

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DİPNET

• 3 AYLİK
sosyal bilim
dergisi
sayı: 13-14 / 2013
nisan-eylül



DEMOKRASİ

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranney.org>

Dipnot 13 - 14 Demokrasi

Ücretsiz

DİPNOT

Üç Aylık Sosyal Bilim Dergisi, Sayı: 13-14

DİPNOT

Üç Aylık Sosyal Bilim Dergisi
Yaygın Süreli Yayın / Sayı: 13-14
Nisan-Eylül 2013
ISSN: 1303-6882

Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti. Adına Sahibi:
Fevzi Taş

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
Ömer Güneş

Danışma Kurulu:
Fatmagül Berktaş, Arif Dirlik, Zeynep Gambetti, Mithat Sancar,
Abbas Vali, Immanuel Wallerstein, Mesut Yeğen

Yayın Kurulu:
Fırat Aydıncaya, M. Nuri Durmaz,
Mehtap Filiz, Ömer Güneş, Hamit Kankılıç, Selçuk Oktay

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

www.dipnotdergisi.com
dipnotdergisi@yahoo.com

Grafik Tasarım ve Uygulama:
Kolektif

Kapak Resmi:
Clay Bennett, Chattanooga Times Free Press

Basım Yeri:
Berdan Matbaası
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 239
Topkapı-Zeytinburnu-İstanbul
Sertifika No: 12491

Abonelik Koşulları:
Yıllık Dört Sayı İçin Bireysel Abonelik Bedeli: 60 TL (Yurtdışı 60 Euro)
Yıllık Dört Sayı İçin Kurumsal Abonelik Bedeli: 150 TL
Dayanışma Aboneliği: 200 TL (Yurtdışı 150 Euro)

Türkiye İş Bankası Cihangir İstanbul Şubesi
Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Hesap No: 1014 332486
IBAN: TR670006400000110140332486

Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Hüseyin Ağa Mahallesi İstiklal Caddesi
No: 36/1 Kat:5 Beyoğlu-İstanbul

Tel: 0 (212) 251 62 27 - Faks: 0 (212) 251 62 28
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İçindekiler

Demokrasi Kavramı Üzerine Giriş Notu Giorgio Agamben	5
Liberal Demokraside Ekonomi-Siyaset Ayrılığı Sorunu Faruk Ataay	9
Fatmagül Berktaş ile Söyleşi: "Çoğulluk Yeryüzünün İlkesidir!" Fırat Aydınkaya & Mehtap Filiz	23
Demokrasiden Tanrısal Şiddete Slavoj Žižek	37
Gezi Forumları: Temsil ve Doğrudan Demokrasi Mutlu Dulkadir	55
Demokrasi: "Hakikat ve Fetiş" Donny Gluckstein	61
Ekonomik Kriz, Radikal Demokrasiyi Gündemleştiriyor! Richard Wolff ile Söyleşi: Fırat Aydınkaya & Selçuk Oktay	85
Liberal Demokrasiye Karşı Demokratik Özyönetim Modeli Abdullah Öcalan	93
Ekoloji Hareketi için Demokrasi Eirik Hasvik	107
Kadınlar ve Demokratik Gelenek Janet Biehl	121
Demokrasi ve Diktatorya Rosa Luxemburg	137
Geoff Eley ile Söyleşi: "Demokrasiyi Kurmak" Selçuk Oktay	145
Yüzüncü Yıl Münasebetiyle "Arendt'in Devletsiz Halklar Makalesi Üzerine" Fırat Aydınkaya	155

Demokrasi Kavramı Üzerine Giriş Notu*

Giorgio Agamben

“Demokrasi” terimi üstüne inşa edilen her söylem, günümüzde, terimi kullananları yanlış anlaşılmaya mahkûm eden bir muğlaklıktan ötürü tahrif olur hemen. Demokrasi dendiğinde neden söz edilmektedir? Bu terim tam olarak hangi rasyonaliteden kaynaklanmaktadır? Rastgele bir gözlem, bugün demokrasi üstüne tartışanların bu terimle kâh siyasal aygıtın kuruluş biçimlerinden birini kâh belirli bir yönetim tekniğini kastettiğini göstermektedir. Öyleyse kelime hem kamu hukukunun hem de yönetim pratiğinin kavramsallığına gönderme yapmaktadır: Hem iktidarın meşrulaştırılma biçimini hem de iktidarın işleyiş biçimlerini adlandırıyor. Günümüzün siyasal söyleminde bu terimin genelde bir yönetim tekniğiyle -bu haliyle bile insanın pek içini rahatlatmıyor gerçi- ilişkili olduğu herkesin malumu olduğu için, kelimeyi bütün iyi niyetleriyle hâlâ ilk anlamında kullanmaya devam edenlerin rahatsızlığı kolayca anlaşılabilir.

Bu iki kavramsallığın -bir yanda hukuksal-siyasal, öte yanda ekonomik-yönetimsel- iç içe geçişinin derinlere kök salmış olduğu ve düğümün çözülmesinin kolay olmadığı şu örnekle görülecek. Yunan siyasal düşüncesinin klasiklerinde “politeia” kelimesiyle karşılaşıldığında (genellikle politeia’nın muhtelif biçimleriyle ilişkili bir tartışma dolayısıyla olur: monarşi, oligarşi, demokrasi-nin yanı sıra bunların parekbaseis’len, yani sapmalar), çevirmenlerin bu kelimeyi kâh “anayasa” ile kâh “yönetim/hükümet” ile karşıladığını görürüz. Söзгeli-mi Aristoteles’in Perikles’in “demagoji”sini tarif ettiği Atina Anayasasının (Böl. XXVII) şu pasajında olduğu gibi: “dēmōtikôtêran synnebê genesthai tēn polite-an” ifadesi İngiliz çevirmen tarafından şöyle tercüme edilmiştir: “the constituti-

on became stili more démocratie” / “anayasa daha da demokratik bir hale geldi”; hemen ardından Aristoteles şöyle der: halk uapasan tèn politean mallon agein eis hautous”. Aynı çevirmen bunu şöyle tercüme eder: “brought ali the government more into their hands” / “halk yönetimi daha çok eline aldı” - kuşkusuz tutarlılık adına brought ali the constitution / “anayasayı eline aldı” demiş olsaydı, çeviri sorunlu olacaktı.

Peki kâh anayasa kâh yönetim/hükümet diye tercüme edilen bu temel siyasal kavramın “çift anlamlılığı”, muğlaklığı nereden geliyor? Bu yazıda, söz konusu muğlaklığın bilhassa dikkat çekici biçimde kendini gösterdiği iki pasaja işaret etmek yeterli olacaktır. Bunlardan ilki, Aristoteles’in Politikasında (1279a 25 ve ilerisi) çeşitli anayasa (politeiai) biçimlerini sayıp inceleme niyetini açıklarken görülür: “Politeia ve politeuma aynı anlama geldiği ve de politeuma sitelelerin yüksek iktidarı (kyrion) olduğu için, yüksek iktidarın bir tek kişi, birkaç kişi veya birçok kişiye ait olması gerekir...” Dolaşımdaki çeviriler bu cümleyi şöyle karşılamış: “Anayasa ve yönetim aynı anlama geldiği ve yönetim devletin yüksek iktidarı olduğu için [...]” Her ne kadar daha sadık bir çevirinin politeia (siyasal faaliyet) ve politeuma (bu faaliyetten doğan somut siyasal şey) terimlerinin yakınlığını koruması gerekirdiyse de, Aristoteles’in söz konusu çift anlamlılığı kyrion dediği mecazla ortadan kaldırma girişiminin bu pasajdaki asıl sorun olduğu açıktır. Özelliğini bir parça zorlamak pahasına modern bir terminoloji kullanılacak olursa, kurucu erk (politeia) ile kurulan erk (politeuma) bu noktada politikanın iki yüzünü bir arada tutan şey olarak görünen hükümrân erk aracılığıyla birbirine bağlanır. Fakat politik olan şey neden ikiye bölünmüştür ve kyrion bu yırtığı neyle dikip birleştirmektedir?

İkinci pasaj, Toplum Sözleşmesi’nde bulunuyor. 1977-78’deki “Güvenlik, Toprak, Nüfus” dersinde Foucault, Rousseau’nun hukuksal-anayasal bir terminolojiyi (“sözleşme”, “genel irade”, “hükümrânlık”) bir “yönetim tekniği” ile açıkça uzlaştırmaya çalıştığını göstermişti zaten. Fakat bizi ilgilendiren bakış açısından, hükümrânlık ile yönetim/hükümet arasındaki ayrım ve eklemleme, ki Rousseau’nun siyasal düşüncesinin temelinde yer alır, belirleyicidir. “Okurlarımdan,” diye yazar Rousseau “Siyasal İktisat” maddesinde, “söz etmek zorunda olduğum ve hükümet adını verdiğim kamusal iktisat ile hükümrânlık dediğim yüksek otoriteyi ayırmalarını rica ediyorum; ayrım, birinin yasa koyma hakkı bulunması, [...] ötekinin ise yalnız icra gücünün olmasından kaynaklanır.” Toplum Sözleşmesinde, bir yanda genel irade ile yasama erkinin, öte yanda yönetim ile icra erkinin eklemlemesi olarak bir kez daha ön e sürülür. Rousseau için bu

iki unsuru hem ayırt etmek hem de birbirine bağlamak gerekir (tam ayrımı dile getirirken bunun hükümranlığın bölünmesi anlamına gelmediğini öyle kuvvetle inkâr etmesinin nedeni işte budur). Tıpkı Aristoteles'teki kyrion gibi hükümrانlık, anayasa ile yönetimi hem ayırt eden hem de çözülmez bir düğümle birbirine bağlayan terimlerden biridir.

Bugün hükümet ve ekonominin gitgide her tür anlamdan mahrum bırakılan halk hükümrانlığı üzerindeki ezici hâkimiyetine tanık oluyorsak, bunun nedeni Batı demokrasilerinin borçlarıyla birlikte kabul ettiği bir felsefi mirasın bedelini ödemekte olmasıdır belki de. Hükümeti basit bir icra erki sanan yanlış anlama, Batı siyasetinin tarihinde sonuçları en ağır olan yanlışlardan biridir. Bu yanlışın sonucunda, modernliğin siyasal düşüncesi yasa, genel irade, halkın hükümrانlığı gibi içi boş soyutlamalara sapmış, nereden bakarsak bakalım belirleyici olan meseleyi, yani hükümet ve hükümetin hükümrان halkla nasıl eklemlendiği meselesini cevapsız bırakmıştır. Bu yakınlarda çıkmış bir kitapta, politikanın temel gizeminin hükümrانlık değil hükümet, tanrı değil melek, kral değil bakan, yasa değil polis olduğunu, yani bunların oluşturduğu ve çalışmasını sağladığı ikiz yönetim aygıtı olduğunu göstermeye çalışmışım.

Batılı siyasal sistem, birbirini meşrulaştıran ve birbirine tutarlılık kazandıran iki heterojen unsurun birbirine bağlanmasından doğar: Siyasal-hukuksal bir rasyonalite ile ekonomik-yönetimsel bir rasyonalitenin, bir “anayasa biçimi” ile bir “hükümet biçimi”nin birbirine düğümlemesinden. Politeia neden bu muğlaklığa sıkışıp kalmıştır? Hükümrان olana (kyrion'a) bunları meşru biçimde birleştirmek gücünü veren şey nedir? Makinanın içinin boş olduğunu, iki unsur ile iki rasyonalite arasında olası hiçbir eklemlenme bulunmadığını gizlemeye matuf bir kurgu değil mi bu? Her türden politikanın hem kaynağı hem de içindekini sızdırdığı çatlağa karşılık gelen yönetilemez olanı da işte bu eklemlenmemişlikten ortaya çıkarmak gerekmiyor mu?

Düşünce bu düğümle ve düğümün çift anlamlılığıyla boy ölçüşmeye karar veremediği sürece, demokrasiyle -ister yönetimin kuruluş biçimi ister yönetim tekniği olarak- ilgili her tartışmanın boş gevezelikten ibaret kalması muhtemeldir.

Liberal Demokraside Ekonomi-Siyaset Ayrılığı Sorunu

Faruk Ataay*

Giriş

Liberal demokrasiye ilişkin kuramsal tartışmalarda ekonomi ile siyasetin ayrılığı en önemli başlıklardan biri olmaktadır. Ekonomi-siyaset ayrımına ilişkin tartışmalar son dönemde neo-liberalizmin düşünsel temsilcilerince yeniden gündeme getirilmiş, 'ekonomi ile siyasetin ayrılması gerektiği' sloganı neo-liberal reformların meşrulaştırılmasında en çok başvurulan ilkelerden biri olmuştur. Bu çalışmada, liberal demokraside ekonomi ile siyasetin ve piyasa ile devletin ayrılığı sorununa, tarihsel bir perspektiften değerlendirmeler getirilmeye çalışılmaktadır. Bu amaçla çalışmanın ilk bölümünde, Batı dünyasında liberal demokrasinin kuruluş ve gelişim sürecinde ekonomi-siyaset ayrımının görünümleri üzerinde durulmaktadır. Çalışmanın ikinci bölümünde, II. Dünya Savaşı sonrasında Batılı ülkelerde gelişen çoğulcu demokrasi modelinin ekonomi-siyaset ayrımı açısından taşıdığı özellikler ele alınmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde de, 1970'lerin sonlarından itibaren egemenlik kuran neo-liberal modelin ekonomi-siyaset ayrımına getirdiği değişiklikler incelenmektedir.

1. Kapitalizm ve Liberal Demokrasi

Liberal demokrasinin temel tanımlayıcı niteliği, kapitalist üretim tarzı ile uyumlu yapısından kaynaklanmaktadır.¹ Kapitalist üretim tarzının, devlet ile piyasanın ve ekonomi ile siyasetin kurumsal olarak ayrılığı üzerine kurulu yapısı, libe-

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi. Yazar ve çalışmaları hakkında bilgi için bkz. <http://akdeniz.academia.edu/FarukAtaay>

1- C.B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, çev. L. Roker, Ankara: Birey ve Toplum yayınları.

ral demokrasinin temel niteliklerini de belirlemektedir. Kapitalist üretim tarzında artığa el koyma süreci, piyasa alanında ve 'ekonomik mekanizmalarla' gerçekleşmektedir. Bu ilişki, üretim araçlarının sahipleri ile 'özgür emeğin' piyasa ilişkileri çerçevesinde 'serbest sözleşme' ve ücretli çalışma ilişkisi temelinde bir araya gelmesiyle kurulur. Sermaye sahiplerinin ücretli çalışanların ürettiği artı-değere el koyması da, böylece, 'ekonomik mekanizmalarla' ve 'piyasa ilişkileri' temelinde gerçekleşir. Bu süreçte, devletin ise daha dolaylı bir rol aldığı görülmektedir. Üretim sürecinden soyutlanan devlet, esasen, piyasa ilişkilerinin 'dışarıdan' korunması rolünü üstlenmektedir.² Devlet bu rolü, özel mülkiyet, teşebbüs hürriyeti, sözleşme serbestisi, çalışma hürriyeti gibi birey haklarının korunması yoluyla gerçekleştirmektedir. Ancak, bu durum, kapitalist devletin sınıfsal anlamda 'tarafsız' (sınıflar üstü) olduğu anlamına gelmemektedir. Devletin, piyasa ilişkilerinin korunmasında vazgeçilmez bir rolü bulunmaktadır. Ancak, devlet bu rolü piyasa ilişkilerinin "dışından" gerçekleştirdiği için, devlet ile piyasa kurumsal olarak ayrılmaktadır. Dolayısıyla, devlet ile piyasanın ayrılığı 'organik' bir ayrılık olmayıp, aralarında 'içsel bir ilişki' (organik ilişki) bulunmaktadır. Bu nedenle, kapitalist devletin egemen sınıfla ilişkisi 'nesnel' bir ilişkidir.³ Kapitalist toplumda devlet, sınıf egemenliğinin siyasal biçimini oluşturur.

Kapitalizmde, artı-değere el koyma sürecinin piyasa ilişkileri çerçevesinde gerçekleşmesi, ekonomik ve toplumsal egemenlik ilişkilerinden ayrı bir siyasal alanın oluşumuna olanak sağlamıştır. Bu siyasal alanın temel özellikleri burjuva devrimleri sürecinde şekillenmiştir. Burjuvazinin, monarşiye ve aristokrasiye karşı yürüttüğü mücadelelerde ortaya konan 'insan hakları', 'sınırlı devlet', 'kuvvetler ayrılığı', 'parlamentonun üstünlüğü' gibi liberal ilkeler, modern liberal devletin de temel özelliklerini oluşturmuştur. Bu süreçte feodal ayrıcalıklar kaldırılırken, 'hukuksal eşitlik', 'özel mülkiyet', 'girişim hürriyeti', 'sözleşme serbestisi', 'çalışma hürriyeti' gibi birey hakları geçerli kılınarak, üretim, dağıtım, değişim ve bölüşümün piyasa mekanizmasıyla gerçekleştirilmesi sağlanmış oluyordu.⁴ Burjuva devrimlerinin ilk aşamasında, sivil haklar öne çıkarken, genel ve eşit oy hakkına

2- Macpherson, a.g.e., G. Thernborn, *Sermaye Egemenliği ve Demokrasinin Doğuşu*, çev. Ş. Tekeli, Ankara: Verso yayınları, Haldun Güllalp, *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, çev. O. Akınhay, A. Yılmaz, İstanbul: Belge yayınları.

3- Haldun Güllalp, a.g.e,

4- E. M. Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, çev. Ş. Artan, İstanbul: İletişim yayınları, A. Boron, "Hobbes ile Friedman Arasında Latin Amerika'da Ekonomik Liberalizm ve Burjuva Despotizm", çev. G. Türk, *Dünün ve Bugünün Değerleri*, *Dünya Sorunları Dersi*, Sayı: 2, 1999, 37

dayalı demokrasi benimsenmiyordu. Burjuvazinin genel ve eşit oy ilkesine dayalı liberal demokrasiye karşı çıktığı bu dönemde, siyasal haklar sınıf esasına dayalı olarak kısıtlanırken, yalnızca üst sınıflar bu haklardan yararlanabiliyordu.⁵ Nitekim 20. yüzyıl öncesinde, liberal düşünürler, genel ve eşit oy ilkesine dayalı liberal demokrasiyi 'tehlikeli' bulmuşlardır. Onlara göre, genel ve eşit oya dayalı demokrasinin tehlikesi 'çoğunluğun zorbalığına' olanak tanınmasından kaynaklanıyordu. Bu argüman, liberalizmin eleştirmenlerine göre, toplumda çoğunluğu oluşturan çalışan sınıfların azınlıktaki mülk sahibi sınıfların mülkiyet, girişim vb. hürriyetlerini ihlal etmesi olasılığına göndermede bulunuyordu. Erken liberal düşünürler, bu tehlikeye karşı, siyasete katılıma olanak sağlayan seçme ve seçilme hakkının sınırlandırılması görüşünü savunmuşlardır. Bu doğrultuda, oy hakkı için, belli bir miktarın üzerinde mülkiyete sahip olmak, belli bir miktarın üzerinde vergi vermek ya da okuma-yazma bilmek (o dönemlerde alt sınıfların okula gitmek ve okuma-yazma öğrenmek olanakları bulunmuyordu) gibi 'sınıfsal temelli' kısıtlamaları savunuyorlardı. İki dereceli seçim de sıkça başvurulan bir yöntemdi. Kısacası, 19. yüzyıl sonlarına kadar, liberal düşünürler, siyasal hakların yalnızca üst sınıflara tanınmasını savunan 'seçkinci' bir demokrasi anlayışına sahipti.⁶ Bu seçkinci demokrasi anlayışının değişerek modern liberal devletin demokratikleşmesi için, orta ve alt sınıfların 19. yüzyıl sonlarına kadar uzun mücadeleler vermeleri gerekmiştir. Ancak, genel ve eşit oy hakkının tanınmasını, yalnızca bu sınıfların mücadelelerinin kazanımının ürünü olarak değerlendirebilmek kolay görünmemektedir. Kanımızca, oy hakkının genişlemesi konusunda daha doyurucu bir açıklama için, egemen sınıf içi çelişkilerden kaynaklı mücadelelerde, alt ve orta sınıfların desteğini kazanmaya çalışan ve bu doğrultuda işbirliğine giren kesimlerinin belirleyici rolü göz ardı edilemez. Ancak, bu işbirliğinin en önemli koşulu, alt ve orta sınıfların sistem karşıtı hareketlerden uzaklaşıp, sistem içi kanallara çekilmesi olmuştur.⁷ Gerçekten de, genel ve eşit oy hakkına dayalı liberal demokratik rejimlerin kurulabilmesi için, burjuvazinin toplum üzerindeki hegemonyasının kurulması koşulunun sağlanması gerekmiştir. Alt ve orta sınıfların sistem içi kanallara çekilemediği durumlar ise demokratikleşmeye değil, sınıf mücadelelerinin keskinleşmesine sahne olmuştur.⁸

5- G. Therborn, *Sermaye Egemenliği ve...*,

6- Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?* Çeviren: Olcay Kunal, 2. Baskı, İstanbul: YKY.

7- Ferdan Ergut, "Demokrasi, Politik Toplum ve Parti", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 68, s: 87-103.

8- G. Therborn, *Sermaye Egemenliği ve...*,
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

1.1. Liberal Demokrasi : Hegemonik İktidar

Genel ve eşit oy ilkesine dayalı liberal demokratik rejim, esasen çelişkili bir sistemdir. Bunun temelinde, kapitalizmin sınıfsal eşitsizliklere dayalı bir iktidar ilişkisi olması yatmaktadır. Bu durum, liberal demokraside ‘biçimsel (hukuksal-siyasal) eşitlik’ ile sınıfsal eşitsizliğin bir arada varolmasına yol açar. Bir başka deyişle, kapitalist toplumda bireylerin iki varoluş biçimi vardır. Bireyler, bir yandan, ekonomi alanında sınıfsal açıdan eşitsiz ilişkiler içinde var olurken, diğer yandan siyasal alanda ‘eşit yurttaş’ olarak kabul edilir.⁹ Bu çelişkili durum, liberal demokrasinin üstesinden gelmesi gereken en temel sorunu teşkil eder. Siyasal alanda eşit birer yurttaş olarak konumlanan bireylerin, ekonomi alanında eşitsiz ilişkiler içinde oluşunun yarattığı çelişkili durumun kısmen uzlaştırmacı mekanizmalarla yumuşatılması, kısmen de ideolojik meşrulaştırma ile kabul edilebilir kılınması gerekir.¹⁰ Bu durum, en iyi, Gramsci’nin ‘hegemonya’ kavramı çerçevesinde analiz edilmiştir. Gramsci’ye göre, liberal demokrasinin işlerlik kazanabilmesi için burjuvazinin alt ve orta sınıflar üzerinde hegemonyasının kurulması gerekir. Hegemonya kurma süreci, burjuvazinin kendi dar sınıf çıkarlarını aşarak, alt ve orta sınıflara bazı ekonomik ödünler vermek yoluyla, kendi uzun vadeli çıkarlarıyla onların kısmi çıkarlarını eklemlemesini gerektirir. Bu çıkarların eklemlenmesi süreci, belirli bir ‘toplumsal uzlaşma’ görünümünü altında, burjuvazinin çıkarlarının ‘ulusal çıkar’ ya da ‘kamu yararı’ olarak topluma benimsetilmesini sağlar.¹¹ Böylece, yönetici sınıf olarak burjuvazi, alt ve orta sınıfların onayını kazanır.

Ancak, Gramsci’nin de dikkat çektiği önemli bir nokta, yönetici sınıfın hegemonyasının kurulması için yalnızca ekonomik ödünler verilmesi yeterli olmaz. Hegemonya süreci siyasal ve kültürel mekanizmalarla da desteklenmeli, toplumsal yaşamın bütün alanları burjuvazinin gereksinimleriyle uyum içine sokulmalıdır. Hegemonya sürecinde, eğitim, bilim, din, kültür, sanat, spor, dernekler, basın ve medya gibi sivil toplum kurumlarının, yönetici sınıfın dünya görüşünün topluma benimsetilmesi açısından büyük önemi bulunmaktadır. Diğer yandan, parlamento, hükümet ve yerel yönetimler gibi temsili kurumlar ve siyasal par-

9- Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası...*, Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı...*,

10- Bop Jessop, *Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak*, Çev: Ahmet Özcan, Ankara: Epos yayınları.

11- H. Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, Çeviri: Kenan Somer, Ankara, Savaş Yayınları. G. Savran, “Marx’ın Düşüncesinde Demokrasi”, 11. Tez, Sayı: 6.

tiler de, alt ve orta sınıfların yönetici sınıfın hegemonyası altında birleştirilebilmesi açısından çok önemli rol oynayan kurumlardır. Liberal demokrasi ve parlamenter siyasal kurumlar, yönetici sınıfın toplum üzerindeki ideolojik hegemonyasının sürekli olarak yenilenmesini sağlar.¹² Yönetici sınıfın hegemonyasının kuruluş sürecinde siyasal partilerin de özel bir yeri bulunmaktadır. Genel ve eşit oy ilkesinin kabulüyle doğan büyük kitle partileri, alt ve orta sınıfların istemlerinin içerilerek yönetici sınıfın çıkarlarıyla eklemlenmesini sağlar. Büyük kitle partileri, farklı sınıfların çıkarlarının eklemlenerek 'ulusal çıkar' görünümü altında birleştirilmesini sağlayarak, yönetici sınıfın hegemonik kapasitesini ortaya koyar. Burjuvazi, çalışan sınıfların siyasete katılımını, ancak büyük kitlesel popülist burjuva partileri kanalıyla olursa kabul eder. Çalışan sınıfların, burjuva partilerinden koparak, kendi sınıf partilerini kurarak iktidar mücadelesi vermesini (ya da bu amaçla kurulan partilerin çalışan sınıflarla bütünleşmesini) kendi egemenliği açısından tehdit olarak görür.¹³

1.2. Demokrasinin Değersizleştirilmesi

Kapitalist toplumun ve liberal demokratik rejimin, ekonomi ve siyaset ayrımına dayanmasının bir başka önemli sonucu daha vardır. Liberal demokraside, bireylerin eşit yurttaşlık haklarıyla donatılarak birer özne olarak tanımlanması durumu, esasen, siyasal alanla sınırlıdır. Bu durum, demokrasi alanının da siyasal alana katılımla sınırlı olması anlamına gelir. Toplumsal ve ekonomik ilişkiler ise demokrasinin alanı dışında kalır. Özellikle mülkiyet ilişkilerine dayanan piyasa faaliyetleri yalıtılarak, demokrasiye karşı korunmuştur.¹⁴ Dolayısıyla, 'piyasa ilişkilerinin demokratikleştirilmesi' talebi, liberal demokrasinin kurucu ilkelerine aykırıdır. Bu nedenle, alt sınıfların, siyasal haklarını kullanarak sistem karşıtı bir iktidarı başa geçirmesi ve bu yolla piyasa ilişkilerini tehdit etmesi, sınıf çatışmalarını şiddetlendirecektir. Bu durum, liberal demokrasinin de en temel çelişkilerinden birini oluşturmaktadır. Bu çelişkili durum, burjuvazinin ve erken liberal düşünürlerin, genel ve eşit oy ilkesine dayalı liberal demokrasiyi kabul etmemek için uzun süre direnmesinin de temelinde yatmaktadır. Bu direnişlerin kırılması ve genel ve eşit oy ilkesinin 'tehlikeli' sayılmaktan çıkmasında birkaç nokta dikkat çekmektedir. İlk olarak, liberal demokrasinin ekonomi-siyaset ayrılığına da-

12- Portelli, *a.g.e.*

13- F.Ergut, "Demokrasi Tarihinin Öznesi", *Toplum ve Ekonomi*, Sayı: 6, s: 205-222.

14- Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı...*, Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

yandırılması ve demokrasinin siyasal alana katılımı ile sınırlanması ve piyasa ilişkilerinin demokrasinin müdahale alanı dışına çıkartılması önemli bir güvence niteliği taşımaktadır. Böylece, hukuksal-siyasal eşitlik ile sosyo-ekonomik eşitsizliklerin bir arada var olabilmesinin yolu açılmış olur. Bu durum, demokrasinin liberalleşmesi ve eşitlikçi özünün ortadan kaldırılması anlamına gelmiştir.¹⁵ İkinci olarak, yurttaşlık hakkının siyasal alana katılımı ile sınırlanması, siyasetin de temsili demokrasiye dönüşmesi, liberal demokrasinin içinin boşaltılmasına ve niteliksizleşmesine yol açmıştır. Böylece, yurttaşların en önemli etkinliği dörtbeş yılda bir sandığa giderek yöneticilerin seçimi için oy kullanmaktan ibaret kalmıştır. Temsili demokrasi nitelik olarak 'oligarşik' bir sistemdir. Büyük kitle partileri sistemin asli aktörleridir. Sistem karşıtı partiler ise çeşitli kısıtlayıcı yöntemler kullanılarak, adil olmayan bir rekabete zorlanırlar. Böylece, çalışan sınıfların taleplerinin siyasal alana yansması engellenmeye çalışılır. Atomizasyon ve depolitizasyon yoluyla halkın pasifleştirilmesi ve böylece siyasal gücünün sınırlandırılması amaçlanır.

Sonuç olarak, genel ve eşit oy hakkının benimsenerek liberal demokrasinin kurulması süreci, bir yanıyla yeni kontrol biçimleri geliştirilerek halk sınıflarının siyasete katılımının kontrol altına alınması, bir yanıyla da demokrasinin içinin boşaltılıp biçimsel bir mekanizmaya indirgenmesi anlamına gelmiştir. Dolayısıyla, küçük bir azınlığın egemenliğine dayanan bir düzende, nasıl olup da demokratik bir yönetim biçiminin işleyebildiği sorusu¹⁶ karşılığını bulmuş olmaktadır.

