, el değiştirmesini ve mülkiyete karşı işlenen suçları ele alıyor (1991: 59-102); "Ahlaklılık" adlı ikinci bölümde, etik öznelerin haklarını, eylemlerinden doğan sorumluluğu ve *a priori* hak kuramlarını inceliyor (1991: 103-137); üçüncü, "Etik Yaşam" *(Sittlichkeit)* bölümünde de (1991: 1138-276), hükûmetleri de içererek, aileyi, sivil toplumu ve bir bütün olarak devleti kapsayan rasyonel toplum yaşamının merkezi görünüşlerini yöneten kurum ve ilkeleri çözümlüyordu (Westphal, 1993: 246; Avineri, 1972; Dalmayr, 1993: 96-173; Brooks, 2007: 13-28).

Hegel'in devlet kuramının çözümlenebilmesi için, öncelikle bir metafizikçi olarak gerçekliği, dolayısı ile *evrensel*i *fikir*de (*ide*de) bulduğunu, Türkçe'de fenomen ya da görünüş sözcükleri ile karşılayabileceğimiz Platon'cu anlamda gerçekliğin varoluş biçimlerini *tikel* olarak değerlendirdiğini ve diyalektik yöntemine bağlı olarak *dolayım* kavramını kullandığını unutmamak gerekir. Dolayım, aracıyla tanımlama anlamında, dolaylı ile dolaysız arasındaki birliği dile getiren, içkin diyalektikti: Hegel, bu kavramla

evrensel ile *tikel*, *mutlak fikir* ile *varoluş* arasındaki içsel bağıntıyı tanımlıyordu. Buna göre, *tikel*den ya da öznel fikirden varlığa -onun görünüşüne- geçebilmek *için,* ki bu daha çok, bu görünüşü bilebilme, kavrayabilme anlamındaydı, *evrensel*in dolayımı gerekiyordu: "Evrensellerin nesnel olduğu inancının nihai temeli, bilme ve varlığın özdeşliği denen şeyde" yatıyordu. Varlık sözcüğü burada özne karşısında genel olarak bilinçliliğin nesnesi olarak anlaşıldığında, karşı karşı olduğumuz şey, basitçe özne (bilen yan) ile nesnenin (varlık yanı) özdeşliğiydi:

> Özne ile nesne birbirine dışsal iki bağımsız gerçeklik değildir. Mutlak olarak ayrı iki varlık halinde birbirlerine bakmazlar. Tek bir gerçekliğin iki ayrı görünümü oldukları için özdeştirler. (...) Bilinemez kendinde-şey batıl inancını yıkmak, bilme ve varlık özdeşliği ilkesini koymak demektir. (Stace, 1976: 124-126)

Mantık Bilimi'nde Hegel, bilmenin ancak evrensel ile tikel arasındaki geçişte, gerçekliğin kendini var etme halleri arasındaki içsel bağıntıda, "dolaylılıksız bir bağlantı olduğunu" ve aynı zamanda bu *dolayım*da; "*kendi içinde* sözcüğün tam anlamıyla dolaylılığı gösteren bir orta nokta", ama "kendi gerçek belirleniminde olduğu gibi olan dolaylılık olarak, kendini kendi içinde saptayan bir dolaylılık olarak" bulunduğunu yazdı (1991: 102). Sorun aslında karmaşık değil, bu konum, yani içsel bağıntı olarak dolayım, öne sürmekteydi ki, ne salt öznel bir düşünce olarak *fikir,* ne de salt kendi için varlık *gerçek*ti; *fikir* yalnızca varlık *dolayısıyla* ve *varlık* yalnızca fikir *dolayısıyla gerçek*ti (1991: 102). Özne-nesne özdeşliğine dayalı bilme ve buna dayalı dolayım kategorisi *metafizik* kategorilerdir. Hegel'in *Hukuk*

Felsefesinin Prensipleri'nde "bilimsel" ve "sistematik" bir açıklama geliştirdiğini ileri sürenler varsa da, bana göre, metafiziği tartışmasızca açık olan bir metne bu nitelikler atfedilemez.

Sorunu kolaylıkla aktarabilmek bakımından önemli bir diğer husus; bireysel *moralität* (ahlak) ve toplumsal *sittlichkeit*[123] (etik yaşam) arasındaki farktı. Alman felsefesinin -ki bu durumda kast edilen Kant'tan başkası değildir- toplum görüşünden doğan bu ikilik, Hegel'de de özgül şekliyle devam etti. Birey, bir ailenin, bir korporasyonun, bir meslek örgütünün, bir kilisenin vb. üyesiydi. Bunların üyesi olarak kişi, bireysel *moralität* (ahlak) halinde idi; başka deyişle, burada kişi hâlâ öznel çıkarlarını düşünen bir özne ise de, bireysel *moralität* (ahlak), ondan "soyut hak"taki mutlak özgürlüğünden kendi rızası ile çekilmesini gereksiniyordu. Başka deyişle, insanlar yalnızca özgür iradelerini nasıl özgür kılacaklarını araştırma peşinde koşmazlardı, aynı anda, özgür iradenin, hem piyasaya gömülmüş ve hem de bir ailenin üyesi olan yurttaşlar için özgürlüğü nasıl gerçekleştirebilecekleriyle de ilgiliydiler. Herhangi bir bireysel/öznel ahlaklılık görüşü, bu resmi tamamlayamazdı çünkü öznel ahlak, *tikel*di, evrenselin dolayımı olmadan kendini *gerçek* kılamazdı. İşte toplumsal *sittlichkeit* (etik yaşam), bu kendini *gerçek* kılamayan bireysel ahlakın, *evrensel*in, nesnel ruhun ya da mutlak fikrin dolayımı ile gerçekleşmesiydi (Brooks, 2007: 54).[124]

[123] "Objektif ahlaklılık (*sittlichkeit*), yaşayan İyilik olarak -yani kendilik bilinci tarafından bilinen ve istenen ve bu bilincin faaliyeti sayesinde gerçeklik kazanan İyilik olarak- özgürlük İdesi'dir. Kendilik bilinci, bu faaliyetinin kendiliğinde ve kendisi-için temelini ve harekete getirici [motor] gayesini objektif ahlaklılık alanında bulur. Şu halde, objektif ahlaklılık (*sittlichkeit*) gerçek dünya haline, kendilik bilincinin tabiatı haline gelmiş özgürlük kavramıdır" (Hegel, 1991: 138).

[124] Kamu hukukçusu Doğan'ın yorumunu da aktarmakta yarar görüyorum: "*Sittlichkeit* **bireyin doğrudan doğruya siyasal bütün (devlet) ile kaynaşması**nın karşılığıdır. Bu

Ancak Hegel'in devlet kuramında, bana göre daha önemli ve belirleyici, hatta merkezi olan konu, bu *metafizik varsayımlar* değil, güç ile hak arasındaki ilişki, özetle Hegel'in mülkiyet görüşüydü. Burada tartıştığım sorunun kavranabilmesi için, Hegel'in "soyut hak" bölümünde geliştirdiği mülkiyet görüşüne kabaca da olsa göz atmak gerekir. Hegel'de, daha sonra devleti olanaklı kılacak dolayımlardan olacak kişinin özgürlüğü, dolayısıyla kendini *gerçek* kılabilmesi için kurması gereken bağıntı "mülkiyetti". Kişi bunu ancak üzerinde zilyetlik iradesini geliştirdiği şeyler üzerinde *güç kullanmak* yoluyla gerçekleştirebilirdi (1991: 64 vd.). Böylece Hobbes, bir kez daha bizi terk etmedi: Hegelci anlamıyla sivil toplumda, her bireyin geçimini sağlayabilmesi ve refahı, bizzat nesnel ihtiyaçlar dünyasında olduğu gibi, her bireyin kendi kararı ve tikel doğası tarafından koşullanırdı. Adaletin/etik yaşamın gerçekleşmesi sürecinde, mülkiyete ya da kişilik haklarına tecavüzler, mülkiyete yönelen suçlar yasaklanmıştı (1991: 90 vd.). Bu yasak ya da bu menetme "*hak*"kı olanaklı kılıyordu. *Hak* da özgürlüğün geçekleşmesiydi (Dallmayr, 1993: 104).

Hegel, buradan yola çıkarak, ihtiyaçlar dünyasında bireyin kendi geçimini sağlaması ve refahı temel alması, kararlarını ve tikel varoluşunu buna göre gerçekleştirmesi baskın ise de, bunu ancak *bir hakkın* mümkün kıldığını gözledi, buradan hakkı olanaklı kılan *devleti* sivil toplumun kendi

---

nedenle -etimolojik olarak aynı kaynaktan gelmesine rağmen- *Moralität* ile aynı anlama gelmemekte, ikisi birbirinden oldukça farklı bir içerik taşımaktadır. (...) Kant'ın felsefesindeki 'olan' ve 'olması gereken' (*sollen*) kavramları üzerinde durmaya gerek görmez. Bunun yerine modern toplumda var olan ahlakı *Moralität* olarak niteler. Buna karşılık bireyin devletle kaynaştığı aşamada artık *Sittlichkeit* söz konusu olacaktır" (2009: 158).

halinde varoluşunun üstüne normatif olarak çıkardı (Colàs, 2002 : 40) ve sivil toplumu devletin dolayımına dönüştürdü. Devlet egemenliğinin iç yanı buydu (Hegel, 1991: 226-227; Colàs, 2002).

Böylece sivil toplum, Hegel tarafından, ekonomi politikçilerin hazırladığı zemin üzerinde, tikel bir varoluş alanı, insanın aslında küçümsenmesi gereken ihtiyaçlarının (zira burada "evrensel değerler" söz konusu değildi) giderildiği bir "ihtiyaçlar sistemi" olarak görüldü. Sivil toplum, ekonomiyi, toplumsal sınıfları, meslek birliklerini -korporasyonları- ve refah (*Polizei*) ile hukuk ve idareyi kapsıyordu (Yetiş, 2003: 37; Keane, 1994: 76 ve 1993: 67). Bu sivil toplum kurumları, bireylerin *devlet*te realize olan geniş topluluğa (evrensele) bağlanmasında sosyolojik ve normatif bir rol oynuyorlardı (Colàs, 2002: 40). Hegel'deki "ihtiyaçlar sistemi" kavramı, İskoç Aydınlaması esinliydi. Ekonomi politikçiler, devletin toplum öncesinde ya da aynı anda birlikte düşünülmesi için gerekli zemini Hegel'e zaten yaratmışlardı. Hegel de diğer yorumcular gibi sivil toplum nosyonunun modernlik olarak bilinen çağın farklılığının bir ürünü olduğunu düşünüyordu (2002: 40-41; bkz. Dallmayr, 1993).

Hegel için, sivil toplum etik yaşamın bir evresini temsil etti ve rasyonel devlet tarafından belirlenen (ya da hükmedilen/yönetilen) bütün topluluğun (ulusun) içinde aracı bir unsurdu (Colàs, 2002: 41). Bu sorunun anlaşılması, bu geldiğimiz aşamada, güç olmasa gerektir; Hegel'in *metafizik* siyaset felsefesinde, etik yaşam kurucu bir unsurdu, etik yaşamın nihai uğrağı özerkleşmiş politik düzeydi, rasyonel *devlet*ti. Ancak, insan teklerinin,

bireylerin etik yaşamı *devlet* içinde başlamıyordu, insanlar tekil somut varlıklardı; bir *aile* içinde doğarlar ki, bu etik yaşamın ilk uğrağıydı; sonra bazı topluluklara üye olurlar, ihtiyaçlarını gidermek ve refahlarını sağlamak için "ticaret yaparlar" ya da "çalışırlar", bir kiliseye bağlıdırlar ya da bir meslek örgütüne üye olurlardı. Bütün bu varoluşlar modernliğin bir ürünüydü. Aile uğrağının dışında kalan ancak *devlet* nihai uğrağı da olmayan *bu modernliğin ürünü ara etik yaşam uğrağı sivil toplum*du: Hegel, insanların maddi yaşamlarını, *sittlichkeit*'ın (etik yaşam) gelişim uğraklarından biri olduğunu düşündüğü sivil toplum kategorisiyle açıkladı. Yetiş'e göre, "özel çıkarlar dünyası olarak ortaya çıkan sivil toplum, genel çıkarın temsil edildiği devlet uğrağının karşıtıydı" (2003: 36). Buradaki "karşıt" sözcüğü durumu gerçekliği içinde sunmakta yanlış değil ama yetersizdir, zira, Hegel'in diyalektik metafiziğine göre, açıkladığımız üzere, dolayım ile karşıtların birliğindeki tez ile anti-tez kategorileri bir ve aynı şey değildi. Hegel'in devleti nesnel ahlaklılığın diğer uğrakları olan aile ve sivil topluma kıyasla daha üstün bir konuma yerleştirdiği ise doğruydu:

> Devlet, sivil toplum alanındaki öz çıkarlardan 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. Aile ve devlet arasındaki önemli bir geçiş aşaması olan sivil toplum, özsel nitelikleri bakımından, gerek evrensellik ilkesinin gerçeklik kazandığı devlet, gerek tikel çıkarlar arasındaki ayrışma dinamiklerinin doğal bir birlik halinde aşıldığı aile uğraklarından

farklıydı. (Yetiş, 2003: 36-37)

Sivil toplum uğrağında etik yaşamın gerçekleştirilebilmesi, sivil toplumun *kendi iç çelişkileri* nedeniyle, *devlet*in müdahalesi, daha doğru deyişle *yönetimi* olmadan mümkün değildi. Özetle, bireylerin rasyonel devlette cisimleşen etik yaşama katılabilmeleri için, rasyonel devletin yönetimine her daim ihtiyaç duyan sivil toplum ara uğrağında var oldukları/yaşadıkları Hegel tarafından gözlendi.[125] Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde açıkladığına göre "nesnel ruh" ya da "mutlak fikir", en anlaşılır ifadesi ile rasyonel ya da evrensel devlet, ancak böylece, aile ve sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*) *dolayım*larından geçerek kendini *gerçek* kılardı[126]. Bu çerçevede Bobbio'nun "Hegel'de sivil toplum, liberal devletin ilkelerine göre yapılan dışsal düzenlemelerle birlikte ekonomik ilişkiler alanıdır ve aynı zamanda hem burjuva toplumunu ve hem de burjuva

[125] Colàs, Hegel'in bu yorumunu Gramsci'nin hegemonya ve sivil toplum analizine benzetti ve Gramsci'nin Marx izleğini değil Hegel izleğini sürdürdüğünü ileri sürdü (2002 : 42). Gerçekten de ilk bakışta, devletin kendini yani etik yaşamı gerçekleştirilebilmesi için sivil topluma ihtiyaç duyması ile hegemonyanın sivil toplumda tesis edilmesi arasında şaşırtıcı bir benzerlik var gibidir. Bana göre ise, bu benzerlik en fazla, Rousseau ile Marx arasındaki izlek benzerliği gibi ele alınmalıdır. Çünkü, Gramsci, açıkça maddeci ve sınıf ilişkilerine dayanan bir analiz geliştirmişti. Hegel ve Gramsci arasındaki güçlü süreklilikler ve kopuşların ayrıntısı için bkz. Thomas (2009)

[126] Brooks (2007) örneğinde olduğu gibi *Hukuk Felsefesi*'nin yapısal sistematiği içinde Hegel'i anlamaya çalışmak yaygın bir yaklaşımdır. Avineri (1972), Dallmayr (1993) Fransızca edisyona Sunuş yazan Hyppolite, bu uğrakları eserin sistematik yapısı içinde gözledi: "Objektif espri veya genel olarak hukuk, üç momentte gerçekleşir: soyut hukuk (burada özgür irade henüz dolaysız bir varlığa sahiptir), sübjektif ahlaklılık (*moralität*, burada özgür irade, iç özellik'e, ahlaki süjenin içine dalmış, gömülmüştür) ve nihayet, objektif ahlaklılık (*sittlichkeit*). Yegane somut ahlaklılık (*sittlichkeit*) bu sonuncusudur. Ahlaklılık burada ideal bütünlüğüne, totalitesine kavuşmuş olduğu için, Hegel bundan söz ederken pozitif ahlakın bir halkın hayatından başka bir şey olmadığını söyler. İlk iki momentin tamamen soyut şeylerden oluştuğuna dikkat edilmelidir. (...) Hukuk Felsefesi'nin üçüncü momenti olan objektif ahlaklılık (*sittlichkeit*), yahut kelimenin en geniş anlamıyla devlet, çok daha önemlidir. Devlette kavram gerçekleşmiş durumdadır; yani devlette, Hegelci anlamıyla, İde'yi, ampirik realite ile kavramın bağdaşmasını buluruz" (Hyppolite, 1991: 14-17).

devletini içerir" (1993: 100) yargısı hem doğru hem yanlıştı.

Sonuçta, Hegel için "gerçek olan akli, akli olan gerçekti" (1991: 29); mevcut *devletler* gerçek değillerdi; gerçek olan, devletin rasyonel *fikri* (idesi) idi. Rasyonellik ise, genel ve soyut bir biçimde alındığında, esas itibariyle, *evrensel* ile *bireysel*'in (*tikel*'in) içsel birliğinden ibaretti (1991: 201). Rasyonellik, devlette somut olarak ele alındığında, içeriği bakımından nesnel özgürlük ile öznel özgürlüğün birliğiyle; biçimi bakımından da, tasarlanarak ya da evrensel bazı yasa ve ilkeler yoluyla belirlenmiş bir davranıştı. Bu fikir, ruhun kendiliğinde *ve kendisi-için* evrensel ve zorunlu varlığıydı. Hegel bu sonuçla, devletin kökeni, kaynağı, hakları ve kurumlarının nasıl doğduğu, devletin haklarının temelleri -sözleşmeden mi, tanrısal hukuktan mı doğduğu- gibi tartışmaları, feodal ilke ve değerleri süpüren bu tartışmaların hepsini kuramının dışına attı; bunların hepsi görünüşle ilgiliydi (1991: 201).

Hegel'in devlet kuramı, bu nedenlerle, aynı zamanda organik ve irade merkezli olarak nitelendi (Westphal, 1993: 235). Bu organik ve irade merkezli devlet görüşünde, Hegel düşüncesinde; "Hegel'de devlet ve sivil toplum ayrışmıştı" diyen Thomas'ın (2010: 31) aksine[127], aynı adı taşıyan *Gramsci Momenti*'nin yazarı Thomas'ın (2009) belirttiği üzere, Gramsci'nin terimleriyle söylenirse, Hegel'deki birey/sivil toplum/devlet ayrımları organik olmaktan çok yöntemseldi (2009: 175). Hegel için, burjuva sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*), bir toplumsal formasyondaki bölge ya da konumu işaret eden uzamsal terimlerle ayrışmış değildi. Aksine, Hegel'in üçlü

[127] Bu yaygın görüştür. Bkz. Doğan (2009: 173).

şemasında üçüncü ve dolaysız figürü *aile* yanı sıra, *sivil toplum* ve *devlet;*

> ...eğer bu terimlerle düşünmeyi seçmek zorunda kalırsak, coğrafyaları bakımından birbirleriyle eşittir; her alan, diğerinin altında gizlenir ya da üzerine eklenir. Bu perspektifi *Hukuk Felsefesi*'nde kullanılanlar dışında sözcüklerle ifade edersek, sivil toplum ve devlet kavramlaştırmaları (*ideae*), akıl yoluyla *aynı bilgi nesnesini* konu edinir (*ideatum*): kendi tözünü oluşturmak üzere *evrensel*in kendi kaderini tayin etme ya da özgürlüğünü kavrama peşinde koştuğu zamanlarda, özel zorunlulukların kalkanı altındaki insan toplumsallığının eski bir kavranışını. (Thomas, 2009: 176)

Bu eski kavrayışla Hegel, egemenlik ideolojisinin bütün varsayımlarını tek tek içerdi ve devletin birliğine, Thomas'ın gözlediği şekilde devletin, aile, sivil toplum ve hükûmet olarak içkin birliğine atfetti. Bu normatif düzeyde de yürüyen egemenlik tartışması, "siyasal iktidarın merkezinde hangi gücün bulunacağı" sorunu, Hegel'de karmaşık yapısı ne olursa olsun sonuçta tek kişi egemenliği olan monarşizmi savunmak olarak belirdi ve Hegel, bu nedenle, kendi monarşik bakış açısını geliştirirken, devletin egemenliğini "halk egemenliği"nin eleştirisi üzerinden savunmaya çalıştı (Yetiş, 2003: 49).

Sonuçta, Hobbes'un *Leviathan*'ını, Alman burjuvazisinin de paylaştığı aristokratik kaygılar eşliğinde somut Prusya Devletinin hizmetine sundu. Bana göre tartışmasız olan bu konuyu, Hegel'in yukarıda açıkladığım egemenlik ideolojisini tümüyle içerdiği ve "egemenlik gücü"nü devletin -aile, sivil toplum ve yönetimin- içkin birliği olarak anayasal monarka atfedip atfetmediği sorununu, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin sonundan olduğu

gibi aktararak somutlayayım:

> a) Hükümdarın İşlevi (Gücü[128]): § 275 Egemenlik fonksiyonu, bütünlüğün üç ögesini (§ 272) kendi içinde kapsar: 1) anayasal kuruluşun ve yasaların evrenselliği; 2) *tikel*'i *evrensel*'e taşıyan referans ya da fikirler (müşavere ve müzakere); 3) *içinde* kendi gerçekliğinin başlangıcını aldığı ve her şeyin ona döndüğü; nihai karar ya da *kendi kendini belirleme*. *Bu mutlak kendi kendini belirleme,* birincil düzeyde göz önünde bulundurulması gereken *egemenlik fonksiyonunun (gücünün) ayırt edici ilkesini oluşturur.* (...) § 276 1) Politik durumun (devletin) temel ilkesi, ögelerinin *gerçek mükemmell*iği (ideality) demek olan tözsel birlik'tir; α) Bu gerçek mükemmellikte, devletin tikel fonksiyonları ve kurumları sadece çözündükleri kadar korunur. Gerçekten, bunlar, sadece bağımsız bir otoriteye sahip olmadıklarından değil ama aynı zamanda, bu türden bir otorite, onlara, çok geniş ölçüde bütünlük fikri içinde verildiğinden de korunurlar. Bunlar, sonuç olarak, kendilerini sadeleştirmiş olarak devlet gücünün esnek organlarıdır ve devlet gücünü sürdürürler. § 277 β) Devletin tikel organları ve kurumları, onun temel ögeleri olup devletle derinden bağlıdır (devlete özgüdür). Bunları yöneten ve kontrol eden bireyler, erdeme, doğrudan kişilikleriyle değil ama bu organ ve kurumların evrensel ve objektif nitelikleriyle bağlanır. Bunlar, özel şahıslarla

[128] Başvurulan kaynaktan doğrudan "Devletin Egemenlik Fonksiyonu" olarak da çevrilebilirdi (Hegel, 2001: 222). Cenap Karakaya (Hegel, 1991: 226) ve Kenan Somer (Marx, 1997: 32) "Hükümdarın Gücü" olarak karşılıyorlar. Ben çeviride "egemenlik fonksiyonu" olarak karşıladım. Buradaki çeviri, referans verilen Cenap Karakaya çevirisinden hayli farklı olup, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ne referans verilmekle birlikte burada farklı olan diğer çeviriler içinde referans kaynak olarak bu aynı kaynağa, (Hegel, 2001)'e dayanıyorum. Bugüne dek, İngilizce konuşulan dünyada Knox (1953) çevirisi kullanılmış ise de, bu farklı S.W. Dyde çevirisi, bana, özellikle kamu hukuku disiplini ve Hegel'den önce yaşayan Alman kamu hukukçusu Pufendorf'un Grotius esinli hukuk biliminin kavramlarına daha uygun göründü. Konuya değilse de dile hakimiyetimin Kenan Somer ve Cenap Karakaya ile karşılaştırılamayacağı açıktır; bu nedenle, bu farklı çevirilerde hiçbir özsel farklılık yoktur; yaratmamaya özel çaba gösterdim. Karşılaştırma için bkz. Hegel (1953, 1991 ve 2001).

> sadece dışsal ve tesadüfi bir tarzda ilişkilenirler. Bu nedenle devletin fonksiyonları ve işleri özel mülkiyet olamaz. § 278 Devletin tikel kurumları ve fonksiyonlarının, β) ne *kendilerinde* ne de bireylerin *tikel iradelerinde* bağımsız ve kendi köklerinde sabitlenmiş olmaması, ama α) en sonunda, kendi yalın kendileri olarak devletin birliğinde bulunması, olarak adlandırılan bu iki karakteristik özellik devletin egemenliğini oluşturur. Ek: Egemenliğin iç yanı budur. Egemenliğin bir de dış yanı vardır (...)" (abç, Hegel, 1991: 226-227)

Marx, bu bölümle ilgili eleştirisinde, Hegel'in anayasal kuruluşun ve yasalarının evrenselliğinin egemenlik fonksiyonu, "hükümdarın gücü" olduğunu, tartışmanın yani tikelden evrensele geçişin de egemenliğe bağlandığını, ve "egemenlikten anayasal kralın gücü anlaşıldığına göre, hükümdarın gücü"nün "siyasal ana yapının ve yasaların dışında yer alma"dığını yazdı. Böylece Hegel'in yapmak istediği, Hobbes'un yaptığı ile neredeyse aynıydı. Hegel, anayasal kuruluşun ve yasaların evrenselliğinin "hükümdarın gücü olmasını" istiyordu. Bu durumda, *hükümdarın gücünü* bir *özne* durumuna dönüştürerek, egemenlikten şahsi irade olarak düşünülen hükümdarın gücü de anlaşılabileceğine göre, hükümdarın *bu* uğrağın egemeni, onun öznesi olduğu yanılsamasını yaratmak yersiz olurdu (Marx, 1997: 32-33).

Marx, Hegel'de bu yersizliğin izini dikkatle sürdü ve O'nu ait olduğu kuramsal evrene sadece Grotius'a, Locke'a, ekonomi politikçilere değil Hobbes'a da, taşıyarak "burjuva egemenlik kuramı" içindeki sarsılmaz yerini teşhis etti: Marx'a göre, Hegel'in "egemenliğin ayırt edici ilkesi" olarak

düşündüğü şeye baktığımızda, bunun "*içinde* her şeyin kendisine indirgendiği ve bir gerçeklik durumuna gelmeye başladığı *kendi kendini belirleme* olarak son karar uğrağı", bu "*mutlak kendi kendini belirleme eylemi*" olduğunu görürdük ve burada Hegel *gerçek*, yani *bireysel iradenin*, aslında *hükümdarın gücü* olduğundan başka bir şey söylemezdi. Bu "son karar" ya da "mutlak kendi kendini belirleme" uğrağı, içeriğin "evrensellik"inden ve tartışmanın özelliğinden ayrıldığı ölçüde, keyfi olarak gerçek istençti. Bir başka deyişle, "Keyfilik, hükümdarın gücüydü", ya da "Hükümdarın gücü keyfi yönetimdi" (Marx, 1997: 33).

İzleyen paragrafta ise Hegel yalnızca devletin, siyasal düzeyin "tikel kurumları ve tikel işlevleri"nden söz ediyordu. Bunların, yalnızca *bütün fikri* tarafından belirlendiği kadarıyla korunan bir haklılık ya da yetkeleri olduğunu ve "kaynaklarını yalnızca *bütün fikri*nin gücünden aldıkları"nı kabul ediyordu. Marx, bunun idealizm olduğu görüşündeydi ve bu idealizmin Hegel'deki genişlemesini izleyen paragraflar içinde satır satır izledi. Bu idealizme göre, *egemenlik*, devlet idealizmi, yalnızca iç zorunluluk olarak, yalnızca *fikir* olarak vardı. Bu da devletin gizemli bir biçimde *şahsileştirilmesine* yol açıyordu. "Hegel devletin temelleri olarak düşünülen gerçek bireylerden hareket etseydi" diye yazıyordu Marx, devleti böyle gizemli bir biçimde öznelleştirmek gereksinmesini duymazdı. Hegel'e göre, "öznellik ancak *özne* olarak, kişilik de ancak *kişi* olarak gerçekti." Marx'a göre, bu da bir başka yalanlaştırmaydı; öznellik öznenin bir belirlenimi, kişilik kişinin bir belirlenimiydi. "Onları yalnızca kendi öznelerinin yüklemleri olarak

düşünecek yerde Hegel, yüklemlere özerk bir varoluş vermekle başlıyor ve onları gizemli bir biçimde kendi özneleri durumuna dönüştürmekle bitiriyordu (Marx, 1997: 33-37). Devlet de Hegel'de bu türden bir tasarımdı. Burada Marx'ın sıradan insan ve Hegel şemasını aynen aktarmakta yarar var:

Sıradan adam	*Hegel*
2.Hükümdarın hükümran gücü, egemenliği var.	2.Devletin *egemenliği* hükümdardır.
3.Egemenlik, istediğini yapar.	3.Egemenlik "son kararın bağlı olduğu iradenin soyut ve dolayısıyla nedensiz *kendi kendini belirlemesi*"dir.

Marx, bu şema ile Hegel'deki *egemen*in devletteki *bireysel irade*, nedensiz *kendi kendini belirleme,* keyfi yönetim uğrağını görünür kılıyordu. Hegel metafiziği, egemenin (hükümdarın) iradesi son karardır demiyordu da, iradenin son kararı hükümdardır, diyordu (1997: 40). Eleştirisinin ilerleyen sayfalarında, Marx, Hegel'den "Devletin kişiliği ancak bir kişi olarak gerçektir: *Hükümdar.*"[129] önermesini aktararak, Hegel'in tutarsızlıklarını yerden yere vuruyor ama adını vermeden de, bu tutarlı “sıradan insanın” kim olduğunu işaret ediyordu: Hobbes. Gerçekten de, *sıradan insan* olarak Hobbes, *kuramcı olarak* Hegel'den daha az karmaşa ve tutarsızlık içeren biçimde *devlet-egemen*in kuramını sunmuştu. Ancak Hobbes'un çağı, burjuva bireyin arayış ve yükseliş çağıydı; Hegel, burjuvazinin “feodallleştiği” bir dönemde,

[129] “Marx'a göre, Hegel'in halk egemenliğine almaşık olarak savunduğu hükümdarın egemenliği kavramı, ancak hükümdarın halkın birliğini temsil durumunda geçerli olabilirdi. Hükümdar, böyle bir rolün gereklerini yerine getirse bile, yalnızca halk egemenliğinin bir simgesi ya da temsilcisi olarak çıkabilirdi. Halk egemenliği kavramına somutluk kazandıran, hiçbir biçimde hükümdarın kişiliği değildi; tersine hükümdarın varlığı halkın egemenliğine doğrudan bağlıydı. Marx, bir soyutlama olarak gördüğü devlet karşısında, yalnızca halkın somut olduğunu düşünüyordu” (Yetiş, 2003: 50).

üstelik burjuva bireye değil, büyük Alman ruhunun “nesnel olarak ahlak” olan kaynağına, Prusya Devleti gibi bir anayasal monarşiye hizmetini sunuyordu:

> Bizde felsefe, örneğin [eski] Yunanlarda olduğu gibi özel bir sanat olarak yapılmıyor ama tüm toplumla ilgili kamusal bir varoluşu var ve tamamen devlet hizmetine adanıyor. (Hegel, 1991: 26)

Hegel'in Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisi*'nde Marx, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ne Önsöz'den Hegel'in bu pasajını aktardıktan hemen sonra, “öyleyse” diye başlıyordu ironisine, “felsefe de '*özsel olarak*' hükûmet kasasına bağlı bulunuyor” (1997: 144). Marx, bu ironide kesinlikle iyi niyetliydi ve Hegel'in bunu modern toplumda gelişen özel çıkarlar karşısında, devlet gibi “nesnel olarak ahlaklı” kaldığını göstermek için yazdığının farkındaydı. Sorun şuydu ki, devleti, “en yüksek dışa vurumuyla siyasal ana yapıyı, *özel mülkiyetin ana yapısı*”; “en yüksek iyi yurttaşlığı *özel mülkiyetin düşünme biçimi* oluşturuyordu” (1997: 145). Aksi durumda, kendisi için devletin yegane savunusu, bir aristokratik kast halinde varlığını sürdüren Prusya bürokrasisinin savunusuydu. Hegel, Marx'ın betimlediği üzere, devlet ile sivil toplum arasındaki karşıtlığı ancak böylece saptayabiliyordu:

> Devlet burjuva-sivil toplumun içinde değil, ama dışında yer alıyor; onunla ancak bu alanlar içinde "devlet gözetim ve denetim" işini kendilerine bıraktığı kendi öz "temsilcileri" aracıyla ilişki kuruyor. Devletin bu "temsilcileri"nin varlığı, devlet ile burjuva-sivil toplum arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmıyor; tam tersine onu "yasal", "kökleşmiş" bir karşıtlık durumuna getiriyor. Burjuva-sivil topluma göre yabancı ve aşkın bir şey olarak düşünülen "devlet", burjuva-sivil topluma karşı kendi öz temsilcileri aracıyla korunuyor.

> "Yönetim", "yargı kurulları" ve "yetkililer", burjuva-sivil toplumun, onlarda ve onlar aracıyla kendi öz ortak çıkarını kendi yönettiği temsilcilerinden değil, ama burjuva-sivil topluma karşı devleti yönetmekle görevli devlet temsilcilerinden oluşuyor. (1997: 75)

Nihayet Hegel, kendine has egemenlik kuramı ile, Hobbes'un *devlet-egemen*ini yalnızca etik yaşamın gerçekleşmesi olarak yüceltmiyor; devleti, *hak*kı ve dolayısıyla özgürlüğü olanaklı kılan hukuki bir kişi olarak da soyutlayarak Grotius'un "sivil mülkiyet"ini "siyasetin özerkliği" olarak kuruyor; bürokrasiye "nesnel" ayrıcalıklar atfediyordu. Hegel'in Devrimi gözlemekten, Napolyon'un çizmelerini özlemeye, oradan da Prusya anayasal monarşisinin *baş hukuk profesörü* olmaya evrilen serüveni (Dickey, 1993: 331; Callinicos, 2004: 69-94) içinde inşa ettiği bu devlet ve toplum üzerine metafizik fikirler toplamı, Prusya bürokrasisini yücelttiği bölümde, öncelikle, bizi tezimize geri götürüp, "güç ideolojisi" olarak "burjuva egemenlik kuramı"nın en tepe noktasını bir kez daha gözlememizi sağlar. Elbette, Anayasal monarşiyi savunurken Montesquieu'yu neredeyse olduğu gibi tekrar etmesinin (Hegel, 1991: 227 vd.), feodalitenin krizi ve "burjuvazinin feodalleşmesi" olarak adlandırılan aristokratik değerlerin ve ilkelerin Fransız Devrimi'nden sonra Alman burjuvazisi için ne kadar da kıymete bindiğini tekrar hatırlattığını unutmadan .

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

KAPİTALİST DEVLET

Kapitalist devlet, burjuvazinin ele geçirmesiyle, hem mutlakıyetçi devletin evrimleşmesi hem de yadsınması olarak, mutlakıyetçi devletin sınıfsal dönüşümü sonucunda doğdu (Mandel, 2008: 631-632). Kapitalist devletin maddeci çözümlemesi ise, tarihsel materyalizmin Marx'ın eseri ile görünür hale gelmesi ile mümkün hale geldi.

Marx, devleti, topluma önsel ya da ontolojisine gömülü, başka deyişle, toplumun varlığında ya da gerçekleşmesinde kurucu bir parça ya da bizzat toplumun kendisi sayan ve Hegel'de (1991) tümüyle aşkın bir metafiziğe meyleden tüm yaklaşımları yerinden kaldırdı ve aynı sandalyeye "devletin toplumun inşası/biçimi" olduğu gerçeğini oturttu.

Marx'ın çözümlemesi, Hegel'in ve ekonomi politiğin *eleştirisi,* başka deyişle, sivil toplumun *eleştirisi*, üzerine yükseldi. Denilebilir ki, Marx'la birlikte erken bir modern düşünce olarak egemenlik kuramı ve bugün anlaşıldığından farklı biçimde genellikle politik toplumu karşılayacak şekilde anlaşılan sivil toplum kavramı, ikinci kez dirileceği çağımızdaki sermaye krizine kadar kendi sonuna gelmişti. Marx'da kavram kapsamlı bir şekilde,

erken dönem eserlerinden *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde (1843/1997) yer aldı[130]. Bu erken dönem eserinde dahi Marx, sivil toplumu modern toplumun bir fenomeni olarak ele aldı ve Marx'a göre modern toplum, başka deyişle kapitalizm açığa çıkmadan sivil toplumdan söz edilemez (Yetiş, 2003).

Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde (1845-6/1999) sivil toplum teriminin 18. yüzyılda, mülkiyet ilişkileri, İlk Çağ ve Orta Çağ ortaklaşalığından kurtulur kurtulmaz ortaya çıktığını; sivil toplumun, sivil toplum olarak ancak burjuvazi ile geliştiğini; böyle olmakla birlikte, üretimin ve karşılıklı ilişkinin doğrudan sonucu olan ve her zaman devletin ve ayrıca idealist üstyapının temelini oluşturan toplumsal örgütlenmenin de her zaman aynı adla belirtildiğini yazdı (1999: 114). Sonuç olarak, "sivil toplum, üretici güçlerin belirli bir gelişme aşaması içerisinde, bireylerin maddi karşılıklı ilişkilerinin hepsini birden kucaklar" (1999: 114).

Burada günümüz sivil toplum ideolojisinin dört elle sarıldığı sivil toplum ile devlet arasındaki ayrımın gerçek bir kavranışı belirdi. Öyle ki, gerek Antikite'de -köleci toplumda-, gerekse de feodalizmde siyasal toplumdan ya da aynı anlama gelmek üzere devletten ayrıştırılabilir bir gerçeklik olarak sivil toplum yoktu. Halbuki kapitalizm, siyasal birey -yurttaş- ile somut -toplumsal ilişkilerin bütünü içinde yer alan- bireyi, ikincisinin kendini gerçekleştirmesini de olanaklı kılarak ayırdı, böylece sivil toplum

[130] Marx ve sivil toplum ilişkisi sorununda oldukça geniş bir edebiyat vardır ve sivil toplum edebiyatı içinde de az ya da çok Marx'a, Gramsci üzerinden de olsa, mutlaka yer verilir. Orijinal yorumdan ayrılmaları bakımından, yaygın atıf alan kitap ve makalelerden kolay ulaşılabilir olanları arasından birkaç örnek için bkz. Bobbio ve Texier (1982), Cohen (1982), Savran (1987), Bobbio (1993) vd.

doğdu. Marx'a göre, antik devletin doğal temelini köleliğin oluşturması gibi, modern devletin temelini de sivil toplum ve sivil toplumun, başka insanlara özel çıkar ve doğal gereksinme yoluyla bağlı olan bağımsız insanı oluşturur. Modern devlet, tarihsel gelişimi içerisinde eski siyasal yapının belirlenimlerinden kurtulan sivil toplumun ürünüdür; sivil toplum, modern devletin içinden çıktığı rahimdir (Marx ve Engels, 1976: 174; Yetiş, 2003: 63).

Marx'ın *ekonomi politik* eleştirisi ile Hegel eleştirisinin birbirine bağlandığı nokta bu aşamada göründü; ekonomi politik de, Hegel'in sistemi de aynı temele, özel mülkiyete ve onun mutlaklaştırılmasına dayanıyordu; öyle ki her ikisi de özel mülkiyetin fiilen (ekonomi politik maddi olarak fiilen, Hegel ise hukuki olarak fiilen) geçtiği süreci, genel ve soyut formüllerle açıkladı ve sonra bu formülleri yasa zannetti (Marx, 2004b: 23 ve 79).

Marx'la birlikte, sivil toplum, materyalist tarih anlayışı içinde bir yere kondu ve burada görünen, çağın yanılsamasıydı: Sivil toplum, bütün önceki tarihsel dönemlerde açığa çıkan üretim güçleri tarafından belirlenen ilişkilerin bir biçimi ve içinde bu ilişkilerin de karşılıklı olarak belirlendiği bir biçimdir. Demek ki sivil toplum, bütün tarihin sahnesi ve gerçek kaynağıdır; böylece, tarihi prensler ve devletler arasında geçen yüksek sesli bir drama çevirerek, tarihin gerçek kavranışını sınırlayan önceki tarih anlayışının saçmalığı görülmüş olur (Marx ve Engels, 1999: 62-63; Yetiş, 2003: 64). Marx'la birlikte gelişen tarih anlayışı,

> gerçek üretim sürecinin, yaşamın dolaysız maddi üretiminden başlayarak açıklanmasına ve bu üretim tarzına bağlı ve onun

> tarafından yaratılmış karşılıklı ilişki biçimlerinin, yani değişik aşamalarındaki sivil toplumun, bütün tarihin temeli olarak kavranmasına; ve onun Devlet halindeki eylemi içinde gösterilmesine, bütün değişik teorik ürünlerinin ve bilinç, din, felsefe, etik, vb., vb. biçimlerinin açıklanmasına ve 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. (1999: 67-68)

Bu tarih anlayışına, Marx'a göre, bugüne kadar ki bütün tarih sınıf mücadeleleri tarihidir. Bu nedenledir ki, burjuvazi ortaklaşa mülkiyetten kurtulup, feodal çağın bir zümresi olmaktan çıktığında, bir sınıf haline dönüştüğünde, yöresel planda değil, bütün ulusal planda örgütlenmek ve kendi ortak çıkarlarına evrensel bir biçim vermek zorundaydı. Özel mülkiyetin, ortaklaşa mülkiyetten kurtulması sonucunda, devlet, sivil toplum yanında ve onun dışında özel bir varlık kazanmıştı; ama bu devlet, burjuvaların dışarıda olduğu kadar içeride de mülkiyetlerini ve çıkarlarını karşılıklı olarak güvence altına almak üzere, zorunluluk yüzünden kendilerine seçtikleri örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir:

> Bugün artık, yalnızca zümrelerin gelişmelerinde henüz sınıf aşamasına tamamıyla varmamış oldukları ve saf dışı edildikleri halde, hâlâ bir rol oynamakta bulundukları daha ileri bir evrime ulaşmış olan ülkelerde, demek ki, katışık bir durumun mevcut olduğu ülkelerde, o halde nüfusun hiçbir bölümünün ötekileri egemenliği altına alacak duruma ulaşamadığı ülkelerde, devletin özerkliği mevcuttur. (Marx ve Engels, 1999: 115-116)

Bu özerklik halinde bile, devlet, sınıfsal ilişkilere, üretim ilişkileri

bütününe, yani materyalist tarih anlayışındaki biçimiyle sivil topluma gömülüdür, sivil toplumun bir yapısıdır. Bireyler, sivil toplumda, ona katılarak ve kendilerine ait bir “etik tercihler toplamı” yoluyla sivil toplumu gerçekleştirebilecek Robinsonlar, “atom”lar değildir (Marx ve Engels, 1976a: 185; Yetiş, 2003: 62).

Marx, araştırmaları sonucunda; “devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerinde ne kendilerinden ne iddia edildiği gibi insan zihninin genel eyleminden 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” (2003: 22-23).

Marx'ın devlet teorisinin başlangıç noktası, devlet ve toplum arasında yaptığı bu temel ayrımdı. Mandel'in belirttiği üzere, Marx'taki devlet ve toplumun ayrılığı görüşü, “bir devletin yerine getirdiği işlevlerin toplumun kitlesinden kopuk bir aygıta transferinin zorunlu olmadığı ve sadece tarihsel olarak belirlenmiş ve özgül koşullarda öyle olduğu görüşü”ydü (2008: 627). Başka bir deyişle, devletin insanların bir yapısı, bir inşası olmasıydı.

Buradaki yapı ve inşa sözcükleri, bunun organik bir görüş olduğu izlenimi yaratabilirse de, bu sözcükler Marx'a değil Benjamin esini ile bana aittir ve özellikle insanların, verili koşullar içinde fail olarak yaptıkları ve kurdukları her toplumsallığın tarihsel olduğunu ima eder[131]. Daha açık

[131] Bu konudaki yıllara yayılan kapsamlı bir tartışmayı ve çalışmayı izlemiş olan ve

söylersem; örneğin, insanlık kumaş üretmek için dokuma makineleri yapabilmiş ve aynı süreçte topraklarından sürülen tekil köylüler ya da kentteki zanaatçiler makinelerin uzantıları olan işçiler haline getirilmişlerdi. Makinenin yapılmasını sağlayarak feodal toprağa bağlılığı yıkan da, insanları onun parçası haline sokarak ücretli köle haline getiren de aynı ilişkiler, aynı tarihsel süreçtir.

Devletin yapı yahut inşa olması, bu aynı çerçevede, onun tarih ötesi ya da toplum öncesi olmadığı, mutlak olmadığı, mutlak fikrin gerçekleşmesi olmadığı, bir sözleşme ile kurulmadığı, bir irade olmadığı, toplumun -yokluğunda toplumunda yokluğuna yol açacak- ontolojik/organik parçası olmadığı, Tanrı'nın yeryüzündeki temsili olmadığı, *Özgürlük*'ün gerçekleşmesi olmadığı, genel irade olmadığı, halk egemenliği olmadığı, ulusal egemenlik olmadığı, yurttaşların hak sujesi olmasını sağlayan temel norm ya da bizzat gerçekleşmiş hukuk olmadığı vb. Marx'a kadar ve Marx'tan sonra devleti meşrulaştırmak için söylenmiş her ne varsa o olmadığı ama, anakronik yönlerini ihmal ederek söylüyorum, tıpkı bir makine gibi özel işlevler için insanlık tarafından tarihin bir evresinde *yapıldığı,* yapıldıktan

geliştirdiği stratejik- ilişkisel yaklaşımı farklı sonuçlara varsa da karmaşası yanında güncel kalma kaygısıyla edindiği kuramsal esnekliğin yarattığı bazı katkılar yok sayılamayacak olan Jessop, "bazı Marksistlerin devletin doğasındaki burjuva karakteriyle ilgili abartılmış endişelerinin giderilmesine yardımcı olacak" (2008: 16) bir araştırma projesinin izini sürdüğünü yazdığında, 1) Marksistler, devletin "doğa"sı gibi bir kavram kullanmayacakları, 2) bu endişeyi gidermeyi Duguit gibi kamu hizmeti işlevi ve potansiyeli nedeniyle değil, doğruca devlet-merkezli tartışma gündemi üzerinden çalışarak yapmayı umduğu için yanılsa da, geçen yüzyılın son otuz yılına yayılmış olan ve hemen her ucunda gezindiği (Güney, 2003: 358) Marksist devlet kuramı tartışmalarını bir cümlede özetlemiş oldu. "Çalışmalarının geniş hacmi bir yana, özellikle 1980'lerden bu yana kapitalist devletin niteliğine ilişkin düşüncelerinde sürekli revizyona gitmesi, farklı kuramsal yaklaşımlardan yararlanma konusunda sahip olduğu esneklik hasebiyle, üzerine değerlendirme yazılması zor bir kuramcı" olan Jessop üzerine bir değerlendirme için bkz. Güney (2003)

sonra var olduğu ve bu işlevleri yerine getirmek içinde yukarıda sayılan kavramların ima ettiği her düzeyde *işlediği* anlamına gelir.

Mandel'in belirttiği gibi, Marx'ın kuramını, devletin kökeni, işlevi ve geleceğine ilişkin tüm öteki teorilerden ayıran bu tezdir. Bu tez, Marx'ı sonraki yorumcularının bazılarından da ayırır; çünkü, böyle yaklaşıldığında, devletin, 1) *üstyapının bütün işlevlerini üstlenmediği* ve daha önemlisi 2) *işlevlerinin önemli bir kısmının da üstyapısal olmadığı* kolaylıkla görülebilir (Mandel, 2008: 627-628).

İzleyen bölümde, öncelikle yöntemsel bakımdan sadeleşmek üzere yapı/özne, temel/üstyapı, genç/yaşlı Marx tartışmasına bir bütün olarak Marx'ın tarihsel materyalist yöntemini nasıl anladığımı ve kullandığımı görünür kılmak üzere kısaca değineceğim. Akabinde, Mandel'in belirlediği devletin altyapısal ve üstyapısal işlevleri; tercih edeceğim ifade ile, genişlemiş yeniden üretim koşullarının sağlanması ve sermaye birikimi işlevi, baskı işlevi ve entegre (rıza üretimi) işlevi çerçevesinde kapitalist devleti çözümlemeye çalışacağım.

1. Tarihsel Materyalizm

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'ya *Önsöz*'de Marx, arkadaşı Engels'le birlikte yaptıkları çalışmalarda vardıkları sonuca - varılan bu sonuç, üretim ilişkileri, üretici güçler, maddi temel/içerik ve üstyapı gibi tarihsel materyalizmin temel kavramlarının birbiriyle ilişki içinde kullanıldığı ve

toplumun bilgisini edinmek için gerekli tarihsel materyalist yöntemin genel bir çerçevesinin sunulduğu, burada benimsenen çözümleme yönteminin de temelini oluşturan önermeye- şöyle devam ediyordu:

> 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. (1993: 23)

Marx'ın vardığı sonuçları özetlediği pasajın bu ve devam eden bölümü, tarihsel materyalizmin indirgemeci yorumcuları ile düşmanlarının Marx'ı bir çırpıda açıklamalarına yarayan çerçeveyi onlara sundu. Açıktır ki, Marx'ın düşüncesi bu pasajdaki önermeleri olduğu gibi kapsıyordu ama kesinlikle daha fazlasına da işaret ederek; bu pasajda dışa vuran, tarihsel özgüllük kategorisinin işlediği bir bilim olarak tarihsel materyalizmi kuran Marx'ın düşüncesinin temelleridir. Bu pasajda, gerçekten de Marx'ın eserlerinde sıkça kullanılan, üretim tarzı, üretim ilişkileri ve üstyapı gibi kavramlar ilk kez kendi iç ilişkileri kurularak kullanıldı ve bu bakımdan, Marx'ın kendi sözleriyle de belirttiği gibi "varılan bir sonucu" gösteriyordu (1993: 22-23). Bu sonuç, açık ki, tarihsel materyalizmin bilimsel temeliydi ve somut bir toplumsal formasyonu bu *bilim* yoluyla anlamak için varılan bu sonuçtan hareket etmek *zorunlu*ydu. Söz konusu olan somut devletler

olduğunda, örneğin, bu bilimsel inceleme, Mandel örneğinde olduğu gibi, devletlerin salt üstyapısal işlevler edinmediği gerçeğine yöneliyordu (2008: 628).

Callinicos, bir tartışmada bu önermeden yola çıkarak "tarihsel materyalizmin temel kavramı, her halükarda, üretim tarzıdır" diye yazdı (1989/1998: 60). Fakat, tarihsel materyalizme temel oluşturan şey üretim tarzı gibi herhangi bir kavram değil, toplumsal gerçekliğin[132] bilim nesnesi olarak edinimi, bunun sonucu olarak da tarihsel özgüllük ilkesiydi. Başka bir deyişle, hareket noktası ya da kuramsal temel, herhangi bir *kavram* değil, *gerçeklik*ti. Marx'ın tarihçiliğini farklı kılan, toplumsal ilişkilerin tarihsel olarak göreli biçimlerinin -oluşlarının- kavranışı ve bunun sonucu olarak toplumsal ilişkilerin kaçınılmaz geçici karakteriydi (Furedi, 2001). Bu farklılık, bizi "tarihsel özgüllük" kategorisine götürür[133].

Varılan bu sonucun Marx'ın tarihsel materyalizm teorisinin bir özeti olarak yaygın yorumlanış biçimlerinin, benimsenirken ya da eleştirilirken iki yönde uçlaştırıldığını belirlemek gerekir: Birinci yön, Marksizm yerine "ekonomi politik bilimini" ikame eden yaygın akademik ekonomizm ve ikincisi, aynı tarzda "belirleyiciliği" üstyapılar alanına taşıyan ya da toplumsal temel varsayımını tümüyle reddeden akademik "söylem solculuğu", daha doğrusu post-Marksizmdi[134].

[132] Bu son tahlilde, toplumsal ilişkiler ve toplumsal değişme yani bir bütün olarak *tarih*tir. Bu konuda bkz. Mısır (2001: 83-101)

[133] Bu tarihin bilgisinin edinilemeyeceği ya da tarih biliminin olamayacağı anlamına gelmiyordu. Aksine, sorun, kavramlarla gerçeklik arasındaki ilişkideydi; Feuerbach Üzerine İkinci Tez'in deyişiyle, "pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği üzerine yapılan tartışma skolastikti" (Marx ve Engels, 1999: 22).

[134] Post-Marksizm için bkz. Laclau ve Mouffe (1992), Mouffe (2002). Post-Marksizmin

Wood örneğinde olduğu gibi orta yol arayanlar da oldu. Wood'a göre, burjuva ekonomi politiğinin soyutlama sonucu keşfettiği ekonominin işlevi kapitalizmi siyasal ve toplumsal içeriğinden soyutlamaktı. Wood, Marksizm içindeki altyapı-üstyapı ayrılığına dayanan vulgarizasyonun burjuvazinin ekonomik olanı politik olandan yalıtlamasının bir yeniden üretimi olduğunu ileri sürdü. Buna göre, Marx, bir üretim sisteminin kendi özgül toplumsal belirlenimlerinden -yani, belirli toplumsal ilişkiler, mülkiyet ve egemenlik tarzları, hukuksal ve siyasal biçimlerden- oluştuğunu söylemişti. Buna dayanarak Wood, toplumun düzey ya da kertelere bölünerek çözümlenmesinin olanaklı olmadığını ileri sürdü (1992: 63).

Perry Anderson, "Batı Marksizmi"ni, teorinin pratikle herhangi bir üretken ilişkiye girmemesi anlamında bir tür *teorisizm*le niteledi; "bu Marksizmin ayırıcı özelliklerinden ilki ve en önemlisi politik pratikten yapısal olarak kopukluğuydu" diye yazdı (1982: 49). Bu tespitin önemi, tarihsel materyalizmin toplumsal gerçekliği açıklayan bir bilim olmaktan çıkıp, bir kuram nesnesine dönüştürülebilmiş olmasının tarihsel gerekçesini görünür kılmasıdır. Böylece, gerçek etkisini akademide gösteren Batı Marksizmindeki tartışmaların çoğu tarihsel materyalist *kavramların* nasıl tanımlanacağına ilişkin oldu: "Altyapı neleri içerir", "altyapı üstyapıyı nasıl belirler", "üretim ilişkileri üretim güçlerini nasıl belirler" ve daha bir dizi soru, bu kavramları birbirine bağlayan değişmez bir mantık olduğunu varsayarak teorinin görevini bu "mantığı" açıklamaya indirgedi. Halbuki, yapılması gereken gerçeklikten

eleştirisi için bkz. Kaygalak (2001), Adaklı (2001). Post-Marksizmin postmodernizm bağlamında eleştirisi için bkz. Eagleton (1999), Mısır (2000), Callinicos (2001).

yola çıkmaktı. Örneğin, devletler, bugün mülkiyete konu edilmemiş ancak yöre insanları tarafından kullanılan su kaynaklarını -dereler gibi- yeni bir çitleme faaliyeti ile önce devlet mülkiyetine sonra da jandarma gücü eşliğinde özel mülkiyete konu ettiğinde, sadece üstyapısal bir işlev görmez ve tarihsel materyalizm bilimi için başlangıç noktası; üstyapı kavramı değil, bu yeni çitleme gerçeğidir.

Marx, *Kapital* gibi devasa bir yapıtı kaleme alırken bile, kavramlar arasındaki mantığı açıklamayı gündemine almamıştı. Çünkü, bu tür bir soru (altyapı, üstyapıyı *nasıl* belirler?), sorulurken yaptığı yanlışla Marx'ın teorisinin kısır döngüye alınmasından başka bir şey değildi. Bu soru sorulmakla, toplumsal gerçekliğin bütünselliği yerine iki özerk alanının ayrışmasını önceden kabul eder. Tarihsel materyalizm ise, toplumsal gerçeklik ve toplumsal ilişkilerin bütünlüğü ve bağlılığı noktasından hareket ediyordu. Bu yüzden Marx, çoğu kez indirgemeci yorumlara kaynak yapılan vardığı tarihsel materyalist sonucu gösteren -bazı yorumcularınca altyapı ile üstyapı ilişkilerine ilişkin bir "belirleme tarzı modeli"nin türetildiği- bu pasajı ile de *bir nihai belirleme tarzı modeli* sunmamış, tarihsel özgüllüğü içinde, kapitalist toplumsal ilişkilerin açıklanmasına çalışmıştı:

> Ödenmemiş artı-emeğin doğrudan üreticilerden çekilip alınmasının özel iktisadi biçimi, doğrudan üretimin kendisinden doğan ve kendisi de belirleyici bir öge olarak onu etkileyen, yönetenler ile yönetilenlerin ilişkisini belirler. Ama, bunun üzerine de, üretim ilişkilerinin kendilerinden doğan iktisadi topluluğun tüm oluşumu, böylece de aynı zamanda onun özel siyasal biçimi yerleşmiştir. Tüm toplumsal yapının ve onunla birlikte egemenlik ve bağımlılık

> ilişkisinin siyasal biçiminin, kısacası, buna uygun düşen özel devlet biçiminin, en içteki sırrını, gizli temelini açığa vuran şey, her zaman, üretim koşullarına sahip olanlar ile doğrudan üreticiler arasındaki ilişkidir -bu, her zaman, doğal olarak, emek yöntemlerinin gelişmesinde belli bir aşamaya ve böylece de onun toplumsal üretkenliğine uygun düşen bir ilişkidir. Bu, aynı iktisadi temelin -esas koşulları açısından aynı- sayısız farklı deneysel durumlar, doğal çevre, ırksal ilişkiler, dışsal tarihsel etkiler vb. yüzünden, yalnızca deneyimsel olarak verilen koşulların tahlili ile anlaşılabilen görünüşteki sonsuz değişmeler ve nüanslar göstermesini engellemez. (Marx, 1990: 635)[135]

Kapital'in 3. Cildinden yaptığım bu alıntıda Marx, aynı kavramları tarihsel özgüllüğü içinde kapitalizm için kullanarak, açıkça ekonomist ya da söylem indirgemeci yaklaşımların önünü kapatmıştır. Buna rağmen, kapitalist devlet çözümlemeleri bakımından, kendine özgü devasa bir "Marksist siyaset bilimi"nin nasıl inşa edilebildiğini anlayabilmek bakımından, yapı/özne ikiliğinden çıkan indirgemeciliklerle Thompson'un yürüttüğü tartışma, hâlâ önemlidir (Thompson, 1994).

Althusser ve Balibar'ın çalışmalarında *yeni olan* insan öznesinin

[135] Bu bölüm için Hal Draper'in, "Eğer Marx'ın yazılarından kuramsal yapıtlarının ana külliyatını çekirdek halinde içeren bir tek tümce seçilecek olunsaydı, o bu olurdu" diye yazdığını Callinicos aktarıyor (1998: 117). Callinicos'un yapıtındaki çeviri buradakinden biraz farklıdır; önemi nedeni ile aktarıyorum: "Ödenmemiş artık-emeğin doğrudan üreticilerden çıkartıldığı belirli iktisadi biçim, doğrudan üretimin kendisinden yayıldıkça ve sırasında belirleyici bir öge olarak onun üzerinde etkidikçe, yönetenler ve yönetilenler ilişkisini belirler. Fakat, bunun üzerinde, üretim ilişkilerinin kendisinden kaynaklanan iktisadi topluluğun oluşumu ve böylelikle aynı anda bunun belirli bir siyasi biçimi kurulmuştur. Üretim koşullarının sahibi olanların doğrudan üreticilerle dolaysız ilişkisi -daima, emek yöntemlerinin gelişimindeki bir aşamaya, dolayısıyla toplumsal üretkenliğine doğal olarak tekabül eden bir ilişki- her zaman en dipteki gizi, bütün toplumsal yapının gizli temelini ve bununla beraber egemenlik ve bağımlılık ilişkisinin siyasi biçimini, kısacası buna tekabül eden belirli bir devlet biçimini ortaya çıkarır" (1998: 60).

Marksist kuramdan çıkarılması, kendi ifadeleriyle, “hümanist ve tarihselci sapmanın Marx’ın teorisinden çıkarılması”ydı (Althusser, 1969 ve 1995). Onlara göre Marx, toplumsal bir formasyonun yapısında yazılı olan insan pratiğinin evrelerinin -ekonomik, siyasi, ideolojik- yeni bir bilimini inşa etmişti. Sosyal formasyon, öznesiz nesnel süreçlerin bir sistemiydi. Bunun sonucunda Althusser, tarihin bir ajanı ya da öznesi olarak insan kavramını reddetti, yerine, konumlandıkları yerdeki yapısal ilişkilerin taşıyıcıları ya da destekleri olarak kişiler kavrayışını önerdi (Carnoy, 1984: 89).

Althusser'e göre, Marksist teori özünde toplumsal bütünlüklerin yapısal analizi ile ilgiliydi. Toplumsal bütünlük ise belli bir tür karmaşıklıktan oluşuyordu. Althusser'e göre, bu karmaşık bütünlük Marx tarafından, özgül bir belirlemeyle eklemlenmiş düzey ya da kertelerden oluşmuş biçimde tasarlanmıştı (2000: 25). Bu bütünlük, ayrı ve “göreli özerk” ve bu karmaşık yapısal birlik içerisinde birlikte var olan, özgül belirlenimlere göre birbirine eklemlendirilmiş, son kertede[136] ekonomik düzey ya da kertesince belirlenmiş düzeyler ya da kerteler denilebilecek şeyleri içeren yapılandırılmış bir birlikti (Althusser, 1995: 137). Toplumlar, Althusser’e göre, bütünlükleri, özgün bir tür karmaşıklık tarafından sağlanan ve Engels’i izleyerek ekonomi, siyaset ve ideoloji olmak üzere genel anlamda üç düzeye indirgeyebileceğimiz yapılardan oluşmaktaydı (Carnoy, 1984: 90; Yılmaz, 2002: 55). Ekonomik temel, son kertede belirleyiciydi; diğer kerteler de üst belirleyebilirdi (Althusser, 2006: 236 vd.). Althusser, Engels'in Bloch'a yazdığı şu meşhur

[136] Bazı çevirilerde “son yargıda” kavramı tercih ediliyor. Bkz. yayıncı notu (Althusser, 2006: 225-226).

mektubu referans olarak kullanıyordu:

> ...Materyalist tarih anlayışına göre, tarihteki belirleyici etken, son kertede, gerçek yaşamın üretim ve yeniden üretimidir. Daha çoğunu ne Marx ileri sürdü ne de ben. Eğer biri bu görüşü iktisadi etken tek belirleyicidir anlamında bozarsa, böylece onu boş, soyut, saçma bir söze dönüştürmüş olur. İktisadi durum temeldir, ama üstyapının çeşitli ögeleri; sınıf savaşımının siyasal biçimleri ve sonuçları -savaş bir kez utkun sınıf tarafından kazanılınca yapılan anayasalar, vb.- hukuksal biçimler, ve hatta bütün bu gerçek savaşımların, bu savaşımlara katılanların kafasındaki yansımaları, siyasal, hukuksal, felsefesel teoriler, dinsel görüşler ve bunların dogmatik sistemler olarak daha sonraki gelişmeleri de, tarihsel savaşımların gidişi üzerindeki etkilerini gösterir ve bir çok durumda, onların biçimini baskın bir tarzda belirlerler. (Marx ve Engels, 1979: 591)

Engels, “gerçek yaşamın üretim ve yeniden üretimi”nden açıkça söz etmişken, Althusser bu pasajdan sadece ve sadece “ekonominin belirleyici temel olmayabileceğini” çıkararak, ekonomi dışı düzeylerin de üst-belirleyen olabileceği bir tarih-ötesi model inşasına girişti. Açık ki, bu pasajdan çıkarılması gereken en son şey “yapısal bir belirleme ya da üst-belirleme modeli” inşasına koyulmaktır ve evet, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimini her tarihsel özgüllük içinde anlama çabası, bizi her seferinde bir üretim ilişkisini çözümlemeye yönlendirdiğinden, üretim ilişkisi/tarzı toplumsal temel olmayı sürdürür.

Thompson’un Althusser'le yürüttüğü ve çubuğu fazlasıyla tersine büktüğü militan polemik (1994) bilinmektedir: Thompson, Althusser’in aksine

Kapital'i "yeni bilimin kurulduğu metin" olmaktan çok, Marx'ın asli büyük projesinden bir uzaklaşma olarak niteledi. Marx'ın asli amacı, Thompson'a göre, "toplumun birimsel bir bilgisini elde etmek"ti. *Kapital*'le birlikte Marx, bu temel sorunsallarını ekonomi politiğin sorunsallarıyla zaafa uğratmıştı (Anderson, 1998: 89).

Thompson'un hatası çubuğu bükerken *Yapı* karşısına *Tarih*i, bir büyük özne karşısına daha büyük özneyi koymaktı. Halbuki, hareket ve görünüşteki sonsuzca çeşitlilik, sınıf mücadelesinin düzenleyiciliği içinde oluşuyordu. Bu yüzden bir üretim tarzında bile tek bir biçim ve görünüş yoktu; Marx'ın vurguladığı üzere, "*sayısız farklı deneysel durumlar, doğal çevre, ırksal ilişkiler, dışsal tarihsel etkiler vb. yüzünden, yalnızca deneyimsel olarak verilen koşulların tahlili ile anlaşılabilen görünüşteki sonsuz değişmeler ve nüanslar göster*"en (Marx ve Engels, 1979: 591) ama genel çekici tarafından sistemin başkalaşmasının önüne geçilerek düzenlenen farklılaşmış biçimlerde görünüyor ya da yapılaşıyordu.

Teorisizm, -Thompson, Althusser'i teorisizmle suçluyordu- bütünsel kavrayış olarak tarihsel materyalizm yerine -başka deyişle, *Kapital*'in 3. Cildinden aktardığımız ikinci pasaja benzeyen çözümleme yerine varılan sonucu gösteren- kısa açıklamayı, "alt ve üstyapı ya da üretici güçler ile üretim ilişkileri gibi temel kavramları birbirlerinden yalıtmak ve bunları türetildikleri çözümlemelerin bütünlüğünü göz ardı ederek tartışmak" eğilimindeydi (Anderson, 1998: 90). Marx, Thompson'a göre asli projesinden, kapitalist toplumu bütünsel olarak açıklama kaygısından kopmasına neden

olan devasa eseri *Kapital*'de bile böyle bir "idealist model" kurmadı (Thompson, 1994: 55; Anderson, 1998: 89-92). Örneğin, meta, sermaye, kapitalist gibi kavramları tanımlamaya girişmedi, bu kavramları koşulları içinde -oluşları ve ilişkileri içinde- değerlendirdi. Marx'ın yöntemsel kopuşu da buradaydı. Bu yüzden kaba ekonomi politik için kapitalist, para, mal ya da sermaye *sahibi* olmakla tanımlanabilecekken, Marx, bireyi ancak diğerleriyle girdiği ilişkiler temelinde anlamaya çalıştı ve kapitalisti, işçilerle -serbest işgücü ile- kurduğu ilişkilerle ayrıştırdı. Bir birey, ancak işçilerle kurduğu *sömürü ilişkileri* aracılığıyla bir kapitalist haline gelebilirdi.

Yapısalcı Marksizmin yöntemi ilişkileri yapıyla ikame ediyordu; ekonomik indirgemeciler ise ne kadar "tarihsel" bir perspektif de taşısalar aynı yöntemsel hatayı tersten türetti. Bu eğilim, kaba bir tarzda, altyapı -temel- ve üstyapı ilişkisinin altyapı tarafını vurguladı ve Marx'ın "yalnızca deneyimsel olarak verilen koşulların tahlili ile anlaşılabilen görünüşteki sonsuz değişmeler ve nüanslar göster"diğini açıkça yazdığı temelin ideolojik ve politik fenomenlerini "iktisadi olan" dedikleri şeye indirgedi. Halbuki, Marx'ın her ikisini de aktardığımız ilgili pasajlarında "*salt* iktisadi olan" biçiminde bir temel tanımı hiç yoktu, "üretim ilişkilerinin tümü"nün, "toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluştur"duğunu söylüyordu (Marx, 1992: 23). Yapısalcı olduğu varsayılan ama mantıksal pozitivizm içinde tarihsel materyalizmi kanıtlamaya girişen Cohen için de ekonomik yapı "üretim ilişkilerinin toplamı"ydı, "bütünsel üretim ilişkileri

kümesi"ydi (1978/1998: 83). Bana göre de, Cohen'in mantıksal pozitivizmi ile Althusser sonrası yapısalcı Marksizmi birbirine karıştırmamak gerekir.

Toplumsal temel=iktisadi yapı eşitliği kuran ekonomik indirgemeci[137] yaklaşım, Marx'ın "maddi yaşamın üretim biçimi, toplumsal, politik ve ekonomik yaşamın genel işleyişini de koşullandırır" önermesini kabaca tahrif etti ve klasik ekonomi-politikçilerden kalma kaba bir önermeye indirgedi: "İnsan davranışının biricik motivasyonu ekonomik çıkarlar"dı. Tarihsel materyalizm, bir bilimdi ama "model-inşacı bir gelenek" olarak onu indirgeyenler, bu bilimin toplumsal değişim/devrim gibi bir temel sorunu olduğunu neredeyse tümüyle göz ardı etti.

Göz ardı edilen sadece *devrim* değildi, Marx ve Engels'in birlikte yürüttükleri politik mücadele (Fernbach, 2004) ve ona bağlanan araştırma projelerinin evriminde, "genç Marx/yaşlı Marx" evreleri olduğu ve bu ikisi arasında da, fikirlerin ön-bilimsel dünyasından bilimsel dünyaya sıçramak anlamında epistemolojik bir kopuş bulunduğu da ileri sürüldü[138] (Althusser, 1965/1969: 49 ve 1968/1995). Marx ve Engels'in fikirlerinin yaklaşık yirmi

[137] Thompson, *Teorinin Sefaleti*'nde "Politik olarak, Stalinistlerle anti-Stalinistlerin bir arada yaşamaları uzun süreden beri olanaksızlaşmıştır. Althusserciliği incelememden -ve diğer ilgili Marksizmlerle ilgili açık eleştirilerimden- sonra, ortak bir gelenek nosyonuna artık hiçbir teorik anlam yüklenemeyeceği şimdi benim için açıktır" (1994: 298) diye yazdı. Thompson, indirgemecileri aynı Stalinist havuza atarak tersten türetme varsayımını ortadan kaldırma eğiliminde haksız değildi. *Bolşevik Parti Tarihi Üzerine Kısa Ders* bu indirgemeciliğin nasıl çalıştığının dünya-tarihsel bir örneğiydi. Paola Spriano, *Stalin ve Avrupa Komünistleri* adlı önemli çalışmasının bir bölümünü bu eserin büyük etkisine ayırdı. Özellikle bkz. Spriano (1985).

[138] Althusser, *Marx İçin*'de Marx'ta bir "epistemolojik kopuş" belirlemişti (1969: 49). Bu genç ile yaşlı Marx arasında bir "kopuş"tu ve ikincisi, devasa eseri *Kapital*'le yeni bir bilimi, "tarihsel materyalizm"i kurmuştu. Althusser'e göre genç Marx, hümanist ve tarihselci bir etki altında, yabancılaşma eksenli bir toplumsal öz üzerinde dönüp durmaktaydı.

yıllık kuluçka döneminden geçtiğine dair cümle, bizzat Engels tarafından, *Anti-Dühring*'de dile getirilmişti ama tam olarak şöyleydi:

> Bizim görüşümüz, ilk kez Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde ve *Komünist Manifesto*'da ileri sürülmesinden bu yana, *Kapital*'in yayınlanmasına değin yirmi yıl süren bir kuluçka döneminden geçti; o zamandan beri giderek daha hızlı bir biçimde her gün daha geniş çevrelere yayılıyor, öyle ki şimdi, Avrupa sınırlarının çok ötesinde, bir yanda proleterler ve öte yanda taraf kayırmayan bilimsel teorisyenler bulunan bütün ülkelerde, dinleyici ve destek buluyor. (Engels, 1977: 47-48)

Burada Althusser'ci anlamda bir epistemolojik kopuştan değil, açığa çıkan politik fikirlerin yayılması ve gelişmesi anlamında bir kuluçka döneminden söz edildiği açıktı. Bu ayrım, görece yakın tarihli, Marksist esinli bir "devlet kuramı", "siyaset bilimi" çalışmasında Marx'ta bir "yabancı politik" kuramı bulunduğu ileri sürülürken tersten tekrar edildi: "Marx, Hegel ve Genç Hegelcilerle 1840'ların başında 'kozunu paylaşırken', 'yabancı politik' diye adlandırdığım prototipik bir devlet kuramı üretti. Bu kuram, Marx'ın kendi kariyerinin sonraki dönemlerinde kısa bir süreliğine -geliştirmekten çok- ortaya attığı egemen-sınıf kuramına indirgenemez ve bu kuramla bağdaşmaz" [139] (Thomas, 2010: 40).

[139] "Buna karşılık yabancı politik, bir devlet kuramı olarak, egemen-sınıf kuramından daha geçerlidir. Bunu tanıtlamaya çalışmaktan kastım, Marx'ın erken dönem çalışmalarıyla olgunluk dönemi çalışmaları arasındaki farklılıklarla ilgili geçmişin o yıpranmış ve eskimiş tartışmalarına yeniden dönmek ve genç Marx'ı olgun Marx'ın üstünde tutmak değildir. Marx'ın devlet hakkında söyledikleri bu ayrımı çok şaşırtıcı bir biçimde ortaya döker. Marx'ın Hegel'e karşı verdiği mücadele (bu kimilerinin anladığı şekliyle felsefi olmaktan çok siyasi bir mücadeledir) yüzüstü bırakılmamış, sonraya ertelenmiştir. Marx, kimilerinin sandığı gibi, yabancı politiği egemen-sınıf kuramı lehine hiçbir zaman bir kenara atmamıştır. Marx'ın yazdıklarında bu ikisi hep bir didişme içerisinde olmuştur. Marx daha sonra, 1848 sonrası yazılarında, devlete ilişkin egemen-sınıf kuramını yabancı politikle değiş tokuş etmemiştir –gerçi Marx'ın geç dönem yazılarında yeniden su yüzüne

Bu yaklaşım ve benzerleri, farklı şekillerde ve farklı amaçlarla da olsa bir fikrin içsel bakımdan tutarlı evrimi ile bazı olguların -kapitalist üretim tarzı dahil- tarihsel bakımdan özgül analizlerini karıştırır. Bu bakımdan, burada yapıldığı gibi, devlet üzerine, Marx'ta bir egemen-sınıf kuramı bir de "yabancı politik" kuramı bulunduğu varsaymak olsa olsa teorisizmin başka bir veçhesi olabilir. Şu farkla ki, genç *teorisist* yazar, yaşlı Marx'a başvuran önceki teorisizm hilafına genç Marx'a başvurmaktadır.

Bu bölümün girişinde belirttiğim gibi verili her toplumsal şekillenme -belirli bir andaki belirli bir mekân/coğrafya üzerine kurulu "sınıf mücadelesinde özgül etkileri olan bir politik hakimiyet sistemi" (Jessop, 2008: 47)- için toplumsal temel, tarihsel bir özgüllük taşır. Her toplumsal şekillenme, sonuç olarak, belirleyici bir takım insanlar arası ilişkiler üzerine kurulur; fakat, bu ilişkilerin "ekonomik" ilişkiler olarak "nesnel" görünümü, daha çok son üretim tarzına yani kapitalizme özgüdür. Kapitalist topluma ilişkin bu ayrım da her bir tarihsel özgüllüğün çözümlenebilmesi için geliştirilmiş tamamen *metodik*[140], mevcut ilişkilerin aralarındaki belirlenimin gözlenebilmesini sağlayan Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'ündeki gibi bir ayrımdır (1993: 22-24). Şu halde, tarihsel materyalizmin temel önermelerinden biri olan "şimdiye kadarki tüm sınıflı toplumların tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir" tezine bağlı kalmak şartıyla yapılacak üstyapı ve bu

çıkan şey egemen-sınıf kuramı değil, yabancı politiktir" (Thomas, 2010: 40).

[140] Önsöz'de, Marx'ın deyişiyle, araştırmaları sonucunda vardığı sonuç, "devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerinde" anlaşılması için, bu ilişkilerin "içinde aranması gereken"in genel bir betimlemesidir. Bu metodiktir; o kadar ki, "varlıklarının toplumsal üretimindeki insanlar"ın her üretim tarzının kendi zaman-mekân ilişkisindeki altyapısal ve üstyapısal uğraklarının özgül çözümlenmesi gereğine işaret eder (1993: 23-24). Birden çok kez vurguladığım üzere, bir ilişki olarak devlet, kapitalizmde üstyapısal olduğu kadar altyapısal bir momenttir.

arada üstyapının en önemli uğraklarından biri olan -ama işlevleri üstyapıya indirgenemeyen- devlet çözümlemeleri, somut üretim ilişkilerinin/tarzının bir tezahürüdür. Ama basitçe bir gölgesi değildir. Toplumsal kurumlar/ilişkiler, bir kez açığa çıktıktan sonra, hem kendilerini açığa çıkaran "insanlar arası ilişkileri" hem de somut sınıf mücadelesi süreçlerini etkilerler; "belirlendikleri gibi" değilse de "belirlerler."

Açık ki, bu çözümleme çerçevesi, Gülalp'in haklı olarak belirttiği gibi hukuksal biçimlere geleneksel Stalinist yaklaşımlarınkinden daha büyük bir önem verir. Bunun nedeni, yasaların ekonomik ve toplumsal yapıların basit yansımaları olarak görülmeyip, söz konusu yapılar üzerinde "düzenleyici" bir işlev taşır nitelikte kabul edilmeleridir. Yasaların zaten var olan toplumsal ilişkileri yalnızca onaylama amacına hizmet etmekten ibaret olduğu durumlarda bile -ki bu durumlar istisna değil, kuraldır-, bu onay, söz konusu toplumsal ilişkilerin korunması ve dolayısıyla sürdürülmesi bakımından zorunludur. Ayrıca bu, kendi başına yeni toplumsal güçlerin önünü açabilir (Gülalp, 1993: 16). Gülalp'in Kay ve Mott'a dayanarak ifade ettiği gibi,

> kapitalist devlet ile özel mülkiyetin kurulması -mutlak mülkiyetin yaratılması ile devletin kurulması-, eşzamanlıdır, aynı sürecin karşılıklı iki unsurudur. Özel mülkiyete dayalı sınıf çıkarları kapitalist devletin temelini oluşturduğu halde, özel mülkiyet, ancak onu onaylayan ve koruyan bir devletin varlığı halinde olanaklı olur. (Gülalp, 1993: 17)

Şu halde, genel olarak kapitalizmde sermayenin değişik

fraksiyonları ortak bir "mülk sahipliği" konumunu paylaşırlar ama üretim ilişkileri temelinde birbirinden ayrışırlar (1993: 19). Başka bir deyişle, devletin nesnel işlevi, örneğin özel mülkiyetin korunması hepsinin nesnel çıkarını oluşturur ve bu bakımdan devlet, bütün bir sermaye sınıfının devletidir. Dolayısıyla, kapitalizmde sınıf ve devletin ortak kökeni, devleti sivil toplumdan ayıran "mutlak özel mülkiyetin" ortaya çıkışıdır. Bu iki kategori, diyalektik ve tarihsel bir "kendi kendine oluşum süreci" içinde birbirlerini yaratırlar (1993: 21).

Burada, çubuk tarihsel materyalizmin "tarihsel"ine doğru bükülmüş gibidir. Fakat, sorun, hiçbir zaman "*Kapital*, Marx'ın ilk projesinden büyük bir sapmadır" önermesini dillendirmeye (Anderson, 1998: 92) kadar varan Thompson'un analizlerindeki gibi abartılmamalıdır. Bütünsel Marksizm yorumları açısından sorun, yapısalcılarınki değilse de Cohen (1998) örneğindeki gibi "mantıkçı pozitivizmin" bir dizi vazgeçilemez üstünlüğünü yok saymadan Thompson'un Marksizme ilişkin formülünü tarihsel özgüllük kategorisi içinde telif etmektir. Bana göre de en uygun yol budur; bütünsel bir Marksizm yorumu, yani "ilk açığa çıktığı tarihten beri" Marx'ın yazdıkları dahil bu bütünlük içinde "sıradan bildiriler de dahil" bütün ontolojik ve epistemolojik etkinliği "genel olarak Marksizm alanı" içinde saymaktır. Bu durumda bile haklı olan Perry Anderson olacaktır: "... tüm tarihsel nosyonların genel esnekliğine karşıt olarak tarihsel materyalizmin kavramlarının özgüllüğü üzerine herhangi bir noktada duraklama bozukluğu, *Kapital*'in gerçek başarısını anlamayı radikal bir biçimde olanaksızlaştırır" (1998: 94).

Burada, diğer bir soruna daha dikkat çekmek gerekir: Özellikle 1960'lı yıllardan bu yana geçen otuz yıl içinde, bir Marksist "siyaset bilimi" inşa edildiği gözlenmektedir. Vardığı sonuçların tümüne katılmamakla birlikte, Bonefeld'in belirttiği üzere, "Marx'ın eleştirisi, bir devlet teorisi sağlamaya yönelik 'Marksist' girişimlere kesin bir zıtlıktadır" (2007: 269). Bu zıtlığın farkına varmadan yapılacak her çözümleme, 'Marksist' kalmaya devam edebilir ama "bir toplum ve devlet teorisi olarak, Marksizminde, resmen karşı olduğu yabancılaşma ve egemenliğin suç ortağı olma riski" ile karşı karşıya bırakır (2007: 269).

Bu nedenlerle, devletler de tarihsel ve toplumsal varlıklar olarak, tarihsel olarak özgüllükleri içinde, kapitalizmde egemen ve bağımlı sınıflar ile ilişkileri içinde gördükleri işlevler temelinde gözlenebilir; sınıf mücadeleleri bağlamında somut bir devlet de ancak bu ilişkiler içinde çözümlenebilir[141].

2. Kapitalist Devletin Göreli Özerkliği Sorunu[142]

Poulantzas[143], 1960'ların sonunda devlet sorununu tartışmaya, Marksist kuramda "politik düzeyin özgüllüğünü açıklaştırabilmek" üzere

[141] Bugün dünyada mevcut devletleri çözümleyen kısa ama analitik bir çalışma için bkz. Oppenheimer (2000).

[142] Bkz. Carnoy (1984: 104 vd.), Gülalp (1993), Yılmaz (2002: 57), Clarke (2004a: 27 vd.).

[143] İlk çalışmaları hakkında, "*devletlerin* kendilerinden ziyade *teorileri* üzerine yoğunlaştığı" tespitini bizzat kendisi yapan Jessop için, Poulantzas "savaş sonrasının en iyi devlet kuramcısı"ydı (2008: 23 ve 10). Poulantzas, hâlâ -seyirci olmamayı içeren- Gramscici manada Marksist "siyaset bilimi"nin içindeydi; bu siyaset biliminin kuramsal edinimi ve geliştirilmesinde küçümsenemeyecek katkıları olan Jessop ve benzerleri için ise, daha doğru tanım, üzerine konuştukları "devlet teorileri"nin Marksizmle ilgili olduğunun farkında oldukları olurdu (2008: 18).

başladı. 1968 yılında yayınlanan, ancak İngilizce konuşulan dünyada Miliband'ın *Kapitalist Toplumda Devlet* kitabına *New Left Review*'da yazdığı eleştiriden sonra tanınan *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar* (1976) adlı kitabında ileri sürdüğü kapitalist devletin bütünlüğü, özgül birliği ve göreli özerkliği tezi, yetmişli yıllar boyunca Marksistler arasında tartışma konusu oldu. Miliband, Poulantzas'ı kuramsal olarak, yapısalcı soyutlamacılığı ve yapısalcı üstbelirlenimciliği nedeniyle yöntemsel bakımdan eleştirmekle birlikte Marksizmin temel metinlerindeki devlet analizinin göreli özerkliği tanıdığı yönündeki açıklamaları ile birlikte, Marksistler arasında sorun, *en azından* bu düzeyde bir açıklık kazandı (bkz. Jessop, 2008: 121-139)[144].

Poulantzas, Althusser'den yöntemsel bakımdan etkilenerek -örneğin, üretim tarzına ilişkin çözümlemeler yanı sıra, devlet iktidarı ve devlet aygıtı ayrımını ve DİA'ları neredeyse aynen benimseyerek- izleyicileri arasında yer aldı.[145] Buna karşın, Gramsci'nin sivil toplum kavramı etrafında geliştirdiği açıklamaları, tarihselci etkinin altında ve zaman zaman da Hegelci buldu. Poulantzas'a göre, bu açıklamalar, Gramsci'nin incelemelerinde sık sık bir leke oluşturan tarihselci etkiler dikkate alındığında anlaşılabilir olan bir terminoloji dalgalanmasıydı. Poulantzas, Gramsci'nin hegemonya kavramını ise benimsedi ve yeniden içeriklendirdi (1976: 137).

Marksizmin bir siyaset kuramı olmadığından hareket eden

[144] Jessop, kendi kuramsal mantığında gerçekleştirdiği sınıflandırmaya göre aynı yerde üç ayrı yaklaşıma ilişkin tablolarda sunar: Sermaye-teorik görüşler için (2008: 125), sınıf-teorik görüşler için (2008: 128) ve devlet-teorik görüşler için (2008: 131).

[145] Poulantzas, *Fasizm ve Diktatörlük*'te (1980) DİA'ları reddetmez ve ama bu konuda Althusser'in kavrayışını eksikli bulur ve eleştirir, keza *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*'da da (1976) Althusser'den bazı ayrım noktaları koymaya çalışır. Ancak bütün bunlar, Althusser ile Poulantzas arasındaki kuramsal bağı koparmaya yetmez.

Poulantzas, bunu ileri süren diğer ardıllarına miras bıraktığı gibi, son derece girift, toplumsal ilişkileri bütünlüğü içinde anlamaya yaradığı sürece değerli ama genel olarak "model-inşacı" görüşler ileri sürdü. Siyasal kuramın merkezinde devlet vardı ki, devlet, genel olarak sınıflarla ilişkileri içinde ele alınmakla birlikte, ona yapısal bir "öz" (yapısal süreklilik) atfetti. Marx'a göre, devlet ne kendi entelektüel, etik ve serbestiyetçi temellerine sahip bağımsız bir varlıktı ne de onun sınıfsal karakteri ulusal koşullarla tanımlanabilirdi (Bonefeld, 2007a: 186). Yapısalcı eğilim, devlete yapısal bir öz atfederek, yöntemsel olarak bu özü kendi var oluş koşulları ve görünüş biçimleri içinde çözümlemek gibi bir yanılgıya uğrarken; politik olarak ise, egemenlik kuramlarının yaptığı gibi devletin doğallaştırılmasına savruldu. Yöntemsel sorun, sonraları Jessop'ta da o kadar belirgin görülecekti ki, Jessop, Marx'a bakarken "burada -devletle ilgili, b.n.- tek bir tanım yok" diye şikayetlenecekti (2008: 43). Bu gelenek, Laclau örneğinde söylem merkezci, post-Marksist bir konuma evrildiğinde bile bu yüzden hep "yapısal bir model" kurdu.[146]

Poulantzas'a göre, sorun bir siyaset teorisi geliştirmekti ve bu teori, tartışılmaz bir şekilde devlet iktidarına ilişkin olacaktı (1976: 42). Poulantzas, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*'da (1976) sorunsalını bu şekilde belirledikten ve Althusser'deki gibi hümanizm ve tarihselciliği Marksist kuram zemininden çıkardıktan (Bensaïd, 2010a) sonra, yöntemine dair bir sunum yaptı. Poulantzas'a göre de tarihsel materyalizm "nesnesi tarih

[146] *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'nin (Laclau ve Mouffe, 1992) Cohen'ci tarzda, mantıksal pozitivist bir okuması, yapısal model kurmadan yapı çözümcü de olunamadığının ilginç bir örneğini ele verir.

kavramının oluşturulması olan" bir bilimdi[147] (1976: 11). Mevcut anahtarlarla hammadde -Marx, Engels, Lenin, Gramsci'nin yazılı mirası- üzerinde çalışarak en somut kavramların üretimi düşünce sürecinin sonunda elde edilmekte, başka bir deyişle, "gerçek bilgi ve somut tikel nesneleri açıklayan kuramsal belirlemenin zenginliği sağlanmakta"ydı (1976: 12-13).

Poulantzas, göreli özerklik tartışmasının ortaya çıkmasına vesile olan eleştirisinde, Miliband'ın eserine ilk itirazı da bu yöntemsel sorun/farklılık üzerinde şekillendirdi. Miliband'ın *Kapitalist Toplumda Devlet* eseri, kavramsal araçlardan yoksundu ve ampirikti; başka bir deyişle, olgusal açıklamalarla yetiniyordu. Poulantzas'a göre Miliband, burjuva siyasal biliminin kavramlarını, örneğin "seçkinler/elitler"[148] kavramını, Marksist kavramsal çerçeveye uygunluğunu tartışmadan kullanmaktaydı; "kavramlar ve düşünceler hiçbir zaman masum değil"di ve "hasmı cevaplarken onun kavramlarını kullanmakla kişi -Miliband- bunları yasallaştırmış ve süregelmelerine izin vermiş olur"du (1990a: 19).

Poulantzas'a göre, epistemolojik olarak, bilimsel süreci önceleyen bir "olgu" yoktu. Bu "nesnel gerçeklik" ya da "madde yoktur" anlamında değildi; her kavramsal çerçeve kendisine bir olgu, başka bir deyişle ampirik kanıtlar alanı yaratıyordu. Marx'a ilişkin bir örnek verirsek, bir defa Marx

[147] "Tarihsel materyalizm biliminin içinde, kavramsal çalışma, herhangi bir tarihsel durumun çözümlenmesi için temel ve öncüldür. Bundan dolayı kuramsal çalışmanın hammaddesi, gerçek-somut, başka bir deyişle dünyada var olan nesneler değil, bir gerçeklik hakkındaki bilgi, kavram vb. anahtarlardır. Poulantzas için bu hammaddenin kaynakları, birinci olarak Marksizm ve işçi hareketleri, özellikle, Marx, Engels, Lenin ve Gramsci'nin çalışmaları ve ikinci olarak da çağdaş siyaset kuramıdır" (Bridges, 1999: 471).

[148] Seçkinler/elitler kuramlarının (Mosca, Pareto vd.) yetkin bir değerlendirmesi için bkz. Bottomore (1990).

kendi teorik sistemini kurmasa idi, olgusal gerçeklik olarak, "artı-değer sömürüsünden" ya da "sınıflar"dan söz etmek ne kadar mümkün olabilecekti? Poulantzas'a göre, kavramsal çerçeveler olguları seçikleştiriyor; bu bakımdan da inşa ediyordu[149]. Poulantzas'ın epistemolojik sürece ilişkin ikinci temel belirlemesi şuydu:

> Teorik sürecin özgüllüğü açısından, kavramların özgül bir biçimde birbirine bağlanmasını dikkate alması gereken sunuş düzeni ile gerçek doğrularla uğraşarak bu kavramların yaratılmasını sağlayan araştırma düzeni arasında bir ayrım yapılması gerekmektedir. Marx'ın Kapital'inde de gördüğümüz gibi, teorik metnin sunuluşu, onun ardında yatan araştırmanın izlediği aşamaların yeniden sıralanması veya onun üretiminin tarihinin anlatılmasından öte bir şeydir. (1990b: 141)

Poulantzas, devamla, bu "sunuş düzeni" ve "araştırma düzeni"ne ilişkin ayrımı kendi çalışmasında uyguladığını ve fakat, sunuş düzenini oluştururken soyutlama düzenini genel olarak önemsediği için somut analizleri dahi "teorik sürecin örnekleri ve betimlemeleri" olarak vermek biçiminde küçük bir yanlışa düştüğünü yazdı. Fakat, Miliband "ampirik ve neo-pozitivist" yaklaşımında bu ayrımı hiç yapmadığı için, kendisini

[149] Bu iddiayı ileri süren yapısalcı -daha doğrusu Spinozacı- sapmayı Bensaïd, berrak bir şekilde ifşa eder: "Althusser, teorinin kendine yeterliliğini ilan ederek önceden davranıyordu: 'Marx'ın teorik pratiğinin ürünü bilgilerin doğruluk ölçütü bizzat onun teorik pratiği tarafından [...] ona bu bilgilerin üretimini temin eden biçimlerin bilimsellik vasfı tarafından sağlanmıştır.' Teori artık etkili olduğundan değil, bilimsellik gereğine uygun olduğundan (üstüne üstlük ona bir de başarı bahşedildiğinden) doğrudur. Böylece pratiğin pragmatik olmayan bir ölçütünden, kendinden referanslı, pratik pratiğin sınavlarından ve onun acı deneylerinden kaçırılmış bir 'teorik pratiğe' geçilmekteydi. Olguların ampirik topçu ateşinin menzili dışında, epistemolojik kopuş gerisinde tam siper olan teori kendi kendine aklına estiği gibi konuşabileceğini sanıyordu. Gerçeklik ilkesi yetişip onu dönemeçte acılı bir biçimde yakaladı: Althusser'in çelişkileriyle çıkmazları Stalinizmin bu tamamlanmamış matem yapıtı içinde yer alırlar" (Bensaïd, 2010a:366)

-Poulantzas'ı- "soyutlamacılıkla" suçlamasına rağmen, olgusal gerçekleri sıralamak dışında bir yetkinlik gösterememişti (1990b: 142). Poulantzas'ın, Miliband'a yönelik bu eleştiriyi aslında kendi açmazlarını örtmek için gerçekleştirdiği açıktı.

Sunuş ve araştırma düzenini kısaca betimlediğimiz biçimde "tanımlayan" Poulantzas'ın vardığı sonuca göre; öncelikle belirtmek gerekirdi ki, "iktidar ilişkileri basit bir etkisel bütünlük oluşturmayıp, son kertede ekonomik iktidar tarafından belirlenen, kompleks ve yerinden çıkmış ilişkiler oluştururlar"dı: "politik ya da ideolojik iktidarlar, ekonomik iktidarın basit birer etkinliği değildi" (1976: 113).

Poulantzas, bu sonuca varmak için, öncelikle Balibar'ın kullandığı biçimiyle bir üretim tarzı kavramına başvurdu. Üretim tarzı kavramı, teorik bir soyutlamaydı. Belirli bir anda belirli bir toplumda var olan ise toplumsal formasyondu. Ancak bir toplumsal formasyonun somut analizinin yapılabilmesi için üretim tarzının teorik açıklamasının yapılmış olması gerekirdi. Üretim tarzı, ekonomik, politik, ideolojik ve kuramsal düzey ve kertelerin bir bütünlüğünden oluşuyordu. Sorun, mesela ekonomik düzeyin, diğer düzeylerindeki görünümünün yani onun bölgesel düzeylerinin incelenerek açıklaştırılabilmesiydi. Poulantzas, böylece yapıtında devlete ilişkin bir açıklama olarak, politik düzeyin özgüllüğünü açıklaştırmayı, politikanın bu bölgesel düzeylerinin bir kuramını oluşturmayı denedi.

Bunu çözümlemeye başlamadan önce, Poulantzas, bazı temel açıklamalara daha ihtiyaç duydu. İlk olarak, ekonomik düzeyi, son kertede

belirleme kavramıyla üretim tarzı içinde "belirleyici" bir konuma taşıdı. Bu belirleme, Althusser'de ve özellikle Balibar'daki gibi, üretim tarzı içinde hangi düzeyin egemen rol oynayacağını son kertede belirlemeydi. Yani ekonomik düzey, son kertede belirlemiyordu, hangi düzeyin egemen rol oynayacağını son kertede belirliyordu. İkinci olarak, toplumsal sınıf kavramını açıklaştırmaya çalıştı. Poulantzas'a göre, toplumsal sınıflar, sorunun genel konuluşunda ekonomik belirleme ile ilişkili iseler de "Marksist toplumsal sınıf kavramının oluşturulması için ekonomik belirlenimin yeterli olduğu sonucu çıkarılmamalı"ydı (1976: 57).

Poulantzas'a göre, sınıf kavramının oluşturulmasındaki politik ve ideolojik belirlenim hiç de yabana atılası değildi. Hatta, Marksizmin kurucularının politik eserlerinde bu sorun bir "statü"ye -herhalde bir kuramsal açıklama modeli kastediliyor- kavuşturulmuştu. Poulantzas, Marx'ın konu ile ilgili meşhur bir dizi pasajına başvurduktan sonra sorunu, Lukacs'ın temsil ettiği tarihselci sapma, "özne-sınıf kuramı" ve Geiger, Dahrendorf ve Fransa'da Bourdieu'nun temsil ettiği işlevci sapma ile tartıştı. İkinciler sınıfın *çifte statülüğüne* ilişkin bir kuramsal sapma oluşturuyorlardı. Bunlara göre, sınıf durumu (*class situation*) -ekonomide aldığı yer ile belirlenen kendinde sınıf- ve sınıf işlevi (*class function*) -sınıflar mücadelesi, kendi için sınıf- biçiminde sınıf ikiye bölünürdü (1976: 61). Halbuki, böylece, taşıyıcıların toplumsal sınıflara dağılımı (ücretli çalışmanın ve sermayenin 'kişileştirilmeleri' olarak, Marx tarafından bir yapısal bütünlüğün *destekleri* veya *taşıyıcıları* olarak değerlendirilmeleri olgusu) ve Marx'ın toplumsal

sınıfları hiçbir zaman *kuramsal olarak* yapıların genetik kökeni olarak kabul etmemesi gözardı edilmiş olmaktaydı (1976: 62). Poulantzas'a göre,

> Gerçekte, Marx'ın toplumsal sınıf analizlerinin hiçbir zaman basitçe ekonomik yapıya -üretim ilişkilerine- değil, ama her zaman bir üretim tarzı ve toplumsal formasyonun yapısal bütününe ve oradaki farklı düzeylerin aralarında süren ilişkilere başvurduğu söylenebilir. Vaktinden önce söyleyelim ki, toplumsal sınıflar, bir yapılar bütününün ve kendi ilişkilerinin sonucu imiş gibi ilk olarak ekonomik düzeydeki, ikinci olarak politik düzeydeki ve üçüncü olarak ideolojik düzeydeki her şey olabilir. Bir toplumsal sınıf gerek ekonomik düzeyde, gerek politik düzeyde, gerek de ideolojik düzeyde tanımlanabilir ve dolayısıyla özgün bir düzeye göre konumlandırılabilir. Sınıfı bu şekilde tanımlamak ve kendi bağlamı içinde kavramak için onu etkileyen düzeyler bütününe bakmamız gerekir. (1976: 63-64)

Bir sınıf, yalnızca üretim ilişkileriyle ilişkisi, ekonomik varlığı, özgül bir varlık tarafından öteki düzeylerde yansıtıldığı zaman, bir toplumsal formasyon içinde ayrı ve özerk bir sınıf, toplumsal bir güç sayılabilirdi (1976: 78). Poulantzas, daha açık bir ifadeyle, toplumsal sınıfı "yapılar bütününün, bir üretim tarzının matrisinin ya da bir sosyal formasyonun desteklerini oluşturan taşıyıcılarının üzerinde olan etkilerini belirten bir kavram" olarak tanımladı. Bu kavram, toplumsal ilişkiler alanındaki bütünsel yapının (*global structure*) etkilerini gösterirdi (1976: 67-68).