2. Çoğulculuk ve Ekonomi-Siyaset Ayrımının Nitelik Değiştirmesi

Genel ve eşit oy ilkesine dayalı liberal demokrasinin kabulü öncelikle gelişmiş kapitalist ülkelerde gerçekleşmiştir. Batı dünyasında bu gelişme, 1870'lerde başlayıp II. Dünya Savaşı'nın bitimiyle tamamlanan bir süreçte gerçekleşmiştir.¹⁷ Azgelişmiş ülkeler ise daha farklı bir süreçten geçmiştir.¹⁸ Batı dünyasında liberal demokrasinin istikrar kazanarak yerleşik hale gelmesi, yönetici sınıfın hegemonik iktidarının gerçekleştirilmesi anlamına geliyordu. Bu süreçte, yönetici sınıfın hegemonyasının sağlamlaşması açısından birkaç gelişme üzerinde durula-

15- Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası...*, Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı...*,

16- Therborn, *Sermaye Egemenliği ve...*,

17- Therborn, *a.g.e.*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

18- Faruk Ataay, *Neoliberalizm ve Muhafazakar Demokrasi*, Ankara, De ki Yayınları, 2008.

bilir. Bir kere, 19. yüzyıla yayılan sanayi devrimi ve emperyalist gelişme, gelişmiş kapitalist ülkelerde alt sınıflara kısmi bir refah artışı sağlanmasına olanak sağlamıştır. Bu gelişmeyi tamamlayan ise, üretkenlikte büyük artış sağlayan Fordist üretim rejiminin yaygınlaşmasıyla, kitlesel üretim ve kitlesel tüketimin giderek bir 'refah toplumu' ve 'tüketim toplumu' yaratması olmuştur. Fordizmin kitlesel üretim ve kitlesel tüketim özellikleri, 1930'lardan sonra Keynesçi ekonomi politikalarıyla desteklenmiş, 1945'ten sonra da 'sosyal devlet' Batı dünyasında yerleşik toplum modeli haline gelmiştir. Bu süreçte, liberal demokrasi de giderek 'çoğulcu' bir nitelik kazanmış, 'örgütlü toplum' ya da 'demokratik korporatizm' gibi nitelemeler yapılmaya başlanmıştır. Birbirini tamamlayan Fordist üretim rejimi, Keynesci ekonomi politikaları, sosyal devlet uygulamaları ve çoğulcu demokrasi modeli, toplumsal ihtiyaçlara ve taleplere devletin kamu hizmetleri ve sosyal politikalar üreterek yanıt vermesi anlamına geliyordu. Böylece, kamu politikası oluşturma sürecinin, toplumun farklı kesimlerinin çıkarlarının uzlaştırıldığı bir süreç olarak kurgulanmasına olanak doğuyordu. Bu süreçte, toplumun farklı kesimlerini temsil eden sendikalar, meslek birlikleri vb. örgütlenmeler, toplumsal zenginliklerin adil paylaşımı, gelir dağılımında adaletin sağlanması, insanca bir yaşam için gerekli asgari yaşam standartlarının devlet tarafından bütün yurttaşlara garanti edilmesi gibi taleplerle ortaya çıkıyorlardı.¹⁹ Bu süreç, devlet aygıtını çıkar grupları arasında yürüyen 'demokratik nitelikli' sınıfsal mücadelelerin alanı haline getiriyordu. Sürece katılan bütün toplumsal gruplar, çeşitli talepler ortaya atarak, devletin işlevlerini ve biçimini belirleme mücadelesine girişiyorlar, kamu bütçesi de bölüşüm odaklı mücadelelerin alanı haline geliyordu.²⁰ Bunun sonucunda, çeşitli toplumsal taleplere yanıt vermek üzere pek çok ekonomik ve sosyal hakkın tanındığı, pek çok kamu hizmetinin geliştirildiği, devletin giderek büyümesi sonucunda 'özel sektör'ün (piyasa alanı) yanında giderek büyüyen bir 'kamu sektörü'nün oluştuğu görülüyordu. Bu gelişme o kadar çarpıcıdır ki, Batılı ülkelerde devletin ulusal ekonomideki payı 1930'lara kadar yüzde 10'u geçmezken, 1945 sonrası dönemde yüzde 35 (ABD) ile yüzde 55 (İsveç) arasında değerlere ulaşmıştır.

19- Filiz Zabcı, "Dünya Bankası'nın Küresel Pazar İçin Yeni Stratejisi: Yönetişim", *SBF Dergisi*, Cilt: 57 (3), s: 151-179.

20- Bob Jessop, *Devlet Teorisi: Kapitalist...*, Björn Beckman, "Demokratikleşmeyi Açıklamak: Sivil Toplum Kavramı Üzerine Notlar", Editör: E. Öndergöçer, S. Persson, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s: 1-10.

Batılı ülkelerde gelişkin bir sosyal devletin ortaya çıkması ve eğitim, sağlık, sosyal hizmetler, sosyal güvenlik, konut, istihdam vb. alanlarda devletin etkin rol alması, insan haklarının kapsamının genişlemesini ve pek çok ekonomik ve sosyal hakkın bu kapsama alınmasını sağlamıştır.²¹ Toplumsal konsensüs görünümü sağlayan ve alt sınıfların sisteme entegre edilerek uysallaştırılmasında önemli rol oynayan bu gelişmeler, kapitalist sistemin meşruiyetini ve istikrarını da sağlamlaştırmıştır.²² Böylece, devletin, toplumun ortak çıkarlarını ve ortak ihtiyaçlarını gerçekleştirdiği, yurttaşların haklarını koruduğu algısı yerleşmiştir. Bu süreç, aynı zamanda, ekonomi-siyaset ve devlet-piyasa ayrımının nitelik değiştirmesine yol açmış, devletin sivil toplumun içine, sivil toplumun da devletin içine sızmasına neden olmuştur. Devlet ile piyasa ve ekonomi ile siyaset arasındaki ayrımları silikleştiren bu gelişmeler, bölüşüm ilişkilerinde de ikili bir yapı oluşturmuştur. Bir yandan piyasa ilişkilerine dayanan birincil (temel) bölüşüm ilişkileri varlığını sürdürürken, devletin yeniden bölüşüm mekanizmaları da ikincil bölüşüm mekanizması olarak piyasa mekanizmasının yarattığı eşitsizlikleri dengeleme işlevi üstlenmeye başlamıştır. Böylece, kamu sektörünün özel sektör (piyasa alanı) aleyhine, ekonomik ve sosyal hakların da piyasa özgürlükleri aleyhine genişlemesi durumu ortaya çıkmıştır. Bu durum, çoğulcu demokrasi ile serbest piyasanın çelişkili oluşumlar olduğunu göstermektedir. Demokrasinin çoğulcu ve katılımcı niteliği geliştikçe, ekonomik ve sosyal haklar genişledikçe piyasa alanı daralmakta, giderek büyüyen bir kamu sektörü ve genişleyen kamu hizmetleri ortaya çıkmaktadır. Bu süreç 1970'lerde ortaya çıkan Dünya Ekonomik Bunalımı'na kadar devam etmiştir. 1973 Petrol Bunalımı ile zirveye çıkan ekonomik bunalım ise farklı bir sürecin başlangıcını oluşturmuştur.

3. Neo-liberalizm ve Değişen Demokrasi Anlayışı

1970'lerde yaşanan ekonomik bunalıma karşı bir süre bocalayan Batı dünyasında, 1979'da İngiltere'de Thatcher'ın, 1980'de de ABD'de Reagan'ın iktidara gelişiyle birlikte neo-liberal/neo-muhafazakar politikalar egemenlik kurmuş oldu. Neoliberal politikaların ilk denemeleri 1973 darbesi sonrasında Şili'de yapılmıştı. Bu politikaların en önemli sonucu dünya ekonomisinde 'küreselleşme' olarak

21- Marshall, T. H. ve T. Bottomore, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, çev. A. Kaya, Ankara: Gündoğan.

22- Immanuel Wallerstein, *21. YY'da Siyaset*, Çeviri: T. Doğan ve E. Abadoğlu, İstanbul: Aram Yayınları, 2004.

adlandırılan süreci başlatması oldu. Küreselleşme sürecinin en önemli özelliği, dünya genelinde ‘iç pazara dönük’ ve ‘korumacı’ politikalara son vererek, serbest ticarete dayalı yeni bir ekonomik modeli uygulamaya geçirmeye başlamasıydı.

Bu politikanın ülke ekonomileri açısından en önemli sonucu, küreselleşme sürecinin yarattığı rekabetçi ortama uyum sağlama gereğinin ortaya çıkmasıydı. Dolayısıyla, temel ekonomik ve sosyal politikalar ‘rekabet gücünü arttırmak’ amacı doğrultusunda şekillendiriliyordu. Bunun için de, emek piyasalarının esnekleştirilmesi, işgücü ve girdi maliyetlerinin kısılması, işçi, memur ve çiftçi kesimlerinin gelirlerinin azaltılması öngörülüyordu. Neo-liberal politikaların ikinci önemli başlığı, vergilerin azaltılması, sosyal harcamaların kısılması ve sosyal devlet korumasının daraltılması oldu. Bunu tamamlayan üçüncü adım da, özelleştirme politikalarına girilerek kamu hizmetlerinin tasfiyesi ve kamu sektörünün küçültülmesi yoluna gidilmesiydi.²³ Gerçekten de, sosyal devleti piyasa toplumuna yönelik en önemli tehdit olarak gören neo-liberalizm, sosyal devletin tasfiyesini en öncelikli hedef olarak belirlemiştir. Küreselleşme sürecine uyum ve rekabet gücünün artırılması adına geliştirilen bu politikalar, gelir dağılımında eşitsizliklerin artmasına yol açıyordu. Çalışan sınıfların yararlandığı ekonomik ve sosyal haklar gerilerken, çalışma ve yaşam koşulları da kötüleşiyordu. Neo-liberalizmin en temel özelliklerinden biri çalışan sınıflara yönelik ödün vermez bir tutuma sahip oluşudur. Sendikalar ve diğer örgütlü gruplar artık neo-liberalizm tarafından ayakbağı olarak görülmeye başlanmıştır. Neo-liberalizme göre, bu gruplar sürekli olarak hükümetten yeni taleplerde bulunan, sosyal devletin büyümesine ve vergilerin yükselmesine neden olan, böylece rekabet gücünü zayıflatan ‘zararlı’ oluşumlardır. Bu nedenle de sendikalar bilinçli çabalarla zayıflatılmış, eski çoğulcu/neo-korporatist düzendeki itibarlı konumlarını yitirmeye başlamıştır.

Neo-liberalizmin sendikalara ve örgütlü gruplara yönelik olumsuz tavrı, sivil toplumun kontrol altına alınması çabasıyla desteklenmektedir. Neo-liberalizmin en önemli hedeflerinden bir başkası çoğulculuk ve özgür sivil toplumu kısıtlamak olmuştur. Sendikaların ve örgütlü grupların pazarlık gücünün kısıtlanması için, katılım mekanizmalarının sınırlandırılması yoluna gidilmektedir. Neo-liberalizmin bu yaklaşımının temelinde, çoğulcu demokrasinin çalışan sınıfların ekonomik ve sosyal haklarını savunabilmesi için uygun bir ortam yaratma-

23- Robert Went, *Küreselleşme: Neoliberal İddialar Radikal Yanıtlar*, Çev. Emrah Dinç, İstanbul: Yazın Yayıncılık, 2001.

sı gerçeği yatmaktadır. Çoğulcu demokrasi, kamu politikası belirleme sürecini, toplumsal grupların taleplerinin müzakere edildiği ve bu gruplar arasında asgari bir uzlaşmanın sağlandığı bir ortama kavuşturmaktadır. Bu süreçte, yurttaşların asgari insani gereksinimlerinin karşılanması talepleri de, sahip olduğu etik üstünlükle belirleyicilik kazanmaktadır. Giderek genişleyen ekonomik ve sosyal haklar, sosyal devlet ve kamu hizmetleri de, esasen bu sürecin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, neo-liberalizmin sosyal devleti tasfiye etme hedefinin, sendikaları zayıflatma ve sivil toplumu kontrol altına alma ve giderek çoğulcu demokrasiyi geriletme hedefleriyle tamamlanması kaçınılmaz olmaktadır. Neo-liberalizmin çoğulculuk karşıtı tavrının en açık biçimde ortaya çıktığı noktalardan biri de ‘teknokrasi’ savunusudur. Ekonomik ve sosyal politikaların belirlenmesinde ‘popülizm’e sapılmasını en büyük ‘günah’ olarak gören neo-liberal yaklaşım, açıkça siyasetin alanını daraltmayı hedefler. Neo-liberalizme göre, ekonomik ve sosyal sorunlar ‘siyasal’ bir bakış açısıyla değil, ‘teknik’ bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Bu görüşü temellendirmek için de ‘ekonomi ile siyasetin ayrılması gerektiği’ savı ileri sürülür. Böylece minimal devlet ve serbest piyasaya dayalı bir toplum modeli kurulmaya çalışılır. Piyasaların toplumsal denetimden koparılmasını ve toplumun piyasanın denetimi altına sokulmasını hedefleyen bu yaklaşım, yeni vergiler, emeği koruyan yeni önlemler, çevre koruma düzenlemeleri gibi toplumsal amaçlı düzenlemelere de şiddetle direnmektedir.²⁴

Neo-liberalizmin ekonomi ile siyasetin ayrılması hedefi, devletin küçültülmesine yönelik reformlarda somutlaşır. Devletin küçültülmesine yönelik reformlar savunulurken, bir yandan ‘ekonomik rasyonalizasyon’ argümanına dayanılırken, diğer yandan da demokratikleşmenin amaçlandığı ileri sürülür. Ekonomik rasyonalizasyon argümanına göre, sosyal devlet hantal ve verimsizdir. Ekonomide rasyonalizasyona ulaşılabilmesi, verimliliğin yükseltilebilmesi ve rekabetçi bir ekonomiye ulaşılabilmesi için, sosyal devletin tasfiye edilerek serbest piyasa modeline geçilmesi gerektiği savunulur. Ancak, neo-liberal reformların meşrulaştırılabilmesi için ekonomik rasyonalizm argümanı yeterli görülmez. Neo-liberalizmin çoğulcu demokrasiye karşıt olduğuna yönelik eleştirilere de yanıt üretilmeye çalışılmaktadır. Bu doğrultuda, ‘devletin büyümesinin bürokrasinin hakimiyetine yol açtığı ve bürokrasinin toplumun sırtında bir ‘asalak’ olduğu savı geliştirilir. Oysa, devletin küçültülmesi sivil toplumun güçlenmesine hizmet edeceğinden,

24- Arthur MacEwan, “*Neoliberalizm ve Demokrasi*”, Editör: A. Saad-Filho ve D. Johnston, *Neoliberalizm: Muhalef Bir Seçki* içinde, s: 282-292, İstanbul, Yordam, 2007.

demokratikleşme amacıyla da uyumlu olduğu ileri sürülür.²⁵ Neo-liberalizmin serbest piyasa ile demokrasiyi özdeşleştiren bu argümantasyonu, devletin küçültülerek serbest piyasa ve minimal devlet modeline geçilmesinin, ekonomik liberalizm ile siyasal liberalizmin birlikteliğine dayalı liberal bir toplum modeline ulaşılmasını sağlayacağı savma dayanır. Neo-liberalizmin ortaya koyduğu bu demokrasi anlayışı, serbest piyasa ile demokrasiyi özdeşleştirir. Piyasayı 'doğal' bir düzen, sınıfsal eşitsizlikleri de 'doğal' sayan bu yaklaşımın dayandığı ekonomik ve sosyal haklardan yoksun 'sınırlı yurttaşlık' anlayışı, bireylerin girişimciliğinin ve kendi kendine yeterliliğinin dinamik bir topluma ulaşması için zorunlu olduğu anlayışına dayanır. Serbest piyasa modelinin toplumdaki sınıfsal eşitsizlikleri arttırdığı, artan eşitsizliklerin özellikle dezavantajlı gruplar açısından büyük sosyal yoksunluklara yol açtığı, bunun da bireylerin kişisel gelişimi önünde engeller oluşturduğu ve sonuçta bireylerin güçsüzleşmesine ve özgürlükleri kulanma becerisinin zayıflamasına yol açtığı kabul edilmek istenmez. Bu anlayış, ekonomik ve sosyal hakları insan haklarının bir parçası olarak görmez. Yurttaşlık haklarının daraltılması savunulur. Bu demokrasi anlayışı, 'negatif (medeni) haklar' ve 'siyasal haklar'la sınırlı bir demokrasi anlayışına dayanır. Çoğulculuk ise, en iyi ihtimalle, kültürel haklar ve azınlık haklarıyla sınırlı kalır. Sosyal politikadan anlaşılan ise, etkisi sınırlı çevre, yoksulluk ve istihdam-meslek eğitimi vb. projelerden ibarettir.²⁶ Örgütlü toplum ve güçlü sivil toplum, örgütlü grupların kamu politikalarının belirlenme süreçlerine katılması ve kamu politikalarının toplumsal uzlaşmaya dayanması istenmez. Buna karşı, 'ekonomi ile siyasetin ayrılması gerektiği', 'ekonomik ve sosyal politikaların teknik bir bakış açısıyla ele alınması', 'popülizme sapılmaması' gibi anti-sosyal görüşler savunulur. Bu yaklaşımda, demokrasi de biçimsel kurallara indirgenir. Çoğulculuk, katılımcılık, 'gelişkin yurttaşlık hakları', güçlü sivil toplum gibi demokratik değerler ise giderek zayıflatılır.²⁷

Neo-liberal demokrasi anlayışı, yukarıda ele alınan özellikleri dolayısıyla geniş bir toplumsal konsensüs yaratabilme olanağına sahip değildir. Bu yüzden, ekonomik büyüme sağlanabildiği ölçüde başarılı olabilir. Ekonomide durgunluk ve bunalım yaşanması durumunda ise, yönetici sınıfın hegemonyası zayıfladığından, artan toplumsal çelişkilerin üstesinden gelebilme olanakları zayıftır. Bu da,

25- Ronaldo Munck, "Neoliberalizm ve Siyaset", Editör: A. Saad-Filho ve D. Johnston, *Neoliberalizm: Muhafazaf Bir...*, s.106-122

26- Filiz Zabcı, *Dünya Bankası'nın Küresel...*

27- Munck, "Neoliberalizm ve Siyaset", s.115-116

sık sık demokrasi ile ekonomi arasında seçim yapma durumuyla karşı karşıya kalınmasına yol açar. Ve bu durumlarda neo-liberaller ekonomi için demokrasiden ödün vermekten kaçınmazlar. Yönetici sınıfın hakimiyetini korumak için, sivil toplumu denetim altına almak, kitle iletişim araçlarında kurulan ideolojik tekel-le toplumun manipüle edilmesi, alt sınıfların siyasete katılım kanallarının tıkanması gibi demokratik değerler açısından eleştiriye uğrayan yollara başvurmaktan geri durmazlar.

Sonuç

Bu çalışmada, liberal demokrasinin gelişim süreci, ekonomi-siyaset ayrımı çerçevesinde değerlendirilmeye çalışıldı. Buna göre, liberal demokrasinin doğuşunu mümkün kılan temel koşulun, kapitalizmde devlet ile piyasanın ve ekonomi ile siyasetin biçimsel ayrımı olduğuna dikkat çekildi. Bu sayede, ekonomi alanında eşitsiz sınıfsal ilişkiler var olurken, siyaset alanında eşit yurttaşlığa dayalı ilişkilerin kurulabilmiştir. Ancak, ekonomik eşitsizlik ile siyasal eşitlik durumu arasındaki çelişkili durum, kapitalizmi sosyal devlet ve çoğulcu demokrasi temelinde daha uzlaşmacı bir düzene sürüklemiştir. Serbest piyasa modelinden uzaklaşmaya yol açan çoğulcu demokrasi ve sosyal devlet modeli, yurttaşlık haklarının genişleyerek ekonomik ve sosyal haklarla donatılmasını, kamu politikası belirleme sürecinin toplumsal grupların müzakeresine açılmasını, devletin asgari insani bir yaşam seviyesi ulaşılabilmesi için gerekli kamu hizmetlerini sunmasını sağlamıştır. Bu tablo, sistemin meşruiyeti ve toplumsal destek açısından oldukça olumludur. Fakat, 1970'lerin sonlarından başlayarak egemenliğini kuran neo-liberalizm ise, tam tersi yönde bir eğilim başlatmış, yurttaşlık hakları daraltılmış, çoğulculuk ve katılımcılık giderek katlanılmak istenmeyen bir yük olarak görülmeyle başlanmış, bu durumun sürdürülebilmesi için de siyaset giderek daha maniplatif bir hale sokulmuştur.

Liberal demokrasinin tarihsel analizi bize göstermektedir ki, demokrasinin çoğulcu ve katılımcı niteliği geliştikçe piyasa alanı daralmakta, buna karşılık piyasa serbestleştikçe de demokrasinin içi boşalmaktadır. Bir başka deyişle, ekonomik eşitlik ile siyasal eşitlik paralel gitmekte, ekonomik eşitlik idealine yaklaşıldıkça siyasal özgürlükler de genişlemekte, buna karşılık ekonomide eşitsizlikler arttıkça demokrasinin içi boşatılmaktadır.

Kaynaklar

- Ataay, Faruk (2008), *Neoliberalizm ve Muhafazakar Demokrasi*, Ankara: De ki.
- Beckman, Björn (1998), "Demokratikleşmeyi Açıklamak: Sivil Toplum Kavramı Üzerine Notlar", Editör: E. Özdalga ve S. Persson, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Sayfa: 1-10.
- Boron, A. (1985), "Hobbes ile Friedman Arasında Latin Amerika'da Ekonomik Liberalizm ve Burjuva Despotizmi", çev. G. Türk, *Dünün ve Bugünün Defterleri, Dünya Sorunları Dizisi*, Sayı: 2, Sayfa: 9-37
- Ergut, F. (1994), "Demokrasi Tarihinin Öznesi", *Toplum ve Ekonomi*, Sayı: 6, Sayfa: 205-222.
- Ergut, F. (1995), "Demokrasi, Politik Toplum ve Parti", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 68, Sayfa: 87-103.
- Gülalp, Haldun (1993), *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, çev. O. Akınhay, A. Yılmaz, İstanbul: Belge.
- Jessop, Bob (2008), *Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak*, Çeviri: Ahmet Özcan, Ankara: Epos.
- Huntington, S. P. (1996), *Üçüncü Dalga: Yirminci Yüzyıl Sonunda Demokratlaşma*, çev. E. Özbudun, Ankara: Yetkin.
- Keane, John (1994), *Demokrasi ve Sivil Toplum*, Çeviri: Necmi Erdoğan, İstanbul: Ayrıntı.
- MacEwan, Arthur (2008), "Neoliberalizm ve Demokrasi", Editör: A. Saad-Filho ve D. Johnston, *Neoliberalizm: Muhafalif Bir Seçki* içinde, Sayfa: 282-292, İstanbul: Yordam.
- Macpherson, C. B. (1984), *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, çev. L. Köker, Ankara: Birey ve Toplum.
- Marshall, T. H. ve T. Bottomore (2000) *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, çev. A. Kaya, Ankara: Gündoğan.
- Mouffe, C. (1985), "Demokrasi ve Yeni Sağ", *Dünün ve Bugünün Defterleri, Dünya Sorunları Dizisi* içinde, Sayı: 1, Sayfa: 65-83.
- Munck, Ronaldo (2008), "Neoliberalizm ve Siyaset", Editör: A. Saad-Filho ve D. Johnston, *Neoliberalizm: Muhafalif Bir Seçki* içinde, Sayfa: 106-122, İstanbul: Yordam.
- Portelli, Hugues (1982), *Gramsci ve Tarihsel Blok*, Çeviri: Kenan Somer, Ankara, Savaş Yayınları.
- Savran, G. (1987), "Marx'ın Düşüncesinde Demokrasi", *11. Tez*, Sayı: 6.
- Thernborn, G. (1989), *Sermaye Egemenliği ve Demokrasinin Doğuşu*, çev. Ş. Tekeli, Ankara: Verso.
- Touraine, Alain (2000), *Demokrasi Nedir?*, Çeviren: Olcay Kunal, 2. Baskı, İstanbul: YKY.
- Wallerstein, Immanuel (2005), *21. Yı'da Siyaset*, Çeviri: T. Doğan ve E. Abadoğlu, İstanbul: Aram Yayınları.
- Went, Robert (2001), *Küreselleşme: Neoliberal İddialar Radikal Yanıtlar*, Çev. Emrah Dinç, İstanbul: Yazın Yayıncılık.
- Wood, E. M. (2003), *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, çev. Ş. Artan, İstanbul: İletişim.
- Zabcı, Filiz (1999), "Liberalizm ve Siyasal Çoğulculuk: Klasik Çoğulculuğa Genel Bakış", *Mürekkep Teorik Politik Dergi*, Sayı: 13, Sayfa: 215-233.
- Zabcı, Filiz (2002), "Dünya Bankası'nın Küresel Pazar İçin Yeni Stratejisi: Yönetişim", *SBF Dergisi*, Cilt: 57 (3), Sayfa: 51-79.

Fatmagül Berktaş ile Söyleşi: Çoğulluk Yeryüzünün İlkesidir!

Fırat Aydınkaya & Mehtap Filiz

Birçok çalışmanızda Arendt'i referans göstermektedirsiniz. Nitekim son kitabınızda Arendt'le 'birlikte düşünme'ye bizi çağırıyorsunuz. Yine Arendt'le ilgili "entelektüel bir heves" uyandırmaya çalıştığınızı da belirtiyorsunuz. Arendt'in "politika teorisini" çok önemseydiğiniz belli. Politikanın salt çıkarlara eşitlendiği bir dünyada Arendt'çi politikanın alternatif olma olasılığı ne kadar mümkün?

Heves uyandırma meselesi gerçekten önemli benim için. Ben yıllar önce Arendt'i okumaya başladığımda çok heyecanlandım; heyecanımı doktora öğrencilerimle de çok paylaştım ve hala da paylaşıyorum. Arendt'i okumak başlı başına zihin açıcı bir serüven. Ama başlangıçta herkesin aklına sizin de sorduğunuz 'bu yaklaşımın gerçekliğe ne kadar tekabül edebileceği', yani gerçekçi olup olmadığı sorusu geliyor. Reel politığe o kadar alışmışız ki... Fakat bu sene doktora öğrencilerimle son derslerim tam Gezi olaylarının olduğu zamana denk geldi ve öğrencilerimin hemen hepsi bu sürecin içinde yer alarak olan biteni gözlemleme fırsatı buldu. "İnanması zor geliyordu; ama çoğul bir kamusal alan, Arendt'çi bir politika mümkünmüş" dediler. Çünkü gerçekten Gezi Parkı'nda sahici bir kamusal alan ortaya çıktı ve bu çok talihli bir durum oldu. Hepimiz dersler boyunca okunan, tartışılan yaklaşımın pekala gerçekleşebilir olduğunu gördük. Kamusal alan Türkiye'de genelde devletin alanı, öyle olmadığı zaman da salt sembolik bir çoğulluk alanı olarak düşünülüyor. İnsanlar yan yana, birbirleriyle konuşmadan duruyorlar ve bu da çoğul kamusalılık zannediliyor. Oysa gerçek bir iletişim, gerçek bir dönüştürme, yani süreç içinde hem kendimizin hem de başkasının dönüştüğü bir etkileşim olmuyor. Gezi'de ise - ben ona "Gezi Agorası" diyorum- insanlar birlikte eylemenin nasıl bir güç ve iktidar yarattığını gördüler ve aynı zamanda karşılıklı etkileşim içinde kendileri de bir dönüşüm yaşadılar. İkti-

darı hep geleneksel, hiyerarşik siyasal iktidar, devlet iktidarı olarak kavırıyoruz. Dolayısıyla Arendt'in farklı iktidar kavramsallaştırması insanlara pek mümkünmüş gibi gelmiyor. Arendt, iktidarın ancak insanlarla birlikte var olduğunu söyler. İnsanlar ortak bir amaç uğruna biraraya gelip eylemde bulundukları zaman iktidar ortaya çıkar. Onlar dağılınca da yok olur. Gerçek iktidar budur. Bir şeyleri hasıl edebilme iktidarı... Gezi'de bu gerçekleşti. İnsanlar spesifik hedefler için biraraya geldiler, yanyana durmanın ötesinde birbirleriyle gerçek anlamda iletişim kurdular, kendilerini ifade ettiler ama birbirlerini de dinlediler ve dolayısıyla bir dönüşüm sürecinden geçtiler. Bu, gerçek kamusallığın çok önemli bir ölçütü. Yine bu süreç içinde birlikte hareket etmenin nasıl bir güç yarattığını gördüler. Sonrasında Gezi'den devamlı bir şeyin çıkmadığına dair eleştiriler yapıldı. Bence bu da Arendt'in politika kuramıyla çok uyumludur. Politik eylem açık uçludur, tahmin edilemezdir. Bugünkü eylemin etkileri başka bir yerde, başka bir zamanda görülebilir. Bakarsınız yarın öbür gün başka bir yerde başka bir özgür eylemin kıvılcımı çıkar. Bunu zapturapt altına almaya çalıştığınız zaman, yani bildiğimiz siyasal parti vb. politik biçimlere dönüştürmeye çalıştığınız zaman, sadece eski türden iktidarlara, hiyerarşileri yeniden yaratıyorsunuz. Şimdiye dek bunun aksini görmedik maalesef.