Bundan çıkan sonuç, sınıf üyelerinin birer özne değil "taşıyıcı" (*trager*) oldukları, sınıfların da yine bir özne değil, yapısal bütünde ajan (*agent*) olduklarıydı. Poulantzas'ın bu yaklaşımı kendisi bir büyük Özne olan

Yapı'nın karşımıza konulmasından başka bir şey değildi. Marksizmin sınıf anlayışı ise, böylesi bir yapısal belirlenime indirgenemez. Aksi halde, "tarihin sınıf mücadeleleri tarihi" olduğu önermesinin bir açıklayıcılığı kalmayacaktır.

Poulantzas, devamla, toplumsal sınıf kavramını "parçala"dı. Sınıfların özerk fraksiyonlarına değindi; bununla yetinmedi, sınıf kategori, katmanları ayrımına başvurdu. Devamla, bir sınıf mücadelesi teorisi için sınıfsal yapı ve uygulamalar kavramlarını geliştirdi. Poulantzas'ın sınıf teorisi buradan sonra iyice giriftleşir. Bu kısımlar ihmal edilirse, devlete ilişkin tezlerini çözümlemeye başlamadan önce değinilmesi gereken bir diğer konu konjonktür, toplumsal güçler ve politik öngörüm üzerine olan varsayımları ve çıkarımlarıdır.

Başka deyişle, üçüncü olarak, Poulantzas, sınıfsal yeterli etkinlikler kavramını açıklaştırmak için konjonktür kavramına başvurdu. Poulantzas'a göre, kavramın kurucusu Lenin'di. Lenin, politik uygulamanın özgül nesnesi olan "içinde bulunulan ana" eşdeğerde bir konjonktür kavramı geliştirmişti. Lenin'de konjonktür kavramı, sınıf mücadelesi ve sınıf pratikleri (uygulamaları) alanında konumlanmıştı:

> Politik pratiğin (uygulamaların) kendine özgü hedefi devlettir: örneğin, politik iktidarın kurumsallaşması belirli bir toplumsal formasyon ve onun dönüşümlerinin düğüm noktalarında iç tutunumu sağlayan faktördür. Fakat politik pratiğin nesnesi şimdiki zaman (içinde bulunulan an) olduğundan politik uygulamalar bir formasyonun her zaman orijinal (çünkü tek) tarihsel kişiliğini yansıtır. (1976: 93)

Bir sınıf veya fraksiyon, içinde bulunduğu bir oluşumda, içinde bulunan andaki eylemiyle, ekonomik, politik ve ideolojik düzeydeki "yeterli etkinlikleriyle" politik uygulama düzeyindeki yansıma ile ancak, seçik sınıf veya özerk fraksiyon olarak işlev görebilirdi; yani *sınıf durumu*ndan *sınıf işlevi*ne geçebilirdi (1976: 97).

Miliband, Poulantzas'ın bu "yeterli etkinlikler" kavramını eleştirdi. Poulantzas, gerçekten de betimleyici tarzı vesilesiyle çok kez, ilişkileri açıklama yetisi gösteremedi. Ama zaten toplumun bir "ilişkiler sistemi" olarak açıklanmasını da eleştiriyordu. Bu eleştiri, özellikle "taşıyıcı" kavramında da görülen, insan tekini tarih yapıcı değil de yapılan tarihin etkisiz oyuncusuna dönüştüren bir tür "aşkıncı analiz"e dayanıyordu. Bu yüzden, bu aynı "yeterli etkinlikler", bir konjonktürde, "geçerli etkiler" göstermeyebilirdi; yani yeterli etkinlikler bir sınıfı ya da fraksiyonu "seçik sınıf ya da özerk fraksiyon" kılmayabilirdi. Bu oldukça karışık bir açıklamadır. Miliband, *haklı olarak* bunun bir açıklama olmadığını yazdı (1989c: 53).

Poulantzas'ın kapitalist devlete ilişkin açıklamalarına temel olan bir diğer nokta, dördüncü olarak, şuydu: Kapitalist devlet tipi ile biçimi arasında bir ayrım yapılmalıydı. Kapitalist devlet tipi, üretim tarzında olduğu gibi, kapitalist devletin genel kuramını bize verirdi, ancak kapitalist devletler somutta ancak bir kapitalist devlet biçiminde var olurlardı. Kapitalist devlet biçimleri genelde, olağan biçim ve olağanüstü biçimler olarak ayrıştırılabilirdi. Olağanüstü biçimler arasında, askeri diktatörlük, Bonapartizm, faşizm vb. vardı. Kapitalist devletin olağan biçimi ise, baskının genel bir hegemonya

işlevi içinde eritildiği, yani egemenliğini toplumsal rıza üzerine kurmaya yönelen "parlamenter demokratik" kapitalist devletti. Lenin de burjuvazinin en kararlı iktidarının bu biçimde olduğunu yazıyordu (Poulantzas, 1976: 147 vd.). Poulantzas devamla bir kavram daha önerdi: "Rejim biçimi". Bu kavramın, devlet tipi ve devlet biçimi kavramları ile ifade edilenden farklı olarak -bir somut bir devlet biçiminin örneğin liberal devlet (devlet biçimi) anayasal monarşi (İngiltere, rejim biçimi) ya da parlamenter demokrasi (Fransa, rejim biçimi) biçiminde farklı rejim biçimleri altında yer alabilmesi gibi- değişik rejim biçimlerinde var olması/karşılık bulması mümkündü (1976: 153).

Bu temel öncüller eşliğinde, Poulantzas, kapitalist devletin temel karakteristiklerini belirlemeye girişti. Poulantzas, kapitalist devletin karakteristik özelliğinin, kapitalist toplumsal formasyonda, politik ve ekonomik iktidar, politik ve ekonomik sınıf çıkarları ve politik ve ekonomik mücadeleler arasındaki özgül özerkliğe dayalı olarak belirdiğini ileri sürdü. Kapitalist devlet, hegemonyacı sınıfın önderliği tarafından karakterize edilirdi, ancak egemen sınıfın ekonomik çıkarları tarafından doğrudan belirlenmezdi. Başka deyişle, egemen sınıfın ekonomik çıkarlarını doğrudan temsil etmezdi, ancak onların egemen sınıfı politik iktidarın merkezinde tutarak politik sınıf mücadelesini yönetmekten ibaret politik çıkarlarını temsil ederdi (1976: 190). Gerçekte, bu, kapitalist devletin, kapitalizmde politik düzeyin ekonomik düzeyden özgül özerkliğinden doğan özel bir karakteristiğiydi (1976: 191).

Poulantzas, devletin genel işlevini, -Engels'e atıf yaparak- devletin

toplumun “resmi bir özeti olmasında” gördü; devlet, düzen sağlayıcıydı, “burjuva toplumunun üretimin somut koşullarını muhafaza etmek için oluşturduğu örgenleşme” olarak, böylece, içinde düzenleyici bir rol oynadığı kararsız dengeli bir sistem olarak toplumsal oluşumun parçası olarak belirirdi (1976: 49). Devlet, bir toplumsal oluşumun bütünlüğünü koruyucu öge olarak topyekûn bir rol oynardı ve dar anlamda -politik sınıf çatışması durumunda- bu ekonomik, ideolojik ve politik işlevler biçimine bürünürdü. Fakat, Poulantzas’a göre bu, topyekûn politik bir roldü (1976: 54).

Poulantzas’a göre kapitalist devlet biçimini diğerlerinden ayıran temel özellik, “bireyler”, “yurttaşlar”, “politik kişiler” olarak nitelendirilmiş olan öznelerin, üretim taşıyıcıları olduklarının açıkça ortaya konulmamasıydı (1976: 123). Bu sınıf devleti, insanı, özgür ve eşit vatandaşlarla, Poulantzas’ın deyimiyle halkla eşit göstermekteydi. Devlet, bu izlenimi verirken, insanı yalıtarak, başka bir deyişle, tek başına bırakarak sınıfsal konumunun belirginleşmesini de engellemekteydi. Bu devletin birinci işleviydi. Devletin bireyleri özgür ve eşit kimseler olarak göstermesi aynı zamanda siyasal yapının ekonomik yapı üzerindeki etkisini de göstermekteydi: Bu belirleme iş sözleşmesiyle kapitalist mülkiyet ilişkilerine temel oluşturduğuna göre, kapitalist üretim tarzının da vazgeçilmez bir ögesiydi (Bridges, 1999: 473-474).

Devletin ikinci işlevi, kendisi gerçekte bir sınıf devleti olduğu halde, kendisini “yurttaşlardan oluşan ulusun birliği”, tüm toplumun devleti olarak, kendi kurumları içinde kendisini sınıflara bölünmez, kurumsal yerleşikliği olan

bir nesne gibi sunup böylece, devlet kendini burjuva devleti olarak sunsa da toplumun tüm üyelerinin de bu aynı sınıfın üyesi olduğu izlenimini yaratmaktı (1999: 474).

Devletin üçüncü ve en önemli işlevi, egemen sınıfı yani "burjuvaziyi" örgütlemekti. Devlet bunu bir tek yolla gerçekleştirirdi. Egemen sınıflar içinde bir tanesi kendisinin devletle ilişkisi yoluyla hem birey/ulusun genel çıkarlarını temsil ederek, hem de egemen sınıflar ve fraksiyonlar arasında belli bir egemenliği sürdürerek, siyasal düzeyde kendisini yoğunlaştırmasıyla iktidar sınıfı olurdu. İktidar fraksiyonu[150] bunu, üretim sürecindeki sömürü düzeni içindeki konumundan yararlanarak devletin de desteğiyle kendi çıkarlarını siyasi çıkarlar olarak sunmak yoluyla gerçekleştirirdi (Poulantzas, 1976: 356; Bridges, 1999: 476).

Poulantzas'ın teorisine bir üst başlık konacaksa bu "devletin göreli özerkliği" teorisi olabilir. Zira, devletin işlevlerini yerine getirebilmesi göreli özerkliği sayesinde olmaktaydı (Yılmaz, 2002: 59). Bu, aktardığımız üçüncü işlevle oldukça ilgiliydi. Poulantzas'a göre, "kapitalist devletin ayırt edici özelliği kendi özgül birliği ile egemen sınıflardan göreli özerkliği"ydi ve "bu iki özellik de birbirlerinin hem nedeni hem de sonucu"ydu (Gülalp, 1993: 51). Poulantzas'da göreli özerklik, hem ekonomik yapıdan politik düzeyin göreli

[150] Poulantzas, ayrı ayrı, hakim (dominant), egemen/hegemonyacı (hegemonic), hükümran (governing) ve yönetici (ruling) sınıf kavramlarını kullanır. Hakim sınıf, bir toplumsal formasyonda egemen olan sınıflar ittifakını anlatır. Egemen sınıf ise, bu ittifak içinde hegemonyasını kuran ve ittifaktaki diğer sınıfları kendisine bağlayan sınıftır. Yönetici sınıf, siyasal alanda temsilcilik işlevi üstlenir. Yönetici sınıf ise, devlet mekanizmasının yüksek personelini yani geniş anlamda siyasal personeli oluşturan sınıftır. Bunların her biri ayrı bir "somut"a tekabül eder. Fakat, bu bölümleri ayrı ayrı bulmak her zaman kolay değildir.

özerkliği, hem de egemen sınıftan devletin göreli özerkliğiydi. Kapitalist devletin birliği de, hem kendisinin ulusu temsil etmesi hem de iktidar blokunun siyasi birliğini oluşturması gerçeğinden kaynaklanmaktaydı.

Kapitalist devletin bu özelliğinin anlaşılabilmesi için iktidar bloku kavramını kısaca açıklaştırmakta fayda vardır. Poulantzas'a göre bir somut toplumsal formasyonda egemen olan sınıf iktidar blokuydu. Bunun anlaşılabilmesi için, Poulantzas'ın sınıfı, katman, kategori ve fraksiyonlara ayırarak parçaladığını hatırlamak gerekir. Egemen sınıflar da bir bütünlük oluşturmuyorlardı. Kendi aralarında çeşitli katman, kategori ve fraksiyonlara bölünmüşlerdi. İşte iktidar bloku, bir bütün olarak egemen sınıfı kapsayan bir kavramdı. İktidar bloku içinde bir katman, kategori ya da fraksiyon ise, hegemonyacı sınıftı, başka deyişle, hem iktidar blokundaki diğer sınıfları kendi öncülüğünde birleştiriyor hem de devlet iktidarı yoluyla bağımlı sınıfların rızasını üretiyor, yani bağımlı sınıfları kendi çıkarlarının ulusal çıkarlar olduğuna ikna edebiliyordu (Poulantzas,1976: 229 vd.).

Poulantzas, kurumsallaşmış politik iktidarın özgül birliği (bütünlüğü, *unity proper*) kavramı ile kapitalist devletin kendine has bir özelliğini işaret etmekteydi. Kapitalist devlet, ekonomiden göreli olarak özerklik kazanmış, kendi etkilerininde farkına varılabilen kendine özgü iç tutunumu temsil eden devlet iktidarının kurumlarını oluşturuyordu. Kapitalist devletin özgül birliği, iktidar blokunun sınıf ya da fraksiyonları arasındaki ve daha ziyade sözü edilen sınıf ve fraksiyonlarla ittifak halindeki ya da destekleyen sınıf ve fraksiyonlar arasındaki ilişkilerin kurumsallaşmış devlet

iktidarının ‘parselizasyonu’, bölünmesi ya da paylaşılması üzerine kurulmasına mani olurdu (1976: 255). Kapitalist devletin sahip olduğu ve bütün toplumsal formasyonu kapsayan içsel bütünlük, onun egemen sınıflardan göreli özerkliğini korumasına olanak tanırdı. Politik düzeyin ekonomiden göreli özerkliği yanında, iktidar bloku içindeki fraksiyonlar arası mücadele, devletin egemen sınıflardan göreli özerkliğini sağlıyordu. Göreli özerkliğin bu iki kaynağı, aynı olgunun iki yönü olarak birbirini pekiştirirdi (Gülalp, 1993: 51).

Poulantzas, göreli özerklik kavramını açıklarken özellikle Bonapartizm’e başvurdu ve Marx’ın yorumlarını kanıt olarak sundu. Böylece, Poulantzas, Bonapartizm’i, kapitalist devletin “genel bir tarzı” olarak betimledi. Bonapartizm sorununda tümüyle farklı tutum takınan Miliband ise, Poulantzas’ın “göreli özerklik” kavramını aynı içerikle kullanmadı. Miliband’a göre göreli özerklik, devletin egemen sınıfın emrinde değil, onun adına hareket ettiğini ifade ediyordu. Miliband, Bonapartizm konusunda Marksizmin kurucularının, Poultantzas tarafından “Marx ve Engels Bonapartizmi sadece kapitalist devletin somut bir biçimi olarak değil, kapitalist devlet tipinin kendisinin yapıcı teorik karakteristiği olarak kavramakta sistemli bir tavır gösterirler” şeklinde okunmasına karşı çıktı. Poulantzas’a göre, kapitalist devletin az çok istikrarlı biçimi, “burjuvazinin dini Bonapartizm”di (1990: 29). Miliband, bunu kesinlikle eleştirdi ve Bonapartizmi bir olağanüstü kapitalist devlet biçimi olarak nitelendirdi. Miliband’a göre, kapitalist devletin az çok istikrarlı biçimi burjuva demokratik devlet, Poulantzas’ın incelemesine

özellikle almadığını iddia ettiği devlet tipiydi (1989c: 57 vd.).

Poulantzas, Bonapartizm'i kapitalist devletin genel tarzı olarak niteleyerek, faşizm gibi olağanüstü biçimlerle, liberal demokratik biçimleri eşitlemekte, Komintern'in sebep olduğu faciaları[151] kuramsal düzeyde yeniden üretmekteydi. Poulantzas'ın buna yanıtı, Miliband'ın devlet tipi ve devlet biçimi kavramlarını ayrıştıramamış olduğuydu. Yani, her devlet biçimi (olağanüstü biçim de) gerçekte, bir devlet tipiydi. Örneğin kapitalist üretim tarzında bir devlet tipi vardı ki, o da kapitalist devletti. Kapitalist devlet tipini de mutlakıyetçi devlet tipi öncelemişti. Bonapartizm'de Marx-Engels'in olağanüstü devlet biçimini incelemesi bu olağanüstü devlet biçiminin dahil olduğu devlet tipine ilişkin kuramsal soyutlama yapmamızı engellemez, aksine buna olanak sağlardı.

Poulantzas, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar'*da önerdiği model içinde, *Faşizm ve Diktatörlük*'te faşizmi açıklamaya giriştiğinde, devlet tipi ve devlet biçimi üzerinde yeniden durdu ve faşizmde egemen sınıflarla devlet arasındaki ilişkiyi, yani göreli özerklik sorununu şöyle betimledi:

> Tüm faşistleşme süreci boyunca ve iktidarın alınmasından sonra, faşizm –faşist parti, faşist Devlet- hem iktidar blokuna ve hem de hegemonyasını kurduğu büyük sermayenin tekelci fraksiyonuna karşı karakteristik bir göreli özerklik kazanır. Bu göreli özerklik iki dizi etmenden ileri gelir:
>
> a) İktidar ittifakını oluşturan sınıf ve fraksiyonların iç

[151] Miliband, bununla, Komintern'in faşist devlet ile önceki kapitalist devlet biçimlerini burjuva devleti olmakta eşitlenmesinin yarattığı tarihsel sonucu, faşizmin iktidara gelmesini kast etmektedir (1989c: 57). Ayrıca bkz. Carr (2010)

çelişkilerinden, yani blok içindeki siyasal bunalımdan: Bu bloku yeniden örgütlemek ve bunun içinde tekelci büyük sermaye kesiminin hegemonyasını kurmak için bu göreli özerklik gerekli olur.

b) Egemen sınıf ve fraksiyonlarla baskı altındaki sınıflar arasındaki çelişkilerden, yani toplumsal formasyonun bütünü saran siyasal bunalımdan ve faşizmin ezilen sınıflarla olan karmaşık ilişkisinden ileri gelir. Bu ilişki faşizmi, hegemonyanın ve siyasal egemenliğin pekiştirilmesinin vazgeçilmez aracısı haline getirir. (1980: 87)

Faşizm üzerine bu analiz, bize, her devlet biçiminde kapitalist devlet tipinin temel özellikleri gözlemleyebileceğimizi gösteriyordu. Her ne kadar Poulantzas, Bonapartizmin bir devlet biçimi olarak içinde yer aldığı devlet tipinin karakteristiğini yansıttığı iddiasında ısrarlı ise de, Marx ve Engels'e göre, Bonapartizm, burjuvazinin egemen olamadığı işçi sınıfının da iktidara hazır olmadığı dönemlerde ortaya çıkan "devlet biçimi"ydi. O halde, Miliband'ın, "burjuvazinin buna başvurması için, siyasal dengesizlik koşulları adamakıllı çoğalmalı, varolan toplumsal düzenin ve şüphesiz bu düzenin merkezi parçası olan hakimiyet sisteminin sürdürülmesi için büyük bir tehdit haline gelmelidir. Böyle bir durumda son çaredir Bonapartizm" (1989c: 58) değerlendirmesi çok daha yerindedir. Her iki yazar da, özsel farklılıklarına rağmen, Bonapartizmi "göreli özerklik sorununun" anlaşılabilmesi bakımından önemli bir tarihsel kanıt olarak sunar.

Miliband'a göre ise göreli özerklik, devletin sermayenin uzun dönem çıkarlarına yönelik olarak işleyişini sağlayan önemli mekanizmalardan biriydi. Miliband'a göre, devlet kapitalist çıkarlara doğrudan tepki vermez ve

bir ölçüde özerkti. Devlet bu göreli özerkliği sayesinde hem kapitalist sınıfın genel bütünlüğünü korur, hem de eğer gerekirse, işçilere kısa dönemli ödünler verirdi. Devletin sermayenin yararına etkin bir biçimde çalışabilmesi devletin göreli özerkliği ve belirli sınıf fraksiyonlarından ayrı durabilme yeteneği tarafından sağlanırdı (Yılmaz, 2002: 48).

Poulantzas, Miliband'la tartıştığı yazısında, Miliband'ın yöntemini eleştirdikten sonra, sırasıyla, eserini, şirket yöneticiliği olgusunu abartmakla, bürokrasi sorununu burjuva elitler kuramıyla açıklamakla ve nihayet devletin ideolojik aygıtlarını dikkate almamakla suçladı. Poulantzas, Miliband'ın şirket yöneticilerini sadece "kâr güdüsüyle hareket ettikleri için kapitalist sınıfın bir parçası" saymasını eleştirdi. Bu "sahte bir sorundu". Kârın bir güdü olmadığı, nesnel bir kategori olduğu açıktı (Poulantzas, 1990a: 24). Yöneticiler sorununda dikkate alınması gereken, nesnel ilişkilerdi; gerçek mülk edinme ilişkileri ve sermaye araçları karşısındaki nesnel konumlardı. Burjuva iş hukukunun dahi "işveren" kategorisinde görerek "sendikal hak"lardan mahrum bıraktığı yöneticilerin, nesnel olarak egemen sınıfın parçası oldukları açıktı. Poulantzas, sorunu sermayenin içsel bölünmesi, fraksiyonları ve kategorileri bağlamında tartışmayı daha uygun gördü (Poulantzas, 1990a: 25).

Poulantzas'ın ikinci eleştirisi "yönetici sınıf" ya da "bürokrasi sorununda" odaklandı. Poulantzas'a göre, bürokrasi özgül bir toplumsal kategoriydi. Poulantzas, bürokrasinin içsel birliğini devlet işlevlerinin yerine getirilmesinin sağladığını öne sürdü. Miliband'ın açıklamasında önemli yer

tutan sınıfsal köken ve “seçkinler” türü açıklamaları eleştirdi. Poulantzas’a göre, devlet işlevinin yerine getirilmesi bürokrasiyi yeniden üretiyordu (1990a: 26 vd.). Miliband, bu yaklaşımı bir tür “yapısal üst-determinizm” olarak niteledi. Buna göre, Poulantzas, devletin nesnel işlevini gereğinden fazla abartmakta, böyle bir nesnel işleve “kurucu” rol vererek, yönetici sınıf kavramı yerine “nesnel yapılar” “nesnel ilişkiler” gibi kavramları geçirmekteydi (1989c: 43-44).

Miliband, ideolojik aygıtlar sorununda da, “adı geçen kurumların bir iktidar sisteminin parçası olduklarını ve Poulantzas’ın dediği gibi, giderek devlete bağlandıklarını ve onun tarafından desteklendiklerini göstermenin gerekliliği kadar, bunların burjuva demokrasilerinde devletin değil de siyasal sistemin parçası oldukları gerçeğinin bulandırılmaması gerektiğine inanıyorum” diye yazdı (1989c: 47).

Miliband, daha sonraki bir makalesinde[152], Poulantzas’ı “yapısal soyutlamacılıkla” itham etti ve yukarıda aktarmış bulunduğumuz Bonapartizm eleştirisini yaptı. Bu aynı makalede, Poulantzas’ı “devlet iktidarı ve sınıf iktidarı” kavramlarını ayrıştırmamakla eleştirdi. Laclau da bu eleştiriye, tartışmayı özetlediği uzun makalesinde, Miliband’ın pasajını aynen aktararak katıldı:

> Devlet iktidarı sınıf iktidarının sağlandığı ve sürdürüldüğü başlıca ve nihai -ama tek değil- yoldur. Ama devletin görece özerkliği nosyonunun önemini vurgulamayı gerektiren başlıca nedenlerden

[152] (1989c)'de agm. Miliband, her iki makaleyi “Poulantzas’la İki Yazışma” adı altında daha sonradan birleştirerek yayınladı.

> biri, sınıf iktidarı ile devlet iktidarı arasında yapılması gereken temel bir ayrımdır ve bu görece özerklik kavramının anlamı ve ima ettiği sonuçların analizi bu göreceliği arttıran ya da azaltan güçler, özerkliğin içerisinde ortaya çıktığı koşullar vb. üzerinde yoğunlaşmalıdır (Miliband, 1989c: 54-55; Laclau, 1990: 93).

Ara sonuç olarak belirtilmeli ki, her iki yazarın da tarihsel materyalizmdeki devlet çözümlemelerine, "devletin göreli özerkliğinin" tanınması bakımından katkıları oldu. Özetlemeye çalıştığımız yönleriyle Miliband ve Poulantzas tartışmasında, buna rağmen, devrimci politika ve strateji bakımından, her iki tarafın da kimi yönlerden devrimci politikanın olanaklarını tıkadıkları rahatlıkla gözlenebilir. Gülalp'in yazdığı üzere, Poulantzasçı formülasyon liberal devlet anlayışına oldukça yakındı; bu formülasyonun sonradan bir potansiyel özerklik düşüncesine doğru ilerlemiş olması, ekonomik ile siyasalı birbirinden ayıran temel öncülün mantıksal sonucuydu (1993: 46). Benzer yolla değil ama Miliband'ın yaklaşımı da, devleti bir aygıt olarak daralttığı oranda siyasal toplumun devletten ayrıştırılması yoluyla mevcut parlamenter katılım modellerini ve "liberal siyasal demokrasileri" meşrulaştırma potansiyeli taşıdığı da burada söylenebilir. Her iki yazarda, daha sonra görüşlerinde değişiklikler yaptı. Miliband'ın devlet iktidarı ve sınıf iktidarı arasındaki ortaklık modeline evrilen görüşlerine aşağıda değineceğim.

Poulantzas'ın evrimi ise burada tartışılmayı gerektiriyor. Şöyle ki, Poulantzas, daha sonra yayınlanan *Devlet, İktidar, Sosyalizm* (1979/2004) adlı kitabında, kapitalist devletin bütünlüğü ya da özgül birliği fikrini terk etti.

Bunun nedeni, kuramında sınıf mücadelesinin yeterince yer almadığı şeklindeki eleştirileri büyük oranda kabul etme eğiliminde olmasıydı. Poulantzas, bunu yaparken, ekonomik olan ile politik olan arasındaki ayrıma dayanan kavramsal çerçeveyi ise değiştirmedi. Böylece sınıf mücadelesini politik mücadeleyle özdeşleştirdi, politik alanı devletle özdeş tuttuğu için de, devlet sınıf mücadelesinin somutlandığı ve kurumsallaştığı yer haline geldi (Gülalp, 1993: 52).

Kapitalist devletin özgül birliği tezi, devrimci siyasetin onu bir bütün olarak karşısına almasını gerektirirken, Poulantzas'ın son kitabındaki formülasyon, devleti bir sınıf mücadelesi alanı haline dönüştürdü (Carnoy, 1984: 121). Wood'un belirttiği gibi, bu gelişmenin arkasında Poulantzas'ın Avrokomünizme evrimi yatmaktaydı. Daha önce Maocu siyasal akıma meyleden Poulantzas, devlet iktidarı karşısında onu hedef alan devrimci bir stratejiyi vurgularken, özellikle Fransız Komünist Partisi ile Yunanistan İç Komünist Partisi ile ilişkileri sonucunda, devletin sınıf mücadelesine açık bir alan olduğu tezine evrildi. Dolayısıyla işçi sınıfı partileri tarafından demokratik bir gelişme stratejisi içinde fethedilebilecek bir sınıf mücadelesi aracı olarak devlet görüşü lehine ilk görüşlerinde revizyona gitti (Wood, 1992: 53-54; Poulantzas, 2004: 286-292). Bunun sonucunda, Poulantzas'ın göreli özerklik kavramı da içerik değiştirdi. Bu yeni içeriği ile göreli özerklik, egemen sınıfın iç çelişkilerinden doğmamaktaydı:

> Nitekim bu özerklik, iktidardaki blokun fraksiyonları karşısında devletin özerkliği değildir, devletin onların dışında kalma yeğinliğinin işlevi de değildir, devletin *içinde* cereyan eden şeyin

> sonucudur. Bu özerklik somut bir biçimde, o sınıf ve fraksiyonların her birinin devletin içindeki özgül mevcudiyetleri aracılığıyla ve bunun sonucu olan çelişkiler marifetiyle, devlet politikası içine aldırmayı başardıkları çeşitli çelişik önlemlerde kendini gösterir. (Poulantzas, 2004: 150)[153]

Buna göre, devletin göreli özerkliği, devlet içinde temsil edilen çıkarların çeşitliliğinin bir ürünüydü (Gülalp, 1993: 53). Kısacası, "devleti bir güçler dengesinin maddi yoğunlaşması olarak anlamak, onu aynı zamanda da hem eklemlenen hem de birbirlerine kıyasla çelişkiler ve farklılıklar gösteren iktidar düğüm ve şebekelerinin kesiştikleri *stratejik bir alan* ve *bir süreç* olarak kavramak"tı (2004: 151). Halen, egemen sınıflardan söz ediliyor gibiyse de Poulantzas, bağımlı sınıfların da burada boy gösterdiklerini yazdı. Devlet, ezilen sınıflar karşısında, hakkıyla kazanılmış bir rasyonalite olarak, onların "dışındaki" kendilik değildi; aksine, aynı zamanda, iktidar bloku ile ezilen sınıflar arasındaki güçler dengesinin maddi yoğunlaşmasıydı. Halkçı mücadeleler, devletin dışına taşsa da, tastamam siyasal nitelik taşıyan mücadeleler olduğunda bile, devletin dışında değildi:

> Kesin bir dille söylemek gerekirse, halkçı mücadelelerin devletin içinde kayıtlı olmalarının nedeni, (...) devletin kendisini durmadan istila eden mücadelelerin içine gömülmüş olmasıdır. (...) Devletin iktidar düzeneklerinin bütünüyle karmaşık zincirlenişi nedeniyle, bu [devletin dışına taşan] mücadelelerin bile ve bu kez devlet *içinde*, "uzaktan" etkileri olur. (abç, 2004: 157)

[153] Gülalp çevirisi şöyledir: "Dolayısıyla devletin göreli özerkliği iktidar blokunun fraksiyonlarına karşıtlıkla tanımlanmaz: (göreli özerklik) Devlet'in bu fraksiyonlar dışında kalma yeteneğinin bir işlevi değil, Devlet içinde olup bitenlerin sonucudur. Devletin özerkliği, somutta, Devlet içindeki özgül konumları yoluyla ve bunun yarattığı çelişkilerin etkisiyle, çeşitli sınıf ve fraksiyonların Devlet politikasına sokmayı başardıkları farklı ve çelişkili önlemlerde kendisini gösterir" (2004: 150-151).

Böylece, Poulantzas, devlete yönelik çoğulcu görüşe, başka deyişle, devletin toplumdaki sınıf ve grup çıkarları karşısında nötr olduğu ve bu çıkarların devlette temsil edilebileceği görüşüne büyük oranda yaklaşmaktadır (Gülalp, 1993: 53). Çoğulcu görüşe, Marx ve Engels'in "çeşitli" olduğu varsayılan devlet görüşleri içinde bile kök bulmak olası değildir (Carnoy, 1984: 46-51; Jessop, 2008: 43-48).

3. Kapitalist Devletin Göreli Özerkliği Tartışmasının Etkileri

Devletin göreli özerkliğine ilişkin Marksist kuramdaki tartışmalar, genel olarak Marksistler arasında konuya ilgiyi arttırdı, tarihsel materyalizmin devlet çözümlemesinin nasıl olması gerektiğine dair, bir dizi çalışma ve yaklaşım, bu tartışmayı izledi.

Siyasal düzeyin özgüllüğünü öne çıkarmış görünen bu tartışma, kapitalist üretim tarzının bütünlüğünü ve devletin sermaye birikimi sürecindeki rolünü öne çıkaran bir dizi tepki doğurdu. Örneğin Wood, kapitalizmde "devlet"in, "el koyucu sınıfı dolaysız siyasal güçten ve üretim ve el koyma ile doğrudan ilintili olmayan görevlerden ayırarak o sınıfı adeta kamusal ve toplumsal işlevlerden arındırılmış özel bir sömürücü güç ile bırak"tığını ileri sürdü (Gülalp, 1993: 64; Wood, 2008: 57). Gülalp, bunu, devletin göreli özerkliğinin kaynağında, politik olanın ekonomik olandan ayrılığı değil, kamusal olanın özel olandan ayrılığı bulunur biçiminde yorumlar. Devletin doğrudan üretim sürecinden soyutlanması, politik olanın ekonomik olandan

göreli bir ayrılığı olarak değil, sermaye birikiminin kamusal ve özel uğraklarının ayrılması biçiminde anlaşılmalıdır (Gülalp, 1993: 64). Başka bir deyişle, kapitalist devlet, özel mülkiyeti güvence altına almak yanı sıra, sermaye birikiminin de çeşitli yollarla (gerektiğinde büyük sermayeye bizzat sermaye transfer ederek, ama olağan biçimde -çoğu zaman-, üretim maliyetlerini toplumsallaştırarak) sürekliliğini sağlıyordu.

Bu ara bölümde, göreli özerklik kuramını "bağımlı toplumsal formasyonlara" uygulamaya çalışan Alavi yanında, ayrıca, Marksizm dışından kurumsalcı gelenek içinden göreli özerklik anlayışını eleştirerek "devlet merkezli" bir sosyoloji kuramını savunan Skocpol'e kuramın Marksist zemindeki hassas konumunun anlaşılabilmesi bakımından değinecek, ardından Miliband'ın kuramını gözden geçirişi (ortaklık modeli) üzerinde durarak göreli özerklik kuramına yönelik Holloway ve Picciotto'nun eleştirilerine kısaca değinilecek, sonraki başlıkta, esas soruna, devletin genişletilmiş yeniden üretimin koşullarını sağlama işlevlerinin çözümlenmesine geçeceğim.

3.1. Alavi'nin Göreli Özerklik Kuramı: Sömürge Sonrası Toplumsal Formasyonlar

Hamza Alavi, kuramını sömürgecilik sonrası toplumlar için geliştirdi. Alavi'ye göre, geç kapitalistleşen sömürge sonrası toplumlarda, devletin göreli özerkliği sömürge sonrası durumun özgünlüğünden kaynaklanıyordu. Sömürge sonrası toplumlarda, devletin göreli özerk olmasının birinci nedeni, "devletin tek bir sınıfın aracı olmaması"ydı. Bu

devlet, görece özerkti ve “mülk sahibi üç sınıfın yarışan çıkarları arasında aracılık” ediyordu (1972: 62; Gülalp, 1993: 59).

Alavi’nin sunduğu bu birinci nedenin anlaşılabilmesi için, Alavi’nin çalışmasının Bangladeş ve Pakistan’a değindiğini belirtelim. Alavi’ye göre, bu somut toplumlarda burjuva devrimi, metropol (emperyalist) burjuvazi tarafından gerçekleştirilmişti ve yerli burjuvazi iktidara gelemeyecek kadar zayıftı. Bu nedenle, devlet, daha baştan üç egemen sınıf (metropol burjuvazi, yerli burjuvazi ve geleneksel egemen sınıf –toprak sahipleri-) arasında aracılık etmek durumunda kaldı. Burada sorun, bu üç sınıfın çıkarlarının çelişip çelişmeyeceğiydi. Alavi, çelişmeyeceğini yazdı; çünkü, yerli burjuvazi artık anti-feodal değildi, burjuva devrimi tamamlanmış ve burjuva ulus-devlet kurulmuştu. Yerli burjuvazi artık, anti-emperyalist de değildi, çünkü, sömürge sonrası dönemde yerli burjuvazi ile metropol burjuvazisi birbirine bağımlı hale gelmişlerdi ve bu bağımlılık her geçen gün artmaktaydı.

Alavi’ye göre sömürge sonrası toplumlarda devletin göreli özerkliğinin ikinci nedeni, sömürge sonrasında kurulan devlete sömürgeciliğin güçlü ve gelişmiş bürokratik ve askeri aygıt bırakmasıydı (Gülalp, 1993: 59). Emperyalist (metropol) burjuvazi, bütün yerli sınıfları kontrol altına alabilmek için sömürge yönetimi sırasında sömürgenin iç yapısına oranla “aşırı gelişkin” bir devlet aygıtı kurmuş ve bu aygıt da sömürge sonrasında, devlet iktidarı yerli sınıfların biri tarafından tamamen kontrol altına alınmadığından ve “doğrudan emperyalist kontrol”den de kurtulduğundan göreli bir özerklik kazanmıştı (Alavi, 1972: 61).

Alavi, bu güçlü aygıtı, "bürokratik-askeri oligarşi" olarak tanımladı. Bürokratik-askeri oligarşi, kendi özerkliğini sürdürüp yeniden üretecek biçimde çalışıyordu. İktidardaki konumu sayesinde iktisadi artığın büyük bir bölümüne ulaşabilir ve bu artığı bürokratik aygıtının yeniden üretiminde kullanarak devletin göreli özerkliğini arttırır, daha doğrusu arttırmaya yönelirdi (Gülalp, 1993: 60). Alavi'nin kuramının özgün yönlerinden biri, metropol (emperyalist) burjuvazinin sömürge sonrası toplumlarda egemen sınıflardan biri olmasına olanak tanımasıydı. Alavi'ye göre, "göreli olarak özerk" bürokratik-askeri oligarşi, emperyalist burjuvazinin yerel sınıf yapısına egemen sınıflardan biri olarak katılmasına olanak sağlamaktaydı.

Alavi'nin görüşünün, egemen sınıflarla devlet ilişkileri bakımından, devletin egemen sınıfın siyasal, toplumsal ve iktisadi hakimiyetini üretmesine katılan bir araç olduğu temel düşüncesinin yadsınmasına varmadığı söylenebilir. Alavi'ye göre, sömürge sonrası toplumlarda, bürokratik-askeri oligarşinin rolü yalnızca *göreli* olarak özerkti; çünkü bu rol bir sınıf toplumu bağlamı dışında değil, içinde belirleniyor ve birbirleriyle yarış içinde olan mülk sahibi toplumsal sınıfların üçünü de birleştiren özel mülkiyet kurumuna dayalı toplumsal düzenin korunmasını içeriyordu. Bununla birlikte, bürokratik-askeri oligarşinin rolü göreli *özerk*ti, çünkü bağımsızlık anında metropol burjuvazisinin denetleyici eli bir kez ortadan kalktığında, tek başına hiçbir (yerli egemen) sınıf devlete kumanda edecek durumda olamazdı (1993: 60).

Alavi'nin analizi başka bazı yazarlarca da kullanıldı. Örneğin, Saul, Alavi'nin analizini kullanarak, sömürge sonrası devleti tanımlamak için üç

noktanın olduğunu ileri sürdü. İlki, üçüncü dünyanın sömürgeleştirilmesinde, metropol burjuvazi sömürgelerdeki yerli sınıfların tümünü kontrol edebilmek için bir devlet aygıtı yaratmış; böylece, sömürgedeki üstyapı, temele göre aşırı gelişmişti. Sömürge sonrası toplumlara, aşırı gelişmiş bir devlet aygıtı ve onun kurumsallaşmış uygulamaları miras kalmıştı. İkincisi, sömürge sonrası devlet, kendi üzerine, ekonomik gelişmeyi desteklemek adı altında klasik burjuva devletinin üstlendiğinin ötesinde ekonomik bir rol de alıyordu. Üçüncüsü, sömürge sonrası toplumlarda, sermaye hegemonyası sömürgeci iktidar çekildikten sonra oluşan yapay ülke sınırları içinde bizzat devlet tarafından kurulmak zorundaydı (Carnoy, 1984: 188).

Her ne kadar, Alavi'nin argümanları, aşırı gelişmiş devlet kavramının -örneğin, modern kapitalist toplumlarda devlet, çok daha gelişmiştir vb. nedenlerle- belirsiz olması gibi bir dizi eleştiriye tabi tutulabilirse de, burada, bir ara sonuç olarak, özellikle bağımlı toplumsal formasyonlarda, yerel burjuvazinin *tek başına* egemen sınıf olmadığı, kapitalist devletin, diğer ittifakları ile birlikte yerel burjuvaziyi de egemen sınıf olarak örgütlediği ve sermaye hegemonyasının nihai kuruluşunun içinde bulunduğu yapıya göre aşırı gelişmiş bağımlı ya da sömürge sonrası devlet tarafından sağlandığı belirtilebilir. Bu sonuçlar, tarihsel özgüllüğü içinde yapılacak tarihsel materyalist çözümlemeler için verimli başlangıç noktaları oluşturur.

3.2. Göreli Özerkliğin Potansiyel Özerklikle Yadsınması

Göreli özerklik düşüncesi, bu genel olarak tarihsel materyalist

çözümlemeler için yöntemsel girdiler sağlayan yaklaşım, izleyen yıllarda, kurumsalcı gelenek içinden Skocpol ve başka yazarlarca "devletin potansiyel özerkliği" gibi bir kavramdan söz edilerek eleştirildi. Skocpol, toplumsal devrimler üzerine çalışırken, Marksizmin sınıfları öz-bilinçli güçler olarak kabul ettiğini, halbuki toplumsal devrimlerin nesnel krizler sonucunda gerçekleştiklerini, bilinçli eylemlerle yapılmadıklarını ileri sürdü. Devamla, Skocpol, egemen sınıflardan görece özerk bir devletten değil, bir bütün olarak toplumdan "potansiyel olarak özerk" bir devletten söz etti. Sonraki çalışmalarında Skocpol, bu kuramını yasa düzeyine çıkardı ve toplum merkezli bir sosyolojiden devlet merkezli bir sosyolojiye geçti (Gülalp, 1993: 53-55; Yılmaz, 2002: 66). Miliband'ın, Skocpol'ün *Devletler ve Toplumsal Devrimler*'inden (1979/2004) aktardığı üzere, Marksist gelenekte,

> hangi değişik tarihsel biçimleri alırlarsa alsınlar, devlet bu niteliğiyle, sınıflara bölünmüş tüm üretim tarzlarının bir özelliği olarak görülür; değişmez biçimde de, devletin zorunlu ve kaçınılmaz bir işlevi, -tanımı gereği- sınıf çatışmasını belirli sınırlar içinde tutmak ve artığa el koyan, mülk sahibi olan sınıfın egemenliğinin desteği ile başka politikalar yüklenmektir. Aktaran (Miliband, 1989b: 86).

Bu yaklaşım, Skocpol'e göre, devleti "özerk bir yapı, -toplumdaki egemen sınıfın ya da yönetim biçiminde yer alan tüm grupların çıkarlarına zorunlu olarak denk düşmeyen ya da onunla kaynaşmış olmayan kendine özgü bir mantığa ve çıkarlara sahip bir yapı- olarak" ele almayı başaramadı (Miliband, 1989b: 86). Skocpol'e göre neo-Marksistler de, devletin sosyoekonomik işlevleri bakımından bazı farklı açıklamalar geliştirseler de,

temelde, devleti toplum merkezli açıklıyorlardı. Bir kısmı, devleti, sınıf iktidarının aracı, bir kısmı, sermaye birikiminin ve üretim ilişkilerinin nesnel garantörü (koruyucusu), bir kısmı da sınıf mücadelesinin alanı olarak görüyordu (Skocpol, 1989: 5).

Halbuki, devlet, zor kullanımı tekeline sahip, özerk bir güçtü. Zor kullanımı tekeli, devletin toplumdaki herhangi bir güçten bağımsız olmasının ve toplumdaki herhangi bir uzlaşmaya dayanmamasının nedeniydi (Gülalp, 1993: 55). Skocpol, Pierre Birnbaum'a başvurarak, işçi hareketlerinin dahi devlet merkezli açıklanabileceğini yazdı:

> Marx'la doğrudan eleştirel diyalog içinde yazan Birnbaum, Fransız ve İngiliz işçi sınıfı hareketlerinin politikalarında tezat oluşturan fikir ve ideolojilerin devlet merkezli kavramlarla açıklanabileceğini ileri sürer. Birnbaum'a göre, merkezileşmiş, bürokratik ve toplumdan farklılaşmış (ayrışmış) Fransız Devleti, Fransız işçileri arasında anarşist ya da Marksist yönelimlerin ve politik militanlığın gelişmesine neden olmuştur. Oysa, merkezileşmiş fakat toplumdan daha az farklılaşmış İngiliz "establisment"i, İngiliz işçilerini ve önderlerini hedeflerine parlamenter aşamacılık yoluyla ulaşma fikrine taraftar olmaya ve ücret sözleşmelerinde özel pazarlık yoluna özendirmiştir. (1985: 25)

Skocpol'e göre, devletler, ülkelerini ve halkı basitçe, toplumun, sosyal sınıf ya da grupların çıkarlarının, ya da isteklerinin yansıması olmayan peşinden gidilebilir amaçlar formüle ederek yönetmeyi talep eden organizasyonlar olarak tasarlanabilirdi. Devletin özerkliği kavramının anlamı buydu. Bu şekilde bir kavrayış, devletleri kendisi için varlıklar ve tarihsel

özneler (aktörler) olarak algılamaya götürüyordu (Skocpol, 1985: 9). Skocpol'e göre, bütün boyutları ile politika sadece topluma, ekonomiye ya da kültüre dayanmıyordu. Bunların herhangi biri devletin örgütsel düzenlemeleri ve etkinliklerinden ayrı olarak ele alınırsa, kamusal yaşamdaki anlamlarını edinemezlerdi (1985: 27).

Nitekim, Skocpol, özellikle bağımlı toplumsal formasyonlarda devletin aktörlüğü tezine dayanan çalışmalardan örnekler verdi. Bu örneklerden Ellen Kay Trimberger'in *Tepeden İnmeci Devrimler* (1978/2003) çalışması, Türkiye'de Atatürk Devrimini, Japon Meiji Restorasyonunu, Mısır'da Nasır Devrimini ve Peru'da 1968 Darbesini değerlendiriyordu. Bu incelemeye göre, bu hareketlerin hepsinde, "dinamik özerkliğe" sahip bürokratlar -askeri elitleri içererek- devlet iktidarını ele geçirmişler ve yeniden organize etmişlerdi. Bu hareketler devleti kullanarak mevcut egemen sınıfı -büyük toprak sahipleri ya da aristokrasiyi- yıkmışlar ve yine devleti kullanarak ulusal ekonomik gelişmeyi yeni bir yörüngeye sokmuşlardı (Skocpol, 1985: 10).

Skocpol'un devletin potansiyel özerkliği lehine anlamlar yükleme eğilimine rağmen, Trimberger'in "tepeden devrim" analizi, *özgül koşullara dayanan bir göreli özerklik* analiziydi. Buna göre, bürokratik devlet aygıtı ya da onun bir parçasının, büyük toprak sahipleri, ticaret ya da sanayi sermayesi sınıfı tarafından yeniden güçlendirilmemesi ve bürokratların kişisel ya da iktisadi bağlarla ilgili sınıflara bağlı olmaması koşullarında göreli özerklik kazanacağı söylenebilirdi. Trimberger'in yaklaşımı bu nedenle, Alavi'nin

çözümlerini değilse de sorunsallarını paylaşarak Marksist kuram içinde kalıyordu (Skocpol, 1985: 11).

Skocpol'ün tezine sunduğu bir diğer kanıt Amerikan siyasal sistemiydi. Skocpol'e göre, "Amerikan endüstri işçileri sınıfı ile birlikte Amerikan kapitalistleri, ulusal politikalarda sınıf çıkarlarını izleyecek kapasiteden yoksundu" (1985: 27). Ulusal çıkar, devlet tarafından belirlenmekte ve izlenmekteydi.

Benzer bir biçimde, Block da, "göreli özerklik" tezinden "Marksizmin devlet iktidarını sınıf iktidarına indirgeme eğiliminin makyajlanmış değişik bir biçimi" olarak söz etti.[154] Block'un kuramsal projesi, bir yandan devlete özerklik yüklerken, bir yandan da sınıfsal bağların önemini vurgulamayı içermekteydi. Block'a göre, göreli özerklik fikri son tahlilde sınıf indirgemeciliğine vardığı için çok sınırlayıcıydı. Bu kavramsal çerçevede, özerk devletin eylemlerinin sınıf çıkarları bakımından ne tür sınırlar taşıdığı pek belli değildi (Yılmaz, 2002: 67).

Block da Miliband gibi çözümü, devlet iktidarı ile sınıf iktidarının ayrımında buldu. Devlet iktidarı sınıf iktidarından ayrı olarak kendine özgüydü. Devlet iktidarının ayırıcı yönü, Block'ta, Skocpol'deki gibi, Weberci zor kullanma tekeliydi. Devletin yöneticileri, güçleri ve öz çıkarları göz önüne alındığında, mülk sahibi sınıflar karşısında potansiyel bir tehdit oluşturuyordu. Yine de burjuvazi ya da mülk sahibi sınıflar devlet olmadan varlıklarını sürdüremeyeceklerinden devletin yönetici kadrolarıyla uzlaşma aramaktan

[154] Ayrıntı için bkz. Carnoy (1984: 217 vd.).

başka çıkar yolları yoktu; böylece bu sınıflar ile devlet yöneticileri arasında "geçici uzlaşma" kuruluyordu. Ancak Block, Skocpol kadar ileri gitmedi ve kapitalist devleti yine de sınıf iktidarı ile ilişkilendirdi. Block'a göre, kapitalizmin özgüllüğü oydu ki, bu geçici uzlaşma, kapitalistlerin lehine işlemekteydi (Carnoy, 1984: 219; Gülalp, 1993: 56; Yılmaz, 2002: 67).

Miliband, Skocpol ve benzeri devletin özerkliği fikrini savunanlarla tartıştığı makalesinde (1989b), devletin potansiyel ya da tümüyle özerkliği tezini *haklı olarak* reddetti ve devlet iktidarı ve sınıf iktidarı ayrımını kullanarak ikisi arasında bir ortaklık modeli önerdi:

> Kısaca, ileri kapitalist toplumlardaki egemen sınıf ile devlet arasındaki ilişkiye dair doğru ve gerçekçi bir model, iki farklı ayrı güç arasında çok sayıda iplikle birbirine bağlı, ama yine de her birinin kendine özgü ayrı ilgi alanları olan bir ortalık modelidir. Bu ortaklığın temeli belirlenmemiştir ama sürekli değişmektedir ve çok sayıdaki farklı koşuldan, özellikle sınıf mücadelesi durumundan etkilenir. (...)
>
> Devlet ile egemen sınıf arasındaki ortaklıktan söz ederken, her iki indirgemecilikten de sakınmaya çalışıyorum: nosyon siyasal eylemin ve devlet eyleminin pratikte açıkça sahip olduğu tüm yeri göz önünde tutar, ama ayrıca devletin, özellikle kapitalist çıkarları doğrudan ilgilendiren ekonomik konularda, yaptığı her şeyi derinden etkileyen bir kapitalist bağlamı tanır. (1989b: 95-96)

Miliband bu ortaklık modelini önererek, hem daha önce savunduğu göreli özerklik çerçevesini değiştirmiş olmakta, hem de Skocpol türü eleştirilere yanıt vermeye çalışmaktaydı. Miliband'a göre önerilen bu ortaklık

modeli, Skocpol'un 'kendisi için devlet' modelinin karşısında yer alıyordu. O modele göre, bir yanda varolan toplumsal grup veya sınıflarla öbür yanda devlet yöneticileri arasında temel çıkar çatışmaları olabilirdi. Skocpol'e göre devlet kimsenin ortağı ya da müttefiki olmazdı; kendisi için ve toplumdaki tüm grup ve sınıfların karşısında olurdu (Miliband, 1989b: 97).

Skocpol'ün tezi, bu çalışma bağlamında, göreli özerklik tartışmaları içinde, göreli özerklik tartışmasının nasıl Marksist zeminden kopma potansiyeli içerdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Yoksa, tezin kendisi ayrıca ele alınmayı gerektirmeyecek kadar tarih ve teori dışı bir tezdi. Açık ki, Poulantzas'ın *bile* belirttiği gibi, salt devlet aygıtına özgü bir iktidardan söz etmek, gerçekte iktidar *hakkında* konuşmamak anlamına gelir. Bir ara sonuç olarak, devletin özerkliğine ilişkin Skocpol'ün görüşünün, Marksizmle girişilmiş başarısız bir polemik olduğu, göreli özerklik tartışmalarının da, bu tür sapmalara zemin oluşturma potansiyeli taşıdığı söylenebilir.

3.3. Göreli Özerklik Kuramının Türetmeci Ekolce Eleştirisi

Burada esas olarak Holloway ve Piccioto'nun eleştirisini anacağım[155]. Yazarlara göre, Marksist devlet tartışmaları İngiltere'de 'araççı' ve 'yapısalcı' yaklaşımlar olarak adlandırılan yanlış bir kutuplaşmanın "o kısır tartışma"sına "saplanıp kalmış"tı:

> Bize göre, 'politisist' olarak adlandırılabilecek bu eğilim, kapitalist toplumsal ilişkilerin reel tikelleştirimi tarafından yaratılan fetişleştirilmiş yanılsamaların tuzağına düşer. Her iki eğilimin ortak

[155] Tartışmada benzer tezler ileri süren Joachim Hirsch için bkz. Hirsch (2004), Carnoy (1984: 55-56), Jessop (2008: 60-65) ve Yılmaz (2002: 71-75).

> noktaları, ekonomik ile siyasal arasındaki ilişkiyi, (kapitalist) toplumsal ilişkilerin farklı biçimler altında dışa vurumu diye (yetersiz bir şekilde) kuramlaştırmaları ve kapitalist üretimi çözümlerken hem siyasalın özgüllüğünü, hem de siyasal biçimlerin gelişmesini sıkı sıkıya kuramamalarıdır. (2004: 144)

Bu nedenle, Miliband ve Poulantzas'ı Marksist devlet tartışmalarında birbirine zıt alternatifler olarak sunmak doğru değildi. Miliband ve Poulantzas'ın görüşlerinde, görüşlerin birbirinden farkları kadar önem taşıyan ortak ögeler de mevcuttu (2004: 144). Buna göre, politik düzeyin biçim, fonksiyon ve sınırlarını sermaye birikimi ve onun sınırları ile ilişkilendirme gereksinimini ihmal ederek, politik düzeyin göreli özerkliğinde ısrar eden 'politisist' yaklaşımlar -özellikle Poulantzas- ekonomi ve politikanın sınıf egemenliğinin iki biçimi olarak ve tarihsel bir şekilde gerçekleşmiş ayrımının yol açtığı 'devletin' 'ekonomiden' özerkliği illüzyonunu sürdürdü, hatta besledi. Her iki yazar da politik düzeyi bilimin özerk bir inceleme nesnesi olarak kabul etmekteydi. Poulantzas açık bir şekilde, Miliband'da zımni olarak *Kapital*'in iktisadi düzeyin analizini yaptığını ve *Kapital*'de geliştirilmiş kavramların (değer, artı-değer, birikim gibi) bu düzeyin analizine özgü kavramlar olduğunu kabul etmekteydiler (2004: 145). Bu yazarlara göre, nasıl ki *Kapital* iktisadi düzeyi bilimin 'belirli ve özerk bir nesnesi' olarak analiz etmiş ise, Marksist siyaset kuramının görevi de politik düzeye özgü yeni kavramları geliştirebilmek için (hegemonya, iktidar bloku, yönetici sınıf gibi kavramlarla) politik düzeyi bilimin özerk ve belirli bir nesnesi olarak çözümlemekti. Bu çerçevede bu yazarlar Marx'ın siyasi değerlendirmelerinde dağınık bir biçimde bulunan siyasi kavramları geliştirme kaygısı taşımışlardı

(2004: 143-146; Yılmaz, 2002: 91).

Holloway ve Picciotto, Miliband ve Poulantzas'ın bu tavrının Marx'ın büyük çalışmasının yanlış bir yorumuna dayandığı ve hem akademik hem de işçi sınıfı mücadelesi açısından hatalı olduğu kanısındaydılar. Bir kere *Kapital* iktisadi düzeyin bir analizi değil politik iktisadın materyalist bir eleştirisiydi (2004: 145). Başka bir deyişle, *Kapital* ekonomiyi, sömürünün sınıf ilişkilerinden izole ederek analiz etmeye çalışan burjuvazinin ideolojik girişiminin materyalist bir eleştirisiydi. Holloway ve Piccioto'ya göre, Miliband ve Poulantzas'ın devlet analizlerini sermaye ilişkisinin çelişkileri içine temellendirmemeleri -aynı şey Gramsci için de söylenebilir- iki önemli sonuca yol açmaktaydı: İlk olarak, bu yorumcular siyasal biçimlerin gelişimini çözümleyemiyorlardı. İkinci olarak, devletin sermaye birikim süreci ile olan ilişkisinin gene aynı devletin eylemi üzerine empoze ettiği sınırlamaları sistematik bir biçimde çözümleyemiyorlardı (2004: 146; Yılmaz, 2002: 91).

Gerçekten de özellikle 1960'lardan sonra gelişen Marksist "siyaset bilimi" genel olarak, egemenlik kuramının devletin doğallaştırılmasına yönelik eğilimini yeniden üretmek gibi nesnel bir işlev gördü. Özellikle, Althusser ve ardıllarının metodolojisi, buna oldukça yatkındır. Bonefeld'in vurguladığı üzere bir toplum ya da devlet teorisine indirgenerek donuklaştırıldığında Marksizm, resmen karşı olduğu yabancılaşma ve egemenliğin suç ortağı olma riskiyle yüzleşir (2007: 269):

> Politik ekonominin eleştirisi, devlet biçiminin eleştirisiyle eş anlamlıdır: Devlet biçimi tarihin dışında durmaz. Devlet daha

> ziyade, kapitalistçe üreten ve burjuvaca (*bürgerlich)* kurulan toplumun örgütsel biçimidir. Devlet biçimi, Marx'ın *Grundrisse*'de ortaya koyduğu gibi, burjuva toplumun yoğunlaşmasıdır. Öyleyse devlet burjuva toplumun politik biçimidir; politik olarak hak eşitliğinin korunmasına odaklanan biçimdir. Emek piyasası yasası, kendi şartı olarak, kapitalist soyut eşitlik ilişkilerinin korunması yoluyla mülkiyet eşitsizliğini muhafaza eden kapitalist devleti önvarsayar. (2007: 271)

Holloway, genel olarak devlet türetme tartışmasının, Bonefeld'in vardığı bu sonuca zemin yarattığı kanaatindeydi. Holloway'e göre de, devlet toplumsal ilişkilerin "katılaşmış" ya da Marx'ın ifadesiyle "fetişleşmiş" biçimiydi (2007a: 137). Bütün devletler, toplumsal ilişkilerin görünüşte bağımsız biçimi olarak katılaşmıştı (2007a: 138). Ekonomik olanın aleni bir şekilde baskıcı olan sınıf ilişkilerinden farklıymış gibi görünmesine benzer şekilde devletlerin toplumdan ayrı bir şey olarak var olduğunun düşünülmesi, kapitalizme özgüydü. Kapitalizmde toplumsal çatışma, aleni bir biçime değil, emek gücünün emek piyasasında bir mal gibi alınıp satılması dolayımı ile gerçekleşen sömürü üzerine kurulduğundan; sınıf ilişkisinin bu biçimi, "emeğin 'özgürlüğü' üzerine kurulu dolaysız sömürü süreci ile zor kullanımını içeren ve sömürüye dayalı bir toplum içinde düzeni sağlama süreci arasındaki bir ayrılığı önceden" varsayıyordu (2007a: 139). Kapitalist toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak devletin varlığı, bu ilişkilerin yeniden üretimine gömülü olduğundan, devlet, sadece kapitalist toplum içinde bir devlet değil, kapitalist devletti (2007a: 140).

Holloway ve Picciotto'nun eleştirisi, devleti sermayeden türeten

yaklaşımların politik düzeyin özgüllüğü tezine eleştirilerinin bir özetiydi. Bu akıma göre, analitik görev sadece iktisadi ve politik olanın üzerindeki peçeyi kaldırmak değil bu evrelerin arkasındaki gizli sınıf mücadelesi gerçeğini ortaya çıkarmaktı (Holloway ve Piccioto, 2004: 150). Bu nedenle temel mesele kapitalist toplumlarda sınıf sömürüsünün neden bu özünden kopmuş biçimlerde açığa çıktığını ve üretim ilişkilerinin neden birbirinden ayrı iktisadi ve politik biçimlere büründüğünü açıklamaktı (Yılmaz, 2002: 91). Holloway ve Picciotto'ya göre "devlet, sermaye ilişkisinin görüntü düzeyindeki (ya da olgusal) belli bir biçimi, yani tarihsel olarak özgül bir sınıf egemenliği biçimi olarak anlaşılmalı"ydı (2004: 136; Yılmaz, 2002: 93). Siyasal alanın gelişmesi ekonomik olanın yansıması olarak görülmemeli, sermaye ilişkisinin, yani kapitalist toplumdaki sınıfsal sömürünün gelişmesi bağlamında açıklığa kavuşturulmalıydı (2004: 150).

Bu yaklaşım, devletin sermaye birikimi sürecindeki ve genel olarak *salt üstyapısal olmayan* işlevlerinin anlaşılması bakımından bazı temel ipuçları sunsa da, tarihsel materyalizm bakımından indirgemeci bir çerçeve içinde kalır. Son tahlilde, hemen her fenomenin sermaye ilişkisine indirgendiği bir tarihsel materyalist açıklama, indirgemeci olması yanı sıra, özellikle kapitalist devlet ya da siyasi alan söz konusu olduğunda, tek başına yöntemsel olarak doğru bir başlangıç noktası olamaz. Bu tür bir açıklama, somut toplumsal formasyonlarda devletin rolü ve işlevini bütünsel olarak da açıklayamaz. Birazdan üzerine duracağımız devletin üretimin genel koşullarının sağlanması ve ilkel birikim işlevine dair bazı görgül süreçleri

çözümleyici girdiler sağlamakla yetinir.

Bir ara sonuç olarak, genel olarak türetme ekolünün (Carnoy, 1984: 55-56; Jessop, 2008: 60-65; Yılmaz, 2002: 71-75; Clarke, 2004a: 32-44 ve 2004b; Hirsch, 2004; Jesop, 2004; Barker, 2004; Piccioto, 2004; Halloway, 2004), özel olarak da Holloway ve Picciotto'nun eleştirilerinin önemli olan yönünün genel olarak altyapı ve üstyapı ilişkisini yapısal bölgelere indirgemeye dayanan model-inşacı politik düzey analizlerinin karşısında, devletin toplumsal ilişkilerle ve özellikle de sermaye ilişkisiyle somut bağını vurgulayan ve görgül iktisadi işlevlerine de gönderme yapmayı sağlayan bir yaklaşıma olanak sağlamaları olduğu söylenebilir.

4. Kapitalist Devletin İşlevleri

Miliband, "Marx ve Devlet" (1989c) adlı makalesinde Marx'ın devlet konusundaki ilk görüşlerinin, Hegel'in etkisinde odluğunu ileri sürdü. Bu etkileşim ve başvuru kaynağı olması anlamında doğruydu. Modern felsefe diye yazdı, 1842'de Marx, "devleti, hukuki, ahlaki ve siyasal özgürlüğün içinde gerçekleştirilmesi gerektiği, tek tek vatandaşların devletin yasalarına uyarken yalnızca kendi akıllarının, insan aklının doğal yasalarına uyduğu büyük bir organizma olarak görür" (aktaran Miliband, 1989c: 9). Buna rağmen, bu yüceltilmiş devlet görüşünün gerçek devletlerin fiili davranışları ile çeliştiğinin tamamen farkındaydı ve devletlerin eylemlerinde baskıyı vurgulayarak, "akılcı özgürlüğün gerçekleşmesi olmayan bir devlet, kötü bir

devlettir” diye yazdı (1989c: 9). Yetiş'in nitelemesi ile, Marx'ın bu evrede de, “sivil toplum ve devlet arasındaki bağıntıların niteliği çerçevesinde, Hegelci felsefenin eleştirisi yoluyla, siyasal alan ve devlete ilişkin evrensellik savlarının yanıltıcı olduğunu göstermeye çalıştı”ğı söylenebilir (Yetiş, 2003: 35).

Marx, açıklandığı üzere, daha 1843 yazında *Hegel'in* Hukuk Felsefesi'*nin Eleştirisi'*ni yazdığında, Hegel'in devlet ve sivil topluma dair görüşlerini spekülatif felsefenin tipik bir örneği saymıştı. Hegel'e göre sivil toplum maddi ihtiyaçlar dünyası iken, devlet “maddi çıkar çatışmalarının çözüme kavuşturulduğu daha yüksek bir mantık alanıydı” (Fernbach, 2004: 19). Marx, devletin değil sivil toplumun,

> bir türsel varlık olarak insanın gerçek yaşamının alanı olduğunu; ve devleti yöneten 'mantığın', insanın gerçek ilişkilerini, tersyüz edilmiş bir biçimde ortaya koyduğunu iddia etti. Ona göre, devlet bürokrasisi bırakın maddi çıkar çatışmalarının rasyonel aracısı olmayı, insanın gerçek varoluşunun üzerinde baskı uygulamakta olan bir güçtü. (Fernbach, 2004: 19; bkz. Marx, 1997: 62-81)

Bu görüşlerden *Alman İdeolojisi'*ne varırken, Marx, aynı zamanda, daha sonra adıyla da anılan tarihsel materyalizmin temel köşe taşlarını döşemeye başlamıştı. *Alman İdeolojisi'*nde, Engels’le birlikte, devleti, sınıflarla ilişkisi içinde betimledi: “Artık bir zümre değil, bir sınıf olduğu basit gerçeğinden yola çıkarak, burjuvazi kendisini, bundan böyle yerel çapta değil ulusal çapta örgütleme ve ortalama çıkarlarına genel bir biçim verme zorunluluğunda görür”dü (aktaran Miliband, 1989c: 14; Marx ve Engels,

1999: 115)[156]. Bu "genel biçim" devletti ve "burjuvazinin hem iç hem de dış amaçlarla, mülkiyetlerinin ve çıkarlarının karşılıklı güvencesi için zorunlu olarak benimsediği örgütlenme biçiminden başka bir şey değildi" (aktaran 1989c: 14; Marx ve Engels, 1999: 114). Bu görüşün en somut ifadesi, *Komünist Manifesto*'da karşımıza çıktı (Marx ve Engels, 2008: 24). Miliband'a göre bu, Marx'ta görülen devlet üzerine görüşlerden biriydi ve bazı politik sosyalizm akımlarının "devleti egemen sınıfın basit aracı olarak görme" görüşüne kaynaklık etmişti. Miliband, Marx'ın eserinde ikinci bir devlet görüşü daha olduğunu ileri sürdü: "İkinci görüşe göre devlet, egemen bir sınıfın aracı olmaktan çok toplumdaki egemen güç olarak, bütün toplumsal sınıflardan bağımsızdır ve hepsine egemen çıkar" (1989c: 15). Miliband, andığı bu ikinci görüşe ilişkin detaylı bir açıklama sunmadı.

1970'li ve 80'li yıllarda yapılan ve çoğu, yukarıda özetlediğim Miliband-Poulantzas tartışmasını izleyen tartışmalarda, siyasal alan ve kimi zaman aynı anlama gelmek üzere devlet, Marksistler arasında temel bir sorun haline dönüştü. Gerek Poulantzas'ın siyasal düzeyin özgüllüğü (1976) gerekse de Miliband'ın araççı olarak nitelenen (1989a; 1989b; 1989c; Wertherly, 2008: 109 vd.)[157] devlet kuramını yeterli bulmayan bir dizi Marksist, klasik Marksist metinlerde başka bir devlet anlayışı ve analizinin var olup olmadığını araştırmaya girişti. Klasik metinler üzerinde yapılan bu yorumcu

[156] Referans verdiğim Sol Yayınları, Sevim Belli çevirisi ise şöyledir: "Burjuvazi, artık bir zümre değil, bir sınıf olması bakımından, yalnızca bu yüzden, yöresel planda değil, bütün ulusal planda örgütlenmek ve kendi ortak çıkarlarına evrensel bir biçim vermek zorundadır" (Marx ve Engels, 1999: 115).

[157] Burjuva devletine yönelik basit bir araççı analiz Marx ve Engels'te de olmadığı gibi, Miliband'ın, itham edildiği biçimiyle araççı olarak nitelenmesine de olanak yoktu. Gerçekten de, devletin özellikle *salt üstyapısal olmayan üretimin genel koşullarının sağlanması ve ilkel birikim işlevi* bu türden araççı bir analizi olanak dışı bırakır.

araştırma projelerinin sonucunda, bir dizi Marksist tarafından Marx ve Engels'te birden fazla farklı devlet görüşü bulunduğu ileri sürüldü[158] (Carnoy, 1984: 46 vd.; Yılmaz, 2002: 15-26; Jessop, 2008: 43-48).

Jessop dahil (2008: 48) bu yazarlar, otuz yılı aşkın süredir Marx'ta tutarlı bir devlet görüşü olmadığını kanıtlamaya özel bir önem verdi. Eğer model inşacı gelenek içinde yapısalcı bir kurumsal etkiler, bölgesel düzeyler, devlet içinde sınıfların yapısal yerleri ve konjonktürde siyasetin önceliği gibi, bir kısmı önemli olsa da toplamda sadece zorluk içeren değil, açıkça spekülatif felsefeyi geri çağıran yöntem içinde kaldığınızda, evet, Marx'ta tutarlı bir devlet görüşü yoktu[159]. Sorun şu ki, Marx, 1843 yazından itibaren -Hegel'in baş hukukçusu olduğu Prusya monarşisinden 1871 Paris Komününe kadar- somut siyasal süreçlere ve devletlere dair çözümlemelerinde arkasında yanlış denebilecek pek az, ihmal edilebilir düzeyde az önerme bırakmıştı. *Daha da ilginci, bu yazarların hiçbirinin*

[158] Ahmet Yılmaz, Kapitalist Devleti Anlamak adlı çalışmasında bu yedi ayrı görüşü şöyle sıraladı: 1) Parazit kurum olarak devlet -devlet, toplumsal üretim sürecinde hiçbir şekilde yer almayan parazit bir oluşumdur-, 2) Bir görüngü olarak devlet –üstyapılar altyapının görüngü fenomenleridir, devlet de üstyapılar alanında görüngü bir fenomendir-, 3) Bir tutarlılık faktörü olarak devlet -devlet, sınıflar arasındaki mücadeleyi düzenler ve sınıf çelişkilerini yatıştırır-, 4) Bir zümre yönetimi olarak devlet -sınıflar arasındaki denge durumunda devlet bağımsız bir güç kazanır-, 5) Sınıf egemenliğinin bir aracı olarak devlet, 6) Bir kurumlar seti olarak devlet -devlet, kamu gücüne sahip toplumun organları olarak toplumun üzerinde yer alır-, 7) Bir politik egemenlik sistemi olarak devlet (2002: 15-26). Bob Jessop da aşağı yukarı aynı görüşlerden söz etti: 1) Parazit olarak devlet, 2) Sınıf çatışmalarının basit yansıması olarak devlet, 3) Toplumu bütünleştirme -yapıştırma- faktörü olarak devlet, 4) Sınıfsal hakimiyet aracı olarak devlet, 5) Kurumlar dizisi olarak devlet, 6) Sınıf mücadelesinde özgül etkileri olan (üst belirleyen) bir politik hakimiyet sistemi olarak devlet (2008: 43-48).

[159] Terry Caslin, Marksist kapitalist devlet çözümlemesini tartıştığı bağlamda aktarmaya geçmeden önce, ironik şekilde "Daha derinlemesine girmeden kapitalist devlet üstüne Marksist yazının büyük ölçüde Marksistler tarafından diğer Marksistler için yazılması yüzünden, pek çok okuyucu açısından anlaşılmaz, erişilmez olduğunu kaydetmekte yarar var" (2003: 305) diye yazdığında tümüyle haklıdır.

devletin ilkel birikimdeki rolünü Marx ve Engels'in çalışmalarında bulgulayamamış olmasıydı. Bulgulayamamışlardı çünkü bu araştırmacıların sorun alanları tümüyle siyasal düzeyin özgüllüğünü çözümlemeye yönelmiş, Marx'ın esas araştırma projesinden ve kapitalizme karşı devrimci yöneliminden farklılaşmıştı[160].

Bana göre, bu altı-yedi görüşten sadece Miliband'ın izlediği iki görüş yani *sınıf egemenliğinin bir aracı olarak devlet* ve (özellikle Marx'ın Hegel etkisindeki ilk eserlerinde gözlenebilecek olan) *topluma yabancılaşmış bir güç olarak devlet*, Marx ve Engels'te bulgulanabilir ki, ikincisi de, aksi görüşlere rağmen (Thomas, 2010: 40) bana göre birincisi ile çelişmez. Bu bakımdan Marx yorumcularının, gerçekte devletin sınıf iktidarını nasıl sağladığına ilişkin açıklamalarının her birini ayrı bir devlet görüşü imiş gibi algılayıp kendi açıklamalarına temel yapmaları tahrif değilse de, Marx'ın otoritesinden haksız bir yararlanma örneğiydi. Zaten, Marx'ın otoritesinden kurtuldukları anda bu yazarlar, kendi bağımsız "siyaset bilimlerine" ya da bilim dışı "yollarına" döndü[161].

---

[160] Althusser, *Marx İçin*'de Marx'ın *Kapital*'le bir epistemolojik kopuşu gerçekleştirdiğini ileri sürüyordu ama çok sonra, akıl hastanesinde iken yazdığı *Gelecek Uzun Sürer* adlı otobiyografisinde "*Kapital*'i ancak 1964-1965'te seminer yılında okudu"ğunu ve "*Kapital'i Okumak*'ın bu seminerlere dayandığını" (1996: 223), Aron'un kendisi hakkında "hayali Marksizm'den söz ederken haksız olmadığını" yazacaktı (Bensaïd, 2010: 354).

[161] Örneğin, bir zümre yönetimi olarak devlet görüşü, Marx'ın Bonapartizm üzerine yazılarından çıkarılmaktaydı ki, Marx, açıkça, bu özel durumda da, Bonapartist devletin siyasal açıdan belirli bir sınıftan ne denli bağımsız olabilirse olsun, ekonomik ve toplumsal açıdan egemen olan sınıfın koruyucusu olarak kalacağını yazdı (1990a: 148). Marx'ın görüşünde sınıf iktidarının aracı olarak devletle egemen sınıf arasında doğrudan bir bağımlılık ilişkisinin olmadığı ise tartışacağımız üzere açıktı. Bu bakımdan, Wetherly'nin aksi kanaatine rağmen, ikinci görüşün, sınıflardan göreli olarak bağımsız bir güç olarak devlet görüşüne evrilerek birinci görüşe bağlandığı ileri sürülebilir. Wetherly ise, Miliband'daki gibi, Marx'ın açıklanan bu iki görüşünün doğrudan birbirinin karşısına konabileceğini belirtir: "Araççı görüşte, devlet, sermaye sınıfına bağlı ve onun elleriyle kontrol edilen bir araçtan başka bir şey değildir. İkinci görüşte, sermaye sınıfı, diğer

Kapitalist devleti anlamak ve çözümleyebilmek için bir genel çerçeve sunmak üzere, kendisinden yararlanmakla birlikte Marksist siyaset biliminin özgül karmaşasından ziyade, Mandel'in geç kapitalizm analizini temel alacağım. Belirtmeliyim ki, benimsenen bu *temel* görüş, sonraki devasa literatüre *rağmen değil,* ama sonraki literatür tarihsel materyalist ise hepsini kapsayabileceğinden ötürü, bu literatürle birlikte indirgenmemesi koşuluyla hâlâ *Komünist Manifesto*'daki görüştür: "Modern devletin yürütmesi bir kuruldur, ama bütün burjuvazinin genel işlerini yürütmek için bir kurul"[162] (Marx ve Engels, 2008: 24). Bu kurulun ana işleri Mandel tarafından şöyle sıralandı:

> i) Egemen sınıfın üyelerinin özel etkinlikleri ile sağlanamayan genel üretim koşullarının sağlanması,
>
> ii) Hüküm süren üretim tarzına ezilen sınıflardan ya da egemen sınıfın belli kesimlerinden gelebilecek her tehdidin ordu, polis, yargı ve cezaevi sistemi aracılığıyla bastırılması,
>
> iii) Toplumun egemen ideolojisinin egemen sınıfın ideolojisi olarak kalmasını sağlamak ve sonuçta sömürülen sınıfların kendi sömürülmelerini kendilerine karşı doğrudan baskı uygulamaksızın kabul etmeleri için ezilen sınıfların entegrasyonu (çünkü ezilen

sınıflarla birlikte devlete bağlıdır. Bu görüşte, devlet, bir sınıf aracı olarak görülmez ve toplumdaki hakim (dominant) güçtür" (2002).

[162] İngilizcesi, "The executive of the modern state is but a committee for managing the common affairs of the whole bourgeoisie" olan bu cümleyi, atıf yaptığımız Nail Satlıgan "Modern devletin iktidarı, bütün burjuva sınıfının ortak işlerini gören komiteden başka bir şey değildir" diye çeviriyor (Marx ve Enges, 2008: 24). Sol Yayınları çevirisi, "Modern devletin yönetimi, tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir" (Marx ve Enges, 1976a: 124) şeklindedir. Diğer Türkçe çevirilerde de -örneğin, Bilim ve Sosyalizm Yayınları baskısında da- bütün burjuvazinin "*genel* işleri" yerine "*ortak* işleri" kullanılmaktadır. Bu ileride tartışılacağı üzere yanlış sonuçlara yol açan bir çeviridir. O yüzden Miliband'dan yapılan çevirideki "*genel* işleri" terimini esas aldım (Miliband, 1989c: 14) ve anlatımın akışı bakımından cümleyi değiştirdim.

> sınıflar sömürüyü kaçınılmaz ya da “ehven-i şer” ya da “üstün güç” sayarlar ya da sömürü olarak algılamaktan bile acizdirler). (2008: 628)

4.1. Baskı İşlevi

Marksizmin temel metinlerinde, toplumun sınıflara bölünmesinin ürünü olan devlet, kural olarak, toplum içinde ekonomik ve siyasal gücü elinde tutan sınıfın iktidar aracı olarak nitelendi. Marx ve Engels’in yapıtlarında devlet, daha çok bir *aygıt*, bir “bürokratlar topluluğu” olarak belirdi. Engels’e göre, devlet,

> daha çok, toplumun, gelişmesinin belirli bir aşamasındaki bir üründür; bu, toplumun, önlemekte yetersiz bulunduğu uzlaşmaz karşıtlıklar biçiminde bölündüğünden, kendi kendisiyle çözülmez bir çelişki içine girdiğinin itirafıdır. Ama, karşıtların, karşıt iktisadi çıkarlara sahip sınıfların, kendilerini ve toplumu kısır bir savaşın içinde eritip bitirmemeleri için, görünüşte toplumun üstünde yer alan çatışmayı hafifletmesi, "düzen" sınırları içinde tutması gereken bir güç gereksinmesi kendini kabul ettirir; işte toplumdan doğan, ama onun üstünde yer alan ve gitgide ona yabancılaşan bu güç, devlettir. (1979: 398)

Her ne kadar, Engels, *Ailenin Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni*’nde, devletin, “toplumun iç ve dış saldırılara karşı ortak çıkarlarını savunmak üzere kendine bir organizma yaratması sonucu ortaya çıktığını” da (1979: 393) yazıyorsa da, esas olarak bu mekanizma, toplumdan doğmakta ve sınıflı toplumlarda egemen sınıfın siyasal ve ekonomik iktidar aracı halini almaktaydı. Sınıflara bölünmüş toplumda, devlet, Marksizme göre, bir sınıfın

diğer sınıf üzerindeki hakimiyet *aygıt*ıydı:

> Devlet, kural olarak en güçlü sınıfın, ekonomik bakımdan egemen olan, ve bunun sayesinde siyasal bakımdan da, egemen duruma gelen ve böylece ezilen sınıfı boyunduruk altında tutan ve bu boyunduruğu sürdürmek için yeni araçlar kazanan sınıfı boyunduruk altında tutan ve bu boyunduruğu sürdürmek için yeni araçlar kazanan sınıfın devletidir. (1979: 400)

Bu nedenle, antik devlet, köleleri boyunduruk altında tutmak için köle sahiplerinin devletiydi; feodal devlet, serf ve angaryacı köylüleri boyunduruk altında tutmak için soyluların organı; modern temsili devlet de, ücretli emeğin sermaye tarafından sömürülmesinin *aleti*ydi (1979: 400). Tarihin tanıdığı devletlerin çoğunda, yurttaşlara ancak servetlerine göre bazı haklar verilmişti ki, bu da, devletin, "mülksüz sınıfa karşı korunmak için, bir mülk sahibi sınıfı örgütü olduğunu açıkça" gösterirdi (1979: 401). Özetle devlet, düşünülemeyecek bir zamandan beri mevcut değildi. İşlerini onsuz gören, hiçbir devlet ve devlet gücü fikri bulunmayan toplumlar olmuştu. Devlete zorunlu olarak gereksinim duyan sınıflı toplum aşıldığında, onunla birlikte devlet de kaçınılmaz bir biçimde yok olacaktı:

> Üreticilerin özgür ve eşitçi bir birlik temeli üzerinde üretimi yeniden düzenleyecek olan toplum, bütün devlet makinesini bundan böyle kendine layık olan yere, bir kenara atacaktır: âsâr-ı atika müzesine, çıkrık ve tunç baltanın yanına. (1979: 402)

Açık ki, devletin baskı işlevi için bir aygıt olarak toplumdan ayrışması, ayrıştığı oranda silahlı ve silahsız bir bürokratlar topluluğu olarak göreli özerkleşmesi gerekiyordu. Devletin göreli özerkliğine ilişkin Marksist

tezin *kuramsal* kaynağı, Miliband'ın ifade ettiği gibi, *gerçekte* Marx'tı; ancak devletin *özerkliği* kavramının tam keşfinin itibarının ise Poulantzas'a ait olduğuna kuşku yoktu (1989b: 84). Miliband, sınıf egemenliğinin aracı olarak nitelenen devletin, egemen sınıftan özerk değil ama *görece özerk* olduğunun Marx ve Engels tarafından da tanındığını belirtir. Bana göre, Miliband'ın bu yorumu hiçbir şey eklemeyi gerektirmeyecek kadar yerindedir:

> *Komünist Manifesto*'da bulunan bu formülasyonda Marx ve Engels "modern devletin bütün burjuvazinin genel işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey olmadığını" ileri sürerler. Bu formülasyon düzenli biçimde yalnız devletin egemen ya da yönetici sınıf adına hareket etmesi anlamında değil, bu bir şeydir, ama aynı zamanda tümüyle farklı bir sav olan ve benim öne süreceğim gibi Marx ve Engels'in düşüncesinin kaba bir bozulması olan devletin o sınıfın buyruğunda hareket etmesi anlamında da alınmıştır. Çünkü onların söyledikleri, "modern devletin bütün burjuvazinin genel işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey olmadığıdır": genel işler kavramı özel işlerin varlığını varsayar, bütün burjuvazi kavramı da o bütünü oluşturan ayrı unsurların varlığını belirtir. Durum böyle olunca, değindikleri türden bir kurum, yani devlet için, açık bir gereklilik vardır ve devlet belirli bir derecede özerklik kazanmadan bu gereksinimi karşılayamaz. Başka bir deyişle, özerklik düşüncesi tanımın kendi içindedir ve onun doğal bir parçasıdır. (Miliband, 1989c: 62)

İşte, bu toplumun üzerindeki, toplumdan ve egemen sınıftan göreli olarak özerk aygıtın önde gelen işlevi, bağımlı sınıflar üzerinde kurduğu baskıydı. Egemen sınıflar da bu baskı aygıtına, *diğer işlevleri yanında* bağımlı sınıfların isyanlarından korunmak için gereksinim duyuyordu.

Burada, Marx ve Engels'in görüşünü Bonapartizm üzerine yazılarında da izleyebiliriz. Marx ve Engels'in Bonapartizm değerlendirmelerinde, daha sonra Gramsci'nin Sezarizm olarak izleyeceği (1986: 140-147; 2010: 333-339), devletin sınıflardan göreli bağımsızlaşmasının sınırlarının genişlemesi olgusu vardı. Buna göre Bonapartizm "sınıflar arasındaki bir denge durumunda" ortaya çıkmaktaydı (Arın, 1987: 318; Yetiş, 2003: 67). Fakat buradaki denge kavramı, gerçekte bir denge değildi; egemen sınıf içinde ve egemen sınıfa bağlı sınıfların itaatinde bir çatlama söz konusuydu, denge kavramının anlattığı buydu.

Tarihsel olarak bakıldığında, Bonaparte, bağımlı sınıfların sermaye sınıfına itaatlerinin çatladığı, sermayenin de kendi iç mücadelelerini aşamadığı bir konjonktürde, köylülüğün desteğini alarak iktidara gelebilmişti. Bonaparte, sınıflardan göreli bağımsız bir devlet gücünü kullansa da, "kendini toplumdan bağımsız kılan bir yürütme gücü olarak... misyonunun burjuva toplumunun güvenini sağlamak olduğunu hisset"miş ve "burjuvazinin maddi gücünü korumakla onu yeniden yarat"mıştı (Marx, 1990a: 148). Engels de, Marx'a hitaben yazdığı ve 13 Nisan 1886'da Bismarck'ın Prusya'da genel oy hakkı temelindeki Anayasa reformu önerilerini yorumladığı mektubunda, aynı izleği sürdürdü ve şöyle yazdı:

> Biraz direnişten sonra Alman vatandaşlarının boyun eğecekleri görünür, çünkü Bonapartizm modern burjuvazinin gerçek dinidir. Her zamankinden daha açıkça görüyorum ki, burjuvazi doğrudan yönetme yeteneğinde değildir ve oligarşinin bulunmadığı yerlerde, İngiltere'deki gibi, devleti ve toplumu uygun bir bedelle

> burjuvazinin çıkarlarına yönetme görevini üstlenmekle, Bonapartist bir yarı-diktatörlük olağan biçimdir. Bu yarı-diktatörlük burjuvazinin büyük maddi çıkarlarını kendisine karşı bile savunur, ama yönetim sürecinde ona yer vermez. Öte yandan bu diktatörlük iradesine karşı burjuvazinin maddi çıkarlarını benimsemeye zorlanır. Aktaran (Miliband, 1989c: 58).

Her ne kadar Poulantzas, bu alıntıyı dayanak göstererek, Bonapartizmi kapitalist devletin olağan biçimi gibi sunma eğilimindeyse de, Engels, açıkça, Bismarck yönetimini nitelemekte ve analiz etmekteydi. Bilindiği gibi Prusya'da burjuvazi eski rejimin sınıfları ile doğrudan bir çatışmaya girmemiş, yer yer onlarla birlikte devlet iktidarını paylaşarak kapitalizme tedrici bir biçimde geçilmişti.

Marx ve Engels'in Bonapartizm analizinde, devlet görüşleri bakımından çatışan yanlar olduğuna dair bazı tezler de ileri sürüldü. Örneğin, Wetherly, Elster'e dayanarak, analizin iki yönü olduğunu, ilkinde, sanayi burjuvazisinin bağımlı sınıflarının itaatindeki çatlama karşısında duyduğu ihtiras nedeni ile iktidardan iradi olarak çekildiğinin belirtildiğini, ikincisinde ise, sınıflar içindeki bölünme ve karşıt sınıfların birbirine hükmedememesi nedeni ile devlet gücünün özerkleştiğinin ileri sürüldüğünü, ilk açıklamanın araççı devlet analizine -Miliband'ın açıkladığı Marx'taki ilk görüş-, ikinci açıklamanın ise Marx'taki ikinci görüşe daha yakın olduğunu ileri sürmekteydi (Elster, 1985: 411-428; Wetherly, 2002). Bana göre Elster'in yaklaşımı, Cambridge ekolünde yaygın olan ve yer yer Althusser'inde başvurduğu metin yorumsamacı geleneğin aşkın bir gözlemiydi.

Bir ara sonuç olarak şunlar söylenebilir:

1) Kapitalist devlet kural olarak, toplumdan çıkmış ve toplumsal ilişkilere bağlı (sınıf mücadelesi belirlenimli), egemen sınıfın iktidarını yeniden üreten maddi bir güçtür.

2) Kapitalist devlet, egemen sınıfın hegemonyasını yeniden üretirken, egemen sınıfa basitçe bağlı değildir, egemen sınıftan göreli olarak özerktir. Bu özerkliğin kaynaklarından biri somut burjuvalar arasındaki rekabet, diğeri devletin kolektif kapitalist olarak üstlenmek durumunda olduğu altyapısal işlevleridir. Bu özerkliğin sınırı, Bonapartizm'de olduğu gibi, egemen sınıf kendi içinde bölündüğünde ve bağımlı sınıflar üzerindeki egemenliği çatladığında genişler. Fakat bu halde bile, devletin sınıf niteliği değişmez, hâlâ bir "burjuva devleti" olarak kalır.

Buradan başka bir soruyla devam etmek gerekir. Göreli özerklik, sadece egemen sınıftan değil, acaba, toplumsal ilişkilerden (ve dolayısıyla sınıf mücadelesinden) de mi bir özerkliğe tekabül etmekte midir? Engels, Conrad Schmid'e şöyle yazıyordu:

> Toplum, vazgeçemeyeceği bazı ortaklaşa işlevler doğurur. Bu işlevleri yerine getirmek için seçilmiş bulunanlar, toplum içinde yeni bir iş bölümü kolu oluştururlar. Böylece, yerine getirmek için seçilmiş bulundukları işlevlerden ayrı, onların tersine çıkarlara sahip olur, bu işlevlerden ayrılırlar ve devlet denilen şey doğar. (...) Bu yeni ayrı güç sonunda üretim hareketini izler, ama, sahip bulunduğu görece özerklik gereğince, üretim koşulları ve üretimin gidişi üzerinde de karşı-etkide bulunur, yani bir kez görece özerklik

kazandıktan sonra, artan bir kararlılıkla daha büyük bir gelişmeye doğru yönelir[163]. (Marx ve Engels, 1979: 596-597)

Benzer pasajlar, *Ailenin Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni*'nde de bulunabilir. Burada Engels'in söylediği, devletin toplumsal ilişkiler dışında ya da toplumdan tümüyle *bağımsız olarak* yer alan bir güç olduğu değil, tam aksine, devletin toplumsal ilişkilerden *doğduğu*ydu. Devletin egemen sınıfın egemenliğinin siyasal, toplumsal ve ekonomik yeniden üretimine katılması, onun bir aygıt olarak varlığı ile çelişen bir görüş değildi. Aygıt olarak varlığı ile devlet, toplumsal ilişkiler alanı içinde yer almaktaydı. Nihai soyutlamada, Engels'in sözleri, devletin toplumsal temele bağımlı ama onu da etkileyebilen maddi bir güç olduğu, devlet *aygıtının* da toplumsal ilişkiler içinde maddi bir güç olarak ayrıştığı anlamına geliyordu. Dolayısıyla, göreli özerkliğin Marx ve Engels'teki içeriği, devletin toplumsal ilişkilerden bağımsız olmak anlamında bir özerkliği değil, görece olarak aygıtın toplumdan ve egemen sınıftan özerkliğini kapsıyordu. Marx ve Engels'in tam olarak yanıtlamadıkları ya da eksik bıraktıkları soru ise, *baskı aracı* olmak dışında devletin hangi yolla egemen sınıfın egemenliğinin/iktidarının, Gramsci'deki biçimi ile hegemonyanın (1986: 175) yeniden üretimine katıldığıydı. Bu yönüyle, kapitalist devlet sorunu, Marksist kuramda bütünüyle çözümlenmiş bir sorun

[163] Önemi nedeniyle devamını da aktarıyorum: "Eşitsiz iki gücün karşılıklı etkileşimi var: bir yanda iktisadi hareketin etkisi; öte yanda, yeni, olanaklı en büyük özerkliğe yönelen ve bir kez kurulduktan sonra o da kendine özgü bir harekete sahip bulunan siyasal iktidarın etkisi. İktisadi hareket sonunda üstün gelir, ama o da siyasi hareketin, kendisi tarafından yaratılmış, kendini bir yandan devlet gücünde ve öte yandan bu güçle birlikte doğan muhalefette gösteren görece bir özerkliğe sahip bulunan yansımasının etkisine uğrayacaktır. (...) var olan ve karşıt bir nitelik taşıyan sınıfların savaşımı (...) tersine olarak yansır. Yansıma artık dolaysız değil ama dolaylıdır, artık kendini bir sınıflar savaşımı olarak değil ama siyasal ilkeler için savaşım olarak gösterir ve yansıma öylesine tersine çevrilmiştir ki, bizim onu kavrayabilmemiz için binlerce yıl gerekmiştir" (Marx ve Engels, 1979: 596-597).

değildi.

Siyasal düzeyin ya da devletin göreli özerkliğinin bir biçimde (ister Poulantzas'daki, isterse de Miliband'daki biçimiyle) tanınmış olması, bu sorunu tam olarak çözmemekteyse de, Bonapartizm çözümlemesi ile kapitalist devletin olağanüstü biçimleri üzerine olan tartışmayı da sonlandırdı. Kapitalist devletin -varsayımsal- olağan biçimi ile, olağanüstü biçimleri arasında farklılıklar, olağanüstü biçimlerin egemen sınıflarla ilişkileri, bu çalışmanın kapsamını aşacak büyüklükte bir sorun alanı olarak varlığını sürdürse de, baskı işlevinin kuramsal kavranışı, olağanüstü biçimlerin kriz eşiklerinde sınıf mücadelelerinin genel çekimi ve düzenlemesi içinde bağımlı sınıfların çıplak zorla bastırılması için tarihin gündemine geldiğini açıkça gösterdi.

Bu nedenle kapitalist devletin, Engels'in deyişiyle modern temsili devlet olarak varlığı varsayımsaldı. Kapitalist devletin, gerçekte "faşist devlet" olduğu önermesi ne kadar varsayımsal ise, gerçekte "parlamenter, demokratik, temsili bir devlet" olduğu önermesi de o kadar, hatta daha fazla varsayımsaldı. Kapitalist devletin, az ya da çok otoriter, ancak genel oyla kurulmuş bir meclisin hükûmet gücünü belirlediği bir parlamenter temsili biçim mi alacağı, yoksa çıplak zora dayalı, tarihte örnekleri görülmüş olan, Nazi diktatörlüğü, Faşist diktatörlük, askeri cuntaların biçimlendirdiği askeri faşist diktatörlük gibi biçimler mi alacağı tamamen sınıf mücadelelerinin ve özgül olarak devrimci krizlerin sonuçlarına bağlıydı. Bu nedenle, Poulantzas'ın, sıklıkla eleştirdiği çalışma yöntemine diğer eserleriyle kıyaslandığında

fazlasıyla dayanan görgül ağırlıklı çözümlemesi *Faşizm ve Diktatörlük*'te (1970/1980) belirttiği üzere; "devrimin zincirin en zayıf halkasında (Rusya'da) gerçekleştiği halde, bundan sonra gelen ve çağın Avrupa'sına en zayıf olan öteki iki halkada da faşizmin kurulduğu söylenebilir"di (1980: 21).

4.2. Entegre (Rıza Üretimi) İşlevi

Kaldığımız yerden devam ettiğimizde, Gramsci'nin hegemonya kavramına (2010: 229 vd.) başvurmak kaçınılmaz olur[164]. Çözümleme konusu, genel olarak Gramsci'den *yeni* bir devlet kuramı çıkarmak değil; aksine, Marksist geleneğin devlete dair çözümlemesinin Gramsci ile ne yönde genişletilmiş olabileceğidir. Bu sorunun cevabı da hegemonya kavramında gizli olduğundan burada, devleti sivil toplum ile politik toplumun birliği olarak gören Gramsci'yi hatırlatmakla yetineceğim.[165]

Elbette hegemonya kavramının değeri, somut gerçekliği açıklamasından, devletin yalnızca baskı aracı değil, aynı zamanda mevcut,

[164] Anderson, Türkçe'ye Gramsci: Hegemonya, Doğu Batı Sorunu ve Strateji olarak çevrilen, "The Antinomies of Antonio Gramsci" adlı makalesinde, Gramsci'nin üç ayrı devlet tanımı olduğuna değindi (1988: 28).

[165] Devlet=sivil toplum+siyasal toplum, yani zorlayıcı bir güce bürünmüş hegemonya (Gramsci, 1986: 263). Thomas da kapsamlı çalışmasında Gramsci'nin esas olarak bu görüşte olduğu kanaatindedir: "Beşinci ve Altıncı bölümler, Gramsci'nin merkezi politik kavramları olan hegemonya, rıza, baskı, sivil toplum ve devlet, Batı ve Doğu, ve ayrılmış bir politik iktidar kavramını, *Hapishane Defterleri*'nin merkezi terimlerini çözümlüyor. Beşinci bölüm, 'Sivil ve Politik Hegemonya', Gramsci'nin baskının yeri olan devlet karşısında, sivil toplumun rıza alanını hegemonya mekânı olarak gördüğü düşüncesine karşı tartışıyor. Bu bilinen ikili terimler arasında karşıtlık ve birbirinden ayrışmış bir konumdan çok, Gramsci'nin, devlet ve sivil toplum, baskı ve rızanın karşılıklı üstbelirlenmiş konumlarının diyalektik bir kavramsallaştırmasını geliştirdiğini ileri sürüyorum. Bu, [Gramsci tarafından -b.n.] bütünsel devletin sıfatları (özellikleri) olarak açığa çıkan 'politik toplum' ve 'sivil toplum' üzerine Marksist eleştirinin belirleyici ögelerini takip eden Hegel'in modern devlet kuramının eleştirel bir içerimi olarak sunuldu. Gramsci'nin hegemonya kuramının, farklı sınıf projeleri için, elverişli politik iktidar biçimleri içinde toplumsal güçlerin dönüşümünün ya da politik kuruluşunun Marksist bir kuramında yükseliş sağladığını ileri sürüyorum" (Thomas, 2009: xii).

somut bir burjuva toplumda bağımlı sınıfların rızasının üretilmesi işlevini de gördüğünü işaret etmesinden gelmekteydi. Carnoy'un Williams'tan aktardığı üzere, hegemonya,

> belirli yaşam ve düşünce biçiminin egemen olduğu, gerçekliğe ilişkin bir yaklaşımın bütün kurumsal ve özel görünümleri içinde topluma yayıldığı, ruhuyla bütün beğeni, ahlak, gelenekler, dinsel ve siyasal ilkeleri ve bütün toplumsal ilişkileri, özellikle de kendi entelektüel ve ahlaki çağrışımları içinde bilgilendirdiği bir düzendi. (1984: 66)

Gramsci'de hegemonya kavramının anlaşılabilmesi için, öncelikle, sivil toplum kavramının Gramsci'de edindiği anlamın açıklaştırılması gerekir. Bilindiği üzere, Hegel'de sivil toplum, evrensel devlete bağımlı bir alan olarak yer almaktaydı. Hegel'in modelinde aile, sivil toplum ve devlet, ahlaksal yaşamın kurulmasının birer uğraklarıydı ve bu uğraklardan devlet, evrensel olandı. Marx, Hegel'deki bu tarihsiz, devlet bağımlı devlet sivil toplum ikiliğini aştı ve yerine, devletin evrensel değil tarihsel, sivil toplumun üstünde değil, sivil toplumdan çıkan, dolayısıyla, sivil topluma -maddi üretim ilişkilerine- bağımlı bir toplumsal yapı olduğunu ileri sürdü.

Yaygın görüş, Gramsci'de sivil toplumun, artık Marx'taki gibi maddi üretim ilişkilerinin alanı olmadığıydı. Gramsci'ye göre, sivil toplum *üstyapısal* uğrakta yer alıyordu (Carnoy, 1984: 68). Her ne kadar Gramsci'de üstyapı kavramı dilsel bir belirsizliğe sahipse de[166], sivil toplumu üstyapının temel bir

[166] Gramsci üzerine bu yaygın görüşün gerçekliğinin ölçüsü bakımından, devrimci strateji sorununu çalışmasının izleği içinde yitirmemeyi başaran Thomas, *Gramsci Momenti* (2009) adlı *kapsamlı* çalışmasında Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nin edebi biçimi ve -sözcüklerin çok anlamlılığı, yerel lehçeler ve edebiyat ile dünya edebiyatının iç içe geçmesinden vb. oluşan- kapasitesi açığa serilmeden sonuca varılamaz kanaatine vardı.

momenti şeklinde ele aldığı ve üstyapı ile ekonomik yapı arasındaki ilişkide de üstyapıya belli bir etkinlik verdiği söylenebilir. İşte hegemonya bu etkinlik alanında kuruluyordu:

> Şu anda yapabileceğimiz, iki temel üstyapı 'düzey'ini saptamaktır: Bunlardan birisi 'sivil toplum', yani genellikle 'özel' diye anılan organizmalar bütünlüğü; öbürü de 'politik toplum' ya da 'devlet' diye anılandır. Bu iki düzey, bir yanda egemen grubun toplum üzerinde uyguladığı 'hegemonya' işlevine; diğer yanda da, devlet ve hukuksal iktidar yoluyla uygulanan 'doğrudan egemenlik' ya da 'komuta' işlevine karşılık gelir. (Gramsci, 1986: 12; Carnoy, 2001: 255)

Gramsci'nin düşünce sistemi içinde, üstyapıda yer alan sivil toplum onaya dayanmasına karşın, politik toplum baskıya dayanıyordu. Üstyapı içerisinde sivil toplum ile politik toplumun birliği, kendisini bir başka bağlamda onay ile baskının birliği şeklinde ortaya çıkarıyordu (Aksoy, 1992: 150).

Gramsci'de hegemonyanın iki anlamı vardı; ilkinde, egemen sınıflar içinde hakim kesimin ahlaki ve entelektüel liderliği yoluyla müttefikleri üzerinde denetim uyguladığı sivil toplumda bir süreç anlamına; ikincisinde ise, egemen sınıfın, kendi dünya görüşünü kapsayıcı ve evrensel olarak yerleştirmek için siyasal, ahlaki ve entelektüel liderliğini kullanmaya, ayrıca bağımlı grupların çıkar ve gereksinimlerini biçimlendirmeye yönelik başarılı girişimleri anlamına geliyordu (Carnoy, 1984: 70).

Thomas, bu kapsamlı çalışmasında, birinci bölümde Althusser'in (1969) ve ikinci bölümde Anderson'un (1988) Gramsci üzerine değerlendirmeleriyle eleştirel bir diyalog geliştirdi ve üçüncü bölümde bir dizi yanlış anlamaya konu olan bu sorunu işledi (2009: 85-131).

Carnoy, Gramsci'yi yorumlarken, onun, devletin baskı aygıtları yanında onay üretimi işlevini de yani burjuvazinin üstyapıdaki hegemonyasını da içerdiğini ileri sürerek Marksizmin kurucularından ayrıldığını ileri sürdü. Gramsci'ye göre devlet, aynı zamanda hem egemen sınıf iktidarının genişletilmesinin bir aracı, hem de bağımlı sınıfları güçsüz ve örgütsüz tutan bir baskı gücüydü (1984: 72).

Gramsci'nin bu gözleminin, Althusser'in devletin ideolojik aygıtları tezi ile olan ilgisini bir dizi düşünür vurguladı. Althusser'e göre, devlet aygıtı, baskı aygıtları ile ideolojik aygıtların birliğinden oluşuyordu. Althusser, öncelikle devletin "yönetici sınıfların (19.yüzyılda burjuva ve büyük toprak sahipleri 'sınıfı') artı-değerin zorla elde edilmesi sürecine (yani kapitalist sömürüye) boyun eğmesi için, işçi sınıfı üzerindeki egemenliklerini güven altına almalarını sağlayan bir baskı 'makinesi'" olduğunu vurguladı (2000: 27). Devamla, *devlet iktidarı* ile *devlet aygıtı*nın birbirinden ayrı olduğunu belirtti:

> Bu noktayla ilgili Marksist devlet teorisini özetlemek için, Marksist klasiklerin her zaman şunları öne sürdüğünü söyleyebiliriz: 1) devlet, devletin baskı aygıtıdır; 2) devlet iktidarını devlet aygıtından ayırmak gerekir; 3) Sınıf mücadelesinin hedefi devlet iktidarıdır ve bunun sonucunda devlet iktidarını ellerinde tutan sınıflarca (ya da sınıf, sınıf bölümleri ittifakı) devlet aygıtının kendi hedefleri doğrultusunda kullanılmasıdır; ve 4) Proletarya, var olan burjuva devlet aygıtını yıkmak ve bu ilk aşamada onun yerine bambaşka bir devlet aygıtı koymak ve ilerideki aşamalarda radikal bir süreci, devletin yıkılma sürecini (devlet iktidarı ve her türlü devlet aygıtının sonu) başlatmak için devlet iktidarını elde

etmelidir. (2000: 31)

Althusser, devlet iktidarı ile devlet aygıtını ayırdıktan sonra, devlet iktidarının yalnızca baskı aygıtlarından oluşmadığını, aynı zamanda ideolojik aygıtları da içerdiğini öne sürdü. Buna göre, hükûmet, yönetim, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vb. devletin baskı aygıtını oluşturuyordu. İdeolojik aygıtlar ise, dini (kilise), öğretimsel (özel ve devlet okulları sistemi), aile, hukuk, siyasal (partiler sistemi), sendikal, haberleşme (basın, radyo-tv vb.), kültürel (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb.) aygıtlardı (2000: 33-34). Althusser, baskı aygıtlarını ve ideolojik aygıtları sınırlı sayılı olarak belirtmedi, genel olarak sıraladı. Buna göre, siyasal ve ideolojik meşruluk normal koşullarda ideolojik aygıtlar (onay) ile sağlanırken, kriz koşullarında baskı aygıtları devreye giriyordu. Bu bize, baskı aygıtı ile ideolojik aygıt arasındaki temel farkı; "Baskı Aygıtı'nın 'zor kullanarak' işle"diğini, "oysa DİA'ların -Devletin İdeolojik Aygıtları- 'ideoloji' kullanarak işle"diğini gösterirdi (2000: 35).

Althusser, tezini, ideoloji üzerine önermeleriyle detaylandırdı. Fakat, burada önemli olan, Althusser'in ideoloji üzerine -ideolojinin bir tarihi yoktur, ideoloji kişilerin gerçeklikle girdikleri ilişkilerin hayali tasarımıdır, ideoloji bireyleri özne diye adlandırır vd.- hemen hepsi tartışma konusu yapılabilecek tezleri değil, devlet iktidarının ideolojik aygıtlar da içine alınarak genişletilmesiydi. Althusser'e göre;

> hiçbir sınıf, DİA'lar içinde ve üstünde hegemonyasını uygulamadan devlet iktidarını sürekli olarak elinde tutamaz. (...) Bu son uyarı,

> bizi DİA'ların yalnızca sınıf mücadelelerinin kazancı değil fakat sınıf mücadelelerinin ve çoklukla amansız sınıf mücadelelerinin alanı da olabildiklerini anlayacak duruma getiriyor.(2000: 36-37)

Demek ki, Althusser'e göre, DİA'lar, ideoloji ile işlemeleri yanısıra, baskı aygıtlarından farklı olarak, bir bütün değil, çok sayıda ve birbirinden ayrıydı, "görece özerkti" ve proleter sınıf mücadelesi ile kapitalist sınıf mücadelesi ve onların bağımlı biçimleri arasındaki çatışmaların sonuçlarını, kimi zaman sınırsız, kimi zaman sınırlı biçimlerde dile getiren çelişkilere nesnel bir alan sağlamaya elverişliydi; böylece değişik DİA'lar arasındaki birlik egemen ideolojiyle, egemen sınıfın ideolojisiyle, çoklukla çelişkili biçimlerde sağlanıyordu (2000: 38-39). Kapitalist devletin birliği ve göreli özerkliği kuramını detaylandıracak olan Poulantzas, devlet iktidarına yönelik bu kuramsal genişletme hamlesini aynen benimsedi:

> Devlet sistemi, içlerinde bazılarının temelde, en katı anlamıyla baskı rolünü yüklendiği ve ötekilerin ideolojik rolü üstlendiği *çeşitli aygıtlar ya da kurumlardan* oluşmaktadır. Birinciler, Devlet'in baskı ögesi aygıtını, yani klasik Marksist anlamda Devlet'i (hükûmet, ordu, polis, mahkemeler ve idare) oluştururlar. İkinciler ise, Kilise, siyasal partiler, dernekler (tabii ki *devrimci* parti ve sendikalar bunların dışında), okullar, kitle haberleşme araçları (gazeteler, radyo, televizyon) ve bir bakıma da aile gibi, *Devlet'in ideolojik aygıtlarını* meydana getirirler. Bunların *kamuya* ya da *özel* kişilere ait olmaları, bu sınıflamayı etkilemez; zaten kamu ve özel ayrımı, temelde bir şey değiştirmeyen, tamamıyla hukuki, yani daha çok ideolojik niteliği olan bir ayrımdır. Her ne kadar yeterli ölçüde temellendirip geliştirmemiş olsa da bu, belli bir anlamda, Gramsci'nin bakış açısıdır.(1990a: 35)

Böylece, çözümlemelerindeki kolaylıkla çürütülebilir yanlar bir yana bırakıldığında, bir ara sonuç olarak, Gramsci ve Althusser'de, devlet iktidarının salt baskı aygıtından ibaret olarak görülmediği, onun aynı zamanda Gramsci'de hegemonya işlevi ile, Althusser'de de benzer biçimde ideolojik işlevle donatılarak, entegre (rıza) işlevinin vurgulandığı söylenebilir.

Mandel, rıza işlevini, doğru sözcükle "entegre edici işlev" olarak adlandırdı. Frankfurt Okulu'nun kitle kültürü eleştirisi içinde geliştirdiği, kültür endüstrisi, standartlaşma, manipülasyon gibi kavramların işaret ettiği gerçeklikle (Jay, 1973/2005: 311-315; Slater, 1977/1989: 193-198) birlikte düşünüldüğünde, *entegre işlevinin salt yönetilenlerin rıza göstermesini değil, ikna edilmesini içerdiği de açıktı*. Devlet, yönetilenlere boyun eğdirmesi ve ikna edilmesinin koşullarını sağlaması yanında, örneğin parlamenter demokrasilerde, seçim momentlerinde genel oy aracılığıyla, katılımı da ima edebiliyordu.

Mandel'in belirttiği üzere, Lukacs ve Gramsci devletin entegre edici işlevini daha çok vurguladı ve bunu esasen egemen sınıfın ideolojisine atfetti (Mandel, 2008: 629). Elbette ki, yalnızca baskıya dayalı sınıf egemenliği sürdürülemez bir daimi iç savaş durumuna denk gelir. Farklı üretim tarzları ya da somut sosyo-ekonomik formasyonlarda entegre edici işlev esas olarak, "büyü ve ritüel, felsefe ve ahlak, hukuk ve politika" gibi ancak bir ölçüde farklı, her biri her sınıflı toplumda entegre edici bir rol oynayan üstyapısal pratikler, farklı ideolojiler tarafından uygulanır (Poulantzas, 1975: 211-213).

Kapitalist üretim tarzı üzerine kurulu toplumlarda, her şeyden önce Marx'ın keşfettiği meta fetişizmi yasası hüküm sürer ve onun sayesinde insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler şeyler arasındaki ilişkiler gibi görünür. Farklı üretim tarzlarındaki, kapitalizmdeki meta fetişizmi benzeri baskın düşünce kategorileri başta olmak üzere, entegre edici işlevlerin yeniden üretimi ve evrimi, eğitim, öğretim, kültür ve iletişim araçları ile sağlanır (Marx, 1986: 86; Mandel, 2008: 629).

4.3. Üretimin Genel Koşullarını Sağlama ve Sermaye Birikimi İşlevi

Üretimin genel koşullarını sağlama işlevi bakımından devletin çözümlenmesinde, sermaye türetme ekolünden Altvater'in sermaye mantıklı eğilimi, Engels'ten (1977: 386) esinlendiği açık olan, *ideal kolektif bir kapitalist olarak devlet* görüşü elverişli bir başlangıç noktasıdır (Yılmaz, 2002: 75-81; Jessop, 2008: 122-125).

Sermayeler birbirleriyle rekabet halindeydi ve kapitalist birikimin sürmesi için bu belirli sermayelerin kendilerine -sermayeye- dayalı ama sınırlamalarına tabi olmayan ayrı bir kuruma ihtiyaçları vardı. İşte devlet, "genel olarak sermaye"nin çıkarlarını korumak için *ideal kolektif bir kapitalist olarak işlev gören* bir kurumdu (Yılmaz, 2002: 76). Bu ideal kolektif kapitalist, bir yandan ilkel birikimi sürekli kılarken öte yandan sermaye birikiminin güvencelerini de sağlıyordu. Bu güvencelerden en önemlilerinden biri, kolektif bir kapitalist olarak üretimin genel koşullarını sağlamasıydı. Bu sorunu Marx, son derece açık bir biçimde *Grundrisse*'de görünür kıldı:

> Yollar, kanallar vb. gibi tüm *genel üretim koşulları* ister dolaşımı kolaylaştırsın ya da hatta yalnızca olanaklı kılsın, ya da ister üretken gücü arttırsın (Asya'da ve hatta, hâlâ Avrupa'da olduğu gibi hükûmetler tarafından yapılan sulama yolları vb.), topluluğu temsil eden hükûmet yerine sermaye tarafından yüklenilmesi için, sermaye üzerine kurulu üretimin pek yüksek gelişmesini gerektirir. *Kamusal işlerin* devletten ayrılması ve bunların sermayenin kendisi tarafından yüklenilen işler alanına geçmesi, gerçek topluluğun kendisini sermaye biçiminde hangi düzeyde yapılandırdığını gösterir. (Marx, 1857-1858/2003: 23-24)

Sermayenin, ilke olarak, genel üretim koşullarının üretimini yüklenmemesi söz konusu değildi. Burada koşul, ilk olarak, sermayenin bu gelişme düzeyine ulaşması, "kapitalistin elinde yoğunlaşmış büyük sermaye" haline dönüşmesi; ikinci olarak, *kâr* değil *faiz* getirmesi; üçüncü olarak, ilgili genel üretim koşulunun üreticiler için değişim değeri gösterecek değerde olduğu bir fiyata erişebilmesi; dördüncü olarak, gelirini buna yatırabilecek bir parça yatırılmamış servet gerekliydi (2003: 23). Kapitalizmin bugün geldiği aşamada, daha önce burjuva iktisadının sınırsız doğal kaynak saydığı suyu bile metalaştıran kapitalistler, bırakalım diğer genel üretim koşullarını, yol örneğinde bile, ilk üç koşulu sağladıkları halde, dördüncü koşulu sağlamayarak, yol dahil genel üretim koşullarını *bizzat üretmez*ler; devletin sağladığı kredi ve finansman ile *üstlenir*ler. Böylece devletin ilkel birikim işlevi yeni alanlara doğru yayılır. Elde ettikleri devasa kârlar, devletin "ayrı yol yapıcı" işçilerinin (2003: 22) yerine geçer.

Siyasal düzeyin özgüllüğü üzerinden gelişen Marksist "siyaset bilimi"nin devletin bu işlevleri ile neredeyse hiç ilgisi yoktu. Örneğin Jessop,

Marx ve Engels'teki “farklı” devlet çözümlemelerini altı kategoriye ayırdığında bile, kategoriler arasında “kolektif kapitalist olarak devlet” görüşünü saymıyordu (2008: 43-48). Halbuki, Engels, *Anti-Dühring*'te “Modern devlet, biçimi ne olursa olsun, esas olarak bir kapitalist makinedir, kapitalistlerin devletidir, toplam ulusal sermayenin ideal kişileşmesidir” diye açıkça yazmıştı (1977: 386).

Elbette, devlet sermayeden daha eskiydi ve devlet türetme ekolünün ileri sürdüğünün aksine işlevleri, doğrudan “sermaye ilişkisinden”, meta üretimi ve dolaşımının işlevlerinden türetilemezdi (Mandel, 2008: 630). Ama bu, devletin ilkel birikim ve genel üretim koşullarının üretimi işlevlerini de dışlamıyordu. Kapitalist devlet mutlakıyetçi devletin devamıydı ve bir bakış açısından niteliksel bakımdan dönüştürerek onu devralmıştı. Mandel'in deyişiyle, “burjuva devleti, mutlakıyetçi devletin siyasal iktidarı ve kurumsal makinesinin burjuva sınıfı tarafından ele geçirilmesiyle yaratılmış doğrudan bir ürünü fakat aynı zamanda mutlakıyetçi devletin yadsınmasıydı” (2008: 631-632).

Burjuva devleti, önceki bütün sınıf iktidarlarından burjuva toplumunun bizzat kapitalist üretim tarzına içkin bir özelliği ile, “meta üretimi, özel mülkiyet ve herkesin herkese karşı rekabetini benzersiz bir biçimde genelleştirmesinin bir sonucu olarak toplumun kamusal ve özel alanlarının yalıtımı”yla ayrılıyordu (2008: 633). Böylece bir burjuva toplumunda sermayenin genel çıkarlarının bireysel olarak faal kapitalistler tarafından temsili, normalde tamamen olanaksız değilse de oldukça zordu. Dolayısıyla

kapitalist rekabet kaçınılmaz olarak devlet aygıtının özerkleşmesi eğilimini belirler ve böylece devlet, bir “ideal toplam kapitalist” olarak işlev görerek, gerçek dünyadaki “birçok sermaye”den oluşan “gerçek toplam kapitalist”in çatışan çıkarlarına karşı ve onların üstünde, bir bütün olarak kapitalist üretim tarzının korunması, konsolidasyonu ve genişlemesinin çıkarlarına hizmet edebilirdi (Mandel, 2008: 633-634). Mandel'in, Altvater'den aktardığı üzere;

> Sermayenin kendisi eylemlerinde kendi varlığının toplumsal doğasını üretmekten acizdir; kendine dayalı ama sınırlamalarına tabi olmayan ayrı bir kuruma ihtiyaç duyar, böylece bu kurumun eylemleri (kendi) artı değerini üretme ihtiyacı tarafından belirlenmez. 'Burjuva toplumun yanında ve dışındaki' bu ayrı kurum, sermayenin sade temeli üzerinde, sermayenin ihmal ettiği yakın gereksinimlere uyabilir... Devlet böylece ne sadece siyasi bir alet, ne de sermayenin zamanı geçmiş bir kurumu olarak görülmelidir. Devlet ancak, 'rekabetin yanında ve dışında'ki sermayenin toplumsal varlığını muhafaza etmek için özel bir biçim olarak görülebilir. Aktaran (Mandel, 2008: 634; Yılmaz, 2002: 76).

Sermayenin toplumsal varlığının korunmasına yarayan ekonomik işlevler, başlangıçta, evrensel olarak geçerli hukuki ilişkileri, para birimini, piyasanın yerel veya bölgesel boyuttan öteye genişlemesini, yerli sermayenin özgül rekabetçi çıkarlarının yabancı kapitalistlere karşı savunmanın çeşitli araçlarını, başka deyişle, ulusal bir hukuk, para birimi, piyasa, ordu ve gümrük sistemi kurmayı içeriyordu. Devletin bu işlevi, kapitalizm yayıldıkça hiç sönümlenmedi, sürekli olarak derinleşti ve yayıldı. Devlet işlevlerinin bir bütün olarak daha da genişlemesi, tekelci kapitalizmin geç kapitalizm aşamasında yer aldı ve alıyor:

> Bu geç kapitalizmin üç ana özelliğinin bir sonucuydu: Sabit sermayenin devir süresinin kısalması, teknolojik yeniliğin hızlanması ve (...) başlıca sermaye birikimi projelerinin maliyetindeki muazzam artış ve buna uygun olarak bu projeler için gereken muazzam sermaye miktarlarının valorizasyonundaki bir gecikme ya da başarısızlığın risklerindeki artış. Bu baskıların sonuçları geç kapitalizmde yalnızca devlet ekonomik planlamasında bir artışa değil, aynı zamanda sürekli artan sayıda üretken süreçteki maliyetler (riskler) ve zararların devletçe sosyalizasyonuna yönelik bir eğilimdir. Böylece *geç kapitalizmde devletin gittikçe daha çok sayıda üretim ve yeniden üretim sektörlerini kendi finanse ettiği "üretimin genel koşulları"nın bünyesine katması yönünde içkin bir eğilim* vardır. Maliyetlerin böyle bir sosyalizasyonu olmaksızın bu sektörler artık kapitalist emek sürecinin gereksinimlerini karşılamanın yanından bile geçemezlerdi. (Mandel, 2008: 639)

Üretimin genel koşulları alanının bu genişlemesi, devlet sermayesinin özel sermayeye bir dayanak gibi hareket etmesi yanında, ilkel birikimin yeni alanlarının açılmasına da olanak tanıdı. Birinci durumda, devlet doğrudan, örneğin, kamusal yatırım ihalelerindeki ayrıcalıklar ötesinde elektrik fiyatlarının sanayide düşük tutulması gibi uygulamalarla rekabet koşullarına da müdahale ederek, belli bir sermaye fraksiyonu lehine bile olsa göreli özerkliğini sağlarken; ikinci durumda, devlet, yeni bir birikim zemini olarak çitlemeye devam eder. Birincisi, örneğin elektrik, doğalgaz vb. sübvansiyonlarında olduğu gibi son derece somut olduğundan (Mandel, 2008: 641), ikincisini biraz açalım.

Sweezy, her ne kadar ilkel birikim bağlamında değil de bizzat eksik

tüketime karşı koyan eğilimler içinde değerlendirerek tasnif etmişse de, devlet harcamaları, bugünde süre giden ilkel birikimin bir biçimidir. Bunlar üç çeşitti; devletin sermaye harcamaları, devlet transferleri ve devlet tüketimi (Sweezy, 1942/2007: 231-232). Devletin sermaye harcamaları, satmak için mal ve hizmet üretiminde bulunmaya dönük tüm harcamalardır. İlk bakışta bu ilkel birikimle ilgili değilmiş gibi görünse de, paralı otoyol geçişleri örneğindeki özelleştirmeler gibi, modern çağa ait çitleme biçimlerinin çoğu devletin sermaye harcamaları ile gerçekleştirilir. Devlet transferleri, "emtia satışıyla ya da devlete verilen hizmet karşılığının ödenmesiyle ilgili olmadığı halde hazineden yapılan büyük çaplı ödemeler"dir. Bu tür transferler, açık ya da gizli olarak genişleyen modern devletlerde çok yaygındır.

Devlet tüketimi de, günümüzde bir ilkel birikim süreci haline dönüşmüştür. Devlet tüketimi olarak nitelenen, devletin sıradan yasama, yargı ve yürütme faaliyetlerini, kendi kendini amorti edemez nitelikteki bayındır işlerini ve askeri tesislerin kurulmasını kapsayan etkinlikler, artık özelleştirme uygulamaları ile bir ilkel birikim kaynağına dönüşmüştür. Bu yollardan,

> Geç kapitalist devletin ekonomideki doğrudan rolündeki büyüme ona toplumsal gelirler üzerinde daha büyük bir kontrol gücü verir. Başka bir deyişle, toplam sermayenin devlet tarafından yeniden dağıtılan, harcanan ve sürekli yatırıma dönüştürülen kısmı sürekli artar. (Mandel, 2008: 644)

Bu durum, geç kapitalist devletin toplumsal artının[167] kısımlarını

[167] Sweezy ve Baran, *Tekelci Sermaye*'de (1966/2007), devletin massettiği artının, çıkarılanlar değil özel artığa ilave edilenler olduğunu ileri sürdü. "Dahası," diye devam

merkezileştirme ve yeniden dağıtmadaki artan ekonomik rolü, devletin özerkliğinin genişlemesi yanında, bütün kapitalist gruplar ve hatta bireylerin devletin kararlarını etkilemek için ilgilerini arttırdı (2008: 646). Bunun sonucunda, burjuva devlet aygıtının üst düzeyinin artan önemi, aynı zamanda, bu eğilimin, rekabetçi kapitalizmden tekelci kapitalizme geçişte sermayenin yoğunlaşmasında ve merkezileşmesindeki nitel sıçramanın burjuva sınıf çıkarlarının ifadesinin parlamentonun siyasal arenasından başka alanlara taşınması gereğinin bir dışa vurumuydu (2008: 647).

Sadece devletin göreli özerkliği tartışmasının tarafları değil, gerek Fransız düzenleme okulu, gerekse Alman devlet türetme yaklaşımı da, tekeller ve devlet sözcüklerini yan yana gördüklerinde "tekelci devlet kapitalizmi" kuramının yanlışlığı üzerine derin analizlere girişti. SBKP Bilimler Akademisinin sunduğu şekliyle -en çok atıf alanı *Afansayev*'di- bu kuramın tarihsel materyalist konumdan savunulması, sadece barışçıl geçiş stratejilerine hizmet etme amacı nedeniyle devrimci strateji bağlamında değil, ondan çok bu amaçla edindiği evrimciliğinin ve ekonomik indirgemeciliğinin

---

ederler Baran ve Sweezy, "büyük kamu harcamaları ekonomiyi tam kapasiteye yakın bir noktaya taşıdığından ve bu noktaya gelinceye kadar artık, efektif talepten daha hızlı arttığından, artıktan devlete ve özele giden kısmı tipik bir biçimde artabilir ve hatta artar" (2007: 148). Bu tartışmalı bir konudur; zira, yazarlar, genel olarak kabul gören "kriz dönemleri dışında, ister rekabetçi isterse de tekelci olsun, kapitalizmin normal siyasi sistemi burjuva demokrasisidir" önermesinden sonra, "tekelci kapitalizmde, paranın kaynağı büyük şirketler olduğundan, siyasi gücün de temel kaynağı söz konusu şirketlerdir" sonucuna varırlar ki tartışma da budur. Mandel'in de belirttiği üzere, "Geç kapitalizm, sermayenin valorazisyonunda artan zorluklar ile karakterize olur (aşırı-kapitalizasyon, aşırı-birikim). Devlet bu sermayenin silahlanma sanayisindeki, çevre sanayisindeki, deniz aşırı 'yardım' ve altyapı çalışmalarındaki 'kârlı' yatırımları için görülmemiş bir ölçekte ek fırsatlar sağlayarak en azından kısmen bu zorlukları aşar (burada 'kârlı' demek, demek garantisi ya da sübvansiyonu yoluyla kârlı kılınmış demektir)" (Mandel, 2008: 641). Bu da, sanılanın aksine devletin göreli özerkliğini arttırdı.

içerdiği kuramsal müphemlikler yüzünden pek mümkün değildi (Carnoy, 1984: 128; Clarke, 2004a: 10 ve 2004b: 91; Jessop, 2008: 49 ve 53). Kavram Lenin'in emperyalizm çözümlemesi sonrasında Frankfurt Okulu'nun az bilinen kuramcılarından iktisatçı Pollock tarafından faşizmin analizinde, kapitalizmin tekelleşme eğilimi yanında, tekeller ile devlet arasındaki gerçek ilişkileri görünür kılmak için kullanılmıştı[168]. Sonra gelişen Alman ekolü tekeller ile devlet arasındaki bu somut ilişkiyi açıklayabilmekten uzaktı, hatta sorun alanı olarak dahi görmedi. Halbuki, Mandel'in gözlediği üzere, tekeller öyle büyük bir ekonomik ve siyasal güce sahiptir ki, kendi adlarına siyasal kararların alınmasına ve biçimlenmesine doğrudan devlet ve hükûmet düzeyinde müdahale edebilirler (2008: 649; Baran ve Sweezy, 2007: 76-77).

Nitekim James O'connor da, kapitalist devletin mali bunalımını sermaye birikimi kavramı üzerinden tartışırken, "kapitalist devletin birbiriyle çelişen iki işlevi"ni "birikimi ve meşruluğu sağlamak" olarak niteliyordu. Devlet, kâr getiren sermaye birikiminin mümkün olduğu koşulları yaratmaya ya da korumaya çalışmalıydı; zira, sermaye biriktirme sürecine yardım etme görevini görmezden gelen bir devlet, kendi iktidarının kaynağını tehdit ederdi (1993: 251). Connor da, devletin mali bunalımı bağlamında da olsa, devletin büyümesinin hem nedeni hem de sonucu olarak tekelci sermayenin genişlemesini işaret ediyordu; bu öyle bir birbirini güçlendiren karşılıklı

[168] "Tekelci örgütlenmeler artık can sıkıcı zorbalar olarak faaliyette bulunmazlar, pazardaki işlevlerini birer hükûmet görevlisi gibi yürütürler. Daha önce az çok iradi olarak kurulan olağanüstü büyüklükteki şirket örgütlenmeleri artık zorunluluk haline gelmekte ve geniş ölçüde yaygınlaşmaktadır. Üretimin daha sık olarak kesintiye uğraması pahasına maksimum kâr için mücadele veren farklı gruplar yerine, söz konusu büyük örgütlenmeler tüm ekonomik süreci koordine etme sorumluluğunu ortak olarak üstlenmekte ve böylece var olan toplumsal yapıyı korumaktadırlar" (Pollock'tan aktaran Slater, 1989: 44).

bağımlılık ilişkisiydi ki, “devlet sektörünün ve devlet harcamasının büyümesi giderek artan biçimde tekelci sektörün büyümesinin... temelini oluşturacak şekilde işlev görüyor” ve “tersine, devlet harcaması ve devlet programlarının büyümesini tekelci genişleme gereksiniyor”du (1993: 253).

Geç kapitalist devlete, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı Avrupa'da tipik olarak rastlamak mümkündü. Hirsch, bunu “fordist güvenlik devleti” olarak niteledi. Hirsch'e göre, sermaye özdeş toplumsal koşullar altında kendini asla yeniden üretemezdi; sermaye, kâr oranının düşme eğiliminden dolayı sürekli olarak bu eğilimi tersine çevirmeye zorlanırdı. Bu da, özetle, hayatın tüm alanlarında sürekli bir kapitalistleşmeyi doğurmaktaydı (2004: 178). Bunun sonucunda kapitalistleşme derinleştikçe, aile, cemaat ve komşuluk ilişkileri etkisini yitirmekte; bunların yerini polis, okul ve sosyal yardım gibi kurumlar almaktaydı:

> Kapitalist gelişme ileriki evrede, daha önce pazar ve geleneksel hayat tarzları tarafından doğalmışçasına kurulan ve muhafaza edilen toplumsal ilişkilerin çözülmesine yol açar. Bunlar artık bürokratik kontrol ve düzenleme yoluyla üretilmek zorundadır. *Bu, 'fordist güvenlik devleti'nin en temel dayanağıdır. 'Fordist güvenlik devleti' kelimenin çifte anlamıyla bir güvenlik devletidir: Hem kendi üyelerinin maddi varlıklarını sürdürmelerini hem de onların işlevsel uyumunu ve düzenlenmesini, onların toplumsal koşullanmasını ve gözetim altında tutulmasını garanti eder.* (2004: 180)

Hirsch, devletin göreli özerkliğinin anlaşılabilmesi için, bu durumun özgül bir önemi olduğunda ısrarlıydı. Güvenlik devleti, devlet aygıtının güçlü bir şekilde homojenleşmesiyle gerçekleşmişti ve böylece, örneğin, güvenlik

organları 'devlet içinde devlet' olmakta, yeni bir korporatist yapı belirmekte, modern 'kitle partileri'nin işlevleri değişerek siyasal partiler devletimsi aygıtlara dönüşmekte, sendikalarda benzer bir dönüşüm geçirmekteydi (2004: 182-188). Bu ve benzeri yaklaşımlar temelde, tarihsel materyalizmle nitelenemeyecek düzenleme okulu gibi yaklaşımların etkisinde şekillendi. Düzenleme ekolü, "birikim rejimi" ve "düzenleme tarzı" anahtar kavramlarına dayanıyordu:

> Birikim rejimi, çatışan eğilimlere rağmen zaman içinde yeniden üretilebilecek üretim ve tüketimin özel bir birleşimi olarak tanımlanır; düzenleme tarzı ise, kapitalist toplumsal ilişkilerin antagonistik yapısına rağmen kapitalist üretimi *pro tempore* [şimdilik] güvence altına alabilen bir kurumlar topluluğunu ve normlar kompleksini kapsar. (Jessop, 2008: 411)

Fordizm ve post-Fordizm, bu çerçevede bir düzenleme tarzına karşılık geliyordu. Sadece üretimdeki Taylorizmi değil, bununla birlikte bir düzenleme tarzını -bütün bir toplumsal, siyasal ve ideolojik yapılar ve ilişkiler dizisini- de temsil eden Fordizm kavramı ve bunun içerdiği özgül ücret ilişkisi Batı dünyasının savaş sonrası dönemdeki "Keynesçi" demokrasilerini anlamak için temel oluşturabilirdi (Gülalp, 1993: 71). Post-Fordizm de, Keynesçi refah devletlerinin çözülmesini de içeren yeni düzenleme tarzının adıydı. Yakın tarihlerde Jessop, *Kapitalist Devletin Geleceği* (2009) adlı yapıtında, bu izleği daha kompleks bir biçimde sürdürdü ve sonuç olarak, post-Fordizmi izleyen Atlantik Fordizmi kavramı eşliğinde, Keynesçi ulusal refah devletinin çözüldüğü ve Schumpeterci çalıştırmacı post-ulusal rejimlere evrildiği tezini tartıştı.

Almanya'da refah devletinin çözümlenmesine yönelik ilk yaklaşımlar, bir tür Marx ve Weber sentezi üzerinden gelişen Habermas sosyolojisinin ürünü (Carnoy, 1984: 128-129) sayılabilecek Carl Offe tarafından geliştirilmişti (1984). Yapısalcı ve araçsalcı Marksist devlet teorilerini "devletin sınıf karakterini garantileyen içsel mekanizmalar" hakkında suskun olmakla itham eden Offe, daha sonra "Alman Tartışması"[169] olarak literatüre geçecek olan tartışmanın kurucu figürlerinden biri oldu. Offe'a göre, birbirine benzeyen devlet tekelci kapitalizmi görüşü ve araçsalcı çözümlemeler hilafına, Marksizm'de kapitalist sınıfın hakimiyeti için gerekli toplumsal *ilişkileri* ve bir kurumlar setini koruyan ve onaylayan bir devlet görüşü de vardı. Bu ikinci görüşte devlet, hiçbir zaman tek bir sınıfın hizmetkarı ya da aracı değildi. Devlet, tekil bir sınıfın özel çıkarlarını savunmamasına rağmen, *sermaye tarafından belirlenen bir sınıf topluluğunun* tüm üyelerinin *kolektif* çıkarlarını yerine getirmeye ve garantiye almaya çalışırdı (1984: 119-120). Offe, en genel soyutlama düzeyinde düşünüldüğünde, kapitalist devlet, özel üretim, vergilendirme zorunlulukları, birikim, demokratik meşruluk koşulları tarafından yönlendirilen siyasal iktidarın anayasal bir biçimiyle nitelenebilirdi (1984: 121 vd.).

Offe'nin ilk döneminde, kapitalist devletin sınıf niteliğini garantileyen "olumsuz seçme" mekanizmaları üzerine olan ve refah devletine

[169] Tartışma devlet tekelci kapitalizmi yaklaşımını, hem Miliband'ın araçsalcı hem Poulantzas'ın yapısalcı devletin göreli özerkliği kuramını, Carl Offe'nin'un sistem çözümlemeci yaklaşımını hep birlikte eleştiren devlet türetme ekolü tarafından kışkırtılmıştı. Türetmeciler, devleti, esasen sermayeden türetiyorlardı ve çoğunlukla, devlet, sermaye ilişkisidir diyorlardı. Aralarında kimileri ise devleti, meta mübadelesi ilişkisinden ya da toplumsal bir ilişki olarak ya da üretim ilişkisi olarak türetmeye çalışıyordu (Carnoy, 1984: 128 vd.; Clarke, 2004a: 12 vd.).

odaklanan -yapısal, ideolojik, prosedürel ve baskı mekanizmalarının işleyiş sistemi olarak (bkz. Yılmaz, 2002: 122 vd.)- sırasal süzme çözümlemeleri, refah devleti özelinde gerçekten de bazı ipuçları sağlamaktaydı. Ancak, bütün bir kapitalist devlet tartışmasında görülen ana eğilim, ya devletin kurumsal mekanizmalarının abartılarak bir aygıt ve araç olduğunun dışlanması ya da salt bir *üstyapısal* aygıt ya da araca indirgenmesi ikileminde Offe da, diğerleri gibi *Komünist Manifesto*'da ortaya konan temel Marksist sorunu "sınıf mücadelesi"ni ve "devrimci strateji"yi dışlama eğilimindeydi.

Bu aynı geleneğin daha eklektik bir temsilcisi olan ve çözümlemeleri her seferinde sorunu yeniden düşünmeye teşvik eden Jessop, Atlantik Fordizmi ve yönetişim bağlamında Keynesçi refah devletini ve sonrası Schumpeterci çalıştırmacı post-ulusal rejimleri tartıştığı son yapıtında, tartıştığımız *Komünist Manifesto* bağlamında, bu yeni devlet tipinin de Offe paradoksu ile malul olduğunu ileri sürmekle yetindi (2009: 405-407). Genel olarak kavram karmaşası yaratmak dışında gerçekliğin çözümlenmesi bakımından Offe gibi Weberci tipikleştirme eğilimi içinde kaldığı tartışmasızdı. Offe paradoksu, kapitalizmin refah devleti ile de, refah devleti olmaksızın da var olamadığı yönünde, köktenci imalar içeren bir dilemmaya işaret eder gibi görünse de, gerçek pek öyle değildi. Jessop, Türkçe çeviri için Giriş'te, çalışması ile ilgili zor bulunur bir sınırlılık tespiti yaptı:

> ...militarizm ve emperyalizmin yeniden ortaya çıkması ve gelişmiş kapitalist toplumlarda bir ulusal güvenlik devletine doğru hız kazanan temayül, bu kitap ilk kez ortaya çıktığından bu yana giderek daha önem kazandı. *Kapitalist Devletin Geleceği*, gelişmiş

> kapitalist devletlerin 'normal' biçimlerine ve karşılıklı ilişkilerine odaklanmaktadır ve devlet oluşumunun başlıca ekonomik boyutlarıyla ilgilenmektedir. İstisnai rejimleri, yani, meşruiyet temeli olarak seçime dayalı temsil ilkesini askıya alanları incelememektedir, ne de tahlilini bağımlı kapitalist devletlere doğru genişletmektedir. (2009: 19)

Çalışmasını Offe paradoksuna atıfla bitirdiğinde, -böyle adlandırmasa da- *devletin üretimin genel koşullarını sağlama işlevine* ve bunun çözümlenmesine diğerlerinden görece daha fazla vurgu yapan Jessop, bu yöntemsel sınırlılık itirafı ile bize daha büyük bir kuramsal açmazı işaret etti.

Genel olarak açığa çıkardıkları bazı kavram setleri, örneğin "sermaye birikimi", hatta bazı yapısal çözümlemeleri tarihsel materyalizmin somut tekil devlet(ler) çözümlemelerine esin oluştursa, hatta yol gösterse de, ister araçsalcı ister yapısalcı isterse de sermaye ya da devlet türetmeci biçimleriyle olsun genel olarak 1960-2000 yılları arasında şekillenen Marksist esinli "siyaset bilimi", kapitalizmi aşmayı kendisine sorun etmedi. Jessop, sadece yöntemindeki Althusseryan bile olmayan Weberci[170] tipoloji inşa etme kaygısı yüzünden değil, çözümlemesi Offe'nin refah devleti için bulguladığını ileri sürdüğü aynı paradoksu refah devleti sonrası rejim için bulgulamaktan

[170] Kapitalizm ve modern devlet arasındaki ilişkiyi Marx ve Weber'in kuramlarına dayanarak irdelemeyi amaçlayan ve bürokratik ve rasyonel devlet biçiminin, kapitalizmin bir sınıf egemenliği düzeni olarak taşıdığı yapıya denk düştüğünü öne süren Gülalp'in (1993: 10) kabulleri şöyleydi: Gülalp'e göre modern devletin nitelikleri ekonomiden kurumsal-örgütsel olarak ayrışmış olması, sınırları belirli bir toprak parçası üzerinde hukuksal birlik taşıyan bir yönetim kurmuş olması ve o toprak parçası içerisindeki şiddet araçları üzerinde meşru bir tekeli olmasıydı (1993: 15). Bu açıklama burjuva sosyolojisinin kavramlarıyla sadece betimleyici tarzda konuşmakla maluldü. Daha önemlisi şu ki, gösterdiğim gibi, kapitalist devlet ekonomiden kurumsal olarak da hiçbir zaman kopmadı.

ötesini tahayyül edemediği içinde abartılı bir son yargıyla ifade edilirse; katkısından çok sadece sarih olan tarihsel materyalist devlet çözümlemesine dair karmaşa yaratmaya hizmet etti[171].

Offeci dilemma, uzun dalganın genişleme döneminde açığa çıkan refah devleti için -onun gerçekte sermaye devleti olduğunu açıkça görünür kıldığı ve bu haliyle sermaye devleti olacaksa refah devleti olamayacağını refah devleti olacaksa sermaye devleti olamayacağını- ileri sürüldüğünde, "o da belki" muhalif denebilirdi. Ama, uzun dalganın çöküş ve kriz evresinde gerçekleşen dönüşümlerin nitelediği "kapitalist devlet tipi"nin de aynı dilemmaya mahkum ama "yaşayabilir" görülmesine hizmet eden ve bu kriz çağında devrimi analizden metodik olarak çıkaran bir "bilgi yığınına" tarihsel materyalist çözümleme denilemeyeceği açıktır.

Rosa Luxemburg'un alternatifsiz betimlemesi ile, devlet, geç kapitalizmde de, kapitalist mülkiyetin sınırlanmasıyla değil korunmasıyla; iktisadi olarak ifade etmek gerekirse, kapitalist sömürüye saldırmak yerine, bu sömürünün normalleştirilmesi ve düzenlenmesiyle ilgiliydi (aktaran Sweezy, 2007: 249).

Özellikle örgütlü kapitalizm döneminde, devletlerin ekonomik alanda artan müdahalesi, başka bir deyişle "düzenleyici" rolü, burada özellikle eleştirdiğimiz model-inşacı gelenekler "içinde" ve "tarafından" anlaşılabilir değildir. Bu modellerden iktisadi indirgemeci olanları (devlet

[171] Kavramsallaştırmanın Atlantik fordizmi biçiminde yapılması bile bu yönden sembolik bir değer taşır. Bir sonraki bölümde, egemenlik kuramını, Atlantik cumhuriyetçi geleneği ile ilişkisi içinde de görünür kılmaya çalışacağım.

tekelci kapitalizmi), toplumsal yeniden üretimi sadece iktisadi düzeyde araştırdıkları için, sosyal devlet uygulamalarını işçi sınıfının bir kazanımı olarak görmüşler ve madem bu kadarı yapılabiliyor daha da ötesi olabilir diyen evrimci bir dönüşüm sürecinin savunucularına kolaylıkla kuramsal dayanak oluşturmuşlardır[172]. Bu sosyal demokrat etkiler genel olarak kuram alanında hala canlıdır. Nitekim gösterdiğim gibi, Poulantzas'ın son dönem çalışmaları da (2006) bu doğrultuda bir evrim göstermiştir.

5. Devlet ve Devlet Oluşumu

Kapitalist toplum, bizzat sınıfların ekonomik ve politik çıkar mücadelesi içinde kurulmuş modern bir toplumdur. Kapitalist toplum, ekonomik ve politik çıkar mücadelelerinin siyasal sınıflar olarak/ya da tarafından belirlenmesi için diğer sınıflı toplumlardan daha fazla olanak tanır. Kapitalist devletin yukarıda bir dizi tartışma içinde temsil etmeye çalıştığım somut çözümlemesi, bizzat, sınıfların siyasal mücadelesinin bir sonucu olarak değişik biçimler almıştır ve alabilir. Başka deyişle, kapitalist devletin olağanüstü biçimleri (Bonapartizm, Sezarizm, faşizm, askeri diktatörlük vd.) kapitalist devletin istisnası değildir; istisnai bir andaki -kriz ve devrimci eylemle yüzleşme koşullarındaki- varoluş biçimidir. Yine de, ilkel birikimi dışlamamakla ve sürdürmekle birlikte, kapitalist üretim tarzı, artı-değer sömürüsü temelindeki sermaye birikimine dayandığından, özel mülkiyetin korunmasına ve -meta mübadelesinin süreklilik koşulu olarak- hukuksal hak

[172] Avrupa komünizminin sosyalizme barışçıl geçiş tezleri vb.

eşitliğine dayanan temsili parlamenter rejimler ve buna göre şekillenen hükûmet sistemleri kapitalizmde başat varsayılabilir.

Bunun kaynağı, kapitalist devletin varlığının bağlı olduğu nesnel işlev, daha açık deyişle, "özel mülkiyet"in koruyuculuğudur. Birbirleriyle rekabet halindeki büyüklü küçüklü kapitalistlerin çıkarlarını kapitalist devletle kaynaştıran ve böylece nesnel olarak devleti onlardan göreli özerklik kazanarak egemen sınıfların devleti kılan, başka bir deyişle genişletilmiş toplumsal yeniden üretimin temel ögesi, devletin "özel mülkiyet" koruyuculuğu ve bu, kapitalistler arasındaki rekabettir.

Kapitalist devlet, bizzat ekonomiyi özel mülkiyetin ve meta mübadelesinin güvencelerini sağlayarak düzenler; genişlemiş yeniden üretimin genel koşulları yanında sermaye birikiminin genel koşullarını sağlar; ilkel birikim mekanizmaları yoluyla sermaye birikimi sürecine doğrudan müdahil olur; bu nedenle mutlakıyetçi devlet de çitlemeye başladığında kapitalist devlete dönüşmeye başlamıştı.

Daha önce belirttiğim gibi, kapitalist devletin açıklanmasında, sömürge ilişkilerini görmezlikten gelen bir analiz, çok doğru şeyler söyleyemeyecektir. Sömürge ilişkilerine dayalı bir analiz de, öncelikle, bağımlı ülkelerdeki devlet oluşumlarının göreli özerkliğini somut olarak inceleyecek ve örneğin Alavi'de olduğu gibi özellikle vurgulayacaktır.

Kapitalist devlet, bunalım dönemlerinde, hakim sınıfın iktidarının yeniden üretimini de içererek genişlemiş yeniden üretimi gerçekleştirmekte

üzerine düşen işlevleri yerine getirmekte zorlanırsa, egemen sınıftan göreli özerkliğinin dozu artacak, ancak bu yolla yeniden üretim sağlanabileceğinden (faşizmde, askeri diktatörlüklerde vd. olduğu gibi) yalın devlet aygıtı, özerkliği artmış bir devlet iktidarını kullanabilecektir. Nitekim, bunun örnekleri bütün bağımlı toplumsal şekillenmelerde sermaye birikiminin temel olarak devlet uğrağında ve ilkel birikim yoluyla gerçekleşmesi yanında, askeri darbeler, otoriter rejimler, vb. biçimlerde görülmüştür.

Marx ve Engels'in Manifesto'daki "modern devletin yürütmesi bir kuruldur, ama bütün burjuvazinin genel işlerini yürütmek için bir kurul" (2008: 24) şeklindeki sözleri, "modern devlet, burjuva sınıfının yönetim komitesidir"e indirgenmemelidir -bu indirgeme gerçekliği büyük oranda temsil etse de-. Kapitalist devlet, *bir aygıt olarak*, sermaye egemenliğini sınıflar şeklinde bölünmüş olan toplumu "yurttaşlar" olarak hukuken eşitlemenin yarattığı Rousseaucu meşru bir hükümranlık hakkı -genel irade- temelinde gerçekleştirir. Yurttaş şeklinde yapılan bu eşitleme, gerçek sınıfsal ilişki ve çelişkileri gizler, siyasal ilişkilere/sisteme yurttaşın özgür tercihte bulunma iradesini yansıtmayan -genel iradenin yurttaşı özgürlüğe zorlamasıyla kurulan- ama rıza üreten -genel oy vb. yollarla- bir katılımı sonucunu doğurur. Bu, Mandel'in entegre işlevi diye nitelediği, devletin meşruluk kurucu, rıza üreten işlevini gösterir. Bu işlev, bağımlı sınıfların sınıf bilincinin kurulmasını engeller (2008: 628-630).

Kapitalist devlet, aynı zamanda, burjuvaziyi, Poulantzas'ın kategorisiyle egemen sınıf olarak örgütler (1976: 356). Burjuvazi, kendisini

egemen sınıf olarak örgütleyen devletin yokluğunda kendi iç sınıfsal bölünmüşlükleri -kapitalist rekabet- yüzünden “bütünleşik bir sınıf olarak” var olamaz. Şu halde, kapitalist devlet, siyasal ve ideolojik sınıf olarak burjuvaziyi kurar ki, bu, onun maddi sınıfsal niteliği yanında temsili ideolojik işlevini gösterir. Burjuva ideolojisi, burjuva sınıfından ziyade devlet oluşumu tarafından üretilir. Kapitalist devlet oluşumu, egemen sınıfın ideolojisini yeniden ve yeniden üretir. Bu ideoloji, yine kapitalist devlet oluşumu dolayımı ile, ulusal çıkar ya da yurttaşlık bilinci olarak bağımlı sınıflara empoze edilir. Mandel'in belirttiği gibi, devletin bir aygıt olarak göreli özerkliğini sağlayan temelde burjuvalar arasındaki rekabet ve bu temsili ideolojik işlevidir (2008: 630).

Bunun önemli bir sonucu, püriten bir ideoloji olarak burjuva ideolojisinden söz edilememesidir. Zira, devlet oluşumu, bu ideolojiyi, sınıfsal bölünmeleri gizleyen yurttaş toplumsal kategorisi üzerine kurar ve yönetilen sınıfların kimi değerlerini ve alışkanlıklarını bu ideolojiye eklemler. Nihayetinde, burjuvazinin fikirleri, egemen fikirler halinde görünür.

Sonuç olarak kapitalist devlet, baskı, entegrasyon, genişlemiş yeniden üretimin ve sermaye birikiminin genel koşullarını sağlama ve ilkel birikim işlevleri ile karakterize olur. Bu işlevlerin her biri, baskı dahil, devletin toplumsal ilişkilere derinlemesine yayılmasını gereksinir. Kapitalist devlette, yalın devlet aygıtı, genel olarak devlet oluşumunun içinde bir örgütlü organizasyon, çekirdektir. Bu çekirdek, yönetsel (idari), hukuki ve askeri bürokrasi ve organizasyonlardan teşekkül eder. Devlet oluşumunda, bu

çekirdeği bir siyasal toplum çevreler. Bu siyasal toplum, bizzat, çoğulluğu içinde devlet aygıtlarının -yalın devletin- meşruluğunu salgılayan oyunun oynandığı, yani temsil yoluyla entegrasyon işlevinin görüldüğü mekanizmalarla kurulur. Siyasal partiler, kapitalist devlette, siyasal toplumun en önemli ögesini oluşturur; parlamento ise, siyasal toplumun devletteki çekirdeğidir. Devlet oluşumu, siyasal toplumdan sonra bazıları siyasal toplumun da parçası olabilecek devletin ideolojik aygıtları (okullar, üniversiteler, camiler vb.) yanında devletimsi ideolojik ve kültürel kurumlarla çevrelenir. Çoklukla bu aygıtları bizzat içerir ya da o devletin tarihsel özgüllüğüne göre bunlar tarafından sarmalanır; kimi içerilir -ilköğretim kurumları, askerlik vd.- kimi sarmalar -camiler vd.-. Şu halde, birbirinden ayrılmak koşulu ile, yalın devlet aygıtı (devlet), siyasal toplum ve ideolojik aygıtlar genel olarak devlet oluşumunu (devlet oluşumu) meydana getirirler.

Devlet ile devlet oluşumu bir ve aynı şey değildir. Bunların birbirinden ayrılığının dünya-tarihsel anlamının ise abartılmaması gerekir. Doğaya gömülü insan varoluşunun yarattığı kapitalist dünya, coğrafyalar, geniş siyasi bloklar ve içlerindeki çeşitli devletler (Birleşmiş Milletlere kayıtlı 192 somut devlet) biçiminde somutluk kazanmış; -Amerika kıtası, Avrupa kıtası, Asya kıtası ve Afrika ve Afganistan gibi dışlanmış sömürü bölgeleri içinde- sermayenin birbiri içine geçmekle birlikte kendi aralarındaki rekabeti de sonlandırmamış (Mandel, 1974) kabaca Amerika, Avrupa ve Asya diye niteleyebileceğimiz üç ana geniş dolaşım ve birikim ağı içinde dünya-evrensel bir ontoloji edinmiştir. Bu ontoloji içinde sınıf mücadelesi bir büyük

*Tarih*miş gibi, gerçekte ise *genel çekici olarak* toparlayıcı ana eksen olmayı sürdürür. Devletler, bu dünya-tarihsel ontoloji içinde kapitalizmin var olabilmesi için, açıkladığımız nedenler ve işlevlerle belirleyici önemdedir. Kapitalizm olmadan kapitalist devlet var olmaz ama tersi de ilk çitleme kararnamesinden beri doğrudur.

Aynı varoluş içine, işçi sınıfı, köylülük ve ezilenler ile kapitalistleri/sermaye şirketlerini kattığımızda sermaye ilişkisinin ve hareketinin daha gerçekçi bir topoğrafyasını elde ederiz. İşçi sınıfı ve bağlaşığı ezilenler bu dünya-tarihsel ontoloji içinde, hem kendi aralarında etnik, kültürel ve sektörel olarak, hem devletler arasında hem de coğrafi olarak bölünmüş ve çeşitli ölçeklerde ancak *her durumda* devletlerin teritoryal egemenliğine gömülü olarak var olurlar. Sermaye şirketlerinin ise, her biri bir kapitalist devlet menşeyi taşımakla birlikte, küresel kapitalizm içinde görece daha az devletlere bağımlı kalarak tüm dünyaya yayıldığı söylenebilir.

Kapitalist devletin somut/görgül bir çözümlemesine Türkiye Cumhuriyeti örneğinde[173] giriştiğimizde, kabaca; kapitalist devlet oluşumunun yalın devlet aygıtı ile görgül ayrılıklarının öne çıktığı, bu nedenle devlet oluşumu içinde sayılması gereken hükûmet dışı kuruluşların (NGO) sıklıkla devlet oluşumu dışında değerlendirildiği; gerçekte ise siyasi partilerle benzer şekilde devlet oluşumu içinde bir alanı işgal ettiği; normalde devlet oluşumu dışına taştığı kapitalizmin tarihi içinde -refah devleti uygulamaları ile

[173] Bana göre, tarihsel özgüllük gereği, somut bir örneği göz önüne almadan devlet oluşumunun varsayımsal bir anda varsayımsal bir topoğrafyasında temsili bir şeklinin inşası, herhangi bir Marksist kuramsal açıklama ya da soyutlama düzeyinde olası değildir.

massedildiği dönemler dahil- kriz zamanları dışında sıklıkla gözlenmeyen siyasal partiler kümesinin Türkiye Cumhuriyeti örneğinde, devlet oluşumu içinden -devrimci işçi sınıfı partileri ve etnik azınlık haklarını talep eden Kürtleri temsil eden siyasal partiler yoluyla- sınırlı da olsa taştığı, bunun demokratik haklar alanını mücadelelerin diyalektik bir yansıması -dolayımı- yoluyla daralma ve genişleme yönünde eşanlı baskıladığı; sermayenin ise özgül ihtiyaçları gereği yalın devlet aygıtını ve devlet oluşumunu tümüyle kapsayarak, iç mücadelesini yalın devlet aygıtı ve devlet oluşumu içerisinde sürdürdüğü; işçi sınıfı ve ezilenlerin ise etnik, dinsel ve sektörel bakımdan bölünmüş bir biçimde var olduğu, bunun da mücadelelerin diyalektik bir yansıması -dolayımı- yoluyla daralma ve genişleme yönünde eşanlı baskılanan demokratik haklar alanının sermaye ve kapitalist devlet lehine yeniden düzenlenmesi yönünde entegrasyonu güçlendirdiği görülür. Elbette bu süreçlerin her biri ayrı bir özgül çözümlemenin konusudur.

Kapitalizm, dünya-evrensel ontolojisi içinde, sonraki bölümde tartışacağım bir kriz ve geçiş çağı içindedir. Kapitalizmin aşılıp aşılamayacağına dair tartışma ise, kriz ve devrimci eylemi bütünleştiren özgül bir devrim kuramı gereksinir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:

EGEMENLİK KURAMININ YENİDEN İNŞASI

Önceki bölümlerde açıkladığım üzere, tarihsel materyalizme göre, ulus-devlet, kapitalist üretim tarzı içinde burjuva siyasal iktidarın toplumsal biçimidir, *kapitalist* devlettir: "Kapitalizm bir yandan şu anda küreselleşme olarak nitelendirilen yayılmacı bir dünya ekonomisiyken, diğer taraftan da politik olarak birbiriyle çekişen birçok ulus-devlete bölünmüştür" (Foster, 2005: 37). Devlet oluşumunu sınıf mücadelesi süreçleri ile açıklayan tarihsel materyalizm, egemenlik kuramının ulus-devletin üzerine ideolojik bir perde örttüğü kanısındadır.

Burjuva siyasal iktidar formu olarak, başka bir deyişle sermaye egemenliğinin toplumsal biçimi olarak devletlerin tarihsel kuruluşu, beş biçimde gözlenebilir:

İlki, kapitalizmin içsel dinamiklerle geliştiği bölgelerde, sınıf mücadeleleri sonucunda gerçekleşen burjuva devrimlerle açığa çıkan ve sonra tüm Avrupa'ya feodal egemenliğin çözülüşüyle yayılan mutlakıyetçi devleti temellük ederek dönüştüren ulus-devletler: Hollanda (Birleşik Eyaletler), İngiltere (Birleşik Krallık) ve Fransa Cumhuriyeti örneği, zamanla

Prusya'daki gibi mutlakıyetçi devletin “aşağıdan devrim”siz dönüşümü gibi yollarla da bütün Batı Avrupa'ya yayıldı. Amerika Birleşik Devletleri, son derece özgül gelişme dinamiklerine rağmen Yeni Batı olarak bunlara eklenebilir.

İkincisi, birinci emperyalist paylaşım savaşı sonunda Wilson’un ve Lenin’in iki ayrı biçimde savunduğu “ulusların kendi kaderini tayin ilkesi”nin esinlediği ve Osmanlı İmparatorluğu ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu gibi henüz inşa edilmiş uluslara bölünmemiş çoklu etnisiteleri içeren formasyonların çözülüşüyle açığa çıkan ulus-devletler.

Üçüncüsü, emperyalist-kapitalist Avrupa devletlerinin sömürgelerinde verilen ulusal kurtuluş savaşlarının sonunda açığa çıkan ulus-devletler. Bu üç ayrı biçim, bize, aralarında geçişler olsa da üç ayrı dönemi verir; ilki, 19. yüzyıl sonlarına kadar uzanır, ikincisi, iki emperyalist savaş arasındaki dönemi kapsar ve üçüncüsü ikinci emperyalist paylaşım savaşının sonrasını anlatır.

Dördüncüsü, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin ve Doğu Avrupa rejimlerinin çözülmesiyle, çözülmeden önce büyük oranda kendilerine halk demokrasileri adını veren devlet aygıtlarının bütünüyle kapitalistleşmesi ile oluşan ulus-devletler.

Beşincisi, Bosna-Hersek gibi etnik çatışma bölgelerinde, özellikle Afrika'da ve Afganistan gibi bölgelerde emperyalist müdahale ve işgal yoluyla yeni ulus inşa çabalarından doğan ya da inşa edilmeye çalışılan ulus-

devletler[174]. Bugün dünya, ulus-devletlere bölünmüştür. Mevcut ulus-devletler üzerinde Amerika Birleşik Devletleri hegemonyasının varlığı kapitalist devletler arasındaki rekabete son vermiş değildir (Foster, 2005: 38).

Dünya, tarihinde gördüğü en yüksek sayıda ulus-devlete bölünmüşken, içinde bulunduğumuz ve yaygın olarak "küreselleşme" diye adlandırılan dönemde, ulus-devletin çözüldüğüne ya da tarihsel bir çözülme sürecine girdiğine ilişkin görüşler ileri sürüldü. Sol kanat kuramcılar bununla daha çok refah devletinin çözüldüğüne ve kapitalist devletin yeniden yapılandırıldığına vurgu yaptı (Jessop, 2009; Duménil ve Lévy, 2009). Diğerleri ise, devletin "egemenlik" ögesinin dönüştüğünü ileri sürdü (Camilleri ve Falk, 1992).

Tarihsel materyalist çözümlemeye göre yaygın kanı, kapitalizmin yeni bir kriz ve geçiş çağına girildiğidir. Eric Hobsbawm, *Kısa 20. Yüzyıl* adlı çalışmasının sonunda bu çağı şöyle betimledi:

> Cehaletimizin ve ayrıntılı sonuçların belirsizliğinin oluşturduğu kesif bulutun altında, yüzyılı biçimlendiren tarihsel güçlerin işlemeye devam ettiğini biliyoruz. Geçmiş iki ya da üç yüzyıla

[174] Bu konuda, editörlüğünü Jochen Hippler'in yaptığı *Ulus İnşası* (2004/2007) adlı derleme hem kuramsal hem de görgül olarak, bu yeni emperyalist işgaller ile ulus inşası bağlamını, demokratik bir ideoloji olarak çözümlemektedir. Hippler'e göre, "İşlevini sürdüren ulus-devletlerin, parçalanan toplumlara ve iflas etmiş devletlere oranla yurttaşlarına sosyal ve ekonomik kalkınma ve bölgesel istikrarın yanında daha iyi güvenlik de sunabildiklerinin söylenmesine gerek yoktur. (...) Bugünkü kullanımıyla 'ulus inşası', emperyal kontrolün bir iması, yapanın kendi çaresizliğini gizlemeye yarayan bir belagat, boş bir yalvarma formülü ya da kalkınma politikaları ve kriz önlemede anahtar bir konsept olabilir. Bunların sonuncusunda, terine anlam vermek, sınır ve tuzaklarının farkında olmak, olabilirliğini dile getirmek ve uygulanabilir bir konsept haline getirmek gereklidir" (2007: 19). Kısacası, "işgal ettiniz bari ulus inşa edin" diyor; "kitaba katkı yapanlar, bu amaçla bazı arka plan unsurlarına ışık tutmak ve ilgili sorunlar ile önerileri çerçeve içine almak istedi" (2007: 19).

> hakim olan kapitalizmin kaydettiği gelişmenin devasa ekonomik ve teknik sürecinin ele geçirdiği, kökünden söktüğü ve dönüştürdüğü bir dünyada yaşıyoruz. Bunun *ad infinitum* (sonsuza kadar- ç.n.) süremeyeceğini biliyoruz ya da en azından böyle bir tahminde bulunmak akla uygundur. Gelecek, geçmişin bir devamı olamaz ve gerek dışsal, gerekse içsel olarak tarihsel bir kriz noktasına ulaştığımızı gösteren belirtiler var. (...) Dünyamız hem dışa hem de içe doğru infilak etme tehlikesiyle karşı karşıyadır. (1995: 666; bkz. Kalyon, 2009: 101 vd.)

İşte bu, sermayenin kriz ve geçiş çağı, feodal krizi andırır biçimde, bir dizi tepki doğurdu ve doğurmaya devam ediyor. Bu bölümde, bu tepkinin tarihsel çerçevesi olarak kriz ve geçiş çağının bazı özelliklerini görünür kılmaya çalışacak ve daha sonra bu tepkinin bir yansıması olarak devletin egemenlik ögesinin dönüştüğüne dair tezlere kısaca değineceğim. Akabinde egemenlik ideolojisini, egemenliğin dönüştüğü tezinden yeni bir dünya-evrensel siyasal hakimiyet biçimine geçildiğine dair vargılarıyla yeniden üreten sol kanat *İmparatorluk* (Negri ve Hardt, 2000/2001) tezlerini eleştirel bir biçimde görünür kıldıktan sonra, bu kuramın tarihsel materyalist eleştirisi doğrultusunda bazı gözlemlerde bulunacağım.

1. Kriz ve Geçiş Çağı

Lenin, 1916 yılında “herkesçe anlaşılabilir bir inceleme” alt başılığıyla *Kapitalizmin En Yüksek Aşaması: Emperyalizm* (1977) broşürünü yayınlamıştı. Lenin'e göre kapitalizm emperyalizm aşamasına varmıştı (1977:

28). *Emperyalizm* broşüründeki bilinen özetiyle Lenin, kapitalizmin emperyalist aşamasının beş temel özelliğini şöyle sayıyordu:

> (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" temeli üzerinde bir mali-oligarşi yaratılmıştır; (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. (1977: 107-108)

Lenin'e göre emperyalizm, dünyanın uluslararası tröstler arasında paylaşılmasının başlamış olduğu, dünyadaki bütün toprakların en büyük kapitalist ülkeler arasında bölüşülmesinin tamamlanmış bulunduğu, sermaye ihracının birinci planda önem kazandığı ve tekellerin ve mali-sermayenin egemenliğinin ortaya çıktığı bir gelişme aşamasına ulaşmış kapitalizmdi (1977: 108).

Lenin'e göre emperyalizmde kapitalist devletler, *dünyayı* sömürgeleştiriyorlardı. En kısa tanımıyla emperyalizm, kapitalizmin tekelci aşamasıydı (Foster, 2005: 58). Bu tanımlama da, temel ögeyi kapsamış olurdu; çünkü, bir yandan, mali-sermaye, birkaç tekelci büyük banka sermayesinin, tekelci sanayi gruplarının sermayesiyle kaynaşmasının bir sonucuydu; öte yandan, dünyanın paylaşılması da, herhangi bir kapitalist devletçe el konmamış bölgelere kolayca yayılan sömürge politikasından, tamamıyla paylaşılmış yeryüzü topraklarının, tekellerin mülkiyetine geçmesi

için uygulanan sömürge politikasına geçişi ifade etmekteydi (Lenin, 1977: 108).

Lenin, altı büyük kapitalist devleti İngiltere, Rusya, Fransa, Almanya, Birleşik Devletler ve Japonya olarak sayıyordu, altı büyük devletin bazıları (Amerika, Almanya, Japonya) genç kapitalist devletlerdi; bunlar çok hızlı bir tempo içinde gelişmekteydi ve sömürgelerde yayılmaya çalışmaktaydı; eski kapitalist devletler İngiltere ile Fransa'nın gelişme hızları bunlardan çok daha yavaştı. Belçika, Hollanda gibi erken kapitalist devletlerin de bazı sömürgeleri vardı (1977: 98).

Ekonomik yönden geri kalmış bir ülkeyi, başka deyişle, kapitalizm öncesi ilişkilerin kendine özgü bir ağ ile sardığı bir ülkeyi, çağdaş kapitalist emperyalizm kuşatmıştı (1977: 98). Kapitalist devletler bu kuşatmada rekabet içindeydi. Bu rekabetin Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarını doğurduğu, bu savaşlardan da yarı-sömürge İran, Çin, Osmanlı gibi ülkelerden yeni-sömürge “ulus-devletler” doğduğu biliniyor.

Günümüzde küresel çapta bir dizi yeni olgudan söz edilebilirse de, sermayenin devletler olmadan bir yeni egemenlik tarzını açığa çıkardığını söylemek oldukça güçtür. Sermayenin ekonomik erişim alanını, siyasal olarak elinde tutabildiğinden -ülke (*territory*)- çok daha öteye genişletebilmesini mümkün kılan şey ekonomik olanla siyasal olanın ayrışmasıydı (Wood, 2008: 35-64). Bu ayrışmanın temelinde de kapitalist mülk edinmenin artı-değer sömürüsüne dayanan biçiminin devam eden -Harvey'in mülksüzleştirme yoluyla ya da el koyarak birikim diye andığı- ilkel birikim biçiminden ayrışması

ve başat hale gelmesi yatıyordu (Harvey, 2004: 120; Wood, 2006: 36). Her dönemde sadece birikimin genel koşullarının sağlanması düzeyinde değil, metabolik karakteri gereği doğrudan ilkel birikimi[175] sürdürdüğü için de ekonomi dışı zorun desteğine ihtiyaç duyan "kapitalist mülk edinme, idari düzen ile sermayenin ihtiyaç duyduğu ama sahip olmadığı nihai baskı gücünün sağlanması için istediğinde erişebileceği bir devlete hâlâ ihtiyaç duyuyor" (Wood, 2006: 36-37). Başlangıcından beri ulus-devlet kapitalizmin ihtiyaç duyduğu istikrar ve öngörülebilirliği sağlamıştı:

> Ulus-devlet kapitalizmin mülkiyet ilişkilerini, bu ilişkilerin yarattığı sözleşme düzenini, karmaşık finansal işlemleri, hatta onun toplumsal uyumunu korumak için özenle hazırlanmış ve zorun gücüyle desteklenen bir hukuksal ve kurumsal çerçeve sunar. Şimdiye kadar ulus-devlet dışında hiçbir egemenlik formu bu ihtiyaçları karşılayabilecek şekilde tasarlanamamıştır. Üstelik o bu işlevleri yalnızca yerel ve ulusal sermayenin değil aynı zamanda küresel sermaye adına da yerine getirir. Sonuç olarak söylediğim şey; sermayenin ekonomik ve siyasal momentleri arasındaki bağlantısızlığın yalnızca sermayenin ekonomik alanını genişletmesini olanaklı kılmadığı, aynı zamanda onun siyasal ihtiyaçlarına cevap verecek yerel devletlere dayanmasını gerekli kıldığıdır. (2003: 241-242)

Devletler, hem emperyalist hem de bağımlı ekonomilerde küresel sermaye açısından hâlâ birikimin vazgeçilmez koşullarını sağlamaktadır.

[175] "Marx'ın vurguladığı ilkel birikim mekanizmalarından bazılarına, geçmiştekinden daha önemli bir rol oynamak üzere ince ayar yapılmıştır. Lenin, Hilferding ve Luxemburg'un 20. yüzyılın başlarında dikkat çektiği gibi, kredi sistemi ve mali sermaye talan, dolandırıcılık ve hırsızlığın başlıca araçları haline gelmiştir. 1973'ten sonra başlayan güçlü finansallaşma dalgası, spekülatif ve talancı tarzı bakımından emsalsizdir" (Harvey, 2004: 122).

2007 yılından beri süre gelen, mali kriz olarak başlamasına rağmen yayılarak süren küresel ekonomik kriz sırasında da, Wood'un "Dünya Ticaret Örgütü yıkılsa sermaye günlük işlemlerine devam edebilir ama yerel devletin yıkılmasına uzun süre dayanabileceği düşünülemez" (2006: 157-158) öngörüsünü doğrulanmış görünmektedir. Kriz, başta ABD olmak üzere, kapitalist devletlerin öncelikle finans şirketlerine devasa büyüklükte[176] kaynaklar aktararak, yer yer de devlet mülkiyetine alma seçeneğini kullanarak piyasaya müdahaleleriyle yatıştırılmaya çalışıldı.

Küresel bir yeni egemenlik sisteminin doğduğuna dair, iyimser perspektiflerin çarptığı sert duvar yalnızca açık işgale dayanan emperyalizmin geri dönmesi değil[177], aynı zamanda süregiden bu krizdir. ABD ve AB devletleri, kapitalist devletler olarak istisnasız, birinci bölümde çözümlendiği şekliyle sermaye lehine tepki verdiler. Aynı devletler, aktardıkları kaynağın çok ama çok altındaki, Afrika ülkelerinin borçlarını iptal konusunda ise on yıllardır karar alamıyorlar (Toussaint, 1999). "Küresel yönetişim" ya da "emperyal egemenlik" denilen "şey"in, ne olduğuna dair

[176] Son krizde sermayeye aktarılan miktarlar sürekli arttığı için kesin bir rakam söylemek güçtür; ancak, söz konusu olan bütün kapitalist devletler olduğunda, sırf bu kriz dolayısıyla sermayeye dünya gayri safi hasılasından çok büyük oranlarda kaynak aktarımı gerçekleştirildiği tahmin edilebilir (İleri, 2009). 2009 yılı başlarında yapılan bir tahminde on trilyon ABD Doları'ndan söz edilmekteydi.

[177] Emperyalizmin geri dönüşü ile ilgili esaslı bir literatür oluştu. Bu literatür büyük oranda Marksistler arasında gelişse de burjuva çevrelerde de yeniden keşfedildi: "Emperyalizmin burjuva çevrelerde yeniden keşfedilmesi (...), özellikle Birleşik Devletler'deki yönetici çevrelerde, kaçınılmaz bir şey olarak; kendinden kaçış olmayan bir gerçeklik olarak sunulması anlamına gelmektedir. Ancak, emperyalizmin bu yeni aşamasına karşı isyan, açıkçası daha henüz başlamaktadır. Dünya nüfusunun büyük bir kısmı, ABD'li üstatların güvenli biçimde unuttukları şeyi, yani ABD emperyalizminin geçmişin sömürücü imparatorluklarına benzediğini ve muhtemelen de geçmişin imparatorluklarının içeriden ve kapıda bekleyen 'barbarlardan' gelen isyanlarıyla aynı kaderi paylaşacağını bilmektedirler" (Foster, 2005: 71).

daha iyi bir temsil bulunamaz[178].

Lenin'in emperyalizm kuramı, kapitalizmi dönemleştirmeye olanak veriyordu. Kapitalizmin 1873-1896 bunalımının çözümlenmesi üzerine yürüyen tartışmalar içinde, Lenin, farklı sonuçlara vardıklarını daha o gün karşılıklı teşhis ettikleri, Berstein'ın "krizin yatışması", Kautsky'nin "krizin artması" çözümlemelerinden farklı olarak, yeni bir emperyalist aşama analizini önermişti (Katz, 2004: 9). Bütün bir 20. yüzyıl boyunca Marksizmin *corpus*una dahil edilen bu dönemleme daha sonra Mandel tarafından *Kapitalist Gelişmenin Uzun Dalgaları* (1991) çözümlemesi ile zenginleştirildi (Mandel, 1991 ve 2008: 151-200; Went, 2001; Katz, 2004; Kalyon, 2004).

Uzun dalga kuramına göre, kapitalizmde genellikle iki tür krizden söz edilebilirdi: Ortalama yedi yıllık aralıklarla ve sabit sermayenin yenilenmesiyle eş zamanlı olarak açığa çıkan olağan çevrimler ya da aşırı üretim krizleri[179] ve 25-30 yılda bir açığa çıkıp yaklaşık aynı uzunlukta bir zaman dilimine yayılabilen uzun dalga krizleri (Mandel, 1991). Marksist yazında, farklı genlikleri olan bu iki kriz türü birbirinden kopuk ele alınmadı.

[178] Lenin'in emperyalizm kuramının önemli bir başka özelliği, emperyalist kapitalist devletlerin sömürgelerindeki ulusların kendi kaderini tayin hakkına yaptığı vurguydu. Bunu *Emperyalizm* broşüründe ele almadıysa da, aynı dönemde kaleme aldığı yazılarda ısrarla savundu (Lenin, 1995a).

[179] Marx, olağan çevrimleri ve aşırı üretim krizlerini *Kapital*'in 2. ve 3. Cildinde (1992 ve 1990) incelemiş ama sınırları kesinkes belirli bir kriz kuramı bırakmamıştı. Uzun dalgalar kuramına göre, sanayi çevrimi (*Kapital*'deki ilk kriz döngüsü) birikimin *birbirini izleyen hızlanma ve yavaşlamalarından* oluşmaktaydı (Mandel, 2008: 152). Marx, bu çevrimin uzunluğunu tüm sabit sermayenin yeniden inşası için gereken devri zamanı olarak belirlemişti (Marx, 1992: 185). Bu çalışmanın kapsamı nedeniyle bu soruna ayrıntısıyla girebilme olanağım yok, ancak, Mandel'in uzun dalga analizinin Marksist kriz kuramının ilerletilmesi olduğunu düşünüyor ve benimsiyorum (Mandel, 1991; 2008 ve 2008a:215-222, 228-230, 274-293). Marx'ın kriz teorisi için ayrıca bkz. Clarke (2009). Marksist akımlar içinde "kapitalist gelişmenin uzun dalgaları" kuramı bazı eleştirilere de tabi tutulmuştur. Bir eleştiri için bkz. Woods (2000).

Olağan çevrimler, uzun dalgalar üstünde meydana gelen kasılmalar ya da iniş çıkışlardı (Kalyon, 2004: 13). Tülin Öngen de, Marksist kuramdaki, krizin bu ikili algısını çok benzer şekilde ifade eder. Kapitalizmdeki,

> ...periyodik ve çevrimsel krizler ile yine kapitalist üretimin asli bir unsuru olan, ancak üretim alanı dışındaki başka bazı toplumsal koşullara da gereksinim duyan tarihsel krizler arasında bir ayrım yapmak gerekir. Çünkü her iki kriz türü, kapitalist güç ilişkilerinin niteliği ve emeğin sınıfsal konumu açısından başka başka sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin periyodik krizler, çoğu kez teknik iş sürecinin yeniden örgütlenmesine dönük (üretimi ve üretkenliği artırmak gibi) değişikliklerle sınırlı kalırken, tarihsel krizler, hem üretimin maddi ve kurumsal yapısının hem de ekonomik ve toplumsal güç ilişkilerinin yeniden belirlenmesini gerektirir. (Öngen, 2010a[180])

Burada Öngen'in "tarihsel kriz" olarak ifade ettiği krizi andıran uzun dalga krizi, dar anlamda bir iktisadi kriz değildir. Söz konusu olan, ideolojik ve kültürel düzey dahil olmak üzere, kapitalist sistemin her düzeyini etkisi altına alan, genel olarak çağın ruhunda[181] da değişimi imleyen genelleşmiş bir

[180] Öngen, aynı yerde Bonefeld referansıyla "yalnız üretim ilişkileri yeniden biçimlenmekle kalmaz, aynı zamanda bu ilişkileri düzenleyen toplumsal kurumlar ve kurallar ile görevi sınıflar arasındaki çatışmaları kontrol altında tutmak olan kapitalist devletin rolü ve biçimi de değişir" (2010a) görüşünü de aktarır. Üretim ilişkilerinin yeniden biçimlenmesi ile kast edilen emek sürecindeki değişiklikler ise buna katılıyorum, somut tartışma bakımından, Fordist/Taylorist emek süreci, post-Fordist/esnek emek sürecine dönüşür vb. Ancak bizzat üretim ilişkilerinin *yeniden* biçimlenmesinden söz ediliyorsa, bu oldukça tartışmalıdır. *Geç Kapitalizm*'de (Mandel, 2008) kapitalist üretim tarzı ile emperyalist yayılmasında bir dönüşüm gerçekleşmemiştir. Uzun dalda çevrimleri arasındaki, içinde teknolojik devrim gibi yaşadığımız dünyanın çehresini ve gündelik hayat algımızı da büyük oranda etkileyen büyük değişimleri içeren dönüşümler emek ile sermayeyi yeniden konumlandırır ama üretim ilişkilerinin genel tarzını/üretim tarzını değiştirmez.

[181] Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde kullandığı anlamda. Ama sadece "İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri (*geistige Verkehr*), bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar" cümlesindeki "*geistige Verkehr*" (1845-46/1992: 44-46) anlamında değil, "bizim tarihimiz, her çağ için o çağın kendisi hakkında söylediklerine ve beslediği kuruntulara hemen inanır" (1992: 80)

bunalımdır. Ve burjuva kültürü ve alt kültüründe irrasyonel ve anti-hümanist "değerler"in halihazırdaki yeniden dirilişinin nesnel işlevi, kesinlikle, insanların kafalarını bir sonraki muhtemel barbarlık dalgasını kabule ya da en azından edilgen bir "hoşgörü"yle karşılamaya hazırlamaktır. Bir ilişki olarak sermayeye dayalı burjuva toplum ve kapitalist devletler, bunu, hem ideolojik olarak hazırlamakta hem de "düşünsel planda" öngörmektedir (Mandel, 1991: 93).

Uzun dalga kuramını sadece Mandel geliştirmemişti. Uzun dalgalardan ilk olarak Sovyet iktisatçısı Kondratyef söz etti (1928/2010). Daha sonra Schumpeter (1942/1974) ve Wallerstein (1983/1992) da bu kurama dayananlar arasında yer aldı. Ancak, kuramın Marksizme içerilmesini gerçekleştiren Mandel oldu. Çok kabaca kuram, kapitalist gelişmenin bir döngü olduğunu, bu döngüde bir genişleme bir de daralma ve kriz safhasını içerdiğini söylüyordu. Elbette bu döngü sınırsız değildi, kapitalizmin daha doğrusu sermaye genişlemesinin bir tarihsel sınırı (içsel sınır) bir de doğal sınırı (dışsal sınır) vardı (Kalyon, 2004 ve 2009).

Kapitalist gelişmenin uzun dalgaları kuramına göre, sermaye uzun dalganın kriz evresinde bir dizi tepki üretir ve krizi yeni bir genişleme dalgasıyla aştığı dönüm noktasında *kapitalizm bir dizi yeni özellik* edinir: Sermayenin yoğunlaşması ve merkezileşmesinde yeni bir sıçrama olur, sermaye kendi kendini inkârın bir yeni basamağına geçer, uluslararası iş bölümü ciddi bir şekilde farklılaşır, dünya pazarının eklemlenme tarzı değişir, kendisine eşlik eden bütün kuramsal düzenlemelerle birlikte yeni bir sermaye

cümlesindeki anlamında da.

birikim tarzı oturmaya başlar, üretimin teknik temeli daha iyi bir emek verimliliği sağlayacak şekilde yenilenir, yeni öncü sektörler ortaya çıkar, emek süreci yeniden örgütlenir, dünya kapitalist sisteminin hegemonya ve güç ilişkilerinde anlamlı kaymalar gerçekleşir ve hatta hegemonya el değiştirir, kapitalist devlet yeni işlevler edinir, burjuvazinin iktisadi egemenliği ile siyasi egemenliği arasında yeni dolayımlar kurulur, vb. (Mandel, 1991: 50-52; 2008: 151 vd.; Kalyon, 2004: 14; Öngen, 2010a).

Bu çerçeve içinde bakıldığında, "küreselleşme", bir dizi nesnel olguyla birlikte değerlendirilebilecekse de sermayenin tarihsel hareketinin içinde bulunduğu son uzun dalganın kriz evresinde gelişmiş bir sermaye tepkisi, bir burjuva "söylem" olarak da kolayca nitelenebilir. Gerger, "kapitalizmin en yüksek aşaması" diyerek, küreselleşme sürecinin emperyalist karakterine vurgu yaparken (Gerger, 1996); Boratav, Patnaik'in "emperyalizm sol aydınların gündeminde artık neden yer almıyor" sorusundan yola çıkarak yaptığı çözümlemede, küreselleşmenin kavram olarak emperyalizmin yerine geçmesi biçimindeki terminolojik değişimin aynı olgulara iki ayrı bakışı temsil ettiğini söyler (2010: 44). Buna göre, aynı olguları, emperyalizm yerine küreselleşme terminolojisi ile açıklamaya çalışanlar, yapısal bağımlılığın yerini karşılıklı bağımlılığın (Gelber, 1997; Keohane, 2008) aldığını; çevre ekonomilerden sistematik artık aktarımının önem taşıdığı bölüşüm tartışmalarını gündem dışına iterek, süreci pozitif toplamlı oyun olarak görmek gerektiğini; piyasa güçlerinin eşitsiz, ekonomik ve politik güç dengeleri altında işlediğini vurgulayan eleştirel perspektifi terk

ederek uluslararası mal ve sermaye piyasalarına karşı duyulan fanatik bir güven perspektifini, yeni türden bir piyasa fetişizmini savunurlar (2010: 45).

Bu elbette küreselleşmenin bir politika olmadığı, Panitch ve Leys'in ifade ettiği gibi daha somut olarak ifade edersek, “ABD yönlendiriciliğinde küreselleşmenin” (2005: 10) içinde olmadığımız anlamına gelmiyor. Aksine, küreselleşmenin, sermayenin 1970'lerin ortalarında başlayan ve sünerek devam eden krizine verdiği tepkiler toplamına bulunmuş ideolojik bir adlandırma olduğu anlamına geliyor. Marksistler, doğru şekilde, bu tepkiler toplamını “neoliberalizm (yeni liberalizm)” olarak adlandırmayı seçtiler (Yeldan, 2002: 20-24; Katz, 2004; Panitch ve Gindin, 2005: 31; Dumenil ve Lévy, 2009: 41 vd.).

Bu adlandırma, “kuramı tarihselleştirmek, yani küreselleşmeyi kapitalizme içkin bir ilişki, ancak zaman ve zaman-mekân boyunca oldukça farklı maddi (toplumsal, politik ve çevresel) ilişkiler olarak sorunsallaştırmak konusunda ısrar eden Marksist metodolojik görüye tutunmak için” (McMichael'den aktaran Panitch ve Gindin, 2005: 17) elzemdi: “Küreselleşme basitçe kapitalist eğilimlerin açılması değildir; ama önceki küreselleşme epizotlarının birbiriyle zıt ilişkileriyle şekillenen ya da karmaşıklaşan tarihsel olarak ayrı bir projedir” (2005: 17).

Dolayısıyla Robinson tarafından, sermayenin ulus ötesileşmesinin sınıflar ve devletlere doğru yayıldığını, böylece tüm sınıfları ve sosyal tabakaları kesen yeni bir küresel egemenlik yapısının kurulduğunun iddia edilmesi de tartışmalıdır (McMichael, 2001; Robinson, 2002). Bu argümanın

en temel desteklerinden biri küresel elitlerin oluştuğu, ya da literatürdeki farklı adları ile “ulus ötesi sınıf oluşumu”, “ulus ötesi hegemonyacı blok”un ortaya çıktığıydı (Dikmen, 2002: 306). Gerçekten de, sadece çevre ülkelerdeki uluslararası organizmaya da dahil olan daha yüksek bürokrasi tamamen “ulus ötesileşmiş” bir toplumsal grubu oluşturur gibi göründüğü, hatta “bu sektörün IMF veya DTÖ'ye sadakatinin kendi ulus-devletlerine hissettiklerinden daha güçlü” olduğu ve “bürokrasinin davranış ve perspektifinin Üçüncü Dünya'nın egemen sınıflarının geleceğini bu yönde çizeceği” iddia edilebilir (Katz, 2004: 67). Ancak,

> böyle bir değerlendirme en iyi ihtimalle bir olasılıktır ve bugün doğrulanabilir bir gerçeklik olmaktan uzaktır, özellikle de daha uzak çevrede olan, egemen sınıfın iç pazara bağımlı birikim sürecine daha bağlı olduğu ülkeler açısından (Brezilya ya da Güney Kore gibi). Büyük gücün pazarına yüksek düzeyde entegre olmuş küçük ülkelerde ise durum tamamen farklıdır (Örneğin Orta Amerika ülkelerinde). Bu farklılıklar ulus ötesileşme yolunda genel ve bütünleşik bir süreç olduğu iddialarını çürütmektedir. (2004: 67)

Öyle olsaydı bile, emperyal hakkın kuruluş çerçevesi olarak küresel egemenlik sisteminin insanlığa sunduğunun, modern hakkın kuruluş çerçevesi olarak ulus-devletin sunduğundan daha “ileri” olduğuna dair önermeler bizzat kendi içinde totolojiktir. Aksi iddialara (Robinson, 2002) ve gerçekliğini inkar etmediğim küresel elit oluşumuna ilişkin bazı kanalların açıldığına dair görgül kanıtlara rağmen (Dikmen, 2002), *yönetici sınıf*ın küreselleştiğine dair herhangi bir kanıt bulunmamaktadır (Katz, 2004: 79). İç bölünmeleri ne olursa olsun ABD burjuvazisi bugün de, Japon ya da Avrupalı

eşdeğerlerinden oldukça farklı bir gruplaşma içindedir. Bu sınıflar, hükûmetler, kurumlar ve devletler yolu ile kendi gümrük ve vergilerini, finansal ve para politikalarını kendi özel çıkarlarının bir fonksiyonu olarak işletiyorlar. Bazı burjuvazilerin, -öyle olmasa da bazı yazarların iddiasına uyarak öyle olduğunu varsayalım- devlet üstü bir devlet -AB gibi[182]- etrafında entegrasyonu onları "dünya kapitalisti" yapmadığı gibi Avrupalı olmayan rakipleri ile de benzer bir durum söz konusu değildir (2004: 79).

Kaldı ki, Lenin'in emperyalizm kuramında öngörüldüğü gibi, sermayenin uluslararası yoğunlaşması bundan böyle uluslararası merkezileşme şeklinde gelişti ve geç kapitalizmde, çok uluslu şirket, büyük sermayenin belirleyici örgütsel biçimi haline geldi (Mandel, 2008: 420; Baran ve Sweezy, 2007: 31-63). Ancak bu emperyalistler arası rekabeti ortadan kaldırmadı. Aksine, rekabetin yeni biçimler alarak sürdüğü, açık işgal politikaları ile de doğrulanıyor[183]. Her ne kadar, örneğin Panitch ve Gindin, Lenin'i eleştirerek "emperyalistler arası düşmanca rekabetin ötesinde" (2005: 36) bir yeni liberal emperyalist konumlanmadan söz etseler de, Avrupa Birliğinin ordu kurmasında (Carchedi, 2009: 320 vd.) ve Çin'in yükselişinde görüldüğü üzere (Li, 2009) olan tam tersidir. Elbette, Lenin'in kuramındaki "kapitalizmin son aşaması" gibi politik vurgular ve kuramda devletlerin

[182] Avrupa Birliği sürecinin maddeci bir çözümlemesi için bkz. Winfred ve Klass (1996), Carchedi (2009).

[183] Mandel, *Geç Kapitalizm*'in onuncu bölümünde bu sorunu tartıştı ve bugünkü "*uluslararası şiddetlenen rekabet mücadelesinin ana eğilimi büyük sermayenin dünya ölçeğinde birleşmesi değil, birkaç emperyalist oluşumun ortak antagonizmalarındaki sertleşme yönündedir"* (abç, 2008: 450) sonucuna vardı. SSCB'nin çözülmesi sonrasındaki gelişmeler, hızlanan AB bütünleşmesi, ABD'nin kendi hegemonyasında kıtasal ticari birlik kurması (NAFTA), Asya'da Çin'in ayrı bir kapitalist/emperyalist merkez olarak gelişmesi, bu antagonizmanın sermayenin içsel ve dışsal sınırlarının yarattığı baskılanmalar içinde özgül biçimler alarak devam ettiğini gösteriyor.

rolünün dar anlamda araççı olarak betimlenmiş gibi görünmesi eleştiri konusu edilebilir; yine de buradan “emperyalistler arası rekabetin kıskacındaki bir emperyalizm olmaktan uzak olan” bir yeni emperyalizm çağına (Ahmad, 2005: 57) girdiğimizi ileri sürmek güçtür.

Magdoff'un vurguladığı üzere, kapitalizm ve emperyalizmin tamamen ayrı kategoriler olduğunu vurgulayan yanlış görüş karşısında, “kapitalizmin başından itibaren bir dünya sistemi olduğunu” ve “emperyalist genişlemenin sözcüğün geniş anlamıyla her zaman kâr arayışının kendisi kadar sistemin bir parçası olduğunu” unutmamak gerekir (Foster, 2005: 62).

Bu durumda, Lenin'in emperyalizm teorisinin işlemediğini söylemek pek de mümkün değildir. Bunun için: a. Bir dünya ekonomisinin her geçen gün daha çok bütünleşerek var olmadığını, b. Bu dünya ekonomisinin ulus ötesi bir yoğunlaşma gösteren tekellerin (kimileri, çok uluslu şirketler de diyor) ve bu tekelleri (en azından tercihlerini) her geçen gün daha çok denetleyen ulus ötesi mali piyasaların oluşmadığını, c. Genel olarak mali sermayenin, artık sadece sanayi sermayesini (tercihleri etkilemek bakımından şirket yönetimlerini) değil, egemenlik haklarını sermaye birikiminin güvencelerini oluşturmaktan başka türlü kullanmaktan giderek daha çok men edilen ulus-devletlerin hükûmetlerini de sanki bir "gizli el" gibi (ama bu el, hiç de gizli değil tabi, IMF, Dünya Bankası vd. kurumlarda cisimleşecek kadar somut) düzenlemediğini, d. Sermaye ihracının, emperyalist sömürünün temel bir yolu olmadığını ve son olarak e. Sermaye grupları ve kapitalist devletlerin dünya pazarını paylaşmadığını ve iç rekabete

dayalı olarak yeniden ve yeniden paylaşmak için bir hegemonya mücadelesi yürütmediğini ileri sürmek gerekir ki, olguların gücü bunu olanaksız kılmaya devam ediyor (Went, 2001). Nitekim, hem Panitch ve Gindin (2005) hem Ahmad (2005) hem de Albo (2005) bu yönde bir iddiada bulunmak yerine, bu sayılanlar yönünden sadece bazı sınırlı *niceliksel dönüşümlere* ve ABD hegemonyasının özgül işlevine değinmekle yetinmektedir. Buna göre, "AB, Japonya ve ABD'nin arasındaki ekonomik yarışı ifade edecek şekilde kullanılan 'düşmanca rekabet' kavramı", "devletler arasındaki ekonomik rekabeti *gerçekte olduğundan çok abartıyor*", "devletle bağlarını gevşekleştirmiş veya ulus ötesi küresel devleti oluşturmak üzere olan ulus ötesi bir sermaye sınıfı kavramı fazlasıyla net bir şekilde abartılıysa, *rekabet eden ulusal burjuvazilere dönüş yapan bir kavramsallaştırma da o kadar abartılıdır*" (Panitch ve Gindin, 2005: 37). Lenin'in kuramında kapitalist devletlerin özgül ağırlığını gözetmediği eleştirisi eşliğinde sözü edilen abartılılık tespitlerine dayanarak Lenin'in emperyalizm kuramının aşıldığını ileri sürmek, pek mümkün görünmüyor. Bizzat bu abartılılık tespitleri, kapitalist devletlerin özgül rollerini, ABD hegemonyası altında görünmez kılmakla malul görünüyor. Magdoff'un belirttiği üzere, "kapitalizmin ekonomik hareket yasalarının modern emperyalizmin gerçekliğini ortaya çıkarmadaki önemine rağmen, herhangi bir basit, mekanik, (politik, askeri ve kültürel ögelerden kopartılmış) dar ekonomik açıklamalardan kaçınmak" ve "emperyalizmin ortadan kaldırılması"nın "kapitalizmin alaşağı edilmesini gerektirdiğini" unutmamak gerekir (Foster, 2005: 62).

Bu yüzden, önceki yüzyılın başında Lenin'in Kautsky'ye yönelttiği eleştiri, sermayenin bu kriz ve geçiş çağında benzer içerikle güncellenmek zorundadır. Elbette Lenin'in broşürü, günümüzün ilişki ve çelişkilerini *bütünüyle* açıklama kapasitesine sahip değildir. Bu afaki bir iddia olurdu; kast ettiğim sadece, bu broşürdeki emperyalizm kuramının ana çizgileri ile, sermayenin 1970'lerin ortalarından başlayan ve sünerek devam ederken, sermayenin tarihsel (içsel) ve doğal (dışsal) sınırlarıyla birleşerek derinleşen krize verdiği tepkiyi çözümlerken de bir başvuru zemini olarak varlığını sürdürdüğüdür.

Kapitalizm içerisinde devlet her zaman önemli ekonomik fonksiyonları yerine getirdi: Mülkiyet haklarını garanti altına almak, para, ağırlık ve ölçü biriminin standardizasyonu, ekonominin koordinasyonu, girdilerin ekonomik sürece katılmalarını garanti altına almak (işgücü, teknolojik gelişme, altyapı), diğer devletlerle ilişkileri sürdürmek, en sonuncusu fakat en önemsizi olmamak üzere de sosyal uzlaşmayı (buna "disiplin" de diyebiliriz) sağlamak (Went, 2001: 74). Ancak bunu çeşitli yollarla değişen bir yoğunlukta yaptı. Küreselleşme süreci, finansal sermayenin yoğunlaşması ve hareket serbestisinin artmasına rağmen ulusal pazarları ortadan kaldırmadı, aksine hiyerarşik dünya pazarının eklemlenmesini arttırdı. Dolayısıyla, kapitalist üretim tarzının herhangi bir evresinde ulus-devletten, yani işlevlerinden vazgeçilmesi mümkün değildir. Kapitalizmin bu evresinde *çözülüyor görünen sosyal olarak da genişlemiş olan devlettir;* başka deyişle, kapitalist devletin bir biçimi olan refah devletidir. Buna kamu

yatırımlarının özelleştirilmesi ve kamusal harcamanın sosyal muhtevasının daraltılması eşlik etmektedir. Ortadan kaybolan devlet retoriği, sosyal harcamalardaki kesintileri, kamu sektörünün sınırlanmasını ve finans piyasalarında oluşan faiz oranlarının mümkün kıldığı tek taraflı kârları meşrulaştırmak amacıyla kullanılan bir ideolojidir. Bekçi, yasacı ve vergici -sermaye biriktirip kapitaliste transfer eden- ulus-devlet tarih sahnesinden silinmediği gibi; en azından emeğin küreselleşmesi karşısında gerekli bir engel olarak vardır. Küreselleşme sürecinde devletin rolü yeniden tanımlanmakta, azalmamaktadır (Went, 2001).