Kitabınızda "Arendt yaşasa Arap baharını selamlayacağını" söylüyorsunuz. Arendt'in en son 1960'lardaki sivil itaatsizlik eylemlerini sahici politika olarak değerlendirip selamladığını biliyoruz. Sahte politika-sahici politika ayrımını yapan Arendt'in başlangıçlara ve kesintiye uğratmalara özel önem verdiğini de biliyoruz. Buradan yola çıkarak bir direnişin sahte politika mı sahici politika mı olduğunu nasıl anlayacağız. Bu ayrımı yapabilmek için Arendt'in çokça eleştirdiği Platoncu anlamda yine düşünürlerle iş düşmeyecek mi? Devamında Arap baharının başlangıcı ile şu an geldiği yer arasındaki muazzam hayal kırıklığını ele aldığımızda "başlangıcı" sahici politika olarak selamlayıp sonucu "sahte politikaya" varan durumlar için ne diyeceğiz?

Eylemin özgür olması, sonucunun tahmin edilemez olması anlamına geliyor zaten ve her eylem zincirleme olarak başka olayları zembereğinden boşaltıyor. Dolayısıyla siz belirli bir niyetle eyleseniz de o eylem bir kez evrene salındıktan sonra onun sonuçları hiç de sizin başlangıçtaki niyetinize uymayabiliyor. Tam da bu nedenle eylemin, aynı zamanda tehlikeli bir şey olabileceğini söyler, Arendt. O yüzden anayasalara, yasalara, kurumlara, kurallara, yani eylemin tehlikelerini bertaraf edecek kuralları sınırları aşıyor vardır. Arendt, devrim

ânını kitlenin *kendiliğinden* özgürlük amaçlı politik eylemini selamlar. Ama bütün devrimlerin daha sonra hiyerarşik bir yapıya bürünmesi, kurumsallaşması ve kurumsallaştıkça farklı iktidar ilişkilerini içermesi mümkün ve bunlar da oluyor. Ben Arap baharı konusunda çok heyecanlandım, umutlandım; ama bir yandan da bunun sonunun başka türlü gelebileceğini düşünebiliyordum, üzülerek. Çünkü her eylemin daha sonraki serüveni, içinde gerçekleştiği çok çeşitli koşullara bağlı. Gene de bu, kitlelerin onur için, haysiyet için, eşitlik ve adalet için yaptığı kendiliğinden eylemin, sonradan başarısız olsa dahi, değerini ortadan kaldırmıyor. Eylem ille de başarılı olacak diye bir şey de yok. Daha önce dediğim gibi, siz belli bir niyetle yola çıkıyorsunuz ama eylem o niyetten çok farklı bir sonuca ulaşabilir. Eylemin “özgür” olarak nitelendirilmesi, o yüzdendir zaten. Bunu birçok örnekte görebiliriz. Mesela 12 Eylül darbesini düşünün, sonrasında yapılan anayasayı, bütün o getirilen baskıcı kurumları düşünün. Bunların hepsi hesapta “irtica”ya karşı önlem almak için yapılmıştı. Şimdi aynı kurumları, aynı yasaları onların irtica dediği kesimler kullanıyor. Ya da Hrant Dink cinayetini düşünün. Katillerin niyeti toplumu bölmek ve Ermenilere karşı kışkırtmaktı; ama sonuç onbinlerce kişinin “hepimiz Hrantız, hepimiz Ermeniyiz” diyerek sokağa dökülmesi oldu. “Neye niyet neye kısmet” lafı politik eylem için çok doğrudur. Sadece niyetlere bakarak eylemi veya politikayı değerlendiremezsiniz. Aynı sebeple kim iyidir, iyi niyetlidir, kim samimidir gibi bir niyet okuma üzerinden politik eylem değerlendirilemez. Her politik eylem *olgular* ve *koşullar* üzerinden değerlendirilir; siz olgulara bakarak sürekli yeniden analiz yapmak ve yeniden tavır almak zorundasınız. Bu da elbette çok zor bir iş, düşünmeyi gerektiriyor; oysa taraftarlığın bildik klişelerine sığınarak ezbercilik yapmak çok daha kolay. Arendt taraf olmayı değil, her durumda olguları değerlendirerek tavır almayı savunur. Bu bence onun metodolojisinin özüdür. Yani sürekli olgulara bakmak, onlardan hareket ederek düşünmek gerekir ve olgular da hep değişir. Arap Baharının başlangıcındaki olgular ile şimdiki olgular arasında fark var ve dolayısıyla siz “bir kere ben onu destekledim şu tavrı aldım” diye sonuna kadar aynı tavrı alamazsınız, almamalısınız. Hiçbir politik konuda mutlak bir taraftarlık içine giremezsiniz, gerçekten düşünüyorsanız.

Buna karşılık *ilkeler* konusunda tutarlı olmak zorundasınız. Politik eyleme yol gösteren, ona esin veren ilkeler vardır. Örneğin adalet, haysiyet ve eşitlik özgür eyleme esin vermesi gereken ilkelerdir. Ben bu tür ilkeler ışığında, her yeni durum karşısında yeni bir analiz yapılmasının ve yeni bir tavır alınmasının Arendtçi yöntemin özüne uygun olduğunu düşünüyorum. Politik eylemde bir garanti

beklenemez. Eğer öyle olsaydı eylem yeni bir başlangıç yapamazdı ya da var olanı kesintiye uğratamazdı. Garanti olduğu anda bir mutlak hakikat fikri ve ona bağlı toplumsal mühendislik gündeme geliyor. Bu da kontrol edilebilir bir toplum tasavvuruna, yani totalitarizme varıyor. Çünkü totalitarizm kafadaki –doğruluğuna kesinkes inandığınız- bir tasarıma göre bütün topluma çeki düzen vermek, insanları tek-tipleştirmektir. Toplumu ve insanı kontrol etme, yeniden biçimlendirme isteği feci sonuçlara yol açıyor. Öyle Nazi Almanyası ya da Stalin dönemi-ne kadar gitmeye gerek yok. 12 Eylül bunun çok tipik bir örneği; toplumsal mühendislik yapılmaya çalışıldı ve vardığı yere bakın. Dolayısıyla politik eylemde garantiler aramak yerine, sürekli olguları değerlendirip analiz ederek her durumda yeni bir tavır almak amacıyla düşünebilmek önemli. Arendt ona “trabzansız düşünmek” diyor. ‘Ben her olguyu sanki o zamana kadar hiç düşünülmemiş gibi düşünmeye çalışıp sonrada o konuda başkalarının düşüncelerini öğrenirim’ der. Her olguyu kendi *yepyeniliği*, kendi özgüllüğü içinde ele alıp mümkün olduğu kadar açık bir kafayla değerlendirmek ve her durumda yeniden tavır almak... Bu, elbette, hayatı çok zorlaştıran bir şey. Sürekli zihinsel olarak açık ve uyanık olacaksınız. Hiçbir ezberin kolaylığına sığınmayacaksınız. Burada işi biraz kolaylaştıran bir şey varsa, o da ilke meselesi. Eyleme esin veren ilkeleriniz varsa ve onlarla tutarlı davranabiliyorsanız mesele yok. Arendt’in çok etkilendiğim bir başka yaklaşımı da düşünmenin herkesin harcı olduğu fikridir. Yani sadece seçkinlerin, filozofların, akademisyenlerin, eğitimlilerin ayrıcalığı değildir, düşünmek. Her insan varlığı düşünme yetisiyle donanmıştır. Bir Platon’a gerek yok. Ama her insan düşünmeyi seçer diye bir şey de yok. Düşünmeyi seçebilirsiniz de seçmeyebilirsiniz de. Bu temel bir fark yaratır. Düşünmeyi seçmezseniz ya ölümüne taraftar olursunuz ya da bürokratik makinenin bir vidası.

Sahici politika mümkün mü sorusundan yola çıkarak, günümüzde sahici politika olanağı çöktüğü zaman yerini kitle kültürünün desteğinde örgütlü yalanların aldığından söz ediyorsunuz ve “modern politik yalanların özelliğini sırlarla değil herkesin bildiği şeylerle ilgili olmasıdır” diyorsunuz. Olguların kitlesel çapta manipülasyonu, örgütlü yalanların yok etmek istediği her şeyi yok edebilir diyorsunuz. Bunun en yakın örneği yaşadığımız ülke. İmal edilen örgütlü yalanlar, bahsettiğiniz psikolojik hareketler bizi nereye sürüklüyor?

“Hayata dönüş” operasyonlarını düşünüyorum; iktidarın elindeki bütün ideolojik aygıtlar iktidarın değirmenine su taşıdı ve örgütlü yalan, gerçeğin yerini aldı. Politikada yalanın egemenliği, otantik politikanın yerini sahte politikanın al-

diğının göstergesi. Elbette, sahte politikanın en belirgin, çıplak örneği totalitarizmdir, ama liberal demokratik toplumlarda da bu tür eğilimler eksik değil. Sadece Türkiye’de, Ortadoğu’da değil bütün iktidarların totaliterleşme eğilimi var, çünkü iktidarın çıkarı egemenliği tekelleştirmekten ve kamusal alanı yok etmekten yanadır. Devlet gücü sahte bir dünya yaratmak ve sürdürmek için kullanıldığında yalan tehlikeli bir politik önem kazanır. Bu yalnızca totaliter yönetimlerin kasıtlı biçimde tarihi yeniden yazma ve hakikati toptan yok etme hareketinde kendini göstermekle kalmıyor; günümüz devletlerinin incelmış propaganda taktiklerinde ve aldatıcı imaj operasyonlarında da sergileniyor. Türkiye’de örneğin, devletin ve ordunun bizzat kendi yurttaşlarına karşı yürüttüğü “psikolojik hareketler”ın başka nasıl bir anlamı olabilir? Bu olgu, totalitarizm tehlikesinin geçmişte ya da uzakta değil, yanıbaşımızda olduğunun başka bir göstergesi. Buna karşı tek yapabileceğimiz “hakikat anlatıcısı” olmak, direnmek ve hatırlamak; yalana karşı hakikati savunmak. Kamusal alan aynı zamanda hatırlamanın alanıdır, Arendt’e göre. Totalitarizm öncelikle kamusal alanı yok etmek ister, çünkü politikanın, eylemin ve hatırlamanın mekanıdır. Hoşuna gitmeyen şeyleri hatırlatır, iktidara. Orwell’in 1984’de anlattığı “Hakikat Bakanlıkları” bunun için var. Orada kölelik özgürlük, özgürlük kölelik demekti; siz de tutukluları ateşe verip onlarcasını katlettiğiniz operasyona “hayata dönüş” adını verdiğiniz zaman hepimizi 1984’ün karanlığına mahkum etmiş oluyorsunuz. İşte bu yüzden, Diyarbakır Cezaevi’nin müze olması gerekir. Ermeni Tehciri ile ilgili sergilerin, yayınların önemi bu yüzden. Ve gene bugünkü anayasa tartışmalarında 12 Eylül’ün sürekli hatırlanması gereğinin nedeni, bu. Hatırlamak için. Çünkü hatırlamak direnmektir, bu bağlamda. Askeri vesayetin kurumlarının, sorumlularının gündeme getirilmesi, yargılanması, cezalandırılması, oluşturdukları yapıların ve zihniyetlerin değiştirilmesi gerekir. Bunu yapmazsanız askeri vesayetin yerini rahatlıkla başka bir vesayet alabilir ve baskıcı iktidar çok kolay kılık değiştirebilir. Nitekim öyle de oluyor. Buna karşı hatırlamak ve hatırlatmak panzehir olabilir. Albert Camus’nün Nobel ödülünü alırken yazarlar için söylediği söz bütün kamusal aydınlar için geçerli: “Bildığımız şeyler konusunda yalan söylemeyi reddetmek ve baskıya karşı direnmek.”

Öte yandan toplumsal barış için hatırlamak kadar bağışlamak da önemli. Bağışlama olmazsa yeni bir şey yaratmak imkansızlaşır. Unutmamak, hatırlamak, hatalardan ders almak ve olumsuzlukları aşmak için olmalı. Yoksa mağduriyet duygusu ve öfke diri tutulup intikama dönüştüğünde, mağdurların da çok zalim olabileceğini hepimiz biliyoruz. Hiç kimse zulmetmekten bağışık değil. Salt duy-

gulara, öfkeye yaslanan bir politika anlayışının olumlu bir yere varması mümkün değil. Politik eylemde bir hedef belirlenir, elbette hedefe yönelirken duygularınız vardır ama önemli olan belirli ilkeler ve hedefleriniz temelinde kimlerle birleşebileceğinizi belirlemektir. Yaşanan acılardan kaynaklanan öfkenin haklılığını tartışmıyorum ama bunları aşmadan politik eylem yapamayız, sürekli bağcı dövmekle kalırız. Bence bugün Türkiye'nin en önemli sorunu Kürt sorunu ve barış, ikincisi ise demokrasi ve özgürlük sorunu. Ve ikisi birbirine çok bağlı, biri olmazsa diğeri olmaz. Yıllarca süren savaşın “düşman” a karşı “her şey mübahtır” anlayışını yayarak toplumun tümünü zehirlediğini, yozlaştırdığını düşünüyorum. Bu süreçte yaşananları unutmadan politik hedefin net belirlenmesi gerekir. ‘Bağışlamanın’ ancak samimi bir şekilde yüzleşerek ama orada kalmadan, yeni ve olumlu bir şeyler yaratarak mümkün olabileceği kanısındayım. Mandela’nın tavrı bunun olabileceğini gösteren bir tavır. Yeni ve barışçı bir toplumsal ortam yaratmak için yeni bir başlangıca ihtiyacımız var. Bu, sadece bir tarafın değil bütün tarafların sorumluluğu.

Arendt politikanın kaynağı ile ilgili olarak “ birbiriyle iletişim ve etkileşim içinde eyleyen benzersiz bireylerin oluşturduğu bir çoğulluk ve özgürlük uzamı olarak kamusal alanı” işaret eder. Arendt, sanki demokrasinin bizzat kendisinden çok çoğulluk temelinde bireylerin etkileşim sürecine daha çok önem vermekte. Arendt’in demokrasi anlayışı üzerine neler söylenebilir?

Arendt’in temsili demokrasiye yönelik çok eleştirisi var ama diğer yandan tamamen reddettiğini söyleyemem. Tam tersine temsili kurumların ve yasaların hem insanlar arasında hem de insan eylemine sınırlar getirdiğini, bu sınırlar olmazsa eylemin çıkırından çıkabileceğini düşünür. Öte yandan Arendt’te modernizm eleştirisiyle birlikte temsili demokrasinin insanları politikadan uzaklaştıran, kamusal alanın ortadan kalkmasını kolaylaştıran zaafalarına ilişkin güçlü bir eleştiri de var. Arendt’in gönlü halk konseylerinden yanadır, “sovyetler”den ya da “halk şuraları”ndan yanadır. Devrim anlarında, parlayıp sönen kendiliğinden eylem anlarında insanların kendilerini politik eylemden sorumlu kılmaları, bir anlamda kendi kendilerini “göreve atamaları” ve sürekli tartışmanın yer aldığı, kararların tartışma içinde alındığı bir heyet oluşturmaları... Gezi’de de bir tür yeni kamusal aydınlar böyle bir tarzda kendi kendilerini göreve atadılar, kendilerini sorumlu kıldılar ve birlikte hareket edebilmek için çeşitli forumlar, kendi içlerinden yeni yapılar çıkardılar. Bunlar eski bildik politika biçimlerine benzemiyordu. Arendt bu tür yapılarla ve böylesi sahici politik yaklaşıma çok önem verir. Onun sadece seçkinlerin politik yapmasını savunduğunu söyleyenler var-

dır, oysa özellikle devrimci konseyler hakkındaki fikirleri tam tersini gösterir. Bu belki bir tür seçkinciliktir gerçekten; çünkü haksızlıklara karşı direnme sorumluluğunu üstlenmek, bu uğurda her çeşit baskıya maruz kalmayı göze almak cesaret ister ve bunu herkesten bekleyemezsiniz. Bu anlamda, kendilerini görevli kılp eyleme atayanlar, Gezi protestolarında olduğu gibi, bence de cesur bir seçkinler grubudur. Politik eylem herkese göre değildir, riskli bir şeydir; insanlar bunu seçerler veya seçmezler ama kendi kendilerini kamusal sorumlulukla donattıkları zaman Arendtçi anlamda *seçkindirler*, hangi sınıftan, meslekten, eğitimden olursa olsunlar. Nitekim Gezi’de de gördük, çeşitli sınıflardan, etnik kökenlerden, yaştan, cinsiyetten, cinsel yönelimden insan “ben çevremden, kentimden sorumluyum” deyip o “agora”ya adımını atıyor, cesaretle öne çıkıyor, biber gazı yiyor, yaralanıyor, hatta ölüyor. Bunlar ile evinde oturup ben sorumlu değilim diyenler veya sorumluluk hissetseler bile öne çıkamayanlar arasında fark yok mu? Bu bir yandan olağanüstü bir şey, diğer yandan da olağan bir şey, yani politik sorumluluk ve cesaret sahibi olan herkesin yapabileceği bir şey. Bunun için illa çok eğitilmiş, yüksek statülü vb. olmanız gerekmiyor. Politika hepimizi ilgilendiren konulardaki kararlara katılmak, fikir beyan etmektir ve dağdaki çobanla, ameleyle, şehirli seçkinler arasında bu açıdan bir fark yoktur. Ne yazık ki hala “dağdaki çoban ile benim oyum bir mi?” diye soranların sayısı çok fazla. Evet, birdir ve demokrasi de her şeyden önce budur; bunu anlamıyorsanız hala kendinizi demokrat saymaya devam edemezsiniz.

Gene de politik eylem yapmanın cesaret meselesi olduğunu hatırlamak lazım. Çünkü Arendt’in dediği gibi “kamusal alanın ışığı çok parlak” ve o ışığın altında sahnede durmak herkese göre değil. Düşünmeyi elbette özel alanda da seçebilirsiniz ama bizi eylemde bulunma cesareti göstermek, bir kamusal aydın, sorumlu bir yurttaş olmak, kendinizi eleştirilere açmak, kamunun parlak ışığının altında bulunmak kolay değil. O sahneye adım atabilmek cesaret istiyor. Arendt’in seçkin bir politika önerdiğine kesinlikle katılmıyorum. Ona göre politik eylem herkesin yapabileceği bir şeydir ama herkes bunu seçmeyebilir; herkes yapamaz deseydi o zaman elitizm eleştirisi haklı olurdu.

Yine demokrasi bahsinde Arendt’in “rıza” yerine “karşılıklı söz vermeyi” esas aldığını biliyoruz. Öte taraftan Liberal eğilimin Rousseau’dan beri toplumsal sözleşmeyi yaşamın, mülkiyetin ve de demokrasinin temeli yaptığını da biliyoruz. Buna karşılık Arendt’in sözleşmesini de insan ilişkilerinin ağırlıkta olduğu bir uzamda demokrasinin bireysel ahlaki arka planı olarak da okuyabiliriz. Bu sözleşmenin üzerine oturduğu demokrasi fikri ile libe-

ral demokrasinin ne farkı var? Yine Liberal demokrasinin vaadini tutmamış olduğu ortadayken Arendt'in ortaya attığı "konsey demokrasisi" fikrini biraz açar mısınız? Ve günümüzde yaşadığımız demokratik krize Arendt ne söyleyebilir?

Öncelikle Arendt'in hiçbir durum için hazır bir reçete sunmadığını bir kere daha hatırlamalıyız. Ancak elbette yaşadığımız demokrasi krizine dair çok şey söyleyebilir. Türkiye, derin yapısal ve zihinsel bölünmeler barındıran ama tarihsel otoriter devlet geleneğiyle bunları yok sayan veya zulümle bastırmaya çalışan bir ülke. Politika da salt güç, tahakküm ve rant paylaşımıyla yürütülüyor. Dolayısıyla haklı biçimde "kirli" olarak algılanıyor. Bunda askeri darbelerin ve vesayetin de önemli payı var tabii. Ancak geleneksel otoriter devlet merkezli tahakkümün sivil-asker ayrımı tanımadığını bugün daha net görüyoruz. Demokrasinin bürokratik ve formalist bir krize girdiği, oy verme ötesinde anlamlı bir katılım olanağının kalmadığı, hükümetlerin küresel işletme mantığı içinde "iş-bitiricilik"le övündüğü, rüşvet ve yolsuzlukların bu iş-bitiriciliğin meşru parçası sayıldığı bir ortamda kamusal alan giderek kararıyor. Bu olgu hem demokraside temsil krizini ağırlaştırıyor hem de milliyetçiliğin, ırkçılığın, yabancı düşmanlığının, dinsel ve dindışı fanatizmin yükselmesi için zemin hazırlıyor. Dolayısıyla bu durumda demokrasiye bağlılık, politikanın sadece seçimlere ve fosilleşmiş siyasal parti faaliyetine indirgenmesine karşı durmak anlamına gelir. Sorun, varolan kuvvetler ayrılığı, denge ve denetim mekanizmalarının, bağımsız yargının savunulmasıdır; ama onun ötesinde "aşağıdan", yurttaş eyleminden başlayan ve yurttaşların karar alma süreçlerine katılmasına imkan veren bir politika anlayışının geliştirilmesidir.

Arendt, liberal demokrasilerin çıkarların temsilinde başarılı olduklarını ama yurttaşlığı geliştirmediklerini, sivil hakları koruduklarını ama özgürlüğü güvenceye almadıklarını düşünür. Modern toplumlarda kamusal alan kararıyor ve sahici politika çöküyor. Sahici politika çöktüğü zaman onun yerini kitle kültürünün desteğinde politik yalanlar, tahakküm ve hatta şiddet dolduruyor. Dolayısıyla, özgürlüğü politik alana söz ve eylemle katılmakta gören katılımcı bir yurttaşlık anlayışı geliştirmek önemli. Oysa tam tersine günümüzde politika sıradan yurttaşların katıldığı bir faaliyet değil, onlar adına sadece uzmanların (profesyonel politikacıların) yapabileceği "teknik bir iş" gibi gösteriliyor ve bu "iş" iktidar sahipleri tarafından kıskançlıkla korunmaya çalışılıyor. Muktedirlerin bu kıskançlığı, teknokrasi ile totalitarizm arasındaki bağa da işaret eder. Ülkemizde iktidar kanadından sürekli "Herkes kendi işine bakın" sözlerini duyuyoruz, yani

“politikayla uğraşmaya kalkmayın, o bizim işimiz!”. Bu yüzden çevrelerine ve ortak dünyamıza yönelik sorumluluk duyan göstericilerin üzerine TOMA’larla gidiliyor, bu yüzden HES’lere karşı çıkan köylüler cezalandırılıyor, bu yüzden internet sansür edilmeye çalışılıyor, vb. Sıradan yurttaşların bir köşede oturup sadece para kazanmakla ve kendi çıkarlarıyla ilgilenip ortak çıkarlara boş vermeleri isteniyor. Bu sadece bizim toplumumuzda değil küresel kapitalizmin etkisindeki tüm toplumlarda var olan bir eğilim ve Arendt’in eleştirdiği zihniyet de tam bu.

Bu zihniyete karşı Arendt’in “devrimin kayıp hazinesi” dediği konsey geleneği bir panzehir olabilir mi? Başka bir deyişle, toplumun her üyesinin potansiyel olarak kamusal işlerde katılımcı olmasını sağlayacak bir yönetim biçimi oluşturmak açısından devrimlerin başlangıcında ortaya çıkıp bir süre sonra sönmülenen devrimci konseyler örnek olabilir mi? Katılımcı demokrasiyi düşünmek açısından zihin açıcı işlevleri olabilir elbette. Arendt, konseyleri, sözlerin bir *ideolojinin katı mantığına* veya *parti disiplinine* uymak zorunda olmadığı ve dayanışma ve iktidarın cisimleştiği uzamlar olarak görüyordu. Bunlar eylem ve iktidar üretimi için birer sahneydiler ve halk içindeki ilişki ağlarına dayanarak yatay ve dikey örgütsel bağlar oluşturuyorlardı. Buralarda dayanışma ilişkisi içinde olan insanlar, bu ilişkinin amaçları açısından eşittirler; çünkü ortak eylemde bulunmak tıpatıp aynı olmasa bile karşılaştırılabilir bir çaba gerektirir. Ayrıca *otorite* de birlikte eyleyenler arasında dağılmış durumdadır. Çünkü her bir aktör herkese ortak olan bir durumu kendi farklı okumasına göre anlayıp değerlendirerek kendi tarzında ortak eyleme katılır. Böylelikle her kişinin karşılıklı bağımlılıktan doğan bir iktidar uygulaması mümkün olur. Karşılıklı bağımlılık derken kastedilen, bütün aktörler arasında süregiden ve hareketin koşullarıyla, ilkeleriyle, yöntemleriyle ilgili müzakere süreçlerine katılımdır. Bu süreçler sonucunda birlikte hareket etmek ve ortak amaca ulaşmak için gerekli olan *ortak bilinç* ve buradan doğan *ortak iktidar* yaratılmış olur. Konseyler, politik yaşama katılmak isteyen herkese açıktır ama bu arada kendi elitlerini de yaratırlar. Ancak daha önce konuştuğumuz gibi bu, alışlagelenden çok farklı bir “elit” anlayışıdır. Arendt’in elitleri aristokratik bir rantıye sınıfının mensupları değil, adanmışlığın ve eylemin elitleridir. Bu anlayışın elitizmle ilgisi olmadığı ve demokrasiyi geliştirmek açısından son derece esin verici olduğu açık. Ancak konsey demokrasisini birebir tekrarlanacak bir reçete gibi görürsek bence en başta Arendt’in metodolojisine ihanet etmiş oluruz!

Öbür yandan Arendtçi politika ve demokrasi teorisi öteden beri rekabetçi bir ilişkiler dizisine bizi götürdüğü için de eleştiri konusu. Gerçekten de bu rekabetin özgürleştirme varsayımı fazla iddialı değil mi? Rekabetin yıkıcı-

lığını ve yarışmacı tarafını göz önüne aldığımızda bunun demokrasinin temellerine zarar verdiği akla gelebilir. Hele ki Arendt'in "Totalitarizmin Kökenleri" çalışmasında özellikle de emperyalizm bahsinde rekabetçi bir felsefi düşünceyle siyasi fetih anlayışına esin kaynağı olduğu için Hobbes'u sertçe yediğini düşündüğümüzde bu rekabetten özgürlük türetmek ne kadar mümkün?

Ama Arendt'te dayanışma da çok önemlidir. Hobbescu kapitalist rekabet fikri ona uzak ama agonistik, yarışmacı bir kamusal alan tasavvuru var ve bu tasavvur onun kamusal alanını bence çok daha gerçekçi kılıyor; çünkü çatışmayı dışarı atmıyor. Agonistik olması oradan gelir. Habermas'ın kamusal alanında çatışma büyük ölçüde dışarı atılır. Birçok çatışma unsuru dışarda bırakılır ve siz ancak o şekilde kamusal alana girersiniz. Arendtçi kamusal alanda ise insanlar somut farklılıklarıyla ve onları ifade ederek kamusal alanda olurlar, birbirlerini ve kendilerini gerçek anlamda dönüştürebilmelerinin esas imkanı buradan kaynaklanır. Beni Gezi'de çok heyecanlandıran noktalardan biri işte insanların farklılıklarıyla, farklılığın damgasını taşıyan bedenleriyle kamusal alanda somut olarak var olmalarıydı. Bu yüzden Gezi Parkı bence Arendtçi bir kamusal alandı. İnsanlar kimliklerini dışarda bırakarak girmediler oraya ve somut kimliklerinin, farklılıklarının yarattığı çatışmaları da konuşarak çözmeyi başardılar. *Kim* olduğunuzun getirdiği somut çıkar çatışmaları var ve siz bunları yok saymak yerine bunlarla birlikte ama çatışmaları çözmeye de istekli olarak oradasınız. Bu yüzden o alan sembolik değil, farklılıkların ve benzersizliklerin karşılaştığı, etkileştiği sahihi bir kamusal alandı. Kamusal alanda hüner o çatışmaları karşılıklı konuşarak, ikna ile, söz ile çözebilmekte; alanın dışına iterek değil. Mesela LGBT bireyler ve feministlerle diğer daha geleneksel gruplar arasında bu çatışmalar ortaya çıktı ve üstü örtülerek değil, üzerine gidilerek aşılmaya çalışıldı. Kadınlar kadın olarak, eşcinseller eşcinsel olarak, başörtülüler başörtülü olarak var oldular. Burada büyük harfli Aydınlanmanın, modernitenin soyut insan kavramsallaştırmasına getirilen eleştiri somutluk kazanıyor. Soyut "insan" diye bir şey yok; sonuç olarak belli aidiyetleri olan somut insanlar var. Siz bunları dikkate alan bir demokrasi teorisi, bir kamusal alan pratiği inşa etmek zorundasınız. Çatışmalar kaçınılmaz olarak ortaya çıktığı zaman çatışmayı çözmek için mekanizmalar bulmak zorundasınız. Bu açıdan söz ve ikna çok önemli. Kim daha ikna edici olursa onun sözü geçerli olur. Agorada, "pazar yeri"nde, bütün kanaatler eşittir, der Arendt. Mutlak hakikat yok. Kamusal alanda hiç kimse kalkıp benim dediğim en doğrudur diyemez, mutlak hakikat iddiasında bulunamaz. Çünkü agorada herkesin doğ-

rusu –mutlaklığına kendisi ne kadar inanırsa inansın- bir *kanaate* dönüşür, gönderme yapılacak bir tanrısal veya seküler mutlak yoktur. Eğer varsa orada zaten kamusal alan yok demektir. Çünkü mutlak hakikat iddiası tartışmayı yok eder. Dolayısıyla kamusal alanda bir yarışma ortamı söz konusu ve her yarışmada olduğu gibi burada da sizin performansınız çok önemli oluyor. Kanaatler çarpıştığında performans, yani ikna yetisi belirleyici olur. Daha güçlü ikna etme yeteneğiniz varsa o agorada sizin kanaatiniz çoğunluğun aklını ve gönlünü çelerek hakim olabilir. Bu gayet demokratik bir şeydir. Demokraside karar alınmaz diye bir şey yok ama o kararı neye gönderme yaparak aldığınız önemli. Totaliter bir mutlak hakikat fikrine mi, aşkınlığa gönderme yapan bir otoriteye mi, kutsallaştırılmış bir liderin iradesine mi yoksa tartışma içinde oluşan bir kanaate mi dayanarak karar veriyorsunuz, önemli olan bu.

Arendt'in kuramının belki de en sorunlu tarafı da yine kamusal alan özel alan ayrımı ile alakalı. Arendt, yaşamın maddi temelini yeniden üretildiği emek sürecini yani bir bütün olarak iktisadi ilişkileri özel alana mahkum ettiğini biliyoruz. Şu durumda özel alandaki iktisadi yaşamın hiyerarşik ve eşitsiz karmaşık ilişkilerini ele alalım. İktisadi alanda hiyerarşik ve eşitsiz bir yapının içinden gelen çoğul bireylerin kamusal alanda eşit olmaları ne kadar mümkün? Diğer bir ifadeyle özel alanda tamamen eşitsiz iki kişinin kamusal alanda eşit birey olması demokrasi ve özgürlük açısından doğuracağı riskler nasıl giderilecek? Arendt'in kamusal alandaki rekabetçi ilişkiler ağını düşündüğümüzde iktisadi alanda eşitsiz bir ilişki biçimi, politik alanda nasıl demokratik ve özgür bir ilişki biçimi haline alacak?

Öncelikle Arendt'teki özel alan kamusal alan ayrımı kesin çizgilerle ayrılmış kurumlara değil, farklı tutumlara işaret ediyor. *Animallaborans'a* yönelttiği eleştiri bir toplumsal sınıfa değil, bir davranış biçimini, bir zihniyeti hedef alır, çoğu kişinin sandığının aksine burada söz konusu olan proletarya değil. Onun eleştirisi, salt yaşam sürecinin kendisinden, hiç sevmediğim şu “hayat seviyesinin korunması” kaygısından başka bir şeyle ilgilenilmemesi tutumuna yönelik. Bu tutumun sonucu bütün toplumun bir çalışma ve tüketim, daha doğrusu daha çok tüketmek için çalışma toplumuna dönüşmesi. Çalışıp para kazanma ve bunu hemen tüketime dönüştürerek hayat tarzım, statüyü yükseltme çabası. Tek göstergesi de statünün, ne kadar tükettiğiniz oluyor. Bunun nedeni emeğin kamusal alanı ele geçirmiş olması değil, hepimizin işimizle ilgili olarak birer *animal-laborans* haline gelmiş olmamız. Günümüzdeki “kendini şımartma ritüellerine, “kendimden daha önemli bir şey yok” yaklaşımına kaynaklık eden anlayış, bu.

Arendt'te hayatın sürdürülmesine ilişkin özel ve sosyal olan dar öz-çıkar ile, politik olan ise ortak çıkarla ilgili. Politika yapmak sosyal ve ekonomik konuları bir tarafa bırakmak anlamına gelmez, tersine genelleştirilebilir bir temele sahip olan ve hepimizi ilgilendiren ilkeler, çıkarlar, değerler için mücadele etmek demek. Zaten kamusal alana giren toplumsal sınıf veya grubun talepleri başta ne kadar o gruba özgü olursa olsun, kamusal-politik mücadele dar öz-çıkarı daha geniş biçimde paylaşılan ortak çıkara dönüştürür. Bu bağlamda elbette ne yediğimiz, ne kadar yediğimiz –bölüşüm-, kaç çocuk doğurmamız ya da doğurmamız gerektiği vb. birer politik soruna dönüşebilir, dönüşmelidir. Bunların kamusal alanın dışına atılması değil tersine buraya çekilip politik olarak sorunsallaştırılması gerekir.

Arendt'e göre melez bir alan olan “sosyal” alan bir tür hane, ama ulusu içine alacak kadar genişlemiş bir hane ve eskiden tek tek ailelerin –*oikos* / hane- yürüttüğü sosyal ve ekonomik işler artık ulusal bürokrasinin yürüttüğü *idari* bir iş haline gelmiş. Bu da politikanın bir rant dağıtma mekanizması olarak yozlaşmasına, teknoloji ve iş bitirme mantığının egemen olduğu bir tür “ev idaresi”ne dönüşmesine yol açıyor. Burada tek kıstas tüketmek ve daha çok tüketmek olunca yönünü yitirmiş, değerleri aşınmış bir kitle ortaya çıkıyor ve bu kitle ideolojik propagandanın, ranttan çıkar sağlama mantığının, “benim işim hallolsun, kursağım dolsun da ne olursa olsun” zihniyetinin elinde totaliter rejimlerin pençesine düşmeye hazır geliyor. Arendt'in eleştirisi buna, ve ben de etrafımda bunları maalesef giderek daha fazla görüyorum.

Kürt hareketinin Arendtçi düşünceye son zamanlarda özel önem verdiğini görmekteyiz. Bilhassa politika kuramı özellikle ilgi çekiyor. Arendt'in “devletsiz halklar” a yeryüzünün posası dediğini de biliyoruz. Bu makalesini de işin içine kattığımızda Arendt, yeryüzünde halihazırda en büyük devletsiz halk olan Kürtlere ve daha genel olarak ezilenlere ne vaat edebilir?

Belirli sözlerin, analizlerin hangi konjonktürde yapıldığını hatırlamak gerekir. Arendt devletsiz olmanın en beter sonuçlar yarattığı bir dönemde yaşadı. Yahudiler adım adım yurttaşlık haklarından, insanlık haklarından yoksun bırakıldılar ve salt birer biyolojik varlığa indirgendiler. Üstelik de hastalık yaydığı varsayılan, o yüzden de yok edilmesi meşru ve zorunlu kabul edilen bir biyolojik varlığa... Arendt o dönemde “soyut insan hakları yoktur, devletlerin yurttaşlarına tanıdığı haklar vardır” diyordu. Gerçekten de bir pasaportunuz yoksa hiçbir şeyiniz yoktu. Bugünde binlerce kaçak göçmeni düşünün, Hiçbir devletin koruma-

sı altında olmayan, hiçbir ülke onları kabul etmediği için denize dökülüp öldürülen insanları düşünün. Bugünün Yahudileri esas olarak onlar ve kurtarma vaa-diyle ellerinde avuçlarında ne varsa alıp sonra da onları denizde ölüme terk edenler, bir kez daha, insanın insana yapabileceklerinin sınırı olmadığını gösteriyor. Arendt'in hemen İkinci Dünya Savaşı sırasında yazdıklarım, o dönemden mülhem düşüncelerini bu kaçak göçmenler olgusuyla birlikte düşündüğümde daha iyi anlıyorum. İkincisi İsrail ve Filistin davasında aldığı tutumu hatırlıyorum. O sırada her iki halk da devletsizdi ve Arendt eşitliğe dayalı bir federasyonu savunuyordu. Bence de doğru bir tavırdı o sırada. Onun kafasındaki, iki halkın tek bir devlette eşit bir şekilde buluşmasıydı. Bunu becerebilselerdi dünya değişebilirdi. Şimdi de Türkiye bunu beğerebilirse bütün Ortadoğu'nun çehresi değişir. Ama illa ulus-devlet kurmak gibi bir takıntının zamanının geçtiğini düşündüğümü de söylemeliyim. Ancak ulus-devletin aşınma sürecine girmesi, bir yandan da ulus-devlet milliyetçiliğini artırıyor. Paradoksal gibi görünse de, aslında değil. Sonunda kazananın ulus-devlet olmayacağı kanaatindeyim. Kazanmasında! Milliyetçilik adına ne çok kan aktı, ne çok savaş yaşandı. Bu sebeple Arendtçi politika anlayışının önemli bir zihniyet hazırlığı yaratabileceğini düşünüyorum. Söz üzerine, ikna üzerine kurulu bir politikanın egemenliği için elbette barışçı bir ortam gerekir. Peki şiddet yok mu? Olmaz mı, maalesef her yerde kol geziyor, ama onun olduğu yerde politika olmaz. Demek istediğim, şiddet bir politik araç olarak kullanıldığı zaman, bir parti stratejisi olarak kullanıldığı zaman gerçek politikayı yok eder. Sözün hükmü kalmaz. Oysa politika çoğulluğun egemen olduğu kamusal alana içkindir ve söz üzerine kuruludur.

Son olarak Arendt'in feministler tarafından yeniden keşfine de değinmek isteriz. Arendt'in kamusal/özel alan ayrımında kamusal alanı aşırı erilleştirdiği, kadını özel alana hapsedtiği yönünde ikinci dalga feministlerin eleştiri oklarına maruz kaldığını belirtiyorsunuz. Feminizm bahsinde Arendt nerede duruyor?

İlk başlarda feminist hareket ve teori ister istemez dünyaya biraz siyah-beyaz bakıyordu. İster istemez diyorum çünkü baskıya karşı her hareket başlarda böyle bir savrulma yaşıyor. 1980'lerden sonra daha dengeli ve derinlikli okumalar, farklılıkları dikkate almaya çalışan analizler yapılmaya başladı. Arendt'in farklı okunması bu döneme denk gelir. Bu tabii, feminist düşüncenin kendi içindeki gelişmesiyle de bağlantılı. Çünkü düşüncenin toplumsal çerçeveye olan ilişkisi kadar kendi içindeki gelişimi de önemli. Bu noktada Arendt'i kim doğru okuyor, kim yanlış değerlendiriyor meselesinin çok da önemli olmadığını düşü-

nüyorum. Neticede herkes kendine göre okuyor, hepimizin bir tarihi, bir teorik müktesebatı var ve bu çerçevede okuyup düşünüyoruz. Hiçbir okuma ve yazma edimi boşlukta cereyan etmez. Bir düşünür size bir ufuk açıyorsa ne güzel; ama siz her şeyi ona dayandırmaya çalışırsanız bu, Arendt'in bahsettiği "trabzansız düşünme"yi bir yana bırakmışsınız demektir. Arendt sistemli bir çerçeve kurmuyor; bu zaten kendi yöntemine aykırı olurdu. Birçok kişi sistematik olmamakla, çelişkiler barındırmakla eleştirir onu. Ama işte tam bu yüzden insanı daha derin düşünmeye sevk eder, ezberciliğe meydan okur. Ben Arendt'de çelişkileri ve farklılıkları kucaklayabilen bir yaklaşım gördüğüm için çok heyecanlandım. Ozan Chris Cherry'nin çok sevdiğim bir şiiri vardır:

*Güçlü şiirler yazmak istiyorum
Boyun eğdirilemeyecek sözcüklerle.
Yaşamak için yeni bir dil arıyorum,
Çelişkileri kucaklayacak bir dilbilgisi...*

İşte Arendt bu yeni dilbilgisi arayışında harika bir rehber! Çoğumuz çelişkileri ve farklılığı kucaklamayı değil, onları bastırmayı öğreten modernist bir eğitimden geçtik; oysa Arendt'in deyişiyle "çoğulluk yeryüzünün ilkesidir." İnsanın hem kendi içindeki, hem de dışındaki çoğulluğu kavrayabilmesi hiç kolay değil. Bu çoğulluk olgusuyla zihinsel olarak da, uygulamada da baş etmekte çok zorlanıyoruz. İlkel olmakla tek doğrucu olmayı, mutlakçılığı ve ölümüne taraftarlığı birbirine karıştırıyoruz. Arendt bu nedenle, yani çoğulluğu kavraması mümkün olmadığı için, hem kimlik politikasından hem de tek odaklı politik hareketlerden hoşlanmaz. Kimlik politikası dışlayıcı olduğu gibi kendi içindeki farklılıkları, çoğulluğu görmezden gelir ve yanıltıcı bir homojenlik yaratmaya çalışır. Politik eylem farklılıkları, farklı ezilme biçimlerini ve farklı kaygıları ne kadar çok dikkate alır, koşulları ne kadar "geniş bir zihinle" değerlendirirse o kadar gerçekçi -ve başarılı- olur.

Demokrasiden Tanrısal Şiddete¹

Slavoj Zizek

1

İdeolojileri geride bıraktığını iddia eden günümüzde ideoloji hiç olmadığı kadar bir mücadele alanı -başka mücadelelerin yanı sıra geçmiş gelenekleri sahiplenme mücadelesinin alanı- durumundadır. İçinde bulunduğumuz müşkül durumun en açık belirtilerinden biri, Martin Luther King'in liberallerce sahiplenilmesidir ki bu da başlı başına ibretlik bir ideolojik işlemdir. Buffalo Üniversitesi Kent Çalışmaları Merkezi'nin yöneticisi olan Henry Louis Taylor şöyle demişti: "Herkes, en küçük çocuk bile bilir Martin Luther King'i, şöhretinin 'Bir rüyam var' konuşmasıyla doruğa çıktığını. Ama kimse bu cümleden bir adım öteye geçemez. Tek bildiğimiz bu adamın bir rüyasının olduğu. Neydi o rüya, onu bile bilmiyoruz." 1963 Martı'nda Washington'da "ülkemizin manevi lideri" diye takdim edildiği günden sonra King için köprü'nün altından çok sular akmıştı: ırk ayrımı dışındaki konularda da taraf olarak kamuoyundan gördüğü desteğin önemli bir kısmını yitirmiş, gitgide parya gibi görülmeye başlanmıştı. Yalnız ırk kardeşliğini değil, aslında eşitliği hayata geçirmek için hayati önemde olduğunu düşündüğü yoksulluk ve militarizm gibi konularda taraf olmuştu. Badiou'nun ağzıyla söylersem, King ırk ayrımı konusunun ötesinde de "eşitlik aksiyomu"na uyuyordu: Ölümünden önceki günlerde yoksulluk ve savaş karşıtı meseleler üstünde çalışıyordu. Haziran 1968'de öldürüldüğünde grevdeki sağlık çalışanlarını desteklemek için Memphis'e gitmişti ve Vietnam Savaşı aleyhinde konuşmuştu. King'in peşinden gitmek demek, popüler yoldan değil popüler olmayan yoldan gitmek demektir. Bugün Beyazlar ile Siyahlar arasındaki eşitlik Amerikan Rüyası'nın bir parçası olarak yüceltiliyor, kanıtlanmaya muhtaç olmayan bariz bir siyasal-etik aksiyom olarak algılanıyor. Oysa 1920'ler ve 1930'larda ırklar arasındaki tam eşitliği savunan yalnız Komünistlerdi.

İyisi mi ben, ideolojinin derin sularına balıklama dalıp demokrasi meselesini cepheden ele alayım. Birisi demokrasinin kuyusunu kazmakla suçlanacak oldu mu, cevabı *Komünist Manifesto'da* benzer suçlamalara (Komünistler ailenin, mülkiyetin, özgürlüğün vb. kuyusunu kazıyor) verilen yanıtı kendi sözleriyle aktarmak olmalı: Onların kuyusunu asıl egemen düzen kazıyor. Nasıl işgüçlerini satanlar için özgürlük (pazar özgürlüğü) özgürlüksüzlük demekse, nasıl burjuva ailesi yasallaştırılmış fuhuş olmaklığıyla ailenin kuyusunu kazıyorsa, demokrasinin kuyusu da bu parlamenter biçim ve onun beraberinde getirdiği büyük çoğunluğu pasifleştirme özelliğiyle, ayrıca yaygınlaşan olağanüstü hal mantığının içerimlediği yönetici ayrıcalıklarının artmasıyla kazılıyor.

2007 sonbaharında, Çek Cumhuriyeti'nde hararetli bir kamuoyu tartışması yaşandı: Halkın büyük bir çoğunluğu (yüzde 70 civarı) Amerikan Ordusu'nun radarlarının topraklarına yerleştirilmesine karşı olmasına rağmen, hükümet projeye devam etti. Hükümet temsilcileri, böylesine hassas bir ulusal güvenlik meselesinde oylamayla karar verilemeyeceğini iddia ederek halk oylaması çağrılarını reddetti. Bu konular askeri uzmanlara bırakılmalıydı. (Oysa ilginçtir ki, aynı temsilcilerin bu karar için tümüyle siyasal bir neden gelmişti akıllarına: ABD Çeklere yakın tarihte üç kere özgürlüklerini elde etmekte yardım etmişti -1918, 1945, 1989-, bu nedenle hiçbir Çek nankörlük etmemeliydi...) Şayet bu mantık sonuna kadar takip edilirse, tuhaf bir sonuca ulaşılır: Peki oylanabilecek ne kalıyor geriye? Ekonomik kararların da ekonomi uzmanlarına bırakılması gerekmiyor mu, vesaire? Modern toplumlarda iktidar ile bilgi arasındaki bulanık ilişki gibi önemli bir konuya varırız buradan. Bilgi/iktidar çiftinin ele alınmasında Jacques Lacan'ın özgün yanı pek fark edilmemiştir. Bu ikisinin birleşmesi motifini sonsuz biçimde çeşitlendiren (bilgi yansız değildir, başlı başına bir iktidar ve kontrol aygıtıdır) Foucault'nun aksine, bilgi ile iktidar arasındaki ayrışmayı vurgular o: Çağımızda, iktidarın sonuçlarına nispetle bilgi orantısız bir büyüme kaydetmiştir. Bu tez birçok şekilde okunabilir. İlk olarak, bariz ama bilinmeyen bir olguyu dile getirdiği düşünülebilir: Daha çok şeyi daha hızlı öğrenebiliyoruz, ama o öğrendiklerimizi ne yapacağımızı bilmiyoruz. Bu noktaya ekolojik kriz açısından bakış, iyi bir örnek teşkil eder: Ya harekete geçmemizi engelleyen şey "hâlâ yeterince bilmiyor" oluşumuz (küresel ısınmanın sorumlusu insanın yarattığı endüstri midir, vesaire) değilse, aksine çok fazla şey biliyor ama bu bilinçsiz bilgi yığınıyla ne yapacağımızı, bunu bir Ana-Gösteren'e (*Master-Signifier*) nasıl tabi kılacağı-

mızı bilmiyor oluşumuz ise? Bu da bizi daha anlamlı bir düzeye, S1 ile S2 arasındaki gerilime getirir: Bilgi zinciri artık Ana-Gösterenler tarafından bütünleştirilmiyor/raptiyelenmiyor. Bilimsel bilginin kontrol edilemeyen kat kat büyümesi, başından ayrılmış gövdenin hareket etme dürtüsü gibidir. Bilgi itilimi “*vukufun iktidarı olmayan bir iktidar*” açığa çıkarır: yani bilgiyi olduğu haliyle icra etmeye özgü bir iktidar. Kilise bu eksikliği sezerek, hemen bilimsel bilginin patlamasının “insan sınırları” dahilinde kalacağını ve bizi ezmeyeceğini -beyhude bir umut, şüphesiz- garanti eden Efendi olarak sundu kendisini.

“Halka hizmet” ifadesine odaklanınca, Lacan’ın modernliği “üniversite söylemi”nin yükselişi olarak görmekte ne kadar haklı olduğu ortaya çıkmaktadır: Halka hizmet etmekle yalnız lider meşrulaştırılmış olmaz, kral da kendi görevini (Büyük Friedrich’in dediği gibi) “halkın en yüce hizmetkârlığı” diye yeniden tanımlayıp sunmak zorunda kalır. Bu noktada önemli olan, kimsenin hizmet görmekle yetinmemesi, herkesin hizmet etmesidir: Sıradan insanlar devlet veya halka hizmet eder, devlet de insanlara. Bu mantık, bütün nüfusun hizmet ettiği Stalinizm’de doruğuna ulaşır: Toplulukları uğruna sıradan işçilerin fedakârlıkta bulunmaları gerekir, liderler gece gündüz çalışır, halka hizmet eder (gerçi onların “hakikat”ı S1’dir, yani Ana-Gösteren)... Hizmet edilen failin, yani halkın dişe dokunur bir pozitif varoluşu yoktur: Mevcut her birey akıl sır ermez Moloch’a hizmet eder. Bu paradoksun bedeli, şüphesiz, kendi kendine gönderme yapan bir dizi paradokstur: Birey olarak insanlar halk diye kendilerine hizmet ederler, Liderleri de halk olarak onların evrensel çıkarını ete kemiğe büründürür doğrudan doğruya, vesaire. “Hizmet ettiğiniz kişi *benim*” diye bağırarak saf saf Efendi konumunu benimseyecek ama Efendi-Liderlerin yapageldiğini yapmayacak bireylerle karşılaşmak insana iyi gelir doğrusu.

2

Demokrasinin bu çıkmazı bakımından Çin örnek niteliktedir. Çin’de günümüzde kapitalizmin yaptığı patlama karşısında analistler, kapitalizmin “doğal” siyasal eşi olan siyasal demokrasinin ne zaman kendini kabul ettireceğini merak ediyor. Oysa daha sıkı bir analiz bu umudu hemen boş çıkarır.

Günümüz Çin’inde olup biteni, kapitalizmin doğu despotizmine özgü bir çarpıtması olarak algılamak yerine, Çin’de kapitalizmin tam da Avrupa’da geçirdiği gelişme evrelerini tekrarladığını görmek gerek. Modernliğin başlarında, Avrupa

devletlerinin çoğu demokratik olmaktan uzaktı - demokratik olsalar bile (Holanda örneğinde olduğu gibi), işçiler değil de yalnız liberal seçkinler için demokratiktiler. Kapitalizmin koşulları vahşi bir devlet diktatörlüğünce yaratılıp idame ettirilmişti, tıpkı günümüzün Çin’inde olduğu gibi: Devlet sıradan insanları istimlak ederek proleterleştirmeyi yasallaştırıyor, bu insanları yeni rollerinin gerektirdiği biçimde disipline sokuyordu. Bugün liberal demokrasi ve özgürlükle özdeşleştirdiğimiz tüm özellikler (sendikalar, genel oy hakkı, özgür evrensel eğitim, basın özgürlüğü vb.) alt sınıfların 19. yüzyıl boyunca verdiği uzun ve zorlu bir mücadele ile kazanıldı; hiç de kapitalist ilişkilerin “doğal” birer sonucu falan değillerdi. *Komünist Manifesto’nun* sonundaki talep listesini bir hatırlayın: Üretim araçlarının özel mülkiyetinin lağvedilmesi dışında bu taleplerin çoğu “burjuva” demokrasilerinde yaygın olarak kabul edilmiştir - tabii, halk mücadeleleri sonucunda. Görmezden gelinen bir başka olguyu hatırlayalım: Günümüzde, Beyazlar ile Siyahlar arasındaki eşitlik Amerikan Rüyası’nın bir parçası olarak yüceltiliyor, kanıtlanması gerekmeyen, bariz bir siyasal-etik aksiyom olarak görülüyor - oysa 1920’ler ve 1930’larda ırklar arasındaki tam eşitliği *yalnız* Komünistlerin savunduğunu hatırlayan var mı? Kapitalizm ile demokrasi arasında doğal bir bağlantı olduğunu savunanlar, tıpkı totalitarizm tehdidi karşısında kendini demokrasi ve insan haklarının “doğal” savunucusu olarak takdim eden Katolik kilisesi gibi -sanki Kilise demokrasiyi ancak 19. yüzyılın sonunda, o da dişlerini gıcırdatarak, çaresiz kabul ettiği bir taviz olarak, monarşiyi tercih ettiğini, yeni çağlara ödün verdiğini açıkça belirterek kabul etmemiş gibi hile yapıyor. Bir de Katolik Kilisesi özgürlük ve insan onuruna saygının kılavuzu olacak ha? Zihnimize basit bir deney yapalım. 1960’ların başına kadar, (sıradan) Katolikler için okunması yasaklanmış kitaplarla ilgili o malum Dizin’i yayımlamayı sürdürüyordu Kilise; bu Dizin’e şu veya bu zamanda girmiş bütün eserleri yok ettiğimiz takdirde Avrupa’nın sanatsal ve entelektüel tarihinin nasıl olacağını bir canlandırın zihninizde: Descartes’sız, Spinoza’sız, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Kafka, Sartre’sız bir modern Avrupa – modern edebiyat klasiklerinin çoğunu saymaya bile gerek yok.

Dolayısıyla günümüz Çin’inde egzotik bir şey yok: Orada olup bitenler bizim unutulmuş geçmişimizi tekrarlıyor sadece. Peki bazı Batılı liberal yorumcuların sonradan akıllarına gelen düşünceye ne demeli: Siyasal demokrasiyle birleşseydi Çin’in ekonomik büyümesi bundan ne kadar daha hızlı olurdu? Birkaç yıl önce bir TV röportajında, Ralph Dahrendorf demokrasiye duyulan güvensizliğin artmasını, devrimci değişimden sonra yeni refaha giden yorun “gözyaşı vadisi”nden

geçmesine bağlamıştı: Sosyalizmin yıkılmasından sonra, başarılı bir piyasa ekonomisinin bolluğuna öyle hemen geçilemezdi - kısıtlı olmakla birlikte gerçek olan sosyalist refah ve güvenliğin demonte edilmesi gerekiyordu; bu ilk adımlar da sancılı oluyordu ister istemez. Refah Devleti'nden yeni küresel ekonomiye geçişin sancılı fedakârlıklar istediği, sosyal güvencenin sınırlandırılmasına maruz kalan Batı Avrupa için de geçerli bu. Dahrendorf'a göre sorunu en iyi özetleyen şey, bu "gözyaşı vadisi"nden sancılı geçişin iki (demokratik) seçim arasındaki ortalama süreden daha uzun olması, dolayısıyla kısa vadeli seçmen kazançlarından ötürü zorlu değişimleri erteleme yönündeki iğvanın *büyük* olmasıymış. Komünizmden çıkmış ülkelerin geniş katmanlarının yeni demokratik düzenin ekonomik sonuçları konusundaki hayal kırıklığı bu noktada iyi bir örnek oluşturuyor: 1989'un o şanlı günlerinde demokrasiyi Batılı tüketim toplumlarının bolluğuyla eşitliyorlardı, oysa bolluğa hâlâ ulaşamayan bugün, yani yirmi yıl sonra, suçu demokrasiye atıyorlar... Ne yazık ki, Dahrendorf tam ters yöndeki iğva üstünde o kadar durmuyor: Şayet çoğunluk ekonomideki zorunlu yapısal değişikliklere direniyorsa, bunun mantıksal sonucu (sonuçlarından biri), zorunlu önlemleri almak ve böylece gerçekten istikrarlı demokrasi için gerekli temelleri atmak için aydın bir seçkinler grubunun on yıllık bir süre için iktidarı, gerekirse demokratik olmayan yollardan, ele geçirmesi gerektiği sonucu olmaz mı? Bu mantıkla, Fareed Zakaria demokrasinin ancak ekonomik olarak gelişmiş ülkelerde "tutunabildiği"ne işaret ediyor: Şayet gelişmekte olan ülkeler "erken demokratikleşmişse", ekonomik felaket ve siyasal despotizmle sonuçlanan bir popülizm varılır - günümüzün ekonomik bakımdan en başarılı Üçüncü Dünya ülkelelerinin (Tayvan, Güney Kore, Şili) ancak bir otoriter yönetim döneminden sonra demokrasiyi benimsemiş olması şaşırtıcı değildir.

Peki bu akıl yürütme çizgisi, Rusların kapitalizme erişme yolunun karşıtı olarak Çinlilerin benimsediği yol lehindeki en iyi argüman değil mi? Ruslar, komünizmin yıkılmasından sonra, "şok terapi" yolunu tuttu ve demokrasiye balıklama dalıp kapitalizme giden kestirme yola girdi - sonucunda da ekonomik olarak iflas etti. Oysa Çinliler, kapitalizme geçişin toplumsal maliyetini kontrol etmek ve böylece kaostan kaçınmak için otoriter devlet iktidarını dizginsiz biçimde kullanan Şili ve Güney Kore'nin yolunu tuttu. Kısacası, kapitalizm ile komünist rejimin gülünç bir anomali olmaktan uzak olan bu tuhaf bileşiminin, aslında tarihinin kılık değiştirmiş (belki değiştirdiği bile söylenemez) bir lütfü olduğu ortaya çıktı; yani Çin otoriter komünist rejime rağmen değil, tam da bu rejim sayesinde böylesine hızlı büyüdü. Dolayısıyla, Stalinist gibi duran bir kuşkuyla son-

landıracak olursam sözlerimi: Peki ya Çin’de demokrasinin olmamasından kaygı duyanlar, aslında Çin’i Batı’nın üstünlüğünü tehdit edecek geleceğin küresel süpergücü haline getiren bu hızlı büyümeden kaygı duyuyor olmasınlar sakın?

Bu noktada daha büyük bir paradoks söz konusu: Her türden ucuz espri ve yüzeysel benzerliklerin ötesinde, devlet yapılarının fosilleşmesine karşı Maocu sürekli devrimci mücadele ile kapitalizmin iç dinamikleri arasında derin bir yapısal benzerlik vardır. İnsanın içinden Bertolt Brecht’in “Banka kurmanın yanında banka soygunu nedir ki?” şeklindeki söz oyununu buraya uygulamak geliyor: Gerçek Kültür Devrimi’nin, yani bütün yaşam biçimlerinin kapitalist yenden üretimin gerektirdiği şekilde sürekli çözülmesinin yanında Kültür Devrimi sırasında yakalanmış bir Kızıl Muhafız üyesinin yıkıcı ve şiddetli galeyanı nedir ki? Bugün, İleriye Doğru Büyük Sıçrama’nın trajedisi, modernleşmeye doğru Büyük Kapitalist Sıçrama’nın komedisi olarak tekrarlıyor kendini; eskinin “her köye bir demir dökümhanesi” sloganı “her sokağa bir gökdelen” olarak yeniden ifade buluyor.