Genel olarak ana akım siyaset bilimi ve kamu hukuku, sözü edilen sermayenin tarihsel krizine, başka deyişle genelleşmiş bunalıma tepki olarak, egemenliğin dış ve iç egemenlik olarak tanımlanıp benimsenen yapısının dönüştüğünü ya da aşıldığını ileri sürdü. Bu, sermayenin yeniden değerlenme alanlarını yayabilmek ve kâr oranlarının düşme yasasına karşı süreçleri tetiklemek üzere devletleri yeniden konumlandırma amacı *ile*, ulus ötesi birliklerin emperyalist aktörlerin müdahalesini kolaylaştıracak şekilde yapılandırılması kaygısından doğuyordu. Somutladığımızda, devletler sermayenin kriz ve geçiş çağında;

1) Özelleştirme uygulamaları ile ilkel birikime devam ederek; su, orman vb. yeni metalaştırma alanları ile doğa üzerinde yeni bir çitleme hareketine girişerek; bu çitleme hareketini eskileri yanında yeni sektör ve teknolojilerde -fikri mülkiyet haklarının güvencesini sağlamak yoluyla- metropol sermaye lehine dünya evrensel çapta yayarak (TRIPS, Ticaretle

İlgili Fikri Mülkiyet Hakları Anlaşması; kontrol için Birleşmiş Milletler bünyesinde Dünya Fikri Mülkiyet Örgütü, WIPO kuruldu);

2) Gene metropol sermaye lehine uluslararası ticareti düzenleyecek anlaşmalar ve kurumlara bağlanarak (GATT, Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşması, daha sonra kontrol için kurulan Dünya Ticaret Örgütü'nün Kuruluş Anlaşmasına dönüştü, WTO);

3) Daha önce ulusal sınırlar içinde korudukları hizmetler sektöründeki korumayı kaldırıp, danışmanlar, avukatlar, muhasebeciler, reklamcılar ve her türden sermaye aracılığı yapan hizmet sektörünün de bu doğrultuda küreselleşmesine -özellikle mali sermayenin operasyonlarına kolaylık kazandırmak üzere- olanak tanıyarak (GATS, Hizmetlerin Ticareti Genel Anlaşması);

konumlandı. Bu konumlanma biçimi, devletler karşısında Birleşmiş Milletler değilse de, Dünya Bankası, IMF gibi ekonomik örgütlerin ve Avrupa Birliği (AB), Kuzey Amerika Ekonomik İşbirliği (NAFTA), Güneydoğu Asya Uluslar Birliği (ASEAN), Asya Pasifik Ekonomik İşbirliği (APEC) vb. oluşumların etkilerini göreceli olarak arttırdı. Ancak bunun niteliksel bir değişime işaret ettiği söylenemez. Aynı niceliksel artış, mali piyasaların ve uluslararası şirketlerin devletlere etkileri bakımından da gerçekleşti[184].

[184] "Neler olduğunu belirlemekteki sorun egemen eğilimleri belirlemek; küreselleşmenin yükselişi mi, var olan *uluslar-arası* kalıpların devamı mı? Bizce böyle bir melezleşme yok, ama bu ihtimali düşünmemek ve tartışmamak kibirlilik olurdu. Bu konudaki merkezi kanıtlar *ulus ötesi şirketler*in gelişimindeki zayıflık ve *çok uluslu şirketlerin* belirginliğinin devamı ve aynı zamanda gelişmiş ülkelerin hem ticarette hem de *doğrudan dış yatırımlar*da devam eden hakimiyeti. Bu kanıtlar devam eden bir *uluslar-arası* ekonomi ile tutarlılık gösteriyor, ama hızla küreselleşen melez bir sistemle pek tutarlılık göstermiyor. Dahası, *uluslar-arası* ekonominin dayandığı büyük ulusal

Emperyalist devletlerden ABD ise, SSCB'nin çözülmesi sonrasında nükleer tehdidin ikinci plana düşmesiyle yarattığı olanakları, benzersiz askeri gücüne dayanarak tek kutuplu bir askeri hegemonya doğrultusunda zorladı. İlkinde bir emperyalist koalisyonla, ikicisinde İngiltere ile birlikte enerji kaynaklarını doğrudan kontrol etmek üzere Afganistan ve Irak'ı işgal etti. Bu süreç, devam ediyor.

Mandel'e göre, klasik aşırı-üretim bunalımlarını dışlamadığı gibi onlarla özdeş de olmayan kapitalist üretim ilişkilerinin bunalımı "genel bir toplumsal bunalım olarak görülmeli"ydi, başka deyişle, "tüm geç kapitalizm çağı boyunca işleyen tüm bir toplumsal sistem ve üretim tarzının tarihsel gerilemesi olarak" (2008: 751-752). Marx, *Kapital*'de aşırı üretimden doğan krizler ile kâr oranlarının düşme eğilimini çözümlemişti (Mandel, 2008a: 225-222 ile 239-249). Bunlar sermayenin tarihsel (içsel) sınırlarını gösteriyordu (Kalyon, 2009: 101 vd.). Burkett'in belirttiği üzere, "tarihsel sınırlar, Marx'ın işaret etmiş olduğu aşırı birikim ve sermayenin kârlılığının azalması yönündeki eğilimlerden daha fazlasını" içeriyordu:

> Bu sınırlar, kapitalist ilişkilerin, kâr için üretim ile insan ihtiyaçları için üretim arasındaki yapısal çelişkisinin tarihsel olgunlaşması olan genel bir krizini de kapsar. Söz konusu çelişki bir çok biçim

üreticilerin, mali ticaret yapanların ve hizmet merkezlerinin kuvvetle dışa yönelmiş olduğu uluslararası ticaret performansını vurguladığı bir ekonomi olduğu vurgulanmalı. Küreselleşmiş ekonominin tersi ulusal içine kapanık ekonomi değil, ticaret yapan uluslara dayalı ve hem ulus-devletlerin kamusal politikaları hem de ulus üstü failler tarafından şu ya da bu derecede düzenlenen açık bir dünya piyasası (...). Böyle bir ekonomi şu veya bu şekilde 1870'lerden beri var ve büyük geri çekilmelere -en ciddisi 1930'ların buhranı olmak üzere- rağmen yeniden ortaya çıkmaya devam etti. Önemli olan nokta şu ki, küresel ekonomi ile karıştırılmamalı" (Hirst ve Thompson, 2008: 130-131 ve 1998). Ayrıca bkz. Winfred ve Klass (1996), Carchedi (2009).

> alır, bu biçimler birikim krizlerini de içerir, ama, sadece bu krizlerden ibaret değildir. Çevre krizlerini kapitalist ilişkilerin bu tarihsel krizinin bir parçası olarak incelemekle kapitalizmden komünizme geçişte ekolojik çatışmaların oynayacağı potansiyel rol görülebilir. (Burkett, 2004: 215)

Açık ki, sermayenin tarihsel (içsel) sınırları yanında, dışsal, doğanın koşulladığı sınırları da vardı. Tarihsel materyalizmde, sermayenin sınırları bahsinde ilk tartışmalarda esası bakımından "içsel sınırları üzerinde durulurken, günümüze doğru yaklaştıkça dışsal sınırlar" da sıklıkla vurgulandı (Kalyon, 2009: 103)[185]. Sermayenin dışsal sınırı, Engels'in vurguladığı üzere, "doğanın ontolojik olarak ayrı bir alan oluşturmaya devam etmesi" (2009: 131) ile ilgiliydi:

> Bununla birlikte, doğa üzerinde kazandığımız zaferlerden dolayı kendimizi pek fazla övmeyelim. Böyle her zafer için doğa bizden öcünü alır. Her zaferin beklediğimiz sonuçları ilk planda sağladığı doğrudur, ama ikinci ve üçüncü planda da büyük çoğunlukla ilk sonuçları ortadan kaldıran, bambaşka, önceden görülmeyen sonuçları vardır. (...) İşte böylece her adımda anımsıyoruz ki, hiçbir zaman, başka bir topluluğa egemen olan bir fatih, doğa dışında bulunan bir kişi gibi, doğaya egemen değiliz; tersine, etimiz,

[185] Kalyon'un belirttiği üzere, daha eski tarihli tartışmalar, "daha ziyadesiyle kapitalizmin geleceği ve ömrü ile ilgili birer projeksiyon mahiyeti taşırken, günümüzde kapitalizmin kendi sınırlarına yaklaşmakta veya bunlarla yüzleşmekte olduğu tespiti giderek yaygınlaşan bir kabule dönüşmektedir. Geçmişte sermayenin içsel sınırları daha çok Marx'ın yeniden üretim şemalarından hareketle, dolayısıyla üretkenlik arttıkça daha yakıcı bir sorun haline gelen eksik tüketim eğilimi ve kapitalizmin oransızlıklarla baş edebilme kabiliyeti boyutlarıyla irdelenirken, günümüzde "kâr oranlarında eğilimsel düşüş yasası" ve bunu telafi eden karşı etkenler sorunsalı tartışmaların odağına yerleşmiş durumdadır. Daha erken tartışmaların bir bölümüne, tekelci aşamaya geçişle birlikte kapitalizmin bir durgunluk evresinde girdiği ve dolayısıyla üretici güçlerde bundan böyle anlamlı bir gelişme sağlayamayacağı varsayımı damgasını vururken, sonrasında, kısmen gelişmelerin tersini kanıtlaması, kısmen de bu muhakeme tarzının karşıt görüşte olanlarca çürütülmesi nedeniyle bu varsayım hemen hemen terk edildi" (2009: 103).

> kanımız ve beynimizle ondan bir parçayız, onun tam ortasındayız, onun üzerinde kurduğumuz bütün egemenlik, başka bütün yaratıklardan önce onun yasalarını tanıma ve doğru olarak uygulayabilme üstünlüğüne sahip olmamızdan öteye gitmez. (Marx ve Engels, 1979: 90)

İçinde bulunduğumuz dönem, sermayenin hem tarihsel hem de fiziksel, Hobsbawm'ın deyişle içsel ve dışsal sınırlarına dayandığı bir kriz ve geçiş çağıdır. Çok genel hatlarıyla ortaya konulan bu kriz ve geçiş çağına ilişkin olarak, Marksist esinli ya da sermaye çözümlemesine dayanan yazındaki yaklaşımlar oldukça sınırlıdır. Birinci eğilim, *tarihsel materyalizm*, kimi küçümsenemeyecek nicel dönüşümlerle birlikte sermayenin içsel sınırları bakımından kapitalizmin emperyalist aşamasının özelliklerini sürdürdüğü ve aynı zamanda doğal sınırlarını zorladığı bu kriz ve geçiş çağını, devrim, başka deyişle "geçiş tartışması" içinde çözümlerken (Kalyon, 2009); devrimi göz ardı eden bir diğer eğilim, "1970 ve 80'lerdeki geçiş süreciyle ulusal ve uluslararası boyutlarda kendini gösteren neoliberalizm"i incelenmesi gereken yeni bir tür olarak tasnif etmekte ve ezilenler lehine yeni bir uzlaşmanın olanaklarını aramaktadır (Duménil ve Lévy, 2009). Birinci yaklaşıma katılmakla birlikte, bu çalışmada bu eğilimlerin çözümlemesine girişmeyeceğim, çünkü bu eğilimler, özel olarak egemenlikle ilgilenmedikleri gibi, devletlerin süreçteki rolünü, genel yaklaşımlar dışında, özgül bir çözümlemenin konusu etmez.

Çalışmanın bu bölümünde, bu kriz ve geçiş çağında verilen, egemenlik ögesinin dönüştüğünü ve emperyal egemenlik halini aldığını ileri

süren tepkileri egemenlik kuramının, kapitalist devletlerle birlikte küresel kapitalizmde de vazgeçilmezliğini sürdürdüğünü göstermek üzere kısaca tartışacağım.

2. Egemenliğin Sonu Üzerine Tezler

20. yüzyılın son on yılında, küreselleşme ile aynı başlık altında en çok tartışılan sorunlardan biri ulus-devletlerin bir kriz içinde olup olmadığıydı (Mann, 2008). Gerçi sorunun tanımlanmasından başlayarak bir ortaklaşma yoktu ama genel olarak; egemenlik fikrindeki dönüşümler, ulus-devletlerin küresel ekonomiye daha çok bağlanmaları ve bu ekonominin küresel çaptaki etkilerine müdahale kapasitelerindeki daralma, yayılan kozmopolitizm, küresel kapitalizmin yıkıcı ekolojik etkileriyle ancak küresel ekolojik hareket ve örgütlerin baş edebileceğine dair güçlü inanç vd., ulus-devlet kapasitesindeki bir azalmaya ve ulus-devletlerin çözülmeye başladığında dair hem sistem içinden hem de sistem karşıtı dinamiklerden beslenen işaretler sayılıyordu. Bu çözümlemeler, kısmen Weber'ci ama daha çok, ikinci bölümde "muhafazakâr tepki" olarak tasnif ettiğim Aydınlanma eleştirilerinden esinleniyor; genel olarak modernlik diye adlandırılan bir tarihsel dönemin sonunun aynı zamanda ulus-devletlerin ve klasik egemenlik kuramlarının da sonu olduğu varsayımına dayanıyordu[186].

[186] Bu bağlamda bile "postmodern tartışma alanına" özellikle başvurmayacağım. Genel olarak "postmodern tartışma alanı" olarak adlandırdığım ve 20. yüzyılın son yirmi yılına damga vuran akademik eğilim, özel olarak çözümleyici bilgi ve genel olarak bilim karşıtıydı. Bilim karşıtı bir eğilimin tezleriyle, felsefi bakımdan eleştirel bir diyalog mümkünse de devlet çözümlemeleri ve egemenlik kuramı ile hukuk bağlamında, bu çalışmanın izleği yönünden eleştirel bir diyalog kurma olanağı bulunmuyor. Kaldı ki,

Habermas, “Ulus Devletin Ötesi mi?” (2008) adlı makalesinde, örgütlü kapitalizmin refah devleti uzlaşmasının küreselleşen ekonomi tarafından sonlandırıldığını yazıyordu. Küreselleşen ekonomiyle birlikte, ulus-devletler sadece eyleme kapasitelerindeki verili sınırlamalarla uluslararasında rekabetçi olabiliyordu. Bunun yarattığı rasyonalite, ulus-devletlerin kendi “evlerindeki” demokratik istikrarı ve sosyal bütünleşmeyi erozyona uğratan sınırlayıcı politikaları koşulluyordu. Bu ikilem, iki temel sorunda özetlenebilirdi. İlk sorun, bolluk toplumlarının ekonomik problemlerinin, bugün genel olarak “küreselleşme” olarak adlandırılan, dünya ekonomisindeki yapısal değişimlere işaret etmesiydi. İkincisi ise, bu dönüşümler, uluslararası ekonomik işlerin istenmeyen sosyal ve politik yan etkilerinin gücünü azaltmaktansa ulusal hükûmetleri kısıtlıyordu (Habermas, 1998: 235-236).

Habermas'a göre, moda olduğu şekliyle, piyasaların bu türden küreselleşmesinden söz edildiğinde tam olarak neyin kast edildiğinden emin olmak gerekirdi. Doğal ki, ortada evrensel bir piyasa söz konusu değildi. Bu bağlamında küreselleşme farklı karakterlere sahipti. Öncelikle, değişik piyasalardaki, özellikle endüstriyel ürünlerin uluslararası ticaretindeki

---

burada kabullendiğim mesafe, postmodern tartışmanın tercih edeceği bir kayıtsızlıktır. İster Lyotard (1990), Rorty (1995), Baudrillard (1992) ekseninde daha köktenci; ister, Habermas, Bauman ya da Wagner (1996) örneğindeki gibi modernliğin özgürleştirici potansiyellerini dışlamayan; isterse de post-Marksist ya da Ryan, Kellner vd. örneklerdeki gibi ortayolcu (Mısır, 2000) olsun, bu tartışmanın hiçbir tarafının, verdiği eser indekslerinde -burada çözümlenen Hardt ve Negri dışında- siyasal içerimleriyle “egemenlik” kavramı yer almaz. Bunun yerine “iktidar, arzu, bilgi”; “efendi ve köle, isteri ve keyif, ikili karşıtlık” gibi kavramlar bulunur. Son otuz yıldır bütün insan bilimleri çalışmalarında “sömürü” kavramından daha fazla “arzu” kavramının analitik olarak merkezi rol aldığı çözümlemelerle karşı karşıyayız. Özcesi, *patriyarka* dışta tutulmak kaydıyla, arzu ile egemenlik arasındaki ilişki bu çalışmanın ilgi alanında değildir ve ben, bu ilişkinin çıkar ve egemenlik arasındaki ilişkiyi ikame edemeyeceğinden emin olduğum gibi, ayrıca *toplumsal bağlamda* gözlenebilirse de *siyasal bağlamda* varlığına dair de [*patriyarka* dışta tutulmak kaydıyla] gerçek bir şüphe taşıyorum.

genişleme ve yoğun etkileşim, ulusal ekonomileri dünya ekonomisinin kolonilerine dönüştürüyordu. Ticaretin bileşimi de, yeni iletişim teknolojilerinin; artık, üretildiği, depolandığı ve tüketildiği farklı bölgelerin birbirinden ayrılmasına olanak veren yeni hizmetler sektörünün gelişimi ile dönüşüyordu. İkinci olarak, mali piyasaların küresel ağı kısa dönemli yatırımları ve sermaye akışının hızlanmasını cesaretlendiriyordu. Sermaye, şimdi daha hareketli, ulusal mali otoritelerin parmakları arasından kayıp gitmeye daha çok hazırdı. Yabancı borsalardaki spekülasyonlar, bir tür bağımsız "sembolik ekonomi" yaratıyordu. Öte yandan, hükûmetler, ulusal yatırım koşullarını geliştirecek çıkarları yönlendirecek politikaları ve bütçe olanaklarını hızlıca gündemlerine almaları gerektiğinde uluslararası mali piyasaların baskısını hissediyordu. Üçüncü olarak, çok uluslu şirketlerin doğrudan dış yatırımlarının artması, kararların yerel çıkarlara bağımlılığını büyük oranda azaltıyordu. Bunun tipik bir örneği, işlerin görece düşük ücretlerin hakim olduğu coğrafyalara ihracıydı. Gelişmekte olan ülkelerde, görece düşük ücretle mavi yakalı işçiler istihdam edilebiliyordu. Dördüncü olarak, yeni endüstrileşmiş ülkelerde üretilen sanayi ürünlerinin dünya piyasasına girmesinin yarattığı rekabetçi etki, OECD ülkelerini yüksek teknolojili sektörleri yeniden yapılandırmak için baskılıyordu. Bütün bu hikayenin sonunda, ulus-devletler çok daha az seçenekle karşı karşıyaydı (Habermas, 1998: 236-238; Grewal, 2001).

Habermas'ın, devam eden çözümlemesi, tipik bir Weberci çözümlemeydi. Sonunda, "gelişmiş, gelişmekte olan ve az gelişmiş" ülkelerdeki çelişkileri akılcılaştırarak azaltacak, "küresel yönetişim"

öneriyordu (1998: 240). Dünya Bankası'nın izleyen yıllarda dilinden düşürmeyeceği "yönetişim" kavramı ise "güç ideolojisinin yeniden tanımlanması"ndan başka bir şey değildi. Bundan dolayı, "ulus-devlet şemasının ötesinde kararların demokratik meşrulaştırılmasını nasıl tasavvur edeceğiz" ve "devletlerin ve ulusüstü rejimlerin kendilerini aynı zamanda diğerlerinin de çıkarlarını göz önüne bulundurmak ve genel çıkarların farkında olmak zorunda olan topluluk üyeleri olarak görmeleri için gerekli şartlar nelerdir" diye sorduğunda (2008: 647) bile, Habermas'ın ufku, bir güç yoğunlaşmasına çıktı:

> Dünya toplumunun yeniden düzenlenmesi şimdiye kadar esin sağlayabilecek bir örnek biçimini bile almadı. İlk hitap ettiği, hükûmetler değil yurttaşlar ve yurttaş hareketleri oldu. (...) Hâlâ biçimlendirici bir etki yaratabilmeye muktedir olan siyasi partiler başka açılardan da ileriyi düşünme cesaretini göstermek zorundadırlar. Ulusal alan içinde -şu anda içinde hareket edebildikleri tek alan- Avrupa eylem alanına ulaşmalıdırlar. Ve bu arena, karşılığında, programatik olarak kozmopolit ölçeğe ağırlığını koyabilecek bir toplumsal Avrupa yaratma ikili amacına açılmalıdır. (Habermas, 2008: 648-649; Ayrıca bkz. Çelebi, 2002)

Küreselleşme tartışmaları içinde, ona müspet bir içerik kazandıran yaklaşımlar arasındaki en eleştirel pozisyon *bile*, Habermas örneğindeki gibi, egemenin mekânını yeniden tasarlamaya yönelen bir konumdu. Açık ki bu konum, egemenliğin sonunu değil, yeniden düşünülmesini karşılar. Habermas için sorun, küresel kapitalizmin ulus sonrası bir sosyal piyasa ekonomisine dönüşmesiydi. Bunun için de, küresel kapitalizmde küresel düzeyde yapılacak düzenlemelere ihtiyaç vardı. Egemenliğin yeni

mekânlarından Avrupa Birliği, ulus üstü niteliğiyle bu yöndeki bir düzenlemenin birinci ve esas öznesiydi (Çelebi, 2002: 20).

Gerçekten de egemenliğin sonundan söz edebilmek için, kapitalizmin sonuna dair bir iki söz söylemek gerekir. Ancak bütün bu ulus-devletin krizi tartışması (Dunn, 1995), kapitalizm hakkında konuşmaya hiç eğilim göstermedi. Dunn'a göre ulus-devletlerin krizinden söz edebilmek için, onun iki temel kurucu fikrine geri dönmek gerekiyordu. Bunlardan biri ulustu, diğeri de devlet; açık ki, Dunn, tartışmayı sunarken bile, yaygın olduğu üzere, ulus-devleti tekil bir ulusun devleti ya da bir devletin tekil ulusu olarak düşünmeye meylettiğinde, "hukuki bilimsellik iddiası"[187] olarak nitelediğim metafizik alanın sorunlarına gömülerek ulus-devletlerin krizini konumlandırmaya çalıştı[188] (1995: 6-9). Tartışma genel olarak, ulus-devletlere yönelen dört tehdide, sırasıyla, kapitalist dönüşüme, çevresel (ekolojik) sınırlara (Dunn, 1995: 13-14; Hurrell, 1995), kimlik siyasetinin yayılmasına (Tully, 1995) ve militarizmdeki dönüşüme (Mann, 2008: 174-175; Bracken, 1995) odaklanıyordu.

[187] Çünkü, bir hukuki bilimsel görüş mümkündür. Paşukanis ve Duguit örneğinde -biri sosyalist diğeri Bolşevik tipte bir sosyalizmin karşıtı olmakla birlikte- sorunun bilimsel yüzünün farklılaşmasına bağlı olarak farklı biçimlerde temsil edilmişti.

[188] *Ulus Devletin Çağdaş Krizi?* adlı, tartışmanın derlendiği çalışmada, Dunn dışında; Calleo, Amerika'da federal ulus-devletin, post emperyal dönemde yaşayıp yaşayamayacağını (1995); Barber, aynı çerçevede Rusya'nın konumunu (1995); Wallace, Batı Avrupa'da ulus-devletlerin serüvenini (1995); Tully, Kanada örneğinde ulus-devletlerde kimlik krizini (1995); Bracken, Asya örneğinde ulus-devletin askeri krizini ve Asya'nın Avrupa'dan farklı bir yol izleyip izleyemeyeceğini (1995); Kavıraj, Hindistan örneğini (1995); Hawthorn, Güney devletlerinin krizini (1995); Hurrell, ekolojik yaşamsallığın geçirdiği krizi ve bunun göstergesi olan küresel çevre değişiklikleri karşısında ulus-devletin konumunu (1995); Hont ise, bu çalışmanın İkinci Bölümünde, "ulus-egemen" (egemenliği ulustan alan devlet) olarak görünür kılmaya çalıştığım Sieyes ile Saint-Just arasındaki görüş farklılığı penceresinden ulus-devletlerdeki ve ulus-devletlere dair zihniyet dönüşümünü (1995) tartıştı.

Bu yaklaşımların hiçbiri ulus-devleti, bir kapitalist devlet olarak çözümlemiyor; Jellinek-Weber çizgisinin "egemen devlet/otorite" varsayımının 20. yüzyıldaki timsali sayıyordu. Bu yüzden onun yeniden konumlanmasından değil de, tehdit altında olduğundan ya da dönüştüğünden söz ediliyordu. Gerçekte ise, ulus-devlet, kendi varsayımında ne tekil bir ulusu içermişti ne de devlet aygıtı bir hizmetler seti için mekanizma olarak düşünülmemişti. Bu hizmet, Adam Smith'in tartışmaya gerek duymadan ön varsaydığı gibi, salt can ve mal güvenliği için "gece bekçiliği"ne indirgense bile. Ki, gördüğümüz gibi Adam Smith'te de bu indirgeme yoktu. Bu bakımdan ulus-devletlerin krizinden çok yeniden konumlanmasından söz etmek daha doğrudur. Bu yeniden konumlanma, yukarıda da belirttiğim gibi, özellikle ulus üstü ekonomik kurumlar (IMF, Dünya Bankası) ve uluslararası ekonomik anlaşmalar (Dünya Ticaret Örgütü, WTO; GATTS, TRIPS vd.); AB (Hughes, 1997), NAFTA, APEC gibi bölgesel kurumlar; mali piyasalar ve dev şirketler[189] karşısında devletleri ve özellikle de hükûmetleri daha çok etkilenir hale dönüştürse de, kapitalist devleti ortadan kaldırmadı.

Gene de, küreselleşme tartışmasında, devletin azalan otoritesinden sıklıkla söz edildi. Ancak bu, "özellikle siyaset ve ekonomi ile ilgili" toplum bilimcilerin çözümlemelerinden çok, "üniversitelerde okutulan akademik kuramlardan çok daha iyi bir kılavuz olan, sıradan insanların sağduyularına" dayanıyordu (Strange, 2008: 155). Bizzat bu sağduyuya dayandığını açıkça söyleyen Strange, "bu yüzden inanıyorum ki," diye yazdı:

[189] "Dev şirket"in kapsamlı bir çözümlemesi için bkz. *Tekelci Sermaye* (Baran ve Sweezy, 2007: 31-64).

> siyaset, ekonomi, toplumbilim ve uluslararası ilişkiler alanlarındaki akademik meslektaşların yerleşik fikirlerini tekrar gözden geçirme vakti geldi. Uluslararası ekonomi politik çalışmaları, geleneksel toplumbilimin, özellikle de uluslararası ilişkiler çalışmalarının bazı varsayımlarının tekrar düşünülmesi gerektiği konusunda beni ikna etti. Bunlar ilk olarak toplumsal bir etkinlik olarak politikanın sınırları, ikinci olarak toplumdaki güçlerin doğası ve kaynakları, üçüncü olarak pazar ekonomisinde otoritenin gerekliliği ve ayrıca bölünmezliği; son olarak da uluslararası toplumun anarşik doğası ve toplumdaki birimsel aktörler olarak devletin akılcı idaresi ile ilgilidir. Birinci ve ikinci varsayım siyaset biliminde genellikle kabul görmüştür. Üçüncüsü daha çok liberal ya da neo-klasik iktisadi bilimlerin varsayımıdır. Sonuncusu ise çoğunlukla uluslararası ilişkilerde gerçekçi ya da yeni-gerçekçi denen düşüncenin bir varsayımıdır. (2008: 155-156).

Strange, bu varsayımların, siyaset toplumsal bir etkinlik olduğu ve politikacılarla ve onların memurlarıyla sınırlı olmadığına; sonuçlar üzerinde söz sahibi olanların kişilerden bağımsız piyasalar ve çoğu zaman bunun farkında olmayan piyasalarda alıp satan ve anlaşma yapan kişiler olmasına; toplumda ve ekonomik meselelerdeki otorite sahiplerinin yasal yürütücüsünün devletler değil kurumlar olmasına ve bunun açıkça onaylanmasına çarptığında darmadağın olduğu görüşündeydi (2008: 161). Bu yıkımdan, otoritenin çözülmesi, "otoritenin ulusal hükûmetlerin dışına doğru yayılması sonucunda, koskoca bir otoritesizlik, yönetişimsizlik gediği" oluşuyordu (2008: 162).

Bütün bu tartışmanın siyaset bilimine ve kamu hukukuna hediye ettiği kavram ise, egemenlik ideolojisinin yeni mekânındaki giysisinden başka

bir şey değildi; "yönetişim"[190]. Egemenliğin "yönetişim" olarak yeniden düşünülmesinden önce, yüksek karşılıklı bağımlılık koşullarında egemenlik düşüncesine de değinilmelidir.

Karşılıklı bağımlılık, bu görüşü savunanlarca (Gelber, 1997), bireylerin, grupların ve şirketlerin çıkarlarının sık sık çatışma içinde olmasından ötürü, ülkeler arasında ve ülke içinde var olan sürekli bir anlaşmazlık diye nitelendi. Küresel iktisadi rekabet sektörler arasında artmaya devam ettikçe, politik mücadele de artacaktı (Keohane, 2008: 187). Bu düşünceyi savunanlar, inkar edilemez ampirik bir olguya, küreselleşme sürecinin devletleri ve ulusları yüksek karşılıklı bağımlılık koşullarına soktuğu gözlemine dayandı. Bu durumda rekabet içindeki devletler, "egemenlik normlarını içselleştirecekti" ve bu sosyalleşme süreci devletlere amaçlarını başarmak için "uluslararası toplumun kurumsal dokusuna daha fazla ve kendi ulusal araçlarına daha az güvenme becerisini" öğretecekti (Keohane, 2008: 185). Dolayısıyla bu yeni sosyalleşme süreci Hobbesçu doğa durumunu devletler arası anarşi olarak düşünmeyi, "devletlerin birbiriyle sürekli savaşı" görüşünü de geriletecekti. Bunun sonucunda, egemenlik, "devletlerin kendi nüfuz alanları içerisinde ortaya çıkan etkin güç kullanım egemenliğine artık imkân vermemekteydi". Çünkü, "kararlar küresel bazda şirketler tarafından alınmak"taydı ve "diğer devletlerin politikalarının başkalarının sınırları içerisinde etkileri olmak"taydı. Bu süreci tersine çevirmek hükûmetler için, yatırım, ekonomik büyüme ve seçim başarısı adına bir felaket olurdu (2008: 188). Karmaşık birbirine bağımlılığın koşulları altında devletler eski içeriğiyle

[190] Yönetişim ideolojisinin post-yapısalcı ve postmodern kökleri için bkz. Douglas (1999).

egemenlikten aldıkları unvanlarını,

> ya diğer devletlerin çıkarlarına zarar verebilmede ya da diğer devletlerin politikaları üzerinde etkili olmak karşılığında gözden çıkarabilecek ve böylece mübadeleden büyük kazançlar elde edebilmek için hukuki otorite kullanabilecektir. Egemenlik belirli bir alan içerisinde tahakküm uygulanması anlamına gelmekten ziyade, devletin ulus ötesi sürecin bir yönünü, ister çok uluslu yatırımı, dünya ekolojisini, isterse de göçmenlerin hareketlerini, uyuşturucu bağımlılarını ve teröristleri hukuksal açıdan kontrol etmesini temin eder. *Egemenlik, bölgesel olarak tanımlanan bir engelden ziyade siyaset için karmaşık ulus ötesi şebekeler olarak karakterize edilen pazarlık kaynağıdır.* (2008: 188)

Karşılıklı bağımlılığın sonucu olarak egemenliğin niteliğindeki bu değişme, devletler arasında, çok sayıda bağlantı kanalları aracılığıyla birbirine bağlanan pazarlık konularının engellerden daha fazla olmasından ötürü, her zaman anlaşmazlığı azaltmıyordu. Ancak, bu anlaşmazlık askeri tehditlerin politik bir tercih olmaktan çıktığı bağlamda söz konusuydu, "dağılımsal pazarlık" ise "katı ve sürekliydi" (2008: 188).

Ulus-devletlerin krizi ile ilgili tartışmalarda, askeri çatışma ihtimalinin azalması da, önemli bir başlıktı. Sonradan emperyalist askeri güç olarak ABD'nin yeniden konumlandığı, Afganistan ve Irak işgalleri ile kolaylıkla görülse ve kapitalizmde militarizmin önemi azalmaksızın sürse de, örneğin Mann, yeni dünya düzeninin militarizm sonrası ile de karakterize olduğunu, "kuzey ülkeleri"nin "kendilerini büyük bir savaşa sokma konusunda diğer tüm ülkelerden daha az istekli olduğunu" ve böylece önemi azalan

militarizmle birlikte “ulus-devlet kavramının esas omurgası”nın da “çürümeye başladığını” ileri sürebiliyordu (2008: 174).

Bütün bu tartışmalar içinde en önemli başlık elbette ekolojik krize ayrılmıştı. Ekolojik kriz, ulus üstü ekolojik önlemler gereksiniyordu ve bu çerçevede ulus-devletleri aşan bir ulus üstü hukuk gelişiyordu (Held, 2008: 205). Bu ulus üstü hukuk aslında, önceki savaş ve silahlanma/silahsızlanma anlaşmaları, savaş suçlarının tanınması, ulus üstü insan hakları belgeleri, demokrasi ve azınlık haklarına dair ulus üstü güvenceler ile (Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ile kurulan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi; 1998'de kuruluş anlaşması imzaya açılan ve ABD'nin katılımı olmasa da kurulan Uluslararası Ceza Mahkemesi vd.) “kamusal iktidarın sınırlarını belirleme kapsamında, devletlerin yetki ve kapasitelerinin yeniden yapılandırılması ve yeniden şekillendirilmesi”nin bir parçasıydı (2008: 205).

Yine de ekolojik krizin ulus-devletleri krize sürüklemesinin temelleri, kimi yazarlarca daha da geniş tutuluyordu. Öncelikle, ulus-devletin bir siyasal biçim olarak çevre ile ilgili konularda krize düşmesi, bütün bir devletler sistemi ile ilgiliydi. Devletler sistemi, küresel çevre yönetimi için kolektif bir program hazırlayabilmekten acizdi. Bu nedenle de, işlevsizdi ve bu haliyle hem çevresel krizi hem de kendi krizini körüklüyordu (Hurrell, 1995: 146). İkinci olarak, tekil ulus-devletler, çoğalan yapıları içinde, belirlenmiş düzeni sağlamayı daha fazla sürdüremeyecekleri gibi, kendi sınırları içinde çevresel yönetimi yeterli ölçüde sağlamıyorlardı. Üçüncü olarak da, devletlerin, küresel dönüşümler karşısında pratik kapasiteleri azalıyordu

(1995: 147). Devlet kapasitesindeki erozyon, çevresel sorunlarda, küresel yönetişimi gerekli kılıyordu ve artan sayıda yurttaş hareketleri de bu talebi destekliyordu (1995: 155). Bu tespitler gerçekliğin bazı veçheleri üzerine düşünmeyi kışkırtmakla birlikte, devletler, yeniden konumlanıyorlardı ve bu konumlanmaya göre yeniden şekilleniyorlardı ama "bu bir aşınma değildi" (Held, 2008: 205).

Küresel ekonomiyi yöneten -ulus üstü düzenleyici anlaşmalar, devletler arası kurumlar ve örgütler, dev şirketler, küresel mali piyasalar vb.- oluşumların devletler karşısında edindiği güçlü etki kapasiteleri maddi bir etkense de, esasen "küresel ekonominin yönetim ağları aracılığıyla yönetimini" amaç edinen yönetişim ideolojisi, *ulusal egemenlik* ideolojisi üzerine kurulu kapitalist devletin yeniden düşünülmesini kışkırttı. Küreselleşme eğilimi ile, AB, NAFTA, APEC gibi bölgeselci projelerin çatışır gibi görünseler de, aslında, "görünüşte dünya ekonomi politiğinde rekabet içinde olan bu iki eğilim; devletçi bir proje olarak bölgeselcilik ve toplumsal bir süreç olarak küreselleşme, dengede gibi gözüküyorlar"dı ve "aslında bu ikisinden birinin diğerini yeneceğini varsaymak için bir sebep yok"tu (Payne, 2008: 257). Küreselleşme devlete karşı ve devletle birlikte gelişmekteydi. Küreselleşme sürecinin doğasında yer alan bu çelişki, kamusal rasyonalitenin garantörü olarak devlete gereksinim duyarken devletin toplum üzerinde kendi başına dengede duramaması anlamında devleti *fraktal* bir aktöre dönüştürmekteydi (Laïdi, 2002). Buna, Rosenaucu anlamda küresel otorite boşluklarının devletleri içine çekmesi de, yeni Orta Çağcılığın dönüşü de

denilebilirdi:

> Biliyoruz ki egemen devletler tıpkı Orta Çağda devletin siyasal sahneyi (Orta Çağın tabiriyle) 'başka kurumlarla' paylaşması gibi egemen devletlerde başka aktörlerle paylaşıyorlar. Eğer modern devletler vatandaşları üzerindeki otoritelerini ve sadakatlerini kumanda etme becerisini bir yandan bölgesel ve dünya çapında otoritelerle, öte yandan da devlet altı ve ulus altı otoritelerle paylaşmak zorunda kalırlarsa, o zaman egemenlik kavramı uygulanabilir olmaktan çıkar ve yeni Orta Çağ biçiminde bir evrensel siyasal düzenin doğduğu söylenebilir. (Bull, 2008: 686)

Uluslararası ekonomi politik için yeni küresel sahne içindeki devletler sistemi *ulusal egemenlik* ideolojisinin özellikle Batı Avrupa'da tipik şekilde görünür kıldığı, devlet merkezli (Mansbach, 1997: 19) Westphalia devletler sisteminden çok Orta Çağlar Avrupa'sının çok düzeyli düzenine benziyordu (Cox'tan aktaran Payne, 2008: 259). Bu fikir, sol kanattan Jameson (1998/2005) ve Harvey'e (1990/1997) dayanılarak daha ilerilere götürüldü. Jameson geç kapitalizmdeki kültürel dönüşümleri çözümlüyor ve bu bağlamda kültürel bir izlek içinde modernliğin ötesinden söz ediyor, Harvey ise genel olarak bu dönüşümlerin kapitalizmin mekânını da dönüştürdüğünü ileri sürüyordu[191]. Örneğin Ruggie, Jameson ve Harvey'e

[191] Harvey'in coğrafi materyalizminin tarihsel materyalizmin metodik kapasitesini görgül çözümlemelerde arttırdığına katılıyorsam da, tarihsel materyalizmin krizini aşmak için önerdiği dört başlıktan sadece bu işaret ettiğime karşılık gelen üçüncü ve dördüncüsü önem taşıyordu (1997: 389). "Farklılığın ve ötekiliğin, sınıf ya da üretici güçler türünden daha temel Marksist kategorilerin üzerine eklenecek bir şey olarak değil, toplumsal değişim diyalektiğini kavramaya yönelik her çabada daha işin başından itibaren hep dikkate alınacak bir şey olarak ele alınması" olarak açıkladığı birincisi ve "imgelerin ve söylemlerin üretiminin, herhangi bir sembolik düzenin yeniden üretiminin ve dönüşümünün ayrılmaz bir parçası olarak tahlil edilmesi gereken önemli bir faaliyet biçimi olduğunun kabul edilmesi" diye nitelediği ikincisi, postmodern tartışma alanının Marksizmi hedefe alan kışkırtmacası içinde, savunma çabası ile çubuğun fazlasıyla teslimiyetçi biçimde bükülmesinden ibaretti (1997: 388). Çok değil 13 yıl sonra, Harvey

dayanarak, krizde olanın yalnızca Westphalia sistemi olmadığı, modernitenin kendisinin gezegenin mekânsal ve zamansal daralması ile yeniden biçimlendiğini ileri sürdü. Ruggie'ye göre, uluslararası politik sistemin eski ayrışma tarzı, yani alansal egemenlik, kürselleşme tarafından çözülüyordu. Politikayı modernite çağına özgü tekil görüş açıları içinden çözümlemek mümkün değildi ve gerçekliğin çoklu görüş açılarından çözümlemesi, örneğin AB'nin, gerçekten ilk "postmodern uluslararası egemenlik biçimi olabileceğini" gösterebilirdi (Ruggie'den aktaran Payne, 2008: 259). Bu durumda, devlet kuramları ile uluslararası ilişkiler kuramları arasındaki yakınsama yanında, "çoğulcu, seçkinci ve Marksist düşünce okulları arasında devlet ve sivil toplum arasındaki düşünme biçimleri bakımından son zamanlarda gelişen yakınsama" ile birlikte düşünüldüğünde; hem Westphalia tarzı devletlerin hem de hegemonyacı devletler ile görece kararsız iktidar alanlarının eklemlenmesine işaret eden "yeni Orta Çağcılık" metaforunun kullanışlı

kendi araştırmasının kapsamını dönüştürdü ve yönünü *Yeni Emperyalizm*'e çevirdi (2003/2004). *Yeni Emperyalizm*'de "postmodernizm" teriminin hiçbir varyasyonu ile kullanım alanı bulamamış olması, bu bakımdan oldukça manidardır. Dönemin Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Bush, ardı ardına emperyalist işgallere başladığında, gücün meşrulaştırılma mekanizmaları ile kendisinin ve gücün bizzat kullanımının apayrı şeyler olduğu o kadar gözler önüne serildi ki, bu ne neo-conların dünyayı fethetme "arzusu"yla, ne de Bush'un "zeka problemleriyle" açıklanabiliyordu. Tarih, ancak onun bilimiyle çözümlenebilirdi. *Mülksüzleştirme yoluyla birikim* çağı geri dönmüştü. *Kapital*'de Marx bunu ilkel birikim olarak çözümlemişti ama bunun, bugün ne anlama geldiğinin Harvey tarafından yeni bir şey gibi "uzam-zaman sabiti içinde" çözümlenmesi, katılmasam da, elbette maddeci ve önemsenmesi gereken bir çabadır. Katılmıyorum, çünkü Harvey daha baştan sanki kavram ilk birikim anlamında kullanılmış gibi buna yeni bir isim verirken yanılıyordu. Ayrıca, *Kapital*'i (Marx, 1976) *Geç Kapitalizm*'i (Mandel, 2008) görmeksizin okuyarak, Rosa Luxemburg'un (2004) formülasyonuna dayandı (Harvey, 2004: 114). Kaldı ki Mandel, kapitalizmin metabolik yapısının keşifinin Lusemburg'a ait olmadığını, sermayenin sürekli bir ilkel birikime ve dışarısına yayılmaya ihtiyaç duyduğunun Marx tarafından açıklandığını *Geç Kapitalizm*'de kapsamlı bir şekilde açıklamıştı (2008: 73 vd.). Rosa Luxemburg'un dışarısı formülasyonu sermayenin krizini eksik tüketim bağlamında düşünmeyi kışkırtıyor, bu da güncel kriz tartışmalarında görüldüğü gibi, eksikli bir Marx okumasına dayanıyordu; döneminde de, Luxemburg'un kriz teorisi, çağdaşı Marksistler arasında kapsamlı eleştirilere konu olmuştu (Clarke, 1994/2007: 69-74).

olduğunu ileri süren Payne, bölgesel yönetişim stratejilerinin bu durumda öne çıktığını düşünüyordu. Bu bakımdan AB, NAFTA ve APEC'i, sırasıyla, daha gelişkin karar mekanizmalarına devletlerin daha aktif katılımına dayanan “çok düzeyli yönetişim”, merkez ve bağlı devletler arsındaki ilişkiye merkez devletin kararlarının önceliğine dayanan “'poyra ve ispit' yönetişimi”, etkin bir uzlaşı yerine akademik uzmanlar ile üst düzey memurların yarattığı bilgi cemaatlerinin politik etkileriyle sınırlı, bunların devletlere etki mekanizmasının belirsiz olduğu “ön yönetişim” olarak niteledi (2008: 262-266).

Burada önemli olan, çözümlemenin içeriğinden çok, yönetişim kavramının güç ideolojisi olarak kullanımıdır. Bu kullanım Rosenau'da da tipik bir şekilde devam eder. Rosenau'ya göre, birbirine muhtaç ülkelerin oluşturduğu bir kavram olarak tanımlanan ve bunun Soğuk Savaş'tan sonra küresel sonuçlar ortaya çıkarabileceğinin görüldüğü dünyada; küresel ısınma problemi gibi sınır tanımayan sorunlar yanında, Kosova ve Ruanda'daki soykırım politikaları ve uygulamaları da, finansal krizler ve gelişmekte olan ülkelerdeki zengin ve fakir arasındaki giderek artan fark gibi tüm insanlığı yakından ilgilendiren birer sınav haline dönüştükçe “küresel yönetişim” kaçınılmaz hale gelmekteydi. Kaçınılmaz hale gelen de otorite alanlarının yönetiminden ibaretti: Yönetişim de yönetim de “tutarlılıklarını korumaları ve hedefe ulaşmalarını sağlamak için gereken sistemleri oluşturmak için uygulanan otoritenin yönlendirme mekanizmalarının kural sistemlerini içeriyor”du. Yönetimlerin kural sistemleri, daha sabit yapılanmalar olarak düşünebilecekken, yönetişimin kural sistemleri, toplumsal işlevlerin daha

esnek şekilde çok çeşitli örgütler tarafından değişik yer ve zamanda birçok yolla uygulanan veya yürütülen süreçleriydi (2008: 271). Her iki kavramda da temel oluşturan "yönetmek" ister işlevsel ister yapısal olsun, "otoriteyi uygulamak" anlamındaydı:

> Otorite sahibi olmak, talimatları izlemekle/yerine getirmekle yükümlü olanlara talimat verme yani hükmetme/yönetme hakkı olarak tanımlanmaktadır. Kural sistemleri otoriteyi birkaç şekilde elde bulundururlar. Bunlar, anayasa, iç tüzük ve bunun gibi kural koyucu araçlar aracılığıyla otoritenin bahşedildiği yönlendirme mekanizmalarından, gayri resmi olarak tekrarlanan ve anayasal olarak tasdik edilmemiş olsalar bile otoriter olarak addedilen uygulamalara kadar değişmektedir. Hem resmi hem gayri resmi kural sistemleri, 'otorite alanları' dediğim, bu talimatların verildiği bireylerin itaatlerini sağlayan mekanizmaları içermektedir. Başka bir ifadeyle itaat, otorite alanlarının varlığını doğrulayan ifadedir. (2008: 271)

Söz konusu olan sermayenin hareketi ve bir üretim tarzı olarak kapitalizm olmaya devam ettikçe, siyasal kuram içinde, Hobbes'un yeniden ve yeniden dirilmesi kadar kolay anlaşılabilir bir gelişme, burada izlenen görüş açısından herhalde yoktur. Daha kötüsünü gösterip razı etme tarzından başlayarak "yönetişim ideolojisinin egemenlik ideolojisinin bir yeniden üretimi" hatta, kötü bir tekrarı olduğu söylenebilir. Bu, sürekli savaş halinden çıkmanın yerini, -sanki bunların kapitalizmle ilgisi yokmuş gibi- dünyayı saran felaketler aldığında; egemenin sınırlanmazlığı, egemenin haklarından vazgeçmeden yasal olmayan otorite alanları yönetişim gerekleri içinde görülerek kutsandığında son derece açıktır. Hele de, otorite alanlarının varlığını, itaati

ön gerektirmeden yarattığında, devamının nasıl gelişeceğini tahmin etmek için Hobbes ve Rousseau okumuş olmak bile gerekmez; özetleri yeterli olur. Böylece Rosenau'nun, "yerli-yabancı sınırların -insan hareketlerini sınırlandırsa *bile*- daha fazla geçişken" hale gelmesinden, ABD'nin "lider"liğinden değil alması gereken liderlikten kaçmasından, çoğullaşan "ağlar"dan ve resmi gayri resmi yeni otorite alanlarından, otorite alanlarındaki çoğullaşma ve geçişlerle giderek artan karmaşıklaşmadan (*fragmegrasyon*) (Biswas, 2002: 182-185), "sivil toplum"dan söz ettiğinde (Rosenau, 2008: 273-279), basitçe sermayenin bu kriz ve geçiş çağında, aşağıdakilerin bütün eleştirilerine rağmen, devletleri nasıl yapılandırmakla ilgilendiğini anlarız:

> Muhakkak Seattle savaşı ve küreselleşme savunucuları ve onu eleştirenler arasındaki tartışmalar -mükemmel *fragmegrasyon* örnekleri- rekabet eden iki oy birliği çevresinde bir kutuplaşmaya işaret eder. Fakat, bu çatışmanın şiddete döndüğü anlar dışında, birbirlerine karşı olan kamplar arasındaki rekabet, uzlaşma ve sentezlere yol açabilecek bir diyalog potansiyelini vurgular. Halihazırda, Dünya Bankası, Dünya Ekonomik Forumu, Dünya Ticaret Örgütü ve Uluslararası Para Fonu (IMF) gibi kurumların dikkatlerinin kendilerine dönük eleştirilere yöneldiği ve bu kurumların zengin ve yoksul insanlar ve uluslar arasında büyüyen uçurumun ortaya koyduğu meydan okuma üzerine düşündüklerine dair işaretler mevcuttur. (2008: 280)

Bu "yeni mekân"da devletler, yeniden konumlandı ve isyan etmeyi düşünenlere Rousenau'nun yaptığı gibi "işaretlerle yetinmeleri" öğütlendi. Başımıza gelen tüm felâketler yeni otorite alanları içinde kurulacak küresel yönetişimle çözülecekti, örneğin, devletlerin tekabül ettiği ekonomileri

notlandıran kurumlar bu yolda büyük başarılar katetmişti (2008: 275).

Eckersley, *Yeşil Devlet* (2004) adlı çalışmasında, Habermasçı sorunsallar etrafında, ekolojik krizle yüzleşebilecek ve bu krizi aşacak şekilde, demokrasiyi ve egemenliği yeniden düşünmeyi önerdiğinde, devleti Weber çizgisinde "verili bir ülkede meşru güç kullanım tekelini isteyen insanlar topluluğu" olarak görüp, sorunun küreselliği bahanesinin devletleri sorun dışına çıkarması kaygısını taşıyordu (2004: 7 vd.). Eckersley, devletlerin yeniden konumlandırıldığını ama egemenlik ideolojisinin dönüşmediğini gördüğü oranda, tüm bu "küresel yönetişim" Hobbesçuluğunu, egemenliği de yeniden düşünmeye davet ederken daha anlamlı bir görüş geliştirip geliştirmemesinden bağımsız olarak, küresel yönetişimin devletleri dar anlamda bir "piyasa güvenliği aygıtı" olarak düşünerek güç ideolojisi olarak egemenlik ideolojisini yeniden ürettiğini de açıkça göstermiş oldu.

Egemenlik kuramı, kapitalist devletin tarihsel ve hukuksal formu olan ulus-devlet içinde ideolojik işlev gördü. Bu nedenle egemenlik kuramının ve ulus-devlet kurumunun sonundan söz edebilmek için öncelikle kapitalizmin yani sermayenin tarihsel hareketinin de sonundan söz etmek gerekir. Keza, egemenlik ideolojisinin eleştirisi de kapitalizmin eleştirisine mündemiçtir.

3. Emperyal Egemenlik Kuramı

Egemenlik kuramının kendisine yönelik liberal eleştiriyi içerip aşmasının, bu eleştiriyi liberal bir katkıya dönüştürmesinin en başarılı temsili

Amerikan Devrimi'nde gerçekleşti. Amerikan Devrimi ve yarattığı siyasal düşünüş, köklerinde yer alan Anglosakson siyasal düşünce geleneğini geliştiği yeni coğrafyada yeniden içeriklendirerek modern Kıta Avrupası düşüncesinden farklılaştığı hayalini hiç yitirmese de, gerçekte Avrupa'da köklerini bulan burjuva siyasal düşüncesinin -küçümsenemeyeceği tabi olmakla birlikte- bir sentezinden ibaretti. Almanya'da Kant, Amerikan Devrimi hakkında daha az fikir sahibi olsa da, felsefi görüyle egemenlik kuramının liberal eleştirileriyle telif edilmesi doğrultusunda adımlar atmıştı[192] ve Fransa'da Tocqueville, bizzat bu telifin bir dışa vurumu olarak açığa çıktı.

ABD, iki büyük savaşın ardından iki kez Kıta Avrupası'nda asker çizmeleriyle yürüdüğünde, egemenlik kuramı ile liberal eleştirileri arasındaki ayrılıklar çoktan giderilmiş, burjuva siyaset bilimi, Aristocu anlamda iyi hükûmetlere kaynaklık edecek "muhafazakâr, cumhuriyetçi, liberal" geleneklerin karma yönetimi prensibine ulaşarak[193], her biri "refah devletleri"

[192] Kant'ın yaygın olarak tanınan ve Anglosakson literatüründe kısaca "Teori ve Pratik" olarak anılan "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz'" başlıklı metninin "Devlet Hukukunda Teorinin Pratikle İlişkisi Üstüne" başlıklı ikinci bölümünün alt başlığı "Hobbes'a Karşı"dır (1793/2010: 33): "Salt hukuk durumu olarak tasarlanan sivil durum aşağıdaki *a-priori* ilkeler üzerine kurulur. 1) Bir insan varlığı olarak toplumun her bir üyesinin *özgürlüğü,* 2) Bir uyruk olarak her üyenin bütün diğerleri ile *eşitliği,* 3) Bir *vatandaş* olarak devletin [orijinal çeviride, cumhuriyetin, b.n.] her bir üyesinin *bağımsızlığı*" (2010: 24). Buna bir de "ebedi barış" maksimini eklediğimizde, Kant'ın egemenlik kuramına yapılan liberal eleştirileri içermekte öncü bir konumu olduğu söylenebilir. Yine de, Kant'ın düşüncesinde kadın ve çocukların *insan,* devletin katılımına izin vermediklerinin *uyruk* ve mülk sahibi olmayanın *vatandaş* sayılmadığını, devrimin ya da egemene direnmenin mutlak biçimde yasak olduğunu unutmamak gerekir. Son olarak, ABD'nin her emperyalist yayılma hamlesini "ebedi barış" ilkesine dayandırdığını da.

[193] "1960'lar boyunca, Amerika'daki devrimci geleneğe ilişkin kavrayışımızı parlak bir şekilde değiştiren, bir dizi akademik çalışma ortaya çıktı. Bu çalışmalar, birinci olarak, devrime önderlik eden fikirler arasında sanılan İngiliz karşıtlığının görünüşte ve dilde olduğunu, bu düşüncenin zorlama bir şekilde yeniden dolaşıma sokulduğunu; ikinci olarak, artık bildiğimiz üzere, devrimin bu kitapta gösterildiği gibi Aristocu ve Makyavelci geleneğe demirlediğini; üçüncü olarak, Bağımsızlık Savaşı deneyimini ve onu izleyen, ayrılmayla ilgili bazı konularda klasik gelenekte ileri bir revizyonu

olan “parlamenter temsili demokrasiler” altında altın çağına girmişti. Yine de liberal katkı ile elde edilen bu başarılı sentezin, ima ettiğim üzere basitçe Machiavelli'nin iyi yönetim tasarısının dönüşü olmadığı, bizzat bu sentezin kuramcıları tarafından her eşikte yeniden ileri sürüldü. Amerikan siyasal düşüncesi, siyaset biliminde durmaksızın gerçekleştirdiği -Eastoncu, Lipsoncu, Dahlcı, Nashçı ve en sonunda Rawlscı devrimlerle- Lockeçu liberalizmin önderlik ettiği, yenilikçi Marksistlerin de gözlediği gibi, ABD'nin sınıf çatışmasının geleneksel Marksizmin ileri sürdüğü şekilde yaşanmadığı başka bir mekân olduğu iddiasını hep sürdürdü:

> Hegel, Birleşik Devletler üzerine bir yorumunda, canlı ve büyüyen politik kültürüne rağmen bir Devlet olarak organize olma yeteneğinden yoksun olduğunu kaydetti. Buna rağmen, sınıf çatışmalarının yokluğunu güvenceye alacak bir valf olarak gerçek bir Devlete ihtiyaç duyulacağını teşhis yoluna gitti; ülke, yerleşik ordusuyla tam olarak kentleştiğinde, sınıf çatışmaları başladığında, tarihin varsaydığı diyalektiği de işlemeye başlayacak, gerçek bir Devlet gerekli olacaktı. Bu kehanet, oldukça kolayca, Marksist bir anahtara dönüşebilme yeteneğine sahipti ama henüz tümüyle gerçekleşmediğinden adı kötüye çıktı. Klasik Marksist sınıf çatışması, Amerika'da gelişebilmek için diğer endüstriyel ülkelere kıyasla oldukça yavaştı ve Amerikan bağlamı dışında etkili olan en kayda değer Marksist kuramcı olarak Herbert

---

gerektiren anayasa yapıcılığı deneyimini, gösterdiler. Eski okullara mensup tarihçilere eski dünyadan ve onun tarihinden akılcı ve doğalcı bir kopuş olarak görünen Amerikan Devriminin, İngiliz ve Rönesans kültürel tarihinin her ikisiyle kompleks bir ilişki içerdiği, ve Devrimle birlikte başlangıcından beri, kendi tarihini ve kendini modernlikle kavgalı eski bir biçimde açıklamaya alışkın olan siyasal insanla yüzleşen bir düşünce geleneği bulunduğu şimdi açığa çıkıyor” (Pocock, 1975: 506) diye başlayan Pocock'un *Makyavel Momenti ve Atlantik Cumhuriyetçi Geleneği* yapıtının “Erdemin Amerikanlaşması” başlıklı son bölümü (1975: 506-552), buradaki çözümlemenin gerçekliğine sadece retorik düzeyde katkı sunmaz, onu savunur da.

> Marcuse ve onun Marksizmi tarafından kabul edildiği üzere, post-endüstriyel, romantik ve kötümserdi. Gördüğümüz gibi, [bu iddia da] gerçek değildi; bu yaklaşımın, kavganın kendisini ve tarihini belirlemek için çok dar kaldığını anlamada Amerikan düşüncesine, kendinden emin bir Lockeçu liberalizm yol gösterdi. Sanayi ve modernlik öncesi biçimi açıklanan bu kavga olmuştu, olmayı sürdürmüştü, ve hiçbir zaman, tarihsel çatışmanın diyalektiğine atfedilen Marksist ya da Hegelci sıkılıkta biçimlenmemişti. (...) Amerikan metatarihi, bir uzamsal kaçış ve dönüş retoriği olmayı sürdürdü ve hiçbir zaman diyalektik bir süreç olmadı. (Pocock, 1975: 549-550)

Küresel egemenliği düşünmemizi öneren Antonio Negri ve Michael Hardt[194], Marx esinli yazın içinde sayılan, birlikte yazdıkları *İmparatorluk* (2000/2001) adlı yapıtlarında, bu ayrı -sınıf mücadelelerinden münezzeh- mekânın dünya evrensel yayılımı içinde bir çağ dönümünün gerçekleştiğini, ulus-devletlerin ve modern egemenliğin çözüldüğünü ileri sürdü. Hardt ve Negri'ye göre, artık küresel bir meşru iktidar kurulmaktaydı ve emperyal egemenlik modern/ulusal egemenlik hilafına gelişmekteydi. Emperyalizm aşılmış, emperyal iktidar ve emperyal hak nosyonlarına dayanan imparatorluk kurulmuştu.

Hardt ve Negri, materyalist ve komünist olduklarını ileri sürmese

[194] Michael Hardt, Delueze üzerine çalışmaları olan bir edebiyat profesörü, Antonio Negri ise, son yarım yüzyıldır şu ya da bu şekilde İtalya'daki anti-kapitalist siyasal eylemlilik içinde olan hukuk felsefesi ve devletler hukuku profesörüdür. 1979'da Kızıl Tugaylar'a üye olduğu gerekçesiyle tutuklanan (ancak bunu hiçbir zaman kabul etmeyen) yazar, 1981 seçimlerinde İtalya'da Radikal Parti'den milletvekili seçilerek dokunulmazlık kazanmış ve 1983'te dokunulmazlığı kaldırılınca Paris'e gitmiş, uzun yıllar Paris'te kalmıştır. Soğuk Savaş'ın devlet terörünün yarattığı bir tarihsel dönemi geride bırakmak uğruna döndüğü İtalya'da Roma'daki Rebibbia Hapishanesi'nden 2003 yılında tahliye olmuştur.

idiler, gerçekten de yaptıkları bu olduğundan, eserleri, küresel yönetişim arayışları içinde sayılarak kolayca geçilebilirdi. Ancak, ileri sürdükleri konum, bu çalışma kapsamında daha geniş bir değerlendirmeyi zorunlu kılıyor. Tarihsel materyalizmden koparken[195], kullandıkları yapı bozum yöntemini Hardt ve Negri, konumlarının eleştirel ekseni olarak nitelese de, yapı bozumun eleştirel bir yöntem olarak işlev gördüğüne dair düşünce, genel olarak postmodern tartışma alanına aittir. Yapı bozum, eleştirel işlev görmek yerine, bütün iyi niyetli girişimlere rağmen, Russell Berman'ın vurguladığı gibi "muhafazakâr hegemonyaya katılmıştı" ve "Reagancı mirasın kalbine yakındı". Barbara Foley'e göre ise, yapı bozumun belli biçimleri "işçi sınıfı karşıtı, anti-komünist ve hatta ırkçı"ydı (aktaran Rosenau, 1998: 223)[196].

Dolayısıyla bu metodoloji ile gerçekleştirilecek çözümlemenin sınırları baştan çizilmiş oluyordu: "Piyasa", "emperyalizm", "teknolojik devrim", "sınıf mücadeleleri", "komünizm" gibi tarihsel materyalist

[195] Belirtmek gerekir ki, Hardt ve Negri, tarihsel materyalist metodolojiden açıkça koptu. Hardt ve Negri'nin yöntemi, kendi deyişleriyle, bir eleştirel bir de kurucu iki temel eksene dayanıyordu. Eleştirel eksen, yapı söküm -yapı bozum-, kurucu eksen ise, aslında bir yöntem değil, bizzat imparatorluk karşıtı kuruculuğu gerçekleştirebilecek yeni öznenin oluşturabilmesi için gerekli sistem analiziydi: "Bunlardan biri, hegemonyacı dili ve toplumsal yapıları yerinden etmeyi ve bunu yaparak çokluğun yaratıcı ve üretken pratiklerinde yatan alternatif bir ontolojik temeli açığa çıkarmayı hedefleyen eleştirel ve yapı sökümcü yaklaşımdır; ikincisi, öznellik üretim süreçlerini etkili bir toplumsal ve politik alternatif, bir yeni kurucu iktidar oluşturma yönünde geliştirmeye çalışan kurucu ve etik-politik yaklaşımdır." (2001:72) Bu şekliyle, Hardt ve Negri, epistemolojik olarak açık uçlu bir öneri geliştirdi. Bu yüzden, kurmalarının konumunu materyalist teleoloji olarak betimlemeyi tercih etti. Materyalist teleolojinin temel ilkesini de bu açık uçluluktan çıkardılar; teorinin açıklayamaz olduğu her eşikte kurucu olan devrimci eylemdi. Bu Marx'tan çok, Machiavelli'nin eserinden esinlenen bir "siyaset bilimi"ydi. Burada, belki, Balibar'a (2000) gönderme yapıp, Marx'ın felsefesinin de benzer bir açık uçluluk içerdiği ileri sürülebilir. Ancak bu Marx'ı yeniden kurmaya yönelik bir aşırı yorum olur. Feuerbach Üzerine Tezler'in bize söylediği, epistemolojik sınanabilirlik kriterinin eylemin (insan etkinliğinin) kendisi olduğuydu, daha fazlası değil (Mısır, 2001).

[196] Bu, kısaca geçiştirilebilecek bir sorun değil. Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Rosenau (1998: 223-265), Mısır (2000), Callinicos (2001).

çözümlemenin aşina olduğu kavramlar; *İmparatorluk*'taki analiz düzeni içinde, "imparatorluk", "biyopolitik", "biyopolitik üretim", "biyoiktidar", "çokluk", "emperyal hak" gibi yeni kavramlar lehine içeriklerinden soyutlandı ve yapı bozuma uğratıldı. Aradan geçen on yılda, kavramların yapı bozumu yoluyla edindirildiği yeni içeriklerinin; dünyayı, siyasal ve ekonomik ilişkileri, hakimiyet ilişkilerini, sömürü ilişkilerini açıklamaktan çok egemenlik ideolojisinin sol kanattan küresel yönetişim lehine beslenmesine hizmet ettiği, bana göre tartışmasızdır. Tezin mimarları böylece, "imparatorluk", "biyopolitik", "çokluk" gibi kavramlarla, postmodern tartışma gündeminden yola çıkarak[197] küreselleşmenin hizmetinde bir sol kanat egemenlik kuramı inşa etme amacına yöneldi.

İmparatorluk çözümlemesi, aksi iddialarına rağmen, finansal sermayenin mevcut hareketindeki belirsizlikler yanı sıra, bilgisayarların hayatımıza bu denli girmesi, Lyotard'daki "bilgisayarlaştırılmış toplum" örneğinde olduğu gibi (1979/1990); iletişimin çok çeşitli kanallardan ve çok hızlı yayılması, Baudrillard'daki "sessiz yığınlar", "simülasyon", "artık bir mesaj göndermeyen ve almayan kitleler" kavramlarında (1992) olduğu gibi,

[197] Modernlik kavramı, çağ dönümünün anlaşılması için önsel olarak kabul edilmeli ve içinde yaşadığımız çağa yönelik postmodern nitelemesi kabul edilerek, bu çağdaki egemenlik biçimi analiz edilmeliydi. Modernlik kavramının bu şekilde kullanımı da hiç masum değildi, zira, kavramın kullanım tarzında kapitalizm bir üretim tarzı olarak karşı olunması gereken bütünlük olarak değil, genel olarak bütün postmodern yazında olduğu gibi, karşı olunması gereken modernliğin (negatif modernliğin, modern egemenliğin) esaslı bir veçhesi, görünüşü, ya da en iyi ihtimalle "Avrupa modernliği kapitalizmden ayrılamaz" (Hardt ve Negri, 2001: 108) diye yazılan nadir anlarda Avrupa'nın bir niteliği olarak betimlenmiş olmaktaydı. Hardt ve Negri'nin yapıtının büyük bölümünü, üretimdeki geçişlere, başka deyişle üretim süreçlerinin analizine ayırmış olmaları bu gerçeği değiştirmiyor aksine, modernlikle birlikte kapitalizmin aşıldığına dair teze dayanak oluşturuyordu.

dünyaya şaşkınlıkla bakmayı getirdi[198]. Hardt ve Negri, bu şaşkınlıktan tutarlı bir sistem kurmaya evrildiklerinde, tumturaklı anti-kapitalist tutumlarının arkasına saklamak istedikleri postmodern gündeme kuramsal teslimiyetleri açıkça görünüyordu[199]. Teori evrenlerini, postmodern gündemdeki gibi modernlik paradigması üzerine kuran Hardt ve Negri, İtalyan kent devletleri dönemini modernliğin oluştuğu dönem olarak betimledi. Buna göre, Avrupa modernliğinin kuruluşunda üç uğrak vardı:

> Birincisi, içkinlik alanının devrimci keşfi; ikincisi, bu içkin güçlere karşı tepki ve otorite biçiminde kriz; ve üçüncüsü, modern devletin içkin güçler alanını aşan ve dolayımlayan bir egemenlik mekânı olarak oluşumuyla bu krizin geçici ve kısmi olarak çözümü. Bu

[198] Çözümlemenin merkezinde yer alan biyopolitik kavramı, kabaca, imparatorluk düzeninde, Foucault'tan devralındığı biçimiyle denetim süreçlerinin içselleşmesini, üretimin enformatikleşmesini, iletişimin artık bir üretim alanı olduğunu ve nihayet, maddi olmayan emeğin başat olarak açığa çıkışını kapsamaktaydı (2001: 52-55). Genel zekânın açığa çıkışıyla emek gücünde radikal değişiklikler olmuştu. Emek gücünün radikal dönüşümü ve bilim, iletişim ve dilin üretici güce katılması bütün bir emek fenomenolojisini ve üretimin bütün bir dünya ufkunu yeniden tanımlamaktaydı (2001: 370). Emek gücünün yeni olarak sunulan bu niteliğinin aslında yeni olmadığını biliyoruz. Sadece, *Kapital*'de Marx'ın, daha o zaman, makineyi, birikmiş sermaye olarak analiz etmesi bile, *Kapital*'de sermaye toplumsal ilişkisi içinde analiz edilen emek gücü ve emeğin bu nitelikleri taşıdığını gösterir. Hardt ve Negri, bunu inkar etmeden, sadece Marx'ın bunu ileri toplumlar için varsaydığını yazdı. Burada sorun sadece, Marksistlerin sınıftan söz ettiğinde hâlâ kapitalizmi aşacak bir toplumsal özneden söz ediyor oluşu ve toplumsal öznenin dünya-evrensel varlığını işaret etmeleri değildi. Sorun, bizzat, üretimin enformatikleşmesiyle birlikte, bilim, iletişim ve dilin hiçbir dolayım olmadan bizzat üretici güce katılması ve yeni bir soyut emek türü (genel zekâ) oluşturmasıydı.

[199] Elbette Hardt ve Negri açıkça *postmodernist* olarak nitelenemez. Bu çok zorlama bir eleştiri olurdu. Son yargıda, kuramsal olarak nitelenmek istendikleri pozisyonun post-Marksizm olduğunu açıkça yazsalar *bile* mevcut politik pozisyonları açısından, post-Marksist olduklarını iddia etmek de çoğu zaman zordur. Çünkü, yazarların politik tutumları ile post-Marksizmin kurucu metinlerinden sayılan "*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*" (Laclau ve Mouffe, 1992) arasında gerçek ve uzlaşmaz tartışma konularının varlığı görmezden gelinemez: Çok basit bir örnek vermek gerekirse, *tarihsel özne* konusunda, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* (Laclau ve Mouffe, 1992) öznenin yapısal eleştirisini yapı bozum içinde çözündürerek sürdürürken, *İmparatorluk*'ta *devrimci eylem* çağrısı açıkça üstelik *teleolojik* bir özne merkezliliğe yapıldı. Keza, biri Avrupa komünizminin mirasından ve Batı Avrupa merkezli egemenlik ideolojisinden beslenirken, diğeri Atlantik cumhuriyetçiliğinden beslendi vd.

> ilerleme sürecinde Avrupa modernliği giderek egemenlik ilkesinden ayrılamaz hale gelmiştir. (2001: 94)

Sorunun *İmparatorluk*'ta daha açık konuluşu bulunmasa da bu, Atlantik cumhuriyetçi geleneğinin (Pocock, 1975; Pettit, 1998) şemasının tekrarından ibaretti. Açıkça birinci uğrakla Machiavelli'i, ikinci uğrakla devrimleri ve üçüncü uğrakla da yerleşmiş olan Westphalia devletler sistemini kast ediyorlardı. Kendilerini ait saydıkları gelenek ise, adlarını nadiren ansalar da Skinner ya da Pocock gibi Atlantik cumhuriyetçiliği, Amerikan federalizminin kökleriydi. Kitaplarının büyük bir bölümünü Amerikan federalizminin özgürlükçü geleneklerine ve bu federalizmin dünyaya yayılmasına hasretmeleri, basit bir tesadüften ibaret değildi.

Birinci uğrakta, "herşey devrimle başla"dı, Avrupa'da 1200 ve 1600 yılları arasındaki dönemde, ancak tüccarlar ve orduların kat edebileceği ve ancak yazılı basının çok sonra birleştirebileceği geniş bir alanda olağanüstü bir şey oldu. İnsanlar kendi hayatlarının efendileri, kentlerin ve tarihin yapıcıları ve göklerin kaşifleri olduklarını ilan etti. Avrupa modernliğinin bu doğuşuyla, insanlık dünyadaki gücünü keşfetti ve kendine biçtiği bu değeri akıl ve aklın potansiyeline ilişkin yeni bir bilinçle bütünleştirdi. Avrupa modernliğinde devrimci olan yan, daha önce ayrıksı olarak ilahi güçlere atfedilen yaratma gücünün artık yeryüzüne indirilmesiydi (2001: 95-97).

İkinci uğrağı kriz biçimlendirdi. İnsanlığın serbest kalan güçlerine mevcut düzen pranga vurmak isteyince kriz doğmuştu. Bu epeyce müphem bir ifadedir. Hardt ve Negri, abartılı bir kayıtsızlık içinde, birinci uğrakta

övdükleri devrim gerçekleştiğinde açığa çıkan sonucu, Aydınlanma düşüncesinin insan tekini özerkleştirmesini, başka deyişle, yeryüzü ile gökyüzünü birbirinden ayırmasını görmezden geldi. Bu zaten içinde Rönesans'ın da olduğu modernliğin açılış döneminde gerçekleşmişti. Aydınlanma düşüncesi, "politikadaki resmileşme, bilim ve tekniğin kâr aracı haline getirilmesi, toplumsal uzlaşmazlıkların edilgenleştirilmesi" gibi yollarla krizin aşılmasında işlev görmüştü (2000: 103). Bütün bu hikaye içinde feodalizmden kapitalizme geçiş sorununu hiç açmamaları da oldukça manidardır.

Üçüncü uğrakta krizin çözümü vardı. Ama krizin, "kriz olarak" çözümü; *ulus-devletler ve modern egemenlik*. Hardt ve Negri, modernliği iki yüzlü olarak değerlendirdikleri iddiasındaydı. Modernlik, çokluğun yaratıcı ve özgürleştirici girişimi ya da eylemi olarak bir normatif anlamda olumlu yönde bir de çokluğun disiplin altına alınması, özgürleşmenin durdurulması ya da yönetsellik altına alınması anlamında olumsuz yönde, iki ayrı çizgi olarak gelişmiş ya da var olmuştu[200].

Hardt ve Negri bu genel yaklaşım içinde, egemenlik kuramının emperyal egemenlik olarak yeniden inşası yolunda, devletler ve egemenlik bağlamında velut bir edebiyat kurdu. Modern egemenliğin dünyası, Derrida'cı

[200] Hardt ve Negri, modernliğin krizine verilen ilk tepki olarak modern egemenlik teorisinin Bodin, Hobbes, Locke ve Rousseau'da temel olarak aynı eksende kurulduğunu ileri sürdü. Buna göre, meşruluk temeli ne olursa olsun modern egemenlik aşkınlık ve temsil ilkeleri ile tanımlanabilirdi. Bu çerçevede Hegel'in yaptığı, bu anlayışı sonuçlarına götürmekti (2001:108). Bu çalışmada da benzer bir izleği, tarihsel materyalist çözümleme düzleminde takip ettiğim sır değildir; ancak, ortada modernliğin krizi değil, feodalizmin krizi, krizin kriz olarak aşılması değil feodalizmin aşılması, nihayet, burjuva devrimleriyle mutlakıyetçi devletlerin kapitalist devletlere dönüşümünün tamamlanması söz konusudur.

anlamıyla ikili karşıtlıklara bölünmüş bir dünyaydı: Ben ve Öteki, beyaz ve siyah, içerisi ve dışarısı, yöneten ve yönetilen[201].

Modern egemenliği anlayabilmek için onun bir sermaye egemenliği olduğu da göz ardı edilmemeliydi. Modern Avrupa egemenliği kapitalist egemenlikti; sermayenin gelişmesinin bir işlevi olarak bireysellikle evrensellik arasındaki ilişkiyi üst belirleyen bir yönetim biçimiydi. Egemenlik ile sermayenin sentezi tam olarak başarıya ulaştığında ve iktidarın aşkınlığı otoritenin aşkın bir uygulamasına dönüştüğünde, egemenlik bütün bir toplumu yöneten politik makine haline gelirdi (2001: 109). Politik makinenin açığa çıkışıyla birlikte, yönetsellik de açığa çıkacak, denetim toplumu kurulacaktı.

Hardt ve Negri, ulusal egemenliği modern egemenliğin bir biçimi, ama daha tahakkümcü bir biçimi olarak niteledi. Bu ayrımı anlamak üzere aşkınlık, yönetsellik ve çokluk kavramlarına dönmemiz gerekir. Egemenliğin aşkın olması, açık ki, kendinden başkasından meşruluk almamasını, kendi kendine yeterliliğini ifade ediyordu[202]. Egemenlik, toplumsal alan üzerindeki

[201] Daha önce de belirttiğim gibi, Hardt ve Negri modernliği tek tip ve homojen olarak ele almadılar; en azından iki ayrı ve çatışan gelenek tarafından kurulmuş bir süreç/şey olarak nitelediler ve birinci geleneğin öncüsü, Duns Scotus'tan Spinoza'ya, içkinliğin yerinin keşfi ve tekillikle farklılığın kutlanması ile birlikte, Rönesans hümanizminin devrimiydi. İkinci gelenek, yani Rönesans devriminin Thermidor'u, ikiliklerin kurulması ve dolayımı yoluyla birincinin ütopyacı kuvvetlerini denetim altına almayı gözetmiş ve sonunda geçici bir çözüm -kriz olarak çözüm- olarak modern egemenlik kavramına varmıştı (2001: 158-159).

[202] Gerçekten de, egemenlik kuramı devletçi monizm ve iktidarın aşkınlaştırılmasına dayanır: Hardt ve Negri'ye göre de, Hobbes ve Rousseau'nun bunu temellendirme çabaları farklıydı ama egemenliğin aşkın algısında bir farklılık yoktu; bu yüzden egemenliği, daha doğrusu devleti dışsal -aile ve sivil topluma dışsal- bir zorunluluk ve içkin bir amaç -hak çerçevesi- olarak değerlendiren Hegel, bu aşkın egemenliğin felsefi kuruluşundan öte bir şey yapmamıştı (2001: 106 vd.).

tek komuta noktasının aşkınlığı anlamına, yönetsellik ise tüm toplumda işleyen genel disiplin ekonomisi anlamına geliyordu. Modernlik, hakimiyetin geleneksel aşkınlığı yerine düzenleyici işlevin aşkınlığı geçirmekteydi. Hardt ve Negri, Foucault'yu izleyerek modern egemenliğin gerçekleşmesinin biyoiktidarın doğuşu olduğunu ileri sürdü. Yönetim tarafından uygulamaya konan disiplinci süreçler toplum içinde -kurumlar aracılığıyla- o kadar derine işliyordu ki, nüfusun üremesinin kolektif biyolojik boyutunu hesaba katan aygıtları ortaya çıkarıyordu.

Çokluk ise, Hardt ve Negri'nin kabul ettikleri gibi, tüm yapıt boyunca poetik kalan bir kavramdı, yani bununla neyin ifade edildiği bilimsel bir berraklığa sahip değildi, ama, insanlığın genel yaratıcı potansiyelini açığa çıkaran eylem gücü, ya da halk ya da ulus olmayan gibi bir dizi açıklamadan söz edilebilirdi. Burada önemli olan çokluğun olumlu (pozitif) bir anlam içeren insan topluluğu ve eylemini ifade ediyor olmasıydı (2001: 109-112).

Ulusal egemenlik ise, ulusun inşası ile modern egemenliğin aşkınlığının yeniden düzenlenmesinden ibaretti. Modern ulus kavramı, gerçekte, monarşik devletin patrimonyal bedenini miras almış ve onu başka bir biçimde yeniden icat etmişti. Patrimonyal ufkun yerini ulusal ufuk aldıkça, tebaanın (*subjectus*) feodal düzeni yurttaşın (*cives*) disiplinci düzenine teslim olmuş ve nihayetinde, ulusal egemenlik, modernliğin çatışmalı köklerini (yani olumlu ve olumsuz iki yüzünü tamamen tahrip etmemişse şayet) askıya alarak ve güçlerini devlet otoritesine teslim etmeye yanaşmayan modernlik içindeki alternatif yolları tıkamıştı (2001: 115-117). Luxemburg'un yazdığı gibi,

“ulus diktatörlük demekti” ve bu yüzden “hiçbir demokratik örgütlenme çabasıyla bağdaşmaz”dı (2001: 118). Fransız Devrimi ise modern egemenliğin vidayı biraz daha sıkmasından başka bir şey değildi:

> Gelgelelim bu ulusal ve halkçı egemenlik nosyonunda devrimci ve özgürlükçü olarak görünen şey gerçekte vidanın biraz daha sıkılmasından, modern egemenlik kavramının ta başından beri yanından ayırmadığı boyun eğdirme ve tahakkümün biraz daha yayılmasından başka bir şey değildi. (2001: 123)

Hardt ve Negri'ye göre, ulusun temeli olarak gösterilen *halk* gerçekte, ulus-devlet tarafından inşa edilmişti, “modern halk kavramı ulus-devletin bir ürünü”ydü ve ancak onun “özgün ideolojik bağlamında varlığını sürdür”ebilirdi (2001: 123). Böylece halk, çokluk demek değildi; aksine çokluğun yok edilmesi demekti[203]. *Her ulus çokluğu bir halk haline getirmek zorundaydı* (2001: 124).

Bu arada belirtmek gerekir ki, çokluk son derece müphem bir kavramdır. Teorik bulanıklığı yanında sosyolojik olarak da belirsizdir. Felsefi açıdan, sonraki bölümde Schmitt'i incelerken tartışacağım üzere Nazilerin “halk cemaatini” doğrudan işaret edecek kadar karanlık ve stratejik olarak da “boş”tur (Bensaïd, 2006: 144; Carchedi, 2009:460-464).

Hardt ve Negri'nin modern egemenliğe ilişkin çözümlemesi, tarihsel materyalist bir çözümlemeden çok, Pocock'un cumhuriyetçi *virtú*

[203] Büyük devrimin serbest bıraktığı insanlığın özgürleşme dinamiği olarak çokluk (*multitude*), politik makine yoluyla denetim altına alındı. Bu makine sınırları içindeki insanları ulus ya da halk olarak bütünleştirdi ve çokluğun devrimci potansiyelini öldürdü. Bütün dışsal politik iktidarlara karşı bir politik iktidar, bütün öteki devletlere karşı bir devlet olmasına ek olarak, egemenlik aynı zamanda bir polis gücüydü de (2001: 109).

(erdem) çözümlemesinin, işçi hareketinin yarattığı devrimci geleneğin ürettiği kavramlar sömürgeleştirilerek tekrarlanmasından ibaret olduğu gibi; emperyal egemenliği, modern egemenliğin aşılması olarak çözümlemeleri de, büyük oranda küresel yönetişimin cumhuriyetçi *virtú*sunun açığa çıkarılmasından ibaretti. Bu çözümlemeyi şematize etmek mümkün (Bkz. Tablo 1):

Tablo 1. Modern egemenliğin emperyal egemenliğe dönüşümü

	Modern Egemenlik	***Emperyal Egemenlik***
Uzam	Yer (sınırlar)	Yok-yer (tüm dünya)
İnsan Unsuru	Halk	Çokluk
Görüngü	Kriz (ontoloji)	Çürüme (de-ontoloji)
Varoluşu	Aşkın	İçkin
Denetim Biçimi	Disiplin	Kontrol
İçsel Çelişkinin Görünüşü	Diyalektik Muhalefet	Melezlik İdaresi
Algı/Düşünüş/İdeoloji	Modern(lik)	Postmodern(lik)
Yönetim	Tekli	Çoklu (karma)
Başat Emek Gücü	Maddi/Endüstri	Maddi Olmayan/Hizmet
Üretim	Sınai	Enformatikleşmiş

Ulus-devletin oluşumuna ilişkin çözümlemelerini sömürgecilik pratikleri üzerinden; ulusal kurtuluş hareketlerinin sadece ve sadece kendini ulus-devlet olarak kurana kadar, başka bir deyişle zafer kazanıp ulus-devlet

olarak örgütlendiğinde son bulan ilerici, özgürleşmeci işlevleri içine kuran Hardt ve Negri, bu sömürgecilik analizini imparatorluğa geçişin başına yerleştirdi. Buna göre, Avrupa hümanizmi açıkça ırkçı ve totaliterdi, ancak sömürgecilik bunu gözler önüne serdi ve çokluk bir kez daha, insanlığın bir ve birçok olduğunu keşfetti: "Ulusal egemenlik yabancı tahakkümünden özgürlük ve halkların kendi kaderini tayin hakkı anlamına gelir ve böylelikle kolanyalizmin kesin bir yenilgisine de işaret eder" (2001: 151). Kolonyalizmin sonu[204] ile birlikte ulus güçlerinin gerilemesi, modernliğe ilişkin postmodern ufuklar ve hatta köktenci -fundamentalist- hareketlerin yaygınlaşması imparatorluğa geçişin belirtileriydi (2001: 157, 161, 165).

İmparatorluğa geçişin anlaşılabilmesi bakımından ABD tarihinin de incelenmesi gerekirdi; çünkü ABD, emperyal bir ilkeyle kurulmuştu. Hardt ve Negri'ye göre, "ABD kuruluş projesi, modern egemenlik geleneği içinde nadide bir çiçek gibi açmıştı" (2001: 177). Politik iktidarı aşkın bir aleme havale eden ve böylelikle iktidarın kaynaklarını halktan uzaklaştıran ve halka yabancılaştıran modern Avrupa'nın egemenlik kavramlarına karşılık, ABD'de, egemenlik kavramı tamamen toplumun içindeki bir iktidara gönderme yapıyordu. Politika topluma karşı bir şey değildi, tersine toplumu bütünlüyor ve tamamlıyordu.

[204] Sadece kolanyalizm değil modernlik de son bulmuştu. Postmodern tartışma gündeminden büyük oranda esinlenen Hardt ve Negri, postmodernist filozofların modernliğe yönelik eleştirilerini değil, artık modernlik aşılmış olduğundan bu eleştirilere takılı kalmanın emperyal iktidarın işleyişini meşrulaştırması olasılığını eleştirdi. Özellikle, postmodernist farklılık politikası, emperyal iktidar makinesi artık ikili karşıtlıklar içinde işlemediğinden, diyalektik muhalefet yerine melezlerin idaresiyle çalıştığından, emperyal yönetimin işlevleri ve pratikleri karşısında işlevsiz kaldığı gibi, onunla örtüşmekte ve destek olmaktaydı (2001: 161). İmparatorluğa geçişin belirtisi olan postmodernizm, küresel sermayenin işleyiş mantığı, dünya piyasası ideolojisiydi. Hatta, en iyi pazarlama ve onun parçası olarak reklam stratejilerinde başarılı olmuştu.

ABD egemenlik kavramının ilk özelliği, iktidarın içkinliği fikrini ortaya atmasıydı. İkinci özelliği, sonluluğuydu. Bundan anlaşılması gereken, egemenliğin içkinlik düzlemindeki kuruluş sürecinde bizatihi çokluğun çatışmalı ve çoğulcu doğasından kaynaklanan egemenliğin iç sınırının üretimiydi. Yazarların karışık sözcüklerle ifade ettikleri ve benim de aynı sözcüklerle aktardığım olgu, gerçekte, ABD federalizmiydi. ABD egemenliğinin üçüncü özelliği ise, sınırları belirsiz bir alanda yürütülen açık yayılmacı bir projeye duyduğu yatkınlıktı. Bu, "ABD'nin kurulurken bugün mevcut toprak sınırlarının tümünü henüz yerli halklardan temizleyememiş olmasının yarattığı fetihçilik"ten başka bir şey değildi (2001: 181-182). Hardt ve Negri, bunu açıkça demokratik bir cumhuriyetçilik diye niteleyerek olumladı: "Demokratik cumhuriyetin *yayılma eğilimi* aşkın egemenliklerin *yayılmacılığından* ya da asıl konumuz olduğundan modern ulus-devletlerin yayılmacılığından *açıkça*" (abç, 2001: 183) ayrılabilirdi. İmparatorluk, ancak evrensel bir cumhuriyet, sınırsız ve içleyici bir yapı içinde bir iktidarlar ve karşı-iktidarlar ağı olarak anlaşılabilirdi. Bu emperyal yayılmanın ne emperyalizmle ne de fetih, talan, soykırım, koloni kurma ve kölelik amaçlı devlet örgütleriyle bir ilgisi vardı. Modern egemenlik özellikle sınır temelinde kurulmuştu ama emperyal iktidar, yayılmada düzeninin her zaman yenilenen ve her zaman yeniden yaratılan mantığını buluyordu.

İronik bir şekilde, "Machiavelli'nin silahlanmış yurttaşları ile Kuzey Amerika'daki silahlanmış inek çobanları aynı cumhuriyetçi idealin peşinden koşuyorlardı" da, "her şey bir avuç toprak içindi" de, "özgürlük özel

mülkiyettir” de, denebilir. Böylece, Amerikan federalizmi onu aşarken, Fransız Devrimi, modern egemenliğin vidasını sıkmıştı.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, kuruluş mantığı hilafına, ABD ulus-devleti ve ABD emperyalizmi açığa çıkmışsa da, ABD Anayasasında emperyal iktidar perspektifi hala mevcuttu ve artık postmodern dönemde ABD, Körfez Savaşı örneğinde olduğu gibi, *kendi ulusal saiklerinden hareketle değil; küresel hak adına,* uluslararası adaleti sağlayabilecek tek güç olarak tarih sahnesine çıkmaktaydı (2001: 195). Bu, çağdaş imparatorluk fikri ABD’nin içerideki kuruluş projesinin küresel çapta yayılması ile ortaya çıkmıştı. Bunun bir çözümleme mi yoksa bir propaganda mı olduğu oldukça tartışmalı olduğu gibi, bu düşüncenin ABD'nin “insan hakları” polisi olarak Afganistan ve Irak'ı işgalindeki payı da bu tartışmaya mündemiçtir.

Emperyal bir iktidarın kurulabilmesi için, içerisi ile dışarısı arasındaki ayrımın ortadan kalkması gerekirdi; nitekim, modernden postmoderne ve emperyalizmden imparatorluğa geçişte, içerisiyle dışarısı arasındaki ayrım giderek siliniyordu. Kamusal mekânlar öylesine özelleşmişti ki, artık toplumsal örgütlenmeyi özel ve kamusal mekânlar, içerisi ve dışarısı arasındaki bir diyalektiğe göre anlamak mümkün değildi. Modern liberal politikanın mekânı kalmamıştı. Postmodern ve emperyal toplumumuz bir politik alanın yokluğuyla tanımlanıyordu. Aslında, politikanın aktüel mekânı silinmişti (2001: 203). Modernliğin krizi, emperyal dünyanın hep-krizine yol açmıştı. İmparatorluğun bu pürüzsüz uzamında, hiçbir iktidar mekânı yoktu; iktidar her yerde ve hiçbir yerdeydi. İmparatorluk bir *ou-topia*, daha doğrusu

bir *yok-yer*di (2001: 205).

Emperyal iktidar, içleyici, farklılık üretici ve idari yollarla çalışıyordu. Başka bir deyişle, içine alıyor, farklılaştırıyor, farklılığı tanıyarak yönetiyordu (2001: 214). Bu, emperyal egemenliği, modern egemenlikten farklı olarak krizin değil çürümenin karakterize ettiğini gösteriyordu. Emperyal egemenliğin çürümeyle tanımlandığını söylemek bir yandan imparatorluğun saf değil melez olduğu, öte yandan da, emperyal yönetimin parçalanmayla işlediği anlamına geliyordu. Modern egemenliğinin krizi gelip geçici ya da istisnai değil -tıpkı 1929'da borsanın çöküşüne kriz denmesi gibi- modernliğin kuralıydı, yani ontolojikti. Emperyal iktidar her türlü belirlenimli ontolojik ilişkinin kopuşu üzerine kurulu olduğundan, onun karakteristiği olan çürüme, de-ontolojikti, ya da daha doğrusu, emperyal iktidarın ontolojik boşluğu yüzünden çürüme karakteristik haline geliyordu (2001: 215).

Hardt ve Negri, bu genel özellikleri içinde imparatorluğun üretim temelli analizine geçtiklerinde, sömürünün artık bir yeri olmadığını -modernlikte bu fabrika ölçeğinde gözlenebilirdi, artı-değer-, çünkü artık soyut emeğin -maddi olmayan emeğin- açığa çıktığını ileri sürdüler. İmparatorluk, dünya üretiminin *yok-yer*iydi; emek bu *yok-yer*de sömürülüyordu (2001: 223). Üretim bir bütün olarak, postmodernleşmiş ya da enformatikleşmişti (2001: 293).

Modernleşme ve endüstrileşme süreçleri, toplumsal alanın tüm unsurlarını dönüşüme uğratmış ve yeniden tanımlamıştı. Bu bir önceki dönemin karakteristiğiydi: Toplumun kendisi yavaş yavaş insan ilişkilerini ve

insan doğasını bile -disiplinci yönetim ve biyoiktidar yoluyla- endüstrileştirmiş; toplum, bir fabrika haline gelmişti. Bugün yaşananansa postmodernleşme ve enformatikleşmeydi. Bir önceki dönem, emeğin tarımdan emdüstriye göçüyle tanımlanırken, bu dönem, emeğin endüstriden hizmet sektörüne göçüyle tanımlanmaktaydı. Burada hizmet sektörü, bilgi üretiminin tüm düzeylerinden finansal hizmetlere, oradan klasik hizmetler sektörüne geniş bir alanı kapsayan geniş bir anlamda kullanılmaktaydı.

Enformatikleşme çözümlemesinde esasen bütün bir post-endüstriyalist yazından beslenen Hardt ve Negri bir bilgi toplumunda yaşadığımızı ileri sürmediyse de, bilginin temel üretim etkinliği olduğu bir toplumda yaşadığımızı ileri sürdü. Buna göre, endüstriyel üretim, nasıl ortaya çıktığında tarımsal üretimi de endüstriyelleştirmişse, enformatikleşme de ortaya çıkarak endüstriyel üretimi enformatikleştirmekteydi. Hardt ve Negri'nin sıklıkla başvurduğu örnek, Detroit'teki Ford fabrikası Brezilya'ya taşındığında Brezilya'da kurulan fabrikanın artık Detroit'teki fabrika olmadığı, bilgisayarlaştırılmış üretime dayanan enformatikleşmiş üretim ağının bir parçası olduğuydu (2001: 297 vd.).

İmparatorluk altında, emek de maddi olmayan emek haline dönüşmüş "genel zekâ"[205] halini almıştı. Gerçekten de, iletişimin, dilin ve

[205] Bir başka dipnotta, bu emek analizinin açıklayıcı olmadığını ileri sürmüştüm. Hardt ve Negri, bu çözümlemeyi emek-değer teorisinin reddi için kullanmaktaydı. Buna göre, maddi olmayan emek değerin üreticisiydi ama artık onun değer üretebilmesi için sermaye ile tahakküm ilişkisine girmesi gerekmiyordu. Bu emeğin yaratıcı dönüşümün temelini oluşturma gücü de sermaye karşı bu bağımsızlığından doğmaktaydı. Nihayetinde yazarların vardıkları nokta, özel mülkiyet üzerine şu yargıydı ki, açıkça gerçek dışı olmanın ötesinde, ayrıca fantastikti: "Bir mal ya da hizmeti ayrıcalıklı kullanma hakkı ve servet üzerinde ona sahip olmaktan gelen her türlü tasarruf hakkı olarak anlaşılan özel mülkiyet kavramının kendisi bile yeni durumda giderek anlamını yitiriyor. Bu çerçevede

enformasyonun üretim ağının temeli olmasıyla açıklanan bu yeni emek türü, maddi gerçeklik karşısında çözümleyici değildir[206].

Nihayet kapitalizm aşılmıştı ve kurulan imparatorluk, kapitalizmin feodalite karşısında oynadığı rol anlamında ilericiydi. Hardt ve Negri, karma yönetimin erdemlerini, bir karma kuruluş içinde olduğumuzu ileri sürerek tekrarladığında; sadece, emperyalizmin aşıldığına ve bunun insanlığa -*dönüştürme gücü olan ama ne olduğu belli olmayan çokluğa*- imparatorluğu komünizme dönüştürme için bir fırsat yarattığına dair iyimser bir "*star wars* hikayesi" anlatmış olmaz; bizzat, sermayenin bu kriz ve geçiş çağında devletlerin yeniden konumlanmasına payanda olacak şekilde toplumsal hareketleri yönlendirmek için, yeni türden bir reformculuğu şekillendirmiş olur[207].

---

ayrıksı olarak mülk edinebilen ve kullanılabilen mal ve hizmet giderek azalıyor; üreten ve üretirken yeniden üretilen ve yeniden tanımlanan, komünalliktir. Dolayısıyla, klasik modern özel mülkiyet kavramının temeli belli bir oranda postmodern üretim tarzı ile birlikte dağılmıştır" (2001: 314). Bu görüş, Pocock'un Atlantik cumhuriyetçiliğinin (1975) yıllardır savunduğu tezin açıkça güncellenmesinden ibaretti. Ancak Hardt ve Negri, fazladan, Marx'ın bazı önermelerini teleolojik ve totololik düşünme süreçleri içinde oldukça zekice sömürgeleştirerek, kapitalizmin bir ara, bir modernlik krizi olarak var olduğunu ama artık, olumlu bir anlamda aşıldığını ileri sürdü. Azıcık dikkatle metin izlendiğinde, *Kapital*'in kavramlarının totolojik bir akıl içinde sömürgeleştirildiği, işgücünün yerini biyogücün vs. aldığı; ancak tüm bu totoloji içinde sadece ve sadece iktidarın ve ona direnecek işçilerin bir "yerleri" olmadığı sonucunun çıkarabildiği görülebilir.

[206] "Batı'nın 'sınırsızlaşması' -ulus-devletin çöküşü- ve Brezilyalılaşması -kayıt dışı emek piyasasının yükselişi-" gibi temalarla *Emeğin Yeni Dünyası*'nı çözümlemeye çalışanlar bile dünyada iş gücünün sistematik olarak çoğaldığını kabul eder ve bu çoğalmanın iç oranının Hardt ve Negri'nin umduğu gibi olmadığını açıkça teslim eder (Munck, 2002/2003).