Peki aşağı yukarı Leninist bir savunmayla Çin’in kapitalist patlamasının uzun bir YEP (1921’de iç savaşın sonunda harap olmuş Sovyetler Birliği’nin benimsediği, özel mülkiyet ve piyasa mübadelesine izin veren, kabaca 1928’e kadar sürmüş olan Yeni Ekonomik Program) olduğu, siyasal denetimi sıkı sıkıya uygulayan Komünist Parti’nin her an araya girip düşman sınıfa verilen tavizleri geri alabileceği söylense ne denir? Yapılması gereken tek şey bu mantığın uçlara taşınmasıdır: Kapitalist demokrasilerde demokratik-eşitlikçi halk egemenliği ile ekonomik alanın sınıf bölünmeleri arasında bir gerilim bulunduğu sürece ve devlet en azından ilke düzeyinde kamulaştırmalara vb. zorlayabildiği sürece, feodal veya kölece tahakküm ilişkilerinden geçip komünist eşitlikçi adalete giden yolda bu haliyle kapitalizm de bir tür büyük YEP dolambacı değil midir?

Peki ya otoriter gözyaşı vadisinden sonra gelecek olan vaat edilmiş ikinci aşama hiç gelmezse? Günümüz Çin’iyle ilgili bu kadar tedirginlik veren şey de Çin’in otoriter kapitalizminin bizim geçmişimizin bir kalıntısından, Avrupa’da 16. yüzyıldan 18. yüzyıla dek sürmüş olan sermaye birikimi sürecinin tekrarından ibaret olmaması, geleceğin bir işareti olması olabilir mi? Ya “Asya kırbacı ile Avrupa borsasının bu hain bileşimi”, ekonomik bakımdan liberal kapitalizmimizden daha verimli çıkarsa? Ya bizim anladığımız şekilde demokrasinin ekonomik gelişmenin şartı ve devindirici gücü değil de önünde bir engel olduğunu gösterirse?

3

Peki demokrasinin maruz kaldığı bu kısıtlama nerede ayan beyan meydana çıkar? Bu uluslararası baskıdan mustarip olan özgürleştirici siyasal hareketin adının *Lavalas* olmasının ironik yanı dikkatten kaçacak gibi değil - *Lavalas* Krenol dilinde “sel, tufan, su baskını, taşkın” demektir: Toprakları istimlak edilenlerin kapalı topluluklar üzerine akın akın aktığı tufandır burada söz konusu olan. Aristide’in devrilmesiyle ilgili olarak Peter Hallvard’ın yazdığı kitabın² başlığı *Sele Set Çekmek*- işte bu nedenle son derece uygundur; 11 Eylül’den sonra her yerde ortaya çıkan set ve duvarların sergilediği küresel eğilime dahil eder Haiti olaylarını; bizi “küreselleşme”nin hakikatiyle, küreselleşmeyi ayaktan tutan iç bölünme hatlarıyla yüzleştiren.

Haiti ta en başından beri, Ocak 1804’te bağımsızlıkla sonuçlanan köleliğe karşı devrimci mücadeleden bu yana, hep bir istisna olmuştur: “İnsan özgürlüğü bildirgesi yalnız Haiti’de tutarlıydı. Yalnız Haiti’de bu bildirge ne pahasına olursa olsun, o dönemin toplumsal düzen ve ekonomik mantığına doğrudan muhalefet edilerek ayakta tutulmuştu.” Bu nedenle, “bütün modern tarih içinde etkileri egemen küresel düzen için daha tehditkâr olan ikinci bir olay yoktur.” Haiti Devrimi, Fransız Devrimi’nin *tekrarı* unvanını alınının akıyla hak eder: Tous-saint l’Ouverture’ün başını çektiği bu hareket, açıkça “zamanının önünde”ydi, “erken” ve başarısız olmaya mahkûmdur, ama tam da bu nedenle belki Fransız Devrimi’nden bile daha büyük bir olaydı. İlk kez sömürülenler, sömürgecilik öncesi “kökleri”ne dönmek adına değil de bizzat modern özgürlük ve eşitlik ilkeleri adına ayaklanmıştı. Jakobenlerin sahiçiliğinin alameti de kölelerin ayaklandığını hemen kabul etmeleri idi: Haiti’den gelen Siyahi Temsilciler, Milli Meclis’te coşkuyla karşılanmıştı. (Bekleneceği üzere, Thermidor’un ardından işler değişecek, Napoleon Haiti’yi yeniden işgal etmesi için orduyu gönderecekti hemen.)

Bu nedenle, “bağımsız Haiti’nin başlı başına varoluşu”ydu tehdit, nitekim Talleyrand “bütün beyaz milletler için korkunç bir gösteri” diye ilan etmişti bunu. İşte bu yüzden, ekonomik başarısızlık konusunda Haiti’nin başka ülkeleri aynı yolu tutmaktan vazgeçirecek tam bir ibret olması *gerekiyordu*. “Erken” bağımsızlığın bedeli -kelimenin tam anlamıyla *bedeli*- korkunçtu: Yaklaşık yirmi yıl-

2- *Damming the Flood: Haiti, Aristide and the Politics of Containment* (Sele Set Çekmek: Haiti, Aristide ve Önleme Siyaseti), Londra: Verso, 2008. Aksi belirtilmedikçe, aşağıdaki alıntılar bu yapıttandır.

lık ambargodan sonra eski sömürgeci efendisi Fransa Haiti'yle ancak 1825'te ticari ve diplomatik ilişkiler kurdu; bu uğurda Haiti Fransa'ya kölelerini kaybetmenin "tazminatı" olarak 150 milyon frank ödemeye razı oldu. Fransa'nın o dönemki yıllık bütçesine aşağı yukarı denk olan bu miktar, daha sonra 90 milyona indirildi, ama hâlâ ekonomik büyümeyi önleyecek ağır bir yük söz konusuydu: 19. yüzyılın sonunda, Haiti'nin Fransa'ya yaptığı ödemeler milli bütçesinin yüzde 80'ini yiyip bitiriyordu, son taksit ise 1947'de ödendi. 2004'te bağımsızlığın iki yüzüncü yıldönümü kutlanırken Lavalas başkanı Jean-Baptiste Aristide Fransa'dan bu gasp ettiği miktarı geri istedi, talebi bir Fransız komisyonunca (üyelerinden biri de Regis Debray'di) kesin bir dille reddedildi - dolayısıyla Amerikalı liberaller Amerikalı Siyahlara geçmişteki kölelikten ötürü tazminat ödemeyi düşünürken, eski kölelerin özgürlüklerini elde etmek için ödemek zorunda kaldıkları muazzam paranın geri ödenmesi yönünde Haiti'nin talebi, gasp olayı katmerli olduğu halde, görmezden gelindi: Kölelerin sömürüldüğü yetmezmiş gibi, bir de güç bela kazandıkları özgürlüklerinin tanınması için para ödemek zorunda kalmışlardı.

Hikâye bugün de devam ediyor: Çoğumuz için tatlı bir çocukluk anısı olan çamurdan kurabiye yapmak, Çite Soleil gibi Haiti varoşlarında acımasız bir gerçektir. Bu yakınlardaki bir Associated Press röportajına göre, gıda fiyatlarının yükselmesi, açlık nöbetlerine karşı Haiti'nin geleneksel çarelerinden birine rağbeti yeniden artırmış: yani kurutulmuş sarı çamurdan yapılma kurabiyelere. Uzun zaman hamile kadınlar ve çocuklar için asit giderici ve kalsiyum kaynağı sayılan çamur, gerçek gıdadan epey ucuz: 100 kurabiye yapmaya yetecek kadar çamur şu anda 5 dolar ediyor. Tüccarlar ülkenin ortasındaki yayladan pazara taşıyor çamuru, kadınlar alıp kurabiye şekline sokarak kavurucu güneşin altında kurutuyor; pişmiş kurabiyeler sepetlerle pazara taşınıyor veya sokaklarda satılıyor.

Aristide'i yıkmak için Fransa ile ABD'nin yaptığı işbirliğinin Irak saldırısı konusunda kamuoyunun sergilediği fikir ayrılığından hemen sonra gerçekleştirilmiş olması ve bu iki ülke arasında zaman zaman yüzeye çıkan çatışmalar olsa da esasen aralarında derin bir ittifak olduğunun göstergesi olarak görülüp övülmüş olması ilginçtir; Toni Negri'nin kahramanı olan Brezilya Cumhurbaşkanı Lula bile 2004'te Aristide'in devrilmesini hoş görmüştür. Lavalas hükümetini insan haklarını ihlal eden bir ayaktakımı iktidarı ve Başkan Aristide'i iktidar delisi fundamentalist bir diktatör diye gözden düşürmek için şer ittifakı işte bu şekilde kurulmuştu - birtakım yasadışı paralı ölüm timlerinden ve ABD'nin parayla beslediği "demokratik cephe"ler den tutun, bazı insanı yardım yönelik STK'lar, hat-

ta Aristide'in IMF'ye "teslim oluşu"nu kınayan ABD'nin finanse ettiği kimi "radikal sol" örgütlere uzanan bir şer ittifakı... Aristide'in kendisi bu radikal sol ile liberal sağ arasındaki çakışmaya dair kolay anlaşılır bir tanım sunmuştu: "Muktedir beyazların söylemenizi istediği şeyleri söylemekte bir yerlerde, bir şekilde, küçük ve gizli bir memnuniyet, belki bilinçdışı bir tatmin vardır." Uzun sözün kısası, egemen ideoloji genelde solun Ego-İdeal'i olarak durur.

4

Haiti örneği Batı Marksizminin büyük (tanımlayıcı) sorununa, yani devrimci öznenin yokluğuna da yeni bir ışık tutmamızı sağlar: Nasıl oluyor da işçi sınıfı *kendi-içinde'den kendisi-için'e* geçişi tamamlayıp kendini devrimci bir aktör olarak kuramıyor? İşçi sınıfının varlığına (toplumsal durumuna) kazınmış olan sınıf bilincinin yükselişini önleyen bilinçdışı libidinal mekanizmaları açıklamak için Batı Marksizminin psikanalize başvurmalarının nedenini de açıklar bu sorun. Bu yolla Marksist toplumsal-ekonomik analizin hakikati kurtarılmış oluyordu, orta sınıfların yükselişyle falan ilgili "revizyonist" teorilere yer vermeye gerek kalmıyordu. Yine bu nedenle, Batı Marksizmi devrimci aktör rolünü oynayabilecek, pek gönülsüz olan işçi sınıfının yerine dublör olarak geçebilecek başka toplumsal aktörler peşindeydi sürekli olarak: Üçüncü Dünya köylüleri, öğrenciler ile entelektüeller, dışlananlar...

Peter Sloterdijk'in 'Hesap Günü' fikrini sekülerleştirerek almasındaki hakikat nüvesi de burada bulunmaktadır. Sloterdijk'e göre modern solun tasarısı, bir gün birikmiş tüm borçların eksiksiz ödeneceği ve zıvanadan çıkmış dünyanın yola getirileceği şeklindeki fikrin sahiplenilmesidir. Ancak bu laik versiyonda, hesabı soran artık Tanrı değil, halktır. Sol siyasal hareketler bir bakıma "öfke bankalarıdır: Halktan öfke yatırımlarını toplayıp büyük ölçekli intikam, yani küresel adaletin yeniden tesis edilmesini vaat ederler. Devrimci öfke patlamasının ardından hiçbir zaman tam memnuniyet oluşmadığı ve eşitsizlik ile hiyerarşi yeniden baş gösterdiği için, hayal kırıklığına uğrayanları tatmin edecek ve özgürleştirme işini hakikaten tamamlayacak *ikinci* bir -gerçek, tam- devrim iştiağı hasıl olur her zaman: 1789'dan sonra 1792, Şubat'tan sonra Ekim Devrimi... Sorun şu ki hiçbir zaman yeterli öfke sermayesi olmaz. Ulusal veya kültürel olan başka öfkelere yararlanma veya onlarla birleşmenin zorunlu olması bundandır. Faşizmde ulusal öfke ağır basar; Mao'nun Komünizmi proleterleri değil, sömürülen yoksul köylüleri seferber eder. Günümüzde, bu küresel öfke potansiyeli tükenince, geri-

ye başlıca iki tür öfke kalmıştır: İslam (kapitalist küreselleşmenin kurbanlarının duyduğu öfke) artı “irrasyonel” gençlik patlamaları; bunlara tabii Latin Amerika popülizmini, çevrecileri, tüketim toplumuna karşı çıkanları ve başka küreselleşme karşıtı hınçları da eklemek gerek: Porto Alegre hareketi, olumlu bir alternatif önerisi olmadığı için, bu öfkenin küresel bankası olarak kendini kabul ettirmeyi başaramadı. İşçi sınıfının devrimci özne olarak başarısızlığa uğraması, Bolşevik devriminin tam kalbinde durur aslında: Lenin’in marifeti, hüsrana uğramış köylülerin “öfke potansiyeli”ni fark etmesiydi. Ekim Devrimi, büyük köylü çoğunluğa hitap eden ve onların toptan memnuniyetsizliklerinin o kısacık ânını kavrayan “toprak ve barış” sloganı sayesinde kazanılmıştır. Lenin devrimden on yıl kadar önce bile böyle düşünüyordu; güçlü bir bağımsız çiftçiler sınıfı yaratmayı amaçlayan Stolypin reformlarının başarı ihtimali karşısında dehşete kapılmasının nedeni de buydu: Şayet Stolypin başarılı olursa, diye yazmıştı, devrim ihtimalinin şansı önümüzdeki yirmi-otuz yıl için kaybedilir.

Küba’dan Yugoslavya’ya başarılı tüm sosyalist devrimler, bu örneğe uymuş, çok kritik bir durumda fırsatı yakalayarak, ulusal kurtuluş veya başka “öfke sermayeleri”ni bünyesine katmıştır. Şüphesiz, hegemonya mantığından yana olan biri, bunun devrimin “normal” mantığı olduğunu, “kritik kitle”ye ancak birçok talep arasındaki bir dizi denklikler -her zaman için kökten zorunsuz olan ve de özgül, hatta benzersiz şartlara bağlı denklikler- sayesinde ulaşılabileceğini söyleyecektir. Bütün antagonizmalar tek bir büyük Antagonizma içinde eridiğinde değil, hepsi güçlerini sinerji yaratacak biçimde birleştirdiklerinde olur devrim... Fakat bu noktada sorun biraz daha karmaşık: Önemli olan, yalnız devrimin yasaları uyarınca, Tarih diye bir şey olmadığı için, tarih zorunsuz bir ucu açık süreç olduğu için, artık Tarih katarının lokomotifi olmaması değildir. Mesele farklıdır: Sanki Tarihin Yasası diye bir şey, yani tarihsel gelişmenin az çok belirlen ve başat bir ana çizgisi *varmış* gibi, devrimin ancak o çizginin çatlaklarında, “akıntıya karşı” meydana gelebileceğinin sanılmasıdır mesele. Devrimciler sistemin açıktan açığa kötü işlediği veya çöktüğü zaman dilimini (genelde çok kısa olur) sabırla beklemek, fırsat penceresini yakalamak, adeta sokakta bekliyormuş, yakalanmaya hazırmış gibi duran iktidarı ele geçirmek, ardından şaşkınlık ânı bitip de çoğunluk ayılarak yeni rejimden memnun kalmayınca kurtulmak için çok geç olsun, elleri kolları bağlı kalsınlar diye baskı aygıtlarını inşa ederek, iktidar üzerindeki denetimini güçlendirmek zorundadır. Komünist eski Yugoslavya bunun tipik örneğidir: İkinci Dünya Savaşı boyunca, işgalci Alman güçlerine karşı gösterilen direniş komünistler acımasızca hükmettiler; tüm diğer (“burju-

va”) direniş güçlerini bilfiil yok ederek anti- faşist mücadeledeki rollerini tekel-
 leştirirken bir yandan da mücadelelerinin komünist niteliğini kesinkes inkâr et-
 tiler (biri çıksa bunların savaşın sonunda iktidarı ele geçirip komünist devrim
 yapmak istedikleri yönünde bir kuşku dile getirse, hiç vakit kaybetmeden düş-
 man propagandası yaptığı söylenerek kınanırdı). Savaşın sonra, bütün iktida-
 rı ele geçirdiklerinde, işler hızla değişti ve rejim komünist olduğunu açıkça gös-
 terdi. 1946’ya kadar gerçekten halk desteğini arkasına almış olmalarına rağmen
 komünistler 1946 genel seçimlerinde neredeyse açıktan açığa hile yaptılar; özgür
 seçimleri rahat rahat kazanabilecekleri halde neden hile yaptıkları sorulduğunda,
 hile yaptıklarının doğru olduğunu, ancak 4 yıl *sonraki* seçimleri kaybedecekleri-
 ni, dolayısıyla en iyisinin o anda ne tür seçimlere tahammülleri olduğunu açıkça
 göstermek olduğunu söylüyorlardı cevaplarında (elbette, özel ortamlarda). Uzun
 sözün kısası, kendilerini iktidara getiren benzersiz fırsatın farkındaydılar tam an-
 lamıyla. Halk desteğini arkasına almış uzun ömürlü bir hegemonya kurmak ve
 sürdürmek, en başından beri hesaptaydı. Bugün ise bu bakış açısını bütünüyle
 değiştirmek ve iktidarı ele geçirmek için kısacık bir şansın önünü açan toplum-
 sal ayrışmayı böyle sabırla bekleme döngüsünü kırmak gerek. Devrimci aktöre
 dönük bu umutsuz bekleyiş ve *arayış* belki, ama sadece belki, kendi karşıtının,
 yani o aktörü *bulma*, oynadığı yerde görme korkusunun büründüğü kılıktır. Örneğin
 günümüzde, özel bankacılık koşullarından tutun da yalnız davetle gidile-
 bilen kliniklere varıncaya dek “sadece üyeler girebilir” olgusunun gitgide bir ya-
 şam tarzına dönüşmesine ne denir? Parası olanlar gitgide kapalı kapıların ardına
 saklanıyor. Medya mensuplarının büyük ilgi gösterdiği olaylara katılmaktansa
 evlerinde özel konserler, moda gösterileri ve sanat sergileri düzenliyorlar. Alışve-
 rişlerini kendilerine ayrılan saatlerde yapıyor, komşularını (ve muhtemel dostla-
 rını) *denizde kum bende para* türünden alışverişler yapmaya teşvik ediyorlar. Söz-
 gelimi cebinde Hindistan pasaportu, İskoçya’da şatosu, New York’ta haftasonu
 evi ve Karayipler’de kendine özel adası olan yeni bir küresel sınıf boy gösteriyor.
 Burada paradoksal olan şu ki bu küresel sınıfın mensupları tek başlarına özel ye-
 mek yiyor, tek başlarına özel alışveriş yapıyor, tek başlarına özel sanat izliyorlar,
 her şey tek başlarına özel. Böylece hermenötik sorunlarını çözmek için kendileri-
 ne ait bir yaşam dünyası yaratıyorlar. Todd Millay’in dediği gibi, “Varlıklı aileler
 milleti davet edip 300 milyon doları olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamaları-
 nı bekleyemezler.” Öyleyse geniş anlamda dünyayla bağlantıları *nedir*? Beklene-
 ceği üzere iki tür bağlantıları var: İş/ticaret artı insani yardımseverlik (çevre, has-
 talıklarla mücadele, sanata destek...). Küresel yurttaşlar hayatlarını çoğunlukla el
 değmemiş doğada geçiriyor: Patagonyada trekking yapıyor, kendilerine ait adalar-

da yüzüyorlar. Kapalı kapılar ardında yaşayan bu süper-zenginlerin temel hayat tutumlarının *korku* olduğunu fark etmemek elde değil: Dışarıdaki toplumsal hayatın kendisinden duyulan korku. Bu “çok yüksek net değerli bireyler”in en büyük öncelikleri, bu nedenle, güvenlik risklerinin -hastalıklar, şiddet içeren suç tehditlerine maruz kalma- nasıl en azda tutulacağıdır.

Peki gözden ırak ve korumalı alanlarda yaşayan bu “küresel yurttaşlar”, varoşlarda ve kamusal alanın başka “beyaz noktaları”nda yaşayanların karşı-kutbu değil midir? Her iki grup madalyonun iki yüzü, yeni sınıf bölünmesinin iki ucudur. Bu bölünmeye en çok yaklaşan şehir Lula’nın Brezilyasındaki Sao Paulo’dur: Bir şehir düşünün ki merkez bölgesinde 250 helikopter pisti var. Sıradan insanlarla karışma tehlikesinden kendilerini tecrit etmek için zenginler helikopter kullanmayı tercih ediyor, öyle ki insan Sao Paulo’da etrafına bir baktı mı, gerçekten de *Blade Runner* ve *Beşinci Element* gibi filmlerdeki fütüristik şehirlerden birinde olduğunu sanıyor: Aşağıda yeryüzünün tehlikeli sokaklarında sıradan insanlar karınca gibi kaynıyor, zenginler ise daha yüksek bir noktada, havada geziyor.

5

Haiti’ye dönecek olursam, Lavalas mücadelesi ilkeli bir kahramanlığın ve günümüzde yapılabileceklerin sınırı bakımından örnek niteliktedir. Devlet iktidarının yanlarına çekilip oradan “direnmiş” değildir; en olumsuz koşullarda, kapitalist “modernleşme” ve “yapısal düzenleme” eğilimlerinin yanı sıra postmodern solun -Lula’nın Brezilya’daki yönetimini yücelten Negri buna niye ses çıkarmıyordu acaba?- kendilerine karşı olduğu bir anda iktidarı aldıklarını bile bile devlet iktidarını ele geçirdiler. ABD ile IMF’nin “zorunlu yapısal düzenlemeleri” hayata geçirmeye dönük olarak dayattığı önlemlerin çizdiği sınırlar içinde Aristide, küçük ve hedefi on ikiden vuran önlemler (okul ve hastane yapma, altyapı oluşturma, asgari ücretleri yükseltme) paketiyle zaman zaman halkın sergilediği, askeri çetelere tepki göstermeye yönelik şiddet olaylarını -Aristide’le ilgili en tartışmalı ve onun Sendero Luminoso veya Pol Pot ile bir tutulmasına neden olan konu, zaman zaman “*Pere Lebrun*” olaylarına göz yummuş olmasıdır- birleştirmiştir. 4 Ağustos 1991 tarihli bir konuşmada, Aristide coşkulu bir kalabalığa bu tekniği “nerede ve ne zaman kullanması gerektiği”ni unutmamasını tavsiye etti. Liberaller Lavalas döneminde halkın kendini savunma birimleri olan *Chimeres* ile Duvalier diktatörlüğünün eli kanlı çeteleri olan *tonton macoutes* arasında koşutluklar bulmakta hiç gecikmedi: Liberallerin tercih ettiği strateji daima solcu

ve sağcı “fundamentalistler”i bir tutmaktır; böylece Simon Critchley’nin gözünde olduğu gibi El Kaide Leninist partinin vb. reenkarnasyonu olurverir. *Chimeres* ile ilgili bir soruya Aristide şöyle cevap vermişti: “Kelime her şeyi anlatıyor zaten. *Chimeres* yoksul bırakılmış, derin bir asayişsizlik ve müzmin işsizlik koşullarında yaşayan insanlardır. Bu insanlar yapısal adaletsizliğin, sistematik toplumsal şiddetin mağdurlarıdır. [...] Bu toplumsal şiddetten hep istifade etmiş olanlarla hesaplaşmaları hiç de şaşırtıcı değil.”

Halkın kendini korumak için başvurduğu çaresizlikten doğan bu şiddet eylemleri, Benjamin’in “tanrısal şiddet” dediği şeyin örnekleriydi: “iyi ve kötünün ötesi”ne, etğin bir bakıma siyasal-dinsel olarak askıya alınması çerçevesine yerleştirilmeleri gerekir. Her ne kadar sıradan bir ahlaki bilince olsa olsa “ahlakdışı” davranış gibi görünecek öldürme eylemlerinden söz ediyorsak da, *kimsenin bu tür eylemleri mahkûm etmeye hakkı yoktur*, zira bu eylemler yılların, hatta yüzyılların sistematik devlet ve ekonomik şiddetlerine ve sömürsüne tepkidir. Frantz Fanon’a gönderme yaparak Jean Amery de tam bu noktayı belirtmiştir: “Mutlu olmak için özgürlükten yararlanmak yetseydi, özgürlüğe kavuşmak için savaşmış İngiliz, Amerikalı ve Rus askerlerin uzattığı yardım elini tuttuğuma memnun olmam gerekirdi. Ama nasıl Cezayir’in bağımsızlığı hediye gibi kucağına gelseydi, böyle bir hediye verilmek istendiği varsayılarak, ki bu da imkânsız bir şey, Frantz Fanon karar veremezdiyse, bu konuda karar veremiyordum. Adına yaraşır olması için özgürlük ve onurun söke söke alınması gerekir. Bir kez daha aynı soru, neden? Fanon’un uzak durduğu adeta tabu olan bir konuyu bu noktada işin içine katmaktan korkmuyorum: intikam. Ezmeye dönük şiddetten farklı olarak intikam amaçlı şiddet olumsuz bir eşitlik, acı çekme eşitliği yaratır. Ezmeye dönük şiddet eşitliğin ve dolayısıyla insanın olumsuzlanmasıdır. Devrimci şiddet ise alabildiğine *insani’dir*.”

Bu tanıtlamayı daha önce yapmış bir kişi var, o da Hegel’den başkası değil. Hegel toplumun -mevcut toplumsal düzenin- öznenin tözsel içeriğini bulduğu ve tanındığı nihai mekân olduğunu, yani öznel özgürlüğün ancak evrensel etik düzenin rasyonalitesi içinde etkinleşebileceğini vurgularken, ima edilen (ama açıkça belirtilmeyen) tersi önerme ise bu tanınmaya *ulaşamayanların* da isyan etmeye hakkı olduğudur: Şayet bir sınıf sistematik olarak haklarından, şahsen onurundan mahrum ediliyorsa, toplumsal düzene olan ödevlerinden tam da bu nedenle kurtulur, çünkü bu düzen artık onların etik tözleri değildir ya da Robin Wood’u alıntılacak olursam: “Bir toplumsal düzen etik ilkelerini kuvveden fiile geçiremezse, sonuç o ilkelerin kendi kendilerini yok etmesi olur.” Hegel’in “halk yığı-

nı” ile ilgili önemsemez görünen üslubunun, halkın isyanını rasyonel olarak tam anlamıyla haklı bulduğu gerçeğini görmemize engel olmaması gerektiğine işaret ederken Wood yerden göğe kadar haklıdır: “Halk yığını”, etik tözün tanınmasının, zorunsuz değil sistematik biçimde esirgendiği sınıftır, dolayısıyla topluma bir şey borçlu olmadıkları gibi, topluma karşı görevlerinden de muaftırlar. Çok iyi bilindiği gibi, Marx’ın analizinin başlangıç noktası budur: “proletarya”, “rasyonel” toplumsal bütünün böyle bir “irrasyonel” parçasını, açıklanamayan “paysızların payı”nı (*la part des sans-part*), bu bütünü tanımlayan temel hakların esirgendiği, ama bütünün sistematik olarak ürettiği unsuru ifade eder.

Öyleyse nedir şu tanrısal şiddet? Bu şiddetin yeri, bire bir biçimsel yolla tanımlanabilir. Temsilin temsil edilen üzerindeki kurucu aşırılığını Badiou zaten irdemiştir: Yasa düzeyinde devlet İktidarı, uyruklarının çıkarlarını vb. temsil eder yalnızca; uyruklarına hizmet eder, onlara karşı sorumludur ve denetimlerine tabidir; ancak alttaki üstben düzeyinde, sorumluluk vb.’nin verdiği aleni mesaja, İktidar’ın kayıtsız şartsız icrasının verdiği müstehcen mesaj eklenir: Yasalar beni aslında bağlamaz, *canım ne isterse* yaparım sana, istersem sana suçlu muamelesi yaparım, istersem seni mahvederim... Bu müstehcen aşırılık hükümlerlik kavramının *zorunlu* bir kurucu ögesidir - asimetri bu noktada yapısaldır, yani uyruklar yasanın sesinde ancak bu müstehcen kayıtsız şartsız kendini olumlamanın yankısını duydukları takdirde yasa kendini kabul ettirebilecektir. Halkın “tanrısal şiddeti” de işte bu iktidar aşırılığıyla bağlaşıktır: O aşırılığın mukabilidir, o aşırılığı hedef alıp kuyusunu kazar.

6

“Ya devlet iktidarı uğruna mücadele (ki bu bizi savaştığımız düşmana benzetir) ya da devletle araya mesafe koyarak direnişe geçme” ikilemi sahte bir ikilemdir. Her iki kanadı aynı öncüle dayanır: Bildiğimiz haliyle devlet biçimi olduğu yerde duracaktır, bu nedenle tek yapabileceğimiz şey devleti ele geçirmek veya araya mesafe koymaktır. Bu noktada Lenin’in *Devlet ve Devrim*’inin verdiği dersi utanıp sıkılmadan tekrarlamak gerek: Devrimci şiddetin amacı devlet iktidarını ele geçirmek değil işleyişini, temeliyle ilişkisini vb. kökten değiştirmek suretiyle devlet iktidarını dönüştürmektir. “Proletarya diktatörlüğü”nün kilit bileşeni de burada yatar işte. Bu konum için proletaryayı uygun kılan şeyin, en nihayetinde *negatif bir* özellik olduğunu söyleyen Bülent Somay haklıydı: Tüm diğer sınıflar (potansiyel olarak) “yönetici sınıf konumuna ulaşmaya, bir başka deyişle kendi-

lerini devlet aygıtını kontrol eden sınıf olarak kurmaya muktedirdir: “İşçi sınıfını bir özneye dönüştüren ve ona bir görev yükleyen şey, ne yoksulluğu, ne militan ve sözde askeri örgütlenmesine de (özellikle endüstriyel) üretim araçlarına yakınlığıdır. Böyle bir görevi yükleyen yalnızca, kendini yönetici sınıf olarak örgütleyememe konusundaki yapısal acizdir. Proletarya, karşıtım lağvederek kendini de lağveden yegâne (devrimci) sınıftır tarihte.”