[207] Hardt ve Negri'ye göre, kapitalizmin niteliği olan emperyalizm de, imparatorluğun ya da emperyal egemenliğin kurulması ile birlikte aşılmıştı. Emperyalizmin varolabilmesi ya da yeniden üretimini gerçekleştirebilmesi için bir dışarısına ihtiyacı vardı, hem sermayenin dünya coğrafyasına yayılması sonucunda bir dışarısı hem de modernliğin postmodern eleştirisi ile birlikte epistemolojik bir dışarısı kalmamıştı. Kapitalist olmayan çevrenin her pir parçası farklı olarak dönüştürülmüştü ve hepsi de sermayenin genişleyen bünyesiyle organik olarak bütünleşmişti. Başka bir deyişle, dışarısının farklı parçaları aynı modele göre değil, bütünlüklü bir bünye içinde birlikte işlev gören farklı organlar olarak

Hardt ve Negri, bu çerçevede tahakkümcü ulus-devletin yenildiğini de ilan etti. Devlet yenilmişti, dünyayı artık büyük şirketler yönetiyordu (2001: 318). Bu hayıflanacak bir şey değildi, mücadele edilmesi gereken bir durumdu. Ulus ötesi korporasyonlar ve küresel üretim ve dağıtım ağları ulus-devletlerin gücünü zayıflatmış olmakla birlikte, devlet işlevleri ve kurucu unsurlar yer değiştirerek etkili biçimde başka düzlemlere ve alanlara yani emperyal iktidara kaymıştı. Hükûmet ve politika ulus aşırı komuta sistemiyle tamamen bütünleşmişti. Kontrol mekanizmaları bir dizi uluslararası organ ve işlev aracılığıyla eklemlenmişti (2001: 318-319). Bu çerçevede imparatorluğun karma kuruluş piramidinin daralan tepe noktasında,

> küresel zor kullanma tekelini elinde tutan bir süper güç ABD vardır; *bu tek başına hareket edebilecekken BM şemsiyesi altında diğerleriyle ortaklaşa hareket etmeyi tercih eden bir süper güçtür*. (...) ilk katman içinde kalan ikinci düzlemde, belli başlı küresel para araçlarını kontrol eden ve böylelikle uluslararası mübadeleleri düzenleme yetisine sahip bir grup ulus-devlet bulunur. (G-7, Paris ve Londra Kulüpleri, Davos vd. organlarla birbirine bağlı devletler...) ilk katmanın üçüncü düzleminde küresel düzeyde kültürel ve biyopolitik iktidar kullanan (askeri ve parasal düzeylerde hegemonya uygulayan az ya da çok benzer güçlerden ibaret) bir dizi heterojen birlik bulunur. (... İkinci katman,) ulus aşırı korporasyonların dünya çapında yaydığı ağlardan; sermaye akışı, teknoloji akışı, nüfus akışı vb. ağlardan oluşur. (...) Yine ikinci

içselleştirilmişti. (2001: 241) Emperyalizmin aşıldığına ilişkin bir diğer gösterge, disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişti. Amerikan sosyal devlet uygulaması ya da New Deal politikası, Avrupa'dakinden farklı olarak tüm dünyaya yayılmış ve emperyal bir egemenliğin oluşturulmasında önemli işlevler görmüştü. Bu, kolonilerin özgürleştirilmesi -başka deyişle, ulus-devletlerin inşası-, üretimin merkezsizleştirilmesi ve disiplinin sağlanması yoluyla olmuştu (2001: 263). Böylece, koloniler modernliğe girerken çıkmışlardı da, ya da modernliğin sonuna gelinmişti.

> katman içinde kalan sıklıkla ulus aşırı korporasyonların iktidarına bağımlı bir düzlemde ise artık öz olarak yerel, toprak temelli örgütlenmelerden oluşmuş genel egemen ulus-devletler dizgesi yer alır. (...) piramidin üçüncü ve en geniş katmanı küresel güç düzeninde halkların çıkarlarını temsil eden gruplardan oluşur. Çokluk doğrudan küresel iktidar yapılarına katılamaz; onların temsil mekanizmaları aracılığıyla elenmesi gerekir. (abç, 2001: 321-322)

ABD, yeni Roma'ydı; bu durumda Hardt ve Negri'de, Roma'da iyi yönetim peşinde koşan Polybius'tu: “Polybius için, Roma İmparatorluğu politik gelişmenin zirvesini temsil ediyordu; çünkü o üç iyi iktidar biçimini -İmparator, Senato ve halk komitelerini şahsında cisimleştiren monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi- bir araya getiriyordu” (2001: 325). Tıpkı Polybius için olduğu gibi Hardt ve Negri için de, monarşiyi ABD’nin varlığında, aristokrasiyi ulus aşırı korporasyonların ve ulus-devletlerin varlığında, demokrasiyi de halkın varlığında içeren imparatorluk en iyi yönetimdi. Her ne kadar imparatorluğa karşı direnişten söz etseler de bu, olsa olsa, yönetimin *virtú* ile *corruption* bağlamında Atlantik cumhuriyetçi geleneğine göre -silahlı inek çobanlarının kurduğu federal erdemle, demokrasinin gereksindiği yozlaşmaya katlanma kapasitesini arttırmış- bir iyi yönetim olması içindi; Roma'nın yıkılması için değil...

Bu yorum hiç de aşırı değildir; Hardt ve Negri'nin “araştırma projesi”, Bush sonrası dünyaya rağmen “zekânın iyimserliği”ni sürdürerek evrildi. Devletler ve egemenlik bağlamında *İmparatorluk*'ta söylenenlerin tekrarından ibaret, devam çalışmaları *Çokluk (Multitude)* (2004/2004) ve

Commonwealth (Devlet) (2009) imparatorluğa Rousseaucu anlamda yeni bir "halk egemenliği" bulmakla Lockecu anlamda "rıza" ya da "meşruluk" aralığı düşünmekten ve onu Hegelci anlamda özgürlüğün gerçekleşmesi olarak ilan etmekten ibaretti[208].

Hardt ve Negri için, imparatorluğa karşı direnişin talepleri, bu "iyi yönetim" için taleplerdi; küresel yurttaşlık, toplumsal ücret hakkı ve yeniden sahiplenme hakkı (2001: 398-407). Bu taleplerin sonuncusu, talep olarak da özel mülkiyetin yeniden düşünülmesiyle yetinse de, içeriklerinden bağımsız olarak, bu talepleri Hardt ve Negri, tıpkı Hegel'in devlete bahşettiği gibi hak çerçevesi olduğunu bahşettikleri "yüce imparatorluğa" yöneltti. Bu taleplerin ileri sürülebilme koşulu olarak hak çerçevesi olan imparatorluk varsayımı ile

[208] Hardt ve Negri, *Commonwealth*'te çalışmalarını "devrimi yönetmek" diye tanımladıklarında ve küresel bir devletin tarafımızdan anlaşılabilmesi için yeterli kurumların ve yönetim pratiklerinin mantığına odaklandıklarında; akıllarına Atlantik cumhuriyetçiliğinin değerlerinden başkası gelmedi. Aslında bu, *İmparatorluk*'ta da son derece baskındı, gene de neredeyse hiç kimse tarafından fark edilmemiş olması ilginçtir. Pocock'un *virtú, fortuna, corruption* üzerinden kurduğu cumhuriyetçi gelenek izleğini, kamusal ve özel karşısında konumlanan bir "genel (*common*)" fikrinin koşulladığı politikayla aşmaya, kendi sözleriyle, böylece devrimi yönetmeye çalıştıklarında aslında devleti doğallaştırmayı sürdürdüler. Tartışma böylece, başladığı yere geri döndü; siyasal düzeyi aşacak gerçek demokrasiye -komünizme- yönelen devrimcilik mi, Machiavellici özel mülkiyeti ve silahlanmayı -başka deyişle, bireylerin siyasi özerkliğiyle kurulan politikayı- "genel"in kuruluşu için vazgeçilmez sayan ve sadece bu düzeyde özel mülkiyeti sınırlayan devletçilik mi? Bu ikincisi için komünizm bir ütopya iyi yönetim (Polybiusçu karma yönetim ya da ABD Anayasası) ise bir olanaktır. Hardt ve Negri fazladan, sermayenin kriz ve geçiş çağında ikinci seçeneği yeniden düşünerek, eleştirel düşünceyi ve hareketi tıpkı eleştirdikleri modern egemenlik kuramının kurucuları gibi kuşatmaya çalıştı. Bu çerçeveden bakıldığında, Hardt ve Negri'yi genel olarak Marksizm içinde düşünmenin büyük oranda yanlış olduğu kolaylıkla görülür. Sonuç olarak, Habermas da, Rosenau da, Hardt ve Negri de "iyimser küreselleşmeci"ydi. Hemen hepsi *New Left Review Tartışmaları: İmparatorluk* derlemesinde toplanan (Balakrishan, 2003) Marksistlerin ve Marx esinli düşünürlerin (Rustin, Aronowitz, Arrighi, Gindin, Wood, Callinicos, Brennan vd.) yürüttüğü imparatorluk tartışmalarına burada değinmeme nedenim budur; karşı karşıya olduğumuz düşünce biçimi egemenlik ideolojisinin güncellenmesidir ve bu bakımdan tarihsel materyalizmle eleştirel bir diyalog kurması ya da tersi bana göre mümkün değildir. Buna rağmen, bu eleştirilerle diyalog içinde bir *İmparatorluk* tartışması için ayrıca bkz. Mısır ve Çelik (2002).

küresel yönetişim kuramı bir ve aynı şeyi söyler. Bu konuda Rosenau ile Hardt ve Negri arasında kavramsal farklılık dışında, içerik bakımından hiçbir fark yoktur.

Küresel yönetişimciler, sermayenin bu kriz ve geçiş çağında "iyimser"lik yayar; imparatorluk çözümlemesi yapanlar, "kapitalizmin feodalite karşısında ilerici olduğu anlamda, imparatorluk emperyalizm karşısında ilericidir" diye yazarak bu iyimserliği körükler. Fransız Devrimcileri iyi bir Rousseau okuru sayılmazlardı ama en azından bir kısmı okumuşlardı; devrim Robespierre kadar -bütün çelişkilerine ve Siéyes'i açıkça öncelemesine rağmen- Rousseau'ya da yazıldı. Ama hepsi Siéyes okumuştu ve karşı-devrim -isimleri bile zor hatırlanan- Thermidorculardan çok Siéyes'e yazıldı. Sermayenin kriz ve geçiş çağının mayaladığı devrimi Siéyes gibi yönetmek isteyen Hardt ve Negri'nin; benzer şekilde ehlileştirip ehlileştiremeyecekleri ise, "araştırma projeleri"nin gücünden çok, evrensel işçi hareketinin kapitalizmi aşıp aşamayacağına bağlıdır. İyimserliğin kaynağı olan irade belki burada mayalanabilir. Ama onun ötesinde dünyanın, sermayenin, zekânın bu denli iyimser olmasını mümkün kılmaması gereken kriz ve geçiş çağı ile belirlendiği ise sadece tarihsel materyalistler için değil dünya sistemcileri için de sır değildir.

İmparatorluk çözümlemesi, bütün "devrimci" ve hatta "komünist" goygoyculuğuna rağmen, gerçekte, modernlik sonrası bir paradigma içinde yer edindi ve eleştirmekten geri durmadığı postendüstriyalist, postyapısalcı, postmodernist vd. kuramsal pozisyonların geniş oranda etkisi altında kaldı.

İmparatorluk analizini güçsüz kılan “imparatora hizmet eden” politik sonuçları kadar bu kuramsal müphemlikti de. Hardt ve Negri, küreselleşme olarak adlandırılan sürecin büyük oranda normatif bir yorumcusuydu. Tartışıldığı üzere, emperyalizm kavramı ile, mevcut sınırlılıklarını reddetmeden, yazarların gözlemledikleri değişikliklerin kavranamayacağı önermesi de aynı ölçüde normatif bir belirleme olarak kalıyordu; çünkü Hardt ve Negri için sorun, zaten bunların kavranıp kavranmaması değil dünyaya yeni bir anlam verme çabasıydı. Metodolojileri de buna göre şekillenmişti: Örneğin, biyopolitik kavramı, tanıdık "fordist" ve "post-Fordist" üretim örgütlenmesi modellerini temel almakta ancak yine kavramlar, Marksist biçimiyle değil de postendüstriyalizm literatürüne girdiği biçimiyle bozunuma uğratılarak imparatorluk çağının neden bir önceki kapitalizmden farklı olduğu sorusunun yanıtı, açıkça, başka bir düşünce sistemi içinden, post-yapısalcı gelenekten beslenerek verilmek istenmekteydi. Buna rağmen, Negri ve Hardt’ın imparatorluk çözümlemesinin yeni bir sol “modernleşme kuramı”[209] olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ucu açık bir sorudur.

İmparatorluk'un yayınlandıktan kısa süre sonra bizzat Irak işgali ile çürüyen diğer bir tezi, ABD’ye yüklediği tarihsel işlevdir. ABD, imparatorluğu var kılan süper güç olarak ve örnek olsun, disiplinci ve endüstriyalist bir toplum olan Japonya karşısında postmodern bir kontrol toplumu olarak öyle betimlenmektedir ki, bizzat bu betimlemenin kendisinin ABD politik düzeninin ve mevcut toplumsal ilişkilerinin bir yüceltilmesi olarak da neden okunmayacağı sorusu belirsiz kalmaktadır. Özellikle *Commonwealth*'de

[209] Modernleşme kuramının bir örneği için bkz. *Çağdaşlamanın İtici Güçleri* (Black, 1989).

[*Devlet*] (2009) *küresel-egemen*in aşkın kuramına Hegel'deki gibi giriştiklerinde, Hardt ve Negri'nin yapmaya çalıştıkları şeyin, Obama sonrası küresel kurum ve ağlarla uyum içindeki ABD'yi bir *Leviathan* ama aynı zamanda Hegel'deki gibi özgürlüğün gerçekleşmesi olarak göstermeye çalışmak olduğu tartışmasız hale geldi. Yöntemsel olarak Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ni (2001), çözümlemelerinde neredeyse birebir, aile-çokluk-devlet sıra düzeninde izlemeleri sadece sıradan bir kanıt. Sonuçta yaptıkları, Amerika Birleşik Devletleri'nin Atlantik cumhuriyetçiliğinin bulguladığı özgüllüklerini, Kant'çı ebedi barış, insanın mutluluğu ve özgürleşmesi için vazgeçilmez saymaktan ibaretti.

Mutluluk ve özgürlük, *küresel-egemen*e karşı mücadelelerimizde gizliydi. Ama bu mücadeleler kaçınılmaz olan devrimi yönetmeye yönelmeliydi; zira yönetilmeyen devrim, gerçekte, mutluluk ve özgürlüğümüze kapı aralamazdı. Dolayısıyla *küresel-egemen*e karşı mücadeleler, onunla uzlaşmalarla mutluluğumuza ve özgürlüğümüze yol verecekti. "Sıfır yılına hoşgel"miştik; "kan ve karanlıkla dolu yüzyıllardan sonra tarih öncesi" nihayet, üstelik "bir patlama ile değil huzurlu bir iç çekişle sona ermiş"ti (2009: 378). Malum, Hegel için de Prusya Devleti benzer bir sona işaret ediyordu.

Ayrıca, Hardt ve Negri, özellikle *Commonwealth*'de postmodern kaçışlara o kadar sık başvururlar ki, birden "'genel'in yozlaşmış[210] bir biçimi

[210] Buradaki corruption/yozlaşma, devletin doğallaştırılması bölümünde tartışmış olduğumuz, *virtú, fortuna, corruption* kavramlarının izdüşümü içinde etik bir anlamda değil ontolojik anlamda düşünülmelidir. Bütün metafizik kuramlar gibi zor anlaşılır olmasına rağmen, indirgendiğinde şöyle açıklanabilir: *Common* (genel) bir dizi *fortuna* (talih) içinde çeşitli -somut örnekte, aile, ırk, ulus gibi- ontolojiler edinebilirdi, bunlar genelin yozlaşmış biçimiydi; genelin *virtú*su kendi ontolojisi olduğuna göre, *fortuna* ile edindiği diğer ontolojiler yozlaşmıştı (*corrupted*). Çünkü, *fortuna* ile edinilen ontoloji,

olan aile, ırk, ve ulusun, aşkın yozlaşmış biçimlerinin temelleri olması sürpriz değildir. Bu perspektiften, halkçılıkların, milliyetçiliklerin ve çeşitli köktendinciliklerin nefretten çok aşka ama korkunç bir aşka dayandığı"nın söylenebileceğini (2009: 182) okuyuverirsiniz, "*common*" da yozlaşmamış aşkın kuruluşudur vb.

Bu tür tezler parlak olmasına parlak ama sadece postmodern totolojilerdir ve özel olarak tartışmayı ve çözümlemeyi hak etmez. Hak eden kısmıyla karşı karşı olduğumuz şey de bir güç ideolojisi olarak egemenlik kuramının küreselleşme olarak yaygın şekilde adlandırılan bu çağda yeniden diriltilmeye çalışılmasından, *küresel-egemen*in, aynı anlama gelmek üzere küresel *commonwealth*in yani devletin Atlantik cumhuriyetçiliği üzerinde ama Hegelci "özgürlüğün gerçekleşmesi" biçiminde analizinden ibarettir[211].

örneğin, Machiavelli'de bir prensin şansla kazandığı hükümdarlık, salt bir biçim değildi, içerikti; kurulduğunda kazanılmış olan iktidardı, kendinde ontolojiydi. Ayrıca bkz. (Pocock, 1975). Hardt ve Negri, Pocock'un kavramlarını da, Marx'ın kavramlarına yaptıkları gibi, önce sömürgeleştirmekte, sonra içermektedir.

[211] *İmparatorluk*'un (Hardt ve Negri, 2001) yazıldığı 2000 yılı iyimser küreselleşme perspektiflerinin doruk yıllarındandı, bu eserin yazılarak Harvard tarafından yayınlanması da bu doruğun görüngülerindendi. 2001 yılında Birleşmiş Milletler Merkez Binasının da bulunduğu New York'taki Dünya Ticaret Merkezi adlı ikiz kuleler üzerine uçak düşürerek yapılan köktendinci dehşetengiz saldırı bütün iyimserliği yok etti ve yaşadığımız dünyayı bir "büyük sorun"a dönüştürdü. Çok değil bir on yıl içinde, bu olay ve sonuçları üzerine 9/11 diye bilinen devasa bir literatür doğdu. Hardt ve Negri, karamsar yıllarda *Çokluk*'u (2004) yazdılar, ama bu kez Harvard basmadı. Sekiz yıllık İkinci Bush rejimi çözülüp de Obama, ABD'ye başkan seçilince yazdıkları *Commonwealth* (2009) ise gene Harvard tarafından yayınlandı. George M. Masden'in Amerikan üniversitelerine dair Marksist olarak nitelenemeyecek çözümlemesi (1994), *establishment*in parçası olan bu kurumların zamanlamalarını bir çözümleme ölçütü olarak kullanmamıza olanak veriyor: Elbette, bu basitçe, *sadece* profesyonelce yönetilen bir yayınevi editörünün tercihi de olabilir, ama öyleyse de gerçekten Harvard'a uyan bir tercihti bu. Wood, *"İmparatorluk'*un merkezi varsayımı ve bunun direniş bakımından sonuçları dikkate alınırsa, bu kitabın kapitalizm karşıtı ve küreselleşme karşıtı olmaktan çok uzak ana akım basının beklenmedik köşelerinde böyle saygıyla anılması belki de şaşırtıcı değildir" (2006: 27, 2 nolu dipnot) diye yazar. Wood, daha önce sözünü ettiğim derleme içindeki "A Manifesto for Global Capital?" ("Küresel Sermaye için bir Manifesto?") (2003a) makalesinde de bu sorunu tartışmıştı. Burada da aynı sonucun farklı bir sunumunu yaptığım söylenebilir. Ayrıca bkz. Wood (2003).

Emperyal egemenlik kuramı, bir yandan imparatorluğun küresel egemenliğine çokluğun genel iradesi ile onay sunar ve çokluğun mücadeleleri ile de imparatorluk ile melez birliğini ve nihayet emperyalizmin ve kapitalizmin aşıldığı tarihin gerçek sonuyla birlikte "ebedi barış", "mutluluk" ve "özgürlüğü" muştularken; öte yandan, açıkça kapitalizmin sonu üzerine maddeci varsayımları ve tartışmaları kışkırtır.

4. Kapitalizmin Sonu Üzerine Varsayımlar

Hardt ve Negri, *Commonwealth*'in sonundaki "Mutluluğu Kurmak" başlığını uygun gördükleri ikinci "biricik sonuçları"nda[212], siyaseti bir mutluluk projesi olarak izledikten sonra, dünyamız için mutluluk, eğlence ve aşkın bu türden politik kavramlaştırmasının nasıl yeniden keşfedebileceğini ve inşa edebileceğini sorduklarında; bu tür bir soruya verilecek klasik yanıtın sefalete[213] karşı bir politik program olabileceğini ileri sürdüler. Sefalet, sadece zenginlikten ve kaynaklardan yoksun olma anlamına değil fakat aynı

[212] Birinci biricik sonuçlarının başlığı "Deli Aşk"tı (2009: 179).

[213] Bana göre doğru çeviri "mutsuzluğa karşı bir politik program" olmasına ve eser de henüz çevrilmemiş olmasına rağmen sefalet sözcüğünün kullanılmasının nedeni, "çokluk" sözcüğünü kullanılması ile aynı. "Misery", *Concise Oxford Thesaurus*'un genel ağ (*internet*) için hazırlanmış çevrimiçi (*online*) edisyonunda açıkça "mutsuzluk (*unhappiness*)" olarak karşılanır. Bu sözcüğün İngilizce'de "sefalet, yoksulluk (*poverty*)" anlamındaki kullanımları da bu durumların yarattığı mutsuzluğun yoğunluğu ile ilgilidir. Ancak, *Commonwealth* Türkçe'ye çevrilirken buradaki "misery" sözcüğünün, Hardt ve Negri'nin meşru çevirmenlerince "sefalet"le karşılanması daha yüksek bir ihtimaldir. Harrington'un övgüyle "sokaktaki kalabalık/çoğunluk" ve gene Hobbes'un iç sıkıntısıyla "kalabalık/yığın" ve hatta Spinoza'nın da "kalabalık/yığın" anlamında kullandığı "multitude" sözcüğüne "çokluk" kavramını yakıştıran, bu yakıştırma sonrasında da Hobbes'a ve Spinoza'ya da "çokluk" dedirten ideolojik zekanın, Hardt ve Negri'yi Türkiye'de konuştururken, ekonomi politik esinli ve sol mahvillerde daha kabul edilebilir tınılı "sefalet" ya da hatta daha az ilgili de olsa "yoksunluk" sözcüğünü tercih edeceği düşünülebilir. Dolayısıyla, şimdiden, bir adım daha ileri gidip "yoksunluğa karşı bir politik program" diye de düzeltebiliriz.

zamanda ve daha fazla, yaratma, değiştirme ve kendini yönetme gücünden yoksun olma anlamına geliyordu. Sefalet, birinin varoluş koşullarının yapabileceklerinden ve olabileceğinden ayrılmasıydı. Ve gerçekten, varolan hükûmetlerden ve çeşitli *küresel yönetişim* kurumlarından istenilebilecek ve *istenmesi gereken* bir program taslağından söz edilebilirdi (2009: 380).

İmpartorluk'ta sözünü ettikleri üç talebin (2001: 398-407) tekrarından ibaret bu taslak, Machiavellici çözümün *küresel-egemen*e ve çokluğa hatırlatılması amacı güdüyordu. Machiavellici formülü, melezlik idaresi olarak okuduklarında ve devrimin de böylece yönetilerek, gündemden çıkması ile ilgilendiklerinde şüphe yoktur: Abensour'un özetiyle; Machiavelli, *Hükümdar*'ın dokuzuncu (1997: 61) ve *Söylevler*'in birinci kitabının dördüncü bölümlerinde (2009: 38) sorunu "devlet büyükleri emir vermek ve halka baskı yapmak, halk da bu baskıya karşı gelmek ve emir altında olmamak ister, yani özgürlük arzusu içindedir" diye betimlemişti. Machiavellici çözüm ise, Abensour'un vurguladığı gibi "sanıldığının aksine", "iç kavgaların ve çatışmaların Romalıların özgürlüklerinin kaynağı ve beşiği olarak" görülmesiydi (Abensour, 2002: 122). Machiavelli, "halk ve Roma Senatosu arasındaki uyuşmazlığın cumhuriyeti özgür ve güçlü kıldığını" yazıyordu, "Romalıların çekişmeleri zararlı değildi". Çünkü, bu çekişmeler düzenliydi, "iyi örnekler kaynaklarını iyi eğitimde, iyi eğitim iyi yasalarda, iyi yasalar da bu düzenli çekişmelerde bulu"yordu, "bu yüzden", bu çekişmelerin "sonuçlarını doğrulukla sınayacak herhangi biri onların ortaya koyduğu ortak iyiye zarar veren bir sürgün ya da şiddet bulamayacak, daha çok kamusal özgürlüğe

vesile olan yasalar ve kurumlar bulacaktı"; kaldı ki, baskı ya da baskı korkusu kışkırtmadıkça "özgür halkın arzuları zararlı değil"di, bu durumda bile "ne zaman inançları yanlış olsa, onları bir araya getirmenin çaresi bulunur"du (2009: 38-39).

Hardt ve Negri'nin "sefalete karşı programı" Machiavellici bu çözümün izdüşümüdür. Bu program taslağının birinci platformunda, sefalete karşı yaşamın desteklenmesinin talep edilmesi zorunludur. Bu basitçe, hükûmetlere herkese temel yaşam araçlarını sağlama zorunluluğu getirecektir. Herkes için yaşamın yalın olarak garantiye alınması, sefaletten uzaklaşmak için yeterli olmadığından, programın ikinci platformu, hiyerarşi karşısında eşitliği, herkesin toplumun kuruluşuna katılma kapasitesine erişmesine izin vermeyi, diğerleriyle yapıcı etkileşimi, kolektif öz yönetimi talep etmek zorundadır. Programın üçüncü platformu ise, özel mülkiyet engellerine karşı genel için açık erişimi istemelidir (2009: 380-381).

Dünya sistemcileri, kapitalizme ilişkin emperyalizm kuramını yadsıyan daha köktenci bir perspektif sundu: 20. yüzyılın son on yılında ABD hegemonyasının sonuna gelindiğinde ortaklaştılar ve fazladan, tarihsel kapitalizmin de sonuna gelinmiş olma olasılığından söz ettiler.

Ölmeden önce yayınladığı son büyük eserinde Arrighi, ABD-Çin işbirliği üzerinde yeni bir uygarlığın kanallarının açılıp açılamayacağını tartışarak bu ikilemi somutladı. Bu yeni konumlanma, Çin'in ben-merkezcil/piyasaya dayalı kalkınma, mülksüzleştirme *olmaksızın* birikim, maddi kaynaklardan çok beşeri kaynakların mobilizasyonu ve kitlesel katılım

yoluyla yönetim gibi geleneklerini canlandırmada ve konsolide etmede başarılı olursa; Çin, "kültürel farklılıklara tam olarak saygılı bir uygarlıklar toplumunun doğuşuna" katkıda bulunacaktı. Ancak, bu yeni konumlanma başarısız olursa;

> Çin, pekâla yeni bir toplumsal ve siyasal kaos ortamının merkez üssüne dönüşebilir; bu da Kuzey'in dağılıp gitmekte olan kendi küresel egemenliğini yeniden tesis etme ya da (...) Soğuk Savaş düzeninin tasfiyesine eşlik eden o büyük şiddet dalgasının dehşeti (ya da ihtişamı) içerisinde insanlığın tamamen yanıp kül olmasına yardımcı olan gayretlerinin önünü açacaktır. (2009: 389)

Mevcut koşullar, tarihsel materyalizme göre, kapitalizmin açığa çıkmasının ve emperyalist karakterde yayılmasının bir ürünüdür. Gerek imparatorluk tezi, gerekse de dünya sistemcileri bakımından tartışma, bu koşulları doğuran tarihin sonuna gelinip gelinmediğiydi. Marksist tez, *sonuna gelindiği* değil *sınırlarına yaklaşıldığı* üzerine odaklanarak, dünya sistemcilerine yaklaşırken, imparatorluk çözümlemesinden farklılaştı.

Dünya sistemi analizcilerinin kuramsal çerçevesi, küreselleşme çözümlemelerini bir toplumsal değişme olarak değerlendirmeyi, gereksiz bulur. Tarihsel kapitalizm, başlangıcından beri bir dünya ekonomisiydi ve bugün karşı karşıya kaldığımız süreç, gerçekte, kapitalizmde yeni bir aşama değil ABD hegemonyasındaki sistemik birikim dairesinin kriziydi (Arrighi, 2000 ve 2009; Li, 2009:165-172). Küreselleşme analizleri temelde iki olguya dayanıyordu, ilki, sermayenin mali yoğunlaşmasının daha önceki dönemlere nazaran aşırılığı ve bu mali sermayenin hareketliliğindeki zaman ve

mekânsal kısıtların aşılması; ikincisi, ulus-devletin ülkesel sınırlarını belirlediği ulusal piyasaların küresel piyasaya eklemlenmesi ile birlikte ulus-devletlerin tarihsel işlevlerinin törpülenmesi ya da (değişik vurgu farkları içerse de) ulus-devletin sönümlenmeye başlaması. Dünya sistemi analizcileri için bunlar, ABD sistemik birikim dairesinin sonuna gelindiğinin işaretinden başka bir şey değildi (Arrighi, 2009: 157 vd.; Li, 2009: 172)[214].

Dünya sistemi analizcileri, analizlerinin doğal sonucu olarak, ABD sistemik birikim dairesinin sonuna gelindiğinde açıkça hemfikir oldukları gibi, şu daha önemli soruyu da sordular: Acaba, içinde bulunduğumuz eşik, tarihsel sistem olarak kapitalizmin de sonuna geldiğimize dair veriler içeriyor mu? Başka bir deyişle, toplumsal değişmenin, bir tarihsel sistemden ötekine geçişin eşiğinde miyiz? Wallerstein, bu sorunun, bir tarihsel sistem analizinin üçüncü düzeyine ilişkin yani bir tarihsel sistemin nasıl çöktüğüne ilişkin bir açıklama gerektirdiğini yazdı ve tarihsel kapitalizmin sınırlarını betimleyerek, toplumsal değişmenin eşiğinde olduğumuz varsayımını ileri sürdü (Wallerstein, 1998; 2000; 2001; 2002).

Kapitalist bir dünya ekonomisi, devletler arası bir sistem içinde birbirine bağlanan egemen devletlerden oluşan bir yapıya ihtiyaç duyuyordu. Bu tür devletler kapitalistleri ayakta tutmakta çok önemli roller oynuyordu. Bu rollerin başlıcaları, *özetlersek*, üretim maliyetlerinin kısmen üstlenilmesi, yarı-tekellere kâr oranlarını artırma garantisi verilmesi ve hem işçi sınıflarının kendi çıkarlarını savunma yeteneklerini sınırlamaya hem de artık değeri

[214] Arrighi, Irak işgalinin hegemonyanın çözülüşü yanında küreselleşme projesinin de bir tuhaf ölümü olduğu düşüncesindeydi (2009: 197-199).

kısmen paylaştırarak huzursuzlukları yumuşatmaya yönelik çabalar harcanmasıydı (Wallerstein, 2000: 87). Samir Amin ise dünya sisteminin değişim halinde olduğunu kabul etmekle birlikte daha temkinli bir şekilde küreselleşmenin kırılgan niteliğine vurgu yapıyordu (2000: 67).

Wallerstein, Arrighi, Li vd. dünya sistemi analizcileri, neredeyse yirmi yıldır "tarihsel kapitalizmin sonuna gelindiğini, bu sondan ya yeni bir imparatorluklar çağının, bir alt sistemin doğacağını ya da eğer kapitalizm karşıtı devrimci hareketler başarırsa sosyalizmin kurulabileceğini" ileri sürdü. Bu tez, kısaca şu üç nedene dayanıyordu:

Kapitalizm, bir tarihsel sistem olarak ömrünü doldurmuştu; çünkü, sistem içinde demokratikleşme, bir talep olarak dünyanın her yanına yayılmıştı. Böylece, dünyanın her yanında, asgari yaşam koşullarını talep eden, sosyal maliyetleri yükselten büyük çoğunluklar vardı. Tarihsel sistem olarak kapitalizmin sınırsız sermaye birikimini gerçekleştirebilmesi için ihtiyaç duyulan proleterlerin hane içinde asgari ücretle istihdamı olanağı gittikçe azalmaktaydı. Kapitalist dünya ekonomisinde üretilen toplam değerin her geçen gün daha fazla kısmı, eğitim, sağlık, sosyal güvenlik gibi harcamalara ayrılmak zorundaydı. Neoliberal politikalar da bu genel eğilimi ortadan kaldırmaya yetmemişti.

İkinci olarak, kırsallık ortadan kalkmıştı. Kapitalizm, bir sistem olarak dünya coğrafyasına yayılmış ve sisteme eklemleyecek toprak parçası neredeyse bırakmamıştı. Kapitalizmin temel mantığı, sınırsız sermaye birikimiydi ve yayılmanın tamamlanması, yeni pazarların ve emek

pazarlarının daralması, dolayısıyla sermaye birikiminin kesintiye uğraması sonucunu doğuracaktı. Özellikle, ihtiyaç duyulan hiyerarşik emek pazarları için gerekli insan stoku, kırsallığın ortadan kalkmasıyla birlikte tükenmekteydi.

Üçüncü olarak, kapitalizmin yeniden üretimi için, alternatif maliyetlerin devletler tarafından üstlenilebilir olması gerekiyordu. Kapitalistler, yeniden üretim için zorunlu büyük yatırımları bizzat gerçekleştirmediklerinden devletler bu yatırımları gerçekleştiriyordu. Yine, sosyal harcamalar ve çevre kirliliği örneklerinde olduğu gibi, kapitalistlerin yarattığı alternatif maliyetler devletlerce karşılanıyordu. *Ekolojik kriz koşullarında* devletler artık bu maliyetlerin altından kalkacak durumda değildi.

Wallerstein, bu üç nedenden, tarihsel bir sistem olarak kapitalizmin sonuna gelindiğini ileri sürmekteydi (1998; 2000; 2001)[215]. Wallerstein, kuramsal olarak kesin bir sonu öngörmesine rağmen yakın vadeye ilişkin Mesih'likten kaçındı. Kapitalizmin ardından gelecek şeyin ne olduğu konusunda olanaklardan öteye geçmek istemedi ve kaygıyla konuştu. Eğer mücadele edilmez, sistem karşıtı hareketler yeniden ve yeniden gruplaşmayı ve yeni mücadele stratejileri ile sistemi aşmayı gerçekleştiremezse imparatorluklar çağına dönülebilirdi. Tarihsel kapitalizmin iki alternatifi olabilirdi, ilki, sosyalizm ama komünizm[216] değil; ikincisi ise, bir alt sistem

[215] Başka bir versiyonda Wallerstein sekiz neden saydı. Bkz. Li (2009: 236-237).

[216] "Komünizm Ütopya'dır, başka bir deyişle, olmayan ülkedir. Komünizm, tüm dinsel eskatolojilerimizin (öteki dünya bilimi) -Mesih'in gelişi, İsa'nın dönüşü, nirvana- başka bir adla sürmesidir. Tarihsel bir perspektif değil, yürürlükteki bir mitolojidir. Sosyalizm ise tersine, bir gün dünyada kurulabilecek, gerçekleşebilir bir tarihsel sistemdir. Ütopya'ya geçişin "geçici" bir momenti olma savındaki sosyalizmden bir şey çıkmaz. Bir şey çıkabilecek olan yalnızca somut bir biçimde tarihsel olan sosyalizm, eşitliği ve adaleti en üst düzeyine çıkaran bir tarihsel sistemin asgari tanımlayıcı özelliklerini taşıyan, insanlığın kendi yaşamı üstündeki denetimini (demokrasi) arttıran ve imgelemi

olarak imparatorluktu. Bu Hardt ve Negri'nin imparatorluk formu değildi ve şimdilik ne olduğu üzerine yeterince durulamazsa da, bir tarihsel sistem değil de bir alt sistem olarak yapılaşacağı dünya sistemi analizcilerince söylenebilmekteydi.

Bir ara sonuç olarak denilebilir ki, sermayenin süren krize verdiği neoliberal tepkilerden ibaret küreselleşme olgusunun tarihsel sistem olarak kapitalizmin aşılma olanaklarını yarattığı ya da emperyalizmin imparatorluk lehine aşıldığı yönünde elimize gerçek kanıtlar sunduğu tezleri, bir varsayım olarak kalmaktadır. Keza, ulus-devletlerin tarihsel işlevini yitirdiklerine dair kestirimler de erken vargılardı.

Küresel yönetişim stratejisi, devletler arası ve devletler üstü örgütlerde ve kimi yazarlarca "küresel sivil toplum" (Colás, 2002; Keane, 2003; Mann, 2008: 172-174; Kaldor, 2008) olarak adlandırılan ağlarda, emperyal egemenlik kuramında çoklukla, egemenlik kuramında ulusla nitelendiği anlamda bir rıza olanağı görmektedir. Bu tümüyle yanlış değilse de, devletler, halen daha bu ağlar karşısında belirlenen değil belirleyen özneler olarak hareket eder ve ancak küresel sermayenin dolaşım ve birikim ağlarının yarattığı "görünmez el" karşısında konformist eğilimler taşır. Başka bir deyişle, sınıf mücadeleleri içinde esasen küresel sermaye çıkarları tarafından belirlenir ya da genellikle konumlarını ve çıkarlarını bununla telif eder. Küresel mücadeleler, ilk işçi sınıfı enternasyonalinden beri gerçeklik olmakla ve çağımızda da, sadece işçi sınıfı tarafından değil yeni toplumsal

özgürleştiren sosyalizmdir" (Wallerstein, 1992: 92-93).

hareketler tarafından da sürdürülmekle birlikte, normatif düzeyde bir küresel "sivil toplumun" doğuşunu temsil etmez. Sonuçta, kapitalizmi aşacak bir strateji tartışmasında, emperyal egemenlik kuramının "meçhul" çokluğunun da kaderi kapitalist devleti aşma gücüne bağlanır.

İster küreselleşme kuramları bağlamında (Rosenau, 1998 ve 2008), ister imparatorluk çözümlemesi bağlamında, isterse de *Tarihsel Kapitalizm*'e yazdığı Önsöz'de "Marx'ın yazılarını anlamlı olabilecek tek biçimde -bildiği kadarını bilen bir kavga yoldaşının yazılan olarak- kullanalım" (1992: 9) temennisinde bulunan Wallerstein'in tarihsel kapitalizmin sonu/sınırları çözümlemelerinde, bazılarında yok sayılmasa, hatta *İmparatorluk, Çokluk ve Commonwealth* üçlemesinde hatırı sayılır bir eleştiri ve referansa konu edilse de, bu kaderi görünür kılan, bir isim ile kuramı, Lenin ile emperyalizm ve devrim kuramı sıklıkla göz ardı edilir.

Buradaki izleğimiz bakımından sorun Lenin ile kuramının bilinen tarihinden çok, Lenin'in Kautsky ile yürüttüğü militan polemiktir. Konumuz bakımından, başka deyişle sermayenin "neoliberal" tepkisinin devletlere etkisinin egemenlik kuramında yarattığı yeni konumlanmalar bakımından sorunu tartıştığımızda, Lenin'in, Kautsky ile polemiğinin bir benzeri ile karşı karşıya olduğumuz anlaşılır. Bu polemik aşılmış değildir. Emperyalizmin ve ilhakların Almanya'daki savunucusu Cunow, emperyalizmin günün kapitalizmi olduğunu, kapitalizmin gelişmesinin kaçınılmaz ve ilerici olduğunu, öyleyse emperyalizmin de ilerici olduğunu, Lenin'in ironik özeti ile "şu halde, onun önünde diz çökmek ve ona övgüler dizmek gerek"tiğini savunuyordu (1977:

112). Kautsky ise, Cunow'a karsı çıkarak, emperyalizmin çağdaş kapitalizm olmadığını, yalnızca onun politikasının biçimlerinden biri olduğunu ve sosyal demokratların politikaya, emperyalizme, ilhaklara vb. karşı savaşım verebileceğini ileri sürüyordu (1977: 112). Lenin, bu yanıtın ilk bakışta alkışlanacak gibi görünse de, aslında, emperyalizmle uzlaşmanın daha önce, daha iyi maskelenmiş (bu bakımdan da daha tehlikeli) bir propagandasını taşıdığı kanaatindeydi:

> Bankaların ve tröstlerin politikasına karşı yapılıp da bunların ekonomik temellerini kavramayan bir "savaşım", reformizmden ve burjuva pasifizminden başka bir şey değildir, masum ve iyi niyetli isteklerden öteye gidemez. Varolan çelişkileri bütün derinliğiyle ortaya koymak yerine onlardan kaçmak, en önemlilerini gözden kaçırmak, Kautsky'nin Marksizmle hiçbir ortak yanı olmayan teorisi böyledir işte. Böyle bir "teori"nin yalnızca Cunow gibilerle birlik olma fikrini savunmaya yarayacağı ortadadır. (1977: 112-113)

Dünya sistemcileri gibi toplumsal değişmeyi tarihsel sistemler arasındaki geçişe bağlayarak dünyanın değişmediğini ileri sürmek oldukça güçtür; ancak, örneğin Robinson gibi ulus-devletler -başka deyişle, kapitalist devletler- olmaksızın bir küresel hegemonya tasavvur etmek de (2002: 125-168), tıpkı Hardt ve Negri'nin imparatorluk çözümlemesi gibi tersten aynı güçlüğü içerir. Üstelik bu ikinci yaklaşımın politik sonuçları, kapitalizmi aşmak isteyenler arasında, yukarıdaki paragrafı, Kautsky geçen yere Hardt ve Negri'yi, Cunow geçen yere de Rosenau gibi iyimser küreselleşmecileri koyarak güncelleme ihtiyacını doğurur. Çünkü, Hardt ve Negri, emperyal hak nosyonu ile, içinde açık işgaller de olan bir strateji olsa da *karma yönetimle*

belirecek küresel yönetişimi, *küresel-egemen* olarak adlandırılabilecek bu yeni ejderhayı Hegel'in devleti gibi özgürlüğün timsali yapar.

Wood'a, her zaman değilse de, *Sermaye İmparatorluğu*'nda, Hardt ve Negri'yi kast ederek "bu tür görüşler, sadece bugünün küresel düzeninde gerçekten hayati olan bir şeyi gözden kaçırmakla kalmıyorlar, aynı zamanda bizi kapitalist imparatorluğa karşı direnişte de güçsüz bırakıyorlar" (2003/2006: 18) tespitini yaptığında olduğu gibi katılmak gerekir. Gerçekten de, sadece Hardt ve Negri değil, o dönemlerde moda olan ve ulus-devletin ortadan kalkmasından değil de ülkesel sınır devletin yerini özünde sınırları olmayan bir devlet olan "piyasa devleti"nin almasından söz ederek tersten ulus-devletin meşruluk mekanizmalarının piyasa lehine aşıldığını ileri süren Bobbitt (2002) gibi yazarlar da, giderek artan oranda devletsiz bir dünyada -ya da en azından artan oranda anlamsız hale gelen devletin küresel egemenliğin boyunduruğu altına alındığı bir dünyada- yaşadığımıza dair geleneksel küreselleşme teorilerinin mitolojilerini büyük oranda beslediler[217] (Wood, 2006: 18).

Hardt ve Negri'nin politik projesi, açıkça küreselleşme reformculuğudur. Çünkü, sermaye egemenliği, açıklandığı üzere, büyülü bir "dünya iktidarı" tarafından değil her bir iktidarın kendi etki alanındaki askeri ve diplomatik hareketleri ile gerçekleştirilir (Katz, 2004: 68). Hardt ve Negri'ye

[217] Wood, Türkiye'de yapılan bir sempozyumda daha ironik bir şekilde ifade etmişti. Hardt ve Negri'nin imparatorluk çözümlemesi, "bana, ulus-devletin gün geçtikçe işlevsizleştiğini, çünkü piyasanın devletin teritoryal sınırlarının çok ötesinde genişlediğini ve dünyanın bir küresel ekonomik mantık tarafından yönetildiğini ileri süren daha geleneksel küreselleşme tezlerinden bazılarını yeniden ısıtmanın gülünç bir yolu gibi geliyor" (2003: 239-240).

göre emperyalizm aşılmıştır ama, Katz'ın belirttiği üzere, “bu süreçler, herhangi bir bağımlı ülkeyi bir merkez ülkesine dönüştürmemiştir, ya da merkezi güçlerden birini üçüncü dünyalılaştırmamıştır. Egemen sınıflar arasındaki gittikçe artan yakınlaşma gelişmiş ülkeleri az gelişmişlerden ayıran tarihsel yarılma ile birlikte var olmaktadır. Kapitalizm ne farklılıkları ortadan kaldırmakta ne de yeni bir ulus ötesi eksen etrafında toplanmaktadır. *Daha ziyade, geçmiş yüzyılda açığa çıkan kutuplaşmayı güçlendirmektedir*” (abç, 2004: 65).

Küreselleşme sürecinde yeniden konumlandırılan ulus-devletler karşısındaki tutum da bu tartışmalara göre şekillendi. Bu tartışmada da taraflar, esasen reform ve devrim tercihlerine göre konumlandı. İmparatorluk analizinin temel dayanaklarından biri ulus-devletlerin toprakları üzerinde sahip oldukları (*territorial*) iktidar bakımından da çözülmekte oldukları teziydi. Negri ve Hardt, bu çözülmeyi, açıkladığım üzere, emperyal hakkın açığa çıkması ve kendi meşruluğunu kurması ile birlikte anlıyor ve değerlendiriyordu. Emperyal hak kategorisi, açıkça, bir *meşru imparatorluk iktidarı*nın ya da meşru emperyal egemenliğin varlığını ima ediyordu. Buna göre, Hardt ve Negri'nin iktidar konusunda yürüttüğü temel tartışma, ulus-devletleri aşan küresel iktidar odaklarının/mekanizmalarının ve hak çerçevelerinin/küresel hakkı kuran küresel iktidarların oluştuğu yönündeydi, bu yüzden Negri için komünizm devrimle ilgili değil, imparatorluğun dönüştürülmesiyle ilgiliydi:

Peki komünizm nedir? Komünizm diye adlandırdığımız “bu en üst

> üretim tarzına" geçiş nasıl olacaktır? Bu soruna verilen geleneksel yanıt, komünizmin sermayenin diyalektiğine içsel, biricik bir süreç olduğudur. Komünizm, sermayenin antagonist gelişmesi tarafından yaratılan bir felaketin, bir sıçramanın ötesi olarak algılanır. Geçiş sorunu, bu tür bir komünizm tanımının arkasında yok olmuş ve komünizm tanımı da kapitalist gelişmenin karşısında bir aşkınlık olarak sunulmuştur. (Negri, 2006: 328)

Hardt ve Negri, bu aşkınlığa alternatif olarak, yukarıda açıklanan, Machiavellici çözümü önerdi: Emperyal iktidar dışsallaştırılamaz olduğu için, onun bir zayıf halkası yoktu, dünyanın her yerindeki mücadeleler emperyal iktidarı hedef alırdı ve bu emperyal iktidarın güçsüzlüğü, çokluğun ise gücüydü. İyi yönetim de bu mücadelelerden doğacaktı[218].

Bu bölümün girişinde de belirttiğimiz gibi, Hobsbawm yirminci yüzyılı aşırılıklar çağı olarak niteledi (1995). Aşırılıklar çağının son dönemi, "kriz" sözcüğünün dolaşımındaki görülmemiş artışla anılabilir. Bir salgın gibi, kapitalist çağı tanımlayan ve meşrulaştıran hemen her şeyin krizinden söz edilen bir dönemden geçiliyor: Modernliğin krizi, aklın krizi, ulus-devletin krizi, temsili demokrasinin krizi, meşruluk krizi, bireysel ve toplumsal varoluş düzeyinde kimlik krizi, vb. (Kalyon, 2004:11).

Bu karmaşa içinde, tıpkı feodal kriz karşısında egemenlik

[218] Bu yaklaşımın eleştirilerinden biri, Hardt ve Negri'den bir yüzyıl önce, Lenin'le aynı çağda yaşayan Sorel'e aitti. Sorel, Lenin'in *Devlet ve Devrim*'deki eleştirisine paralel bir şekilde, özellikle Alman Sosyal Demokrasisinin Marx'ın anarşizm eleştirilerini abartarak vardığı Devlet görüşünü hedefine alıyordu: "Onlara göre, proletarya gücü burjuvaziye benzer şekilde edinmeli, güçten burjuvazinin yararlandığı gibi yararlanmalı ve burjuva Devlet'i yerini alan sosyalist Devlet'e ulaşmalıdır. Kapitalizmi de yine eski ekonomiyi yok eden devrimlerde birinci derecede bir rol üstlenen Devlet ortadan kaldırmalıdır" (2002: 187). Hardt ve Negri'nin *küresel egemen*i aynı strateji içinde düşündüğü ve komünizme geçişte devrim ve sönümlenme fikrine bu nedenle muhalefet ettiği, tüm bu açıklarımızdan çıkarılabilecek bir sonuçtur.

kuramının gördüğü ideolojik işleve benzer bir ideolojik işlevle donatılmak üzere, egemenliğin ister “emperyal egemenlik” ister “küresel yönetişim” olarak yeniden düşünülmesi ile de karşı karşıyayız. Egemenlik kuramı içinde; bir hak yasal çerçeve edinerek pozitifleştiğinde -yani güç ilişkileri içinde meşru hale geldiğinde- artık mevcut olan bu hakkın sınırı, hakkı fiili gücü ve güç ideolojisi ile çevreleyen kapitalist devlete bağlı göründü. Kapitalist devletin anayasal kuruluşunun sonucuydu bu.

Ancak gerçekte, hiçbir zaman bu mekanizma böyle işlemedi. Başka deyişle, önce hak çerçevesinin sınırlarını genişletecek “ejderha”lar yaratılarak haklar kazanılmadı. Bunu basitçe, kapitalizm içinde fiilileşen hakların tarihsel seyrinden izleyebilmek mümkündür. Negatif haklardan pozitif haklara genişleme ve bugün çevre ve konut hakkı gibi üçüncü kuşak hakların da tartışılabiliyor olması mevcut hakların çerçevesinin ve güvencesinin kapitalist devlet olmadığını, aksine kapitalist devlete karşı mücadeleler olduğunu göstermektedir.

Kapitalist devlet hiçbir zaman tam olarak hakların güvencesi de olmadı; aksine, tehdidi oldu. Çünkü hakların sınırı, kapitalist hak çerçevesinin artık kapitalist olmadığı yere kadar uzanıyordu. Duguit'nin objektif olarak sosyalist sayılmasının nedenlerinden biriydi bu. Çünkü, devleti hakkı olanaklı kılan/gerçekleştiren bir yücelik, Hegel'deki gibi özgürlüğün gerçekleşmesi olarak değil de, hakka pozitif hukukla bağlanmış bir kamu hizmeti organizasyonu olarak düşünmeye başladığınızda devlet düşüncesindeki güç ideolojisi sönümleniyordu. Egemenlik ideolojisinin sönümlenmesiyle, polis

gücü ile nüfus idaresinin; kışla ile okulun; mahkeme ile hastanenin vd. aslında bir ve aynı şey olmadığını, ilkinin ortadan kaldırılması ile diğerlerinin öz yönetime genişleyerek yayılmasının bir ve aynı anda devleti sönümlendirebileceğine dair fikirlerin aydınlık kazanmasına vesile olacağını, yalnızca kapitalizm karşıtı militan olarak Lenin değil, kapitalist devletin ve özel mülkiyetin ılımlı ya da militan ideologları da biliyorlardı.

Egemenlik kuramının militan bir eleştirmeni olan Lenin, bu yüzden, sadece *Emperyalizm* (1977) broşürüyle değil *Devlet ve Devrim* (1999) broşürüyle de önceki yüzyılın başında bu tartışmaya katılan bir çağdaşımız olmayı sürdürdü. Bu broşürde Lenin, devletin sönümlenmesi ile devrim arasındaki ilişkiyi irdeledi ve egemenlik kuramının meşru kıldığı devlete karşı devrim gerçekleşmeden, devletin sönümlemeye başlamayacağını (1999: 26) ve bu olmadan da *kapitalizmin nihai olarak aşılamayacağını* yazdı. Bir baskı aygıtı olarak "burjuva devleti ancak devrim ortadan kaldırabilir"di (1999: 27). Her devlet, ezilen sınıfa karşı "özel bir baskı erkiydi" (1999: 28). Bu durumda, daha önce Kautksky ve Avrupa Komünizmi tarafından denenen Machiavellici çözümün, çözüm olmadığı, çözümün "bir devrim" olacağı açıktı: "Burjuva devletin yerine proleter devleti geçirmek devrim olmadan olanaksızdı" ve "proleter devletin ortadan kaldırılması, yani her türlü devletin ortadan kaldırılması *sönüp gitme* dışında başka bir yoldan imkânsızdı" (1999: 31).

Lenin'in kapitalist devleti aşma önerisi Marx'ta ve Engels'te de açıklamaları bulunabilecek olan bu "devletin sönümlenmesi" stratejisiydi; tartışma konusu, "genelde muhalefet ve politik mücadele değil, *devrim*"di.

Devrim, “proletaryanın 'yönetim aygıtı'nı, evet *tüm* devlet aygıtını *yıkmasından* ve yerine yeni, silahlı bir işçilerden oluşan bir aygıt koymasından ibaretti” (1999: 136-137). Marx'ın da kabul ettiği üzere, gerçek demokraside, bir devlet biçimi olarak demokrasi de, siyasal düzeyde yitip gidecekti (1997: 48).

Lenin, devletin sönümlenmesiyle okulların kapanmayacağını yazdığında, devlete karşı kamu hukukunu, devrim perspektifini yitirmeden, her türden “devleti ele geçirme stratejisi”ni aşan bir sönümlenme stratejisi olarak yeniden düşünmemizin yolunu açmış oluyordu. Sovyet Devrimi'nin kamu hukukçularının Leon Duguit'yi kendilerinden saymalarının en basit nedeni buydu. Bugün de kapitalizm koşullarında dahi devrim perspektifini yitirmeyen bir sönümlenme stratejisi olarak devlete karşı kamu hukukunu düşünmek, bu düşünmeyi Leon Duguit'nin “kamu hizmeti” kuramının mirası ile devlete karşı kamu hukuku stratejisi içinde kapitalizme karşı yürütülen somut mücadeleler olarak kurmak ve bu mücadeleyi bizzat hukuk alanında bir sınıf mücadelesine çevirmek mümkündür. Bu strateji içinde, kamu hukukunu, egemenlik kuramının her biçimine karşı düşünmek gerekir.

BEŞİNCİ BÖLÜM:

EGEMENLİK KURAMININ ÖTESİ: DEVLETE KARŞI KAMU HUKUKU

Egemenlik kuramı, ilk evresinde, devleti niteleyenin kullandığı güce muktedir, egemen olduğunu ileri sürüyordu; liberal katkıyı içerip aştığı ikinci evrede ise, sorun bu gücün keyfi değil, rızaya dayanan ve meşru olup olmadığıydı. Bu sorunda, egemenlik kuramının ilk evresinde açığa çıkan ve kuramın başat yönü olarak kalmayı hep başaran egemenlik sahibi devlet görüşü, gücün kendi meşruluğunu kendinden aldığında, egemenliğin sınırlanamayacağında ısrar ediyordu. Yine de, devletin kökleri tartışmasında başvurduğu sözleşme -bireylerin egemene terk etme yoluyla ya da egemenle sözleşme yapma yoluyla egemene baştan gösterdikleri *kolektif* rıza-varsayımı bir açık kapı bırakmış ve buradan, kuramın bir madalyonun iki yüzünden ikincisi gibi parçası olan egemenin sınırları tartışması doğmuştu. Ancak, her iki halde de, metafizik bir konumdan konuşmaya devam ediliyordu (Duguit, 1954: 54 vd.; 2000: 379-402).

Devlet oluşumuna[219] bağlanan kamu hukuku ve siyaset bilimi

[219] Devlet oluşumu kavramı ile Kapitalist Devlet adlı üçüncü bölümde betimlediğim içeriği kast etmekle birlikte, bu cümle içinde kavramın -devlet oluşumunun- ABD'de kullanıldığı biçimiyle *establishment*i de, *kurulmuş düzeni* de (kurumlar, pratikler, temsiller vb.) kapsadığını da belirtelim. Bu bağlamda özellikle ABD'de üniversiteler *establishment*in önemli bir parçasıdır. Bu konuda, tarihsel materyalist metodolojiye dayanmamakla

akımlarında ulus-devlet tarihselliği içinde değil, Hegel'deki gibi mevcut görgül varlığı içinde aşkınlaştırılarak analiz edildi ve edilmeye devam ediyor. Holloway'ın vurguladığı üzere, “siyaset bilimi geleneğinde devlet, çoklukla sorgulanmayan temel bir kategori olarak ele alınır. Devlet'in varlığı herhangi bir tartışma başlamadan önce verili olarak kabul edilir” (2007: 134). Örneğin, Bülent Daver'e göre, devlet,

> bütün siyasi kurumların en büyüğüdür. Devlete onun için 'kurumların kurumu' denilir. Devlet amacı, toplumsal düzenin, adaletin ve toplumun iyiliğinin sağlanması olan; belli bir toprak parçası (ülke) üzerinde yerleşmiş bir insan topluluğuna (halka) dayanan ve bu topraklar üzerinde bulunan her şey üzerinde nihai meşru kontrole (otoriteye) sahip; siyasal bir örgütle (hükûmet) donanmış sosyal bir organizasyondur. Devleti ona benzer kuruluşlardan ayıran, egemen ve bağımsız olma niteliğidir. (1972: 166)

Daver'in bu Weberci tanımı, yaygın olarak siyaset bilimi öğretiminde kullanılır. Kamu hukukunda da devlet benzer şekilde doğallaştırılmıştır ve daha çok, Jellinek'in üç unsur teorisiyle yapılan tanım tercih edilir. Kemal Gözler'in, *Devletin Genel Teorisi* adlı kitabında açıkladığı üzere, bu teoriye göre devlet, “insan, toprak ve egemenlik unsurlarının bir araya gelmesiyle oluşmuş bir varlık”tır. Birinci ögeye ulus, ikinci ögeye ülke, üçüncüsüne ise egemenlik denir. Devletten söz edildiğinde, aynı derecede önemli bu üç öge, birlikte var olmalıdır. Devlet, unsurlarından birine indirgenemez[220] (2009: 4-5).

birlikte, üniversite, din ve devlet ilişkisini irdeleyen bir çalışma için bkz. Marsden (1994).

[220] Gözler, Jellinek'in tanımını da aktarır; devlet, “egemenlik gücüyle donatılmış, belli bir toprak parçası üzerinde yerleşik bir millet birliği”dir. (2009: 4) *içinde* 1 nolu dipnota

Böylece, herhangi bir kapitalist devletin *establishment*ine bağlanan siyaset bilimi ve kamu hukuku akımları içinde, devlet hakkındaki yaygın fikirlerin kaynağı olan bir Jellinek-Weber ekseninin kurulduğundan söz edilebilir. Bu eksene göre, tarihsel materyalizm devletin kökenini ekonomik görüşe göre açıklayan bir kuramdı (2009: 34-37) ya da kuvvet ve mücadele teorilerinden etkilenmiş ekonomik bir devletin kökeni teorisiydi (Zabunoğlu, 1973: 59 ve 61). Kısacası, bazı gerçekliklere işaret etse de, egemenliğin kaynağının Tanrı olduğunu söyleyen kuram gibi herhangi bir kuramdı. Jellinek-Weber çizgisindeki yaklaşımın hukuki-bilimsellik iddiası, kamu hukuku geleneği içinde temayüz eden Duguit'nin (1954 ve 2000) egemenlik kuramı eleştirisinin açıkça gösterdiği gibi oldukça tartışmalıdır[221].

Türkiye'de akademide yerleşik olduğu haliyle kamu hukuku, devlet merkezli bir yaklaşım içindedir. Duguit'nin Alman kamu hukukçuları geleneği olarak andığı, genel olarak Hegel'den kaynaklanan Jellinek çizgisindeki bu eğilim içinde kamu hukuku, özel hukukla karşıtlığı öne çıkarılarak tanımlandı.

---

bakınız.

[221] Bir tür hukuki-bilimsellik iddiasına dayanan yaklaşımlar SSCB'nin çöküşünden sonra hukuki politik ideolojilerini deklare etmekten çekinmedi: "1917 ihtilalinden sonra Rusya'da Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ismi altında bir sosyalist devlet kuruldu. İkinci Dünya Savaşının sonuna kadar da dünyanın bir başka yerinde bir proletarya ihtilali olmadı. İkinci Dünya Savaşının sonunda SSCB, Doğu Avrupa'da Nazi İşgalinden kurtardığı bölgelerde kendisinin uydusu niteliğinde olan sosyalist devletler kurdu veya kurdurttu. Bu devletlerin Marksist teorinin öngördüğü gibi proletarya ihtilali ile kurulmadığını söylemek bile fazladır. Daha sonraki yıllarda, dünyanın çeşitli ülkelerinde, işçi sınıfından ziyade, bazı silahlı gruplar, SSCB'nin açık veya örtülü desteğiyle ülkelerindeki siyasi rejimi devirip sosyalist bir rejim kurmak için çok uğraştılar. Bunların bazıları başarılı oldu. Önemli bir grubu başarılı olamadıysa da, bu ülkelerdeki siyasal istikrarı önemli bir şekilde bozdular. Neticede 1980'lerin sonuna gelindiğinde, Marksist teori gözden düştü ve bizzat SSCB'nin kendisi, sosyalist devlet sisteminden vazgeçti. Böylece sosyalist devlet sisteminin kapitalist devlet sistemine nazaran başarısız olduğu ortaya çıktı. 1990'ların hemen başında, gerek SSCB, gerek diğer sosyalist devletlerin ezici bir çoğunluğu, sosyalist devlet siteminden vazgeçtiler. Böylece Marksist devlet teorisinin yanlışlığı pratikte de teyit edilmiş oldu" (Gözler, 2009: 37).

Bu hukuki yaklaşım, sosyolojik olarak bir başka Alman'ın, Weber'in sosyolojisi ve siyaset kuramı ile bakışıyordu.

Benzer şekilde bir Fransız geleneğinden, “kürsü anarşisti” lakabı takılan (Öktem, 1995: 261) Duguit'nin çizgisinden söz edebiliriz. Bu arada belirtilmeli ki, Duguit'nin devleti hukuka bağlayan hukuki realizmi ile Kelsen'in devleti hukukla özdeşleştiren hukuki pozitivizmi (saf hukuk kuramı), birbirinden oldukça farklı kaynaklardan beslendi ve farklı sonuçlara vardı. Kelsen, saf hukuk kuramında hukuk-devlet özdeşliği üzerinden bir “hukuk devleti” görüşüne evrildiğinde bile, aslında Hobbesçu ilkeye, “yasanın yaratıcısı gerçek değil otoritedir” önermesine bağlı bir pozitivistti (Bobbio, 2000: 469). Kelsen'in saf hukuk kuramı, bu bağlamda, Hobbes-Hegel-Jellinek çizgisinin, evrimci kuramla telif edilmesi olarak görülebilir. Kelsen'de devlet, o kadar doğaldır ki, o artık “hukuk”tur (2000: 455-456). Dolayısı ile “hukuk devleti” bir ilke ya da norm değildir, devletin devlet olarak var olma halidir:

> Otokratik bir niteliğe sahip olan ve sınırsız bir keyfilikle, asgari düzeyde bir hukuk güvenliği bile sunmayan, görece merkezileşmiş bir zorlayıcı düzen de, hukuki bir düzendir. Düzenle kolektivite ayırdedilirse, böyle bir zorlayıcı düzenle kurulan kolektivite de, hukuki bir kolektivite, bir devlettir. (Kelsen, 2000: 456)

Kelsen için, hukuk devleti devletin “öz yükümlülüğü”dür, “devletin bir hukuki düzen olduğu kabul edildikten sonra, her devlet bir hukuk devletidir ve bu hukuk devleti deyimi fazlalıktır” (2000: 450). Kelsen'in saf hukuk kuramı, devleti sosyal kolektivite olarak nitelerken de, Jellinek çizgisine döner ve devletin üç unsurdan oluştuğunu ileri sürer; devletin halkı (*Staatsvolk*),

devletin toprağı (*Staatsgebiet*) ve "bağımsız bir devletin hükûmetince uygulanan kamusal güç (*Staatsgewalt*)*"* (2000: 427). *Staatsvolk,* devlete tabi olan insanlardır. *Staatsgebiet,* açıkça sınırlanmış bir alandır. *Staatsgewalt,* hükûmetlere devlet iktidarını kullanma olanağı verecek gerçek bir devlet hukuki düzeninin geçerliliğidir (2000: 429). Açık ki, Kelsen'in saf hukuk kuramı, devleti verili kabul etmekle kalmadı, devleti hukukun ontolojik biçimi/hukukla özdeş ilan ederek, Alman kamu hukuku geleneğindeki devleti aşkınlaştırma çizgisini sürdürdü.

Duguit'nin çizgisi ise devlet merkezli değil, kamu hizmeti merkezli bir hukuki yaklaşımı içeriyor ve *hukuki değil* sosyolojik düşünüş bakımından pozitivist gelenekten ama özellikle Durkheim'ın işbölümü ve dayanışma sosyolojisinden esinleniyordu[222]. Her iki yaklaşım arasında söz konusu olan *sosyolojik düşünme* olduğunda devasa farklardan söz etmek zordur. Ama söz konusu olan *hukuki yaklaşım* olduğunda, Duguit'nin hukuki realizmi, hem Durkheim sosyolojisinden büyük ölçüde farklılaşıyor hem de Alman geleneğine, dolayısıyla devlet merkezli görüşlere karşı militan sayılabilecek düzeyde bir hukuki-kuramsal kavga geliştiriyor ve böylece, kolaylıkla göz ardı edilemeyecek çözümlemelere değilse de *gözlemlere* dayanıyordu.

Burada, sorunu dallandırıp budaklandırmamak için, her iki geleneğin birbirine benzeyen *sosyolojik düşünme* biçimi üzerine tarihsel materyalizmin yönelttiği eleştirileri verili saydığımı belirteyim. En başta

[222] Weber'in sosyolojik görüşlerinin pozitivist ve Marksist iki ayrı değerlendirmesi için bkz. Aron (1986: 481-563) ve Callinicos (2004: 223-269). Keza Durkheim için bkz. Aron (1986: 313-394) ve Callinicos (2004: 189-221).

Auguste Comte olmak üzere, Emile Durkheim, Max Weber, Herbert Spencer ve hatta Marksist köklerden beslenen Karl Kautsky, evrimci bir toplum görüşüne sahipti. Evrimsel toplum kuramı, 19. yüzyılın ortalarında, toplumu, evrimsel biyoloji tarafından kullanılan terimlerle çözümleyerek bir organizma olarak kavramlaştırma üzere ortaya çıkmıştı (Callinicos, 2004: 189). Evrimsel biyoloji de, toplumu bir organizma olarak anlıyordu; bu organizma, "sistemin süre giden varlığı için gerekli olan belirli durumları sağlamakta özel birer rol oynayan birbirine bağımlı parçalardan oluşan örgütlü sistemler" olarak görülüyordu (2004: 189).

Örneğin, Duguit'nin büyük oranda esinlendiği Durkheim için sorun gittikçe daha özerk hale gelen bireyin, nasıl olup da topluma daha da fazla bağlandığıydı. Durkheim, çelişkili görünse de bu iki gelişmenin ilişkili olduğunu düşündü ve "bu görünür zıtlığı çözen şey"in "giderek artan iş bölümünden kaynaklanan toplumsal dayanışmanın dönüşümü" olduğunu ileri sürdü (2004: 195). Bu fikir, büyük oranda Auguste Comte'un "toplumsal işbirliği" çözümlemesinden (Öktem, 1995: 252) esinlenmişti. Böylece Durkheim, "bireysel bilincin tamamen kendi dışında olduğu toplumların tarihsel önceliği ve topluluk durumunun bireysel olgularla değil bireysel olguların topluluk durumuyla açıklanması zorunluluğu" fikrine ulaşıyordu (Aron, 1986: 318). Durkheim, bu zorunluluğu, modern toplumlardaki "organik dayanışma" olarak adlandırdığı iş bölümü çözümlemesi ile görünür kılmaya çalıştı. Mekanik dayanışma benzerlikten doğuyor ve daha çok ilkel toplumlarda görülüyordu, iş bölümünün kompleks bir hal aldığı toplumlarda

görülen ise organik dayanışmaydı (Öktem, 1995: 255).

Durkheim, iş bölümü temelinde inşa ettiği mekanik ve organik dayanışmacı toplumlar çözümlemesi içinde, "normatif işlevselcilik" diye nitelenen bir toplum görüşü geliştirmişti. Amacını "ahlaksal yaşamın olgularına pozitif bilimlerin yöntemleriyle yaklaşmak" olarak olarak tanımlıyor; organik dayanışmaya dayanan modern toplumlarda, "sürekli tekrarlanan çatışmalar ve düzensizliklerin her çeşidinin olduğu ekonomik dünyanın sunduğu acınacak manzara"ya, *anomi* ya da ahlaksal düzenlemenin olmaması durumu adını veriyordu:

> Var olan kuvvetleri birlikte tepki vermekten alıkoyan ya da onlara saygı göstermek zorunda oldukları sınırlar koyan bir şey olmadığı için her biri birbiriyle çatışarak, birbirinin önüne geçerek, birbirini zayıflatarak tüm sınırların ötesine geçme eğilimindedirler. (...) İnsanın tutkularını yalnızca saygı duyduğu bir ahlaki varlık sınırlar. Eğer böylesi bir otorite yoksa en güçlünün yasası hüküm sürer ve ister gizli olsun, ister şiddetli, savaş hali zorunlu olarak bölgeseldir. (Aktaran Callinicos, 2004: 193).

Burada, Durkheim'ın görüşleri Hobbes'a yaklaşır. Nitekim Duguit, Durkheim'la "ahlaki otorite" görüşünü paylaşsa da, bu otoritenin *bir güç ideolojisine dayanması gerektiği* konusunda ayrışmıştı. Duguit, bu ahlaki otoritenin güç ve ideolojisi değil, *hukuk* olduğunu düşünüyordu.

Durkheim'a göre kolektif bilinç, "toplumdaki ortalama bireylerin ortak inanç ve duygularının tümü"ydü (Tolan, 1981: 11). Kendine özgü bir yaşamı ve evrimi vardı ve toplumsal niteliği bakımından bireysel bilinçten

farklıydı. Devlet de kolektif bilinçle ilgili bir toplumsal olguydu; organik dayanışmadan, toplumsal iş bölümünden kendiliğinden doğuyordu ve kolektif bilinçten görece farklı olarak rasyonel bir kuruluştu (1981: 11; Öktem, 1995: 254). Duguit, Durkheim'ın bu kolektif bilinç kuramını da paylaşmıyordu; her bilinç tekil bir irade idi ve her tekil irade birbirine eşitti, "kolektif bilinç yoktu, ama farklı bilinçlerin birleşmesi" vardı (1995: 261).

Durkheim, bir devrim karşıtıydı ve bunu gizlemeye de ihtiyaç duymadı. Düşüncesindeki, "eyleme geçen ahlak" vurgusunun Hegel'le ilgisi kurulabileceği gibi, "korporasyonlar" önerisi de daha sonra, liberallere ya da sosyalistlere değil, özellikle İtalyan faşizmine ilham vermiş görünüyordu. Durkheim'a göre, toplumsal sorunun çözümü, bireyler üzerinde otorite uygulamak ve ekonomik hayatı ahlakileştirerek düzenlemek için eskiden korporasyon adı verilen meslek gruplarının yeniden oluşturulmasında yatıyordu:

> Devlet bu işlevi yerine getiremez, çünkü bireylerden çok uzaktadır. Aile çok dar hale gelmiş ve ekonomik rolünü yitirmiştir. Ekonomik etkinlik artık aile dışında oluşmaktadır. Ne devlet ne de aile ekonomik hayatı denetleyebilir. Meslek grupları, yeniden oluşturulan korporasyonlar, bireyle devlet arasında aracı olacaklardır; çünkü disiplini sağlamak için zorunlu olan toplumsal ve ahlaki otoriteye sahiptirler. (Aron, 1986: 371)

Durkheim'ın çözümlemesinin, Hegel'de görülen ve daha sonra faşist kuramda özgül bir içerik edinen korporasyonlara olan bu benzerliği, *anomi* olarak nitelediği olgunun temelindeki "ekonomik istikrarsızlık ve

toplumsal çatışmayı", Marksist terimlerle olmasa da görmeye yanaşmamasından doğuyordu. Lockwood'un gözlediği gibi, "sınıf ve 'ekonomik yaşam' Durkheim sosyolojisinde neredeyse hiç açıklanmayan kavramlardı" (aktaran Calinicos, 2004: 221). Sonuçta, Durkheim, toplumun normatif entegrasyonuna yönelen tehditlerle o kadar meşguldü ki, toplumsal istikrarı bozduğuna inandığı süreçleri değerlendirmedi (2004: 223)[223].

Duguit, sosyolojik çözümleme düzleminde Durkheim'ın metodolojisini ve "dinin toplumsal etkisinin çözümlenmesinde" ulaştığı türden tezlerini büyük oranda paylaşıyordu ama bir kamu hukukçusu olarak yaptığı *gözlemler* kamu hukukunda bir devlet merkezci çözümleme karşıtı olarak konumlanmasını doğurdu. Bu gözlemler Durkheim'da olduğu gibi, bilimsel metodolojisinin temeliydi ve bu bakımdan Duguit ve hukuki realizmi, devleti sosyal bir olgu olarak toplumsal dayanışmaya bağlasa ve tarihsel materyalist olmayan düşünce -hatta tarihsel materyalizmden kaynaklandığını ileri süren her türden evrimci düşünce- içinde yaygın olduğu üzere *doğal* saysa da, *doğallaştıramıyordu*. Doğallaştırabildiği kamu hukukuydu ve kamu hukukunu normatif işlevselciliği kapsamında olsa da devlet karşısında konumlandırıyordu.

Bu konumlandırma ne Hegel'deki gibi bir dolayımla "sivil toplumun" devlete bağlanması sonucunu doğurdu ne de bunu -yukarıda aktardığımız

[223] Durkheim, Dreyfus davasında Dreyfus'un yanında yer almıştı ve bu anlamda evrimci ve demokrattı. Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet olarak bilinen dönemin resmi ideologlarındandı. Durkheim'ın bir monografisinin yazarı Lukes'in Sorel'den aktardığı üzere, Sorel tarafından "ekonomik ilişkilerde daha fazla adalet getiren, insanların entelektüel ve ahlaki gelişimini destekleyen, sanayinin daha bilimsel yönlerde gelişmesine ön ayak olan muhafazakâr demokrasinin yeni düşüncelerinin" kuramcısı ve "devlet müdahalesi"nden yana biri olarak betimlenmişti (Callinicos, 2004: 212).

korporasyonlar çözümlemesi ile- tekrar eden Durkheimcı görüşü yeniden üretti. Aksine Alman geleneği ile mücadele içinde devleti de hukuka bağlayarak bu türden düşüncelerden köktenci bir kopuşu temsil etti.

Kendisini sosyalizm karşıtı ilan etmesine rağmen kuramı genellikle sosyalist olarak sınıflandırılan, hatta, Paşukanis'in belirttiği gibi devrim hukukçularının, "Ekim Devrimi sonrasında, Sovyet Devrimi için hukuksal – işlevsel temelleri olarak kuramını betimlemeye giriştikleri" Leon Duguit (Paşukanis, 2010), şu kanıdaydı:

> Kamu hukukunun ne olduğunu araştırdık ve devlet hukuku olduğunu anladık.(...) Bize devletin ne olduğunu araştırmak kalıyor. (...) uzun zamandan beri bu mesele hakkında birçok kitaplar yazılmıştır ama, iddialı görünmek pahasına da olsa, diyeceğim ki, yazılanların çoğu meseleyi aydınlatmaktan ziyade bulandırmaya yaramıştır. Çünkü, genel olarak, kötü bir metot takip edilmiştir. Çünkü, doğrudan doğruya olayları gözleyerek ve olayların nasıl cereyan ettiğini inceleyerek pozitif ve gerçekçi (*realisté*) gözlem metodu ile devletin ne olduğunu belirtecek yerde metafizik bir cevher (*entité*) tasarlanmış ve politik belirtiler arkasına yerleştirilmiştir. Böylece bugün öyle bir noktaya gelmiş bulunuyoruz ki hukukçuya düşen iş, ilk önce bütün bu metafizik kavramları ortadan kaldırmak ve doğrudan doğruya gözlem metodu ile gerçekte devletin ne olduğunu araştırmak noktasında toplanıyor. (1954: 54)

Egemenlik ideolojisiyle, ulus-devletin doğuşu ve bir üretim tarzı olarak kapitalizm arasındaki karşılıklı ilişkileri, maddi üretimin tarihsel içeriğiyle önceki bölümlerde incelerken gözetilen temel bir amaç, Duguit'nin

“hukukçuya düşen iş” diye betimlediği gerçekçi/maddeci çözümlemeye zemin oluşturmaktı. Söz konusu olan kamu hukuku olduğunda, bu zemine duyulan ihtiyaç, aynı zamanda güncel toplumsal mücadelelerin de konusudur. Bu ihtiyacı kavrayabilmek için de, bu bölümde, kamu hukuku terimini ya da bilimsel yöntemleri kullanan bir çözümleme disiplini olarak kamu hukuku kavramından bugüne dek ne anlaşıldığını ve tarihsel maddeciliğe göre ne anlaşılması gerektiği üzerine bir tartışmayı yürüteceğim.

Bu nedenle önce, özel hukuk kamu hukuku ayrımı üzerine olan tartışma ve Duguit'nin egemenlik kuramı eleştirisi ekseninde Jellinek–Weber ya da sıklıkla yeniden adlandırarak bu Kıta Avrupası geleneğini izleyen Amerikan geleneğinin ders kitaplarında nasıl temsil edildiğini görünür kılmaya çalışacağım. Daha sonra, devlete karşı kamu hukuku biçimindeki konumlanmanın devrimci sonuçlarıyla birlikte daha iyi gözlenebilmesi için, kamu hukukundaki Alman geleneğinin Jellinek'ten daha sofistike bir temsilcisi olan Carl Schmitt'in devlet ve egemenlik üzerine görüşlerine de kısaca da olsa değineceğim. Bu bölümün sonunda, Marksist hukuk kuramının *devleti ve siyasal düzeyi doğallaştıran* “siyaset bilimi” ekseninde değil, *devleti aşmaya yönelen* “kamu hukuku” ekseninde revize edilerek, devlete karşı kamu hukukunun tarihsel maddeci eksende nasıl konumlandırılabileceğine dair bir maddeci sunumu hedefliyorum.

1. Devlete Karşı Kamu Hukuku (1): *Egemenlik* ve *Özgürlük*

20. yüzyılın tarihsel materyalist eleştiriye kapalı olan ana akım siyaset bilimi ile kamu hukuku devleti merkeze alan bir yaklaşıma sahipti. Bu yaklaşım egemenlik kuramının egemenlik ideolojisi olarak gördüğü işlevle yakından ilgiliydi. Devletin bir güç organizasyonu olduğu ampirik hakikatinin, devletin meşru bir güç organizasyonu olduğunun düşünülmesine varmasını egemenlik kuramı sağlıyordu. Bu bakımdan, kamu hukuku, geniş anlamıyla "siyasal bilimde bir araştırma olarak" ele alındığında, "siyaset ya da Devletle ilgili tüm hukuki olguların incelenmesini" içeriyordu[224] (Danelski, 1996: 9).

Fransa'da olduğu gibi, Türkiye'de de Duguit, üniversitede kamu hukuku kürsüsü ilk kurulduğundan beri temel kaynaklardan biriydi. Zaman içinde Duguit'nin kamu hukuku kuramı, kamu hukuku tarihinin bir parçasına, bir dipnota dönüştü[225]. Hukuk fakültelerinde okutulan genel kamu hukuku

[224] Yüzyılın başında siyaset bilimi ile kamu hukuku arasında bir ayrım yapmak oldukça güçtü. Leon Duguit, bir devlet kuramcısı ve kamu hukukçusuydu. Keza, siyaset bilimi-kamu hukukunda Kıta Avrupasındaki ana akımın kuruluşunda kuramları aynı ölçüde hatta daha fazla belirleyici olan Jellinek-Weber ekseni için de aynı durum söz konusuydu. Amerika Birleşik Devletlerindeki kamu hukuku yaklaşımlarını tanıttığı makalesinde Danelski, "kamu hukuku, siyasal bilim kadar eskidir. Öyle ki, zaman zaman, ikisini birbirinden ayırmak, hemen hemen olanaksızlaşmıştır. XIX. Yüzyılda ve bu (XX.) yüzyılın başlarında bu alanda Avrupalıların çalışmaları egemen olmuştur. Krabbe, Duguit ve Laski, hâlâ kamu hukukunun bilinen adlarındandır" diye yazıyordu (1996: 10). Danelski, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika'daki ana akım içinde çözümleyici, hukuki, tarihsel, ahlaki, grup - süreci, davranışçı ekollerin geliştiğini de gözledi (1996: 9-30).

[225] Duguit, Amerikan geleneği tarafından dipnotlarda usulen verilen referanslardan birine dönüştürülüp unutturulana dek, kamu hukuku kürsülerinde, Türkiye'de de sıklıkla başvurulan ana kaynaklardandı. *Hukuk-u Esasiye*'si Osmanlıca alfabe ile çevrilmiş ve iki cilt halinde okutuluyordu. Latin alfabesi ile ilk kez ancak 2000 yılında Cemal Bali Akal'ın *Devlet Kuramı* derlemesi için çevrilen "Egemenlik ve Özgürlük" (Duguit, 2000), ilk kez 1922 yılında İkdam Matbaası tarafından *Hakimiyet ve Hürriyet* adıyla basılmıştı. Etem Menmencioğlu'nun *Leon Duguit'nin Cemiyet, Hukuk ve Devlet Nazariyeleri* adlı

dersi için yazılmış olan bir kitabın 2009 yılı baskısının arka kapak tanıtımında, Duguit hilafına sert çizgilerle, “hukuk fakültelerinde okutulan 'genel kamu hukuku' dersinin gerçek konusu, siyasi düşünceler tarihi, siyaset bilimi veya insan hakları değil, münhasıran 'devlet'tir. İşte bu kitapta genel kamu hukukunun gerçek konusunu oluşturan 'devlet' kavramı incelenmektedir” deniyordu (Gözler, 2009).

Duguit ise, 20. yüzyılın başlarında kamu hukukunun inceleme nesnesinin daraltılmasına, “münhasıran” da kamu hukuku ile özel hukuk arasında yapılan ayrıma karşı çıkmıştı. Yukarıda aktardığım gibi, kamu hukukunun ampirik olarak devletle ilgili olduğunu kabul ediyordu ama hukuk,

---

monografisi 1939 yılında T.C. Maarif Vekaleti Siyasal Bilgiler Okulunun 6 Nolu yayını olarak, nihayet çevirmeni Süheyp Derbil'in ifadesiyle “kuramını en olgun şekilde açıkladığı” *Kamu Hukuku Dersleri*, 1954 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları'ndan çıkmıştı (Duguit, 1954). Türkiye'de yazılan ders kitaplarında da, örneğin, 1951 yılında yayınlanan M. Akbay'ın *Umumi Amme Hukuku Dersleri* başta olmak üzere, geniş bir yer tutuyordu. Süheyp Derbil, kendisinden “üstat” olarak söz ediyor (1954: IV), genel olarak hukuk sosyolojisi ve felsefesinde de, örneğin Hamide Topçuoğlu “hukuki realizm akımını” öncelikle inceliyordu. Bu yaklaşım, esasen Amerika'da yaygın olan siyaset bilimi geleneği ile bütünleşmiş kamu hukuku görüşünün birden çok nedenle Türkiye üniversitelerinde başat hale gelmesiyle değişti. Bu nedenler, -her biri Türkiye *establishment*inde Kuzey İttifakı'nın (NATO) parçası olduktan sonra başlayan yaklaşım farklılaşmasını yansıtan- aydınların Fransızca konuşmayı bırakıp İngilizce'ye yönelmelerinden başlayarak akademik eğitim için Amerikan üniversitelerine 1950'lerden sonra gönderilen öğrenci sayısının artmasına kadar uzanan bir çeşitliliğe sahipti. Böylece Duguit unutuldu, hukuki çözümleme çizgisi, doğrudan Kıta Avrupası ana yaklaşımı olan Jellinek-Kelsen çizgisi ile ikame edildi. Eleştirel bir fikir olarak ise yerini daha çok Amerikan kökenli düşüncelere, Easton, Lipson, Dahl vb. siyaset bilimcilere bıraktı. Bunlar, egemenlik kavramı yerine ondan neden farklılaştığını çok da açıklayamadıkları, siyasi iktidar/otorite gibi ikame kavramlar öneriyorlardı. Siyasi iktidar kavramının bir açıklaması için bkz. Kapani (2007: 49 vd.). Otorite kavramının bir açıklaması için ise bkz. Daver (1972: 117 vd.). Buna göre, bu ikame kavramların egemenlikten ayrıldıkları nokta, “meşru bir siyasal güce” işaret etmeleriydi. Önceki bölümlerde ayrıntısı ile tartıştığımız üzere, gücün “meşru olması”, egemenlik ideolojisinin çalışma tarzlarından biriydi yalnızca. Genel olarak bütün Amerikan geleneği, bu tür ikame kavramlarla, yeniden adlandırmalarla çalışır. Bugün öne çıkan kuramcılardan Rawls'ın yaptığı da bundan ibaretti; “sosyal sözleşme kuramını” iki yüzyıl sonra ikame etti (2007). Eğer kapitalizm, ileri sürüldüğü ve bu çalışmada kabul edildiği gibi feodal kriz benzeri bir kriz süreci içindeyse, bu son derece anlaşılır bir kuramsal-ideolojik reflekstir.

kamu hukuku ve özel hukuk diye ayrılmıyordu; olsa olsa objektif hukuk (yasa, *law*) ve subjektif hukuk (hak, *right*) diye ayrılabilirdi; kaldı ki, bu ikincisi de yanlıştı (1954: 16). Bu çok önemliydi, çünkü, kamu hukuku ve özel hukuk olarak yapılan ayrım, "aslında Almanlardan gelmiş" ve "bir çoğu gizli amaç güden" bu hukukçuların, "kamu hukukunu özel hukukun zıddı olarak belirtmekte, *devletin kendi taahhütleriyle borçlu tutulamayacağını savunmak için hukuki görünüşte bir dayanak bulmaktan başka bir amaçları olmamıştı*" (abç, 1954: 16-17).

Kapitalizmde kamusal olanla özel olanın ayrılması, devletin egemenlik ideolojisi içinde kurulan fetiş karakterinin maddi temelidir. Bu yüzden Duguit'nin bu itirazı, kamu hukukunu devlete karşı düşünebilmek için esaslı bir başlangıç noktasıydı. Duguit'nin eleştirdiği, bugün de Türkiye kamu hukuku kürsülerinde kabul gören yaklaşım ise, kamu hukukunu devletle, özel hukuku ise kişilerle ilişkilendirerek, "kamu hukuku, devletle, özel hukuk ise kişi ile ilgili hukuk kural ve kurumlarını inceleyen ve açıklamaya çalışan hukuk dallarıdır" diyerek disiplinleri ayırıyordu (Zabunoğlu, 1973: 28).

Bu, Jellinek'ten kaynaklanan yaklaşım, köklerini Roma'ya götürerek, kamu hukuku ile özel hukukun içeriğinin üç nedenle ayrıştığını ileri sürüyordu. İlk olarak, kamu hukukunun geçerli ilkesi, kamu yararı ile sınırlı olan egemenlikti, özel hukukta ise irade özgürlüğü ve sözleşme serbestliği ilkeleri egemendi (1978: 28). İkinci olarak, iki hukuk alanındaki hak sahipleri de ayrıydı. Kamu hukuku alanında hak sahibi genellikle, en üstün iradeye ve kudrete yani egemenliğe sahip olan, Devlet ile, Devlet kudretinin belirli

parçacıklarını kullanmaya yetkili kılınan diğer kamu hukuku tüzel kişileriydi. Ayrıca, her iki hukuk alanında hak sahibi olanların bulundukları durumun ortaya koyduğu düzeyin de ayrı olduğu kabul edilmekteydi:

> Gerçekten, genellikle özel hukukta hak sahipleri, hukuk bakımından eşit iradelere sahip gerçek ya da tüzel kişilerdir; bunların iradelerinin genellikle, bir altlık-üstlük ilkesi içinde görülmesine imkân yoktur: Bunların iradelerinin genellikle hukuk bakımından eşit olduğu kabul edilir.
>
> Kamu hukukunda ise, üstün Devlet kudretine sahip yani egemen olan Devlet karşısında bireylerin hak sahibi olarak görülmelerinin sınırlılığı bir yana, bireylerin iradeleri ile Devlet'in iradesinin aynı hukuksal düzeyde bulunmadığı, Devlet kudretine sahip iradenin emir ve komuta etmek durumunda ve yerinde bulunduğu, hatta bu yetkiye sahip olma bakımından Devlet'in bir nevi tekel durumundan yararlandığı, bireylerin ise genellikle Devlet iradesinin emirlere uymak, onun gereğini yapmak durumunda ve zorunda oldukları kabul edilmektedir; bunun doğal sonucu ise, Kamu Hukuku alanında birey iradelerinin, hukuki bakımdan, Devlet'inkine bakarak daha alt bir düzeyde bulunduğunun kabulüdür. (1973: 29)

Duguit'nin sözünü ettiği gizli amacın *hukuki politik ideoloji içinde* iyi bir temsili olduğundan ötürü tümüyle aktardığım bu uzun pasaj, hukuktaki kamu ve özel ayrılığının kişilerin özel çıkarlarını devlete karşı savunmak için değil, aksine devleti egemenlik kuramı içindeki fetiş karakteriyle hukuki kişilik sahibi olarak düşünmek için geliştirildiğini açıkça gösterir. Bu aynı konum Kelsen'in saf hukuk kuramında da, devlet hukuk tüzel kişisi sayılarak temsil ve tekrar edilir (2000: 429-450). Bunun sonucu ve üçüncü olarak, her iki hukuk alanındaki çıkarlar farklıydı; kamu hukukunda “doğrudan doğruya

sosyal ve genel menfaatlerin düzenlenmesi ile karşılaşıldığı halde, özel hukukta özel ve kişisel yararların düzenlenmesi söz konusu"ydu (1973: 29).

Kamu Hukuku Dersleri'nde Duguit, gündelik hukuk pratikleri içinde objektif hukukun kural, subjektif hukukun yetki olarak da düşünülebileceğini açıkladıktan sonra; ancak Devletin koyduğu kuralın hukuk kuralı olarak kabul edilebileceğine dair, Feydel'in "Devletin üstünde bir hukuk olmadığı, Devletle paralel bir hukuk olmadığı, hukukun Devlet tarafından tedvin edildiği prensibi söz götürmez" diye ifade ettiği Alman görüşünü sert bir üslupla eleştirdi:

> Şiddetle protesto eder ve Devletsiz ve Devletin üstünde de hukuk olduğunu beyan eylerim. Hukuk kuralının ancak Devlet tarafından ihdas edilebileceği ve Devletin mutlak kudreti olduğu pratikte kabul edilemez. Pozitif kanunların dışında ve üstünde de hukuk kuralları vardır. (1954: 18)

Duguit, objektif hukukla, bir ülkede pozitif olarak vazedilmiş kanunların ötesinde bir normdan ve bir yapıcı kuraldan oluşan hukuk kurallarını kast ediyordu. Örneğin, medeni hukuk profesörleri dehşete düşseler de, Napolyon'un vazettiği Medeni Kanun 2281 maddesine rağmen, gerçekte üç norm içeriyordu: İlki, özel mülkiyete saygı emreden kural, ikincisi, sözleşmelerin geçerli olduğunu belirten kural ve üçüncüsü ise, haksız fiil sorumluluğundan doğan kurallardı. Gerisi, bu normların somut durumlara uygulanması için geliştirilmiş, devlet ajanlarına ve özel olarak yargıçlara hitap eden yapıcı hükümlerdi. Subjektif hukuk (hukuk düzeninin sağladığı hak) kavramı ise, irade temelli metafizik bir görüştü. Subjektif hukuk yoktu, objektif hukukunun yarattığı objektif ve subjektif durumlar vardı (1954: 25-27).

Duguit'nin realist hukuk görüşü içinde, subjektif hukuk/*hak*, irade temelli metafizik bir yaklaşım yerine, birlikte yaşayan insanların birlikte yaşama koşullarının yarattığı objektif bir duruma dönüşmüş oluyordu. Bu durumda, Kapani'nin belirlediği kapsamda *kamu hürriyetleri*nden söz ettiği de söylenemez. Kapani'ye göre, kamu hürriyetleri, "insan haklarının devlet tarafından tanınmış ve pozitif hukuka girmiş" kısmını ifade ediyordu (1993: 14). Bu biçimiyle de objektif hukukun bir parçasıydı. Duguit'ye göre ise;

> Hukuk yalnız fertleri değil, Devleti de bağlamalıdır; yalnız Devletin şu veya bu organını değil, Devletin kendisini de bağlamalıdır, yoksa kamu hukuku ortadan kalkar ve keyfilikle, istibdatla karşılaşılır. Bundan dolayı, düzgüsel (normatif) kanunlar, fertlere, Devlete ve ajanlarına hitap eder, ancak yapıcı kanunlar yalnız kamusal ajanlara hitap eder. (1954: 27)

Leon Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*'nde, devlet hakkındaki ve devlet merkezli metafizik görüşleri eleştirdikten sonra, liberal ve sosyalist görüşleri de tartışarak öğrencilerine, bu görüşlerden birini benimseyebileceklerini "elverir ki Devletten ayrı olarak, Devletin üstünde ve Devlet üzerinde de hüküm süren bir objektif hukukun varlığını kabul ediniz" sözleriyle aktardı (1954: 20).

Duguit, bu görüşüyle, bir yandan, liberal gelenek içinde, doğal hukuk yaklaşımını yeniden üretmiş *gibi*, öte yandan ise, Marksist eleştiri içinde, Poulantzas'ın hukuki politik ideoloji diye andığı konuma çekilmiş *gibi* görünür. Gerçekten de, Duguit, pozitif hukukun kaynağını ya da nedenini açıklayamadığı her an, doğal hukuk kuramcılarına benzer bir aşkınlık içinde

pozitif hukuktan söz ediyor sayılabilirdi (Öktem, 1995: 261). Bana göre ise tam da buradan, tarihsel materyalist çözümlemenin *adalet* fikrinin maddeci edinimine bir köprü kurulabilir.

Poulantzas'a göre, en tipik örneğini Kelsen'in saf hukuk kuramında bulan hukuki politik ideoloji, kapitalist toplumların ideolojik topluluğuna hakimdi ve diğer ideolojik söylem biçimlerine de nüfuz ediyordu (Jessop, 2008: 95). Gerçekten de, kapitalist devletin "işleyişi için gerekli ulus-halk matrisinin yanı sıra sermaye birikimi için geçerli ideolojik bireyleşme matrisini" (2008: 95) hukuki politik ideolojinin gerçekleştirdiği söylenebilir. Sadece Jellinek ve Kelsen için değil, örneğin Schmitt için de bu niteleme birebir karşılık kazanır.

Benzer şekilde, Duguit'nin, Durkheim örneğindeki gibi kapitalist üretim tarzını ve genel olarak sınıf mücadelesini çözümlemesine konu etmeyerek hukuki politik ideoloji içinde kaldığı da kolaylıkla ileri sürülebilir. Bana göre ise bu durumda dahi, Duguit'nin geliştirdiği kamu hukuku kuramı, *hukuki politik ideolojinin ana akımından, başka deyişle egemenlik kuramı olarak güç ideolojisinden tümüyle koparak, kamu hukuku disiplini içinde çok önemli bir alternatif yol açmayı* sürdürür. Bu yolun, devlete karşı kamu hukukunu düşünürken, devletin baskı aygıtı ile kamu hizmeti örgütlenmesi aygıtını sert biçimde ayıran *Devlet ve Devrim*'deki (1999) argümana bağlanabilmesi, bu yüzden benim için çok da şaşırtıcı olmadı[226]. Bu

[226] Bunu vurgulamamın nedeni, Duguit'nin Bolşevikliğe hiçbir sempati beslememesiydi: "Ulusal egemenlik dogmasına inanç bugün artık düşüşe geçmiştir. Belki de günümüzün gençleri, onun bütünüyle ortadan kalktığını görecekler. Ama onun yerini bir başkasının almayacağını umma cesareti gösteremiyorum. Belki de, herhangi bir Bolşevik din, kuşkusuz ulusal egemenlik dogmasından daha az verimli ve daha az insani bir biçimde,

çalışmaya, en başından beri, *başlangıç noktası* oluşturan da budur. Duguit'nin bu gözlemleri üzerine kurduğu devlet görüşü, *devletin sönümlenmesi* tezi üzerine kurulan tarihsel materyalist devlet görüşü için bir dizi geçiş programı talebi bakımından olanaklar yaratıyor, bizzat hukukun kendisini de devlete karşı bir mücadele alanı olarak yeniden düşünmeyi kışkırtıyordu[227].

Duguit'nin, egemenlik kuramını başka deyişle, Machiavelli-Bodin-Hobbes-Rousseau çizgisini kapitalist toplumsal formasyonların siyasal ve hukuksal yapıları -ulus-devletler- içinde uygulanabilir kılarak klasikleştiren yaklaşımı çözümlemesi, öncelikle tezahür ettiği modern biçimiyle "ulusal egemenlik kuramı"nın eleştirisiydi. Leon Duguit'nin *Kamu Hukuku Dersleri* yanında "Egemenlik ve Özgürlük" başlığı altında toplanan kısa ders notlarında da vurgulandığı gibi, kamu hukuku ve özel hukuk ayrımını düşünmeyi de sağlayan egemenlik kuramının "temeli pek çürük"tü (2000: 381).

Duguit'ye göre, kamusal güçle egemenliği birbirinden ayıran ve egemenlikle kamusal gücün yalnızca bir vasfını ifade eden, özellikle Alman yazarların terminolojisi reddedilmeliydi. Egemenlik, kamusal güç, devlet gücü, siyasal otorite gibi deyimler eş anlamlıydı ve egemenlik sözcüğü bunların

bu yeri dolduracaktır" (2000: 395).

[227] Burada sözünü ettiğim tarihsel materyalist görüş, Marx'ın eserlerinde ve özel olarak da Lenin'in *Devlet ve Devrim*'inde temsil edilen *devletin sönümlenmesi* tezidir. Lenin başka bir çok eserinde de bu tezi savunmuş ve Ekim Devrimi'nden sonra, geçiş devleti içinde kimi kamusal organizasyonlardan vazgeçmek gerekmediği yaklaşımını savunsa da *devletin sönümlenmesi* görüşünden hiç kopmamıştı. Eleştirel olduğu kadar haktanır, nesnel bir değerlendirme için bkz. Liebman (1990: 241-268; 1992: 13-101)

hepsini karşılayan en kullanışlı kavramdı[228] (2000: 379). Egemenlik kuramı, 1789'da gelişiminin en sağlam mantık yasalarına uygun olarak inşa edilmiş son aşamasına ulaşmıştı. Temellerinde, Roma imparatorluk döneminin anısı, feodal senyörlük kurumu, dominium, yani aynı zamanda hem Roma kökenli hem de feodal olan mülkiyet kuramı, 13. yüzyılın teolojik öğretileri, 15. yüzyılın ikinci yarısında Protestan düşünürlerin kuramları ve son olarak da, 18. yüzyıl ansiklopedistlerinin ve filozoflarının öğretileri yer alıyordu. Duguit'ye göre tüm öğretinin temel noktası, "egemenliğin bir irade olduğu"ydu. Buradaki irade kavramı psikolojik niteliğe sahipti. Bu nitelik, iradenin özne bağımlı bir eylem sürecinin ilk nedeni olmasıydı (2000: 382; 1954: 62).

Buna göre, egemenlik, kendinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmemek gibi, kendine ve yalnızca kendine özgü bir niteliği olan iradeydi. Yetkisini kendinden alan, yani eylem alanını, ne yapabileceğini, ne yapması gerektiğini, ne yapamayacağını, ne yapmaması gerektiğini kendisi belirleyen, kısacası, yalnızca kendisi tarafından belirlenen bir iradeydi. Buradan da, anayasa hukuku ders kitaplarında klasikleşmiş şu tanıma ulaşılıyordu: "Yönlendirdiği ilişkiler açısından, tabiatı gereği, kendisine üstün ya da rakip herhangi bir gücü tanımayan otoriteye egemenlik denir"[229](2000:

[228] Bu eleştiri, bugün egemenlik kavramını, otorite, siyasal iktidar vd. kavramlarla ya da "yeni toplumsal sözleşme" kuramlarıyla ikame etmeye çalışan Amerikan siyaset bilimi ve kamu hukuku içinde güncellenebilir.

[229] Duguit, bu tanımı Profesör Esmein'in *Anayasa Hukuku İncelemesi* adlı yapıtından aktarıyor (2000: 384). Türk hukuk fakültelerinin *Anayasa Hukuku* (Teziç, 1998) ya da *Türk Anayasa Hukuku* (Özbudun, 2000) gibi ders kitaplarında da benzer tanımlar vardır. Örneğin, "Egemenlik öncelikle dış egemenlik ve iç egemenlik olmak üzere iki değişik anlamda kullanılmaktadır. 'Dış egemenlik (*souveranineté extérieure*, *external aspect of sovereignty*)', uluslararası ilişkiler alanında söz konusudur. Dış egemenlikten, kısaca, bir devletin diğer devletlerden daha aşağı konumda olmaması, başka devletlere tâbi

384).

Egemenliğin bu niteliğinden çıkan bir başka sonuç, egemenliğin birliği ve bölünmezliğiydi. Bodin'in *Devletin Altı Kitabı*'ndan süzülerek 1791 Fransız Anayasası'nın üçüncü faslındaki birinci maddeye yerleşen önerme: "Egemenlik bir, bölünmez ve devredilemezdir" (2000: 385).

Belirtildiği üzere, Duguit'ye göre irade özne bağımlı idi. Duguit, ulus ile egemenlik arasındaki var olduğuna inanılan ilişkiyi açıklarken, egemen iradenin öznesinin kuramda ulus olarak belirlendiğini ve ulusun burada bir kişi özne olarak düşünüldüğünü vurguladı. Zira irade, kendisinden doğduğu bir kişi gereksiniyordu ve bu da egemenlik söz konusu olduğunda ulus olacaktı. Böylece kuramda, ulus bir kişi/özne olarak düşünülüyordu. Duguit, haklı olarak, bu yaklaşımı feodal iktidarların iktidarın kaynağını Tanrı'ya havale eden açıklamasıyla eşitledi ve aynı ölçüde metafizik olduğunu ileri sürdü. Tek tek bireylerin toplamından farklı olan ve egemenliğe sahip bir ulus kişi varsayımı, "kralın tanrısal hakkı yerine halkın tanrısal hakkını oturtmuştu", bu da, "teokratik öğretinin ulusal egemenlik öğretisi üzerine doğrudan bir etkisi olduğunu" gösteriyordu (2000: 391).

Genel irade mevcut olsa bile bunun bireysel iradelere üstün olduğunu kanıtlayan bir açıklama yoktu. Genel de olsa o bir insan iradesiydi

---

bulunmaması ve dış ilişkilerde diğer devletlerle eşit olması anlaşılır. (...) 'İç egemenlik (*souveranineté intérieure*, *internal aspect of sovereignty*)', devletin kendi ülkesi içinde söz konusu olan egemenliğidir. İç egemenlik de kendi içinde iki değişik anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamda 'egemenlik', devleti iktidarının *kendisini,* yani *içeriğini* ifade eder. İkinci anlamda ise 'egemenlik' terimi, devlet iktidarının kendisini değil, bu iktidarın en üstün olma, sınırsız olma, bölünmez ve devredilmez olması gibi birtakım *niteliklerini* belirtir" (Gözler, 2009: 79 ve 81).

ve Tanrı tarafından genel iradeye egemenlik verildiğini kanıtlamadıkça, onun egemen olduğunu ileri sürülemezdi. Halkın egemen olduğunu ileri sürmekle sadece bir inanış belirtiyordu. Bu inanış Tanrı'nın krala egemenlik bağışladığına inanmaya benziyordu. Bu yüzden, "Millet egemenliği doktrini kralın ilâhi hakkı yerine milletin ilâhi hakkını geçirmekten başka bir şey yapmamıştır" diyenler yerden göğe kadar haklıydı (1954: 65).

Ulusal egemenlik kuramında, egemenliğin bir irade olduğu, iradenin bir kişi özne gereksindiği, kuramda bu kişi öznenin ulus olarak varsayıldığını çözümleyen Duguit, sonuç olarak, ulusun kişi özne olarak tasarlanmasının kuramsal olarak tutarsız ve yanlış olduğu kanaatine vardı. Rousseau'nun, ister ulusun iradesi kişinin iradesini de temsil ettiğinden genel irade aynı zamanda bireyin de iradesidir biçimindeki isterse de, egemenlik ulusa aittir çünkü birey, bu egemenliğe tabiyken, yine de özgür kalır biçimindeki akıl yürütmeleri sofizmdi, hiçbir şey kanıtlamıyordu (2000: 393-394; 1954: 62-65).

Egemenlik kavramı her şeyi izah etmekten çok uzaktı, teorik olarak kabulü mümkün değildi, pratik olarak ta giderilemez açmazlara çarpmaktaydı ve iç kamu hukuku ile bilhassa devletler kamu hukukunun gelişmesine engel olmak gibi vahim sonuçlar doğurmaktaydı (1954: 56)[230]. Egemenlik kuramında, sözleşme kuramı doğru kabul edilse bile, ilk olarak, egemenliğin emreden bir irade gücü olduğu varsayılıyordu ki, bu "devletle

[230] Bana göre, burada Duguit, iç kamu hukuku ile aynı zamanda sosyal dayanışmayı ve dış kamu hukuku ile de aynı zamanda evrensel barışı anlıyordu. Lenin için de devlet, sınıf sömürüsünü olanaklı kılan baskı aygıtı ve emperyalist savaşların aracıydı (1999).

uyrukları arasındaki sözleşme hükümlerinin mecburi karakterde olduğunu kabul etmeye elverişli değildi. Taraflar eşit olmadıklarına göre, hakiki bir sözleşme, devlete yerine getirilmesi mecburi borçlar yükleyen sözleşme imkânsızdı" (1954: 57).

Egemenlik kuramında, ikinci olarak, Almanların -Hegel'in- skolastik formülüyle, egemenliğin kendi kendini belirten bir irade olduğu, yani kendi hareket sahasını ve amacını kendi belirleyen bir irade olduğu, dışarıdan belirlenen bir amaçla sınırlanması mümkün olmayan bir irade olduğu, "kendi yetkisinin yetkisini taşıdığı" varsayılıyordu ki, böyle anlaşılan egemenlik devlete ait olursa devlete üstün hiçbir kuvvet devletin hareketini sınırlayamazdı. Böylece devlet üstün bir hukuk kuralı ile bağlanamayacağından, bunun sonucunda kamu hukuku olamazdı. Duguit, "böyle bir sonuç karşısında ne kadar şiddetle protesto etsek azdır" kanısındaydı (1954: 58).

Egemen gücün tek olduğuna dair diğer varsayım, federal devleti açıklayamıyordu. Keza, kuvvetler ayrılığı ile de egemenliğin bölünmezliği çelişiyordu[231]. Son olarak da, egemenliğe atfedilen beşinci nitelik, egemenliğin devredilememesi ve zaman aşımına uğramaması, temsile dayalı modern parlamenter rejimleri açıklayamıyordu[232].

[231] "Bu kuvvetlerin ayrılması ile egemenliğin bölünmezliği nasıl uzlaştırılabilmiştir? Egemenlik bir ve bölünmez olmakla beraber yürütme kuvveti, yasama kuvveti, yargı kuvveti adlarıyla hepsi de egemen ve bağımsız üç kuvvet mevcut olur? Bu sorguya cevap olarak, bu işte, Hıristiyan dinindeki üçlük (*trinit*e) sırrı gibi bir hukukî sır mevcut olduğunu ileri sürmekten başka bir şey söyleyemediler" (Duguit, 1954: 59).

[232] "Bir takım egemenlik teoricileri, J. J. Rousseau'ya uyarak, egemenlik temlik edilemediğine göre temsil de edilemez neticesine varmışlardır. 'Politik temsil süresince egemenlik, asıl hak sahibinden temsilcilere geçmiş sayılır ve böylece bir müddet için egemenlik temlik edilmiş olur; bu ise imkânsızdır" (Duguit, 1954: 59).

Ulusal egemenlik kuramının demokratik bir kuram olduğunun ileri sürülmesine karşı da, “millet egemenliği konusunda söylediklerim ve yazdıklarım dolayısıyla biliyorsunuz” diyordu Duguit, “ben, millet egemenliğinin varlığını bilimsel olarak inkar ederim”:

> Fakat, buna rağmen ben demokratım; kendimi pek demokrat biliyorum, hatta umumi toplantılarda şatafatlı bir surette millet egemenliği prensibini ilan edenlerden daha demokratım. *Ben demokratım, çünkü her memlekette, kamu işlerinin yönetiminde bütün vatandaşların eşit pay sahibi olmalarının arzuya şayan, ne kadar mümkünse o kadar arzuya şayan olduğu düşüncesindeyim*; ben hatta kadınlara da seçim hakkı verilmesini inanarak savunanlardanım. Bundan dolayı ateşli bir demokratım diyebilirim. Fakat bu benim gerçeği olduğu gibi görmeme ve bilimsel olarak millet egemenliği kavramının hiç bir gerçeğe uymadığını söylememe engel olmaz. (abç, 1954: 62-63)

Duguit'ye göre, yapay da olsa, egemenlik doktrini, pratikte hayırlı sonuçlar yaratsa ve modern dünyanın politik olaylarını açıklayabilse, belki savunulabilirdi ama gerçeklik tam tersineydi. Egemenlik teorisi, her çeşit imkânsızlıklara çarpmakta olduğundan kabul edilemezdi ve şiddetle reddedilmeliydi. Ayrıca, bu teori uğursuz sonuçlara vardığından kesin olarak mahkum edilmeliydi. (1954: 62) Duguit'nin vardığı sonuç şuydu:

> 1.Emreden kudretin sübjektif hakkı olarak, ancak ve yalnız kendi kendini belirten bir iradenin kuvveti olarak egemenlik mevcut değildir. 2. Egemenlik mevcut olsaydı sahibi bulunamayacaktı. Çünkü egemenlik ne prense, ne bir kişi gibi sayılan millete, ne de kişileştirilen devlete izafe edilemez. Millete bile izafe edilemez, çünkü bu fert çokluğunun iradesiyle azınlığa hükmetmesi demek

> olur ve bunun niçin böyle olduğunu anlamak mümkün değildir. (1954: 70)

Rousseau'ya göre, insan ancak kayıtsız şartsız genel iradeye, gerçekte çoğunluğun iradesine boyun eğdiği takdirde hür olabilirdi[233]. Duguit, kuvvet-devlet teorisinin, Alman hukukçularının çoğu tarafından öğretildiğini, hukukçu Gerber tarafından 1880'lerde ortaya atılan bu doktrinin, 20. yüzyıl başında Jellinek tarafından ele alınarak geliştirildiğini ve bu profesörün etkisi altında Alman bilimi tarafından benimsediğini belirttikten sonra; bu doktrine göre egemenliğin kaynağının ne prens ne ulus ama bizzat devlet olduğunu yazdı:

> Filozofların dediği gibi devlet vazediliyor, yani apriori olarak devletin varlığı ve kişiliği kabul ediliyor ve devlet devlet olduğu için egemenlik sahibidir deniliyor. Millete gelince, bu doktrinde millet devletin ancak bir organıdır, tıpkı parlâmento gibi. Millet seçmek için bir organdır, parlâmento yasamak için bir organdır. Böyle bir doktrinin ulaştığı neticeler kolayca görülüyor. Eğer millet devletin sadece bir organı ise, devlet milletin görevini ve haklarını istediği gibi düzenler ve sınırlar. (1954: 61)

İnkar edilemezdi ki, Rousseau'nun düşünceleri Hegel'e politik felsefesini ilham etmiş ve zamanın *Alman hukukçuları Hegel'in felsefesinden çıkardıkları kuvvet doktrini ile içeride mutlakıyet, dışarıda saldırganlık şeklinde tecelli eden Alman politikacısına ilham vermişlerdi* (abç, 1954: 66). Bu hukukçulardan biri de, aşağıda göreceğimiz üzere, Leon Duguit'yle aynı

[233] Duguit, Alman kamu hukuku düşüncesinin köklerinde yer aldığından ötürü, ironik bir şekilde Rousseau'nun, güzel bir Fransızca ile yazmış ise de Fransız olmadığını, Cenevreli bir Kalvinist olduğunu, bu durumun politik zihniyetinin anlaşılmasını kolaylaştırdığını vurgulayarak, "Almanlar, bu ulusal egemenlik kuramına dayanan Fransız geleneğinden daha kötücül bir kuvvet-devlet kuramı geliştirdi" diye yazar (1954: 66).

zaman aralığında da eser vermiş olan Nazizmin baş hukukçusu Carl Schmitt'ti.

Sonuç olarak, Duguit'ye göre, egemenlik mevcut değildi; mevcut olan egemenliğe olan inançtı. Bu inancın ardında bir şey yoktu, hiçbir zaman da hiçbir şey olmamıştı. Bu inanç tehlikeliydi ve bunun için yıkılmasını tamamlamalıydı. Hükûmet edenlerin[234] emretme hakları yoktu ama *kamu hizmetlerini yürütme, örgütleme, düzenleme görevleri* vardı. Kamu hizmeti görevi, hükûmet edenlerin yetkilerini aynı zamanda hem kuruyor, hem de sınırlıyordu. "Devlet egemenliği inancını yıkmaya çalışma ödevinde olmamızın sebebi" diye söylüyordu öğrencilerine Duguit, "bu inançla kamu hukukunu kurmanın mutlak surette imkânsız olmasından doğuyordu" (1954: 67).

Duguit'nin hukuki realizmi, yukarıda belirttiğim gibi, Durkheim'dan etkilenmişti ve sosyal dayanışma kavramına dayanıyordu ve bu çerçevede bir gerçeklik olarak devleti, yok olması gereken bir organizasyon olarak değil, meşru bir otorite olarak görüyordu. Ama insan topluluklarının yaşaması için gerekli olan bu otorite, sözüm ona subjektif hukuk üzerine kurulamazdı, yani ne *hak*kın kaynağıydı ne de *egemen*di. Hukuki bir gerçeklik olarak devlet, yalnız ve yalnız topluluk halinde yaşayan insanlara düşen ödev üzerine kurulabilirdi. Böylece Duguit, hukuki realizmi içinde metafizik devlet anlayışını ve egemenlik teorisini yıktığında, yerine, kamu hizmeti organizasyonu olarak

[234] Özellikle hükümdar, egemen, yöneten vb. bir kavram kullanılmamıştır. Hükûmet de kamu hizmeti organizasyonlarından biridir. Hükûmet eden de sadece ve sadece bu örgütlenmede görev alan biridir; diğer herhangi biri gibi.

devlet görüşünü koydu: Bütün iradeler bireyseldi, hepsinin değeri aynıydı; irade hiyerarşisi yoktu. Özne bakımından her iradenin değeri aynıydı. İradelerin değeri ancak yöneldikleri maksada göre belirtilebilirdi, "idare edenlerin iradesi bu sıfatla hiç bir kuvveti haiz değildi; fakat bir kamu hizmetinin teşkilatlanması ve işlemesi maksadına yöneldiği ölçüde değer ve kuvvet kazanır"dı (1954: 76). Böylece kamu hizmeti kavramı egemenlik kavramının yerine geçmiş bulunmaktaydı: Devlet artık emreden bir egemen kudret değildi; ellerinde tuttukları kuvveti kamu hizmetlerini kurmak ve işletmek için kullanmakla ödevli bir takım bireylerdi. Kamu hukukunun temel kavramı kamu hizmeti kavramıydı.

Duguit'nin görüşleri büyük oranda pozitivist sosyolojik düşünmeden esinleniyordu ve temsilcisi olduğu hukuki realizm akımı da, bu eğilimin yöntemsel sorunlarını taşıyordu. Ancak, burada anılmasının nedeni, devletin baskı aygıtı karşısında kamu hizmetine dayanan bir kamu hukuku düşüncesine yol vermiş olmasından ibaret olduğundan, özel olarak Duguit'nin metodolojisini ya da -özel olarak devlet gücünün sınırlanması konusundaki- hukuki realizmini ayrıca değerlendirme ve eleştiriye konu etmeye gerek duymuyorum[235].

2. Kamu Hukukuna Karşı Devlet: *Siyasi İlahiyat*

Carl Schmitt, en azından bu çalışmada izlenebilecek kökleri ile

[235] Bu konuda tarihsel materyalizme uzak ana akım kamu hukukunun eleştirel değerlendirmeleri için bkz. Kapani (1993: 254-258), Zabunoğlu (1963: 147-159). Tarihsel materyalist bir eleştiri için bkz. Paşukanis (2010).

düşüncesi Hegel'e bağlanan *bir* Hobbesçu, *bir* Nazi Partisi üyesi, Nazi iktidarının, Üçüncü Reich'ın baş hukukçusu (*kronjurist, crown jurist*) statüsüne yükselmiş bir ideoloğuydu (Kalyvas, 2008: 80). Duguit'nin sözünü ettiği Alman kamu hukuku geleneğinin yarattığı devleti öne çıkaran hukukçular kuşağının bir parçasıydı. Nazi geçmişi ile ilgili olarak öldüğü 1985 yılına kadar hiçbir kamusal özür beyanında bulunmadı (Scheuerman, 1999: 4). Aksine, Heidegger (1993) gibi kendi geçmişini savundu[236].

Schmitt, açıkça tartışmalı bir kişilikti ve Auschwitz'ten[237] sonra hâlâ adından söz edilebiliyor olması, bunun bir Schmitt rönensansından

[236] Heidegger de yıllar sonra, 1969'da Der Spiegel'le yaptığı söyleşide, gayet tutarlı bir şekilde, kendi insan arayışı bakımından Nazilerin gelişen hareketinde bir ışık gördüğünü ama bunu sonuna kadar götüremediklerini açıkça söyledi (1993). Aynı söyleşide Heidegger, "teknolojinin üzerinde düşünülmemiş özünün global gücünün gizemi"nden söz etti. Megill, bunun ne demek olduğunun anlaşılamadığını ama 1966'da Heidegger'in Nazilerin, 'teknolojinin özüyle yeterli bir ilişki' kurmaya çalıştıklarını ama maalesef Nazilerin böyle bir şeyi başaramayacak kadar sınırlı bir düşünme biçimine sahip olduklarını söylediğini yazarak, yorumladı: "Nietzsche'ci ya da Heidegger'ci perspektiften bakıldığında Nazilerin sorununun yeterince aşırıya gitmemeleri olduğunu söylemek belki de meşrudur, ama böyle bir perspektifin savunulabileceği herhangi bir başka perspektif tahayyül etmek güçtür" (1998: 228).

[237] Yahudi Soykırımı'nın sosyal bilimlerdeki çözümlemelerinde "Holocaust" terimi daha yaygın bir kullanıma sahiptir ve soykırımı çözümlenebilir tüm yönleriyle ima eder. Ancak bu kavramı kullanmamayı tercih ediyorum. Giorgio Agamben'in yetkince çözümlediği üzere terimin yerel dillerde edindiği "kutsal ve yüce güdülere tam bir kendini adama ile canını feda etme" anlamı karşında Nazilerin yarattığı şeye Holocaust demek sorunlu görünmektedir: "Sözlüklerde yer almayan bir sır olsa bile, terimin Yahudilere karşı girilen polemiklerdeki kullanımının da bir tarihi vardır. Egemenlikle ilgili yaptığım araştırma sırasında bir Orta Çağ vakanüvisine ait bir pasajla karşılaşmıştım; bildiğim kadarıyla *holocaust* teriminin Yahudi soykırımına gönderme yapan ilk kullanımıydı bu, ama bu örnekte son derece Yahudi karşıtı bir tarzda kullanılıyordu. Duizes'li Richard, I. Richard'ın (1189) taç giyme töreninin olduğu gün, Londra halkının özellikle kanlı bir soykırıma giriştiğini doğrular: 'Kralın taç giyme töreninin olduğu gün, takriben Baba için Oğul'un yakıldığı saatte, insanlar Londra'da babaları şeytan adına Yahudileri yakmaya başladılar, bu inancın kutlanması o kadar uzun sürdü ki, holocaust ertesi güne kadar devam etti. Bölgedeki diğer şehirler ve kasabalar, Londra halkının bu inancını örnek alıp aynı sadakatle kendi kan emicilerini cehenneme gönderdiler'... Bu durumda terim, krematoryumla sunak arasında kabul edilemez bir eşdeğerlik ima etmekle kalmaz yalnızca, daha en baştan Yahudi karşıtı bir anlamsal mirasın da taşıyıcısı olur. Bu yüzden bu terimi hiçbir zaman kullanmayacağız" (Agamben, 2010: 30-31).

(Scheuerman, 1999: 4; Onur-İnce, 2010: 127, 169-179) söz edilebilecek derecede yaygınlaşmasının Bush doktrini ile ilgisinden sıklıkla söz edilmektedir (2010: 128, 180-185). Schmitt rönesansına katılanlar içinde Chantal Mouffe gibi liberal solcuların da yer alması, siyasal olanı Schmittyen kategorilerle anlamaya çalışması ayrıca manidardır (2010: 174). Bu rönesansın olanaklı hale gelmesinde, özellikle Nazi geçmişini aklamak isteyen Alman muhafazakârlığının Carl Schmitt'in görüşlerine Nazi Partisi üyeliği üzerinden değil, nötr yaklaşılması gerektiği tezinin yaygınlaşması ve kabul görmesinin etkisi oldu.

Schmitt'in, Duguit'nin kuvvet-devlet görüşü olarak nitelediği Alman kamu hukuku geleneğinin içermediği, özgün ya da yeni hiçbir tezi yoktu. Schmitt'in görüşlerine nötr/yansız yaklaşmayı teklif ederek bu rönesansın Türkiye'deki gelişimine katkı sunan Çelebi'ye göre bile, Alman kamu hukukundaki özellikle de Labandçı çizginin takipçisiydi (2006: 12). Bana göre, Hegel'in "kendi yetkisini kendinde bulan egemen" görüşünü bir "karar" kuramı ile sofistike etmişti ve Pufendorf üzerinden Grotius'un devletlerin mülkiyeti olarak ülke ve halk görüşünü, *devlet-egemen*in savaş hakkı kuramına dönüştürmüştü. Çağdaşı Hans Freyer gibi açıkça anti-Semitist, Nazi Partisi üyesi, liberal ya da sosyalist içerimleriyle demokrasinin kökten karşıtı Katolik siyaset kuramcısı[238] bir "büyük Alman"dı[239].

[238] İkinci Dünya Savaşı sonrasında sürekli olmasa da dolaylı olarak da olsa üniversitede kalmasına izin verilmesi, Horkheimer'ın kapitalizmden söz etmek istemeyen faşizmden de konuşmamalıdır mealindeki sav sözünün somut bir kanıtından, liberal demokrasilerin iki yüzlülüğünden başka bir şey değildi. Nazizme katılan muhafazakâr ideologlar, sosyolog Hans Freyer, kamu hukukçusu Carl Schmitt ve filozof Nartin Heidegger üzerine eleştirel bir değerlendirme için Hilâl Onur İnce'nin *Muhafazakâr İdeoloji, Din-Siyaset* (2010) adlı incelemesine bakılabilir.

[239] Bu "büyük Alman" hakkındaki naif bir gözlem şöyledir: "Nasyonal sosyalizm ile

Benjamin'le Schmitt arasında, Schmitt rönesansına katılan sol yorumcularca var olduğu ileri sürülen ilişkinin ise kurmaca olup olmadığı hala tartışmalıdır (McCormik, 1997; Agamben, 2005; Kalyvas, 2008). Bu nesnel temellerinden söz edilebilecek tartışmanın ötesinde, gerek Çelebi'nin gerekse de ana akım Amerikan liberalizminin Schmitt'i ve fikirlerini solla ilişkilendirmesi, çok yaygın bir tutumsa da bu, liberal totalitarizm teorileri (Tormey, 1992) çerçevesinde komünizm ve faşizmi eşitleme ideolojisinin yeniden üretilmesinden ibarettir: Schmitt, başta *Parlamenter Demokrasinin Krizi* (2006a) olmak üzere, erken dönem eserlerinin tümünde, 1922 tarihli *Siyasi İlayihat*'ta (2005) da 1932 tarihli *Siyasal Kavramı*'nda (2006b) da kapitalizmi ve özel mülkiyeti *değil* liberal parlamenter rejimlerin kurumları yanında esasen Marksizm'i eleştirdi. Bu eleştiri, devlete yönelen bütün eleştirilere, özellikle çağın egemenlik kuramını reddeden kamu hukukçusu Duguit'ye ve Anglosakson geleneğinde, egemenlik kuramını çoğulcu bir devlet görüşü içinde yeniden kurarak temayüz eden Laski'ye[240] de

geleneksel elitlerin ortaklığı, Alman ismini kirleten siyasal bir skandaldır. Yahudi meslektaşlarıyla sorunsuz çalışmalar sürdüren yüksek düzey bürokratlar ve üniversite öğretim üyeleri, bu insanların görevlerinden alınmasını, sürgüne gönderilmesini veya toplama kamplarına yollanmasını utanmadan kabullenmişlerdir. Yardım çığlıkları ise duyulmadan boşlukta yankılanmıştı. Yahudi avukatlar, dünya çapında üne sahip sanatçılar ve alimler, toplumun değerli üyeleri, meslek kuruluşlarından ve odalardan dışlanmışlar ve hiç kimse onlar için parmağını bile kıpırdatmamıştır. Birkaç yıl önce Almanya'nın savaş sonrası dönemindeki Federal Anayasa Mahkemesinin Yahudi kökenli yargıcı Gerhald Leibholz'un söylediği gibi, durum aynen şuna benziyordu: Sanki sürekli bazı insanlar bir akşam yemeğinden kaldırılarak yan odaya götürülüyor, öldürülüyor ve geride kalanlar elleriyle ağızlarını kapatarak 'çok fena, çok fena' diyerek yemeklerine devam ediyorlardı. Sonuçta bütün bunlar, elitlerin, Alman idealizmi, Prusya ahlakı, Protestan ve Katolik teolojinin inceden inceye işlemesi, Alman sanatı, edebiyatı ve müziğinin ölümsüz ürünleri doğrultusunda eğitilmiş olmalarına rağmen gerçekleşiyordu. Bu kültürel geleneğe rağmen Almanların böyle davranmış olmalarını, hatta Nazilerin ortağı haline gelmiş olmalarını, Alman kültürüne hâlâ hayranlık besleyen halklar anlamakta güçlük çekmektedirler" (Walter Eucher'in görüşüne katılarak aktaran Onur-İnce, 2010: 157).

[240] Harold Laski'nin *Egemenlik Sorunu Üzerine Çalışmalar* (1999) adlı 1917 tarihli metni, egemenlik kuramı içinde, özellikle Anglosakson geleneği içinde klasik statüsündedir.

yöneliyordu (2006b: 59-64). Yine de, düşüncesindeki anahtar kavramlar "Katolisizm, milliyetçilik ve devletçilik" olduğundan, dönemin Alman "muhafazakâr devrim"cileri[241] gibi Aydınlanmayı eleştirerek, demokratikleşmeye karşı bir harekete bağlanıyordu.

Schmitt'e göre, gerçek siyasal düşünürlerin hepsi, yani Machiavelli ve Hobbes, insanı özünde tehlikeli ve egemenliğe gereksinim duyan bir yapıda değerlendirmişlerdi. Bu nedenle, insanlar ya anarşiyi ya da otoriteyi seçeceklerdi (Onur-İnce, 2010: 170-171). Bu ikilemi, Donoso'nun "Eğer Tanrı, ona söylemediyse, iyi olduğunu nereden biliyor?" sorusu üzerinden izlediği insanın kötülüğü ve günahkarlığı üzerine Katolik bir tartışma sonunda *Siyasi İlahiyat*'ta şöyle betimliyordu:

> ...insanlık, denizin üzerinde amaçsızca oradan oraya sürüklenen, cebren donanmaya kaydedilmiş, nara atıp dans eden, kaba ve isyankar bir mürettebatla yüklü bir gemidir, ta ki Tanrı'nın gazabı isyankâr ayak takımını, sessizliğin yeniden hüküm sürmesi için denize dökene kadar... *Oysa, tipik olan başka bir resimdir: bugün Katoliklikle ateist sosyalizm arasında patlak vermiş olan kanlı karar muharebesinin resmi*... (abç, 2005: 62)

Laski, bu çalışmasının ilk bölümünde devlet egemenliğini, ikinci bölümünde çözünümün politik teorisini, üçüncü bölümünde Oxford akımının politik kuramını, dördüncü bölümünde yeniden canlanan Katolik politika kuramı ve son bölümünde de De Maistre ile Bismark'ı değerlendiriyordu. Schmitt, Duguit'yi devletin yok olduğunu ileri sürmekle, Laski'yi ise devlet egemenliğini çoğulcu bir görüş içinde anlamakla eleştiriyordu. Schmitt'e göre, "Devletin bir birlik olması -hem de tayin edici bir birlik- onun siyasal karakterinden kaynaklanır. Çoğulcu teori, ya sosyal örgütlerin federalizmi yoluyla birliğe doğru evrilmiş bir devletin teorisi ya da yalnızca devletin dağılmasının ve olumsuzlanmasının teorisi olabilir" (2006b: 63).

[241] Schmitt'in siyasal teolojisinin Alman muhafazakâr devrim düşüncesindeki yeri için bkz. Onur-İnce (2010: 153-154).

Hobbes gibi insanın kötülüğü ve güçlünün hakkı fikrine itibar eden Schmitt, rıza aralığından boy veren ve kuvvetler ayrılığı, parlamenter temsil gibi kurumları da öne çıkaran liberal egemenlik kuramını *Parlamenter Demokrasinin Krizi*'nde (1996a) Rousseaucu açmazı bahane ederek "kuvvet-devlet görüşü"ne uygun bir şiddet, hatta -yukarıdaki gemi örneğinde olduğu üzere- vahşet teorisine çevirdiğinde, sadece Duguit'yi doğrulamıyor, Auschwitz'in meşruluğunu çoktan ilan etmiş bulunuyordu. Duguit'nin öngördüğü doğrultuda geliştirdiği *Siyasal Kavramı*'nda da (1996b) Duçe'si ile kolkola girecek Führer'inin dünyayı bir büyük yangına çevirecek emperyalist yayılma savaşı için kuramını hizmete sokuyordu. Duguitci anlamda bir kamu hukukçusu değildi, Marx'ın Hegel için *ironik biçimde* vurguladığı üzere kuramı, '*özsel olarak*' Prusya Devleti'ne, hükûmet kasasına bağlı bulunuyordu[242] (1997: 144).

Horkheimer'ın bir mottosu ile, "kapitalizmden söz etmek istemeyen, faşizm sözcüğünü ağzına almamalıdır"[243] (aktaran Kliem, 1999:

[242] Dolayısıyla, Alman kamu hukuku geleneği ile tartışmak için Hegel, Gierke ya da Jellinek varken, bu çalışmada Hitler'in meşrulaştırıcısı Schmitt'ten söz edilmesi için hiçbir özel neden yoktu. Elbette, emperyalist kapitalizmin bu kriz çağında, Schmitt'in de çeşitli kılıklar edinmiş, sağdan ve soldan izleyicileri olacaktı ve olması da sürpriz değildi. Ancak, Türkiye'de de Schmitt'ten *nötr/yansız* bir kamu hukuku kuramcısı imiş gibi söz edilmeye başlanması, eserlerinin -Weimar Anayasasından doğan krizi tartıştığı *Yasallık ve Meşruluk* [Legality and Legitimacy] (1932/2004), Hitler'e bağlılığını alenen sunduğu ve Nazizmin liderlik kültü ve ırkçılık şeklindeki iki "kurumsal garanti"sini hukukileştirmeye giriştiği (Scheuerman, 1999: 15) *Devlet, Hareket ve Halk* [State, Movement, People] (1933/2001) gibi metinleri dışında- neredeyse eksiksiz olarak çevrilmesi, Cambridge ekolü içinde başlayan "demokratik ideoloji içindeki bir kuramcı olarak Schmitt" (Kalyvas, 2008) algısının sadece akademide değil medyada da hızla yayılması karşısında, bu bölümde Schmitt'in kuramını değerlendirmenin, Auschwitz'in ardından her bir insan tekine yüklenen insanlık borcunun küçük bir parçasını ifa edebilmem yanında, Türkiye'deki "muhafazakâr devrim" tartışmalarının arka planının aydınlanmasına da katkı sunabileceğini umuyorum.

[243] Poulantzas, *Faşizm ve Diktatörlük*'te, aynı sözü aktardıktan sonra devam eder: "Bu, tamamen yanlıştır: asıl *emperyalizm*den söz etmek istemeyen birinin faşizm konusunda

18). Bugün Schmitt'ten sıkça söz edenler, kapitalizmden söz etmek istemeyenlerdir. Onlardan biri olan Kalyvas, "1933'teki Nazi iktidarının yayılmasını coşkuyla desteklemesinin, Hitler'in suçlarını utanç verici şekilde meşrulaştırmasının ve şiddetli anti-Semitizminin, Schmitt'in demokrasi üzerine görüşlerini tartışmaktan vazgeçirmek için yeterli olmadığı" görüşündedir (2008: 80). Radikal demokrasi stratejisi öneren Mouffe ise, Schmitt'in "liberalizmi sorgulayışının çok güçlü" olduğunu, liberal demokrasinin birkaç zayıf yönünü açığa vurduğunu ve onun kör noktasını ön plana çıkardığını, bu nedenle de demokratik bir teorinin Schmitt'in kuramı ile müzakere etmek zorunda olduğunu sıklıkla ileri sürer (2000: 45-65). Nazi düşüncesindeki savaş hukuku kavrayışına ve II. Dünya Savaşı'nı doğuran saldırganlığa hukuki dayanak oluşturan Schmitt kitaplarından *Siyasal Kavramı*'nın (2006b) Türkçe çevirisine yazdığı sunuşta Aykut Çelebi de, bu "*nötr/yansız* algı"nın savunmasını şu sözlerle yaptı:

> Liberal depolitizasyon çağında, derisini yüzdürmeye cesareti olmadan Nesimi olmaya heves eden bir akademisyenler gürûhu, bütün dünyada depolitizasyonla doğru orantılı biçimde Schmitt'i şeytanileştirme misyonunu üstlendiler. (...) Bu hukukçular, artık kelimenin geniş anlamında klasik statüsü mertebesine yükseltilen Rousseau yerine Schmitt'i, biyografisindeki açıklar nedeniyle kendilerine daha kolay ve açık hedef seçmişlerdir. Karşı oldukları Schmitt mi yoksa Rousseau mu, çoğu kez belli değildir. (2006: 18)

Bu görüş, neoliberalizmin yarattığı ve bu çalışmada da eleştirilen somut dünya gerçekliğiyle ilgili olsa bile son derece ürkütücü ve kabul

ağzını açmaması gerekir" (1980: 13).

edilemezdir[244]. Liberal depolitizasyon çağı kavramının açıkça Schmittçi (Schmitt, 2001; 2006b: 100 vd.; McCormik, 1997) olmasının ötesinde, Auschwitz'ten sonra yazılabiliyor olması başlı başına sorun olan bu sözler, ayrıca, Schmitt'in sadece "biyografisinde açıklar olan biri" diye nitelenmesinden başlayarak gerçek değildi. Bir defa, Schmitt, temel olarak liberalizmin eleştirmeni değildi, Marksizm'in ve onunla birlikte kapitalizme kafa tutarak 20. yüzyıldaki başarılı ve başarısız işçi devrimlerini hazırlayan görüşlerin kapitalizm yandaşı bir eleştirmeniydi. Çalışma boyunca açıklamaya çalıştığım üzere, "egemenlik kuramı" ister Hobbesçu, ister Rousseaucu, ister Lockeçu, ister Schmittçi, ister Negrici, ister "hegemonya" biçimine bürünerek Laclau ve Mouffeçu, isterse de "demokrasinin üç momenti" şekline bürünerek Çelebici (2004) olsun aynı tarihsel bağlama, *kapitalist devletin varlığına ve meşrulaştırılmasına,* devlet merkezli düşünmeye *dayanıyordu*.

Yenilen Alman Devrimi'nin canlı anıları ve yarattığı korku içinde Schmitt gibi birinin düşünebildiği tek şey, nesnel akıl olarak Prusya Devleti'ne

[244] Sermayenin içinde bulunduğu kriz ve geçiş çağında Avrupa Birliği ufkundan kurulan yeni *egemenlik kuramını yaymaya çalışan* (2002), Habermas esinli "siyaset bilimci"lerden olan Çelebi, daha eski tarihli bir makalesinde Kalyvas'ın Schmitt çözümlemesinden esinlenerek demokrasinin üç momentini, kurucu iktidar, tali iktidar ve kamusal alan olarak betimlemiş ve Hardt ve Negri'deki gibi sol esinlerle ama çok daha eklektik bir biçimde -çözümlemesine Habermas'ı da dahil ederek- egemenlik ideolojisini yeniden üretmişti (2004: 237-281). Kaldı ki, liberal depolitizasyon çağı kavramı da Schmitt'çi bir kavramdı. Bu haliyle, Çelebi'nin demokrasinin üç momentinden söz ederken Kalyvas kadar, Schmitt'in formüle ettiği "politik birliğin üçlü kuruluşu"nu, Nazizmin üç momenti *Devlet, Hareket, Halk* (2001) üçlemesini ima etmediğine dair elimizde, kendi sonuç temennileri dışında, neredeyse hiç ama hiç *kanıt* yoktur. Bu temenniler de, Sunuş'ta, Schmitt'in Nazi geçmişinin anılmasına karşı gösterdiği hiddeti, "*kaderimiz siyasettir*" çağrısını tekrar etmeye (2006b: 19) vardırınca uçup gitmekte, bu nötr tutumu "aslında savunmadığını", "sadece müzakere ettiğini" düşünmek benim için imkânsız hale gelmektedir.

işçi devrimi karşısında sadece parlamenter demokrasi seçeneğine sahip olduğunun söylenmesinin, Prusya Devleti'ni seçeneksiz bırakmak olduğuydu. Liberalizm eleştirisi, liberalizmin kapitalizme değil sadece ve sadece parlamenter demokrasiye ve kurumlarına duyduğu sadakatin eleştirisiyle sınırlıydı. Bu eleştiri de, bana göre, liberal kurumların, mevcut liberal demokrasiyi aşan "gerçek demokrasi kuramı" olarak Marksizmle baş edemeyeceği endişesinden doğuyordu. Prusya Devleti, alternatifsiz değildi; Duçe Mussollini'nin belirttiği gibi gerçek efsane ulustu ve sosyalizm karşısında ulus efsanesi bir seçenek olacaktı (Schmitt, 2006b: 111).

Daha o yıllarda, Thalheimer'ın vurguladığı gibi, faşizm, "proletarya devrimine karşı kendisini savunup güvence altına almak zorunda kalmış bir burjuvazinin devlet iktidarı biçimi"ydi (1999: 49). Thalheimer'e göre sermaye, yükselen devrim tehdidine karşı açık bir dikta kuruyordu. Bu açık dikta, yürütme gücünün özerkleştirilmesi, burjuvazinin parlamenter cumhuriyet biçimindeki siyasal egemenliğinin yok edilip bütün öteki sınıflar gibi yürütme gücüne tabi kılınması ile tezahür ediyordu. Ancak bu sermaye egemenliğinin sonu değildi, aksine, sosyal ve sınıfsal içeriği ile faşizm, burjuvazinin ve tüm özel mülkiyet efendilerinin işçi sınıfı ve kapitalizmin sömürüsü altındaki bütün öteki zümreler üzerindeki hakimiyetinin devamıydı[245] (1999: 49; Poulantzas, 1980: 60).

[245] Thalheimer gibi Gramsci de, faşizm sorununda siyasal bunalıma özel bir vurgu yapıyordu ama durum görece farklıydı "çünkü, siyasal bunalımın genel anlamı içinde *siyasal bunalımın özgül bir durumunu, hegemonya bunalımı* veya *Sezarizm* ortaya çıkaran *katastrofik denge* bunalımını tespit etmektedir. (...) Gramsci'ye göre, bu katastrofik siyasal bunalımın temel özelliklerinden biri, bu kez Devletin egemen sınıflara karşı, çok daha özel göreli özerkliği olan Sezarizm olgusunu doğuracaktır" (Poulantzas, 1980: 61)

Schmitt'in fikirlerinin zerresinin bile, bırakalım tarihsel materyalizm ve devrimci Marksizm'i, genel olarak solla da bir ilgisi yoktu (2005: 46-47), bizatihi işçi sınıfına ve daha da fazla insanlığa karşı bir pusuda, faşizmin ve Nazizmin önce kıyısında sonra da bizatihi içinde konumlanmıştı. Tekrar pahasına bu görüşlerin dayanaklarını bizzat Schmitt'in ağzından da "bilimsel dürüstlük" gereği tek tek aktaracağım[246].

Thalheimer'ın 1923'de vurguladığı gibi, Almanya'da, parlamentarizm artık burjuvazinin çıkarlarını koruyamamakta, parlamento burjuvazinin siyasi çıkarlarını somutlaştırıp, formülleştirmede ve gerçekleştirmede aciz kalmaktaydı (Kliem, 1999: 20). Schmitt, Mussolini'yi yeni Machiavelli olarak selamlayarak biten *Parlamenter Demokrasinin Krizi*'nin ilk baskısını 1923 yılında yayınladı. İkinci baskısına, bu selamlamaya gelen sert bir eleştiriye yanıt vermek üzere yazdığı 1926 tarihli Önsöz'de, "Her gerçek demokrasi, yalnızca eşitlere eşit muamele değil, mantığın kaçınılmaz sonucu olarak eşit olmayanlara eşitsiz muamele üzerine kuruludur. O halde ilkin türdeşlik, ikinci olarak *heterojen olanın -gerektiğinde- elenmesi veya imha edilmesi*, demokrasi kavramına içkindir" diye yazıyordu (abç, 2006a: 25). Bu düşüncenin Mouffe tarafından yorumu şuydu; Schmitt'e göre eşitlikten söz ettiğimizde,

> çok farklı iki fikir -liberal ve demokratik- arasında ayrım yapmamız gerekir. Liberal eşitlik anlayışı, her kişinin bir kişi olarak, otomatikman her bir diğer kişiyle otomatik eşitliğini var sayar. Buna

[246] Habermas da Schmitt rönesansını, "Schmitt ile birlikte 'iç güvenlik', 'yabancılar sayesinde yozlaşma' ve 'ırklar karışımı' gibi kavramlara belli bir entelektüel çekicilik sunulmaktadır" şeklinde yorumladı (aktaran Onur-İnce, 2010: 172).

> karşın demokratik anlayış halka ait olanlar ile onun dışında olanlar arasında ayrım yapmayı talep eder; o nedenle zorunlu eşitsizlik ilişkisi olmadan var olamaz. (2002: 48)

İronik bir bakışla denilebilir ki, Mouffe, Schmitt'in neredeyse "pozitif ayrımcılık" gibi bir değer keşfederek liberal demokrasiye kafa tuttuğunu ileri sürüyordu. Bu, eğer ideolojik olarak ya da kasten yapılmıyorsa, açıkça insan zekasıyla alay etmekti. Çünkü Schmitt, 1924 Lozan anlaşması ile gerçekleşen mübadeleyi örnek göstererek, bununla ne kast ettiğini açıkça yazıyordu: "*Yunanlılar'ı ülkesinden radikal bir şekilde ihraç eden ve ülkesinde gaddarca bir Türkleştirme politikası güden günümüz Türkiye'si*" (abç), modern demokrasinin bir örneğiydi (2006a: 25). Demokrasinin siyasi gücü, yabancı ve eşitsiz olanı, türdeşliği tehdit edeni bertaraf etmeyi veya uzak tutmayı becermesiyle ortaya çıkıyordu. Zira,

> eşitlik sorununda mesele, soyut, mantıksal- aritmetik oyunlar değil, bilakis, eşitliğin tözüdür. Bu töz, belirli fiziksel ve ahlaki niteliklerde bulunabilir, örneğin yurttaşlık erdeminde, klasik demokrasinin *virtus*'unda. (...) *Eşitlik, 19. yüzyıldan beri, her şeyden önce, belirli bir ulusa aidiyet içinde, bir başka deyişle ulusal türdeşlik içinde var olmuştur*. (...) Ayrıca belirtmek gerekir ki, demokrasi -eşitlik daima eşitsizliği de barındırdığı için- devlet tarafından yönetilen halkın bir kısmını, demokrasi niteliğini yitirmeden dışlayabilir ve yine belirtmek gerekir ki, ister barbar ve uygarlaştırılmamış olarak adlandırılsın, ister ateist, aristokrat veya karşı- devrimci olarak, haklarından tamamen veya kısmen yoksun bırakılmış ve siyasi iktidardan uzak tutulmuş köleler ve insanlar da, şimdiye kadar genel olarak demokrasi çatısı altında yaşadı. (abç, 2006a: 25-26)

Schmitt, tesadüfen Hitler'in baş hukukçusu olmuş değildi.

Demokratik eşitlikten ulusun devlet gücü ile türdeşleştirilmesini anlıyordu. Bunu anladığını da açıkça yazıyordu. Bu aynı Önsöz'de daha birkaç sayfa "eşitlik, tözü itibariyle eşitsizliği içerir" şeklindeki Mouffe'un zekamızla dalga geçen yukarıdaki yorumuna mazhar olan bir totolojiden hareketle, *modern demokrasilerde devletlerin yurttaşlıktan dışlama, kovma ve yok etme hakkı olduğunu*, Rousseau'nun açıkladığımız çelişkilerini[247] tanık göstererek kendince kanıtlamaya devam ediyordu. Schmitt'e göre, bütün insanların salt insan olmaktan kaynaklanan eşitliği, demokrasiye değil, liberalizmin bir türüne özgüydü, bir devlet şekli değil, aksine, bireyci-insancıl bir dünya görüşüydü (2006a: 30). Halbuki, halk bir kamu hukuku kavramıydı, yalnızca kamusal alanda var olurdu; yüz milyon bireyin oy birliği ile savunduğu görüş, ne halk iradesi ne de kamuoyuydu. Halk iradesi, *alkışla, acclamatio[248] ile, apaçık ve muhalefetsiz var oluş ile de* genel oydan daha demokratik bir şekilde dile gelebilirdi. Önemli olan bu demokratik *duygu*ydu (2006b: 34).

Bu görüşleri, yani Hitler'in özel bir el işareti ile, kalabalıklarca sağ el kaldırılarak selamlanmasını, demokratik bir kuram olarak değerlendirecekler elbette çıkacaktır. Ama faşizm ya da Nazizm, bu "*demokratik kuram*"dan daha başka neydi ki*?* Bunu bilenler, daha kurnazca bir yoldan, gerçek insanların kendi gerçek kozmopolitliği içinde özyönetimi

[247] Bu çalışmanın ikinci bölümündeki "Halk ve Ulus Egemenliği" ara bölümüne bakılmalıdır. Böylece, Rousseau'nun da Schmitt'in de aynı anda eleştirilebileceği, hiç kimsenin egemenlik mitolojisinin "Tanrı"larının -Çelebi'ye göre gerçek klasiklerin- kanatları altına alınarak savunulamayacağı da görülebilir. Kaldı ki, Alman ruhunun yüceliği konusunda hiç şüphe duymayan Schmitt için Rousseau, bir başka Alman'ın, Pufendorf'un bayağılaşmış halinden başka bir değildi: "...ve nihayet Rousseau'nun *contrat social*'i (toplum sözleşmesi) Pufendorf'un bayağılaşmış halinden başka bir şey değildir" (Schmitt, 2006b: 103).

[248] Antik Roma'da onay ya da onaylamama, sevinç ya da öfke bildiren bir kamusal ifade biçimi, değişik şekillerde olabiliyordu.

olan Komün, Sovyetler, İşçi Konseyleri vb. gibi doğrudan demokratik iktidar organlarının da bu aynı *demokratik duygu*ya dayandığını ileri sürerek Schmitt'i aklamaya çalışır ki, kuram alanında asıl dikkati Schmittçilerin bu demagojiye dayanan türü çekti.

Schmitt'in, Nazizmin bir açıklaması olan bu Önsöz'ü yazdığı eser, aynı zamanda ve gerçekte Marksizm'i eleştirdiği bir broşürdü. İlginçliğini, parlamenter demokrasinin krizine ya da çelişkilerine dair Mouffe'un keşfettiği olmayan gözlemlerden değil, parlamentarizmin "yerini dolduracak bir alternatifin olamayacağının iddia edilemeyeceği" (2006a: 112) kehanetinden alıyordu:

> Mussolini, Ekim 1922'de, Roma yürüyüşünden önce Napoli'de yaptığı meşhur konuşmasında şöyle demişti: "Biz bir efsane yarattık; bu efsane bir inançtır; asil bir heyecandır; gerçek olması gerekmez; bir gayret ve ümit, inanç ve cesarettir. Bizim efsanemiz ulustur; somut bir gerçeklik haline getirmek istediğimiz büyük bir ulus..." Mussolini, aynı konuşmasında, sosyalizmin önemsiz bir efsane olduğunu belirtir. 16. yüzyılda olduğu gibi, yine bir İtalyan, siyasi bir gerçeklik prensibini dile getirmişti. (2006b: 111)

Schmitt için alternatif oldukça net görünüyordu. Bütün eseri boyunca, gerekçesini dolaylı olarak genel oya havale ettiğinden insan teklerine de rol verdiği nadir yerlerden biri, Bolşevikliğe karşı olan nefretini hukuki kavramlarla ifade etmeye çalıştığı ve çözümü Milletler Cemiyeti'nin Sovyetler'e müdahale etme hakkını tanımakta bulduğu bölümdü (2006a: 47-48). Çünkü, 1917'nin Sovyetleri, Schmitt'in güç ideolojisini yeniden üreten "karanlık" fikirlerini kanıtlamak için kamu hukukunu devletin boyunduruğuna

alarak iğdiş ettiği kuramsal bölgenin tümüyle dışındaydı. Somut insanın özgürlüğü ve eşitliği hedefine yönelik olarak siyasetin aşılmasıyla ilgili devrimci bir pratik, bir özyönetim deneyimi içindeydi. Bolşeviklik, faşizmin savaş baskısı ile de çürüyen Stalinist iktidar altında tümüyle yozlaştırılana (Liebman, 1992: 31-35) ya da daha eleştirel bir görüş içinden söylenirse, hukuken değilse de fiilen parti ile ikame edilip ortadan kaldırılına kadar (Brinton, 1990) Sovyetler temelinde bir *özyönetim* kurmuştu ve Marx'ın siyasetin aşılıp gittiği yer olarak tanımladığı *gerçek demokrasi* yolundaydı. Schmitt de bunun farkındaydı ve kabul edilemez buluyordu, çünkü insan anlayışı açıkça ayrımcıydı, somut insanların eşitliği fikrine katlanması mümkün değildi; hukuk, bu fikir üzerine kurulamazdı. Meşruluk, başka bir tartışmanın, "eşitliğin tözsel karakterinin dışlayıcılığı" gerçeğinin konusuydu (Shmitt, 2006a).

Schmitt'in tekerrür eden Alman Devrimi kalkışması karşısında Weimar Cumhuriyetinden vazgeçtiği -bu Cumhuriyet yıkılmayacak ama Schmitt ve benzeri hukukçular eşliğinde kendisine Üçüncü Reich/İmparatorluk diyecekti (2001: 8 vd.)- ve Nazizm yanında, erken tarihlerde saf tuttuğu son derece açıktı. Nazizm, Schmitt'e göre, devletin kurtuluşu olacaktı ve kamu hukuku, devlet iktidarı söz konusu olduğunda *susmak zorundaydı.* Hegel'e, Duguit'nin deyişiyle bütün bir Alman geleneğine bağlanan kamu hukukçuları için doğal bir şeydi bu; devlet bir fail olarak tarih sahnesinde göründüğünde, bir zor örgütlenmesi olarak *alkışlarla* kitle ruhu kazandığında, kamu hukuku sona ererdi. Bu, devletin *hak*kıydı.

1941'de yaptığı bir konuşmada Schmitt, devleti, çağın ruhu olarak betimlemiş, “16. yüzyıldan 20. yüzyıla uzanan bu çağda, siyasi birliğin her şeye hükmeden düzen kavramı” olarak tanımlamıştı (2000: 246). Hitler yenildikten sonra bu konuşmayı yayına hazırlarken düştüğü notta, geçmişine imanla, “Nesnel aklın, gerçekleşen bu labirentin hangi köşesinde kendisine sığınacak yer bulabileceği halen sorulmaktadır. Bu soruyu bilen ve anlayanlar, geleneksel devletin kalıntılarının tasfiyesinde çabucak yer alamayacaklar” diye yazıyordu (2000: 254). Bu konuşmanın ilk bölümünde, Avrupa'da devletlerin doğuşunu ve Machiavelli, Bodin, Hobbes çizgisindeki devlet kavramının, devlet-egemenin gelişimini, kendi Katolik metafiziği içinde kutsuyor, yeni düzeni, uluslararası hukuk süjesi olarak devleti, karaların, denizlerin ve havanın hakimi olarak mekânı bağlamında çözümlüyordu (2000). Tartıştığı sorun ise gerçekte *savaş*tı. Nazizmin ve Alman Devleti'nin savaşma *hak*kıydı.

Schmitt'in bütün bu sonuçları çıkarırken başvurduğu, siyasi ilahiyat adını verdiği siyaset teorisi, daha sofistike görünmesine rağmen temelde “egemenlik kuramına” dayanıyordu. Bu kuram devlet merkezli düşünmeye dayanan Alman geleneğini olduğu gibi içeriyor, Hegel'in “kendi yetkisini kendinde bulan egemen” görüşünü bir “karar” kuramı ile tekrar ediyordu. Siyahi ilayihatın ilan edildiği, 1922 tarihli *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm* adlı kısa metnin bilinen açılış cümlesi, bu karar kuramını da içeren “egemen, olağanüstü hale karar verendir” cümlesiydi (2005: 13). Bu karar kuramı da Hegel'de neredeyse aynısı ile vardı. Hegel, *Hukuk*

Felsefesinin Prensipleri'nin 12. paragrafında, irade ancak karar vermekle gerçek irade olur, diye yazıyordu (1991: 13). Meşruti krallığı açıkladığı 273. paragrafta da, "*nihai karar iradesi olarak sübjektif güç*: Hükümdarlık gücü. Ayrı ayrı güçler, hükümdarın şahsında bireysel bir birlik halinde toplanırlar ve, böylece, hükümdar, meşruti krallık denen şeyin meydana getirdiği bütünün hem zirvesi, hem temeli olur" diye yazıyordu (1991: 222). Hükümdarlık gücü, başka deyişle devlet-egemen, yasama ve yürütme gücünün üzerinde "son kararı verecek olan öznel güç"tü.

Schmitt, bu son kararın, olağanüstü halin ne olduğuna ilişkin olduğunu yazdığında köken olarak Pufendorf'u işaret ediyordu (2005: 17). Herkes bir devlet içinde çatışmalar ortaya çıktığında, tarafların "herkes için iyi olanı" istediği konusunda hemfikirdi; egemenliğin, böylece devletin kendisinin de bu tartışmayı karara bağlamakta, başka deyişle;

> kamu düzeni ve güvenliğinin ne olduğunu, ne zaman bozulduğunu vb. kesin olarak belirlemekte içkin olduğu konusunda herkes hemfikirdir. Somut gerçeklikte kamu düzeni ve güvenliğinin ne zaman var olduğu ve ne zaman bozulup tehlikeye düştüğü, buna karar verecek olanın askeri bir bürokrasi, müteşebbis ruhun hakimiyetindeki özerk bir yapı ya da radikal bir parti örgütü olmasına bağlı olarak çok değişik biçimlerde ortaya çıkar. Çünkü her düzen, bir karara dayanır ve (...) hukuki düzen de bir norma değil bir karara dayanır. (2005: 17)

Hukuk biçimi, somut ve belirli bir merciden kaynaklanan bir kararda yatmaktaydı (2005: 38). Kararın bağımsız anlamı, kararın içeriğinin olduğu kadar karar öznesinin bağımsız anlamını da içeriyordu; Schmitt'e

göre, hukuki yaşamın gerçeği bakımından önemli olan, *kimin* karar vereceğiydi (2005: 39).

Schmitt'in bir Hobbesçu olduğu genelde kabul edilir (McCormik, 1997: 20, 249-291). Hobbes'un sistemini erişilmez sayıyordu; *Siyasi İlahiyat*'ı çeviren Emre Zeybekoğlu'nun düştüğü sonnotta belirttiği üzere, Schmitt, "egemen olağanüstü hale karar verendir" dediğinde Hobbes'la aynı çizgideydi. İnsanları içgüdüleriyle hareket eden, dizginlenemeyen, tehlikeli dinamik varlıklar olarak görüyor (Schmitt, 2006b: 79 vd.), dolayısıyla, toplumsal yaşamın sürekli tehdit altında olduğunu varsayıyordu. Devlet, farklı toplumsal gruplar arasındaki fikir çatışmasına "egemen bir karar"la son vererek toplumu olanaklı kılması gereken güçtü (2005: 72). Sonuçta yasayı yapan otoriteydi, hakikat değildi (2005: 38). Otorite de çoğunluk değildi, güçtü. *Siyasal Kavramı*'nın otuz yıl sonraki baskısına eklediği notta, yıllardır sürdürdüğü çalışmalardan bir "Hobbes Kristali"ne (Bkz. Tablo 2) vardığını yazıyordu (2006b: 148).

Buna göre, gerçek, kendi kendisini icra etmezdi, bunun için icra edilebilir emirlere ihtiyacı vardı. Bu emirleri de, dolaylı iktidardan farklı olarak, emrin yerine getirileceğine kefil olan, itaat talep eden ve kendisine itaat edeni de koruma gücüne sahip doğrudan iktidar verirdi (2006b: 150). Bu beş eksenli şemada, merkezi 3-3 ekseni oluşturduğundan, Hobbes'un kristalinin merkezi, yasayı gücün yapmasıydı. Schmitt, Hobbes'u Hegel'le telif ederek ulaştığı bu kristali kendi siyaset ve devlet teorisinin de merkezi sayıyordu. Zeybekoğlu'nun belirttiği üzere, kuramı Hobbes'un yorumuna dayandırdığı,

yukarıda Hegelci köklerini gösterdiğim karar düşüncesine dayanıyor, kendisini de bir *desizyonist* (kararcı) sayıyordu (Schmitt, 2005: 73).

Tablo 2. Schmitt'in Hobbes Kristali

Yukarısı
Aşkınlığa açık

1 Gerçek: İsa Peygamber 5

2 Kim yorumlayacak? 4

3 Hukuku yapan gerçek değil, otoritedir 3

4 Doğrudan iktidar, dolaylı iktidar değil 2

5 İtaat İtaat 1
ve ve
Koruma Koruma

Aşağısı
Kapalı: İhtiyaçlar sistemi (2006b:149)

Schmitt, siyasi ilahiyatın "karar" kavramının anlaşılmasıyla gelişebileceği kanısındaydı. Karar verme, siyasal olanı belirliyor, *düşmanı belirlemekle kendini ayırt eden siyasal*, devletten önce geliyordu (2006b: 39). Devlet, siyasal birliğin modeli, en hayret verici tekelin, yani karar verme tekelinin sahibiydi (2006b: 30). Devlet, sözcük anlamıyla ve tarihsel varlığı itibariyle, bir halkın hakikaten özel nitelik arz eden bir durumuydu, hem de tayin edici anda, nihai belirleyici olma durumu. Bu nedenle de bireysel ve kolektif statülere kıyasla en önemli statüydü (2006b: 39).

Schmitt'e göre, siyasal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal ayrım, dost-düşman ayrımıydı. Siyasalın tanımına erişmemizi sağlayacak özgül siyasal kategori bu ayrımdı (2006b:

47). Dost-düşman ayrımının farkına varılması ve anlaşılması imkânı, dolayısıyla duruma ilişkin görüş bildirme ve karar verme yetkisi, ancak varoluşsal anlamda dahil olma ve katılma aracılığıyla mümkündü (2006b: 48). Düşman sadece, gerçek bir olasılık olarak, insanlardan oluşan bir bütün karşısında *mücadele eden* benzer bir bütündü (2006b: 49).

Herhangi bir estetik, dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman diye ayırmayı etkili bir şekilde gerçekleştirebilirse, bu politik bir karşıtlığa dönüşürdü (2006b: 57). Siyasal olanın kendine özgü bir alanı olmayıp, siyasal olan gücünü, insan yaşamının, dinsel, ekonomik, ahlaki, estetik ya da diğer benzeri karşıtlıklardan alabilirdi (2006b: 58). Siyasal olan,

> her halükârda, daima kriz anına odaklanmış gruplaşmadır. Dolayısıyla kriz anına odaklanmış bir gruplaşma daima tayin edici insani bir gruplaşma, yani siyasi birliktir. Gerçekten mevcudiyeti halinde, tayin edici ve egemen olan da bu siyasal birliktir. *Egemenlikle kast edilen ise, istisnai duruma karşılık gelse de, tayin edici duruma dair karar alma yetkisinin, kavramın gereği olarak daima bu gruplaşmada olmasıdır*. (abç, 2006b: 58)

Schmitt, “burada” diye yazıyordu devamla, “'egemenlik' kavramı da tıpkı 'birlik' kavramı gibi olumlu anlamda kullanılmaktadır” (2006b: 58). Siyasal birlik ya dost düşman ayrımını belirleyen ve bu anlamda egemen olan birlikti ya da siyasal birlik mevcut değildi (2006b: 59).

Schmitt'in kuramına somut varlık olarak insanın, kötü ve düzeni bozan varlık olması (2006b: 79-89) dışında girdiği bir başka nadir yer, devlet

için ölmesi gerektiğine dair üzerindeki devlet hakkıydı. Tözsel siyasal birlik olarak devlet olmanın bir gereği de *jus belli*'ye sahip olmak, yani verili bir durumda düşmanını kendi belirleme hakkının varlığı ve gerçek bir olasılık olarak onunla mücadele etmekti (2006b: 64). Tayin edici siyasal birlik olarak devlet, kendi halkından ölümü ve öldürmeyi göze almayı talep etme ve düşmanını öldürme yetkisine sahipti:

> Normal bir devletin asıl performansı ise, devlet içinde kendi egemenlik alanında mutlak memnuniyeti, "huzur, güven ve düzeni" sağlamak, bu yolla hukuk normlarının geçerliliği için ön koşul niteliğindeki normal durumu tesis etmektir. (...) Devlette huzuru sağlama mecburiyeti, siyasal bir birlik olan devletin, kritik anlarda, eğer varsa "iç düşman"ını kendiliğinden tespit etmesini gerekli kılar. (2006b: 66)

Nazizmin kamu hukuku anlayışını ilan ettiği *Devlet, Hareket ve Halk* (1933/2001) eserinde Schmitt, bunların ne anlama geldiğini somutlayacaktı. 1933'ün Alman Devleti'nde Schmitt'e göre, "bütün kamu hukuku kendi köklerine dayanıyordu" (2001: 3); "aslında yabancı ve ona düşman olan temellere dayanmıyordu, kendi temellerine dayanıyordu" (2001: 5). Bütün bu olağanüstü hal, karar verme, dost düşman sofistikasyonu Hitler'in *bedenine ait olarak* ağzından çıkanın yasa olduğunun kabul edilmesi (Agamben, 2008: 113) ve insanlığa yaptığı savaş ilanının meşruluğunun kanıtlanması için kurulmuş teorik mizansenden ibaretti:

> Reich'ın (*Alman Devleti, İmparatorluk*) üstün makamının sınıflandırılması için düzenleyici ilke, Alman Reich'ında politik olarak birleşmiş Alman halkının politik lideri olan Alman Reich'ının

> Şansöylesi'dir [hükûmet başkanı, başbakan Hitler- b.n.]. Politik liderliğinin birincil önemi, günümüz kamu hukukunun bir temel ilkesi olmasıdır. Reich'ın Başkanı'nın [fiilen yetkilerini Hitler'e devretmiş olan Cumhurbaşkanı Paul Von Hindenburg'un- b.n.] devredilmiş hakları garanti altındadır. Ancak Weimar sisteminin son birkaç yılında devam eden olağanüstü durumda, Reich'ın Başkanı, makamının ve işlevlerinin belirliliğinden vazgeçmeye, [bu belirli makam ve işlevler- b.n.] politik bir liderlik içinde konumlandırılmak üzere mecbur edildi. Makam, bir yolla, otorite sahibi devletin başının sahip olduğu 'anayasal' konuma kavuşmalıydı; [çünkü] *qui régne et ne gouverne pas* (egemen ama yönetemiyordu). Bugünlerde, yalnızca *de facto* (fiilen) değil *de jure* (yasal) olarak da Reich Şansöylesi Adolf Hitler'in, Devlet hukukuna uygunluk içinde bir pozisyonu tuttuğu kendiliğinden anlaşıldı. Bu pozisyon ne önceki başbakanların ne de Reich hükûmetinin diğer üyeleriyle karşılaştırılabilir bir pozisyon değildir. Adolf Hitler tarafından uygulanan politik 'liderlik', Weimar Anayasası'nın 56. Maddesine göre bir 'emrin basit belirlenimi'nden farklı ve ondan daha fazla bir şeydir. (Schmitt, 2001: 8-9)

Bu "daha fazla", politik liderliğin yasa yapma hakkının tanınmasına kadar uzanıyordu. Schmitt'in eseri, bu Hitler'in bedeninin kamu hukuku kurumu, ağzından çıkanın yasa olduğu somut sonucuna varan hukuk mizansenine doğru uzayıp gittiğinden, argümantasyonunun devamını aktarmaya gerek duymuyorum: Hitler, iktidar ona teslim edilir edilmez[249], Anayasa'daki temel hak ve özgürlükleri askıya alan Halkın ve Devletin

[249] Faşist hareketi ve onun başarılarını liderinin eseri olarak görmek, Kliem'in vurguladığı gibi, Thalheimer için, faşist propagandanın kurbanı olmak anlamına geliyordu. Henüz 1929'da "Daha ortada bir diktatör yok... Ama şartlar bir kere yaratılmaya görsün... Ve bu şartlar adım adım yaratılmakta... İşte o zaman gerekli figüran herhangi bir yoldan ve herhangi bir yerde bulunacaktır. Sosyal ve siyasi şartlar hazırsa, en pespaye bir paçavra figüran bile yeter" diye yazmıştı (aktaran Kliem, 1999: 22).

Korunması Kararı'nı ilan etti ve bu karar hiçbir zaman yürürlükten kaldırılmadı. Öyle ki, bütün Üçüncü Reich hukuki açıdan on iki yıl boyunca süren bir olağanüstü hal olarak değerlendirilebilir (Agamben, 2008: 8). Schmitt'in kuramı, basitçe buna hizmet ediyordu; kurduğu Nazi kamu hukukunun temeli, bu politik liderlik ve etnik kimlikti (2001: 36). Etnik kimlik ilkesi olmaksızın Alman Nasyonal Sosyalist Hukuku açığa çıkamaz ve onun hukuksal varlığı tasavvur edilemezdi. Bütün kurumlarıyla, bu hukuk, liberal ve Marksist düşmanlarına karşı, derhal, mağrur bir eleştiriye ve dikkatli bir asimilasyona yönelmeliydi (2001: 48). Dikkatli bir asimilasyona yönelmekle, kast edilen yargıçlardı. Bu mizansen teori Alman Devleti'nin tarihsel hakları efsanesinden besleniyor ve temelini, Birinci Dünya Savaşı'nda yenilse de iktidarı yitirmeyen geleneksel bürokrasi-burjuvazi ittifakına dayalı Alman egemen blokunun, açık sermaye diktasına yönelmesinin yarattığı tarihsel koşullarda buluyordu.

Schmitt, Alman Nazilerin ve İtalyan Faşistlerin ruhunu kavramış ve bu ruhtaki keyfiliğin pozitif olarak hukukileştirilemeyeceğini sezmişti. O yüzden kamu hukukunu estetikleştirdi. Ne söylediği yoruma açık olamayacak kadar kesin olan ender yazarlardan biriydi ama bu bilinçli estetikleştirme içinde, metinlerini, döneminin ve tüm geçmiş Batı Avrupa'nın düşünce geleneğine bolca atıfta bulunarak karmaşık olmasa da sofistike etmeyi, son derece açık ve gelişen Marksist eleştiri karşısında insanlık düşmanı olduğu çok değil on yıl içinde görülen fikirlerini metafiziğin verimli bölgesine kaçarak kamufle etmeyi başardı. Aslında kamufle ettiği, Katolik Tanrıcı egemen

anlayışı ve devlet iktidarını kullananların keyfiliğiydi. Sacerdoti, muhteşem ironisiyle, “Schmitt'in 'mucize olarak tanıtılan olaylara' inanıp inanmama iç özgürlüğüne ilişkin indirgenemez bireysellik-karşıtı birikimi anlaşılabilirdi, çünkü onun hükümdarlık kavramı, özellikle mucize kavramının Devlet ortamına taşınması üzerine kuruluydu” diye yazdığında, bu keyfilik sorununu edebi olarak da betimledi (2007: 226). Sonuçta, Schmitt'in Katolik temelleri içinde estetize ettiği kamu hukukunun bu politik liderlik (Hitler'in bedeni) ve etnik kimlik (Alman ırkı) ilkesi, Auschwitz'i, Yahudi Soykırımını insanlığa hediye etti.

Şimdiye dek görüldüğü gibi, şimdiden sonra da görüleceği üzere, kuramında somut insanların ve haklarının yeri yoktu, Hobbes kristaline koyduğu ihtiyaçlar sistemine dayanan aşağısı kapalıydı. Yücelik içermiyordu. Rousseau, hiç değilse kendi iradesine razı edilerek yurttaş kılınması gereken bir somut insandan söz etme basireti göstermişti; Schmitt için halk, kamu hukuku kavramı, bir devlet kurumuydu. Hegel'deki gibi yüceliğin bir dolayımı bile değildi, Führer'e sağ ellerini kaldırmakla görevli devlet dairesiydi. Schmitt'in kuramı bu kadar yalındı. Olduğu gibi aktarıyorum:

> Dost-düşman ayrımı ortadan kalkarsa, siyasal yaşam da ortadan kalkar. Siyaseten var olan hiçbir halk, bu türden yemin dolu beyanlarla kaderini tayin eden dost-düşman ayrımından kaçınamaz. (...) Eğer bir halk siyasal varoluşun gerektirdiği çaba ve risklerden korkuyorsa, onun yerine bu yükü taşıyacak, bu halkı “dış düşmana karşı” koruyacak ve böylece siyasi egemenliği ele geçirecek başka bir halk mutlaka bulunur. Bu durumda koruyucu halk, koruma ve itaat arasındaki ebedi ilişkiye dayanarak

> düşmanın kim olduğunu tayin edecektir. (...) Bir halkın, siyasalın alanında kalma gücü ya da iradesi yoksa, bu durum, siyasal olanın yeryüzünden kalkacağı anlamına gelmez. Ortadan kalkan sadece zayıf bir halktır. (2006b: 71-73)

Schmitt, devamında, evrenselliğin imkânsız olduğunu, "evrenselliğin, tümden bir depolitikleşme ve her şeyden evvel en azından tutarlı bir devletsizlik halinin kabulü anlamına geldiğini", bir dünya devletinin mümkün olmadığını vb. (2006b: 76-78) yazdı. İnsan tüm egemenlik kuramcılarının benimsediği gibi tehlikeli ve riskli bir yaratıktı (2006b: 79) ve "Devlet düşmanı radikalizm, insan doğasında var olan 'radikal iyi'ye duyulan inanca paralel olarak büyümekte"ydi (2006b: 81). Siyasal'ın alanı, son kertede düşmana ait gerçek bir olasılık tarafından belirlendiğinden, siyasal tasavvurlar ve fikir silsileleri antropolojik bir iyimserlikten yola çıkamazdı. Aksi durumda, düşman olasılığı ile birlikte her türen özgül siyasal sonuç da ortadan kalkmış olurdu (2006b: 85). Ulusun devleti değil, devletin ulusu olacağını göremeyen "bayağı Pufendorf" Rousseau (2006b: 103) karşısında, yüzyıl öncesinin Hobbes'unun "söyledikleri özgül bir siyasal düşünce sisteminin asli ön koşulları"ydı (2006b: 86).

Bu Schmitt çözümlemesi, "siyasetin aşılmasına" ve dolayısıyla "devletin sönümlenmesine" yönelen devrimci strateji ile insan kurtuluşunu aşkın (metafizik) bir siyasete havale ederek, devletin aşkın bir araç olarak düşünülmesine yönelen ve dolaylı olarak Auschwitz'ten de sorumlu tutulması gereken reformcu strateji arasındaki büyük farklılığı da görünür kılar. Bu, aynı zamanda, devlete karşı kamu hukuku -Duguit ve Lenin- ile kamu hukukuna

karşı devlet -Schmitt ve Kautsky (ister bir olağanüstü hal içinde Duçe ya da Führer'in bedeni ile bütünleşen anayasal karşılığı olmayan biyopolitik iktidarda cisimleşsin (Agamben, 2008: 113), isterse de ultra emperyalizmde kamusal yaşamın düzenleyicisi olarak düşünülsün "zor örgütü"nün aşkınlaştırılması)- arasındaki farktı.

Kautksky'yi trajik şekilde Schmitt'le eşitleyen şey, siyasetin aşılmasına değil ontolojik özgüllüğüne, devletin sönümlenmesine değil topluma doğru genişlemesine yönelik teklifiydi[250]. *Proletarya Diktatörlüğü* (1919/2008) adlı eserinde zor aygıtı dahil devletin sönümlenmesine karşı çıkıyor, dönemin proletaryasının, "en azından Batı Avrupa söz konusu olduğunda, 'arı' demokrasi olmasa da belirli bir düzeyde demokrasinin on yıllardır kök saldığı ve askerlerin eskiden olduğu gibi halktan çok kopuk olmadığı Devletlerde iktidarı ele geçireceği" temennisini yayıyordu (2008: 48). Kautsky, Bolşevikleri demokrasi yerine diktatörlük kurmakla eleştiriyor ama demokrasiden Marx'taki gibi siyasal düzeyin yitip gittiği gerçek demokrasiyi değil, Hobbes kristali içinde kalmak şartıyla genel oy hakkını ve bazı liberal parlamenter temsili kurumları anlıyordu. Kautsky de, Schmitt gibi *siyasete mahkum olduğumuz metafizik zannına* sahip bir "büyük Alman"dı. Schmitt'in bütünsel devleti kadar, Kautsky'nin demokratik devleti de Hegelci büyük Prusya Devleti rasyoneline, *hikmet-i hükûmet*[251] düşüncesinin içinde

[250] Bu teklifin varabildiği en gelişkin demokrasiler, İkinci Dünya Savaşı sonrasının özgül koşullarında şekillenen ve 1970'lerin ortasından itibaren çözülmeye başlayan örgütlü kapitalizm döneminin refah devletleri oldu. Ancak burada haklı olan tümüyle Schmitt'tir; refah devletleri, türdeş olmayanları dışlayan etnik/Kuzeyli demokrasilerdi, özellikle göçmen politikaları, bu demokrasilerin Schmittyen türdeşlik ilkesine bağlılıklarını sürdürdüklerine dair esaslı bir kanıt oluşturur. Habermas'ın değerlendirmesi bkz. Onur-İnce (2010: 172).

[251] Schmitt'in siyasal kuramının Hobbes'a başvurarak bile ulaşamadığı, mucize ve siyasal

devinerek varıyordu[252]. Demokratik devlet idealini Alman proletaryası için "doğrudan demokrasi" ya da "özyönetim" temelinde değil de "genel oy hakkı temelinde" yüceleştirdiğinde, bir *devrimci* Marksist olarak da varlığına son vermiş oluyordu[253]. Bu genel oy argümanına, Schmitt de aynen, yukarıda belirttiğim gibi, Milletler Cemiyeti'ne Sovyetlere müdahale hakkını tanırken, ama sadece bu yüzden, insan teklerinden haz etmediğinden ötürü dolaylı olarak başvurmuştu: "Bugün anayasa hukuku açısından genel olarak her hükûmetin, demokratik prensipler uyarınca oluşturulmuş bir kurucu meclis tarafından onaylanıncaya kadar, geçici nitelikte olduğu kabul edilir ve bu temele dayanmayan her iktidar gaspçı olarak görülür" (2006a: 47).

Lenin'in *Proleter Devrim ve Dönek Kautsky* (1918/1989) broşüründeki temel tez, Kautsky'nin, kapitalizmin serbest rekabetçi döneminde kapitalist devlet iktidarının edindiği gayrişahsi ve laik; yasama, yürütme ve yargı diye nispi bir özerkliğe kavuşturulmuş birbirini dengeleyen ve frenleyen kuvvetler ayrılığına dayalı organlar eliyle yürütülecek ve soyut-genel yasalara bağlı bir demokratik, parlamenter cumhuriyet ya da temsili demokrasi tipini idealleştirdiği/evrenselleştirdiği eleştirisiydi. Lenin'e göre demokrasinin, kapitalizmin emperyalizm aşamasındaki bu burjuva biçiminin

---

Tanrıcılık diyebileceğimiz faşist ya da Nazi aşırılığıyla kurucu ilgisinin Katolik kuramına -Bonald, De Maistre ve Donoso Cortés'e- sığınmak zorunda kalışının edebi bir metinler arası sunumu için bkz. Sacerdoti (2007: 224-227).

[252] Çelebi de Habermas gibi aynı ideali Avrupa kamu hukuku olanağında tekrar etti. Avrupa, halkların siyasi birliği olacaktı ve bu siyasi birlik somut insanların haklarını koruduğu için itaat görecekti (2002). Çelebi, Schmittçi terminolojiyi değiştirme ihtiyacı bile duymaz (2004).

[253] Rosa Luxemburg, bu stratejinin Kautsky'nin izleyicisi olduğu Bernstein'da aldığı biçimi, 1899 yılında yazdığı *Sosyal Reform ya da Devrim* (1975) adlı eserinde tartışmış ve bu stratejinin kapitalizmi aşmaya yönelmediğini ileri sürmüştü. Bu görüş, daha sonra, özellikle 1917 Ekim Devrimi'nden sonra uluslararası sosyalist harekette baskın hale geldi.

sürdürülmesi mümkün olmadığı gibi, bir proletarya demokrasisi de bundan çok daha fazla bir şeydi. Belirtmeliyim ki Lenin, halk iktidar organları olan Sovyetler'deki çoğulculuğa karşı tutum aldığında, yaptığı sosyalist demokrasinin bazı biçimsel garantilerinin tasfiyesi idi ve açıkça yanlıştı ama bu yanlış, siyasal düzeyin hızlıca yok edilebileceğine dair bir devrimci inançtan besleniyordu. Rosa Luxemburg'un da Rus Devrimi üzerine tartışmalı bir makalesinde ileri sürdüğü genel oy üzerine eleştirileri doğru ama Kautsky'den esasta farklıydı: "Sorun Rusya'da ortaya konabilir" ama "çözümlenemezdi. *Bu* anlamda gelecek her yerde Bolşevizm'indi" (1919/1989: 96).

Gerçekten de Kautsky, Luxemburg'un aleyhine, "büyük Alman" düşünce geleneği içinde kaldı. Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde vurguladıkları üzere "burjuva ekonomisi piyasanın dolayımlanması ile iktidarı birkaç katına çıkararak bu iktidarın güçlerini öylesine çoğaltmıştır ki, bunların yönetimi için öncelikle herkese gereksinimi" vardır (1995: 62). Kautsky, Tönnies'nin toplum ve topluluk ayrımı içinde ulaştığı iyimser görüşe bağlı kaldı; *Gesellschaft* geliştikçe, insanlar daha fazla devleti, durumlarını iyileştirmek, azınlığın servet tekelini kırmak, toplumsal zenginlikten bir pay elde etmek için kullanılan bir araç olarak görmeye başlıyordu (Tönnies, 2001). Bu görüş, burjuva iktidarının işleyişini bütünlüğü içinde çözümleyemediği gibi, Marx ve Engels'in devlet çözümlemelerinden çok, Tönnies'nin toplum ve topluluk ayrımından ilhamını alıyordu. Kautsky'nin düşünce tarzı, Schmitt'in Hobbes kristali ile ulaştığı görüşlere neredeyse

birebir uyumluydu, fark şuydu ki, aşkınlık içeren yukarısını kapatmak, gerçeğin yerine, Lenin'in eleştirel bağlamda sözünü ettiği kurumsal liberal demokrasiyi koymak ve aşağısını salt ihtiyaçlar alanı olarak kapatmadan devletin topluma yayılabileceği biçimde açmaktı. Hardt ve Negri de *Commonwealth*'te (2009) aynı süreci küresel-egemen için öngörerek bu gelenek içindeki yerini alıyordu. Aşkınlık yukarıya değil aşağıya çekliyordu ama merkez, küresel-egemen olarak *Commonwealth* (Devlet), olduğu yerde duruyordu.

Kautsky, Sovyetlere karşı çıkarken ya da kendi partisinin İçişleri Bakanınca Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht'in katline seyirci kalırken Schmitt kadar hatta daha fazla Alman Devleti'ne güveniyordu; işçi mahallelerinde parti örgütü ve sendikalar aracılığıyla yayıldığında, sosyalizme doğru evrilecekti bu *Devlet*. Eğer faşizm ve Nazizm göz ardı edemeyeceğimiz bir sonuçsa, diyebiliriz ki tarih, Rosa Luxemburg'u (1975) ve militarizmi hedef tahtasına koyan Karl Liebknecht'i (1907/2009), dolayısıyla Lenin'i doğruladı. Luxemburg ve Liebknecht'in katlinden çok değil üç yıl sonra, Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*'ni yayınlayacak ve Mussollini'yi İtalya'nın yeni Machiavelli'si olarak selamlayacak, nihayet bir on yıl sonra da Almanya'da sermaye açık diktasını, bulunan diktatör Adolf Hitler'i Reich Şansölyesi yaparak onun şahsında ve bedeninde ilan edecekti.

Sorunun esası bu olmakla birlikte, kısaca, tümüyle farklı bir politik ve kuramsal konumda yer alan, Mesihçi bir görüş ile devrime bağlanan Benjamin'e (Löwy, 2007 ve 2007a) yaygın olarak yapılan bir haksızlığa,

sıklıkla adının Schmitt'le birlikte anılmasına değinmeliyim (Kalyvas, 2008). Kurban ve egemenin bu kadar kayıtsızca yan yana konabilmesi salt kuramsal bir sorun değil. Apaçık ideolojik ve politik bir tercih; kapitalizmden konuşmak istemeyenler, kurban ve egemeni başka kriterlerle yan yana koyarak, kapitalist devletin olağanüstü biçimleri içinde işlediği insanlık suçlarından onu muaf tutmaya hizmet ediyorlar. Benjamin'in *Siyasi İlahiyat*'ı okuduğu bir sır değildi[254] (Löwy, 2007: 72; Agamben, 2008: 73). Eğer bu tarafların birbirini bilme ilişkisi, Agamben'in sözleriyle bir "dosya olarak" görülecek ise, dosya "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Sekizincisinde kapanıyordu ve Benjamin'in yazdığı kapanış şuydu:

> Ezilenlerin geleneği, bugün yaşadığımız "olağanüstü hal"in gerçekte kural olduğunu gösterir bize. Bu hale tekabül eden bir tarih anlayışına ulaşmamız gerekiyor. O zaman görevimizin hakiki olağanüstü hali açığa çıkarmak olacağını göreceğiz; ve böylece, faşizme karşı yürütülen kavgadaki konumumuz daha iyi bir konum olacaktır. Zaten faşizmin şansı, hasımlarının, tarihsel bir norm olarak algılanan ilerleme adına onunla mücadele etmesidir. Yaşadığımız olayların 20. yüzyılda "hâlâ" olabileceğine şaşırmanın *hiçbir* felsefi yönü yoktur. Bu şaşkınlık, hiçbir bilgilenmeye yol açmaz, onu doğuran tarih anlayışının iler tutar tarafı olmadığı bilgisi dışında. (1993: 37)[255]

[254] Elbette, 1930'da Schmitt'e kitabını gönderirken hayranlığını da bildirmesi, küçük çapta bir skandaldı. Ancak bu skandalın dönemin Almanya'sında entelektüellerin konumu ile birlikte değerlendirilmesi gerekir. Kautsky'nin ve yandaşlarının, işçi partisinin liderleri olduğu düşünülürse durum daha kolay kavranabilir (Löwy, 2007: 72; Agamben, 2008: 73).

[255] Makalenin yer aldığı esere referans verilmişse de (çev.Ahmet Cemal), bu şekliyle pasaj U. Uraz Aydın tarafından (Löwy, 2007: 72) içinde çevrilmiştir. Ahmet Cemal çevirisi, anlatımı bakımından oldukça farklı olup, sadece, ikinci cümlenin ikinci yarısı Ahmet Cemal çevirisidir.

Bu pasajda Benjamin'in yaptığı keyfi şiddet kullanımına dayanan keyfi yönetim kuramı olarak Schmitt'in olağanüstü hal kuramını (Agamben, 2008: 74-75) deşifre etmek ve faşizmin karşısına, "gerçek olağanüstü hal" kavramı ile, devrimi koymaktı. Bu pasaj, kriz karşısında sermaye egemenliğinin sürdürülebilmesi için gelişen Schmittçi keyfi yönetimin ilerlemeci perspektiflerle çözümlenemeyeceğini ancak devrimle aşılabileceğini açıkça söylüyordu. Pasajın ilk kısmı öncelikle, faşizmin, gerçekte sermaye egemenliğinin kriz karşısındaki kuralı olduğunu deşifre ediyordu. Devamla da, yalnızca Marx'ı devralmakla yetinmeyen Lenin'in, *Devlet ve Devrim*'de (1999) yaptığı gibi, militarizm ve bürokrasinin her yerde devletin asli karakteri halini aldığı emperyalizm çağında artık egemen sınıfların barışçı yoldan egemenliklerini devretme imkânlarının son bulduğunu belirliyordu (Kürkçü, 2009: 29).

Ötesi ise hem Kautskyciliğin hem de ardından gelen Üçüncü Enternasyonal'in resmi faşizm analizlerinin eleştirisine yönelik sol içi bir tartışmaydı. Benjamin, "tarihsel bir norm olarak algılanan ilerleme adına faşizmle mücadele" edenler derken, açıkça Kautsky ve yandaşlarını ima ediyordu. Kautsky, yirmili yıllarda, faşizmin ancak İtalya gibi yarı-tarım ülkelerinde mümkün olduğunu, hiçbir zaman Almanya gibi modern ve sanayileşmiş bir ulusta yer bulamayacağını açıklıyordu[256] (Löwy, 2007: 73). Löwy'nin vurguladığı üzere, Benjamin, bilimsel, sınai ve teknik ilerlemenin

[256] "Resmi (Stalinci) komünist harekete gelince, o Hitler'in 1933'teki zaferinin geçici olduğundan emindi: Nazi rejiminin Alman Komünist Partisi'nin aydınlanmış yönetimi altında işçiler ve ilerici güçler tarafından süpürülmesi birkaç hafta veya birkaç aylık bir meseleydi" (Löwy, 2007: 74).

toplumsal ve siyasal barbarlık ile uyuşamayacağı yanılsaması ile körleşmiş yaklaşımlara rağmen, faşizmin modernliğini, çağdaş sınai/kapitalist toplumla yakın ilişkisini tamamen kavramıştı (2007: 74).

Schmitt'in liberal kurumları eleştirisinde, özellikle liberal depolitizasyon çağı anlatısındaki, "19. yüzyıldaki teknik gelişmeler o denli şaşırtıcı hale gelmiş ve buna paralel olarak sosyal ve ekonomik koşullar o denli çabuk değişmiştir ki, bütün ahlaki, siyasal, sosyal ve ekonomik sorunlar bu teknik gelişmeden etkilenmiştir" (2006b: 104) gibi cümlelere bakılarak, bu eleştirinin Benjamin'in "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı" makalesindeki, sanat yapıtının mekanik yeniden üretiminin sanat yapıtı üzerindeki aurayı ortadan kaldırdığını ve geleneği dönüştürdüğüne dair tezlerine kaynak oluşturduğunun ileri sürülmesi (McCormik, 1997: 169) pek de haktanır bir çözümleme değildir. Benjamin sanat ürününün çoğaltılabilmesinin ve özellikle de sinemanın etkisini çözümlemeye çalışıyor, nihayetinde de, faşizmin siyaseti estetize etmesine karşı, sanatı politikaya çağırıyordu:

> Kitlelerin mülkiyet koşullarının değiştirilmesini isteme hakları vardır; faşizm ise bu koşulların muhafaza edilmesini, sözü edilen kitlelerin ifadesi kılmak peşindedir. Faşizm kendi içinde tutarlı olarak politik yaşamın estetize edilmesini amaçlar. Faşizmin bir liderin kültüyle boyunduruk altına aldığı kitlelerin ırzına geçilmesiyle, yine faşizmin kült değerlerinin üretilmesi için yararlandığı aygıtın [sanatın, b.n.] ırzına geçilmesi, birbiriyle örtüşmektedir.
>
> Politikanın estetize edilmesine yönelik bütün çabalar, tek bir

> noktada doruğa varır. Bu nokta, savaştır. En büyük boyutlardaki kitle hareketlerini geleneksel mülkiyet ilişkilerini dönüştürmeden koruyarak belli bir hedefe yöneltmeyi, yalnızca ve yalnızca savaş sağlayabilir. (Benjamin, 1993: 69)

Bu cümlelerle Schmitt arasında kurulacak bağlantı, en fazla, Schmitt'in kamu hukukunu estetize etmesinin benzeri bir ırza geçme olarak Benjamin tarafından algılandığı olabilirdi. Agamben'in vurguladığı gibi,

> Schmitt'te egemen, "Tanrı'yla özdeşleştirilir ve dünyada Descartesçı sistemin Tanrı'sına denk düşen konumun tam olarak aynısını işgal eder" iken, Benjamin'de egemen "yaratı alanında kapalı kalır, yaratıkların efendisidir ama yaratık olarak kalır." (2008: 79)

Öyle olduğu için Benjamin, Hitler'de Alman halkının siyasal birliğini değil, kapitalizmin bir yaratığını görüyor ve Schmitt'in hukuk kurmacası/mizanseni karşısına, daha açık deyişle faşizmin karşısına "iç savaş ve devrimci şiddeti" (Agamben, 2008: 81) çıkarıyordu. Bu "gerçek olağanüstü hal"in amacı, hem Schmitt'in hem de Kautsky'nin hilafına ne yukarısını ne de aşağısını aşkınlaştırmadan; ne benim için öl diyenin ne de ölmeye itaat edenin olacağı bir hali gerçekleştirebilmekti. İşte o hal, komünizm ya da devletin sönümlenmesiydi.

3. Devlete Karşı Kamu Hukuku (2): *Komünizmin Güçleri*

Duguit'ye göre, varlığı iddia edilen egemen kuvvet yoktu, kamusal ajanın iradesi, bütün başka iradeler gibi, bir insan iradesiydi (1954: 43). Bu

kamusal ajanın iradesinin yetkilendirilmesinin yegane nedeni kamu hizmeti işlevini yerine getirmesiydi. Kamu hizmetleri, toplumsal yaşam için, sürekli gerçekleşmesi gerekli olan faaliyetlerdi. Böylece idare edenlerin görevleri, kamu hizmetlerinin işlemesini sürekli olarak sağlama borcuyla özetlenebilirdi (1954: 75).

Bütün iradeler bireyseldi ve iradeler arasında hiyerarşi yoktu. Özne bakımından her iradenin değeri aynıydı. İradelerin değeri ancak yöneldikleri amaca göre belirtilebilirdi. İdare edenin iradesi bu sıfatla hiç bir kuvveti haiz değildi; fakat bir kamu hizmetinin örgütlenmesi ve işlemesi amacına yöneldiği ölçüde değer ve kuvvet kazanırdı. Böylece kamu hizmeti kavramı egemenlik kavramının yerine geçmiş bulunmaktaydı. Devlet artık emreden bir egemen kudret değildi; ellerinde tuttukları kuvveti kamu hizmetlerini kurmak ve işletmek için kullanmakla ödevli birtakım bireylerdi. Sonuç olarak, kamu hizmeti kavramı egemenliğin yerine geçtiği için kamu hukukunun temel kavramı olmaktaydı (1954: 76).

Schmitt'in aşkın devletçiliğinden Duguit'nin yalın kamu hizmeti merkezli kamu hukuku teorisine döndüğümüzde, kamu hizmetinin hangi perspektif içinde tanımlanabileceği sorunu belirir ve bu sorun, dikkatimizi Marksist kuramdaki sofistike hukuk tartışmalarının yerine, bu tartışmaları küçümsememekle birlikte, Duguit'nin kuramındaki toplumun kuruluşu için gereken yalın ilkeye çevirmemizi doğurur. Bir pozitivist ve Durkheim izleyicisi olarak Duguit, kamu hizmetinin temel ilkesinin “sosyal dayanışma” olduğunu düşünüyordu. Kamu hizmetinin sınırlarını sosyal dayanışma belirliyordu; bu

yüzden, Schmitt'te aşkın devlete itaat gerekçesi olan, Kelsen'de ise devletin hukuki bir düzen olarak hukukla özdeşliğini sağlayan, “huzur, güven ve düzeni” sağlamak da kamu hizmetlerinden sayılıyordu.

Burjuva toplumunda iş bölümünün ve bir tür dayanışmanın var olduğu tartışma dışıdır. Ancak bu, kapitalist toplum ve kapitalist devletin, sınıflar mücadelesi içinde şekillendiği gerçeğini değiştirmez. Bu perspektiften bakıldığında; kamu hizmetinin temel ilkesi, sosyal dayanışma olarak belirlendiğinde de Duguitci yaklaşım içinde bile kamu hizmetinin gerçek içeriğine ulaşmak, bu gerçek içerik, “iradelerin eşitliğini” esas aldığından ötürü mümkün olmaz. Çünkü, “huzur, güven ve adalet” esasen özel mülkiyetin korunmasına ve Duguit'nin kamu hizmeti dışında hiçbir şeye dayanamayacağı kanaatine vardığı kamusal ajanlar topluluğu olarak devletin bir sınıf hakimiyetini tesis etmesine yönelir. Somutta kapitalist devlette kamu hizmetleri, Duguitci anlamda bile iradelerin eşitliğini sağlayamaz. Kapitalist devletin kapitalist devlet olarak kalmasına yarar.

Ama bu Duguit'den, kamusal ajanların üstün bir iradeye dayanmadığını ve dayanamayacağını, yetkilerini de kamu hizmetinden aldıkları önermesini devralmamızın önünde engel değildir. Şu halde, kamu hizmetinin başka bir temel ilke ile tanımlanması gerekir. Bu temel ilkenin, komünizm olabileceğini önereceğim.

Bugün bir çorak tarlaya dönüştüğü ileri sürülen komünizmin büyük mirası, devletler tarihsel olarak aşılmadıkça “gerçek demokrasi” olanak hanesine yazılamayacağından, bize demokrasiyi devlet karşısında düşünme

olanağı sağlayan büyük devrimci gelenek olmaksızın yeniden "insanlığın tarihsel özgürleşmesi"ne hizmet eden verimli bir fideliğe yataklık edemez. Bu devrimci hareket, Guerin'in (1986) gösterdiği gibi salt burjuvaziye ait değildir; 1789'da "toprağın eşit parçalar biçiminde dağıtılmasını, büyük toprakların sınırlandırılmasını ve bütün burjuvaların çalıştırılmasını isteyen" Claude Fouchet'in üyesi olduğu *cercle social*'da (toplumsal dernek) başlayan, ortalarında başlıca temsilcileri "Enragé"lerin[257] sözcüleri Jacques Roux ve Théophile Leclerc olan ve Babeuf komplosu ile geçici olarak yenik düşecek olan bu hareket, Babeuf'ün dostu olan Buonarroti'nin 1830 Devrimi'nden sonra Fransa'ya yeniden soktuğu *komünist düşünceyi* filizlendirmiştir (Marx, 1976a: 183). Bu kapitalist çağın köktenci eleştirisi olan fikrin manifestosu, *Komünist Manifesto*, daha sonra Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından yazılacaktı.