Bu düşünceden olası tek doğru sonucu çıkarmak gerek: “proletarya diktatörlüğü” proletaryanın yönetici olduğu devlet biçimi *değil*, bir tür (kaçınılmaz) oksimorondur. Gerçekten de, ancak halkın yönetime katılmasına dönük yeni biçimlere dayanarak devlet kökten dönüştürüldüğü zamandır ki “proletarya diktatörlüğü”ne ulaşırız. İşte bundan dolayı, Stalinizmin doruk noktasında, tasfiyelerle bütün toplumsal yapı parçalandığı zaman, Sovyet iktidarının “sınıf karakterinin son bulduğunu yeni anayasanın ilan etmesi (daha önce dışlanan sınıf mensuplarının oy kullanma hakları geri verilmişti) ve de sosyalist rejimlerin “halk demokrasisi” -”proletarya diktatörlüğü” olmadığını söylemenin emin yolu- diye adlandırılması riyakârlıktan ibaret değildir, işin içinde başka şeyler vardır. Demokrasinin yetmediği, eksik kaldığı nokta, temsil edilene nispetle temsilin kurucu aşırılığıdır.

Demokrasi, asgari düzeyde bir yabancılaşma olması önkabulüne dayanır: İktidarı icra edenler, ancak kendileri ile halk arasında asgari düzeyde bir temsil mesafesi olursa halk önünde sorumlu tutulabilecektir. ”Totalitarizm”deyse bu mesafe iptal edilir, Lider’in halkın iradesini doğrudan temsil ettiği varsayılır - sonuç da (ampirik) halkın Lideri’nin şahsında daha da kökten biçimde yabancılaşması olacaktır elbette: Lider, halk “gerçekten neyse” *odur*, halkın hakiki kimliğidir, halkın karmakarışık “ampirik” dilekleri ve çıkarları değil, hakiki dilek ve çıkarlarıdır doğrudan doğruya. Uyruklarına yabancılaşmış otoriter iktidarın aksine, bu durumda, “ampirik” halk *kendine* yabancılaşmıştır.

Bu sözlerim demokrasi lehinde basit bir savunu ve “totalitarizm”in reddi anlamına gelmiyor, tabii. Aksine, “totalitarizm”de belli bir hakikat uğrağı *vardır*. Siyasal temsilin, halkın ne istediğini önceden bildiği ve temsilcilerini çıkarlarını savunmakla görevlendirdiği anlamına gelmediğine Hegel zaten işaret etmişti. Halk çıkarını ancak “kendinde” bilir, çıkarlarını ve hedeflerini temsilcileri formüle ederek bunları “kendisi-için”e dönüştürür. Böylelikle “totaliter” mantık, temsil edilen “halk”ı içeriden zaten hep bölen bir çatlağı belirginleştirir, “olduğu gibi” öne sürer. Lider figürüyle ilgili şu radikal sonucu çıkarmaktan korkmamak gerek: Yö-

netim olarak demokrasi pragmatik yararcı ataletin ötesine geçemez, “ihtiyaçları karşılayarak hizmet etme” mantığını askıya alamaz; bunun sonucu olarak, nasıl analitik değişme ancak analistin dışsal figürüyle kurulan aktarmalı bir ilişki sayesinde gerçekleşebildiği için kendi kendini analiz diye bir şey olamıyorsa, bir dava uğruna coşkuyu tetiklemek için, takipçilerinin öznel konumunda radikal bir değişiklik meydana getirebilmek için, onların “kimlik”ini ete kemiğe büründürmek için lider de aynı şekilde zorunludur.

Bu şu anlama geliyor: İktidara ilişkin en nihai soru “iktidar demokratik olarak meşru mu?” sorusu değil, *demokratikliğinden bağımsız olarak hükümler iktidara ait olan “totaliter aşırılık”ın özgül niteliği (“toplumsal içeriği”) nedir* sorusudur. “Proletarya diktatörlüğü” kavramı işte bu düzeyde işler: Proletarya diktatörlüğünde, iktidarın “totaliter aşırılığı” hiyerarşik toplumsal düzen tarafında değil “paysızların payı” tarafındadır - dobra dobra söylemek gerekirse, son tahlilde, paysızlar kelimenin tam anlamıyla iktidardadır, yani temsilcileri iktidarın boş alanını geçici olarak işgal etmekle kalmaz, daha kökten biçimde devlet temsilinin uzamını kendilerine doğru “bükür”. Chavez ve Morales’in günümüzde “proletarya diktatörlüğü”nün alabileceği biçime yaklaştığı savunulabilir: Pek çok aktör ve hareketle etkileşim içinde, onların desteklerini alarak Chavez açıkça *favelas*’ın mülksüzleriyle ayrıcalıklı bir ilişki kurmuş olsa da, sonuçta *onların* başkamdır, *onlar* da Chavez yönetiminin arkasındaki hegemonik güçlerdir. Ayrıca Chavez hâlâ demokratik seçimle yönetime saygı gösteriyorsa da, temel taahhüdü ve meşruiyet kaynağının demokratik seçim değil *favelas*’ın mülksüzleriyle kurduğu ayrıcalıklı ilişki olduğu gayet açık. Demokrasi kılığına girmiş “proletarya diktatörlüğü”dür işte bu. İran’ın sivil toplumunda olan muazzam “liberal rönesans” konusunda büyük ölçüde sessiz kalan Batı solunun ikiyüzlülüğüne dair inandırıcı bir öykü anlatılabilir: Bu “rönesans”ın Batılı entelektüel referansları bildiğimiz antiemperyalist “radikaller” çetesi değil de Habermas, Arendt ile Rorty, hatta Giddens olduğu için, sol söz konusu hareketin önde gelenleri işlerinden olup tutuklanınca pek ses çıkarmıyor. Güçler ayrılığı, demokratik meşrulaştırma, insan haklarının yasal müdafaası vb. gibi “sıkıcı” konuları savundukları için kuşkuyla karşılanıyorlar, yeteri kadar “antiemperyalist” ve “Amerikan aleyhtarı” görünmüyorlar. Ancak, asıl önemli soruyu yine de sormak gerek: Dinsel-köktendinci rejimlerden kurtulmak için doğru çözüm Batılı liberal demokrasiyi getirmek midir, yoksa bu rejimler bizzat liberal demokrasinin bir *sempptomu* mudur? “Özgür” demokratik seçimlerin “köktendincileri” iktidara getirdiği Ceza-yir ve Filistin gibi yerlerde ne yapmalı? Rosa Luxembourg “diktatörlük demok-

rasinin *lağvedilmesi*'ne değil, *nasıl kullanıldığı*'na bağlıdır,” diye yazdığında, kastı demokrasinin farklı siyasal aktörlerce (Hitler de iktidara -az çok- özgür demokratik seçimlerle gelmişti) içi doldurulabilecek boş bir çerçeve olduğu değil, iş bu boş (yöntemsel) çerçevenin bünyesine kazınmış bir “sınıfsal tarafılık” olduğuydu. Radikal solcular iktidara geldiklerinde, *alameti farikaları*'nın “kuralları değiştirmek”, kendi hegemonyalarının zeminini sağlama almak için yalnız seçim ve başka devlet mekanizmalarını değil, siyasal alanın bütün mantığını da dönüştürmek olmasının nedeni işte budur. Demokratik biçimin “sınıfsal tarafılığı” konusundaki haklı sezgileridir onlara yol gösterecek olan.

Gezi Forumları: Temsil ve Doğrudan Demokrasi

Mutlu Dulkadir

“Gezi Hareketi” olarak tanımlanan toplumsal muhalefet hareketi, Türkiye toplumlarında pek çok yönden emsali görülmemiş bir muhalefet tarzını ortaya çıkardı. Hareket, yaratıcı sokak eylem biçimleri açısından olduğu kadar, kendiliğindenliği içerisinde filizlenen demokratik karar alma süreçleri bağlamında da özgündü. Bu anlamda, “Gezi olayları ve hareketi” konusunda yazılan çok sayıda makale, kitap vb. metinde değinilen “doğrudan demokrasi” meselesi, burada “temsiliyet” ve “doğrudanlık” ilişkisi üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır. Bu tartışmanın ana eksenini, hareketin tartışma ve karar-alma mekanizması işlevini gören “forum” pratikleri oluşturacaktır.

“Arkaik” Doğrudan Demokrasi ve Temsil

Tarihsel açıdan antik Yunan’a uzanan “demokrasi”, son birkaç yüzyıldaki “modern” devlet sınırlarını kapsayan “temsili” sıfatını taşıyan biçimini almadan önce, esasen karar alma sürecine doğrudan katılımı ilişkili bir yönemsellikten ibaretti. Öte yandan “temsilci seçimine katılım hakkı”nın genişletilmesine dayanan görece *yeni* “temsili demokrasi”nin,¹ “arkaik” doğrudan demokrasiyle yakından uzaktan ilgisinin bulunmadığını ileri sürmek abartılı olmayacaktır. Bu durum, çoğu zaman, temsili demokrasinin, doğrudan katılımı nicelik artışının ortaya çıkardığı, karar alma sürecinin uzamasından kaynaklanan gecikmeleri de içeren bir dizi sorunun üstesinden gelmek için “bulunmuş” bir yenilik olduğu yanılgısına düşülmesine neden olmaktadır. Oysa unutulmamalıdır ki; başta ulaşım olmak üzere döneminin pek çok teknik yetersizliğe karşın, an-

1- David Held, *Democracy and the Global Order*, Polity Press, Cornwall, 1997, s. 10-11.

tik Yunan'ın Atina'sında on binlerce kişinin doğrudan katılımına açık bir meclis bulunuyordu.²

Bu perspektiften bakınca, 1982 Anayasası'nın 80. maddesine göre, 80 milyona yakın vatandaşı *temsil* eden 550 “vekil” ile, birkaç on bin kişilik mahallerinin parklarındaki forumlarda toplanan yüzlerce kişinin temsil kabiliyetinin kıyaslanması için iyi bir matematik bilmeye bile gerek yoktur.

“Gezi”de Katılım ve Temsil

Gezi protestolarına katılanların öncelikli argümanı “kentsel *müşterek* alan”ların korunmasıydı.³ Bu açıdan, parklardaki buluşmalar iki boyutluydu. Bir yanıylar “kentsel ortak/müşterek alan”ın kullanımına dair *genel*, diğer yandansa *siyasal* (ve *ikincil*) bir müştereklik durumunu içeriyordu. Her ikisinin birleştiği noktada, “müşterekliğin” bir yansıması olarak *katılım*, aracısız, temsilcisz, doğrudan bir eylem biçimidir. İlkinde yaşamsal ihtiyaçlara yönelik bir katılım “hakkı”nın kullanımı, diğerinde ise *siyasal* sürece *de facto* (fiilen) doğrudan katılım söz konusudur. Buradaki siyasal *süreç* genellikle park mekânlarındaki forumlarda mahalle(ler) bazında karar alma üzerinden kendisini şekillendirmektedir. Forumlardaki demokratik katılım, içerik bakımından “arkaik” doğrudan demokrasiyle büyük ölçüde uyuşmakla birlikte, ayrı ayrı mahalle(ler) ölçeğinde örgütlenmiş oluşuyla (tek bir meclise sahip) Atina'dan farklılık göstermektedir.⁴

Kimilerince Türkiye'nin gecikmiş bir “68 İsyanı” olarak da betimlenen⁵ bu hareketin öznelere, kimilerince “orta sınıf”, Beyaz Türkler; kimilerince solcular, ulusalcılar, Aleviler, yer yer MHP'liler, hatta hasbelkader AKP'ye oy vermiş de olsa olup bitenden rahatsızlık duyanlardı.⁶ Bir temsil iddiaları yoktu, olsa olsa kendilerini temsil ettikleri ileri sürülebilirdi. Zaten, forumlar üzerinden eleştiri konusu yapılan şeylerden birisi de daha çok (kentli) “orta sınıf” sorunlarının tartışılmasıydı.

2- Toktamış Ateş, *Demokrasi*, Der Yayınları, İstanbul, 1976, s. 23.

3- Tanıl Bora, “Gezi Direnişi: Bir yanıımız bahar bahçe...”, *Birikim*, Sayı 291/292, Temmuz - Ağustos 2013, s. 20.

4- Thomsen Ole, *Classica Et Mediaevalia* 48, MuseumTusculanumPress, Copenhagen, 1997, s. 219.

5- Süreyya Evren, “Benim parkım benim kararım”, *Birikim*, Sayı 291/292, Temmuz - Ağustos 2013, s. 98.

6- Tanıl Bora, *Gezi Direnişi, Bir...*, s. 24.

sılıyor olmasıydı.⁷ Bu açıdan, Gezi Forumlarına katılanların, ezilenlerin *tümünü* temsil gibi bir iddiaları ol(a)mazdı.

Gezi Forumlarındaki doğrudan katılıma dayalı demokratik işleyiş, iki farklı güncel örnekle karşılaştırılabilir. Bunlardan ilki Meksika'nın güneydoğusundaki Chiapas bölgesinde Zapatist hareketin öncülüğüyle geliştirilen otonom belediyelere dayalı özyönetim modeli⁸, diğeri ise Türkiye topraklarının güneydoğu ucunda Yüksekova/Gewer kırsalındaki 28 köydeki “köy komünleri” deneyimidir.⁹ Bunların Gezi Forumlarından temel farklılığı, kırsal nitelikli olmaları ve Gezi'dekinin aksine yaşamın ekonomik, ekolojik, kültürel, sosyal vb. pek çok alanını düzenleme kaygısıyla hareket eden alternatif bir yönetim (Zapatist literatürle “İyi Yönetim”)¹⁰ iddiası taşımalarıdır. Önemli bir diğer nokta da, her iki örnekte de, demokratik işleyişin geleneksel komünal ilişkilere dayalı olmasıdır. Gezi ise, kentsel müşterek alan savunusu düzleminden “kentli”dir ve böylesi bir kırsal-komünal gelenekten kopuktur.

“Gezi”de Doğrudan Demokrasi

Forumlarda karar alma sürecine katılım pratiği, niceliğin de göz önüne alındığı bir dizi doğrudan demokrasi uygulaması üzerinden şekillenmektedir. Karar alma, oyçokluğundan ziyade konsensüsle sağlanmakta, bazen farklı bir kararla kendi belirledikleri bir eylem/etkinlik yapmak isteyenler istediklerini yapma özgürlüğüne sahip olmaktadırlar. İtirazların “forum”u bağlayıcı olduğu düşünüldüğü durumlarda çıkan uzlaşmazlık(lar) sonucunda, kimi zaman ayrı bir grup oluşturularak aynı parkta farklı bir forumda toplanma yoluna da gidilebilmektedir. Örneğin, Ankara'daki Kuğulu Park'ta toplanan “forum”ların sayısının bazı durumlarda üçe kadar çıktığı görülmüştür.

Nicelik artışının getirdiği “gürültü” sorununun üstesinden, ilk örnekleri *Occupy* hareketine dayanan işaret diliyle gelinmeye çalışılmıştır. Konuşma yapanın düşüncelerine *katılma*, *katılmama*, *sonlandırılmasını talep etme* vb. amaçlı bu işa-

7- Mithat Seloğlu, “Forumlar Üzerine”, *İştiraki*, Sayı: 0, Ekim/Kasım 2013, İstanbul, s. 66.

8- Gloria Muñoz Ramirez, *Ateş ve Söz - 20. ve 10. Yılında EZLN*, Çev: İlker Özünlü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 134.

9- Gewer Komünleri, en az Chiapas deneyimi kadar önemli olmasına karşın, nedense henüz akademik açıdan kapsamlı şekilde incelenmemiştir. <http://www.internationala.org/index.php/isyen/yerli-direnisleri/1633-geverde-koe-y-komuenleri-.html>

10- John Ross, “Los Caracoles: Zapatistaların Yapısında Önemli Değişiklikler”, *Conatus*, Sayı: 1, Şubat 2004.

retler katılımcılar tarafından kısa sürede benimsenerek, işleyişin hızlandırılması ve iletişimin güçlendirilmesi sağlanmıştır. Katılım sayısının artması, bazen konuşanlara/konuşmalara süre kısıtlaması getirilmesini de beraberinde getirmiştir.

Forumların işleyişi, konuşma sırasını belirleme/düzenleme, alınan kararları ve diğer duyuruları iletme, gerekli durumlarda önerileri oylamaya götürme vb. “görevleri” olan moderatör(ler) tarafından gerçekleştirilmektedir. ABD’deki işgal hareketini örnekleyerek, moderatörlerin varlığının üstü örtülü bir hiyerarşiye dönüşebileceğini ileri süren eleştiriler olmakla birlikte¹¹, “geri çağırılma” vb. mekanizmalarla “süslense” bile bu tür unvanların “kurumsallaştırılması”nın bundan daha vahim “kurumlaşmış ve *formel* hiyerarşi”lere yol açabileceği unutulmamalıdır.

Forumlar genel olarak her türden insana açıktır; kadın, erkek, LGBTT, çocuk, işçi, işsiz, memur, emekli, esnaf, öğrenci, şarapçı, eylemci, genç, yaşlı, anne ve elbette sivil (polis). Diğer “formel” demokratik katılım mekanizmalarının aksine ne vatandaşlık bağı, ne yaş, ne siyasal görüş, ne din, ne dil, ne de hemşerilik aranmaktadır. Kuşkusuz, tepki gören konuşma(cı)lar da olmakta, ancak tolere edilebilmektedir.

Forumların eleştiriye açık niteliklerinin başında, karar alma sürecindeki gecikme ve çekinceler gelmektedir. Bu durum aslında forumların kendi oluşum süreciyle yakından ilgili olup, farklı beklentilere sahip katılımcıların varlığıyla da ilişkilidir. Kimileri sokakta eylemlerin sürdüğü sırada forum yapılmasını gereksiz bulurken, kimileri mahallelerinde yaşayan herkesin sürece katılması anlamında sokak eylemliliği yerine forumlara daha çok önem atfedebilmektedir. Oyçokluğu yerine konsensüs yönteminin benimsenmesi, katılımcılar arasındaki farklı görüşlerin dengelenebilmesi açısından önemlidir. Katılımcıların süreç içerisinde birbirini daha iyi tanıma şansı bulmaları, ortak karar alma mekanizmalarını hızlandırmaktadır.

Gezi’deki Demokrasi Pratiğinin Sonuç ve “Kazanım”ları

“Gezi Hareketi” tahmin edildiği gibi giderek eski kitleselliğini kaybetti. Zaman içerisinde kimi forumlar eski yoğunluğunda olmasa da çalışmalarını devam etti-

11- Cihan Tuğal, “Gezi Hareketinin ortak paydaları ve yeni örgütlülük biçimleri”, <http://t24.com.tr/haber/gezi-hareketinin-ortak-paydaları-ve-yeni-orgutluluk-bicimleri/233416>.

rirken, bir kısmı ise kendiliğinden dağıldı. Yine de, Türkiye tarihindeki en kitlesel toplumsal muhalefet hareketlerinden birisi olan Gezi'nin doğrudan demokrasiye dayalı "forum"larının, dikkat çekici bazı sonuçları da ortaya çıktı.

Bunlardan ilki, farklı toplumsal hareketlerin ve kesimlerin kendilerini "diğerleri"ne anlatabilme şansı bulmaları oldu. Öncelikle Devrimci/Antikapitalist Müslümanlar gibi farklı isimlerle anılan "İslami" muhalif hareketlerin Gezi'de yer almaları, hatta sokak protestolarıyla yetinmeyip forumdan foruma kendilerini anlatmak için dolaşmaları önemliydi. Bu durum, hareketin "bir kısım" İslamcıyı da kapsayacak genişlikte olduğunu ispatlamakla kalmayıp, ağırlıklı olarak farklı "sol" unsurlardan oluşan "diğerleri"nin de belirli koşullarla İslamcılarını benimsemelerinin önünü açtı. Benzeri bir başka kesim de, LGBTT hareketiydi. LGBTT birey ve gruplar kendi sloganları yazılamalarıyla sokak eylemliliğiyle yetinmeyerek forumlara da aktif olarak katıldılar ve kendilerini, kendi hareketlerini anlattılar. Öte yandan, Gezi protestoları sonucunda her kesimin kendisini yeterince benimsetme şansı bulduğunu ileri sürmek çok iddialı olacaktır. Gezi'de, protestoların en kitlesel olduğu zamanlara denk gelen Lice'deki ölümlü protesto amaçlı sloganlar atılmış olsa da, muhtemelen hareket içerisindeki "ulusalcı" kesimlerin etkisiyle olsa gerek, Kürt muhalefetiyle ortaklaşmanın gerçekleştirilebildiğini söylemek zordur. Bununla birlikte, sokak ve forumlarda her kesimin kendi mağduriyet öyküsünü anlattığı bir ortam, düşünsel "çatışma"yı bir kenara bırakıp "çakışma"ların üzerinden giden bir tür "demokrasi" ve "sosyal adalet" arayışıyla sonuçlanmıştır.

Gezi Forumlarının en önemli etkilerinden birisi, hareket içerisindeki belirleyici unsurlardan olan "sol"un otoriter ve merkezîyetçi karar alma mekanizmasının bir nebze de olsa sorgulanması oldu. Özellikle ortak hareket etme ve ortak karar alma kabiliyetinin gelişmesinin bir örneği, (Halkların Demokratik Kongresi) HDK'nın, (Halkların Demokratik Partisi) HDP'ye dönüşme sürecinde görülebilir.¹² Partileşme aşamasındaki tartışmalarda Gezi'ye yapılan referanslar bir yana, parti meclisinin belirlenmesinde de Gezi'de temsil edilen kesimlere yer verildi.¹³

12- HDK/HDP bileşeni kurumların listesi için bakınız: <http://www.halklarindemokratikkongresi.net/hdk/bilesenler/hdk-bileseni-kurumlar/517>.

13- HDP'nin parti meclisine yönelik çeşitli eleştiriler olmakla birlikte, farklı kesimler temsil şansı buldu: http://www.radikal.com.tr/turkiye/tartisma_pm_uye_sayisini_arttirdi-1157856

Örgütsel bazda olmasa da, bireysel bazda sol kökenli öznel, Gezi'deki forum pratiklerinde hiyerarşi karşıtı ve anti-otoriter örgütlenme biçimlerinin olanaklı olabildiğini¹⁴, üstelik doğrudan demokratik karar alma yöntemleriyle birlikte geleneksel sol örgütlenmelerden çok daha kapsayıcı olabileceğini bizzat deneyimlemiş oldular. Oyçokluğu yerine konsensüs usulü benimsenirken, katılımcılar yeni özgürlükçü yöntemleri öğrenmeye fazlasıyla heveslilerdi. Forumlara katılanların çok azının itirazı ve bazı tartışmalar olmakla birlikte, bu işleyiş genelde “iş”lerin örgütlenmesi ve karar alma sürecinde olumlu sonuçlar ortaya çıkardı. Son seçimlerde MHP'ye oy verdiğini söyleyen ve 1870'lerdeki 1. Enternasyonel'de Marx-Bakunin tartışmasına dikkat çekerek “forum”ların kimseyi dışlamaması gerektiğini savunan bir katılımcı olduğu gibi, CHP'de faal olarak görev alan ve konuşmasında Emma Goldman'dan alıntı yapan bir başkası da vardı. Sonuç olarak rahatlıkla söylenebilir ki, bazı forumlar birkaç sol örgütün egemenlik kurma çabalarına sahne olsa da¹⁵, genel olarak Gezi Forumları toplumsal temele dayanan, köklü bir demokratik deneyim olarak tarihteki yerini aldı. 12 Eylül için ülkücülere atfedilen “düşüncelerimiz iktidarda” ifadesinde olduğu gibi, anarşistler de Gezi Forumları'nda kendi savundukları *anti-otoriter* örgütlenme ve karar alma biçimlerinin egemen olduğunu rahatlıkla ileri sürebilirler.

14- Nurten Özkoray, Erol Özkoray, *Gezi Fenomeni*, İdea Politika Yayınları, 2013, İstanbul, s. 145.

15- Demir Küçükaydm, *Gezi Direnişi Yazıları*, Köxüz Yayınları, Ekim 2013, s. 236.

Demokrasi: “Hakikat ve Fetiş”*

Donny Gluckstein

Demokrasi, popöler olduğu kadar tartışmalı bir konu. ABD, demokrasiyi işgal-leri meşrulaştırmak için kullanırken, Arap devrimleri bunu ulaşılacak bir hedef olarak belirlemişlerdir. İsrail, demokratik seçimlerin kendisine Filistinlileri öldürme hakkını sağladığını ileri sürerken, buna karşın Filistinliler demokratik self-determinasyon hakkı için mücadele vermektedir. Sol cenahta bile demokrasi kimi zaman ihtilafı olmuştur. “İşgal Et” (Occupy) hareketindeki birçok kişi çoğunluğun karar almasını ve temsili yapıları kusurlu ve baskıcı bulmuştur. Bu nedenle bunlar görece küçük gruplar içinde ulaşılan uzlaşuya bel bağlamıştır. Buna karşın kimileri de mevcut siyasal sistemin söylenenle, gerçek işleyişı arasında-ki çelişkinin yol açtığı büyük hüsrana nedeniyle politikadan uzak durmuşlardır.

Bu makale, demokrasinin sadece mümkün olmakla kalmayıp aynı zamanda insanların toplu olarak kaderlerini belirlemeleri için şart olduğunu ileri sürecektir. Günümüzde ekonomik kriz dünyanın dört bir yanındaki insanları birbirine bağlayan ara bağlantı ağları oluşturmuştur. Bu hemen önemli kararların nasıl alındığı ve ne olmaları gerektiği sorununu doğurur. Bundan uzak durmak yüzde 99’un kaderine yön veren yüzde 1’in aldığı kararlara boyun eğmek anlamına gelir. Karar sürecine katılmak yine de sıkıntıları sona erdirmez. Parlamenter demokrasi, Nazi Almanyası veya Stalin Rusyası gibi düzmece yönetimlerle doğal olarak çelişir. Ancak çok sayıda insanın parlamenter demokrasiyi istemesi nedeniyle, “adil” seçimlerin olduğu yerlerde yoksullukla eşitsizliğin meydana geldiği sonucuna ulaşabilir miyiz?

* İngilizce’den çeviren Cengiz Apaydın

Kapitalist sistemdeki demokrasinin başarısızlığına ilişkin yapılan yaygın açıklama; seyrek yapılan seçimler, hesap sorma mekanizmaların yokluğu, devlet memurlarının, hakimlerin, generallerin vs. atanması nedeniyle insanların sisteme güvenlerini kaybetmiş olmasıdır. Ralph Miliband soruna ilişkin şu tespitte bulunur: Başarısızlık; devlet sistemi personelinin, başka bir deyişle yürütme, yönetim, yargı, baskı ve yasama alanlarında, devletin tepedeki yönetim kademelerinde bulunan insanların toplumun diğer stratejik noktalarında, özellikle kültürel ve ekonomik alanlarda, aynı sınıf veya sınıflara ait olması nedeniyle. Bunu böyle yapmanın bir anlamı vardır. Ne var ki personelin değiştirilmesi veya eleman alma yönteminde değişikliğe gitmek sorunu temelde çözmez. Gerçekten, Lenin'in ileri sürdüğü gibi, "Demokrasi ne kadar çok gelişirse, burjuva parlamenterler borsaya ve bankacılara o kadar tabi olurlar". Burjuva demokrasisi anayasadaki bir nebze kusurdan dolayı çoğunluğu boşa çıkarmaz. Eğer kapitalistler üretim araçlarını kontrol ediyorlarsa, o zaman seçim şeklen ne kadar yürürlükte olursa olsun, çoğunluğun çıkarları saf dışı bırakılır. Böyle bir kontrol aracılığıyla kapitalistler bilgi kanallarıyla ikna, eğitim ve baskı araçlarına egemen olurlar. İşsizlik korkusu, sermaye piyasalarının şantajı, böl-yönet (ırkçılık, cinsiyetçilik vs.) ve başka bir sürü aygıt, farklı düşünenlerin alanlarını sınırlayarak ve özellikle devletin baskı güçlerini, gerçek iktidar araçlarını başkalarının eline bırakarak, çoğunluğun tercihlerini etkilemek üzere kullanılırlar. Rosa Luxemburg yüzyıl önce durumu çok iyi bir şekilde özetledi: Parlamenterizmin burada ifade ettiği şey yine de kapitalist toplumdur. Başka bir deyişle kapitalist çıkarların egemen olduğu bir toplum ve parlamenterizmin ifade ettiği şey bunlardır. Biçimlerinde demokratik olan bu kurumlar, bu nedenle, içeriklerinde yönetici sınıfın çıkarlarının aracına dönüşürler. Parlamenterizm, burjuva sınıf devletin kullandığı spesifik bir araçtır. Demokrasi, içinde boy verdiği toplumun gerçekliğini istismar edemez, savsaklayamaz veya ihmal edemez. Dolayısıyla, demokrasi muhtevası değişmez, sabit bir ilke yerine ancak belirli bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak görülürse sorunları çözebilir. Demokrasinin biçimsel düzenlemelerinin gerçek içeriğiyle eşitlenme derecesi üç unsura bağlıdır: "Temsil, karar almanın nasıl yapılandırıldığı, güç ve toplumsal bağlam".