Marx'a göre devrimci hareket, kuramsal olduğu kadar gerçek temelini de *özel mülkiyetin* gelişmesinde buldu ve "özel mülkiyet *fikrini* ortadan kaldırmak için komünizm *fikri* oldukça yeterliyse" de "gerçek özel mülkiyetin ortadan kaldırılması gerçek *komünist eylem* gereksini"yordu (Marx, 1844/1993a:172 ve 193). Tarih, yol gösterecekti ve Marx, 1844 yılında, bu hareket, teoride daha şimdiden kendini gerçekleştirdi diye yazıyordu. Fiili bir gerçeklik olarak da komünizm, sürünceme içinde, engebeli, dolambaçlı ve sarp bir süreçten[258] geçerek kendi kuruluşunu gerçekleştirecekti. Buna

[257] "Öfkeliler" ya da "kudurmuşlar"; Devrim'e katılan *sansculotte*'ların (yoksul sıradan halk) devrimci kanadına verilen addı ve kadınlar da büyük çoğunlukla bu grubu destekliyorlardı. Bkz. Guérin (1986: 139).

[258] Marx'ın ilgili cümlesinin İngilizcesi şöyledir: "History will lead to it; and this movement, which *in theory* we already know to be a self-transcending movement, will constitute in

rağmen, komünist hareketin hedefleriyle birlikte sınırlı karakterinin ve bu hareketin ötesinin bilincinin daha başlangıçta kazanılmış olması, gerçek bir ilerleme olarak göz önüne alınmalıydı (1993a: 193; Cornu, 1993a: 285).

Komünizmin ne olduğu üzerine elbette genel bir uzlaşma yoktur ve bu tür kavramlar için olmasını beklemek de hayal olurdu[259]. *Komünist Manifesto*'nun yayınlanmasından beri, geride bıraktığımız 160 küsur yıl içinde, Marksizmden köklendiğini ileri süren akımlar arasında da, önemli yaklaşım farklılıkları oluştu.

Marx ve Engels'te komünizm kavramının iki farklı kullanımı vardı. Birinci kullanımda komünizmi hedefleyen hareket, başka deyişle, işçi sınıfı hareketinin devrimci bir bölüğü içeriliyor; ikinci kullanımda ise bu hareketin toplumsal hedefi kast ediliyordu. İkinci kullanım söz konusu olduğunda, Marx, çeşitli vesilelerle, "gelecekteki mutfaklar için tarifler" yazma konusunda hiçbir niyeti olmadığını belirtmişti (Bottomore, 1993: 340). Bu nedenle, genel belirlemeler dışında komünizmin bir hareket olmaksızın anlaşılması güçtü;

---

actual fact a very rough and protracted process" (2010). Kenan Somer, bu cümledeki "very rough and protracted" sıfatlarını yerleşik -sıklıkla başvurulan- çevirisinde, "çok zor ve çok yaygın" (Marx, 1993a: 193) diye; aynı bölümün Cornu'nun makalesindeki aktarımını ise "uzun ve güç" diye karşılamış (Cornu, 1993a: 285). Ahmet Fethi de çok benzer şekilde, "çok sert ve uzun" demiş (Marx, 2004: 64). Ayrıca bir Murat Belge çevirisi de benzer şekildedir. Ben bu çeviriler yanlış olduğu için değil, devrimci eylem söz konusu olduğunda Türkiye'de öne fırlamış eylemci-kuramcılardan Mahir Çayan'ı anıştırmak üzere, Mahir Çayan'ın (1992: 186) devrim yolu tarifindeki gibi, "sürünceme içinde, engebeli, dolambaçlı ve sarp" diye karşıladım. Kaldı ki, "very rough"un sadece "sert" anlamıyla karşılanmasında "very" nicelik değil de nitelik de belirtebileceği, ayrıca, "protracted"in de "uzatmalı/sürüncemeli" yerine "yaygın" diye karşılanmasında bağlamı gereği bir tuhaflık sezinlediğim için de, "doğru çevirilere rağmen" bana göre burada "very rough and protracted process", "çok zor ve uzun" değil, "sürünceme içinde, engebeli, dolambaçlı ve sarp bir süreç"tir.

[259] Son dönemlerde bu konuda canlı bir tartışma, tanınmış filozof Alan Badiou tarafından Fransa'da başlatıldı. Tartışma içinde Bensaïd, bu bölüme başlık olan "Komünizmin Güçleri" (2010) makalesini yazdıktan kısa süre sonra hayata veda etti.

dolayısıyla bu iki kullanım Marx'ta ayrışmış değildi, diyalektik birlik içindeydi; komünizm hedefinden ayrı düşünülemeyecek olan hareketti.

Bensaïd'in belirttiği üzere, yirmi yaşını henüz doldurmuş olan Engels, “Toplumsal Reformun Kıtada Gösterdiği İlerlemeler” üzerine 1843 tarihli bir makalesinde komünizmi “modern uygarlığın genel koşullarından kaçınılmaz olarak çıkarılması gereken zorunlu bir sonuç” olarak, kısaca işçilerin “İhtilal-i Kebirin capcanlı kaynaklarına ve incelemesine geri dönüp Babeuf'un komünizmine hemen dört elle sarıldıkları” 1830 Devriminin ürünü mantıksal bir komünizm olarak görüyordu (Bensaïd, 2010: 64).

Buna karşılık, bu komünizm *Fransız-Alman Yıllıkları*'nın başında bulunan mektuplarda, Marx'a göre henüz “dogmatik bir soyutlama”dan, “hümanizm ilkesinin tuhaf [orijinal] bir dışavurumu”ndan başka bir şey değildi (2010: 64; Bottigelli, 1993a: 53). Marx'ın burada eleştirdiği komünizm, sadece toplumsal *bir* eşitsizliğe son vermek (1993a: 54) isteyen,

> oluşum halindeki proletaryanın kendisini “kurtuluşunun doktrinerlerinin kollarına”, “sosyalist sektlere” ve “sınıf ilişkilerinin hayali ilgası” olarak “evrensel kardeşliğin milenyumu” üzerine “hümanistler olarak saçma sapan laflar eden” kafası karışık bir takım zihinlere bırakmıştı. (Bensaïd, 2010: 64)

Marx'ın “komünizmi açıkça tuttuğu” ilk metin *1844 Elyazmaları*'ydı (Bottigelli, 1993a: 53). *1844 Elyazmaları*'nda Marx da, “Komünizm olumluyu, yadsımanın yadsınması olarak koyar, öyleyse komünizm insanın kurtuluş ve kendini onarımının *gerçek* uğrağı, tarihin gelecekteki gelişmesi için zorunlu[260]

[260] Buradaki zorunlu kavramının, ilerlemeci bir perspektif içinden, kapitalizmden sonra

uğraktır" diye yazıyordu (1993a: 184). Bu metinde Marx, komünizmin, özel mülkiyetin, insani kendine yabancılaşmanın olumlu ortadan kaldırılışı, "sonuç olarak din, aile, devlet vb. dışı insanın, kendi *insanal,* yani *toplumsal* varlığına dönüşü anlamına" geldiğini yazıyordu (1993a: 172-173; Bottigelli, 1993a: 54; Bottomore, 1993: 340). Komünizm, sadece devlet ya da dinden kurtuluş değil, insanın gerçek kurtuluşu olacaktı (Bottigelli, 1993a: 55).

Demek ki 1848, ya da başka deyişle Marx ve Engels öncesinde bir hayaleti andıran ve sarih bir programı olmayan bu kaba komünizm, Bensaïd'in deyişiyle "eşitlikçi sektlerin ya da İkarusçu hülyaların 'kötü yontulmuş' biçimlerine bürünmüş bir halde zamanın ruhunun yakasını bırakmamaktaydı" (2010: 64). Marx, *1844 Elyazmaları*'nda bu kaba komünizmin "devletin ortadan kaldırılması ile birlikte" olmasını olumluyor, ancak özel mülkiyetle kurduğu ilişki içinde onu, "kendini *olumlu ortaklık* olarak koymak isteyen özel mülkiyet alçaklığının *büründüğü bir biçimden* başka bir şey değildi" diye niteliyordu (1993a: 171). Bu erken metin, yabancılaşma üzerine uzun ve bitmeyen tartışmalara konu edildiyse de, esas önemli yanı, henüz tarihsel materyalizmi tam olarak olgunlaşmamış olan Marx'ın bile, komünizmi *somut, yaşayan ve ezilen insanların, proletaryanın* bir kurtuluş hedefi/programı ve ona yönelen bir hareketi olarak birlikte düşündüğünü açıkça göstermesiydi. Aksi, insan toplumunun ereksel biçimi olarak

komünizmin zorunlu olduğunu işaret etmediği, Marx tarafından sadece ve sadece tarihin gelişmesi için zorunlu uğrak olarak komünizmden söz edildiğini vurgulayalım. Tarihin gelişmesi zorunlu değildir elbette, insanlık tarih öncesinde kalarak, *apocalypse*'ini, kıyametini, kendisinin ve gezegeninin yok oluşunu da yaratabilir: "*Komünizm* yakın geleceğin dinamik ilkesi ve gerekli biçimidir ama komünizm olarak komünizm, insan gelişiminin ereği, insan toplumunun biçimi değildir" (Marx, 1993: 184).

komünizmi ilan etmek olurdu ki, bu tümüyle metafizikti. Komünizm sorunu, Marx ve Engels tarafından *Komünist Manifesto*'da, bu tür bir metafizikten uzakta, mülkiyet sorunu olarak konuluyordu. Elbette yine de komünistlerin bir hareketi olarak:

> Kısacası Komünistler her yerde mevcut toplumsal ve siyasal düzene karşı her devrimci hareketi desteklerler. Bütün bu hareketlerde ne ölçüde gelişmiş olduklarına bakmaksızın mülkiyet sorununu hareketin temel sorunu olarak öne çıkarırlar. (2008: 51)

Komünist Manifesto'nun "Proleterler ve Komünistler" başlıklı İkinci Bölümünde, "Komünistlerin teorisi tek bir ifade ile özetlenebilir: özel mülkiyete son verilmesi" diye yazarlar Marx ve Engels, ama bu, "Komünizmin ayırt edici özelliği, genel olarak mülkiyete son verilmesi değil, burjuva mülkiyetine son verilmesidir" (2008: 33-34). Bu bölümün sonundaki taleplerin büyük çoğunluğu da mülkiyetle ilgiliydi.

Marx, Engels'le birlikte, *Komünist Manifesto*'da somut taleplerle birlikte özel mülkiyetin aşılması olarak açıkladığı komünizmi bir hareket olarak da daha önce yazdıkları *Alman İdeolojisi*'nde maddileştirerek; kapitalist toplumun 'katlanılamaz', yani kendisine karşı devrim yapılan bir güç haline gelmesi için yabancılaşmanın insanlığın büyük kitlesini "mülksüz" kılması ve bunu üstelik varolan bir zenginlik ve kültür dünyasına karşı yapması gerektiğini, her iki öncülün de üretici güçlerde büyük bir artışı, üretici güçlerin yüksek derecede bir gelişmesini şart koştuğunu, daha bugünden yerel değil dünya tarihsel varlıkları içindeki insanların gerçek tecrübede varoluşlarını gerektiren üretici güçlerin bu gelişmesinin mutlak olarak gerekli bir öncül

olduğunu, çünkü bu olmazsa yalnızca yoksulluk ve kıtlığın genelleştirilmesinden başka bir şey yapılmış olmayacağını ve kıtlıkla birlikte ihtiyaçlar uğruna mücadelenin yeniden başlayarak tüm o 'eski pisliğin' canlandırılmış olacağını (1999: 61), yazdı:

> Çünkü, insanlar arasında evrensel bir ilişki ancak üretici güçlerin bir evrensel gelişmesiyle kurulmuş olur. Bu evrensel ilişki, bir yandan bütün ülkelerde eş zamanlı olarak 'mülksüz' kitleyi (evrensel rekabeti) doğurarak, her ülkeyi ötekilerin devrimlerine bağımlı hale getirir ve sonunda yerel bireylerin yerine dünya-tarihsel, tecrübede evrensel bireyleri geçirir. Bu olmaksızın 1) komünizm ancak yerel bir fenomen olabilir; 2) ilişki güçlerinin kendileri evrensel, dolayısıyla katlanılmaz güçler olarak gelişmez; boş inançlarla kuşatılmış güdük koşullar olarak kalır ve 3) ilişkilerin her genişleyişi yerel komünizmi ortadan kaldırır. Ampirik olarak komünizm ancak hakim halkların "hep birlikte" ve eş zamanlı eylemi olarak mümkündür, bu da üretici güçlerin evrensel bir gelişmesini ve bunların kuşattığı dünya ilişkilerini şart koşar. (1999: 62)

Alman İdeolojisi'nde Marx ve Engels, komünizmin kapitalizmi yıkma koşullarını betimlerken, onu hem bir kurtuluş hedefi hem bir hareket olarak görmeye devam ediyorlardı. Bir kurtuluş hedefi ya da varılacak yer olarak "komünizmin gelişme sürecinin temel özellikleri" (Kürkçü, 2009: 34) Marx ve Engels tarafından, "kapitalist toplum ile komünist toplum arasında birinden ötekine devrimci dönüşüm dönemi yer al"dığı, "buna da bir siyasal geçiş dönemi tekabül et"tiği, bu geçiş döneminde devletin "proletaryanın devrimci diktatörlüğünden[261] başka bir şey olamayacağı" (1989: 41) biçiminde

[261] Buradaki diktatörlük sözcüğünün, çağımızda edindiği anlamdan farklı olarak yazıldığı

belirlenmişti. Engels, *Anti-Dühring*'te, komünist hareketi kuran proletaryanın devlet iktidarını ele geçireceğini ve öncelikle üretim araçlarını kamu mülkiyetine devredeceğini yazıyordu:

> Ama böylelikle proletarya olarak kendisini ortadan kaldırır, bütün sınıfları ve sınıf ayrımlarını ortadan kaldırır ve *devlet olarak devleti ortadan kaldırır*... Devletin onun aracılığıyla hakikaten tüm toplumun temsilcisi olarak öne çıktığı ilk eylemi -toplum adına üretim araçlarının mülkiyetine el koymak- aynı zamanda onun devlet olarak son eylemidir de. (abç, 1977: 400)

Bu eylemle komünist toplumun ilk evresine, Lenin'in *Devlet ve Devrim*'de (1999) formüle etmesinden sonra (Bottomore, 1993: 341) daha çok, sosyalizm olarak adlandırılan evresine, "uzun ve sancılı bir doğumdan sonra kapitalist toplumdan çıkıp geldiği şekli ile" komünizme geçilir; bu evrede, "işçi topluma sunmuş olduğu aynı emek miktarını ondan başka bir biçimde geri alır", "eşit hak burada hâlâ -ilke olarak- burjuva haktır", "komünist toplumun ikinci evresinde, bireylerin işbölümüne kölece boyun eğmesinin ve onunla birlikte kafa ve kol emeği arasındaki çelişkinin ortadan kalkmasından sonra, emek yalnızca yaşama aracı değil, yaşamanın birincil ihtiyacı haline gelmesinden sonra, ancak o zaman burjuva hukukunun dar ufukları tümüyle aşılmış olacak ve toplum bayraklarının üzerine şunu yazabilecektir: 'Herkesten yeteneğine göre herkese ihtiyacına göre!'" (Marx ve Engels, 1989: 30-31; Kürkçü, 2009: 35). Kürkçü'nün açıkça belirttiği üzere;

> Kapitalizmin tahlili ve eleştirisi üzerine kurulu bu tanımdan yola

dönemde normatif olmayan nötr bir içeriği karşıladığına dair tarihsel bir çözümleme için bkz. Draper (1990: 18-31)

> çıkılıp “reel sosyalizm”lerin incelenmesinin ulaştırabileceği tek yargı, bunların komünist toplumlar olmadıklarıdır. Çünkü birinci olarak, bu toplumların hiçbirinde, birer devrimle işçi devletleri kurulduğunda “evrensel olarak gelişmiş” bir üretici güçler kitlesi bulunmuyordu. İkincisi, bu ülkelerin hiçbirinde proletarya “sönen bir devlet”i yönetmedi. Üçüncüsü, bu ülkelerin hiçbirinde, üreticiler kendi emeklerinin koşullarına egemen olmadılar. Nihayet dördüncüsü bu ülkelerin tümünde de kurulduğu kadarıyla komünizmin ilk evresi kısmi kaldı. (2009: 35)

Halbuki Lenin, *Devlet ve Devrim*'de burjuva devlet makinesinin parçalanmasını, bu parçalanmış makinenin yerine ancak “daha tam bir demokrasi”nin geçebileceğini öngörüyordu: Düzenli ordunun lağvı, görevlilerin seçimle gelmesi ve geri çağrılabilir olması. Burada devlet artık, “bir azınlığın özel baskı aygıtı” olmaktan çıkacak, büyük çoğunluğun kamusal öz yönetim ve öz denetim sürecine dönüşecekti. Burada artık özel bir aygıta gerek kalmayacaktı. Böylece devlet sönmeye başlayacaktı. Bu yeni türden devlette parlamentarizmde son bulacaktı.

Lenin'in kitabını ele aldığı dönemin genel koşulları, daha sonra Marksist “siyaset bilimi”nin inceleme konusu yaptığı sınıf iktidarının siyasal düzeyi, devletin göreli özerkliği, kapitalist devletin biçimleri ve bunların birbirlerine geçişi, devletin altyapısal ve üstyapısal işlevleri vb. üzerinde uğraşılmasını neredeyse gereksiz kılıyordu[262]. Burjuva egemenliğinin ve

[262] Bir devrim sürecinin orta yerinde, burjuva devletinin ölüm tehdidi altındaki bir devrim önderi olarak başladığı *Devlet ve Devrim*'i bitirdiğinde Lenin, bir işçi devletinin başındaydı. Kürkçü'nün belirttiği üzere; “Buna bakarak, kimsenin konusunu kendisinden daha iyi bilemeyeceği ileri sürülebilir. Ama Lenin'in yapıtının önemi, dolaysız tecrübenin ürünü olmasında değildir, hatta belki de bütün bu şartlardan ötürü kitabın, kapsadığı alan üzerinde yalnızca en temel olanı ele almakla yetinmek zorunda kaldığı söylenebilir: Sınıf egemenliğinin siyasal düzeyi. Devletin ne iktisadi, ne de ideolojik aygıtları ve bunların

kapitalizmin sonu gelmiş, savaştan bir dünya devrimiyle çıkışın imkânları doğmuş bulunuyordu[263]. Bugün, Ekim Devrimi'nin kapitalizmin son bulmasına yol açmadığına bakarak Lenin'in bu perspektiflerinin tarih tarafından yanlışlandığı ileri sürülebilir. Ancak bu tezin, "emperyalist savaşın devrimci bir bunalımın içine sürüklediği bütün Avrupa'da kapitalizmin son bulmamış olmasının, bu devrimin imkân ve şartlarının İkinci Enternasyonale bağlı proleter kitle partilerince idrak edilmemiş olmasıyla da çok yakın bir ilgisi olduğu" göz ardı edilerek (Kürkçü, 2009: 30) hemen kabul edilmesi pek de gerçekçi değildir (Bensaïd, 2010: 65).

Ama bu, bugün komünizm sözcüğünün ısrarla, Çin Halk Cumhuriyeti gibi liberal otoriter bir devletle, Ekim Devrimi mirasının da çoğunlukla davalar, temizlik hareketleri, toplu sürgünlerle ilişkilendirildiği (Koestler, 1999; Curtois ve diğerleri, 2000) gerçeğini değiştirmiyor. Hatta, Bensaïd gibi, bütün bunların "Sovyet toplumunda ve devletinde otuzlu yıllardaki alt üst oluşlar tarafından da doğrulanan bürokratik karşı devrimin ürünü olup olmadığı" sorulsa bile (Bensaïd, 2010: 65-66). Yine de bu komünizm sözcüğünün, her halükarda "utanmaz arlanmaz kapitalizmin zorunlu ve mümkün ötekisini adlandırmak açısından en fazla tarihsel anlam" içeren sözcük olduğu gerçeğini değiştirmez. Kürkçü'nün belirttiği üzere,

---

işleyiş mekanizmaları; ne burjuva devlet biçimlerinin birinden diğerine geçişin diyalektiği; ne de devletin göreli özerkliği sorunu, *Devlet ve Devrim*'in çözümlemeleri arasında önemli bir yer tutar" (2009: 30).

[263] Bizzat Lenin, *Devlet ve Devrim*'in "Önsöz"ünde Şubat Devrimi'nin "emperyalist savaşın yol açtığı sosyalist proleter devrimleri zincirinde bir halka" olarak kavranabileceğini yazmıştı (1999: 8): "Bu bakış açısından, artık tükenmiş, kendi zamanını doldurmuş olduğunun bütün işaretlerini vermekte olan bir üretim tarzının üstyapılarının işleyişi ile ilgilenmenin ne bir gereği ne de bir değeri olabilir" (Kürkçü, 2009: 30).

> Toplumun üzerinde durmaksızın büyüyen bürokratik aygıtlarıyla gelişmenin kösteği halini alarak bunalıma giren bu devletlerin kendi kurdukları "milli komünizm"lerinin içsel çelişmelerinin altında kalarak çökerken, hem egemenliklerini ve onun aygıtlarını ellerinde tutmak, hem de ekonomik çöküntüden kurtulmak gibi imkânsız bir hedefe yönelmiş olan bürokrasilerin, "her ne pahasına olursa olsun" üretim artışı sağlayarak, işçi kitlelerinin huzursuzluklarını yatıştırma istekleri, onları tekeli burjuvazilere bırakılmış özgürlükleri savunmaya, beri yandan da kapitalist çalışma ve üretim yöntemlerini sisteme eklemlemeye yöneltince, "kutsal ittifak" komünizmin sona erdiğini söylemekte haklı olabilirdi- tek bir koşulla, *bu rejimlerin eskiden komünist olmuş olmaları koşuluyla*. (2010: 35)

Tarihsel deneyim, yeryüzünde kurulmuş, bütün "kısmi komünizm"lerin bir dünya sistemi haline gelmedikçe "eski eşitsizlikleri ve sömürü ilişkisini" yeniden ürettiğini kanıtladı. Böylelikle 20. yüzyıl sona ererken Marksist komünizm teorisinin olumlu ve olumsuz yönleriyle doğrulandığı ileri sürülebilir: Olumlu doğrulanma, kapitalizmin "büyük çoğunluğu kendisine karşı bir devrim yapmaya sürükleyen" sömürüsünün ve yabancılaştırıcı doğasının kendisini olduğu gibi korumaya devam etmesi; olumsuz doğrulanma ise, yerel ve kısmi bir komünizmin, komünizm olmamasıdır. Bensaïd'in belirttiği üzere,

> Kendi sınırlarını, artık ancak hem türü hem de gezegeni tehdit eden artan bir ölçüsüzlük ve akılsızlık pahasına daha ileri itebilen bir kapitalizmin toplumsal, iktisadi, ekolojik ve ahlaki krizi, Benjamin'in iki savaş arası tehlikelerin tırmanışı karşısında ileri sürdüğü "radikal bir komünizmin güncelliğini" yeniden gündeme getirir. (2010: 69)

Radikal bir komünizmin güncelliğinin yeniden gündeme gelmesi de, bu komünizmin kamu hizmetinin temel ilkesi olarak tanımlanması da, bir tür devletin sönümlenmesi mücadelesine bağlanmadıkça, kapitalist devlet sorununu çözmez. Sözünü ettiğim, kuramsal olduğu kadar hatta daha fazla güncel sorunlardır: Duguitci perspektiften bakıldığında, pozitif hukuk, kamu hizmetine bağlanır. Kamu hizmeti de burada sunulan perspektiften komünist hipoteze bağlandığında; barınmak için konutu olmayan birinin, bu konutu işgal etmesi örnek olayı, elbette indirgenmiş bir biçimiyle, tüm sorunu pratik ve kuramsal olarak da önümüze koyar.

Mevcut hukukunun ve hukuksal biçimlerin üretim ilişkileri üzerinde yükseldiği ve meta mübadelesinden doğduğu (Paşukanis, 2002) ve komünizmin salt bir program olarak alındığında hukukun da aşılmasını gereksindiği *doğru*larına dayanarak, Duguitci egemen kuvvet ile kamu hizmeti karşıtlığının Marksist kuramla telif edilemeyeceği, bunun bir totoloji olacağı yönündeki eleştiriler, diyalektiğin kaos öncesi dönemine ait sayılmalıdır. Bensaïd'in vurguladığı üzere, öncelikle,

> *Komünizm, ne saf bir fikir ne de bir doktriner toplum modelidir. O ne bir devlet rejiminin ne de bir üretim tarzının adıdır. O, kurulu düzeni mütemadiyen aşan/ortadan kaldıran hareketin adıdır.* Ama o aynı zamanda bu hareketin içinde beliriveren, onu yönlendiren ve ilkesiz politikaların, arkası gelmeyen eylemlerin, günü gününe doğaçlamaların tersine neyin amaca yaklaşıp neyin ondan uzaklaştığını belirlemeye imkân tanıyan amaçtır da. *Bu niteliğiyle o amacın ve yolun bilimsel bir bilgisi değil, düzenleyici bir stratejik hipotezdir. O, birbirlerinden ayrılmaz biçimde alt edilmesi mümkün*

> *olmayan bir başka adalet, eşitlik ve dayanışma düşünü; kapitalizm çağında mevcut düzeni devirmeyi hedefleyen sürekli hareketi ve bu hareketi,* daha beterine en kestirme yol olacak ehveni şerlerle uzlaşmalardan uzakta, *mülkiyet ve iktidar ilişkilerinde köklü bir değişime doğru yönlendiren hipotezi adlandırır*. (abç, 2010: 69)

Bu perspektiften[264] bakıldığında, örneğin Bob Jessop, "yapısına kazınmış stratejik seçiciliğiyle devlet aygıtı boyunca kurumsal olarak dolayımlanan devlet iktidarı, aslında hakim olan güçler dengesini yansıtmaktadır" (2009: 82) dediğinde, aslında Kautsky'nin *Proletarya Diktatörlüğü*'nü (2007) *iyimser biçimde* tekrar etmiş olur ve verilebilecek yalın cevap, yukarıda aktardığımız konut işgalcisi somut insanın burjuva hukuku karşısında -polis gücü ile yaka paça çıkarılırken edindiği- konumdan dünyaya bakıldığında, ortada bir güçler dengesinin bulunmadığıdır. Kuramsal olarak ifade edersek, bu türden bir çözümleme, devletin doğallaştırılması, bu çalışmada bir bütün olarak çözümlenen egemenlik ideolojisinin yeniden üretilmesidir. Bu yaklaşım, devleti anlamaya hizmet etmez, en muhalif konumunda bile güçler dengesi olan devlet içinde bir güç olmaya, son tahlilde ise, ona itaat etmeye çağırır (Bonefeld, 2007: 269).

Komünist hipotez basitçe bir siyaset çağrısı da değildir; siyaset

[264] Tarihsel materyalizmin sınıfsız toplumun "üretim tarzı" hakkında bize verdiği bir bilgi yoktur. Elbette, çok güçlü bir sınıflı toplum eleştirisinin mümkün kıldığı, kavramsal düzeyde bazı temel işaretlerden -özgürlük ve burjuva eşitlik anlayışı karşısında *özgür Tercih* koşullarının eşitliği vb.-, ilkelerden -siyasal düzeyin aşılmasından ve siyasal tahakkümün yokluğundan, cinsler arası tahakkümün aşılmasından, doğanın sermaye tarafından temellük edilme biçiminin köktenci bir şekilde, doğanın kendi dinamik sistemlerinin özgürce gelişimine ket vurmayacak şekilde aşılmasından vb.- oluşan sınıfsız toplum düşünümünden belki söz edilebilir. Ancak burada, sınıflı toplumların üretim tarzından söz edildiği gibi, sınıfsız toplumun da bir üretim tarzı olduğu ve komünizmin de bu olduğu anlaşılır ise, bu tamamen yanlış bir anlamadır.

çağrılarının aşılmasıdır. Siyaset çağrıları ister burjuva devriminin parlak dönemlerinden kalan Machiavellici biçimleriyle, isterse de burjuva uygarlığının çürümesini gösteren Schmittçi biçimleriyle yapılsın, ister sağdan isterse de soldan gelsin esasen devlete katılmaya çağırır ve artık işgalci değil, evinden atılan biri olarak anmamız gereken somut insana itaatten ötesini vadetmez. Kuramsal olarak söylersek, devletle komünist hipotez üzerinden yüzleşmeyen, devletin sönümlenmesini hedeflemeyen her siyaset çağrısı, programında ne yazarsa yazsın, esasen bir özyönetime değil, toplum olarak yaşamanın yalın haline değil, açıkça bir "siyasal birliğe", yeni bir "türdeşleştirmeye ve dışlamaya", en iyi ihtimalle yeni bir "toplumsal sözleşmeye" çağrıdır. Bu da, niyetlerden bağımsız olarak, egemenlik ideolojisinin yeniden üretilmesi demektir.

Komünist hipoteze bağlanan kamu hizmeti perspektifi ise, yüzünü yukarıya başka deyişle devletin aşılmasına döner, artık evinde oturan bu somut insanın evinden çıkmasına karar veren yargıcın ve bu kararı uygulayan polisin hak ihlali yapan *yetkisiz* kamusal ajanlar olduğunu söyler. Burada sözün hükmü olmadığı, kapitalist devletin en demokratik olanında bile işleyen, hukuk değil güç ideolojisi olduğu için, elbette somut insan için somut bir kazanımdan söz edilemez. Ama daha büyük bir kazanım bizi bekler: Somut insanın somut çıkarları için devleti ve kamu hukukunu yalın bir şekilde yeniden düşünmenin koşullarına ulaşmış oluruz. Bu düşünme bizi bir kez daha devrime ve komünist hipoteze bağlar.

Elbette daha yalın sonuç, kamu hukukunun devlete karşı

konumlanmış olmasıdır. Komünist hipotezden bakıldığında kamu hizmeti temeline dayanan kamu hukuku devlete değil devrime bağlanır; bu, hukukun mevcut haliyle aşılması ama paylaşımın ve eşitliğin komününün halkı, nicel büyüme yarışından nitel olarak farklı bir ekolojik gelişme, özgün bileşimi her kadını ve her erkeği tekilliği türün zenginleşmesine katkıda bulunan eşsiz bir varlık haline getiren ihtiyaçların gelişmesi ve farklılaşması, iktidarın paylaşılması, bencil hesabın ve genelleşmiş rekabetin karşısına çıkarılabilecek dayanışma, insanlığın doğal ve kültürel ortak mallarının savunulması, genelleşmiş başkalarının sırtından geçinmeye ve dünyanın özelleştirilmesine karşı hizmetlerden temel ihtiyaç maddelerine kadar bir bedelsizlik (metalaştırmadan arındırma) alanının genişletilmesi, özcesi komünist hipotezden doğan talepler doğrultusunda iradelerin eşitlenmesi demektir (Bensaïd, 2010: 66-68).

Komünist hipoteze bağlanmış kamu hukuku perspektifinin sonuçlarından biri de, her düzeyde özyönetimi derhal çağırmasıdır. Kamu hukuku kuramlarında, genellikle kaynağı önemsenmeyen -ya da başka bir yasa sayılan- yasalar ve bu yasaların yarattığı statüler vardır. Duguitci perspektifin, *yetkisiz* kamusal ajanlara karşı -bu ajan bir bireysel iradeden başka bir şey sayılmamakla birlikte- bu yasal statüler dışında bir önlem önermediği, güç ideolojisi, başka deyişle egemenlik ideolojisi karşısında sessiz kaldığı görülmektedir. Halbuki, komünist hipotezden bakıldığında, *yetkisiz* bir ajan derhal geri çağrılmış, görevinden alınmış sayılacaktır.

Bu geri çağırma, komünist hipotezden kamu hukukunun

özyönetime bağlandığını, öncelikle kamu hizmetinin kapsamı bakımından gösterir: Komünist hipoteze göre, silahlı ajanların hepsi toplumun üzerinde toplumu baskı altına almak üzere oluşturulmuş, kapitalist devlette egemen burjuvazinin hizmetindeki bekçilerdir. Bu çerçevede, ordu, polis vb.nin *her eylemleriyle* kamu hizmeti yürüttüğü söylenemeyeceğinden, komünist hipoteze bağlanan kamu hukukunda bu ajanların hepsi *öncelikle eylemde yetkisizdir* ve ayrıca *somut bir kamu hizmeti için yetkilendirilmedikleri sürece*, kendi kendilerine silahlanmış bireylerden ibarettir. Silahlarını halka ya da diğer bireylere doğrulttukları *her an*, komünist hipoteze bağlanan kamu hukuku için ancak ceza hukukunun konusu olabilirler, *yetkilendirildiklerini kanıtlamaları gerekir*; toplumsal özyönetim, açıkça bunları geri çağırır ve suçlu ilan eder. Bu uç görünen örnek salt bir varsayım değil, bir olanaktır ve parlamentonun yasama yetkisi yönünden de, yargı yetkisi yönünden de yürütme yetkisi yönünden de uygulanabilir. Dolayısıyla komünist hipoteze bağlanan kamu hukukunun ilkesi, "pozitif hukuktan" değil, *bir hareket olarak komünizmin evrensel sınırlarını işaret ettiği* "kamunun hakkından" doğar.

Bu çatışmada komünist hipoteze dayanan kamu hukuku, egemenlerin yasallığının karşısına çıkarılabilecek bir meşruluğun ortaya çıkışı lehine ileri atılır: "'Kurtuluşun nihayet bulan siyasi biçimi' olarak, devlet iktidarının 'ilgası' olarak, sosyal Cumhuriyetin gerçekleştirilmesi olarak Komün bu yeni meşruluğun ortaya çıkışını örnekler" (2010: 68). Onun deneyimini devrimci krizlerde beliren ve siyaseti profesyonellikten arındırmaya, toplumsal işbölümünü dönüşüme uğratmaya, ayrı bürokratik

yapı olarak devletin sönümlenmesinin koşullarını yaratmaya yönelen halk özörgütlenme ve özyönetim biçimlerinin esin kaynağına dönüştürür.

Lenin *Devlet ve Devrim*'de; 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, herhangi bir hükûmet biçimine duyulan ihtiyacın da ortadan kalkmaya başlayacağını, demokrasi ne kadar tam olursa, onu gereksiz kılan anın da o kadar yaklaşacağını; zor aygıtı silahlı işçilerden oluşan, artık 'kelimenin alelade anlamında devlet olmayan devlet' daha çok demokratikleştikçe, her türden devlet biçiminin hızla sönmeye başlayacağını yazıyordu (1999: 120 -121).

Tarihsel deneyim, devletin sönümlenmesinin zamana yayılacağını açıkça gösterdi. Bu devlet aygıtının devrimle ortadan kaldırılmadan devletin sönümlenmeye başlayabileceğine dair Kautkskyci inançla karıştırılmamalıdır. Ancak bu gerçek, komünist hipoteze bağlanan Duguitci bir kamu hukuku perspektifinin devrime yaptığı çağrının, siyaset çağrılarından neden daha önemli olduğunu gösterir.

“Kapitalizmden komünizme geçiş elbette muazzam bir politik biçimler bolluk ve çeşitliliği gösterecekse” (1999: 47) ve eğer kapitalizmden komünizmin alt aşamasına geçiş *varsaydığım gibi feodalizmden kapitalizme geçiş gibi uzun bir devrimler dönemini kapsayacaksa*, “insanların kapitalizmin” bir siyasal biçiminin “devrilmesiyle birdenbire, *hiçbir hukuk kuralı olmaksızın* toplum için çalışmayı öğreneceklerine inanmamak gerekir,

ve bunun da ötesinde *böyle* bir değişim için ekonomik ön koşullar, kapitalizmin ortadan kaldırılmasıyla *hemen hazır olmaz*" (1999: 113). Bu nedenden içinde bulunduğumuz bu sermayenin kriz ve geçiş çağında, hukuk bir mücadele alanı olarak kalır ve komünizme geçişin mihenk taşı olarak, egemenlik kuramını değil komünist hipoteze dayanan kamu hizmetini temel alacak bir kamu hukuku bu mücadelede önemli bir işlev görebilir. İster kapitalizm koşullarında, onu aşmaya yönelen , "kamunun ve toprak ananın hakkı" mücadeleleri açısından, isterse de, Lenin'in vurguladığı gibi eğer ütopyaya düşmeyeceksek, kapitalist devletin zor aygıtı paramparça edildiğinde açığa çıkacak şimdiden öngöremediğimiz ancak, tarihte sovyetler, işçi konseyleri, komün gibi benzeri biçimleri görülen ve belki de bu biçimlerle parlamenter biçimlerin özgül bir çoğulcu oryantasyonuyla şekillenecek kamu hizmeti örgütlenmeleri açısından.

Burada, burjuva demokrasisinin de içerdiği demokrasinin tarihsel biçim ve kurumlarının -her kuşaktan temel insan hak ve hürriyetleri, toprak ana hakları ile bunların maddi garantilerinin- her türden özyönetim tasavvurlarının mekânsal, toplumsal ve zamansal yayılımında vazgeçilmez temel değerler olarak varlığını sürdüreceği, komünist hipoteze bağlanan kamu hukuku için tartışılmazdır. Üstelik bu tasavvur sadece insan türünün değil dünyanın yaşam sunduğu diğer tüm canlı türlerinin ve cansız doğanın da kozmopolitliğini demokratik bir değer olarak, ancak aşkın bir ilke olarak değil, kendi mekânında ve zamanında gerçeklenen bir değerin içerimi olan bir ilke olarak komünist hipoteze bağlanan kamu hukukunda yaşar.

Böylece günümüzde pozitif hukukta geçerli olan her kural, bu hukuk görüşü içinde, gerçekliğini ve gücünü ancak kamu hizmeti varsayımından alabileceğine göre, toplumun özyönetimine geri döner. Bu ilke, kapitalizme karşı gelişen yeni mücadeleler içinde şimdiden karşılık bulmak üzeredir: Bir yere kurulacak enerji santralinin ya da barajın, çimento fabrikasının kararını, emek-değer yasasına göre toplumsal zenginliği hesaplayan ekonomi-politik biliminin de burjuva rasyonalitesine dayanan egemen bir devletin parlamentosunun da veremeyeceğine, yöre halkının vermesi gerektiğine dair mücadeleler; Brezilya'da topraksız köylülerin toprak işgalleri ile mülkiyet ilişkilerini fiilen komünal mülkiyet şeklinde düzenlemelerinin hukuken tanınmak zorunda kalması; Arjantin'de ve Venezuela'da işçiler tarafından el konulan fabrikalar üzerinde süren sonlanmamış mücadeleler; Venezuela'da zorunlu ihtiyaçlar için yapılan hırsızlığın suç sayılmaması yönündeki Yüksek Mahkeme kararları ve ardından gelen yasal düzenlemeler; bu sorunu tarihsel ve toplumsal bağlamı içinde yeniden düşünmeyi kışkırtan en bilinen örneklerdendir.

Ancak, sorun bu somutluğuyla karşımıza çıktığında, bu çalışma aynı somutlukta devamı getirilmek üzere sonuna gelmiş olur: Egemenlik ideolojisi ve bu ideolojiyi bir güç ideolojisi olarak yeniden ve yeniden üreten egemenlik kuramları yüzyıllar boyu siyasetin içeriğini kurmuştur ve siyaset, Machiavelli'den beri kapitalist devletin hizmetindedir. Somut insanın hizmetine girmek isteyen bir “siyaset” ise, öncelikle kapitalist devlet karşısında konumlanmak, siyasetin siyaset olarak aşılmasını hedeflemek ve

her somut eşikte aşağıdan mücadelelerin gerçek ufkuna, komünist hipoteze bağlanan kamu hizmeti ilkesinin yönlendiği *devrim*e bağlanmak durumundadır. Ancak bu tür bir siyaset, bu çalışmada bütün yönleriyle ortaya serilen egemenlik ideolojisini tümüyle reddedebilir; ve ancak böylece, tarihsel materyalizmin egemenlik kuramına getirdiği eleştiri, onun aşılmasına varır: Devlete mahkum olmadığımız gibi *kaderimiz de "siyaset" değildir.* Toplum halinde yaşamanın yalın hali, komünist hipoteze dayanan kamu hizmeti ilkesinin kurduğu "kamu hukuku"dur; eğer insanlık onu isterse, komünizmdir.

SONUÇ:

SİYASET KADERİMİZ DEĞİLDİR

Egemenlik kuramının gelişimine ve tarihsel maddeci eleştirisine odaklanan bu türden bir çalışmada, alışılmış türden bir sonuca varmak oldukça güç: Bir bütün olarak, tez, bütün sınırlılıklarını baştan kabul ederek bir bütün olarak egemenlik kuramını eleştirmeye ve kapitalist devletin alternatif bir çözümlemesini sunmaya yöneldiğinden, bir değil, birden çok sonuç önermesine sahiptir. Buna rağmen beşinci bölüm, gerçekte, tezin hedeflediği amaç bakımından sonuç bölümü niteliği taşır. Bu sonuç bölümünde ise, varılan sonuçları, toplu bir bilanço şeklinde sunmayı deneyeceğim. Başlangıç varsayımlarının hemen hepsini doğrulayan bu bilançonun özü; siyasetin kaderimiz olmadığıdır.

Hobsbawn'un tespit ettiği gibi, “14. ve 15. yüzyıllarda, büyük ölçekli feodal tarım, imalat ve uluslararası ticaretin çöküşü; nüfus azalması; toplumsal devrim girişimi ve ideolojik krizle damgalanan” feodalizmin ilk önemli krizi yaşandı (1984: 175). Bu krizi, Marx'ın kapitalist çağın başlangıç dönemi olarak tespit ettiği, 15. yüzyılın ortalarından 17. yüzyıl ortalarına kadar süren ikinci bir kriz evresi izledi (Marx, 1986: 732). İlk defa feodal

toplumun üstyapısı ve temelinde kırılma işaretleri gösteren, reformasyon, Hollanda'da burjuva devriminin ögeleri ve Avrupalı tüccar ve fatihlerin Amerika ve Hint Okyanusuna ilk açık girişleriyle damgalanan, bir yayılmanın yenilenmesi dönemiydi bu (Hobsbawn, 1984: 175).

İzleyen kriz, 17. yüzyıl kriziydi. Bu burjuva toplumun ilk patlayışıydı ve İngiliz Devrimi ile çakıştı. Bunu, tazelenmiş ve artarak genelleşen ekonomik yayılma dönemi izledi (1984: 175; Beaud, 2003: 53-94). Ardından, Hobsbawn'ın sözleriyle, "kapitalist toplumun hepsi de 18. yüzyılın *son 15 yılında* gerçekleşen, hemen hemen eş zamanlı İngiltere'deki endüstri devrimi, Amerikan ve Fransız Devrimleri ile kesin zaferi" geldi (abç, Hobsbawn, 1984: 175).

Marx'ın sözleriyle; 1648 İngiliz ve 1789 Fransız Devrimleri, yalnızca *İngiliz* ve *Fransız* devrimleri değillerdi; bunlar *Avrupa* tarzında devrimlerdi. Yalnızca toplumun *belirli* bir sınıfının *eski siyasal düzen* karşısındaki zaferi değillerdi; daha çok *yeni Avrupa toplumu için,* yeni "*siyasal düzen*"in ilanları oldular. Bir sınıf olarak burjuvazi bu devrimlerde galip geldi; ama "burjuvazinin *bu zaferi,* o sıralar, *yeni toplum düzeninin zaferi,* burjuva mülkiyetinin feodal mülkiyet karşısındaki, *ulus*un bölgecilik karşısındaki, rekabetin lonca karşısındaki, miras taksiminin büyük evlat hakkı karşısındaki, toprak sahibinin toprağın kendi sahibi üzerinde egemenlik kurması karşısındaki, aydınlığın hurafe karşısındaki, ailenin aile adı üzerindeki, sanayinin kahramanca tembellik karşısındaki, medeni yasanın Orta Çağ ayrıcalığı karşısındaki zaferiydi" (1976: 171-172).

Kapitalizm feodalizmin bağrında, sadece sonsuz sayıda yoldan biriydi ve kapitalizmin dünyanın başka yerinde değil de Batı Avrupa'da belirmesi, feodalizmin krizini derinleştiren, Hobsbawn'ın da sözünü ettiği bir dizi tarihsel olgu ile ilgiliydi. *Tarih bu yoldan Avrupa mekânında yürüdü çünkü,* tarihsel materyalizmin sınıflı toplumlar tarihinde bir üretim tarzı olarak çözümlediği feodalizm, bir kez, İtalyan kent devletleri döneminde sermaye birikimince tetiklenen -birinci bölümde tartıştığım- krize girdi ve kriz, ne feodal sınıf mücadelesinin genel çekiciliği, ne yeni sınıfların eski sınıflarla karşılaştığı çatışmalı ve uzlaşmalı momentler, ne feodalizmin ticaretin gelişmesi ve ticari sermayenin üretici güçlerin -zanaatten manifaktüre geçişin- önünü açmasına izin vermesi ne feodal devletlerin ilkel birikimde özgül rol edinmesi, ne kentlerin yükselişi, ne İngiliz derebeyi ile Fransız derebeyinin bulduğu hukuksal yetki farklarıyla aşılamadı; kriz, bunların hepsinde kendine döndü ve feodalizmin bu krizi, ardı sıra dizilen burjuva devrimleriyle yeni bir dinamik sistem olarak kapitalist üretim tarzının yerleşmesine kadar ve hatta yerleştikten sonra da kapitalizm dünyaya yayılırken sürmeye devam etti. Kapitalizme geçiş biriyle değil bu olguların hepsiyle ilgiliydi ve her birinin birbiriyle kurduğu ilişkinin özgül tarihsel sonucu önce Batı Avrupa'da kapitalist üretim tarzının gelişmesini ve sonra tüm dünyaya yayılmasını doğurdu.

Feodal üretim tarzının birkaç yüzyıla yayılan krizi, dönemin düşünceleri içinde de belirdi -ki insanlık feodal üretim tarzı içinde dünya, toplum ve kendisi hakkındaki fikirleri henüz dinsel dogmalardan ediniyordu-.

Dünya hakkında -astronomi ile başlayarak (Kuhn, 2007)- daha sonra sermaye çağı zafer kazandığında onlarca alt dala ayrılacak fen bilimleri, toplum ve insan hakkında köklerini Antikite'de aramaya başlayan felsefe ve insanı özerk olarak düşünmemizi sağlayacak olan estetik deneyim -Rönesans sanatı- feodal kriz içinde belirdi.

Feodal krizin birinci ve ikinci evresinde, eski üretim tarzını aşmaya yönelen sermaye gibi felsefe de kendini eski rejimin anlamlandırma pratiklerinden, kısacası dinden ayırmaya yöneldiğinde, mutlakıyetçi devleti yanında buldu. Sermaye de mutlakıyetçi devletle kader birliği içindeydi. Tarihte, "ele geçirmenin, köleleştirmenin, soymanın, öldürmenin, kısacası zorun büyük rol oynadığını herkes" biliyordu (Marx, 1986: 730). Sermaye de birikmeye başlarken esas olarak "ekonomik ilişkilerin gücü"ne değil, devletin gücüne yaslandı: "Çekirdek halindeki sermaye, gelişmeye başladığı sıralarda, artı emeğin yeterli bir miktarını emme hakkını sırf ekonomik ilişkilerin gücüyle değil, fakat devletin yardımıyla sağlama al"dı (1986: 284).

Egemenlik kuramı, mutlakıyetçi devletle kader birliğine girişen felsefe içinde doğdu. Kuram, sermaye ile kader birliği içinde kapitalist devlete dönüşürken mutlakıyetçi devletin başat rol oynadığı ilkel sermaye birikimi sürecinde; sermayenin muazzam uygarlaştırıcı etkisiyle ürettiği toplumsal gelişme aşamasında "doğrudan üreticilerin mülksüzleştirilmeleri", "acımasız bir vahşetle ve en bayağı, en rezil, en küçültücü, en çirkin tutkuların dürtüsü altında gerçekleştiril"irken (Marx, 1986: 781) sermaye ve zor ilişkisini hem fetişleştirmek hem de meşru kılmak üzere belirdi.

Böylece egemenlik kuramı, bütün bir feodal kriz sürecindeki gelişmelerden doğrudan etkilendiyse de en genel biçimde, feodal iktidarın sermaye iktidarına, başka deyişle feodal derebeyliklerin feodal kriz içinde mutlakıyetçi devlete, mutlakıyetçi devletin de feodalizm çözülürken kapitalist devlete dönüşümü sürecinde, sermaye iktidarının cisimleştiği kapitalist devlete, kaynağı Tanrı olmayan bir yönetme hakkının, laik bir meşruluğun iliştirilmesi sonucunu doğurdu.

Bu düşünme tarzı güç ideolojisi olarak egemenlik kuramını doğurdu. Kuram köklerini, Machiavelli'nin devleti ve ideolojisini, doğallaştırmasında buldu. Siyaset bilimi adı verilen disiplin, eleştirel kolları da dahil olmak üzere devletin doğallaştırılması üzerinde yükseldi. Mutlakıyetçi monarşinin erken kuramcısı Machiavelli için devlet, kişilerin ve mülkiyetin güvenliği için gücün organizasyonuydu (1997 ve 2009). Yüzyıllar sonra Weber tarafından da, zorlayıcı bir siyasi örgütlenme, yönetici kadrolarının, düzenin pekiştirilmesi için müracaat edilecek olan fiziki gücün meşru kullanımını tekellerinde tuttukları iddiasında başarılı oldukları ölçüde bir "devlet" olarak adlandırılacaktı (Köker, 2005).

Machiavelli hükümdara, herşeye gücü yeten yasacı kavramını kazandırdığında, politik mutlakıyetçiliğin, başka deyişle devlet-egemenin genel teorisine doğru epey uzun bir adım da atmıştı (Camilleri ve Falk, 2002: 16). Egemenliğin devletin bir niteliği olduğuna dair kuram, verili toplumdaki en üstün gücü inceleyen Bodin ve Hobbes elinde ilerledi; böylece, bir güç ve devlet ideolojisi olarak egemenlik kuramının köşe taşları döşenmiş oldu.

Elbette, Fransa'da iyice merkezileşen mutlakıyetçi devlet ile feodal ayrıcalıklılar arasındaki çatışma, mezhep savaşlarının dindirilmesine dair yeryüzü dertleri olmadan Bodin'i anlamak mümkün değildi. Yine de, Bodin'in teorisinde egemenliğin açıklaması, Avrupa politik düşüncesinin evriminde başlıca gelişmelerden biriydi. Sadece, Machiavelli'nin kurduğu siyaset bilimini görünür kılmaya devam ettiği için değil, hatta daha fazla, Bodin tarafından, üstün otoritenin, kesin olarak tanımlanması, kapsamının belirlenmesi, mantıksal zorunluluğu içinde işlevlerinin çözümlenmesi, kamu hukukunun bilimsel bir disipline dönüşmesine yardım ettiği için (Franklin, 2006: 298). Çekmecesinde hazır bulduğu (Gramsci, 1984: 28), anti-Machiavelliciliğini sözel olarak eksik etmese de, Machiavelli'nin görünür kıldığı devletin bir niteliği olarak egemenlik, Bodin tarafından döneminin koşulları içinde, ilk defa *Devletin Altı Kitabı*'nda “egemenlik, bir devletin mutlak ve sürekli iktidarıdır” diye tanımlandı. Bodin'in “tek, devredilemez, bölünemez, mutlak ve sürekli egemenlik”le donattığı mutlakıyetçi devlet sermaye çağında kapitalist devlete dönüştü ve Bodin de egemenlik kuramının içindeki haklı yerini korudu.

Hobbes için egemenlik kuramının aşılamamış ufku nitelemesinde bulunmak yanlış değildir. Hobbes'un özetiyle, “egemenin gücü, onun rızası olmadan birine devredilemez; egemen gücünden vazgeçemez; uyrukları tarafından haksızlıkla suçlanamaz, onlar tarafından cezalandırılamaz; barış için neyin gerekli olduğunun ve fikirlerin yargıcıdır; tek yasa koyucudur; ve anlaşmazlıklara ve barış ve savaş zamanlarına ve nedenlerine o karar verir; yüksek devlet görevlilerini, danışmanları, komutanları ve bütün diğer

memurları ve bakanları seçmek ve ödülleri, cezaları, paye ve unvanları dağıtmak hakkı ona aittir" (2004: 148). Egemenliğin ayrıcalığını belirleyen egemenin *serbest iradesi*ydi (Mariet, 2000: 218).

Hobbes, Machiavelli ile başlayan ve Bodin ile devam eden, Mairet'in "devlet ideolojisi" (2000), Passerin d'Entréves'in "devlet mantığı" (2000), Duguit'nin "kuvvet-devlet" görüşü olarak (1954: 60-61) adlandırdığı güç temelli siyasal kuramı mantıksal sonuçlarından birine "devlet-egemen"i bir ejderha suretinde mutlak bir güç olarak niteleyerek vardırdı, her devlette bir mutlak egemen olmalıydı (Sommerville, 1992: 81). *De Cive*'de yer alan ifadeyle "*savaş Kılıcı* ve *adalet Kılıcı* olan iki kılıç da, doğası gereği egemen güç tarafından içerilme"liydi (2007: 91). Bu o kadar öyleydi ki, devlet-egemenin Hobbes'taki yegane sınırı "egemenlik hakkından vazgeçememesi"ydi (2004: 132). Monarşi yanlısı Hobbes'a göre, egemen kendi ardılına da karar vermek zorundaydı. Bodin ve Hobbes için devlet-egemen, kralda kendi "sınırlı" temsilini buluyordu.

Toplum sözleşmesinin Hobbes'taki işlevi, sözleşmeyi kuran bireylerin, doğal olarak sahip oldukları hakları bir egemene devretmeden kullanamayacaklarını kanıtlamaktı; böylece, Hobbes, mutlak, sorumsuz ve sınırsız bir egemenlik görüşünü, kendince rasyonel, din dışı temellere oturtmuş olmakla kalmıyor, tam olarak Hobbes'un yaşadığı yıllarda siyasal bir fail olarak İngiltere sokaklarını dolduran kitlelere, aslında bir siyasal fail olmadıklarını, direnme haklarının bulunmadığını hatırlatıyordu; ama daha fazla da krala, bu kitleler karşısında sınırsız bir siyasal güç sahibi olduğunu...

Bu özgül durum, İngiliz burjuvazisinin, kapitalizmin erken gelişmesinin yarattığı avantajlarla tutuculaşarak, yeni rejime razı olan ve devlette kamusal görevlerle işlevler edinen aristokrasi ile kurduğu kararsız ittifaktan doğuyordu.

Hobbesçu manada, arzu ve korkularının belirlemesi altında olan insan doğasında üç temel kavga nedeni vardı: “Birincisi, rekabet; ikincisi, güvensizlik ve üçüncüsü de, şan ve şeref” (Callinicos, 2004: 94). Rekabete dayanan maddi isteklerin başatlığı önermesi, Hobbes'un devlet teorisinde kritik bir yer işgal ediyordu ve bu da açıkça burjuva toplumundaki insan davranışından türetilmişti (Macpherson, 1945: 525). Hobbes, insanın değil ama burjuva insanın, modası geçmeyen ve aşılamayan, hemen hemen tam bir resmini sunmuştu (Arendt, 1946: 609). Kapitalist toplum güçlü politik onay mekanizmalarına ihtiyaç duyuyordu ve Hobbes'un yüce erdemi, bunu görmesinde ve acımasızca teşvik etmesindeydi (Macpherson, 1945: 527 vd. ve 534). Hobbes, din dışı güç ideolojisi olarak burjuvazinin devlet ideolojisinin aşılamayan devlet-egemen kuramcısı olarak isyan borusu çalan İngilizlerin karşısında, kafasında hep çok fazla yer tutan *multitude*'un -halk yığınlarının- korkusuyla (Wood and Wood, 2008: 151) yaşayıp öldü.

Egemenlik kuramının açığa çıktığı çağ dönümünde sermaye, hem bireyi serbest bıraktı, onu Marx'ın deyişiyle “daha önceki tarihsel çağlarda belirli ve sınırları çizili bir insan yığışımının aksesuarı haline getiren doğal bağlardan” kopardı (2004b: 178; 1999: 21-22), üstelik bunu gerekirse, örneğin, onu zorla topraklarından sürerek -belki de buna genel iradenin toplum sözleşmesinden aldığı hakla uyruğu yurttaş olmaya zorlaması

demeliyiz- yaptı, hem de sermaye birikimi gereksindiğinden bireyi devletlerin tahakkümü altına aldı.

Egemenlik kuramı, doğduğu kapitalizme geçiş sürecinde, aslında zincirlerinden koparılan bireyin *eski teoloji,* başka deyişle Tanrı ve Kilise yardıma çağrılmadan devlete zincirlenmesi ile ilgilendi. Bu anlamda egemenlik kuramı, Mairet'in vurguladığı gibi, "devlet ideolojisi, din dışı güç ideolojisi"ydi (2000: 241).

Sermayenin serbest bıraktığı birey sorununa en uzak olan, egemenlik kuramının köklerinde yer alan Machiavelli'ydi. Machiavelli'nin temel sorunu, Orta Çağlarda bölünmüş olan iktidarın ilkesi ile kullanımını birleştirmek, devlet kuruculuğu olarak kutsadığı siyaseti özerk kılmaktı. Buna rağmen, özellikle *Söylevler*'de (2009) sıklıkla özgür insandan söz etmesi sorundan tümüyle uzak olmadığının göstergesi sayılmalıdır. Bulduğu çözüm ise basitti: İnsanları gücün ya da yasaların "iyi" yaptığını ileri sürdü (Machiavelli, 2009: 36-37). Bu fikir, *bütün bir egemenlik kuramı tarihinde* terk edilmeden kaldı. Sorunun tümüyle farkında olan Hobbes, kuramını insanın kötülüğünü ve güç arzusunu temel alan bir görüş üzerine, "herkesin herkesle savaşı"na son veren medeni özgürlük üzerine kurdu. İnsan tekleri, mutlak anlamda özgür olamazlardı, medeni özgürlük, medeni yaşamı olanaklı kılan egemenin onlara bahşettiği "hak"tan ibaretti.

Halk egemenliği kuramı ile bir dizi tutarsızlıkla da olsa, tarihte açığa çıkan ve çıkacak somut ulus-devletlerin anayasalarına gireceği biçimde Sieyés'in ulusal egemenlik kuramının temel kaynağı olan Rousseau ise,

sorunun iliklerine kadar farkındaydı ve *Toplum Sözleşmesi*'nde "insanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü... kazandığı şeyse [genel irade tarafından sınırlanmış olan] sivil özgürlüktür" diye yazıyordu, "kaybettiği şey isteyip de elde edebilecekleri üzerindeki sınırsız hakkı... kazandığı, elindeki şeylerin mülkiyetidir" (2006: 35-36; Barber, 1995: 39).

Egemenlik kuramı, bu çelişkiyi aşmak için, somut insanı iktidar ilişkilerini -en azından başlangıcını- sözleşme düzeyinde düşünmeye davet etti. Cem Eroğul'un açıkladığı üzere, sözleşme düşüncesinin yardıma çağrılması, doğrudan doğruya toplumun kuruluşunu açıklamak için bile, en geçerli çözümün hep bir toplum sözleşmesi temeline dayandırılmış olması, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'da siyasal üstünlüğünü adım adım pekiştiren *burjuva sınıfının*, ticaret dünyasında doğmasıyla da ilgiliydi (1995: 19). Sözleşme kuramcılarından Hobbes ve Rousseau, somut insana, medeni özgürlükleri için doğal özgürlüklerini mübadele etmelerini teklif ediyor ve buna inanmalarını bekliyorlardı.

1566-1609 yılları arasında Hollanda, İspanya'ya karşı bir ulusal kurtuluş savaşı haline dönüşen bir tür burjuva devrimine sahne oldu. Bunun sonucunda, kapitalist ilişkilerin geliştiği İtalyan kent-devletlerinden sonra, "Birleşik Eyaletler" olarak yeni ortaya çıkan ve 1609'da kuruluşunu tamamlayan devlet, Avrupa'nın ilk burjuva devletiydi. Birleşik Eyaletler'de ticaret burjuvazisinin kurduğu Cumhuriyetçiler Grubu yanında yer alan (Öktem, 1995: 170) Grotius'un ilgisini burjuva toplumun ilişkilerini düzenleyecek hukuk çekiyordu; amacı iktidarın özünü görünür kılmak değil,

daha çok iktidarı hukukla doğrulamaktı (Mairet, 2000: 235). Grotius, ticaret burjuvazisinin siyasi kampında doğrudan yer alan bir hukukçu olarak, ne Hobbes ne de Rousseau gibi sözleşmenin aşkın yorumlarına başvurdu. Grotius, mülkiyet hakkını sadece "doğal bir hak" olarak değil, aynı zamanda "sağduyu", başka deyişle "doğa tarafından da şart koşulan bir hak" olarak tanımladı. Bu hak, "herkesin kendisinin olan şeylerden güvenlik içinde yararlanması"ydı; kendisinin olan şeyler içine sahip oldukları yanında "canı, gövdesinin parçaları, özgürlüğü" de girerdi (1967: 22-24). Nesneler üzerindeki kişisel (bireysel-özel) mülkiyet hakkını bir tür mutlak egemenlik olarak gören Grotius için özel mülkiyet, "doğanın düzenine uygun olarak biçimlendirilmiş" yerleşik bir yasaydı (Ağaoğulları ve Köker, 1994: 92). Bu nedenle, egemenlik Grotius'ta ancak, sahip olmakla, mülkiyetle ilgili bir statü edinebildi; "egemenlik sahip olunan bir şeydi", "devletin sivil mülkiyeti"ydi (Mairet, 2000: 237). Locke'da gördüğümüz sözleşme teorisinin kökleri Grotius'a uzanıyordu.

Her biri aynı zamanda egemenlik kuramcısı da olan sözleşme kuramcılarının algısında, toplum durumuna geçmek, devlet iktidarının/gücünün tesis edilmesi ile neredeyse eş anlamlıydı. Sözleşme varsayımı, egemenlik kuramındaki din dışı ögenin temelini sağlıyordu. Egemen olan güç, iktidarını Tanrı'dan değil, "sözleşme"den alıyordu. Örneğin Hobbes, Papa'nın dünyevi iktidarını tartışırken, bütün "egemenlerin hakkı yönetilecek olanların her birinin rızasından kaynaklanır" (2004: 396) diye yazıyordu. Locke ise, "kanımca" diyordu, bu rıza -toplum sözleşmesine

katılanların rızası- “siyasi toplulukların ortaya çıkmasına neden olur ve bir kişiyi herhangi bir devletin üyesi yapar” (2003: 154; Shapiro, 2003a: xiii).

Çağı bütünlüğü içinde anlamaya yöneldiğimizde, bir devlet ve güç ideolojisi olarak egemenlik kuramının, kapitalist devlete tabiri caizse nefes verdiği kanallardan biri Locke'un örtülü rıza kavramı ve genel olarak rıza kuramıydı. Daha sonra Rousseau, ikinci bölümde tartıştığım üzere, genel irade kavramı ile “aşkın bir rıza kuramı” geliştirecekti.

Devlet-egemen mutlak monarşiler halini alan kapitalist ilkel birikim devletleri, demokratik, otoriter ya da totaliter kapitalist devletlere evrilirken, Rousseau'nun “siyaset bilimi”nin açtığı yolla, Fransız Devrimi ve izleyen Thermidor'dan sonra ulus-egemen devletler olarak görülmeye başlandı. Ulus-egemen ya da başka deyişle, ulus-devlet kapitalizmin temel siyasal birimi olduğundan, Rousseau'nun “siyaset bilimi”, ana akım siyaset bilimi ve kamu hukukunu en çok meşgul edenlerden oldu.

Rousseau'da, genel irade kavramında temsilini bulan egemenlik kuramı neredeyse tümüyle Hobbes'u izledi, egemen güç mutlak, bölünemez ve sürekliydi, yasa yapma hakkı ona aitti vd. Genel irade, sözleşmeden doğan siyasi bütündü, “en büyük güç”tü ve tıpkı Hobbes'taki gibi sözleşmenin *kurulurken* tarafı değildi; “egemen varlık, kendini yalnız bir tek bakımdan görebildiği için, *kendi kendisiyle sözleşme yapan kişi* durumundadır; bu da gösteriyor ki, *halkın bütünü için hiçbir zorunlu temel yasa yoktur ve olamaz,* hatta *toplum sözleşmesi* bile” (abç, Rouesseau, 2006: 32). Sınırı da Hobbes'taki gibi kendisiydi; “kendinden bir parçayı başkasına geçiremez ya

da bir başka egemen varlığın buyruğuna giremez” (2006: 33), başka deyişle, kendini yok edemezdi, sözleşmeye karşı sorumluluğu sadece buydu. Sonuçta Rousseau, Hobbes'ta açıkça görünen metafizik karşısında dolayıma halkı sokmaktan başka bir şey yapmadı.

Elbette bu da, önemliydi ama egemenlik kuramını, bugünkü “ulusal egemenlik” haline dönüştüren Rousseau değil, Sieyés oldu. Sieyés'in önemi, Rousseau'da “halk egemenliği” biçimini alan egemenlik kuramını, “ulusal egemenlik” biçimine dönüştürerek, modern devletlerin yazılı anayasalarına girdiği şekliyle egemenlik kuramına, hem kaynağı hem de meşruluğu yönünden ulusu ve egemenliğin kullanımı yönünden de ulusun temsilcilerini sokmuş olmasıydı. Sieyés bu noktaya, egemenlik kuramında açığa çıkan egemenin niteliklerini ulusa devrederek ulaştı (Ağaoğulları, 2006: 197). Özetle, Sieyés için, ulus doğal bir varlıktı, siyasi bütünün -devletin- nedeni doğal varlık olan ulusun devredilemez ve sınırlamaz iradesiydi, ulusun bağımsız iradesine egemenlik adı verilir fakat bu egemenliği ulusun kendisi doğrudan doğruya kullanamazdı: Yetkileri anayasayla belirlenmiş temsilcileri eliyle kullanabilirdi (Akın, 1980: 184).

Sieyés, Rousseau'nun kuramsal sorunlarını *aşamadı*, ancak pratik içinde *sadeleştirdi*. Ulusun egemenliğini temsilciler eliyle kullanabileceği düşünülebilir olduğunda, devrimi ileri götürmek istemeyen burjuvazi, özel çıkar ve genel çıkar arasındaki kendi tarihsel çelişkisinden doğan Rousseau'nun kuramına yansıyan tutarsızlıklarını üstlenmedi; çelişkiyi, temsilciler meclisindeki ulus-egemenin somut temsilcilerinin kaldırdıkları

parmakların ardında bırakarak halkın gözünden kaçırabildi. Kalkan parmaklar burjuvazi için sorunu *pratik* olarak çözüyordu: Sieyés'e göre, “kadınlar, çocuklar, dilenciler vd.” (1951: 164) başkalarına bağımlı insanlar temsilci olamazlar ve oy da kullanamazlardı ve “meclislerde papaz, soylu ya da avam sıfatıyla değil, fakat *mülk sahibi olarak* yer alınmalıydı” (1951: 169-170).

Sonuçta, Sieyés de, tüm önceki egemenlik kuramcılarının metafiziğini bıkkınlık verici bir indirgeme içinde tekrarladı; egemenlik, ulusa aitti, yasa yapma hakkı da ulusundu, ulus egemenliğini temsilcileri aracılığıyla oluşturduğu genel irade yoluyla kullanırdı, genel irade “egemenliği ulustan aldığı varsayılan devlette” böylece temsil edilmiş olurdu ve bireyler ulus-egemenin yasalarına kendilerini teslim ederek yurttaş haline gelirlerdi, ortak çıkarları buydu, yasalar karşısında eşit olduklarına göre de tekil olarak somut-insanları değil ulus-egemeni temsil eden temsilciler, sonuçta ulusun iradesini açığa çıkarak tek tek bireyleri de temsil etmiş olurlardı (1951: 202 vd.; Ağaoğulları, 2006: 203-204).

Duguit'nin vurguladığı üzere, halk/ulus ile egemenlik arasında var olduğuna inanılan ilişki açıklanırken, egemen iradenin öznesi kuramda halk/ulus olarak belirlenmişti ve halk/ulus, burada bir kişi özne gibi düşünülmüştü. Çünkü irade, kendisinden doğduğu bir kişi gereksiniyordu ve bu da egemenlik söz konusu olduğunda ulus olacaktı. Bu yaklaşım, feodal iktidarların iktidarın kaynağını Tanrı’ya havale eden açıklamasıyla aynı ölçüde metafizikti. Tek tek bireylerin toplamından farklı olan ve egemenliğe sahip bir halk/ulus kişi varsayımı, “kralın tanrısal hakkı yerine halkın tanrısal hakkını

oturtmuştu", bu da, "teokratik öğretinin ulusal egemenlik öğretisi üzerine doğrudan bir etkisi olduğunu" gösteriyordu (2000: 391).

Ulusal egemenlik kuramında, egemenliğin bir irade olduğu, iradenin bir kişi özne gereksindiği, kuramda bu kişi öznenin ulus olarak varsayıldığını çözümleyen Duguit, sonuç olarak, ulusun kişi özne olarak tasarlanmasının kuramsal olarak tutarsız ve yanlış olduğu kanaatine vardı. Rousseau'nun, ister ulusun iradesi kişinin iradesini de temsil ettiğinden genel irade aynı zamanda bireyin de iradesidir biçimindeki isterse de, egemenlik ulusa aittir çünkü birey, bu egemenliğe tabiyken, yine de özgür kalır biçimindeki akıl yürütmeleri sofizmdi, hiçbir şey kanıtlamıyordu (2000: 393-394; 1954: 62-65).

Burada egemenlik kuramının doğrudan ilişki içinde olduğu bir başka sonuca, ulus düşüncesine varıyoruz. Çağımızda dünya olgusal olarak ulus-devletlere bölünmüştür. Ulusun, ulus-devleti önceleyen kimi tarihsel temelleri bulunmakla birlikte aslında uluslar da devletler gibi evrensel bir zorunluluk değildir. Başka deyişle, Marksist olmayan kuramcıların da kabul ettiği üzere, ne uluslar ne de devletler her çağda ve her türlü koşulda var oldular, olurlar ve olacaklar (Gellner, 2008). Dolayısıyla dil ve kültürleriyle farklı üretim tarzları ve sınıf ilişkileri içinde farklılaşmış insan topluluklarının, ulus-devleti de önceleyen ve "modern ulus"un kozmopoliztimine de kaynaklık eden tarihsel varlığının, sınıfların olmadığı bir toplumda neye dönüşeceği tartışması ile, buradaki "ulus" kavramının ilgisi olmadığını vurgulamam gerekir. Egemenlik kuramının doğrudan ilişki içinde olduğu ulus düşüncesi,

ulusu “artık kavmin kamuflajı değil, demokrasinin oluşabileceği siyasal bir mekân” (Guéhenno, 1998: 14) olarak görür. Bu mekân, tarihsel olarak sermaye ve devletler tarafından inşa edilmiştir; bu anlamda ulus, tarihsel bir yapıdır ve ömrü kendisini var eden devletlerin ömrü ile sınırlıdır.

Ulus mekânının billurlaşmasında burjuvazinin Batı Avrupa'da artık bütünüyle siyasal iktidarları fethettiğini ve fethedeceğini muştulayan, Fransız Devrimi'nin katkısı büyüktü. Burjuva devrimleri sürecini 17. yüzyıl başında ve ortalarında tamamlayan Hollanda ve İngiltere'de gerçekleşen bütünleşmenin izinde, feodal ayrıcalıkların sürdüğü Fransa'da gerçekleşen burjuva devrimi, ulus-devletin insan-tekleri olan uyruklarını siyasal zorla kendi yurttaşları olarak yaratmasına, askerlik, modern eğitim, dilde ortaklaşma vb. yoluyla modern Fransız ulusunun inşasına da hizmet etti.

İçinde bir “liberal demokrasi” olsa bile, bu ulus-devletler diğer devletlerle “herkesin herkesle savaşı”nı sürdürdü. Hobbes'un *Leviathan*'ı yani devletler, egemenlik kuramına göre Hobbesçu anlamda “özgür” başka deyişle “sınırlanmamış”tı. Spinoza, Grotius'un sivil mülkiyet hakkı sahibi Devletiyle Hobbes'un Devletlerini, tıpkı Hobbes gibi “doğal halde” ve “doğal hak”lara sahip olarak betimlemişti: “iki Devletin birbirlerine göre durumu doğal haldeki iki insanın birbirine göre durumu gibi”ydi, iki Devlet doğal olarak düşmandı ve savaş hakkı Devlete aitti, barış hakkını tespit etmek için ise en az iki Devleti tespit etmek gerekirdi (Spinoza, 2007: 30-31; ayrıca karşılaştırılabilir, *De Cive,* Hobbes, 2007: 30-31, 79, 89 vb.).

Otuz Yıl Savaşları sonrasında, 24 Ekim ve 15 Mayıs 1648'de ayrı

ayrı imzalan Osnabrück ve Münster Antlaşmalarını içeren Westphalia Barışı kurulduğunda, Grotius'un "mülkiyet hakkının tümlüğüyle güçlerini elde tutan" devletleri, toprakları, sivil mülkiyetleri olarak da çitlemiş oldu. Bu çitleme, Grotius'un sözleriyle, "yasal bir savaşta kişilere ait zenginliklere sahip olunabildiği gibi, aynı biçimde sivil mülkiyet ya da her türlü başka güçten bağımsızca, devleti yönetme iktidarı elde edilebil"mesine ve "kişilerin kendileri değil, bir halkın oluşturucu unsurları olarak düşünülen bu kişilerin yönetilmesine ilişkin sürekli hakkın başkasının malına dönüşmesi anlamında" "bir halkın devredilebil"mesine ilişkin mülkiyet hakkını da güvence alacaktı (aktaran Mairet, 2000: 237; bkz. Grotius, 1967: 31 vd.).

Westphalia Barışı'ndan beri, "dış egemenlik" olarak bilinen ve devletlere uluslararası özne işlevi ve yetkisi kazandıran egemenlik kuramının, başka deyişle bir güç ideolojisi olarak devlet ideolojisinin bu yönüydü. Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarını devletlerin bu türden bir "sivil mülkiyet" savaşı olarak okuduğumuzda, gerçekte kendi sermaye sınıflarının çıkarları doğrultusunda emperyalistler arasındaki yayılma mücadelesinden başka bir şey olmayan bu savaşlara girişen devletlerin, bu savaş hakkını kendilerinde bulurken, Carl Schmitt'teki gibi egemenlik kuramının sofistike edilmiş bir biçimine ya da liberal katkı ile genişletilmiş egemenlik kuramına dayandıklarını söyleyebiliriz. Carl Schmitt, Hegel'in "kendi yetkisini kendinde bulan egemen" görüşünü bir "karar" kuramı ile sofistike etmişti ve Pufendorf üzerinden Grotius'un devletlerin mülkiyeti olarak ülke ve halk görüşünü, *devlet-egemen*in savaş hakkı kuramına dönüştürmüştü.

Marx'ın vurguladığı üzere; *fikirler,* dünyanın bir önceki durumunu daha iyi bir duruma getiremezler, bunun için, “pratik bir gücü kullanan insanlar gerekir” (1976a: 183). Egemenlik kuramı, sermaye ve devletler arasındaki ilişkiyi çağın gereksinimlerine yanıt verecek şekilde düşünmeyi sağlayan, bir laik güç ideolojisi, bir devlet ideolojisi olarak bir sonuçtu ve İtalyan Kent Devletlerinde başladığı serüvenini, 1789 Fransız Devrimi'nin ardından, evrenselleştirmeyi başardı; bugün “siyaset bilimi” dediğimiz *fikirler toplamı* bu tarihsel deneyimin ürünüdür. Sadece bu anlamda Duguit haklıydı: Var olan egemenlik değil *bir sonuç olan* egemenliğe olan inançtı. Bu inanç tehlikeliydi ve iç kamu hukuku ile bilhassa devletler kamu hukukunun gelişmesine engel olmak gibi vahim sonuçlar doğurmaktaydı (1954: 56). Rousseau'nun düşünceleri Hegel'e politik felsefesini ilham etmiş ve zamanın *Alman hukukçuları Hegel'in felsefesinden çıkardıkları kuvvet doktrini ile içeride mutlakıyet, dışarıda saldırganlık şeklinde tecelli eden Alman politikacısına ilham vermişlerdi* (abç, 1954: 66).

Kapitalizm toplumun kılcallarına yayıldıkça, dev adımlarla olgunluğa doğru yürüyecek olan sivil toplum ve sorunları egemenlik kuramının ya da “devlet ideolojisinin”, özellikle İngiltere'de ilgi alanına girdi. Locke, Ferguson, Smith, Ricardo ve diğer ekonomi politikçiler izleyenleriyle birlikte, devletler karşısında ekonomik faaliyetler alanı ve toplamı olarak negatif koruma arzulayan bireylerden kurulu toplum ve siyaset düşüncesinin doğmasını sağladı. Bu perspektiften geniş bir tarihsel evreye bakıldığında, devletler ya da Devlet ile toplumun bir ve aynı şey olmadıklarına dair tarihsel

bilincin, erken dönem egemenlik kuramcılarının aksine toplumu kuran şeyin siyasal ya da hukuki bağlar -bir arada yaşamın koşulu olarak sözleşme ile egemenin kurulması vb.- olmadığına dair eleştirinin ekonomi politik içinde gelişmesi ile birlikte ilerlediğini gözleyebiliriz.

Buna rağmen ne Locke'da ne de İskoç Aydınlanmasında egemen güç ideolojisi olarak egemenlik kuramı inkâr edildi. Kapitalist toplumsal ilişkiler güçlendikçe, vazgeçilmezliği tartışmasız olan kapitalist devletin egemenlik kuramının belirlediği anlamda *egemen*liği tanınmakla birlikte, burjuva bireyi ve bu bireylerin piyasadaki etkinlikleri için ve bununla sınırlı olarak, yönetilenlerin rızasını egemenin "müdahalesiz tahakküm"üne (Pettit, 1998: 94) bağlamakla yetinildi. Daha açık deyişle, *devletler,* ilk ekonomi politikçiler tarafından da *doğallaştırıldı*.

Bu bütün bir ekonomi politik geleneğinde daha sonra da derinleşerek devam etti. Sorunun devlet/piyasa ilişkisi olarak tanımlanmış olması, bugün anladığımız anlamda devlet/sivil toplum ikiliğine değil, Hume'un apaçık yazdığı gibi devletin "kapitalist toplumun varoluş koşulu" olduğuna işaret ediyordu (2010). Kapitalizmde, devletler, sermaye ile sahipleri, emek ile emekçiler ve toprak ile sahipleri vardı. Hegel, kendisine ekonomi politikçilerin hazır sunduğu bu ontolojik olarak toplumu olanaklı kılan devlet görüşünü diyalektik metafiziği ile aşkın ve ahlaklaştırılmış, kendi amacını kendinde bulan bir devlet-özne görüşüne sıçrattı.

Hegel, egemenlik kuramının bütün varsayımlarını tek tek içerdi ve devletin, aile, sivil toplum ve hükûmet olarak içkin birliğine atfetti. Bu normatif

düzeyde de yürüyen egemenlik tartışması, “siyasal iktidarın merkezinde hangi gücün bulunacağı” sorunu, Hegel'de karmaşık yapısı ne olursa olsun sonuçta tek kişi egemenliği olan monarşizmi savunmak olarak belirdi ve Hegel, bu nedenle, kendi monarşik bakış açısını geliştirirken, devletin egemenliğini “halk egemenliği”nin eleştirisi üzerinden savunmaya çalıştı (Yetiş, 2003: 49).

Hegel, kendine has egemenlik kuramı ile, Hobbes'un *devlet-egemen*ini yalnızca etik yaşamın gerçekleşmesi olarak yüceltmedi; devleti, *hak*kı ve dolayısıyla özgürlüğü olanaklı kılan hukuki bir kişi olarak da soyutlayarak Grotius'un “sivil mülkiyet”ini “siyasetin özerkliği” olarak kurdu; bürokrasiye “nesnel” ayrıcalıklar atfetti. Hegel'in Devrimi gözlemekten, Napolyon'un çizmelerini özlemeye, oradan da Prusya anayasal monarşisinin *baş hukuk profesörü* olmaya evrilen serüveni (Dickey, 1993: 331; Callinicos, 2004: 69-94) içinde inşa ettiği bu devlet ve toplum üzerine metafizik fikirler toplamı, Prusya bürokrasisini yücelttiği bölümde, öncelikle, “güç ideolojisi” olarak “burjuva egemenlik kuramı”nın en tepe noktasını bir kez daha gözlememizi sağlar. Elbette, Anayasal monarşiyi savunurken Montesquieu'yu neredeyse olduğu gibi tekrar etmesinin, feodalitenin krizi ve “burjuvazinin feodalleşmesi” olarak adlandırılan aristokratik değerlerin ve ilkelerin Fransız Devrimi'nden sonra Alman burjuvazisi için ne kadar da kıymete bindiğini tekrar hatırlattığını unutmadan (Hegel, 1991: 227 vd.). Sonuçta yaptığı, Hobbes'un *Leviathan*'ını, Alman burjuvazisinin de paylaştığı aristokratik kaygılar eşliğinde somut Prusya Devletinin hizmetine sunmaktı.

Halbuki, egemenlik kuramının savunulması mümkün değildi. Marx'ın 1845'te gözlediği gibi, burjuva toplumunda, bireyler arasındaki "*gerçek bağ,* siyasal yaşam tarafından değil, uygar yaşam tarafından oluşturulmuştu" ve onları bir arada tutan şey, uygar yaşamın *doğal zorunluluğu,* insanın özsel özelliği gibi görünen *çıkar*dı. Burjuva toplumda, *kendilerini bu toplumun atomları gibi gören* bireylerin birliğini sağlayan şey, devlet değil, bu atomların ancak *tasarımda,* ancak kendi *imgelem*lerinin *göğünde atomlar* olmaları – ve *gerçeklikte* atomlardan şaşılacak derecede ayrı varlıklar: *tanrısal bencillikler* değil, ama *bencil insanlar* olmaları olgusuydu. Günümüzde uygar yaşamın birliğinin devletin işi olduğunu sanan, sadece *siyasal kör inançtı*; oysa gerçeklikte, tersine, korunmuş bulunan devlet birliği, uygar yaşamın işiydi (1976a: 185).

Hegel'in yöntemi, Marx'ın çözümlemelerinde toplumun gerçekliğine dair bazı başlangıç noktalarının bulunmasını sağladı. Gerçi bu yöntem, Alman düşüncesinde köklerini bulan, öncelikle metafiziği, devamla da Tönnies'te çözümlendiği şekliyle (2001) topluluk ile toplum karşıtlığının Devlet'in dolayımları olarak metafizik yeniden üretimine yol açması nedeniyle, Marx'tan çok muhafazakâr Hegelciliğe göz kırpıyordu.

Gene de bu yöntemi maddeci içeriğiyle bambaşka biçimde yeniden kuran Marx, devlet ve toplum üzerine düşünmeyi kökten değiştirdi. Marx, araştırmaları sonucunda; "devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerinde ne kendilerinden ne iddia edildiği gibi insan zihninin genel eyleminden 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 (1993: 22-23). Devleti, topluma önsel ya da ontolojisine gömülü, başka deyişle, toplumun varlığında ya da gerçekleşmesinde kurucu bir parça ya da bizzat toplumun kendisi sayan, yer yer maddeciliğe, Hegel'de ise tümüyle metafiziğe meyleden tüm yaklaşımları yerinden kaldırdı ve aynı sandalyeye "devletin toplumun yapısı" olduğu gerçeğini oturttu. Marx'taki devlet ve toplumun ayrılığı görüşü, "bir devletin yerine getirdiği işlevlerin toplumun kitlesinden kopuk bir aygıta transferinin zorunlu olmadığı ve sadece tarihsel olarak belirlenmiş ve özgül koşullarda öyle olduğu görüşü"dür (Mandel, 2008: 627).

Burada egemenlik kuramının tümüyle dışında bir çözümleme söz konusudur: Bugün tüm dünyaya yayılmış olan ulus-devletler, basitçe, her biri kendi tarihsel özgüllüğü içinde şekillenmiş kapitalist devletlerdi. Kapitalist devlet, 1) *üstyapının bütün işlevlerini üstlenmediği* gibi 2) *işlevlerinin önemli bir kısmı da üstyapısal* değildi (Mandel, 2008: 627-628). Kapitalist devlet, üçüncü bölümde ayrıntısı ile kapsamlı bir biçimde tartıştığım üzere, kapitalist baskı, entegrasyon, üretimin genel koşullarını sağlama ve ilkel birikim işlevleri ile karakterize olur.

Kapitalist toplum, bizzat sınıfların ekonomik ve politik çıkar mücadelesi içinde kurulmuş modern bir toplumdur. Kapitalist toplum, ekonomik ve politik çıkar mücadelelerinin siyasal sınıflar olarak/ya da

tarafından belirlenmesi için diğer sınıflı toplumlardan daha fazla olanak tanır. Kapitalist devletin somut çözümlemesi, bizzat, bu belirtik -burjuvazi ve proletarya- sınıfların siyasal mücadelesinin bir sonucu olarak değişik biçimler almıştır ve alabilir. Başka deyişle, kapitalist devletin olağanüstü biçimleri (Bonapartizm, Sezarizm, faşizm, askeri diktatörlük vd.) kapitalist devletin istisnası değildir; istisnai bir andaki -kriz ve devrimci eylemle yüzleşme koşullarındaki- varoluş biçimidir. Yine de, ilkel birikimi dışlamamakla ve sürdürmekle birlikte, kapitalist üretim tarzı, artı-değer sömürüsü temelindeki sermaye birikimine dayandığından, özel mülkiyetin korunmasına ve -meta mübadelesinin süreklilik koşulu olarak- hukuksal hak eşitliğine dayanan temsili parlamenter rejimler ve buna göre şekillenen hükûmet sistemleri kapitalizmde başat varsayılabilir.

Bunun kaynağı, kapitalist devletin varlığının bağlı olduğu nesnel işlev, daha açık deyişle, "özel mülkiyet"in koruyuculuğudur. Birbirleriyle rekabet halindeki büyüklü küçüklü kapitalistlerin çıkarlarını kapitalist devletle kaynaştıran ve böylece nesnel olarak devleti onlardan göreli özerklik kazanarak egemen sınıfların devleti kılan, başka bir deyişle genişletilmiş toplumsal yeniden üretimin temel ögesi, devletin "özel mülkiyet" koruyuculuğu ve bu, kapitalistler arasındaki rekabettir.

Kapitalist devlet, bizzat ekonomiyi özel mülkiyetin ve meta mübadelesinin güvencelerini sağlayarak düzenler; bu nedenle tarihsel olarak mutlakıyetçi devlet de, çitlemeye başladığı uğrakta kapitalist devlete dönüşmeye başlamıştı. Genel olarak kapitalizmde sermayenin değişik

fraksiyonları ortak bir “mülk sahipliği” konumunu paylaşırlar ama üretim ilişkileri temelinde birbirinden ayrışırlar (Gülalp, 1993: 19). Başka bir deyişle, devletin nesnel işlevi, örneğin özel mülkiyetin korunması hepsinin nesnel çıkarını oluşturur ve bu bakımdan devlet, bütün bir sermaye sınıfının devletidir. Dolayısıyla, kapitalizmde sınıf ve devletin ortak kökeni, devleti sivil toplumdan ayıran “mutlak özel mülkiyetin” ortaya çıkışıdır. Bu iki kategori, diyalektik ve tarihsel bir “kendi kendine oluşum süreci” içinde birbirlerini yaratırlar (1993: 21).

Kapitalist devlet, bunalım dönemlerinde, egemen sınıfın iktidarının yeniden üretimini gerçekleştirmekte zorlanırsa, egemen sınıftan göreli özerkliğinin dozu artacak, ancak bu yolla yeniden üretim sağlanabileceğinden (faşizmde, askeri diktatörlüklerde vd. olduğu gibi) yalın devlet aygıtı, özerkliği artmış bir devlet iktidarını kullanabilecektir. Nitekim, bunun örnekleri bütün bağımlı toplumsal şekillenmelerde (formasyonlarda) sermaye birikiminin temel olarak devlet uğrağında ve ilkel birikim yoluyla gerçekleşmesi yanında, askeri darbeler, otoriter rejimler, vb. biçimlerde görülmüştür.

Marx ve Engels’in Manifesto’daki “modern devletin yürütmesi bir kuruldur, ama bütün burjuvazinin genel işlerini yürütmek için bir kurul” (2008: 24) şeklindeki sözleri, “modern devlet, burjuva sınıfının yönetim komitesidir”e indirgenmemelidir -bu indirgeme gerçekliği büyük oranda temsil etse de-. Kapitalist devlet, bir aygıt olarak, sermaye egemenliğini sınıflar şeklinde bölünmüş olan toplumu “yurttaşlar” olarak hukuken eşitlemenin yarattığı Rousseaucu meşru bir hükümranlık hakkı -genel irade- temelinde

gerçekleştirir. Yurttaş şeklinde yapılan bu eşitleme, gerçek sınıfsal ilişki ve çelişkileri gizler, siyasal ilişkilere/sisteme yurttaşın özgür tercihte bulunma iradesini yansıtmayan -genel iradenin yurttaşı özgürlüğe zorlamasıyla kurulan- bir katılımı sonucunu doğurur. Bu, Mandel'in entegre işlevi diye nitelediği, devletin meşruluk kurucu, rıza üreten işlevini gösterir. Bu işlev, bağımlı sınıfların sınıf bilincinin kurulmasını engeller (2008: 628-630). Böylece, kapitalist devlet, egemen sınıfın ideolojisini, hegemonya süreçleri içinde ideolojik aygıtlarıyla yeniden ve yeniden üretir. Bu ideoloji, yine kapitalist devlet dolayımı ile, ulusal çıkar ya da yurttaşlık bilinci olarak bağımlı sınıflara empoze edilir.

Kapitalist devlet, aynı zamanda, burjuvaziyi, Poulantzas'ın kategorisiyle egemen sınıf olarak örgütler (1976: 356). Burjuvazi, kendisini egemen sınıf olarak örgütleyen bir aygıtın yokluğunda kendi iç sınıfsal bölünmüşlükleri -kapitalist rekabet- yüzünden "bütünleşik bir sınıf olarak" var olamaz. Şu halde, kapitalist devlet, siyasal ve ideolojik sınıf olarak burjuvaziyi kurar ki, bu, onun maddi sınıfsal niteliği yanında temsili ideolojik işlevini gösterir. Burjuva ideolojisi, burjuva sınıfından ziyade devlet aygıtı tarafından üretilir. Mandel'in belirttiği gibi, devletin bir aygıt olarak göreli özerkliğini sağlayan temelde burjuvalar arasındaki rekabet ve bu temsili ideolojik işlevidir (2008: 630).

Bunun önemli bir sonucu, püriten bir ideoloji olarak burjuva ideolojisinden söz edilememesidir. Zira, devlet, bu ideolojiyi, sınıfsal bölünmeleri gizleyen yurttaş toplumsal kategorisi üzerine kurar ve yönetilen

sınıfların kimi değerlerini ve alışkanlıklarını bu ideolojiye eklemler. Nihayetinde, burjuvazinin fikirleri, egemen fikirler halinde görünür.

Kapitalist devlet, "genel olarak sermaye"nin çıkarlarını korumak için *ideal kolektif bir kapitalist olarak işlev görür* (Yılmaz, 2002: 76). Bu ideal kolektif kapitalist, bir yandan ilkel birikimi sürekli kılarken öte yandan sermaye birikiminin güvencelerini, üretimin genel koşullarını sağlar.

Sonuç olarak baskı, entegrasyon, üretimin genel koşullarını sağlama ve ilkel birikim işlevleri ile karakterize olan kapitalist devlet, toplumsal ilişkilere derinlemesine yayılmayı gereksinir. Kapitalist devlette, yalın devlet aygıtı, genel olarak devlet oluşumunun içinde bir örgütlü organizasyon, çekirdektir. Bu çekirdek, yönetsel (idari), hukuki ve askeri bürokrasiden teşekkül eder. Devlet oluşumunda, bu çekirdeği bir siyasal toplum çevreler. Bu siyasal toplum, bizzat, çoğulluğu içinde devlet aygıtlarının -yalın devletin- meşruluğunu salgılayan oyunun oynandığı, yani temsil yoluyla entegrasyon işlevinin görüldüğü mekanizmalarla kurulur. Siyasal partiler, kapitalist devlette, siyasal toplumun en önemli ögesini oluşturur; parlamento ise, siyasal toplumun devletteki çekirdeğidir. Devlet oluşumu, siyasal toplumdan sonra bazıları siyasal toplumun da parçası olabilecek devletin ideolojik aygıtları (okullar, üniversiteler, camiler vb.) yanında devletimsi ideolojik ve kültürel kurumlarla çevrelenir. Çoklukla bu aygıtları bizzat içerir ya da o devletin tarihsel özgüllüğüne göre bunlar tarafından sarmalanır; kimi içerilir -ilköğretim kurumları, askerlik vd.- kimi sarmalar -camiler vd.-. Şu halde, birbirinden ayrılmak koşulu ile, yalın devlet aygıtı (devlet), siyasal

toplum ve ideolojik aygıtlar genel olarak devlet oluşumunu (devlet oluşumu) meydana getirirler.

Kapitalist devletle ilgili bu belirlemeler tümüyle metodiktir ve her somut kapitalist devletin tarihsel özgüllüğü içinde çözümlenmesi gerekir. Gene de bu metodik belirlemeler, egemenlik kuramı karşısında, devletin daha somut bir çözümlemesi için başlangıç oluşturur. Burjuva siyasal iktidar formu olarak, başka bir deyişle sermaye egemenliğinin biçimi olarak devletlerin tarihsel kuruluşu, *beş* biçimde gözlenebilir: İlki, kapitalizmin içsel dinamiklerle geliştiği bölgelerde, sınıf mücadeleleri sonucunda gerçekleşen burjuva devrimlerle açığa çıkan ve sonra tüm Avrupa'ya feodal egemenliğin çözülüşüyle yayılan mutlakıyetçi devleti temellük ederek dönüştüren ulus-devletler: Hollanda, İngiltere (Birleşik Krallık) ve Fransa Cumhuriyeti örneği, zamanla Prusya'daki gibi mutlakıyetçi devletin "aşağıdan devrim"siz dönüşümü gibi yollarla da bütün Batı Avrupa'ya yayıldı. Amerika Birleşik Devletleri, son derece özgül gelişme dinamiklerine rağmen Yeni Batı olarak bunlara eklenebilir. İkincisi, birinci emperyalist paylaşım savaşı sonunda Wilson'un ve Lenin'in iki ayrı biçimde savunduğu "ulusların kendi kaderini tayin ilkesi"nin esinlediği ve Osmanlı İmparatorluğu ve Avusturya- Macaristan İmparatorluğu gibi henüz inşa edilmiş uluslara bölünmemiş çoklu etnisiteleri içeren formasyonların çözülüşüyle açığa çıkan ulus-devletler. Üçüncüsü, emperyalist- kapitalist Avrupa devletlerinin sömürgelerinde verilen ulusal kurtuluş savaşlarının sonunda açığa çıkan ulus-devletler. Bu üç ayrı biçim, bize, aralarında geçişler olsa da üç ayrı dönemi verir; ilki, 19. yüzyıl sonlarına

kadar uzanır, ikincisi, iki emperyalist savaş arasındaki dönemi kapsar, ve üçüncüsü ikinci emperyalist paylaşım savaşının sonrasını anlatır. Dördüncüsü, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin ve Doğu Avrupa rejimlerinin çözülmesiyle, çözülmeden önce büyük oranda kendilerine halk demokrasileri adını veren devlet aygıtlarının bütünüyle kapitalistleşmesi ile oluşan ulus-devletler. Beşincisi, Bosna-Hersek gibi etnik çatışma bölgelerinde, özellikle Afrika'da ve Afganistan gibi bölgelerde emperyalist müdahale ve işgal yoluyla yeni ulus inşa çabalarından doğan ya da inşa edilmeye çalışılan ulus-devletler.

Dünya, tarihinde gördüğü en yüksek sayıda ulus-devlete bölünmüşken, içinde bulunduğumuz ve yaygın olarak "küreselleşme" diye adlandırılan dönemde, ulus-devletin çözüldüğüne ya da tarihsel bir çözülme sürecine girdiğine ilişkin görüşler ileri sürülüyor. Küreselleşme tartışmaları içinde, ona müspet bir içerik kazandıran yaklaşımlar arasındaki en eleştirel pozisyon *bile*, egemenin mekânını yeniden tasarlamaya yönelen bir konumdadır. Açık ki bu, egemenliğin sonunu değil, yeniden düşünülmesini karşılar. Genel olarak sorun, küresel kapitalizmin ulus sonrası bir sosyal piyasa ekonomisine dönüşmesi olarak konulmaktadır. Bunun için de, küresel kapitalizmde küresel düzeyde yapılacak düzenlemelere ihtiyaç vardır. Egemenliğin yeni mekânlarından Avrupa Birliği, sıklıkla, ulus üstü niteliğiyle bu yöndeki bir düzenlemenin birinci ve esas öznesi olarak görülür (Çelebi, 2002: 20).

Gerçekten egemenliğin sonundan söz edebilmek için, kapitalizmin

sonuna dair bir iki söz söylemek gerekir. Ancak bütün bu ulus-devletin krizi tartışması (Dunn, 1995), kapitalizm hakkında konuşmaya hiç eğilim göstermedi. Dunn'a göre ulus-devletlerin krizinden söz edebilmek için, onun iki temel kurucu fikrine geri dönmek gerekiyordu. Bunlardan biri ulustu, diğeri de devlet; açık ki, Dunn, tartışmayı sunarken bile, yaygın olduğu üzere, ulus-devleti tekil bir ulusun devleti ya da bir devletin tekil ulusu olarak düşünmeye meylettiğinde, "hukuki bilimsellik iddiası" olarak nitelediğim metafizik alanın sorunlarına gömülerek ulus-devletlerin krizini konumlandırmaya çalıştı (1995: 6-9). Tartışma genel olarak, ulus-devletlere yönelen dört tehdide, sırasıyla, kapitalist dönüşüme, çevresel (ekolojik) sınırlara (Dunn, 1995: 13-14; Hurrell, 1995), kimlik siyasetinin yayılmasına (Tully, 1995) ve militarizmdeki dönüşüme (Mann, 2008: 174-175; Bracken, 1995) odaklanıyordu.

Bu yaklaşımların hiçbiri ulus-devleti, bir kapitalist devlet olarak çözümlemiyor; Jellinek-Weber çizgisinin "egemen devlet/otorite" varsayımının 20. yüzyıldaki timsali sayıyordu. Bu yüzden onun yeniden konumlanmasından değil de, tehdit altında olduğundan ya da dönüştüğünden söz ediliyordu. Gerçekte ise, ulus-devlet, kendi varsayımında ne tekil bir ulusu içermişti ne de devlet aygıtı bir hizmetler seti için mekanizma olarak düşünülmemişti. Bu hizmet, Adam Smith'in tartışmaya gerek duymadan ön varsaydığı gibi, salt can ve mal güvenliği için "gece bekçiliği"ne indirgense bile. Ki, ikinci bölümde tartıştığım üzere Adam Smith'te de bu indirgeme yoktu. Bu bakımdan ulus-devletlerin krizinden çok yeniden konumlanmasından söz etmek daha doğrudur. Bu yeniden konumlanma,

dördüncü bölümde tartışıldığı üzere, özellikle ulus üstü ekonomik kurumlar (IMF, Dünya Bankası) ve uluslararası ekonomik anlaşmalar (Dünya Ticaret Örgütü, WTO; GATTS, TRIPS vd.), mali piyasalar ve dev şirketler karşısında devletleri ve özellikle de hükûmetleri daha çok etkilenir hale dönüştürse de, kapitalist devleti ortadan kaldırmadı.

Modern egemenliğin aşıldığını ve emperyal bir egemenlik sisteminin imparatorluk içinde kurulduğunu ileri süren görüşler, egemenlik kuramını yeniden inşaya yöneldi. *Commonwealth*'de [*Devlet*] (2009) *küresel-egemen*in aşkın kuramına Hegel'deki gibi giriştiklerinde, Hardt ve Negri'nin yapmaya çalıştıkları şeyin, Obama sonrası küresel kurum ve ağlarla uyum içindeki Amerika Birleşik Devletleri'ni bir *Leviathan* ama aynı zamanda Hegel'deki gibi özgürlüğün gerçekleşmesi olarak göstermeye çalışmak olduğu bana göre tartışmasızdır. Yöntemsel olarak Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ni (2001) çözümlemelerinde neredeyse birebir, aile-çokluk-devlet sıra düzeninde izlemeleri sadece sıradan bir kanıttır. Sonuçta yaptıkları, egemenlik sonrası dünyada yurttaşlık tartışmaları içinde (Murphy ve Harty, 2003) küresel egemenden iyileştirme talep etmek dışında ABD'nin Atlantik cumhuriyetçiliğinin bulguladığı özgüllüklerini, insanın mutluluğu ve özgürleşmesi için vazgeçilmez saymaktan ibaretti.

Dördüncü bölümde tartıştığım bu görüşler, kapitalizmdeki bir dizi dönüşümle ilgili görünse de, aslında kapitalizmin günümüzdeki kriziyle ilgilidir. Tıpkı feodal kriz karşısında egemenlik kuramının gördüğü ideolojik işleve benzer bir ideolojik işlevle donatılmak üzere, egemenliğin ister “emperyal

egemenlik” ister “küresel yönetişim” olarak yeniden düşünülmesi ile karşı karşıyayız.

Egemenlik kuramı içinde; bir hak yasal çerçeve edinerek pozitifleştiğinde -yani güç ilişkileri içinde meşru hale geldiğinde- artık mevcut olan bu hakkın sınırı, hakkı fiili gücü ve güç ideolojisi ile çevreleyen kapitalist devlete bağlı görünmüştü. Kapitalist devletin anayasal kuruluşunun sonucuydu bu. Ancak gerçekte, hiçbir zaman bu mekanizma böyle işlemedi. Başka deyişle, önce hak çerçevesinin sınırlarını genişletecek “ejderha”lar yaratılarak haklar kazanılmadı. Bunu basitçe, kapitalizm içinde fiilileşen hakların tarihsel seyrinden izleyebilmek mümkündür. Negatif haklardan pozitif haklara genişleme ve bugün çevre ve konut hakkı gibi üçüncü kuşak hakların da tartışılabiliyor olması mevcut hakların çerçevesinin ve güvencesinin kapitalist devlet olmadığını, aksine kapitalist devlete karşı mücadeleler olduğunu göstermektedir.

Kapitalist devlet hiçbir zaman tam olarak hakların güvencesi de olmadı; aksine, tehdidi oldu. Çünkü hakların sınırı, kapitalist hak çerçevesinin artık kapitalist olmadığı yere kadar uzanır. Duguit'nin objektif olarak sosyalist sayılmasının nedenlerinden biridir bu. Çünkü, devleti hakkı olanaklı kılan/gerçekleştiren bir yücelik, Hegel'deki gibi özgürlüğün gerçekleşmesi olarak değil de, hakka pozitif hukukla bağlanmış bir kamu hizmeti organizasyonu olarak düşünmeye başladığınızda devlet düşüncesindeki güç ideolojisi sönümlenir. Egemenlik ideolojisinin sönümlenmesiyle, polis gücü ile nüfus idaresinin; kışla ile okulun; mahkeme ile hastanenin vd. aslında bir ve

aynı şey olmadığını, ilkinin ortadan kaldırılması ile diğerlerinin özyönetime genişleyerek yayılmasının bir ve aynı anda devleti sönümlendirebileceğine dair fikirlerin aydınlık kazanmasına vesile olacağını, yalnızca kapitalizm karşıtı militan olarak Lenin değil, kapitalist devletin ve özel mülkiyetin ılımlı ya da militan ideologları da bilir.

Egemenlik kuramının militan bir eleştirmeni olan Lenin, bu yüzden, sadece *Emperyalizm* (1977) broşürüyle değil *Devlet ve Devrim* (1999) broşürüyle de önceki yüzyılın başında bu tartışmaya katılan bir çağdaşımız olmayı sürdürdü. Bu broşürde Lenin, devletin sönümlenmesi ile devrim arasındaki ilişkiyi irdeledi ve egemenlik kuramının meşru kıldığı devlete karşı devrim gerçekleşmeden, devletin sönümlemeye başlamayacağını yazdı (1999: 26). Bir baskı aygıtı olarak "burjuva devleti ancak devrim ortadan kaldırabilir"di (1999: 27). Her devlet, ezilen sınıfa karşı "özel bir baskı erkiydi" (1999: 28). Bu durumda, daha önce Kautksky ve Avrupa Komünizmi tarafından denenen Machiavellici çözümün, çözüm olmadığı, çözümün devrim olacağı açıktı: "Burjuva devletin yerine proleter devleti geçirmek devrim olmadan olanaksızdı" ve "proleter devletin ortadan kaldırılması, yani her türlü devletin ortadan kaldırılması *sönüp gitme* dışında başka bir yoldan imkânsızdı" (1999: 31). Marx'ın da kabul ettiği üzere, gerçek demokraside, bir devlet biçimi olarak demokrasi de, siyasal düzeyde yitip gidecekti (1997: 48).

Lenin, devletin sönümlenmesiyle okulların kapanmayacağını yazdığında, devlete karşı kamu hukukunu, devrim perspektifini yitirmeden, her türden "devleti ele geçirme stratejisi"ni aşan bir *sönümlenme stratejisi*

olarak yeniden düşünmemizin yolunu açmış oluyordu. Sovyet Devrimi'nin kamu hukukçularının Leon Duguit'i kendilerinden saymalarının temel nedeni buydu. Bugün de kapitalizm koşullarında dahi *devrim perspektifini yitirmeyen bir sönümlenme stratejisi olarak* devlete karşı kamu hukukunu düşünmek, bu düşünmeyi Leon Duguit'nin "kamu hizmeti" kuramının mirası ile devlete karşı kamu hukuku stratejisi içinde kapitalizme karşı yürütülen somut mücadeleler olarak kurmak ve bu mücadeleyi bizzat hukuk alanında bir sınıf mücadelesine çevirmek mümkündür. Bu strateji içinde, kamu hukukunu, egemenlik kuramının her biçimine karşı düşünmek gerekir.

Duguit'ye göre, varlığı iddia edilen egemen kuvvet yoktu, kamusal ajanın iradesi, bütün başka iradeler gibi, bir insan iradesiydi (1954: 43). Bu kamusal ajanın iradesinin yetkilendirilmesinin yegane nedeni kamu hizmeti işlevini yerine getirmesiydi. Kamu hizmetleri, toplumsal yaşam için, sürekli gerçekleşmesi gerekli olan faaliyetlerdi. Böylece idare edenlerin görevleri, kamu hizmetlerinin işlemesini sürekli olarak sağlama borcuyla özetlenebilirdi (1954: 75).

Bütün iradeler bireyseldi ve iradeler arasında hiyerarşi yoktu. Özne bakımından her iradenin değeri aynıydı. İradelerin değeri ancak yöneldikleri amaca göre belirtilebilirdi. İdare edenin iradesi bu sıfatla hiç bir kuvveti haiz değildi; fakat bir kamu hizmetinin örgütlenmesi ve işlemesi amacına yöneldiği ölçüde değer ve kuvvet kazanırdı. Böylece kamu hizmeti kavramı egemenlik kavramının yerine geçmiş bulunmaktaydı. Devlet artık emreden bir egemen kudret değildi; ellerinde tuttukları kuvveti kamu hizmetlerini kurmak ve

işletmek için kullanmakla ödevli bir takım bireylerdi. Sonuç olarak, kamu hizmeti kavramı egemenliğin yerine geçtiği için kamu hukukunun temel kavramı olmaktaydı (1954: 76).

Schmitt'in aşkın devletçiliğinden Duguit'nin yalın kamu hizmeti merkezli kamu hukuku teorisine döndüğümüzde, kamu hizmetinin hangi perspektif içinde tanımlanabileceği sorunu belirir ve bu sorun, dikkatimizi Marksist kuramdaki sofistike hukuk tartışmalarının yerine, bu tartışmaları küçümsememekle birlikte, Duguit'nin kuramındaki toplumun kuruluşu için gereken yalın ilkeye çevirmemizi doğurur. Bir pozitivist ve Durkheim izleyicisi olarak Duguit, kamu hizmetinin temel ilkesinin "sosyal dayanışma" olduğunu düşünüyordu. Kamu hizmetinin sınırlarını sosyal dayanışma belirliyordu; bu yüzden, Schmitt'te aşkın devlete itaat gerekçesi olan "huzur, güven ve düzeni" sağlamak da kamu hizmetlerinden sayılıyordu.

Burjuva toplumunda iş bölümünün ve bir tür dayanışmanın var olduğu tartışma dışıdır. Ancak bu, çalışmanın başından beri yürüttüğüm tartışmanın görünür kıldığını umduğum üzere, kapitalist toplum ve kapitalist devletin, sınıflar mücadelesi içinde şekillendiği gerçeğini değiştirmez. Bu perspektiften bakıldığında; kamu hizmetinin temel ilkesi, sosyal dayanışma olarak belirlendiğinde de Duguitci yaklaşım içinde bile kamu hizmetinin gerçek içeriğine ulaşmak, bu gerçek içerik, "iradelerin eşitliğini" esas aldığından ötürü mümkün olmaz. Çünkü, "huzur, güven ve adalet" esasen özel mülkiyetin korunmasına ve Duguit'nin kamu hizmeti dışında hiçbir şeye dayanamayacağı kanaatine vardığı kamusal ajanlar topluluğu olarak devletin

bir sınıf hakimiyetini tesis etmesine yönelir. Somutta kapitalist devlette kamu hizmetleri, Duguitci anlamda bile iradelerin eşitliğini sağlayamaz. Kapitalist devletin kapitalist devlet olarak kalmasına yarar.

Ama bu Duguit'den, kamusal ajanların üstün bir iradeye dayanmadığını ve dayanamayacağını, yetkilerini de kamu hizmetinden aldıkları önermesini devralmamızın önünde engel değildir. Şu halde, kamu hizmetinin başka bir temel ilke ile tanımlanması gerekir. Beşinci bölümde bu temel ilkenin, komünizm olup olamayacağını tartışıyorum.

Komünizmin ne olduğu üzerine elbette genel bir uzlaşma yoktur ve bu tür kavramlar için olmasını beklemek de hayal olur. *Komünist Manifesto*'nun yayınlanmasından beri, geride bıraktığımız 160 küsur yıl içinde, Marksizmden köklendiğini ileri süren akımlar arasında da, önemli yaklaşım farklılıkları oluştu.

Radikal bir komünizmin güncelliğinin yeniden gündeme gelmesi de, bu komünizmin kamu hizmetinin temel ilkesi olarak tanımlanması da, bir tür devletin sönümlenmesi mücadelesine bağlanmadıkça, kapitalist devlet sorununu çözmez. Sözünü ettiğim, kuramsal olduğu kadar hatta daha fazla güncel sorunlardır: Duguitci perspektiften bakıldığında, pozitif hukuk, kamu hizmetine bağlanır. Kamu hizmeti de burada sunulan perspektiften komünist hipoteze bağlandığında; barınmak için konutu olmayan birinin, bu konutu işgal etmesi örnek olayı, elbette indirgenmiş bir biçimiyle, tüm sorunu pratik ve kuramsal olarak da önümüze koyar.

Mevcut hukukunun ve hukuksal biçimlerin üretim ilişkileri üzerinde yükseldiği ve meta mübadelesinden doğduğu (Paşukanis, 2002) ve komünizmin salt bir program olarak alındığında hukukun da aşılmasını gereksindiği *doğru*larına dayanarak, Duguitci egemen kuvvet ile kamu hizmeti karşıtlığının Marksist kuramla telif edilemeyeceği, bunun bir totoloji olacağı yönündeki eleştiriler, diyalektik düşünüşü yok saymaktadır. Bensaïd'in vurguladığı üzere, öncelikle; "*komünizm, ne saf bir fikir ne de bir doktriner toplum modelidir. O ne bir devlet rejiminin ne de bir üretim tarzının adıdır. O, kurulu düzeni mütemadiyen aşan/ortadan kaldıran hareketin adıdır.*" (2010: 69) Aynı zamanda bu hareketin içinde ortaya çıkan, onu yönlendiren *amaçtır*. Bu amaç, "ilkesiz politikaların, arkası gelmeyen eylemlerin, günü gününe doğaçlamaların tersine neyin amaca yaklaşıp neyin ondan uzaklaştığını belirlemeye imkân" tanır. Edindiği bu nitelik, komünizmi bu amacın ve yolun bilimsel bilgisi olarak kurmamızı olanaksız kılar; komünizm, bu *"amacı ve yolu düzenleyici bir stratejik hipotezdir".* Komünizm*, "birbirlerinden ayrılmaz biçimde alt edilmesi mümkün olmayan bir başka adalet, eşitlik ve dayanışma düşünü; kapitalizm çağında mevcut düzeni devirmeyi hedefleyen sürekli hareketi ve bu hareketi,* daha beterine en kestirme yol olacak ehveni şerlerle uzlaşmalardan uzakta, *mülkiyet ve iktidar ilişkilerinde köklü bir değişime doğru yönlendiren hipotezi adlandırır"* (abç, 2010: 69).

Komünist hipotez basitçe bir siyaset çağrısı da değildir; siyaset çağrılarının aşılmasıdır. Siyaset çağrıları ister burjuva devriminin parlak

dönemlerinden kalan Machiavellici biçimleriyle, isterse de burjuva uygarlığının çürümesini gösteren Schmittçi biçimleriyle yapılsın, ister sağdan isterse de soldan gelsin esasen devlete katılmaya çağırır ve artık işgalci değil, evinden atılan biri olarak anmamız gereken somut insana itaatten ötesini vadetmez. Kuramsal olarak söylersek, devletle komünist hipotez üzerinden yüzleşmeyen, devletin sönümlenmesini hedeflemeyen her siyaset çağrısı, programında ne yazarsa yazsın, esasen bir özyönetime değil, toplum olarak yaşamanın yalın haline değil, açıkça bir "siyasal birliğe", yeni bir "türdeşleştirmeye ve dışlamaya", en iyi ihtimalle yeni bir "toplumsal sözleşmeye" çağrıdır. Bu da, niyetlerden bağımsız olarak, egemenlik ideolojisinin yeniden üretilmesi demektir.

Marx'ın belirttiği üzere, toplumsal kurtuluş insan dünyasının ve insan ilişiklerinin fetiş biçimleri aşarak kendisine dönmesidir. Burjuva devrimleri ile gelen politik kurtuluş, insanın bir yandan burjuva toplumun bir üyesine, egoist ve bağımsız bir bireye, diğer yandan ise devletin bir yurttaşına, ahlakını yasanın kurduğu bir bireye indirgenmesidir: "Gerçek birey soyut yurttaşı kendisine getirene ve bir birey olarak günlük yaşamında, bireysel çalışmasında ve bireysel ilişkilerinde türdeş hale gelene, 'özel güçlerini' toplumsal güç olarak tanıyana ve örgütleyene ve böylece *toplumsal güçleri artık kendisinden politik güçler biçiminde ayırmayana kadar, işte o zamana kadar insanın kurtuluşu tamamlanmayacaktır"* (aktaran Bonefeld, 2007: 266; Marx, 1843/2009: 36).

Komünist hipoteze bağlanan kamu hizmeti perspektifi, politik

kurtuluşun ötesinde somut insana devleti fetiş bir biçim olarak aşmasını, işgal yoluyla da olsa artık evinde oturan bu somut insanın evinden çıkmasına karar veren yargıcın ve bu kararı uygulayan polisin hak ihlali yapan *yetkisiz* kamusal ajanlar olduğunu söyler. Burada sözün hükmü olmadığı, kapitalist devletin en demokratik olanında bile işleyen, Duguitci anlamda kamu hukuku değil güç ideolojisi olduğu için, elbette somut insan için somut bir kazanımdan söz edilemez. Ama daha büyük bir kazanım bizi bekler: Somut insanın somut çıkarları için devleti ve kamu hukukunu yalın bir şekilde yeniden düşünmenin koşullarına ulaşmış oluruz. Bu düşünme bizi bir kez daha devrime ve komünist hipoteze bağlar.

Elbette daha yalın sonuç, kamu hukukunun devlete karşı konumlanmış olmasıdır. Komünist hipotezden bakıldığında kamu hizmeti temeline dayanan kamu hukuku devlete değil devrime bağlanır; bu, hukukun mevcut haliyle aşılması ama paylaşımın ve eşitliğin komününün halkı, nicel büyüme yarışından nitel olarak farklı bir ekolojik gelişme, özgün bileşimi her kadını ve her erkeği tekilliği türün zenginleşmesine katkıda bulunan eşsiz bir varlık haline getiren ihtiyaçların gelişmesi ve farklılaşması, iktidarın paylaşılması, bencil hesabın ve genelleşmiş rekabetin karşısına çıkarılabilecek dayanışma, insanlığın doğal ve kültürel ortak mallarının savunulması, genelleşmiş başkalarının sırtından geçinmeye ve dünyanın özelleştirilmesine karşı hizmetlerden temel ihtiyaç maddelerine kadar bir bedelsizlik (metalaştırmadan arındırma) alanının genişletilmesi, özcesi komünist hipotezden doğan talepler doğrultusunda iradelerin eşitlenmesi

demektir (Bensaïd, 2010: 66-68). Bu tüm insanlığının kamu yararını yeniden düşünebileceği, devleti merkeze almayan bir alternatif için yol gösterir.

Bu yeni yolun kamusal ajanlarla yurttaşlar arasında doğurabileceği çatışmalarda komünist hipoteze dayanan kamu hukuku, egemenlerin yasallığının karşısına çıkarılabilecek bir meşruluğun ortaya çıkışı lehine ileri atılır: "'Kurtuluşun nihayet bulan siyasi biçimi' olarak, devlet iktidarının 'ilgası' olarak, sosyal Cumhuriyetin gerçekleştirilmesi olarak Komün bu yeni meşruluğun ortaya çıkışını örnekler" (2010: 68). Onun deneyimini devrimci krizlerde beliren ve siyaseti profesyonellikten arındırmaya, toplumsal işbölümünü dönüşüme uğratmaya, ayrı bürokratik yapı olarak devletin sönümlenmesinin koşullarını yaratmaya yönelen halk öz örgütlenme ve özyönetim biçimlerinin esin kaynağına dönüştürür.

"Kapitalizmden komünizme geçiş elbette muazzam bir politik biçimler bolluk ve çeşitliliği gösterecekse" (Lenin, 1999: 47) ve eğer kapitalizmden komünizmin alt aşamasına geçiş varsaydığım gibi feodalizmden kapitalizme geçiş gibi uzun bir devrimler dönemini kapsayacaksa, "insanların kapitalizmin" bir siyasal biçiminin "devrilmesiyle birdenbire, *hiçbir hukuk kuralı olmaksızın* toplum için çalışmayı öğreneceklerine inanmamak gerekir, ve bunun da ötesinde *böyle* bir değişim için ekonomik önkoşullar, kapitalizmin ortadan kaldırılmasıyla *hemen hazır olmaz*" (1999: 113). Bu nedenden içinde bulunduğumuz bu sermayenin kriz ve geçiş çağında, hukuk bir mücadele alanı olarak kalır ve komünizme geçişin mihenk taşı olarak, egemenlik kuramını değil komünist hipoteze

dayanan kamu hizmetini temel alacak bir kamu hukuku bu mücadelede önemli bir işlev görebilir. İster kapitalizm koşullarında, onu aşmaya yönelen mücadeleler açısından, isterse de, Lenin'in vurguladığı gibi eğer ütopyaya düşmeyeceksek, kapitalist devletin zor aygıtı paramparça edildiğinde açığa çıkacak şimdiden öngöremediğimiz ancak, tarihte sovyetler, işçi konseyleri, komün gibi benzeri biçimleri görülen ve belki de bu biçimlerle parlamenter biçimlerin özgül bir çoğulcu oryantasyonuyla şekillenecek kamu hizmeti örgütlenmeleri açısından.

Burada, burjuva demokrasisinin de içerdiği demokrasinin tarihsel biçim ve kurumlarının -her kuşaktan temel insan hak ve hürriyetleri ile bunların maddi garantilerinin- her türden özyönetim tasavvurlarının mekânsal, toplumsal ve zamansal yayılımında vazgeçilmez temel değerler olarak varlığını sürdüreceği, komünist hipoteze bağlanan kamu hukuku için tartışılmazdır. Üstelik bu tasavvur sadece insan türünün değil dünyanın yaşam sunduğu diğer tüm canlı türlerinin ve cansız doğanın da kozmopolitliğini demokratik bir değer olarak, ancak aşkın bir ilke olarak değil, kendi mekânında ve zamanında gerçeklenen bir değerin içerimi olan bir ilke olarak komünist hipoteze bağlanan kamu hukukunda yaşar.

Böylece günümüzde pozitif hukukta geçerli olan her kural, bu hukuk görüşü içinde, gerçekliğini ve gücünü ancak kamu hizmeti varsayımından alabileceğine göre, toplumun özyönetimine geri döner. Bu ilke, kapitalizme karşı gelişen yeni mücadeleler içinde şimdiden karşılık bulmak üzeredir: Bir yere kurulacak enerji santralinin ya da barajın, çimento

fabrikasının kararını, burjuva rasyonalitesine dayanan toplumsal zenginlik hesaplarının ya da egemen bir devletin parlamentosunun değil, yöre halkının vermesi gerektiğine dair mücadeleler; Brezilya'da topraksız köylülerin toprak işgalleri ile mülkiyet ilişkilerini fiilen komünal mülkiyet şeklinde düzenlemelerinin hukuken tanınmak zorunda kalması; Arjantin'de ve Venezuela'da işçiler tarafından el konulan fabrikalar üzerinde süren sonlanmamış mücadeleler; Venezuela'da zorunlu ihtiyaçlar için yapılan hırsızlığın suç sayılmaması yönündeki Yüksek Mahkeme kararları ve ardından gelen yasal düzenlemeler; bu sorunu tarihsel ve toplumsal bağlamı içinde yeniden düşünmeyi kışkırtan en bilinen örneklerdendir.

Ancak, sorun bu somutluğuyla karşımıza çıktığında, bu çalışma aynı somutlukta devamı getirilmek üzere sonuna gelmiş olur: Egemenlik ideolojisi ve bu ideolojiyi bir güç ideolojisi olarak yeniden ve yeniden üreten egemenlik kuramları yüzyıllar boyu siyasetin içeriğini kurmuştur ve siyaset, Machiavelli'den beri kapitalist devletin hizmetindedir. Somut insanın hizmetine girmek isteyen bir “siyaset” ise, öncelikle kapitalist devlet karşısında konumlanmak, siyasetin siyaset olarak aşılmasını hedeflemek ve her somut eşikte aşağıdan mücadelelerin gerçek ufkuna, komünist hipoteze bağlanan kamu hizmeti ilkesinin yönlendiği *devrim*e bağlanmak durumundadır. Ancak bu tür bir siyaset, bu çalışmada bütün yönleriyle ortaya serilen egemenlik ideolojisini tümüyle reddedebilir; ve ancak böylece, tarihsel materyalizmin egemenlik kuramına getirdiği eleştiri, onun inkârına varır: Devlete mahkum olmadığımız gibi *kaderimiz de “siyaset” değildir.*

Egemenliğin, daha doğru deyişle onu düşünmemizi sağlayan egemenlik kuramının geleceği kapitalist devletin, dolayısı ile kapitalizmin geleceği ile kader birliği içindedir. Muhafazakâr, liberal ya da sosyalist olsunlar, kendilerini demokratik olarak niteleyen siyasal kuramlar ya da ideolojiler, demokrasiyi kapitalist devletle birlikte düşünmeyi sürdürdükçe, egemenlik kuramı da yeni biçimleriyle siyasal bir güç ideolojisi olarak yaşamaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

Abensour, Miguel (2002) **Devlete Karşı Demokrasi: Marx ve Makyavel Momenti**, çev. Zeynep Gambetti, Nami Başer, Ankara: Epos.

Adaklı, Gülseren (2001) "Post-Marksizmin Kuramsal ve Siyasal Açmazları", **Praksis** (1): 13-34.

Ahmad, Aijaz (2005) "Günümüz Emperyalizmi", **Günümüzde Emperyalizm: Yeni Emperyal Tehdit, Socialist Register 2004** *içinde,* Leo Panitch ve Colin Leys (der), çev. Ergin Bulut,İstanbul, Alaz: 56-74.

Agamben, Giorgio (2008) **Olağanüstü Hal**, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Varlık.

_____ (2010) **Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar**, çev. Ali İhsan Başgül, Ankara: Dipnot.

Ağaoğulları, Mehmet A. (2006) **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge.

Ağaoğulları, Mehmet A. ve Levent Köker (1991) **Tanrı Devletinden Kral Devlete**, Ankara: İmge.

Ağaoğulları, Mehmet A., Cemal B. Akal ve Levent Köker (1994) **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge.

Akbay, Muvaffak (1945) "Devletin Menşeini İçtimaî Mukaveleye İstinat Ettiren Nazariyeler" **AÜHFD** (45/2): 85-109.

Akın, İlhan (1980) **Kamu Hukuku**, İstanbul: İÜHFD Yayını.

Aksoy, Hüsnü (1992) **Marksizmde Temel Kavramlar**, İstanbul: Yön.

Ali, Abbas J. (2002) "The End of the Nation-State", **International Journal of Commerce & Management** (12/3-4): I.

Albo, Gregory (2005) "Emperyalizmin Yeni ve Eski Ekonomisi", **Günümüzde Emperyalizm: Yeni Emperyal Tehdit, Socialist Register 2004** *içinde,* Leo Panitch ve Colin Leys (der), çev. Mehmet Yusufoğlu, İstanbul, Alaz: 99-123.

Althusser, Louis (1969) **For Marx**, İngilizce'ye çev. Ben Brewster, London: Penguin.

_____ (1987) **Politika ve Tarih**, çev. Alaattin Şenel ve Ömür Sezgin, Ankara: Verso.

_____ (1987a) **John Lewis'e Cevap**, çev. Murat Belge, Ankara: Verso.

_____ (1995) ***Kapital'i* Okumak**, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: İletişim.

_____ (1996) **Gelecek Uzun Sürer**, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Can.

_____ (1999) **Machiavelli and Us**, İngilizce'ye çev. Gregory Elliot, London: Verso.

_____ (2000) **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Y. Alp, M. Özışık, İstanbul: İletişim.

_____ (2003) **Makyavelin Yalnızlığı ve Diğer Metinler**, çev. Turhan Ilgaz vd., Ankara: Epos.

Anderson, Perry (1979) **Lineages of the Absolutist State**, London: Verso.

_____ (1982) **Batıda Sol Düşünce**, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim.

_____ (1988) **Gramsci: Hegemonya, Doğu Batı Sorunu ve Strateji**, çev. Tarık Günersel, İstanbul: Belge.

_____ (1998) **Marksizmde Tartışmalar**, çev. Ahmet Özdemir, İstanbul: Göçebe.

Arblaster, Anthony (1999) **Demokrasi**, çev. Nilüfer Yılmaz, Ankara: Doruk.

Arendt, Hannah (1946) "Expansion and the Philosophy of Power", **Sewanee Review**, November, (LIV): 601-616.

_____ (1985) **The Origins of Totalitarianism,** New York: a Harvest Book & Harcourt, Inc.

Arın, Tülay (1987) "Bonapartizm", **Sosyalizm ve Tarihsel Mücadeleler Asiklopedisi** *içinde,* Ertuğrul Kürkçü (der), İstanbul, İletişim, cilt

1: 318.

Aron, Raymond (1986) **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. Korkmaz Alemdar, Ankara: T. İş Bankası Kültür Yayınları.

Arrighi, Giovanni (2000) **Uzun Yirminci Yüzyıl**, çev. Recep Boztemur, Ankara: İmge.

_____ (2009) **Adam Smith Pekin'de: 21. Yüzyılın Soykütüğü**, çev. İbrahim Yıldız, İstanbul: Yordam.

Ashcraft, Richard (1978) "Ideology and Class in Hobbes' Political Theory", **Political Theory**, February, (6/1) :27-62.

Augustinus, Aurelius (1999) **İtiraflar**, çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs.

Avineri, Shlomo (1972) **Hegel's Theory of The Modern State**, Cambridge: Cambridge University Press.

Balibar, Ettiene ve Immanuel Wallerstein (2000) **Irk, Ulus, Sınıf**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis.

Barber, Benjamin (1995) **Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset**, çev. Mehmet Beşikçi, İstanbul: Ayrıntı.

Barkin, J. Samuel ve Bruce Cronin (1994) "The State and The Nation: Changing Norms and the Rules of Sovereignity in International Relations", **International Organization** (48/1): 107-130.

Baudrillard, Jean (1992) **Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın**

Sonu, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Ayrıntı.

Beaud, Michel (2003) **Kapitalizmin Tarihi**, çev. Fikret Başkaya, Ankara: Dost.

Benjamin, Walter (1993) **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY.

Bensaïd, Daniel (2006) **Köstebek ve Lokomotif**, çev. Uraz Aydın ve diğerleri, İstanbul: Yordam.

_____ (2006a) "İktidarı Almadan Devrim mi?", **İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi, Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?** *içinde* U. Uraz Aydın (der), çev. Mutlucan Şahan, İstanbul, Yazın: 9-31.

_____ (2006b) "Çığlıklar ve Tükürükler", **İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi, Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?** *içinde* U. Uraz Aydın (der), çev. Mutlucan Şahan, İstanbul, Yazın: 48-114.

_____ (2010) "Komünizmin Güçleri", çev. Osman S. Binatlı, **Yeniyol** (36): 64-69.

_____ (2010a) "Bir İlga Edilmiş Düşüncenin Evrimi",**Althusser'e Karşı Marx İçin** *içinde*, Jean-Marie Vincent (der), çev. Osman S. Binatlı, İstanbul, Yazın: 317-366.

Beriş, Hamit E. (2006) **Küreselleşme Çağında Egemenlik**, Ankara: Lotus.

Berman, Marshall (1994) **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, çev. Ümit Altuğ,

Bülent Peker. İstanbul: İletişim.

_____ (2011) **Özgünlüğün Politikası**, çev. Nursel Yıldız, İstanbul: Sel.

Biswas, Shampa (2002) "W(h)ither the Nation-state? National and State Identity in the Face of Fragmentation and Globalisation", **Global Society**, April, (16/2): 175-198.

Black, C. E. (1989) **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri**, çev. M. Fatih Gümüş, Ankara: Verso.

Blackbourn, David ve Geoff Eley (1984) **The Pecularities of German History: Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany**, Oxford: Oxford University Press.

Bloch, Marc (1995) **Feodal Toplum**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece.

Bobbio, Norberto (1993) "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", **Sivil Toplum ve Devlet**: *Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar içinde* John Keane (der), çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı: 91-118.

_____ (2000) "Kelsen ve Hukukun Kaynakları", **Devlet Kuramı** *içinde* Cemal Bali Akal (der), çev. Bige Açımuz, Ankara, Dost: 459-469.

Bobbio, Norberto ve Jacques Texier (1982) **Gramsci ve Sivil Toplum**, çev. Kenan Somer, Ankara: Savaş.

Bobbitt, Philip (2002) **The Shield of Achilles: War, Peace and Course of History**, New York: Knopf.

Bodin, Jean (1992) **On Sovereignty, Four chapters from *The Six Books of Commonwealth***, Cambridge: Cambridge University Press.

Boéitie, Etienne de la (1995) **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge.

Bonefeld, Werner (2007) "Devlet ve Sermaye: Politiğin Eleştirisi Üzerine", **Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi** *içinde* Werner Bonefeld ve John Holloway (der), çev. Cumhur Atay, İstanbul, Otonom: 255-284.

_____ (2007a) "Toplumsal Kuruluş ve Küreselleşme Hayaleti", **Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi** *içinde* Werner Bonefeld ve John Holloway (der), çev. Cumhur Atay, İstanbul, Otonom: 163-190.

Boratav, Korkut (2002) "7. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Açılış Bildirgesi", **Küreselleşme, Emek Süreçleri ve Yapısal Uyum** *içinde*, Ahmet Alpay Dikmen (der), Ankara, İmaj: xxiii-xxxviii.

_____ (2010) **Emperyalizm, Sosyalizm ve Türkiye**, İstanbul: Yordam.

Bottomore, Tom (1987) **Siyaset Sosyolojisi**, çev. Erol Mutlu, Ankara: V Teori.

_____ (1993) **Seçkinler ve Toplum**, çev. Erol Mutlu, Ankara: Gündoğan.

_____ (1993) "Komünizm", **Marksist Düşünce Sözlüğü** *içinde,* Tom Bottomore (der), çev. Levent Köker, İletişim, İstanbul: 340-342.

Bottigelli, Emile (1993a) "*1844 El Yazmaları*'na Sunuş", **1844 El Yazmaları** *içinde*, Karl Marx, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol: 13-77.

_____ (1993b) "*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya Sunuş", **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı** *içinde*, Karl Marx, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol: 7-18.

_____ (1997) **Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu**, çev. Kenan Somer, Ankara: Bilim ve Sosyalizm.

Bracken, Paul (1995) "The Military Crisis of the Nation-State: Will Asia be Different from Europe?", **Contemporary Crisis of the Nation-State?** *içinde* John Dunn (der), Cambridge, Blackwell: 97-115.

Brancourt, Jean P. (2000) "Estat'lardan Devlet'e: Bir Sözcüğün Evrimi", **Devlet Kuramı** *içinde* Cemal Bali Akal (der), çev. Pınar Güzelyürek, Ankara, Dost: 177-190.

Braudel, Fernand (1977) **Aftertoughts on Material Civilisation and Capitalism**, Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

_____ (1993) **Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece.

_____ (2006) **Uygarlıkların Grameri**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge.

Bridges, Amy B. (1999) "Nicos Poulantzas ve Marksist Devlet Kuramı", **Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar** *içinde* Kemali Saybaşılı (der ve çev.), Ankara, Doruk: 467-515.

Brittan, Leon (1998) **Globalisation vs. Sovereignty? The European Response: The 1997 Rede Lecture and Related Speeches and Articles**, Cambridge: Cambridge University Press.

Brohm, Jean-Marie (2010a) “Louis Althusser ve Maddeci Diyalektik”, **Althusser'e Karşı Marx İçin** *içinde*, Jean-Marie Vincent (der), çev. Osman S. Binatlı, İstanbul, Yazın: 317-366.

Brooks, Thom (2007) **Hegel's Political Philosophy: A Systemathic Reading of Philosophy of Right**, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Brosius, Bernhard (2010) **Tarihin Yapıları: Tarihsel Materyalizme Giriş**, çev. Nejat Ağırnaslı, İstanbul: Yordam.

Brunkhorst, Hauke (2002) “Globalising Democracy Without a State: Weak Public, Strong Public, Global Constitutionalism” **Millennium: Journal of International Studies,** July, (31/3): 675-690.

_____ (2003) “A Polity without a State?: Europan Constutialism between Evolution and Revolution”, http://www.arena.uio.no/publications/wp03_14.pdf, indirilme tarihi: 04.01.2004.

Buelens, Frans (1999) “Globalization and the Nation-State: an Introduction”**,** **Globalization and the Nation-State** *içinde* Frans Buelens (der), Cheltenham, Edward Elgar: 1-6.

Buğra, Ayşe ve Kaan Ağartan (2007) **Reading Karl Polanyi for the Twenty-first Century: Market Economy as a Political Project**, New York: Palgrave Macmillan.

Bull, Hedley (2008) “Devletler Sisteminin Ötesinde”, **Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması** *içinde* Held, David ve Anthony McGrew (der), çev. Mehmet Celil Çelebi, Ankara, Phoenix: 682-688.

Bulut, Nihat (2003) **Feodaliteden Küreselleşmeye Ekonomik İktidar Siyasal İktidar İlişkisi**, Ankara: Seçkin.

Burkett, Paul (2004) **Marx ve Doğa: Al – Yeşil Bir Perspektif**, çev. Ercüment Özkaya, Ankara: Epos.

Burns, J.H. ve Mark Goldie (der) (2006) **The Cambridge History of Political Thought 1450-1700**, Cambridge: Cambridge University Press.

Calleo, David P. (1995) “America’s Federal Nation-State: A Crisis of Post-Imperial Viability?”, **Contemporary Crisis of the Nation-State?** *içinde* John Dunn (der), Oxford ve Cambridge, Blackwell: 16-33.

Callinicos, Alex (1998) **Tarih Yapmak: Toplum Kuramında Etkinlik***, Yapı ve Değişim,* çev. Nermin Saatçioğlu, İstanbul: Özne.

_____ (2001) **Postmodernizme Hayır: Marksist Bir Eleştiri***,* çev. Şebnem Pala, Ankara: Ayraç.

_____ (2004) **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış***,* çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim.

Camilleri, Joseph A. ve Jim Falk (1992) **The End of Sovereignty?**: *The Politics of a Shrinking and Fragmenting World*, Cheltenham: Edward Elgar.

Carchedi, Guglielmo (2009) **Başka Bir Avrupa İçin: Avrupa'nın Ekonomik Bütünleşmesinin Sınıf Tahlili**, çev. Mustafa Topal, İstanbul: Yordam.

Carnoy, Martin (1984) **The State and Political Theory**, Princeton: Princeton University Press.

Carr, Edward Hallett (2010) **Kominternin Alacakaranlığı: 1930-1935**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim.

Caslin, Terry (1993) "Devlet ve Ekonomi", **Liberalizm, Refah Devleti ve Eleştiriler** *içinde,* Kemali Saybaşılı (der), çev. Mensur Akgün, İstanbul, Bağlam: 290-314.

Chesnaux, Jean ve diğerleri (1970) **Asya Tipi Üretim Tarzı**, çev. İrvem Keskinoğlu, İstanbul: Ant.

Clarke, Simon (2004) "Devlet Tartışmaları", **Devlet Tartışmaları** *içinde* Simon Clarke (der), çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Öteki: 7-88.

_____ (2009) **Marx'ın Kriz Teorisi**, çev. Cumhur Atay, İstanbul: Otonom.

Cohen, Jean L. (1982) **Class and Sivil Society: The Limits of Marxian Critical Theory**, Amherst: University of Massachusetts Press.

Cohen, Gerard A. (1998) **Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.

Colàs, Alejandro (2002) **International Civil Society: Social Movements in**

World Politics, Cambridge: Polity.

Conley, Tom (2002) “The State of Globalization and the Globalization of State”, **Australian Journal of International Affairs** (56)3: 447-471.

Cornu, Auguste (1993a) “Ekonomi Politik ve Felsefe El Yazmaları”, **1844 El Yazmaları** *içinde*, Karl Marx, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol: 241-337.

_____ (1993b) “Marx ve Engels'in 1848 Devrimine Kadarki İdeolojik Evrimleri”, **1844 El Yazmaları** *içinde*, Karl Marx, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol: 338-351.

_____ (1997a) “Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi”, **Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisi** *içinde*, çev. Kenan Somer, Karl Marx, Ankara, Sol: 210-249.

_____ (1997b) “Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı Giriş”, **Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisi** *içinde*, Karl Marx, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol: 250-268.

Courtois, Stephane ve diğerleri (2000) **Komünizmin Kara Kitabı**, çev. Bülent Tanatar ve diğerleri, İstanbul: Doğan.

Çayan, Mahir (1992) **Bütün Yazılar**, İstanbul: Atılım.

Çelebi, Aykut (2002) **Avrupa: Halkların Siyasal Birliği**, İstanbul: Metis.

_____ (2004) “Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir

Değerlendirme", **Kamusal Alan** *içinde,* Meral Özbek (der), İstanbul: Hil.

_____ (2006) "'Siyaset Kaderimizdir': Carl Schmitt ve Siyasal Kavramı", **Siyasal Kavramı** *içinde,* Carl Schmitt, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis.

Çulhaoğlu, Metin (1997) **Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu**, İstanbul: Sarmal.

Dallmayr, Fred R. (1993) **G. F. W. Hegel: Modernity and Politics**, Modernity and Political Tought 3, London: Sage.

Danelski, David J. (1992) "Kamu Hukukunun Alanı", **Devlet ve Hukuk Üzerine Yazılar** *içinde,* Mehmet Turhan (der), Ankara, Gündoğan: 9-30.

Daver, Bülent (1972) **Siyaset Bilimine Giriş**, Ankara: Sevinç.

Dickey, Laurance (1993) "Hegel on Religion and Philosophy", **Cambridge Companion to Hegel** *içinde,* Frederic C. Beiser (der), Cambridge University Press, Cambridge: 301-347.

Dikmen, Ahmet Alpay (2002) "Küresel Elit ve Türkiye'de Küresel Elit Oluşum Kanalları", **Küreselleşme, Emek Süreçleri ve Yapısal Uyum** *içinde*, Ahmet Alpay Dikmen (der), Ankara, İmaj: 305-332.

Divitçioğlu, Sencer (1971) **Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu**, İstanbul: 1971.

Djin, Annelien de (2008) **French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville**, Cambridge: Cambridge University Press.

Dobb, Maurice (2007) **Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler**, çev. F. Akar, İstanbul: Belge.

Doğan, İlyas (2009) **Sivil Toplum Anlayışı ve Siyasal Sistemler**, Ankara: Barış Platin.

Dowd, Douglass (2008) **Kapitalizm ve Kapitalizmin İktisadı**, çev. Cihan Gerçek, İstanbul: Yordam.

Douglas, Ian R. (1999) "Globalization as Governance: Toward an Archaelogy of Contemporary Political Reason", **Globalization and Governance** *içinde,* Aseem Prakash ve Jeffrey A. Hart (der), London and New York, Routledge: 134-160.

Dowdall, H. C. (1947) "Bodin and Hobbes", **Times Literary Supplement** (1 February): 65

Drescher, Seymour (2006) "Tocqueville's Comparative Prespectives", **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde,* Cheryl B. Welch *(*der), Cambridge University Press, Cambridge: 21-48.

Dufour, Alfred (2006) "Pufendorf", **The Cambridge History of Political Thought 1450-1700** *içinde* Burns, J.H. ve Mark Goldie (der), Cambridge, Cambridge University Press: 561-588.

Duguit, Leon (1954) **Kamu Hukuku Dersleri**, çev. Süheyp Derbil, Ankara: A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları.

_____ (2000) “Egemenlik ve Özgürlük”, **Devlet Kuramı** *içinde* Cemal Bali Akal (der), çev. Didem Köse, Sedef Koç, Ankara, Dost: 379-395.

Dumont, Louis (2000) “Devlet Kuramı”, **Devlet Kuramı** *içinde*, Cemal Bali Akal (der), çev. Hülya Tufan, Ankara, Dost: 141-174.

Duménil, Gerard ve Dominique Levy (2009) **Kapitalizmin Marksist İktisadı**, çev. Selin Pelek, İstanbul: İletişim.

Dunn, John (1969) **The Political Thought of John Locke**, Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1995) “Introduction: Crisis of the Nation-State?” **Contemporary Crisis of the Nation-State?** *içinde* John Dunn (der), Cambridge, Blackwell: 3-15.

_____ (2003) “Measuring Locke’s Shadow”, **Two Treaties of Government and a Letter Concerning Toleration**, John Locke *içinde*, Yale University Press, New Haven: 257-285.

Duverger, Maurice (1986) **Seçimle Gelen Krallar**, çev. Necati Erkurt, İstanbul: Kelebek.

Dworkin, Richard (2006) “Liberalizm”, **Liberaller ve Cemaatçiler** *içinde* Berten, A., D. Silveria ve H. Pourtois (der), çev. Eylem Özkaya, Ankara: Dost: 49-76.

Eagleton, Terry (1999) **Postmodernizmin Yanılsamaları**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: İletişim.

Eckersley, Robin (2004) **The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty***,* Cambridge: The MIT Press.

Elias, Norbert (2000) **Uygarlık Süreci Cilt 1**, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim.

Elster, Jon (1985) **Making Sense of Marx**, Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (2006) "Tocqueville on 1789: Preconditions, Precipitants, and Triggers", **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde,* Cheryl B. Welch (der), Cambridge, Cambridge University Press: 49-80.

Engels, Friedrich (1977) **Anti-Dühring**, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.

_____ (1979) **Ailenin Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni**, **Seçme Yapıtlar Cilt 3** içinde, Karl Marx ve Friedrich Engels, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.

_____ (2002) **Doğanın Diyalektiği**, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol.

Eralp, Atila (1997) (der.) **Türkiye ve Avrupa: Batılılaşma Kalkınma Demokrasi,** Ankara: İmge.

Ersoy, Melih (1991) "Bağımlılık Okulunun Eleştirisi", **Ekin Belleten** (Bahar-Yaz 1991): 23-35.

Eroğul, Cem (1995) **Anatüzeye Giriş**, Ankara: İmaj.

Febvre, Lucien (1995) **Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler**, çev. Mehmet

Ali Kılıçbay, Ankara: İmge.

Fernbach, David (2004) **Siyasal Marx**, çev. Murat Akad, İstanbul: Yeni Hayat.

Field, John (2006) **Sosyal Sermaye**, çev. Bahar Bilgen ve Bayram Şen, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foster, John Bellamy (2005) **Emperyalizmin Yeniden Keşfi**, çev. Çiğdem Çıdamlı, İstanbul: Devin.

Franklin, Julian H. (1978) **John Locke and the Theory of Sovereignty: Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution**, Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (2006) "Sovereignity and The Mixed Constitution: Bodin and His Critics", **The Cambridge History of Political Thought 1450-1700** *içinde* Burns, J.H. ve Mark Goldie (der), Cambridge, Cambridge University Press: 298-328.

Furedi, Frank (2001) "Tarihsel Materyalizmde İdeoloji ve Üstyapı'ya Önsöz", çev. İbrahim Yıldız, **Praksis** (1): 224-246.

Furet, François (1989) **Fransız Devrimini Yorumlamak**, çev. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Alan.

Gannett, Robert T., jr. (2006) "The Shifting Puzzles of Tocqueville's *The Old Regime and the Revolution*", **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde*, Cheryl B. Welch (der), Cambridge University Press, Cambridge: 188-215.

Garnett, J. C. (1997) “Sovereignty and Power in a Changing World”, **State and Sovereignty: Is the State in Retreat?** *içinde* G.A. Wood ve Louis S. Leland Jr. (der), New Zealand, University of Otago Press: 36-55.

Gierke, Otto (2000) “Orta Çağ'da Siyasi Kuramlar: Devlet ve Hukuk”, **Devlet Kuramı** *içinde* Cemal Bali Akal (der), çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost: 129-137.

Gelber, Harry G. (1997) **Sovereignty Through Interdependence**, Boston: Kluwer Law International.

Gerger, Haluk (1996) “Küreselleşme: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması”, **Sınıf Bilinci** (16):23-37.

Gleick, James (1995) **Kaos**, çev. Fikret Üçcan, Ankara: Tübitak.

Goldhammer, Arthur (2006) “Translating Tocqueville: The Constrains of Classicism”, **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde*, Cheryl B. Welch (der), Cambridge, Cambridge University Press: 139-166.

Goldie, Mark (2006) “The Reception of Hobbes”, **The Cambridge History of Political Thought 1450-1700** *içinde* Burns, J.H. ve Mark Goldie (der), Cambridge, Cambridge University Press: 589-615.

_____ (2006a) “The English System of Liberty”, **The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought** *içinde* Goldie, Mark ve Robert Wokler (der), Cambridge, Cambridge University Press: 40-78.

Goldie, Mark ve Robert Wokler (der) (2006) **The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought**, Cambridge: Cambridge University Press.

Göçmen, Doğan (2007) **The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in 'The Theory of Moral Sentiments' and 'Wealth of Nations'***,* London: Macmillan.

Gözler, Kemal (2009) **Devletin Genel Teorisi**, Bursa: Ekin.

Grafton, Anthony (2006) "Humanism and Political Theory", **The Cambridge History of Political Thought 1450-1700** *içinde* Burns, J.H. ve Mark Goldie (der), Cambridge, Cambridge University Press: 9-29

Gramsci, Antonio (1984) **Modern Prens**, çev. Pars Esin, Ankara: Birey ve Toplum.

_____ (1986) **Selections From the Prison Notebooks**, ed. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowel Smith, London: Lawrance and Wishart.

_____ (1997) **Hapishane Defterleri**, çev. Kenan Somer, Ankara: Onur.

_____ (2010) **Seçme Yazılar 1916-1935**, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot.

Grotius, Hugo (1967) **Savaş ve Barış Hukuku**, çev. Seha L. Meray, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Guellec, Laurence (2006) “The Writer Engage´: Tocqueville and Political Rhetoric”, **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde*, Cheryl B. Welch (der), Cambridge, Cambridge University Press: 167-187.

Guérin, Daniel (1986) **Fransa'da Sınıf Mücadelesi**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Yazın.

Guéhenno, Jean-Marie (1998) **Demokrasinin Sonu**, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost.

Gülalp, Haldun (1993) **Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet**, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Belge.

Güney, Atilla (2003) “Kapitalizmin Krizi ve Devlet Kuramı: Bob Jessop Üzerine Bir Değerlendirme”, **Praksis** (9): 357-377.

Grewal, Shivdeeep S. (2001) “The Paradox of Integration: Habermas and the Unfinished Project of European Union”, **Politics** (21/2):114-123.

Habermas, Jurgen (1998) “Beyond the Nation-State?” **Peace Review** Palo Alto, Jun, (10/2): 235-240.

_____ (2008) “Ulus-Sonrası Konumlanma”, **Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması** *içinde* Held, David ve Anthony McGrew (der), çev. Mehmet Celil Çelebi, Ankara, Phoenix: 643-649.

Hakyemez, Yusuf Ş. (2004) **Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı**, Ankara: Seçkin.

Hale, John R. (1996) “Machiavelli ve Bağımsız Devlet”, **Siyasal Düşünceler Tarihi** *içinde* David Thompson (der), çev. Kenan Çayır ve diğerleri, İstanbul, Şule: 22-40.

Hançerlioğlu, Orhan (1989) **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul: Remzi.

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

_____ (2004) **Çokluk**, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.

_____ (2009) **Commonwealth**, Cambridge: Harward University Press.

Harvey, David (1997) **Postmoderliğin Durumu**, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis.

_____ (2004) **Yeni Emperyalizm**, çev. Hür Güldü, İstanbul: Everest.

_____ (2005) “'Yeni' Emperyalizm: Mülksüzleşme Yoluyla Birikim”, **Günümüzde Emperyalizm: Yeni Emperyal Tehdit, Socialist Register 2004** *içinde,* Leo Panitch ve Colin Leys (der), çev. M. Evren Dinçer, İstanbul, Alaz: 75-98.

Hawthorn, Geoffrey (1995) “The Crisis of Southern States”, **Contemporary Crisis of the Nation-State?** *içinde* John Dunn (der), Oxford ve Cambridge, Blackwell: 130-145.

Hearse, Phil (2006a) “İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek?”, **İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi, Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?** *içinde* U. Uraz Aydın (der), çev. Mutlucan

Şahan, İstanbul, Yazın: 53-72.

_____ (2006b) “Dünyayı Değiştirmek için İktidarı Alın!”, **İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi, Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?** *içinde* U. Uraz Aydın (der), çev. Ecehan Balta, İstanbul, Yazın: 115-119.

Hegel, G. F. W. (1953) **Philosophy of Right**, İng.çev. T.M. Knox, Oxford: Calenderon.

_____ (1991) **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal.

_____ (2001) **Philosophy of Right**, İng.çev. S.M. Dyde, Kitchener: Batoche.

Heidegger, Martin (1993) **1933'te Neler Oldu?: Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY.

Held, David (2008) “Uluslararası Hukukun Değişen Yapısı: Egemenlik Dönüştü mü?”, **Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması** *içinde* Held, David ve Anthony McGrew (der), çev. Cemil Boyraz, Ankara, Phoenix: 196-214.

Hilferding, Rudolf (1995) **Finans Kapital Cilt: 1**, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge.

Hilton, Rodney (1984) (der) **Feodalizmden Kapitalizme Geçiş**, çev. Müge Gürer ve Semih Sökmen, İstanbul: Metis.

Hippler, Jochen (2007) “Ulus İnşası Konseptleri ve Teorik Yönleri”, **Ulus İnşası** *içinde* Hippler, Jochen (der), çev. Algan Sezgintüredi ve Burhan Şaylı, İstabul, Versus: 5-19.

Hirst, Paul ve Grahame Thompson (1999) “The Tyranny of Globalisation: Myth or Reality?”, **Globalization and the Nation-State** *içinde* Frans Buelens (der), Cheltenham, Edward Elgar: 139-178.

_____ (2008) “Küreselleşme: Gerekli Bir Mit mi?”, **Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması** *içinde* Held, David ve Anthony McGrew (der), çev. Mehmet Celil Çelebi, Ankara, Phoenix: 123-132.

Hobbes, Thomas (2004) **Leviathan**, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY.

_____ (2007) **De Cive**, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge.

Hobsbawm, Eric (1984) “Feodalizmden Kapitalizme”, **Feodalizmden Kapitalizme Geçiş** *içinde,* Rodney Hilton (der)*,* çev. Müge Gürer ve Semih Sökmen, İstanbul, Metis: 172-178.

_____ (1992) “Önsöz”, **Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri** *içinde,* Karl Marx ve Friedrich Engels*,* çev. Mihri Belli, Ankara, Sol: 9-57.

_____ (1995) **Kısa Yirminci Yüzyıl: Aşırılıklar Çağı**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal.

_____ (2009) **Fransız Devrimi'ne Bakış**, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora.

Hoffman, John (1998) **Sovereignity**, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Holloway, John ve S. Picciotto (2004) "Sermaye, Kriz ve Devlet", **Devlet Tartışmaları** *içinde* Simon Clarke (der), çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Öteki: 135-174.

Holloway, John (2003) **İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek,** çev. Pelin Siral, İstanbul: İletişim.

_____ (2004) "Sermaye, Kriz ve Devlet", **Devlet Tartışmaları** *içinde* Simon Clarke (der), çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Öteki: 275-314.

_____ (2006a) "Sür Arabanı, Sabanını Ölülerin Mekikleri Üzerinden", **İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi, Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?** *içinde* U. Uraz Aydın (der), çev. Erkal Ünal, İstanbul, Yazın: 32-47.

_____ (2006b) "İktidar ve Devlet", **İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi, Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?** *içinde* U. Uraz Aydın (der), çev. Erkal Ünal, İstanbul, Yazın: 73-78.

_____ (2007) "Küresel Sermaye ve Ulusal Devlet", **Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi** *içinde* Werner Bonefeld ve John Holloway, çev. A. Serkan Mercan, İstanbul, Otonom: 133-162.

Hont, Istvan (1995) "The Permanent Crisis of a Divided Mankind: 'Contemporary Crisis of the Nation State' in Historical Perspective", **Contemporary Crisis of the Nation-State?**

içinde John Dunn (der), Oxford ve Cambridge, Blackwell: 166-231.

Horkheimer, Max ve Theodor Adorno (1995) **Aydınlanmanın Diyalektiği I***,* çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı

_____ (1996) **Aydınlanmanın Diyalektiği II***,* çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı

Hughes, Aneurin (1997) "Trade and Regionalism: the European Union", **State and Sovereignty: Is the State in Retreat?** *içinde* G.A. Wood ve Louis S. Leland Jr. (der), University of Otago Press, New Zealand: 118-126.

Hume, David (2010) "Of the Original Contract", http://www.constitution.org/dh/origcont.htm, indirilme tarihi: 10.01.2010

Hurrell, Andrew (1995) "A Crisis of Ecological Viability? Global Environmental Change and the Nation State", **Contemporary Crisis of the Nation-State?** *içinde* John Dunn (der), Oxford ve Cambridge, Blackwell: 146-165.

Hyppolite, Jean (1991) "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne Sunuş", çev. Cenap Karakaya, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri** *içinde*, G. F. W. Hegel, İstanbul, Sosyal: 7-19.

Im Hoff, Ulrich (1995) **Avrupa'da Aydınlanma**, çev. Şebnem Sunar, İstanbul: Afa.

Jameson, Fredric (2005) **Kültürel Dönemeç**, çev. Kemal İnal, Ankara: Dost.

Janara, Laura (2002) **Democracy Growing Up: Authority, Autonomy, and Passion in Tocqueville's *Democracy in America***, Albany: State University of New York Press.

Jay, Martin (2005) **Diyalektik İmgelem**, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Belge.

Jessop, Bob (2002) "Time and Space in the Globalization of Capital and Their Implications for State Power", **Rethinking Marxism** (14/1): 97-117.

_____ (2008) **Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak**, çev. Ahmet Özcan, Ankara: Epos.

_____ (2009) **Kapitalist Devletin Geleceği**, çev. Ahmet Özcan, Ankara: Epos.

Joxe, Alain (2003) **Kaos İmparatorluğu: Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Amerikan Tahakkümü Karşısında Cumhuriyetler***,* çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim.

Kahan, Alan S. (1992) **Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville***,* Oxford: Oxford University Press.

Kahveci, Niyazi (2006) **Mutezile ile Şi'a Arasında Siyasal Tartışma**, Ankara: Araştırma.

Kain, Philip J. (1993) **Marx and Modern Political Theory**, Lanham, Maryland: Rowman&Littlefield Publishers.

Kaldor, Mary (2008) “Küresel Sivil Toplum”, **Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması** *içinde* Held, David ve Anthony McGrew (der), çev. Mehmet Celil Çelebi, Ankara, Phoenix: 663-667.

Kalyon, Kenan (2004) **Bir Çağ Dönümünün Eşiğinde**, İstanbul: Çalışanlar.

_____ (2009) “Sermaye Çağının Sınırları”, **Yaşayan Marksizm** (1): 101-136.

Kalyvas, Andreas (2008) **Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt**, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (2010) “Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz'” [Teori ve Pratik], çev. Hakan Çörekçioğlu, **Kant Felsefesinin Politik Evreni** *içinde*, Hakan Çörekçioğlu (der), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları: 16-56.

Kapani, Münci (1993) **Kamu Hürriyetleri**, Ankara: Yetkin.

_____ (2007) **Politika Bilimine Giriş,** Ankara: Bilgi.

Katz, Claudia (2004) **21. Yüzyılda Emperyalizm**, çev. Uraz Aydın, Ecehan Balta ve Emre Yıldız, İstanbul: Yazın.

Kaye, Harvey J. (2009) **İngiliz Marksist Tarihçiler**, çev. Arife Köse, İstanbul: İletişim.

Kaygalak, Sevilay (2001) “Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal

Demokrasi", **Praksis** (1): 34-59.

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

_____ (1994) **Sivil Toplum ve Demokrasi: Avrupa Sosyalizminin Açmazları, Toplumsal ve Siyasal İktidarın Denetlenmesi Sorunu ve Demokrasi Beklentileri Üzerine***,* çev. Necmi Erdoğan, İstanbul: Ayrıntı.

_____ (2003) **Global Civil Society?**, Cambridge: Cambridge University Press.

Kelsen, Hans (2000) "Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği", **Devlet Kuramı** *içinde* Cemal Bali Akal (der ve çev.), Ankara, Dost: 425-456.

Keohane, Robert O. (2008) "Uluslararası Toplumda Egemenlik", **Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması** *içinde* Held, David ve Anthony McGrew (der), çev. Cemil Poyraz, Ankara, Phoenix: 178-195.

King, Ross (2009) **Machiavelli: Philosopher of Power**, Harper Colins e-books, indirilme tarihi:10.10.2009

Kliem, Kurt (1999) "Faşizm Teorisi Üstüne", çev. Rona Serozan, **Faşizm ve Kapitalizm** *içinde,* (der) Kurt Kliem, İstanbul, Sarmal: 15-35.

Koestler, Arthur (1999) **Gün Ortasında Karanlık**, çev. Pınar Kür, İstanbul:

İletişim.

Kondratieff, Nikolai D. (2010) **İktisadi Yaşamın Uzun Dalgaları**, çev. ve haz. Uğur Selçuk Akalın, İstanbul: Kalkedon.

Köker, Levent (2005) "Yeni Savaşlar Çağında Hukukun Üstünlüğü ve Uluslararası Politika", **AÜHFD** (54/4): 53-63.

Kramer, Matthew H. (1997) **John Locke and the Origins of Private Property**, Cambridge: Cambridge University Press.

Kumar, Krishan (1999) **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost.

Kuhn, Thomas S. (2006) **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı.

_____ (2007) **Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi**, çev. Halil Turan, Dursun Bayrak ve S.K. Çelik, Ankara: İmge.

Kula, Witold (1985) **Feodalizmin Ekonomik Teorisi**, çev. Oğuz Esen, Ankara: Birey ve Toplum.

Kürkçü, Ertuğrul (2009) "Komünist Manifesto: Teorinin Pratiği, Pratiğin Teorisi", **Yaşayan Marksizm** (1): 21-40.

Laclau, Ernesto (1990) "Siyasal Düzeyin Özgüllüğü", **Kapitalist Devlet Sorunu** *içinde* Ernesto Laclau (der), çev. Yasemin Berkman,

İstanbul, İletişim: 81-132.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1992) **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, çev. Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim.

Laïdi, Z. (2002) "Does Globalisation Threaten the State? Thesis on the Fractal State" **Cambridge Review of International Affairs** (October, 15/3): 393-405.

Laski, Harold (1999) **Studies in The Problem of Sovereignty**, Kitchener: Batoche.

Lenin, Vladimir İ. (1977) **Emperyalizm**, çev. Cemal Süreya, Ankara: Sol.

_____ (1992) **Burjuva Demokrasisi ve Proletarya Diktatörlüğü**, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol.

_____ (1995a) **Seçme Eserler Cilt 5**, çev. Süheyla Kaya ve İsmail Yarkın, İstanbul: İnter.

_____ (1995b) **Seçme Eserler Cilt 6**, çev. Süheyla Kaya ve İsmail Yarkın, İstanbul: İnter.

_____ (1999) **Devlet ve Devrim**, çev. Süheyla Kaya ve İsmail Yarkın, İstanbul: İnter.

Li, Mingi (2009) **Yükselen Çin ve Kapitalist Dünya Ekonomisinin Çöküşü**, çev. Aytül Kantarcı ve Ercüment Özkaya, Ankara: Epos.

Liebman, Marcel (1990) **Lenin Döneminde Leninizm I**: *Muhalefet Yılları*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Belge.

_____ (1992) **Lenin Döneminde Leninizm II**: *İktidar Yılları*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Belge.

Locke, John (1996) **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı.

_____ (2003) **Two Treaties of Government and a Letter Concerning Toleration**, Ian Shapiro (der), New Haven: Yale University Press.

Löwy, Michael (1999) **Dünyayı Değiştirmek Üzerine**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı.

_____ (2005) **Ulusal Sorun, Enternasyonalizm ve Küreselleşme**, çev. Özlem Barın ve diğerleri, İstanbul: Yazın.

_____ (2006) "Günümüzde Devrimin Anlamı", **İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi, Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?** *içinde* U. Uraz Aydın (der), çev. Erkal Ünal, İstanbul, Yazın: 120-124.

_____ (2007) **Yangın Alarmı: "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması**, çev. Uraz Aydın, İstanbul: Versus.

_____ (2007a) "Romantizm Yıldızı Altında: Walter Benjamin ve Herbert Marcuse", **Devrimci Romantizm** *içinde,* çev. Bilal Çölgeçen, İstanbul, Versus: 293-308.

Luxemburg, Rosa (1975) **Sosyal Reform ya da Devrim**, çev. H. Selman, İstanbul: Maya.

_____ (1989) **Siyasal Yazılar**, çev. Zafer Üskül, Ankara: Verso.

_____ (2004) **Sermaye Birikimi**, çev. Tayfun Ertan, İstanbul: Belge.

Lyotard, François (1990) **Postmodern Durum**, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Ara.

Machiavelli, Nicolo (1997) **Hükümdar**, çev. Anita Tatlıer, İstanbul: Göçebe.

_____ (2009) **Söylevler**, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say.

Macpherson, Crawford B. (1945) "Hobbes Today", **Canadian Journal of Economics and Political Sciences** (11): 524-534.

_____ (1962) **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke**, Oxford: Clarendon.

_____ (1984) **Demokrasinin Gerçek Dünyası**, çev. Levent Köker, Ankara: Birey ve Toplum.

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

Malcolm, Noel (2006) "Hobbes and Spinoza", **The Cambridge History of Political Thought 1450-1700** *içinde* Burns, J.H. ve Mark Goldie (der), Cambridge: Cambridge University Press: 530-557

Mandel, Ernest (1974) **Avrupa Amerika'ya Karşı: Emperyalizmin Çelişkileri**, çev. Mustafa Dağlar, İstanbul: Köz.

_____ (1990) **Uluslararası Ekonomide İkinci Kriz**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Koral.

_____ (1991) **Kapitalist Gelişmenin Uzun Dalgaları**, çev. Doğan Işık, İstanbul: Yazın.

_____ (2008) **Geç Kapitalizm**, çev. Candan Badem, İstanbul: Versus.

_____ (2010) "Althusser Marx'ı Düzeltiyor", çev. Osman S. Binatlı, **Althusser'e Karşı Marx İçin** *içinde*, Jean-Marie Vincent (der), İstanbul, Yazın: 237-262.

Manent, Pierre (1996) **Tocqueville and The Nature of Democracy**, London: Rowman & Littlefield.

_____ (2006) "Tocqueville, Political Philosopher", **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde*, Cheryl B. Welch (der), Cambridge, Cambridge University Press: 108-120.

Mann, Michael (2008) "Küreselleşme Ulus-devletin Yükselişine Son mu Verdi?", **Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması** *içinde* Held, David ve Anthony McGrew (der), çev. Cemil Poyraz, Ankara, Phoenix: 164-177.

Mansbach, Richard W. (1997) "The State: Past and Present", **State and Sovereignty: Is the State in Retreat?** *içinde,* G.A. Wood ve Louis S. Leland Jr. (der), University of Otago Press, New

Zealand: 13- 35.

Mansfield, Harvey C. ve Delba Winthrop (2006) “Tocqueville's New Political Science”, **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde, Cheryl B. Welch (*der), Cambridge, Cambridge University Press: 81-109.

Marsden, George M. (1994) **The Soul of The American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief**, Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, Karl (1986) **Kapital I**, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol.

_____ (1992) **Kapital II**, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol.

_____ (1990) **Kapital III**, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol.

_____ (1990a) ***Louis Bonaparte*’ın *18 Brumaire*’i**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol.

_____ (1993) **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol.

_____ (1993a) **1844 El Yazmaları**, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.

_____ (1997) **Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisi**, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.

_____ (1998) **Artı-Değer Teorileri 1. Cilt**, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol.

_____ (2009) **Yahudi Sorunu**, çev. Sol Yayınları Kolektifi, Ankara: Sol.

_____ (2010) **Economic and Philosophical Manuscripts of 1844**, http://tinyurl.com/4adffjs , indirilme tarihi: 02.02.2010.

Marx, Karl ve Friederich Engels (1976) **Kutsal Aile**, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.

_____ (1976a) **Seçme Yapıtlar Cilt 1**, çev. Sevim Belli vd., Ankara: Sol.

_____ (1977) **Seçme Yapıtlar Cilt 2**, çev. Sevim Belli vd., Ankara: Sol.

_____ (1979) **Seçme Yapıtlar Cilt 3**, çev. Sevim Belli vd., Ankara: Sol.

_____ (1992) **Kapitalizm Öncesi Üretim Biçimleri**, çev. Mihri Belli, Ankara: Sol.

_____ (1989) **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**, çev. M. Kabagil, Ankara: Sol.

_____ (1999) **Alman İdeolojisi**, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol.

_____ (2008) **Komünist Manifesto**, çev. Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam.

McClelland, John S. (1996) **A History of Western Political Tought**, New York: Routledge.

McCormik, John P. (1997) **Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against**

Politics as Technology, Cambridge: Cambridge University Press.

McMichael, Philip (2001) “Revisiting the Question of the Transnational State: A Comment on Robinson's 'Social Theory and Globalisation', **Theory and Society** (30/2): 201-210.

Megill, Allan (1998) **Aşırılığın Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat.

Mészáros, István (2004) **Ya Sosyalizm Ya Barbarlık**, çev. İrfan Mehmetoğlu, Ankara: Epos.

Mısır, Mustafa B. (1998) **Demokrasiye Eleştirel Bakışlar**, Ankara: Öteki.

_____ (2000) **Özne, Hakikat, Siyaset: Postmodern Tartışma Alanı ve Marksizm**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, YÖK tez no: 94660.

_____ (2001) “Bilgi, Bilgi Nesnesi ve Bilgi Süreci ya da Marksizm Felsefesiz Olabilir mi?”, **Praksis** (3): 83-101.

_____ (2003) “Paris Komünü: Gerçek Demokrasi Olanağı”, **Praksis** (10): 105-122.

_____ (2008) “'Sivil Toplum İdeolojisi': Hakikatin Kıyısından Efendilerinin Hizmetine”, **Küresel Kapitalizmi Meşrulaştıran Söylemler** *içinde*, Fikret Başkaya (der), Ankara, Özgür Üniversite: 17-47.

_____ (2008a) "'Yargı Darbesi Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Not", **Ankara Barosu Dergisi** (67/3): 49-59.

Mısır, Mustafa B. ve Sinan K. Çelik (2002) "İmparatorluğun İyimser Metafiziği", **Praksis** (7): 267-304.

Michelet, Jules (1994) **Rönesans**, çev. Kazım Berker, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Milgate, Murray ve Shannon C. Stimson (2009) **After Adam Smith: A century of Tranformation in Politics and Political Economy**, Princeton: Princeton University Press.

Miliband, Ralph (1989a) "Marx ve Devlet", **Kapitalist Devlet** *içinde*, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Belge: 7-36 .

_____ (1989b) "Devlet İktidarı ve Sınıf Çıkarları", **Kapitalist Devlet** *içinde*, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Belge: 83-102.

_____ (1989c) "Kapitalist Devlet, Nicos Poulantzas'la İki Yazışma", **Kapitalist Devlet** *içinde*, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Belge: 36-65.

Mill, John S. (1985) **Özgürlük Üstüne***,* çev. Alime Ertan, İstanbul: Belge.

_____ (1986) **Faydacılık***,* çev. Nazmi Coşkunlar, İstanbul: MEB.

Mills, Wrigt (1974) **İktidar Seçkinleri***,* çev. Ünsal Oskay, Ankara: Bilgi.

Mitchell, Joshua (2006) "Tocqueville on Democratic Religious Experience",

Cambridge Companion to Tocqueville *içinde*, Cheryl B. Welch (der), Cambridge, Cambridge University Press: 276-302.

Montesquieu [Secondat, Charles-Louis'de] (1998a) **Kanunların Ruhu Üzerine I**, çev. Fehmi Baldaş, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.

_____ (1998b) **Kanunların Ruhu Üzerine II**, çev. Fehmi Baldaş, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.

Mouffe, Chantal (2002) **Demokratik Paradoks**, çev. A. Cevdet Aşkın, Ankara: Epos.

Muller, Jerry Z. (2003) **The Mind and The Market: Capitalism in Modern Europan Thought**, New York: Anchor.

Munck, Ronaldo (2003) **Emeğin Yeni Dünyası: Küresel Mücadele, Küresel Dayanışma***,* çev. Mahmut Tekçe, İstanbul: Kitap.

Murphy M. ve S. Harty (2003) "Post-Sovereign Citizenship" **Citizenship Studies** (July, 7/2):181-197.

Negri, Antonio (2006) **Marx Ötesi Marx**, çev. Münevver Çelik, İstanbul: Otonom.

O'Connor, James (1993) "Devletin Mali Bunalımı", çev. Filiz Özyurt ve Tülay Özyurt, **Liberalizm, Refah Devleti ve Eleştiriler** *içinde,* Kemali Saybaşılı (der), Bağlam, İstanbul: 242-257.

Oğuz, Şebnem (2007) "Maddeci Tarih Yazımında Temel Tartışmalar", **Praksis** (17): 33-56.

Onur-İnce, Hilal (2010) **Muhafazakâr İdeoloji, Din, Siyaset**, İstanbul: Alan.

Oppenheimer, Martin (2000) **The State in Modern Society,** New York: Humanity.

Öktem, Niyazi (1995) **Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları**, İstanbul: Der.

Öngen, Tülin (2010) "Sınıfsal Bakış Açısı", http://tinyurl.com/ygxyytt, indirilme tarihi: 22.01.2010.

_____ (2010a) "Küresel Kapitalizm ve Sermayenin Yeni Hegemonya Stratejileri", http://tinyurl.com/yfglyb2, indirilme tarihi: 10.02.2010.

Özbudun, Ergun (2000) **Türk Anayasa Hukuku**, Ankara: Yetkin.

Paşukanis, Evgeny B. (2002) **Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm**, çev. Onur Karahanoğulları, İstanbul: İletişim.

_____ (2010) "Leon Duguit", http://tinyurl.com/yhnv8nw, indirilme tarihi: 10.02.2010.

Panitch, Leo (1986) **Working Class Politics in Crisis: Essays on Labour and State**, London: Verso.

Panitch, Leo ve Sam Gindin (2005) "Küresel Kapitalizm ve Amerikan İmparatorluğu", çev. Mehmet Yusufoğlu ve Aslı Yazır, **Günümüzde Emperyalizm: Yeni Emperyal Tehdit, Socialist Register 2004** *içinde,* Leo Panitch ve Colin Leys (der), İstanbul, Alaz: 13-55.

Panitch, Leo ve Colin Leys (2005) “Önsöz”, çev. Mehmet Yusufoğlu, **Günümüzde Emperyalizm: Yeni Emperyal Tehdit, Socialist Register 2004** *içinde,* Leo Panitch ve Colin Leys (der), İstanbul, Alaz: 9-12.

Parekh, Bhikhu (2004) “Putting Civil Society in Its Place” **Exploring Civil Society: Political and Cultural Contexts** *içinde,* M. Glasius, D. Lewis ve H. Seçkinelgin (der), Routledge, New York: 14-23.

Passerin d'Entréves, Alessandro (2000) “Devlet Kavramı”, **Devlet Kuramı** *içinde*, Cemal Bali Akal (der), çev. Başak Baysal, Ankara, Dost: 193-211.

Payne, Anthony (2008) “Küreselleşme ve Bölgeselci Yönetişim Tarzları”, **Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması** *içinde* Held, David ve Anthony McGrew (der), çev. Mehmet Celil Çelebi, Ankara, Phoenix: 257-268.

Peffer, R.G. (2001) **Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı.

Perelman, Michael (2003) “The History of Capitalism”, **Anti-Capitalism: A Marxist Introduction** *içinde*, Alredo Saad Filho (der), London, Pluto: 119-126.

Péteri, György (2000) “Between Empire and Nation-State: Comments on the Pathology of State Formation in Eastern Europe during the ‘Short Twentieth Century’ “ **Contemporary European History** (November, 9/03): 367-384.

Pettit, Philip (1998) **Cumhuriyetçilik**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.

Pocock, J.G.A. (1975) **The Machiavellian Moment: Florentine Political Tought and the Atlantic Republican Tradition**, Princeton, New Jersey: Priceton University Press.

Poggi, Gianfranco (2002) **Modern Devletin Gelişimi***,* çev. Binnaz Toprak ve Şule Kut, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Polanyi, Karl (2000) **Büyük Dönüşüm**, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim.

Popper, Karl (1989a) **Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 1: Platon**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi.

_____ (1989b) **Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 2: Hegel Marx ve Sonrası**, çev. Harun Rızatepe, İstanbul: Remzi.

Poulantzas, Nicos (1976) **Political Power and Social Classes**, London: New Left Review Books.

_____ (1980) **Faşizm ve Diktatörlük**, çev. Ahmet İnsel, İstanbul: Birikim.

_____ (1981) **Portekiz İspanya ve Yunanistan'da Geçiş Süreci**, çev. B. Yılmaz, İstanbul: Belge.

_____ (1990a) "Kapitalist Devlet Sorunu", **Kapitalist Devlet Sorunu** *içinde* Ernesto Laclau (der), çev. Yasemin Berkman, İstanbul, İletişim: 11-40.

_____ (1990b) "Kapitalist Devlet: Miliband ve Laclau'ya Cevap", **Kapitalist Devlet Sorunu** *içinde* Ernesto Laclau (der), çev.

Yasemin Berkman, İstanbul, İletişim: 133-184.

_____ (2006) **Devlet, İktidar, Sosyalizm**, çev. Turhan Ilgaz, Ankara: Epos.

Pross, Wolfgang (2006) "Naturalism, Anthropology, and Culture" **The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought** *içinde* Goldie, Mark ve Robert Wokler (der), Cambridge, Cambridge University Press: 218-247.

Rawls, John (2007) **Siyasi Liberalizm***,* çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rees, E. A. (2004) **Political Tought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism***,* New York: Palgrave Macmillan.

Riley, Patrick (2006) "Social Contract Theory and its Critics", **The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought** *içinde* Goldie, Mark ve Robert Wokler (der), Cambridge, Cambridge University Press: 347-378.

Richter, Melvin (1995) **The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction**, Oxford: Oxford University Press.

_____ (2006) "Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies", **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde*, Cheryl B. Welch (der), Cambridge, Cambridge University Press: 245-275.

Robinson, William I. (2002) "Küresel Kapitalizm ve Ulusötesi Kapitalist Hegemonya: Kuramsal Notlar ve Görgül Deliller", **Praksis**

(8):125-168.

Roche, Daniel (2006) “Encyclopedias and The Diffusion of Knowledge”, **The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought** *içinde* Goldie, Mark ve Robert Wokler (der), Cambridge, Cambridge University Press: 172-194.

Rorty, Richard (1995) **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, çev. Alev Türker ve Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı.

Rosen, Michael ve Jonathan Wolff (2006) **Siyasal Düşünce**, çev. Hamit Çalışkan ve Sevda Çalışkan, Ankara: Dost.

Rosenau, James N.(1998) “States and Sovereignty in a Globalizing World”, **Understanding Globalisation: The Nation-State, Democracy And Economic Policies in The New Epoch: Essays** *içinde* John Eatwell (der), Stockholm, Almqvist&Wiksell: 31-55.

_____ (2008) “Yeni Bir Küresel Düzende Yönetişim”, **Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması** *içinde* Held, David ve Anthony McGrew (der), çev. Ali Rıza Güngen, Ankara, Phoenix: 269-281.

Rosenau, Pauline M. (1998) **Postmodernizm ve Toplumbilimleri**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ark.

Rousseau, Jean J. (1975) **İtiraflar**, çev. Kenan Somer, İstanbul: Remzi.

_____ (1998) **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say.

_____ (2006) **Toplum Sözleşmesi**, çev. M. Tahsin Yalım, İstanbul: Kalkedon.

_____ (2009) **Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev**, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say.

Rubinstein, Nikolai (2006) "Italian Political Tought 1450-1530", **The Cambridge History of Political Thought 1450-1700** *içinde* Burns, J.H. ve Mark Goldie (der), Cambridge, Cambridge University Press: 30-65.

Runkle, Gerald (1968) **A History of Western Political Theory**, New York: The Ronald Pres Company.

Sacerdoti, Gilberto (2007) **Kurban ve Egemenlik: Shakespeare'den Bruno'ya Avrupa'da Teoloji ve Siyaset**, çev. Zuhâl Yılmaz, Ankara: Dost.

Salzmann, Ariel (2004) **Tocqueville in The Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State***,* Leiden: Koninklijke Bill.

Samuel, Raphael (1980) "British Marxist Historians: 1880-1980, Part One" **New Left Review** (120): 21-97.

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

Savran, Sungur (1996) "Küreselleşme Efsanesi", **Sınıf Bilinci** (16):37-80.

Scheiler, James T. (2006) "Tocqueville's Democracy in America

Reconsidered", **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde*, Cheryl B. Welch (der), Cambridge, Cambridge University Press: 121-139.

Scheuerman, William E. (1999) **Carl Schmitt: The End of Law,** New York: Rowman&Littlefield.

Schmitt, Carl (2000) "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", **Devlet Kuramı** *içinde* Cemal Bali Akal (der), çev. Bertil Emrah Oder, Ankara, Dost: 245-254.

_____ (2001) **State, Movement and People: The Triadic Structure of The Political Unity** - **The Question of Legality**, Derleyen ve İngilizce'ye çev. Simona Draghici, Corvalis: Plutarch.

_____ (2002) **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost.

_____ (2004) **Legality and Legitimacy**, İngilizce'ye çev. Jeffrey Seitzer, Durham&London: Duke University Press.

_____ (2006a) **Parlamenter Demokrasinin Krizi**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost.

_____ (2006b) **Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis.

Scruton, Roger (2007) **Spinoza**, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost.

Seligman, Adam B. (1992) **The Idea of Civil Society***,* New York: The Free Press.

Shapiro, Ian (2003a) “Introduction: Reading Locke Today”, **Two Treaties of Government and a Letter Concerning Toleration**, John Locke *içinde*, Yale University Press, New Haven: ix-xvii.

_____ (2003b) “John Locke's Democratic Theory”, **Two Treaties of Government and a Letter Concerning Toleration**, John Locke *içinde*, Yale University Press, New Haven: 309-340.

Shinoda, Hideaki (2000) **Re-examining Sovereignty: From Classical Theory to the Global Age**, London: Macmillan.

Sieyes, Emmanuel (1951) “Tiérs Etat Nedir?” [“Ayrıcalıklar Üzerine Bir Deneme” ile birlikte basım], çev. Süheyp Derbil, **AÜHFD** (8/1-2): 126-207.

Skinner, Quentin (1965) “Hobbes on Sovereignty: An Unknown Discussion”, **Political Studies** (XIII): 213-218.

_____ (2000) **Machiavelli: A Very Short Introduction,** Oxford: Oxford University Press.

Skocpol, Theda (1985) “Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research”, **Bringing the State Back In** *içinde,* Peter B. Evans vd. (der), Cambridge, Cambridge University Press: 1-36.

Slater, Phil (1989) **Frankfurt Okulu: Kökeni ve Önemi**, çev. Ahmet Özden, İstanbul: BFS.

Smith, Adam (1985) **Ulusların Zenginliği** [ilk üç kitabı içerir edisyon], çev. Ayşe Yunus ve Mehmet Bakırcı, İstanbul: Alan.

_____ (2006a) **Ulusların Zenginliği Cilt 1**, çev. Metin Saltoğlu, Ankara: Palme.

_____ (2006b) **Ulusların Zenginliği Cilt 2**, çev. Metin Saltoğlu, Ankara: Palme.

Sommerville, Johann P. (1992) **Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context**, New York: Palgrave Macmillan.

Spinoza, Benedictus (2007) **Tractacus Politicus**, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost.

Spriano, Paola (1985) **Stalin and the European Communists**, London: Verso.

Stalin, Josef V. Ç. (1992) **Leninizmin Sorunları**, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol.

_____ (2009) **Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm**, çev. Zeynep Seyhan, İstanbul: Bilim ve Sosyalizm.

Strange, Susan (2008) "Devletlerin Azalan Otoritesi", **Küresel Dönüşümler Büyük Küreselleşme Tartışması** *içinde* Held, David ve Anthony McGrew (der), çev. Cemil Poyraz, Ankara, Phoenix: 155-163.

Strauss, Leo (2000) "Tabi Hak ve Tarih", **Devlet Kuramı** *içinde* Cemal Bali Akal (der), çev. Ozan Erozden, Ankara, Dost: 269-320.

Sutcliffe, Bob (2005) "Yeni Emperyalizmde Sınırları Aşmak", çev. Ender

Demirci, **Günümüzde Emperyalizm: Yeni Emperyal Tehdit, Socialist Register 2004** *içinde,* Leo Panitch ve Colin Leys (der), İstanbul, Alaz: 267-287.

Sweezy, Paul (2007) **Kapitalist Gelişme Teorisi**, çev. Gülsüm Akalın, İstanbul: Kalkedon.

Sweezy, Paul ve Paul Baran (2007) **Tekelci Sermaye**, çev. Gülsüm Akalın, İstanbul: Kalkedon.

Teziç, Erdoğan (1998) **Anayasa Hukuku**, İstanbul: Beta.

Thalheimer, August (1999) "Faşizm Üstüne", çev. Rona Serozan, **Faşizm ve Kapitalizm** *içinde,* (der) Kurt Kliem, İstanbul, Sarmal: 37-64.

Tilly, Charles (2001) **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge.

Timur, Taner (2000) **Küreselleşme ve Demokrasi Krizi**, Ankara: İmge.

Thomas, Peter D. (2009) **The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism**, Historical Materialism Book Series Cilt 24, Leiden: Brill.

Thomas, Paul (2010) **Yabancı Politik: Marksist Devlet Kuramına Yeniden Bakmak**, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot.

Tocqueville, Alexis de (1994) **Amerika'da Demokrasi**, çev. İlhan Sezal ve Fatoş Dilber, Ankara: Yetkin.

_____ (1995) **Eski Rejim ve Devrim**, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Kesit.

_____ (2010) **Democracy in America**, İngilizce'ye çev. Henry Reeve, A Penn State Electronic Classics Series Publication e-kitap, http://tinyurl.com/yhtvo7s, indirilme tarihi: 10.02.2010.

Tolan, Barlas (1981) **Çağdaş Toplumun Bunalımı: Anomi ve Yabancılaşma**, Ankara: AİTİA Yayınları.

Tormey, Simon (1992) **Totalitarizm**, çev. Ahmet Yılmaz ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

Toussaint, Eric (1999) **Ya Paranı Ya Canını: Dünya Bankası ve IMF'nin Üçüncü Dünya Politikaları**, çev. Maral Berberyan, İstanbul: Yazın.

Tönnies, Ferdinand (2001) **Community and Civil Society**, İngilizce'ye çev. Jose Harris ve Margaret Hollis, Cambridge: Cambridge University Press.

Trimberger, E. Kay (2003) **Tepeden İnmeci Devrimler: Türkiye, Japonya, Mısır ve Peru Örneği**, çev. Fatih Uslu, İstanbul: Gelenek.

Tsoukalis, Loukas (1997) **The New European Economy Revisited**, New York: Oxford University Press.

Turgut, Serdar (1984) "Karşı Koymacı Geleneğin Aydını: E. P. Thompson", **Toplum ve Bilim**, (24): 83-111.

Üşür, İşaya (2007) “Kapitalizmin Gelişmesi Üzerine İncelemeler ve Geçiş Tartışmaları: Bir Takdim”, **Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler, Geçiş Tartışmaları** *içinde,* Murice H. Dobb, çev. F. Akar, İstanbul, Belge: 355-452.

Villa, Dana (2006) “Tocqueville and Civil Society”, **Cambridge Companion to Tocqueville** içinde, Cheryl B. Welch (der), Cambridge, Cambridge University Press: 216-244.

Voltaire (2000) [Arouet, F. M.] **Candide ya da İyimserlik**, çev. Server Tanilli, İstanbul: Adam.

Wainwright, Hilary (2006) “İktidarı Dönüştürerek Dünyayı Değiştirmek: İktidarı Ele Geçirmeden Dünyayı Değiştirebilir miyiz?”, **İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi, Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?** *içinde* U. Uraz Aydın (der), çev. Barış Özden, İstanbul, Yazın: 79-90.

Waldron, Jeremy (2002) **God, Locke and Equality: Christian Foundations of John Locke’s Political Thought**, Cambridge: Cambridge University Press.

Wallace, William (1995) “Rescue or Retreat? The Nation-State in Western Europe, 1945-93”, **Contemporary Crisis of the Nation-State?** *içinde* John Dunn (der), Oxford ve Cambridge, Blackwell: 52-76.

Wallerstein, Immanuel (1992) **Tarihsel Kapitalizm**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis.

_____ (1998) **Liberalizmden Sonra**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

_____ (2000) **Bildiğimiz Dünyanın Sonu**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

_____ (2001) **Güncel Yorumlar**, çev. Veysi Atlı vd., İstanbul: Aram.

_____ (2002) **Ütopistik ya da Yirminci Yüzyılın Seçimleri**, çev. Taylan Doğan, İstanbul: Aram.

Weber, Max (1978) **Economy and Society**, **an Outline of Interpretive Sociology**, Gunther Roth ve Claus Wittich (der.), Berkeley: University of California Press.

Went, Robert (2001) **Küreselleşme**, çev. Emrah Dinç, İstanbul: Yazın.

Welch, Cheryl B. (2006a) "Tocqueville in the Twenty-First Century", **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde,* Cheryl B. Welch (der), Cambridge, Cambridge University Press: 1-20.

_____ (2006b) "Tocqueville on Fraternity and Fratricide", **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde,* Cheryl B. Welch (der), Cambridge, Cambridge University Press: 303-336.

Westphal, Kenneth (1993) "The Basic Context and Structure of Hegel's *Philosophy of Rights*", **Cambridge Companion to Hegel** *içinde,* Frederic C. Beiser (der), Cambridge, Cambridge University Press: 234-269.

Wetherly, Paul (2002) "Making Sense of Relative Autonomy of State", http://www.psa.ac.uk/spgrp/marxism/Wetherly%202001.htm, indirilme tarihi: 06.06.2002.

Winch, Donald (1978) **Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision***,* Cambridge: Cambridge University Press.

Wind, Marlene (2001) **Sovereignty and European Integration: Towards a Post-Hobbesian Order**, New York: Palgrave Macmillan.

Winfred, Wolf ve Jutta Klass (1996) **Avrupa Kalesi**, çev. Ayşe Köleli, İstanbul: Yazın.

Wolin, Sheldon S. (1990) "Hobbes and the Culture of Despotism", **Thomas Hobbes and Political Theory** *içinde* Mary G. Dietz (der), Lawrence, University Press of Kansas: 9-36.

Wood, E. Meiksins (1992) **Sınıftan Kaçış: Yeni Hakiki Sosyalizm**, çev. Şükrü Alpagut, Ankara: Akış.

_____ (2001) "Ulus Devlet Dünyasında Kapitalizm", çev. Cosmopolitik, **Cosmopolitik** (1): 103-112.

_____ (2003) "Sermaye İmparatorluğu", çev. E. Balta, A. E. Doğan **Praksis** (10): 239-254.

_____ (2006) **Sermaye İmparatorluğu**, çev. Sami Oğuz, Ankara: Epos.

_____ (2007) **Kapitalizmin Arkaik Kültürü**, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam.

_____ (2008) **Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması***,* çev. Şahin Artan, İstanbul: Yordam.

_____ (2009) **Yurttaşlardan Lordlara**, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam.

Wood, E. Meiksins ve Neal Wood (2008) **İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori 1509-1688**, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Epos.

Woods, Alan (2000) "Marksizm ve Uzun Dalgalar", http://tinyurl.com/6xkqeeo, indirilme tarihi: 01.02.2010

Woods, Alan ve Ted Grant (2001) **Aklın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim**, çev. Ömer Gemici ve Ufuk Demirsoy, İstanbul: Tarih Bilinci.

Worden, Blair (2006) "English Republicanism", **The Cambridge History of Political Thought 1450-1700** *içinde* Burns, J.H. ve Mark Goldie (der), Cambridge, Cambridge University Press: 443-475.

Yeldan, Erinç (2002) "Neoliberal Küreselleşme İdeolojisinin Kalkınma Söylemi Üzerine Değerlendirmeler", **Praksis** (7):19-34.

Yetiş, Mehmet (2003) "Marx ve Sivil Toplum", **Praksis** (10):35-73.

Yıldızoğlu, Ergin (2004) "Küreselleşme ve Kargaşa", **Siyasi Gazete** (7):28-29.

Yılmaz, Ahmet (2002) **Kapitalist Devleti Anlamak**, İstanbul: Aykırı.

Zabunoğlu, Yahya K. (1963) **Devlet Kudretinin Sınırlanması**, Ankara: Ajans-Türk.

_____ (1973) **Kamu Hukukuna Giriş**, Ankara: Sevinç.

Zamir, Yusuf (2009) **Marx Gerçekte Ne Dedi?**, İstanbul: Alev.

Zunz, Olivier (2006) “Tocqueville and the Americans: Democracy in America as Read in Nineteenth-Century America”, **Cambridge Companion to Tocqueville** *içinde*, Cheryl B. Welch (der), Cambridge, Cambridge University Press: 359-396.

ÖZET

KAPİTALİZM, DEVLETLER ve EGEMENLİK: EGEMENLİK KURAMININ TARİHSEL MADDECİ BİR ELEŞTİRİSİ

Bu çalışmada, egemenlik düşüncesinin doğuşu, gelişimi ve küreselleşme olarak adlandırılan süreçte yeniden kullanımı/inşası; feodalizmden kapitalizme geçişle, mutlakıyetçi devletle, kapitalist üretim tarzı ve kapitalist devlet ile olan ilişkileri içinde incelenmektedir. Egemenlik düşüncesinin, ulus-devletin bir öz düşünümü, bir burjuva siyasal iktidar ve güç ideolojisi olarak gelişmesi süreci tartışılmakta; bu sürecin aynı zamanda siyaset bilimini ve kamu hukukunu da bir disiplin olarak olanaklı kıldığı ileri sürülmektedir.

Devletler, egemenlik kuramının öne sürdüğü gibi, toplumsal varoluşu olanaklı kılan siyasal bütünleşmeler değil, toplumsal üstyapılardır. Tezde, egemenlik kavramı ve düşüncesinin yarattığı kuramsal gündemlerin ötesinde, kapitalist üretim tarzı ve bu üretim tarzı içinde siyasal düzeyin edindiği toplumsal biçim olarak kapitalist devlet çözümlenmekte, egemenlik kuramının eleştirisi, kapitalist devletin tarihsel materyalist analizi ile birlikte sunulmaktadır.

Küreselleşme olarak adlandırılan süreç içinde, egemenlik kuramının sıkı sıkıya bağlı olduğu ulus-devletin sonuna geldiğine, çözüldüğüne ya da egemenlik ögesindeki değişimlerle birlikte dünya siyasal/devletler sistemi içinde yeniden konumlandığına yönelik savlar, bu çalışmada, “küresel yönetişim” ya da “emperyal egemenlik” adı altında egemenlik kavramı ve düşüncesinin yeniden inşası olarak nitelenmektedir. Öte yandan, egemenlik kuramının, feodalizmin değil kapitalizmin krizi koşullarında belirdiği bu ikinci döneminde de, kuramın aynı ideolojik işlevle nasıl konumlandırıldığı tartışılmaktadır.

Tez boyunca, normatif düzeyde, egemenlik kuramının kapitalist devletin güç ideolojisi olduğu, kuramın maddi gerçekliğe yaslanmadığı, kapitalist devletin fetişleştirilmesi işlevi gördüğü yolundaki görüş benimsenmektedir. Leon Duguit'nin kamusal ajanların üstün bir iradeye dayanmadığı ve dayanamayacağı, yetkilerini de kamu hizmetinden aldıkları önermesi, egemenlik kuramının olanaklı kıldığı devlet ve hukuk görüşü karşısında savunulmaktadır. Siyasal düzeyin ve devletin aşılmasına dair köktenci görüşlerle birlikte bu düşünce, ilkesi komünizme yönelen kamu hizmeti olan bir kamu hukuku perspektifini mümkün kıldığı gibi, siyasetin insanın toplumsal varoluşunun kaderi olmadığını da göstermektedir.

Anahtar Sözcükler: Kapitalizm, Devletler, Egemenlik, Emperyal Egemenlik, Kamu Hukuku

ABSTRACT

CAPITALISM, STATES, and SOVEREIGNTY:

AN HISTORICAL MATERIALIST CRITIQUE OF SOVEREIGNTY THEORY

This study handles the birth, the development of the sovereignty idea as well as its re-utilisation/re-construction in the process called globalisation, within the context of its relations with transition from feudalism to capitalism, the absolutist state, the capitalist mode of production, and the capitalist state. The idea of sovereignty as a self-reflection of the nation-state and its process of development as an ideology of bourgeois political power are discussed while it is asserted that this process enables the existence of public law as a discipline along with political science.

Contrary to sovereignty theory's claim, states are not political bodies that enable social existence but they are components of social superstructure. The thesis analyses capitalist state as a social form attained by the political level in relation to capitalist mode of production and beyond theoretical agenda created by the idea of sovereignty and the sovereignty theory. The critique of sovereignty theory is presented with an historical materialist analysis of the capitalist state.

Theories asserting that nation-state, which adheres strictly to sovereignty theory has come to an end or is disintegrating or has been repositioned in the world system of politics/states during the process named globalisation are considered as instruments of reconstructing sovereignty theory and thought of sovereignty under terms of ‘global governance’ or ‘imperial sovereignty’. On the other hand, it is claimed that sovereignty theory keeps its exact ideological function in this second period determined not by the crisis of feudalism by the crisis of capitalism.

The thesis adopts on the normative level the view that sovereignty theory is the power ideology of the capitalist state, has no support in material reality, and serves for fetishisation of the capitalist state. Léon Duguit's assertion that public agents do not or cannot depend on a superior decree and are merely authorised by the public service is held against the view of state and law enabled by the sovereignty theory. Along with the radical views on surpassing the political level and state, this assertion enables a public law perspective that relies on public services aiming at communism and demonstrates that politics is not the destiny of human social existence.

Keywords: Capitalism, States, Sovereignty, Imperial Sovereignty, Public Law