Parlamentonun anavatanında burjuva demokrasisi

Antik Yunanistan'da olduğu gibi kapitalizm için de demokrasi, sınıf ilişkileri-

nin üstünde bir kavram değil. Modern parlamenter demokrasi, burjuvazinin feodalizm üzerinde hakimiyet sağlamak için yürüttüğü mücadeleden doğdu. Sayısal olarak az olan bu sınıfın geniş kesimlerin desteğini arkasına alması gerekirdi ve bu nedenle evrensel terimlerle kitlelere seslendi. 1776'da, İngiltere'nin Amerikan kolonileri Britanya'dan bağımsızlık talebinde bulunurken, Bağımsızlık Bildirgesi'nde şu dile getirildi: "Hükümetler, meşru iktidarlarını yönetilenlerin rızasından alan insanlar tarafından kurulmuştur." 1789'da Fransız burjuvazisi Fransız toplumunun büyük çoğunluğuna ulaştı, Üçüncü Meclis bunu şu sözcüklerle ifade etti: "Üçüncü Meclis nedir? Her şey. Şu ana kadar siyasal düzlemde ne anlama geliyor? Hiçbir şey." İki yüzyıl sonra Hindistan, "dünyanın en büyük demokrasisi" neredeyse benzer ifadeler kullanarak, bağımsızlık ilanında bulundu: "Hindistan'ın egemen halkı, Hindistan'ı Egemen Demokratik bir Cumhuriyet'e dönüştürmeyi resmen başarmıştır." 1776 veya 1789'da kamuoyunda demokratik retorik ile kurumsal düzenlemeler arasında bir gedik varken, bütün kadınlarla erkeklere seçme hakkının tanınmasından sonra bu durum gerçek demokrasiye geçildiği anlamına mı gelecekti? Bu, kapitalistlerin üretim araçları üzerinde süren etkisini göz ardı eder. Bununla birlikte, evrensel oy hakkının gelişmesinin büyük bir etkisi oldu. Gelişen burjuva demokrasisi ne kapitalist sistemin temeline dokundu ne de halkın devleti ele geçirmesini sağladı, sıradan insanların *bildikleri* demokrasi için mücadele vermeleri sayesinde demokrasinin evrensel dili ve cazibesi yeni bir süreç başladı.

John Molyneux'a göre, "oy hakkı genellikle Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Avrupa'yı kasıp kavuran devrimci dalganın ikincil-ürünü olarak işçiler tarafından kazanıldı." Yakın zamanda Arap devrimleri çarpık muhalefetin dışları arasındaki demokratik seçimler için mücadele vermiştir. Eğer her seçmenin oy kullanma hakkı, devletin yönetiminin ele geçirilmesini tehdit etmiyorsa, kapitalizm seçme hakkına neden bazen bu kadar sert direnç gösterir? Ve eğer sıradan insanların kazanımı bu kadar azsa, demokrasi nasıl oluyor da bu kadar popüler olabilir? Yükselen burjuvazi evrensel bir dil kullanmak zorundaydı ve dolayısıyla kaçınılmaz bir şekilde ikircikliydi. Buna ilişkin klasik bir örnek Fransız Devrimi'nin "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" düsturunda görülebilir. Parlamenter demokrasi sayesinde kapitalistler istedikleri gibi *sömürme özgürlüğünü* elde ettiklerini düşünürken, buna karşın başkaları bunu *sömürüden kurtulma* özgürlüğü olarak yorumladı. *Eşitlik* sloganı kapitalistlerin artık feodal toprak sahiplerinden daha aşağıda olmadığı anlamına geliyordu; ne var ki, demokrasi herkeste daha eşit bir refah dağılımı umudunu vaat ediyor görünüyordu. Demokrasi

yalnızca periyodik seçimler olarak görülebilir veya kapitalist birikime müdahale etme hakkı anlamına gelebilir.

Köle ve serf toplumlarındaki uygulamaların tersine, kapitalistler gelişmiş modern teknolojinin kaba zorla çalıştırma yerine güdülenen işçilere bağlı olduğu genel inancını ileri sürebilir; özgürlüğe sahip olma duygusu ve bazı haklar sendikalara da bir alan sağlar. Böylece burjuva devrimleri çağında bile demokrasi düşüncesinin ikilemleri, nüfusun çoğunluğu için farklı bir sınıfsal çıkarın ifadesi olarak ortaya çıktı. Burjuva demokrasinin geçmişinin çeşitli unsurlarının dünya-daki en eski örneği—Westminster'daki “parlamentoların anası”nda—çok iyi ifade edilir. Parlamentonun tarihi bütünüyle sınıfsal bir bağlam içinde gerçekleşir. 1264'te “en mükemmel dini ve mesleki şahsiyetlerden [oluşan] bir konseyin hükümranı sınırlayarak keyfi yetkinin elini kolunu bağlamak için” heybetli bir isyan İngiltere'ye parlamenter demokrasiyi getirdi. Parlamento, Lordlar Kamarası ile “kontlukların daha az asil, seçilmiş temsilcilerinden”—Avam Kamarası—oluşuyordu. Kentlerle diğer yerleşimlerin temsilcileri parlamentoya bir yıl sonra katıldılar. O zamana kadar Westminster'ı feodal yönetici sınıf ile yeni doğmakta olan burjuvazinin dahil olduğu bir danışma kurulu temsil etmekteydi. Merkezi iktidar kralın başını çektiği devlette kaldı. İngiliz Devrimi parlamentoyu daha ileri bir noktaya taşıdı. Kapitalist ilişkiler feodalizmin kozasında olgunlaştı ve 1640'a kadar burjuvazi, devlet kararlarında daha etkili olmaya çalıştı. Toplumun zirvesindeki tartışmanın ağırlık merkezi “orta sınıf”la yan yana duran —üstteki toprak sahibi sınıf ile aşağıdaki ücretliler arasında kalan— demokratik kitle hareketi için bir alan yarattı.

Brian Manning şöyle yazar, “Kralla değil, parlamentoyla değil, soylular ve toprak sahipleriyle değil, silahlı askerlerle değil... Londra'daki sıradan insanlarla karar almak önemli bir tarihsel gelişmeydi... bu genel grevle aynı değerdeydi”. Kralın parlamentoyu ezme girişimi Londra halkı tarafından engellendi ancak bunun sonucu çift-uçluydu: “Kent şimdi Parlamentonundu—veya parlamento artık kentindi”. Burjuvazi ile burjuvazinin Kral'a karşı başarıyla savaşmak üzere omuza omuza vermesi gereken kesimler arasındaki ilişki gergin bir ilişkiydi. Ocak 1641'de yüzlerce yoksul insan açıkça belgeyi ret etmeye cüret etmeyen parlamentoya dilekçe verdiğinde, parlamento, “dilekçede mükemmel şeyler olduğu” halde, [ama] “Avam Kamarası'nın uyuyan devi uyandırmanın iyi olmaya-çağını düşündüğünü; çünkü bunun sonra zarar vereceğini,” belirtti. Bu nedenle İngiliz Devrimi kral ile parlamento kurumu arasındaki tartışmanın ötesine geçmiş oldu. Doğrusu, ikincisi mücadelenin yalnızca örgütsel merkeziydi. Başka

merkezler de vardı. İç savaş patlak verdiğiinde burjuvazi kendi askeri gücüne ihtiyaç duydu. Burada da başarı burjuvazinin safında olmayan insanların silah altına alınmasına bağlıydı. Yeni Ordu'nun komutanı, kendisi varlıklı bir toprak sahibi olduğu halde, “askerleri veya toprak sahiplerini değil, sıradan insanları, yoksul veya vasat aileleri asker olarak tercih eden Oliver Cromwell'di. 1645'de ordu, eski yapısına asla dönmeyecek şekilde devletin bünyesinde köklü bir dönüşüm gerçekleştirerek zorlu savaşlar kazandı. Bu olaylarda parlamentonun rolü tartışmalıdır. I. Charles'tan gelecek yakın tehdit bertaraf edilir edilmez, şimdi çok sayıda olan devrimci unsurların korkusuyla, milletvekillerinin çoğunluğu (“Presbiteryenler”)—krallıktaki bütün yoksul insanların sayısının yakında artacağı ve ilk başta her kimin safında olurlarşa olsunlar, kısa sürede krallıktaki bütün soylularla topraklar sahiplerini yok edip, kendi düzenlerini kuracakları gerçeğine izin vermeksizin— devlet gücünü yeniden tahkim etmek üzere Cromwell'le barışçıl bir uzlaşma arayışına girdiler.

“Orta sınıfa” mensup birçok kişi parlamentonun temsil gücüne inanıyordu. Bunlar kendilerini Düzleyiciler olarak adlandırıyorlardı ve oy hakkının genişletilmesini istiyorlardı. 1647 Putney Müzakereleri'nde Albay Thomas Rainsborough, düzleyicilerin görüşlerini şöyle özetledi: Bir hükümetin egemenliği altında yaşayan herkes her şeyden önce kendi rızasıyla o hükümetin yönetimine girmeli; ve bence İngiltere'de söz hakkı olmayan en yoksul kişiler gerçek anlamda tümüyle hükümete bağlı kalmayacaklar... Paul Root bunu şöyle yorumlar, “İki şahane cümleyle, Rainsborough evrensel oy hakkını özetlemiştir”. Gerçekten burada çoğunluğun çıkarını temsil eden bir demokrasi fikri dile getirilmiştir. 1649'da Düzleyiciler Cromwell tarafından ezildiler. Ona göre, devrimin amacı sıradan insanları güçlendirmek değil, yükselen kapitalizmin konumunu zayıflatmaktı. Cromwell hareketin liderlerini tutuklattı ve devlet şurasına şöyle seslendi, “Bu adamlara karşı mücadele etmekten başka çıkar yolunuz yok; ya siz onları yok edeceksiniz ya da onlar sizi...” Böylece radikalizm kontrol altına alındı ve monarşi kurumu güvenle ıslah edildi, kapitalist sınıf bu geleneksel sözde başkanı kullanarak düzen ve otoriteyi yeniden tesis etti. Bu nedenle (kendisine Koruyucu Lord denilmesini tercih eden) Cromwell'e Kraliyet ünvanı teklif edildi ve ölümünden sonra bu unvan 1660'da II. Charles'a verildi. 1649'da ilga edilen Lordlar Kamarası, aynı yıl tekrar kuruldu. İngiliz Devrimi'nin yol açtığı toplumsal dönüşüm unutturulmasaydı, izleri kalacaktı. Modern burjuva tarihçileri parlamento rolünü oynadılar ve “1640 ile 1660 yılları arasında olanlar İngiliz tarihinde önemli bir dönüm noktası oldu; gerçekten bu olaylar anayasanın gelişimi açı-

sından hayati önemdedir”. Magna Carta’dan günümüze kadar parlamentonun devamlılığı bir kurgudur, ancak bu parlamentoya uzun süre gölge düşüren bir kurgudur. Nihayetinde evrensel oy hakkı Britanya’ya ulaşırken bu, milletvekillerini eski ayinsel tuzaklarla süsleyen Avam Kamarası’na götürdü. Devrim-sonrası evrensel oy tarihi egemenlere karşı kazanılmış sürekli bir kitlesel mücadele tarihi değildi. Seçme hakkı 1832, 1867, 1884 ile 1918 tarihlerinde gelişti.

1832 “Büyük” Reform Yasası sanayi devriminin yeni orta sınıfına seçme hakkı tanıdı. Seçme hakkı yönetici sınıfın uzak görüşlü bir üyesi ve parlamenter olan Macaulay’ı ikna eden devasa gösteri ve isyanlardan sonra kabul edildi; Macaulay, “Bu planı destekliyorum çünkü devrime karşı bunun en iyi sigorta olduğundan eminim. Bundan dolayı 1832 yasası hem bir imtiyaz hem de devrime karşı en iyi sigorta” ifadelerini kullanıyordu. 1840’lı yılları Çartizm izledi. Bu devasa hareket milyonlarca kişiyi etkiledi ve zenginliğin radikal yeniden bölüşümünün bir aracı olarak erkek seçmenin evrensel oy hakkına öncülük etti: “Bizi ilgilendiren şey bizzat bizim yasama organında temsil edilmemiz ve kendimizi orta [burjuva örneğin] sınıftan kurtarmak için kendi gücümüzü kullanmamızdır... iş yerinde ve dışında kendi kendinizin yöneticisi olun”. Ne yazık ki, Çartistlerin teklifleri parlamento tarafından zaman zaman red edildi. Kitlesel yarı-devrimci baskı oy hakkının kapsamını genişletmedi. Ardından 1867 dönemi geldi. Reform Yasası lehinde bir isyan patlak verdi, ne var ki hareket Çartistlerin zamanındakinden daha az radikaldi. Hareketin liderleri... “ farklı sınıflar arasındaki husumete son vermek ve uyumlu bir bütünlük içinde çıkar birliği temelinde tüm sınıfları birleştirmek için” seçme hakkı talebinde bulundular. 1840’taki yasa şöyle dursun, 1884’teki Üçüncü Reform Yasası 1867’deki seferberlik olmaksızın parlamentodan geçirildi, buna rağmen yine de en yüksek orana—erkeklerin üçte ikisine— oy hakkı verildi. 1918’de kadınların seçme hakkını elde etmesi ne kitlesel bir mücadele ne de zorunlu ödünle oldu. Foot’un ileri sürdüğü gibi, 1914’teki döneme kadar yapılan kadınların seçme hakkını savunan kadın aktivistlerin mücadelesi buna katkıda bulunmuştur: “1918’deki zafer onu önceleyen uzun mücadele yılları olmaksızın başarıya ulaşamazdı. Kadınların seçme hakkını savunan aktivistlerin mücadelesi erkeklerin kadınlar üzerindeki ideolojik etkisini kırdı”.

Bununla beraber, kadınların seçme hakkını savunan kadın aktivistler (askerlik yapmayı erteleyen genç erkeklere karşı “ak tüy” kampanyası gibi) şoven milliyetçiliğe çanak tutmak için Birinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesiyle kampanyalarına ara verdiler. Emmeline Pankhurst halkı Bolşeviklerin barış talebin-

den caydırmak için Rusya'ya bile gitti. Reform Yasası ikinci meyvesini Mayıs 1917'de verdi. O zaman Birinci Dünya Savaşı'nın sonucu belirsizdi. Lloyd George hükümeti, hayatta kalmanın sivil cephede moral gücü korumaya bağlı olduğunu biliyordu, böylece Almanya'yı eninde sonunda barışa zorlayan devrim önlenecekti. Savaş esnasında kadınlara verilen birkaç sözden biri de seçme hakkıydı, "Evler kahramanlara layıktır" gibi sloganlar kadınların savaşı desteklemesi ve devrimi bertaraf etmesi üzerine kurgulanmıştı. Başka bir deyişle, kadının seçme hakkı sınıf mücadelesinin bazen sonucuydu bazen de değildi. İşçilerin devletten sızdırdığı bir tavizden ziyade, sürdürülen egemenlik için ödenmiş bir bedeldi. Bu nedenle, yalandan bile olsa, Westminster özenle oluşturulmuş bir imaj kazandı. Düzleyicilerle birlikte Çartistler de rafa kalktı. Parlamenter sistemimiz anayasal monarşisi, Lordlar Kamarası, feodal törenleri, debdebesi ve tantanasıyla toplumsal üstünlüğünü vurgulamak yerine, dışarıya sınıflı bir toplumda demokrasiyle uyumu başarıyla birleştirmenin mümkün olduğu mesajını veriyordu. Bu, kısmen yukarıda ifade edilen uzlaşılar nedeniyledir. Hatta daha da önemlisi, İngiliz işçisi oy verme alışkanlığı kazandığı zaman, İngiltere dünyanın en büyük emperyal gücüydü. Troçki'nin dediği gibi: Britanya kapitalist gelişme yoluna giren ilk ülkeydi ve bu sayede 19. yüzyılda dünya pazarının hegemonik gücüydü. İngiliz burjuvazisi, yine bu gerçek sayesinde, en zengin, en güçlü ve en aydınlanmış burjuvalardan biri haline gelmişti. Sonuçta, İngiliz emek hareketi "Orta Çağlar'a kadar uzanan katı bir muhafazakâr geçmiş"e sahipti. Bütün bunlar seçmen davranışına alışılmışın dışında bir biçim verdi. Bu nedenle, emek hareketinin siyasal gelişimi farklı bir yol izledi. 19. yüzyılın ortasından itibaren dört başı mamur sosyalist partiler kıtanın her tarafında faaliyet göstermekte oldukları halde, İngiliz İşçi Partisi nihayetinde ancak 1900'de kuruldu.

Söz konusu parti ilk başlarda o kadar ürkekti ki Sosyalist (İkinci) Enternasyonel'e ancak özel bir (sosyalist-olmayan) üyelik kategorisi yaratılarak girecekti. Bu İngiliz işçi sınıfının daha az güçlü olduğu anlamına gelmezdi. Ne var ki Çartistm'in yenilgisinden itibaren kitlesel işçi sınıfı radikalizmi, bizzat İşçi Partisi'nin kendisinden doğduğu, sendikacılığa yoğunlaşmaya başlamıştı. Bu, Avrupa'da sosyalist partilerin sendikaları kurduğu anlayışın tersiydi. Başka bir yerde şunu yazdım: "Muhafazakarlar ile İşçi Partisi arasındaki seçim dengesinin kökü, son tahlilde, sınıf mücadelesine dayanır". "Son tahlil"ın altının çizilmesi gerekir. İşçi sınıfının mücadelesi ile parlamento seçimleri arasında bir korelasyon vardır, ancak bu ilişki zayıftır. Bazen parlamenter ilerleme sınıf mücadelesiyle zıt bir ilişki içinde olur. İşçi Partisi'nin öncülü, Bağımsız İşçi Partisi, grev yerine parlamen-

terizm taktiğini kullanmak üzere bilinçli bir hamle olarak 1893'te kuruldu. İşçi Partisi 1926'daki Genel Grev yenilgisini seçimde avantaja dönüştürdü. 1974'te Edward Heath'in muhafazakar hükümetini düşüren sanayi işçilerinin olağanüstü mücadelesi önceki seçimle kıyasla toplam oy oranının yüzde 6'ya düştüğünü gördü. İşçi sınıfının gerçek yaşamı ile seçimler arasında organik bir bağlantının olmaması gerçeği nedeniyle sabit bir seçmen davranışı yoktur. Lenin'in "*Sol Komünizmin Çocukluk Hastalığı*" argümanına kulak asan sosyalistler için haklı olarak bu bir sorundur; ki, sosyalistler parlamento seçimlerine katılmaktan yadırlar. Lenin, parlamenterizmi, burjuva demokrasisinin tanıdığı ile işçi sınıfının burjuvaziden talep ettiği haklar arasındaki uçurumu teşhir etmek üzere bir araç olarak gördü. Bununla birlikte, yukarıda anlatılan tarihi arkaplan göz önünde bulundurulduğunda, bunu Britanya'da yapmak kolay bir iş değil. İngiliz Komünist Partisi (BBKP) örneğini ele alalım. Devrimci bir örgüt olarak mücadeleye başladı ve Stalinizm'in etkisi altında olduğu halde militanlar için etkili bir merkezdi. BBKP açıkça İşçi Partisi'nin radikal alternatifiydi ve uzmanların "iyi bilinen marka" dedikleri özelliğe sahipti. 1935'e kadarki dönem Kızıl Cuma (1925) ile Genel Grev gibi olağanüstü mücadelelere tanıklık etti. Sonra, İşçi Partili başbakan Ramsay MacDonald'ın Muhafazakarlar'a geçmesi ve 1931'de İşçi Partisi'nin uğradığı bozgun, ikinci İşçi Partisi hükümetinin düşüşünü getirdi. Yine de BBKP'ye seçimlerde verilen oy oranı hiçbir zaman yüzde 0,3'ü geçmedi. yüzde 0,4'lük oy oranıyla, 1945'teki tavan oyu, İkinci Dünya Savaşı'nda Kızıl Ordu'nun Hitler'e karşı kazandığı zaferden ziyade BBKP'nin kendi çabaları sayesindeydi. Ocak 1951'de BBKP "parlamentodaki çoğunluğu kazanma mücadelesi" vermek üzere belirlediği stratejisini *İngiliz Sosyalizmine Giden Yolda* yayınladı. Bu sabit oy oranına rağmen yüzde 0,2 bariyerini asla aşamadı. Aşağıdaki tablo İngiliz aşırı solunun önemli bir partisinin yarım yüzyıllık seçim başarısının hüznünlü fotoğrafını göz önüne seriyor.

Seçim	Oylar	Tüm oyların yüzdelik oranı	Seçilen Vekiller
1922	33.637	0,2	1
1923	39.448	0,2	0
1924	55.346	0,3	1
1929	50.634	0,2	0
1931	74.824	0,3	0
1935	27.117	0,1	0
1945	102.780	0,4	2
1950	91.765	0,3	0
1951	21.640	0,1	0
1955	33.144	0,1	0
1959	30.896	0,1	0
1964	46.442	0,2	0
1966	62.092	0,2	0
1970	37.970	0,1	0
1974a	32.743	0,1	0
1974b	17.426	0,1	0
1979	16.858	0,1	0

Bunu Avrupa'daki komünist partilerle karşılaştırın. 1914'teki Çarlık Duması'ndan önce Bolşevikler (ayrı ayrı diğer sosyal gruplara oy veren) işçi sınıfının yüzde 50 ile 80 arasında değişen oranda oyunu aldı. Nazizm tasfiye etmeden önce Alman Komünist Partisi toplam oyların yüzde 17'sini alıyordu. 1945'te, Avrupa komünist partilerinin direniş hareketleriyle Kızıl Ordu'nun Hitlerlere karşı kazandı-

ğı zaferin oynadığı önemli rol göz önünde bulundurulduğunda, Fransız KP yüzde 26, Belçika ile Danimarka yüzde 13 ve Norveç KP'si yüzde 12'lik bir başarı elde etti. 1970'lerde, İtalyan KP'si yüzde 34'e ulaşırken, Portekiz yüzde 14'e İspanya ise yüzde 11'e ulaştı. Bununla beraber, BBKP'yi aldığı oy performansına göre değerlendirmek ciddi bir hatadır. KP İngiltere'deki sınıf mücadelesinde en önemli rol oynadı. Kızıl Cuma öncesinde BBKP'nin etkilediği Azınlık Hareketi örgütü sol sendikal seçimlerde etkiliydi. Genel Grev esnasında BBKP Eylem Konseylerini kurmada başı çekti. 1930'larda KP'nin militanları 1937'deki Londra otobüs grevinde sanayi işçilerinin mücadelesini canlandırmada ve araba fabrikalarının sendikal örgütlenmesinde merkezi bir rol oynadı. 1960'larla 1970'lerde Harold Wilson'ın İşçi Partili hükümetlerini sarsan ve Heath'i alaşağı eden ulusal çaptaki bakkal çıraqları örgütlenmelerine öncülük yaptı. Stalinizm bir yana, BBKP'nin sanayideki gücü ile seçime etkisi arasındaki uyumsuzluk yeteneksizliği veya üyelerinin isteksizliği nedeniyle değildi. Bu başarısızlık ne de yalnızca büyük partiler arasındaki acımasız yarışın egemen olduğu oy çoğunluğu sistemine bağlanabilir. Bakkal çıraqları seçimleri de oy çoğunluğu sistemine dayanır. Çalışma arkadaşları her şeyden önce komünistlerin işçi sınıfının çıkarlarını savunduğunu ve yapılması gerekenlere ilişkin pratik görüşlerinin olduğunu görmeleri nedeniyle Komünistler bu işkolunda seçimi kazandılar. Bu argüman seçimleri göz ardı etmek için ileri sürülmüyor. Seçimlere katılmamaya ilişkin aşırı sola yönelik eleştirisi tümüyle doğrudur. Parlamenterizm çıkmaz sokak olduğu halde, şu anlama gelmez: "milyonlarca" ve "yığınla" proleter genelde hala parlamenterizmden yana değil...

Bizim için eskimiş olanı, kitleler için eskimiş olduğu gibi, sınıf için eskimiş olarak görmemeliyiz. Sizin kitlelerin seviyesine, sınıfın en geri katmanının düzeyinin gerisine düşmemeniz gerekir. Bu tespit su götürmez bir doğrudur. Onlara acı gerçeği söylemeniz gerekir. Kitlelere onların burjuva demokratik ve parlamenter peşin hükümlerine ilişkin gerçeği anlatmanız gerekir. Fakat aynı zamanda akıllıca "sınıf bilincinin fiili durumu"nun izinden gitmeniz gerekir. Sosyalist yaklaşım "sınıf bilincinin fiili durumu"na bağlı olmalı ve bu, neticede, belirli bir tarihsel geçmişten süzülüp gelir. Parlamento seçimlerine dair güçlü inanç sosyalistlerin bunu göz ardı edemeyeceği anlamına geliyorsa, aynı şekilde, ne yazık ki, birçok kişi elde edilen seçim sonuçları ışığında siyasal düzlemin ciddiyetini yargılamaktadır.

Proleter demokrasi

Sosyal yapısıyla Atina'ya benzeyen birçok antik Yunan kentinde tıpkı günümüz-

de bazı kapitalist devletlerin, toplumu parlamentosuz yönetmeleri gibi demokrasi yoktu. Bir azınlığın sınıfsal yönetimi “özgür ve adil” seçimleri ne gerektirir ne de dışlar. Çünkü yürürlükte olan temsili yapılar ne olursa olsun temel güç üretim araçlarının kontrolüyle elde edilir. Hitler’i finanse eden Fritz Thyssen şöyle der: “Bir sanayici, siyaseti daima ikinci bir kalkan olarak görme eğilimindedir.” Düzenin iyi sağlandığı, yönetimin etkili, vergilerin makul olduğu ve polis teşkilatının iyi örgütlendiği bir ülkede işadama siyaseten uzak durabilir ve kendisini tümüyle işine adayabilir. Sömürücüler ister iktidar partisinin ortağı olsunlar ister bir komite, bir kral veya bir diktatör onlar adına yönetimi elinde bulundursun köle, serf ve işçilerin sömürücüleri yine sömürücü olarak kalırlar. Bu bakımdan birikimin gizlenmesi nedeniyle kapitalizm en büyük manevra alanına sahiptir. İşçiler üretim araçlarından ayrı tutulur ve kölelerle serflerde olduğu gibi, devletin baskısına maruz kalmaksızın, işçiler görünüşte çalışmaya “gönüllü”dürler. Elbette işçiler karşı koymadıkları veya olağanüstü tedbirler gerektiren bir kriz olmadığı sürece kapitalizm, devlet müdahalesine gerek duymaz. Burjuva demokrasisinde gevşek bir yönetim mümkündür; ancak faşizm, askeri diktatörlük, emperyalist tahakküm ve buna benzer başka yönetim biçimleri de olabilir. Özgürlüğün çoğunluk sınıfın kolektif yetki kullanmasına bağlı olduğu işçi sınıfı yönetiminde durum farklıdır. Marx ile Engels bunun nedenini Komünist Manifesto’da şöyle açıklarlar: “Bütün önceki tarihsel hareketler azınlık hareketleriydiler veya azınlıkların çıkarlarının temsilcisidiler. Proleter hareket büyük çoğunluğun çıkarlarını esas alan büyük çoğunluğun bilinçli, bağımsız hareketidir.”

Hem üretim araçları hem de devlete ağırlığını koymak için “büyük çoğunluk” uygun kolektif örgütsel bir yapıya ihtiyaç duyar. Burada gerçek demokrasi (Grekçedeki özgün anlamında) kesin bir ihtiyaçtır. Üretim araçlarını kontrol etmeleri nedeniyle kapitalistler için mümkün olan sınıfsal iktidarın uygulanması ilk etapta bir seçenek değil. Bu çok farklı demokrasi tipi için mücadele ne anlam ifade eder? Emek hareketi, işçilerin kolektif yazgılarını belirlemek için kurulduğu sendikalarından reformist ve devrimci partilere kadar uzanan çeşitli örgütlenme modelleri üretmiştir.

Demokrasi ve sendikalar

Sendikalar öncelikle çalışma hayatıyla ilgilenirler. Sendikalar, özellikle kapitalist devletin uzantısı durumundaki parlamentonun tersine, patronlardan bağımsızdırlar. Onların varlığı belirli bir dengeyi yansıtır. Eğer kapitalistler tümüyle muktedir olsalardı, o zaman sendikalar olmazdı. Tersine, eğer işçiler ortak çı-

karlarını açıkça anlamış ve bir sınıf olarak birleşmiş olsalardı, o zaman kısmi kazanımlar için mücadele eden parçalı sendikalar varlığını sürdüremezdi. Sonuçta, eğer işçiler toplumu yönetseydi, o zaman ücretlerle koşulları müzakere etmek için patronlar olmazdı. Ancak bir dengenin olması nedeniyle, memurlar tabakası ortaya çıkar. Bu bürokratik tabaka (sendikaları tümüyle bertaraf edecek) patronların mutlak hâkimiyetinden ve aynı zamanda (arabulucu rolünü ortadan kaldıracağından) işçilerin bağımsız eyleminden korkar. Bu, işçi demokrasisinin tam olarak gerçekleşmesinin önünde engel işlevi görür. Bir kez daha İngiliz tarihi öğreticidir. 19. yüzyılın ortası, işyerlerinde özellikle vasıflı işçileri kapsayan “Eski Sendikacılık” çağıydı. İşçi sınıfının yaklaşık yüzde 15’ini oluşturan bu “işçi aristokrasisi” kendi emeklerinin değerini maksimum düzeye çıkarmak için vasıfsız erkeklerle kadınların çalışmasına karşıydılar. Eski sendikacılık—kendilerini işverenlerle anlaşmaya ve grevlerden uzak durmaya vakfetmiş güçlü bir seçilmiş sendika bürokrati grubunu—“Cunta”yı geliştirdi. Çoğunluk sınıfın arzularım dile getirme aracı olarak Eski Sendikacılığı sürdürmek işe yaramazdı.

1880’lerdeki kitlesel grevler büyük çapta işçilerin katılımına dayanan “Yeni Sendikalar” yarattı. Yeni sendikalar demokratik koşullarda hırslıydılar. Ulusal Gaz İşçileri ve Genel Emekçiler Sendikası’ndan Will Thorne’nun yazdığı gibi, “düşük ücret alan ve ezilen işçiler [için] uluslararası işçi sınıfı dayanışmasını gerçeğe dönüştürmek üzere. . . yoksulluklarından elle tutulur bir şey, açıkça belirlenmiş kesin bir yol edinmeyi. . . önerdik”. Bununla birlikte, bir işveren saldırısı Yeni Sendikal kabarmaya son verdi. Kararlı patronlara karşı vasıfsız işçilerin zayıflığı onları şimdi sendika yetkililerinin yaptığı müzakerelere güvenmeye sevketti. 20. yüzyılın başına kadar, bu nedenle, profesyonel bir bürokratlar kastı hem eski hem de yeni sendikacılığa hâkim oldu ve iç demokrasisinin yoluna çoğunlukla taş koydu.

Britanya’da bundan kurtulmak ve hem sendikalarda hem de genel olarak toplumda işçi demokrasisine ulaşmak için atılan ilk bilinçli adım parlamentonun değişimin faili olamayacağına inanan bir grup militan sendikacıdan geldi. Bu sendikacılar demokratik ilerlemenin işçilerin kendi örgütleriyle —sendikalar— geleceğini anladılar. Tarih bu umudun yara aldığını göstermesine rağmen, günümüzde hala uygulanabilir olan, sendikaların işleyiş biçimine önemli öngörüler kazandırdı. 1910-14 yılları arasında İşçi Partisi huzursuzluğu esnasında faal olan Güney Galler’deki sendikacılar, sendikaların reformdan geçirilmesi suretiyle “Hedef Endüstriyel Demokrasi”yi ilan eden Madencilerin Sonraki Adımı’nı yayınladılar. Burjuva demokrasisinin biçimciliğinin kurallarının uygulanmasıyla

bu elde edilemezdi, çünkü “yapısında ne kadar takdire şayan olursa olsun, hiçbir tüzük ona yaşam enerjisi verecek,—militan saldırgan politika—bütün yapı canlandırılmadıkça ve harekete geçirilmedikçe işe yaramaz”. Sendikacılara göre işçi demokrasisine giden yol sınıf mücadelesinden geçer: Uzlaşma siyaseti insanların gerçek gücünü bir avuç liderin eline verir. Bazıları şöyle der: “Konferanslarla seçimler ne alemde?” Konferanslara davet edilirsiniz ve seçimler ancak liderler arasında görüş farklılığı olduğunda yapılır... Liderler “beyefendi” olurlar, milletvekili olurlar ve bu güçten dolayı hatırı sayılır bir toplumsal itibara sahip olurlar... Şimdi, her alt kademedeki işçinin bu ayrıcalık üzerindeki etkisi liderin güç ve prestijini azaltır. O zaman liderlerin değişime karşı olduğunu düşünebilir miyiz?... Öyleyse liderin burada çıkarı vardır—ilerlemeyi durdurmaya müktesep bir çıkar. “Sert militan” politikalar “çeşitli grev yol ve yöntemleri”, (pasif seçimler yerine) kitlesel mitingleri kapsar, çünkü “büyük mitingler yapma eğilimi daima tonun arılığına ve genel görünüşün büyüklüğünü ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu koşullarda gerici gereken ilgiyi görmez”. Üzerinden parlamenterizmin ölü toprağını kaldırmanın yanı sıra, kitapçık “Müzakere için Ademi Merkeziyetçilik” ve “Mücadele için Merkeziyetçilik” görüşlerini savunarak demokratik merkeziyetçiliği önerdi. Birinci Dünya Savaşı esnasında demokratik proleter hareket bakkal çıraklarını örgütleyen bir hareketle yenilendi. Bu deneyimin dersleri J. T. Murphy’nin İşçi Komitesi analizinde billurlaştı. Murphy sendika bürokrasisinin etkili bir analizini yaptı: Herkes bir insanın genellikle devrimci konuşmaların etkisiyle büroya girdiğinin, ki bir süre büroda kaldıktan sonra tuhaf bir şekilde bu konuşmaların sonraki tarihlerdeki konuşmalarla çeliştiğini bilir... Şimdi işyerindeki adamın durumuyla tüm zamanını büroda geçiren adamın durumunu karşılaştıran. İşyerinde bulunan biri olarak o her değişimi hisseder; işyeri atmosferi onun atmosferidir; onun çalıştığı koşullar onun için önceliklidir; onun için sendika tüzüğü ikincildir ve hatta bazen ondan daha uzaktır. Ancak aynı adamın büroya girdiğini farzedelim. Bu adam işyerinden uzaklaşır; yeni bir insan sınıfıyla bir araya gelir ve farklı bir atmosferde soluklanır. Bir zamanlar birinci sırada olan şeyler şimdi ikinci sıraya düşer. Tüzüğe ve yeni bakış açısına göre gerekli görünümler dalar... Böylece işçi sınıfının koşullarını yansıtanlarla onlardan uzak kalanlar arasındaki tezata ulaşırız. Murphy bürokrasiden bağımsız alt kademedekilerden bir hareket yaratarak “gerçek demokratik ruhla emek hareketini canlandırmayı” hedefledi. Madencilerin Sonraki Adımı’nda olduğu gibi, Murphy işçilerin çalışma hayatlarını biçimlendirme arzusunun ne kötü yazılmış tüzükler ne de mücadeleye akıtılan enerjinin engel olmadığını anlamıştı. Resmi prosedürlerin konuyla alakası olmadığı halde, prosedürler işçilerle bürokrasi arasında-

ki dengeyi yansıtır. Tüzük değişikliğinin seyri genellikle dışarıdaki gelişmelerin gerisinde kaldığı halde, yapılması gereken en iyi şey tabandan gelecek basınca bir kanal sağlamaktır. Sendika demokrasisinin nabzını ölçen diğer parametreyi bürokrasinin kendisi yansıtır. “Sağ” ve “sol” liderler arasındaki bölünme sendikanın temel işlevinin müzakere mi yoksa mücadele mi olarak görülmesi gerektiğine dayanan “parti politikası” gibi değildir. Solcu ve sağcı liderler örgütün çalışma tarzını etkilerler, ne var ki bu bile somut koşullardan soyutlanamaz. Eğer işçi sınıfı kendisini zayıf veya edilgen ve mücadele edemeyecek durumda hissediyorsa, solcu liderlerin tüzükte bunu önleyebilecek bir formülleri yoktur. Tersine, eğer sendika yöneticileri tabanın demokratik taleplerini engelliyorsa, alt kademedeki aktif militan bir üye sağcı yöneticilere eylem için baskı uygulayabilir veya bağımsız sendikal eyleme öncülük yapabilir. Clyde İşçi Komitesi’nin ünlü formülü bunu mükemmel bir şekilde özetler: “İşçileri doğru bir şekilde temsil ettikleri sürece biz, yöneticileri destekleyeceğiz, ancak yanlış temsil ettiklerinde derhal bağımsız hareket edeceğiz”. Grev eylemine karar verme yöntemine ilişkin çekişme burjuva demokrasisi ile proleter demokrasi arasındaki farkı ortaya koyar.

Gizli oyla yapılan seçimler kapitalist medya ile burjuva bireyciliğinin baskısına, kolektif iradenin önplana çıktığı kitlesel mitinglerden daha geniş bir faaliyet alanı sağlar. 1980’lerde Thatcher, gizli oy uygulamasıyla “hükümetin sendika demokrasisinin teşvik edilmesinden endişeli” olduğunu ileri sürdü. Bir muhafazakar milletvekili gizli oya karşı Madencilerin Sonraki Adımı’nda düşünülen kitlesel mitinge şöyle karşı çıkıyordu: “Bugün, bir adam... sendikasının vasat bir kitlesel mitinginde... ellerini kaldırarak, oy kullanmak için adeta kahramanlık yapmalı.” Gizli oyun “temel demokratik bir hak” olduğunu söylüyordu. Bu alternatif demokrasi anlayışları 1984-5 madenci grevlerinde pratikte sınandı. Mike Simons’ın dediği gibi: Seçim çağrısı gerçek demokratik tartışma ve karar alma talebi değil. Sınıf savaşında bir silahtır... 1984’te madencilerin muhalifleri seçim istediler çünkü bunun sendikayı parçalayacağına inanıyorlardı. Gerçekten 1984 grevi bütünüyle demokratik bir yöntemle işgücünün büyük çoğunluğunu kapsayarak yayıldı—madenciler dayanışma ile birliğin neden gerekli olduğunu birbir anlatmak için bir ocağın diğerine veya bir bölgeden ötekine gittiler. Hangi gelişme olursa olsun kapitalist sınıfın yönetimine karşı ortak mücadele gerçek demokrasiye bir adım daha yaklaştırır; edilgenliği teşvik eden her şey bu mücadeleyi engeller. Madencilerin yenilgisinden beri bir dizi sendika karşıtı yasa gizli oyun konumunu sağlamlaştırmıştır ve genellikle sendika aktivistlerinin seçimi önemli bir meselede üyelere danışılmaması ile böyle bir oylama arasındadır. Bu

koşullarda burjuva demokrasisi diktatörlükten daha iyidir ve gizli oy kullanmaya tercih edilebilir. Ne var ki bu seçenek ehven-i şerdir.

Reformist partiler

Proleter demokrasi mücadelesinde sendikalar önemlidirler, ancak hareket alanları dardır. Ücretlerle koşullara odaklanan seksiyonel yapılar toplumu dönüştürme kapasitelerinde ve böylece kolektif gücü ele geçirmede sınırlıdır. Bu, iş statülerine bakmaksızın, üyeleri çoğunluktan gelen ve daha büyük siyasal sorunlara odaklanan bir örgütü gerektirir. Bu siyasal parti demektir ve tarihsel olarak—reformist, Stalinist ve devrimci—olmak üzere üç tiptirler. Sendikalar sınıf mücadelesinin dengesini yansıtırken, reformist partiler ideolojik dengenin aynasıdır. Eğer işçiler burjuva görüşleri tümüyle kabul etmiş olsaydı, reformist partiler olmazdı. İşçiler onları red etseydi ve devrim yapsaydı, sonuç yine aynı olurdu. Üstelik oyları artırmak için reformist partiler muhafazakârlardan sola kadar uzanan geniş bir yelpazede yer alan işçi sınıfı oylarının kayda değer bir bölümüne taliptirler. Bu bakımdan reformist parti, sınıfın kapitalist sistemin egemenliğinde olması nedeniyle, sınıfı temsil ettiğini iddia eder. Bu durum reformist partilerin iç işleyişinin payandası olur.

Niyetleri ne olursa olsun, parlamenterizmi kabul etmeleri nedeniyle reformist partiler temelde demokratik olurlar. Seçilen milletvekillerine odaklanılır ve partinin tüzüğünde ne yazılmış olursa olsun, siyaseti yürütenler bu vekillerdir. Doğal olarak, “oyunu kuralları”na göre oynayarak, iktidara geldiklerinde kapitalizmde karar kılarlar. Devir kaybı aşağıdan yukarıya doğru değil, yukarıdan aşağıya doğru çalışır ve reformist parti işçi sınıfına hizmet etmek şöyle dursun, yoksul insanlara ızdırap çektirir. Reformist partiler kapitalist devleti ele geçirmezler; tersine kapitalist sistem onları ele geçirir.

İngiliz İşçi Partisi bu sürece çok iyi bir örnek teşkil eder. 1918’den önce İşçi Partisi kendisine yakın sendikalar ve (Bağımsız İşçi Partisi gibi) sosyalist topluluklardan oluşuyordu. Partinin milletvekilleri parti üyelerine karşı sorumlu değildi ve işin aslına bakılırsa böyle bir kategori henüz yoktu. İşçi partisi’ni bireysel üyeliği ve sosyalist meşrepli (uygulandığı takdirde, üretim araçları üzerinde gerçek demokratik kontrol anlamına gelebilecek) Dört Şart’ı kabul etmeye sevk eden nedenler yurtiçindeki kitlesel savaş zamanı radikalizmiyle, 1917 Rus Devrimi korkusuydu. 1918 tüzüğü mahalli şubeler açmayı, yıllık konferanslar düzenlemeyi, Ulusal Yürütme Komitesi kurmayı ve iç demokrasinin gerekliliklerini ye-

rine getirmeyi kabul etti. Öyleyse sınırlı demokratik gelişmeye yol açan şey kitle radikalizmiyle dışarıdaki devrimin baskısıydı. Liderlik uzun süre konferans kararlalarıyla üyelerin isteklerini sürekli göz ardı etti fakat en azından demokratmış gibi bir tavır takındı. Bununla birlikte, 1980'lerdeki sendikal yenilgilerin neticesinde işçi sınıfına duyulan güvenin kaybolması, Blair'ın parti demokrasisine, aynı zamanda aşınan Dört Şart'ı rafa kaldırmasına ortam sağladı.

Devrimci demokrasi ve devrimci partiler

Sendikalarla reformist partiler sistemin belirlediği çerçevede mücadele verdiklerinden ve kaçınılmaz bir şekilde halka ihanet ettiklerinden, İspanyol öfkeli gibi bazı insanlar ilke bazında tüm sendikalarla reformist partileri anti-demokratik oldukları gerekçesiyle reddederler. Kitlelerin kolektif iradesi gerçekten hakim olabilsin diye devrimci partilerin kapitalist sistemi yıkmayı hedeflemeleri nedeniyle bu ilkenin devrimci partilere uygulanmaması gerekir. Devrimler esnasında halk demokrasisinin organları ortaya çıktığında bu nihai hedefe ulaşma araçları görünür hale gelir. Paris Komünü'nden Rus sovyetine ve ötesine uzanan, birçok örnek vardır. Bunlar bazı düşünürlerin icadı değil, kolektif gücün bir biçimi olarak, kitle mücadelesinden kendiliğinden doğmuşlardır. İşçiler sovyetler veya eşdeğer kuruluşlar aracılığıyla devlet iktidarının organlarını oluşturmak için işyerlerinden delegeler seçmek suretiyle üretim araçlarıyla devletin kolektif kontrolünü sağlarlar, buna karşın parlamenter sistemler, kapitalistlerin temel gücüne dokunmaksızın, oylamanın temeli olarak keyfi coğrafi seçim bölgeleri oluştururlar. Bu işyerleri sürekli çalıştığından delegeler feshedilebilirler. Yapılması gereken tek şey onları değiştirmek üzere bir işyeri toplantısı yapmaktır. Vekiller dört veya beş senede bir hesap verebilir durumdadırlar. Sovyet delegeleri onları seçenlerin aidatlarıyla işyerlerini temsil ederler, böylece işçiler delegelerin kararlarının sonucuna katlanırlar. Vekiller seçmenlerden uzak tutulur ve maaşlarının seçmenleriyle bir ilişkisi yok.

Burada bile örgütsel yapıyı gizemlileştirmemek önemlidir. Troçki ilk sovyete (1905'te Petersburg'ta) başkanlık etti, buna rağmen yine de sadece biçimi önp-lana çıkaran ve onu fetişleştirenleri "alçak ve kötü niyetli" olarak gördü. Sovyetlerde olan buydu... İşçileri ve köylüleri kandırmak için sanki sovyetler bir silah olamıyormuş gibi! 1917'deki Menşevik-Devrimci Sosyalist Sovyetleri böyle değil miydi? Bu tutum burjuva iktidarının payandası ve onun diktatörlüğüne hazırlık yapmaktan başka bir şey değildi. Pekiyi 1918-1919'da Almanya ile

Avusturya'daki sosyal demokrat sovyetler nasıldı? Bunlar burjuvaziye koruyan ve işçileri kandıran organlardı. Bu yüzden sovyetlerin doğrudan temsili demokrasisi proleter yönetim için sadece imkân yaratır. Demokrasiyi geliştirmek için öyle olmasının istenmesi gerekir ve bu çoğunluğun devrime kazandırılmasına bağlıdır. Rusya'da bu; Bolşeviklerin ikna edici çabalarıyla, devrimci bir partiyle mümkün oldu. Şubat 1917'de Çarlık yıkıldığında, Bolşevikler "Tüm iktidar İşçi Sovyetleri ile Askerlerle Köylü Temsilcilerine" çağrısında bulundular. İlk başta yalnızca bir sovyet azınlığı bunu desteklediği halde, sonbahara kadar çoğunluğun desteğini kazandı ve 25 Ocak'ta, şimdi adı Petrograd olan başkentte neredeyse kansız bir direnişle slogan gerçeğe dönüştü.

Devrimci bir partiyle Sovyetlerin birleşmesi demokrasi mücadelesinde daha önce görülmemiş düzeyde bir sıçramaya yol açtı. Aristokratlarla kapitalistlerin azınlık iktidarının yıkılmasından sonra halk yönetimi etkin bir hal aldı ve Bolşeviklerin "ekmek, toprak ve barış" sloganını mümkün kıldı. Alman, Fransız ve İngiliz parlamentoları Birinci Dünya Savaşı'nda, iğrenç ve anlamsız bir savaş yürütürken, Sovyet hükümeti askerlerin acil ihtiyaçlarını karşıladı ve iktidara geldikten sonraki gün düşmanlıkları sona erdirdi. Köylüler Rus toplumunun büyük çoğunluğunu oluşturuyordu ve aristokratların mülklerinin müsadereyi yasalaştığında, onların toprak talebi aynı gün karşılandı. Şehirlerde işçiler fabrikalarının yönetimini ele geçirdiler. 1918 başlarına kadar, 500 fabrika kamulaştırıldı ve kısa sürede Lenin "saymaya vakitlerinin yettiğinden çok" işletmeye el koyduklarını açıkladı.

Kadın haklarıyla etnik azınlıklar vb. konularda büyük ilerlemeler kaydedildi. Devrimci partinin etkileşimi aracılığıyla, sovyetlerin oluşması ve üretim araçlarının kontrolünün ele geçirilmesi sayesinde halkın temsil edilmesi, iktidar ve toplumsal bağlamın karşılıklı bir şekilde birbirlerini tamamlamaları mümkün hale geldi. Trajik olan bu deneyimin uzun süre devam etmemesiydi. Sovyetler boş bir kabuğa dönüştüler. Temizlenmiş bir Bolşevik Partisi aracılığıyla Stalinist diktatörlük devleti yönetti ve kitleleri acımasızca sömürdü. Nerede yanlış yapıldı? Yaygın görüş bunun Lenin'in Bolşevik Partisi'nin ve onun yöntemlerinin kaçınılmaz sonucu olduğudur. Tarihçi Robert Service, örneğin, Lenin'in "özellikle buyurgan bir kişiliğe sahip" olduğunu ileri sürer. Bu nedenle: Bolşevizmin bizzat kendisi politik, ekonomik ve toplumsal bakımdan aşırı-otoriterliğe meyilliydi: ve Stalin değil de Troçki veya Buharin veya hatta Kamanev bile Lenin'in ölümünden sonra partinin başına geçmiş olsaydı, yine de aşırı bir otoriter anlayış partiye hakim olacaktı. Troçki, Buharin ve –Lenin gibi- Kamanev, Stalin'in tem-

sil ettiğinden daha yumuşak bir Bolşevizm türünü savunuyorlardı. Service, “Bolşeviklerin 1917’de, kendi aralarında, görece demokratik bir davranış biçimine sahip bir parti” olduğunu gönülsüzce kabul ettiği halde, demokrasinin ortadan kalkmasını tümüyle buyurganlıkla Bolşevik “eğilim”e göre açıklar. Bununla birlikte, eğer Service haklıysa, o zaman partinin iç işleyişi toplum üzerinde diktatörlüğe dönüşmüştür. Söz konusu tespit bu makalenin iddiasıyla çelişir: (partilerin iç işleyişi dahil) siyasal sistem toplumsal bağlamla bağlantılı bir şekilde anlaşılmalı veya Marx’ın ileri sürdüğü gibi, üstyapı altyapıya göre yorumlanmalı. Peki bu Rusya’da nasıldı? Üretimdeki kollektif karakteri nedeniyle hem Bolşevik Partisi hem de Sovyet demokrasisi militan ancak görece az sayıdaki işçi sınıfına dayanıyordu. Nüfusun yüzde 80’inini oluşturan ve geniş bir kırsal alana yayılmış bulunan köylüler benzer bir bağlılık ve ortak çıkardan yoksundular ve “işçi, asker ve köylü konseyleri”ne işçilere nazaran daha az düzeyde katıldılar. Ekim Devrimi’nden sonra acımasız bir iç savaşa girildi. Kızıklar, Beyazlar ile yabancı kapitalist müdahaleye karşı savaştı. Bu savaşta 180 bin işçi öldü. Üretimdeki durgunluk işçi sınıfının 2,6 milyondan 1,2 milyona düşmesi anlamına geliyordu. Devrime öncülük eden Petrograd’ın nüfusu 2 milyon 400 binden 720 bine düştü. O zaman bir yorumcu şöyle yazıyordu, “İnsanlık tarihinde üretim gücünün düşmesiyle, sadece nüfusun küçük bir bölümünün değil, milyonlarca insanın bu kadar acı çektiği başka bir örnek yoktur”. Nüfusun dörtte biri bundan etkilendi, 35 milyon insan aşırı açlığın pençesine düştü ve yamyamlık vakaları bile görüldü. Beyazlar iç savaşta yenildiler, ne var ki büyük askeri mücadele büyük çaplı bir bürokrasiye ihtiyaç duydu. Savaşın sonunda devlet görevlilerinin sayısı 5 milyon 880 bin kişiye ulaştı-bu sayı sanayi işçilerinin beş katıydı.

Lenin ister buyurgan olsun ister olmasın bu durumda kolektif yönetim buharlaşacaktı. Bu bireylerin önemini inkâr etmek anlamına gelmez, Marx’ın dediği gibi, “insanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama bunu kendi keyiflerine, kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan verili olan ve geçmişten miras alınan koşullar içinde yaparlar.” Lenin, Troçki ve diğer liderler bununla baş etmeye çalıştılar, ancak olağanüstü olaylar nedeniyle fazla etkili olamadılar, çünkü toplumsal bağlam onların mücadelesine tümüyle düşmandı. Köylülerin ve devlet bürokrasisinin gücü işçi sınıfının gücünü aşıyordu. 1920’lerde, bürokrasi ile köylüler önce Buharin sonra da Stalin’in liderliğinde üstünlük mücadelesine girdiler. Bolşevik Partideki demokrasinin ortadan kalkmasıyla işçi sınıfının düşüşü arasında bir paralellik var. Partinin iç yönetimi sonuçta Stalin’in idare ettiği devlet kapitalizmi sistemini yansıtan değişmez bir Stalinist biçim aldı-bu sistem

genelde hem parti içinde hem de ülkede tam bir diktatörlük rejimiydi. Rusya'nın olağanüstü demokratik kazanımlarıyla bunların ortadan kalkmaları tartışmamızın şaşırtıcı kanıtını ortaya koyuyor. 1917'de Sovyet Rusya Atina'nın doğrudan demokrasisinde görülen yönetime yakın bir yönetim biçimi sergiledi, hatta geçici bile olsa, toplumun büyük çoğunluğunu kapsayarak bunu daha da ileri götürdü. Leninist Parti 1917'deki büyük demokratik ilerlemenin temel bir bileşeniydi; bu nedenle devrimci bir partinin nasıl çalıştığı sorunu demokrasi için büyük bir önem taşır. Nasıl ki reformist partilerin içyapılarıyla dış çevreleri arasında bir bağlantı varsa, devrimci partiler için de bu kural geçerlidir. İkisi de kapitalizmin belirlediği çerçevede işledikleri halde, bu çerçeveye ilişkileri oldukça farklıdır. Bu bağlamda liderlik sorunu önemlidir.

(Sendikalar gibi) Reformist partiler, farklı derecelerde, kapitalist görüşleri kabul eden işçi sınıfının çoğunluğunu örgütlerler. Bu görüşlerden biri üst düzey yöneticilerin tabanı *temsilen* haklarını almak üzere orada bulundukları fikridir. Bu, liderleri etkin bir unsura dönüştürerek, üyeleri edillenleştirir. Liderler kapitalistlerle işçiler arasında aracılık yapmada serbesttirler veya koltuk ve yüksek maaşlarla kapitalizmle bütünleşirler. Bu ilişki, kişisel veya ideolojik yozlaşmayı teşvik ederek liderlerin üyelerle ilişkilerini keser. Leninist parti modeli tümüyle farklıdır ve burjuva demokrasisine değil fikirler, devrimci hedefler ile partinin çevresi arasındaki ilişkiye dayanır. İktidarı ele geçirmek için çoğunluk sınıfı ikna etmeyi amaçladığı halde devrimci parti saflarına sadece politik açıdan en ileri unsurları kendisine çeken bir azınlık partisidir. Böylece devrimciler işçi sınıfının reformist çoğunluğunu kazanmak için öncü olarak hareket etmeye çalışırlar. Azınlığın bunu yapması için radikal argümanlar ileri sürmesi ve alternatif eylem biçimleri önermesi—başka bir deyişle öncülük yapması—gerekir. Bu nedenle devrimci parti her üyeyi lider yapma arayışında olmalıdır. Bu bakımdan liderlerin/ taraftarların normal tanımı çöker ve "parti merkezi" ile partinin tabanı arasındaki teknik işbölümü hakkında konuşmak daha doğru olur.

Yeteneklerini kanıtlamış olanlardan oluşan parti merkezi partiye yön verecek belirli bir teorik ve pratik deneyime ve örgütte merkezi bir rol oynamak vs için zaman ve fırsata sahiptir. Ne var ki, aslında, tıpkı bir milletvekili veya sendika sekreterinin partinin dışında olmaması gibi bu merkez de tabandan ayrı değil. Burjuva demokrasisi gerçekte kimin yönettiğini gizlemek için seçimlerle temsili fe-tişleştirir. Devrimci bir partide böyle bir fetiş işlevsizdir. O, kendisi için yoktur, geçici bir tatminle bireyler bir seçimde kendilerini ifade etmekten kazançlı çıkabilirler, ancak bu özel bir amaç olan toplumun dönüşümü içindir. Partinin iç iş-

leyişi bu sürece yardımcı olmak üzere vardır başka bir şey için değil. Devrimci partinin üyeleri merkezin onlar adına hareket etmesini edilgen bir şekilde bekleyemezler, ayrıca üyelerin edilgenliğe sevk edilmesi merkezin yararına değil. Eğer bu, liderler partisi olacaksa her ikisi arasındaki ilişkinin dinamik ve etkileşimsel olması gerekir. Devrimci bir partinin yozlaşmaya karşı kati suretle bağışık olduğu sonucu çıkmaz. Politik eylemde olduğu gibi tüzükle bu yozlaşmadan korunmak mümkün değil. Bir tüzük veya bir siyasal eylem yozlaşmadan korunmayı sağlayamaz. Başka yerlerde olduğu gibi, burada da içyapı ile dış bağlam arasındaki ilişki kullanılır. Sağında bulunanlarla ilişkilenebilir çalışan devrimci kendisini çoğunluğu reformist olan işçi sınıfının etkisine açık bırakır. Bu nedenle sadece birileri katıldı diye reformizmi barındırma tehlikesi ortadan kalkmaz. Örneğin, üyeler kendilerini bürokrasinin baskısı altına koyacak sendikalarda önemli mevkillerde bulunabilirler. Başka üyeler siyasete devrimci bir tutumla başlamış ancak zamanla burjuva ideolojisinin etkisine girmiş olabilirler. Devrimciler ortak eylemlerde reformist örgütlerin üyeleriyle birlikte çalışmalı ve onları etkilemek yerine tam tersine onlardan etkilenebilirler.

Bu sağa kayışı engelleyemedikçe, bu durumda parti gerçek demokrasiye ulaşma idealine sadık kalamaz. Öyleyse içyapının öncelikli demokratik işlevi üyeler üzerindeki baskılara karşı devrimci ideali desteklemektir. Demokrasinin işleyebilmesi için partinin bütün siyasetiyle faaliyetlerinde—hem merkezde hem de tabanda—hesap verebilir durumda olması gerekir. Reformist partilerde hesap verebilirlik yoktur, çünkü partinin üyeleri gerici burjuva fikirleri savunabilirler, liderler mücadelede ihanet edebilirler—ve kimse hesap sormaz. Rusya'nın Menşevikleri aslında Bolşeviklerle (Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi) aynı partideydiler, ancak gereksiz olarak gördükleri hesap verebilirlik meselesi nedeniyle bir ayrışma yaşandı. Bolşevikler büyük demokratik sıçramalarını gerçekleştirdiğinde, Menşevikler bu kazanımları iç savaş yoluyla ortadan kaldırma mücadelesi vererek Beyazların safında yer aldılar. Sağa karşı direnç göstermek—partiyi hizbe dönüştüren—karşıt bir tehlike doğurur. Devrimcilerin bizzat kendisi devrimin son anına kadar sürekli akıntıya karşı kürek çekerler ve bu yüzden işçi sınıfıyla anlamlı bir etkileşimden uzak durma ve daha güvenli bir limana demir atma saplantısına sahipler. Bu, devrimcileri sınıfa önderlik yapmak yerine vaaz vermeye götürür. Bu geçmişte birçok sosyalist partinin kaderi olmuştur. Bu iç hizip rejimi katıdır ve demokratik tartışmadan yoksundur, çünkü istenen tek şey (hem liderlik hem de taban için) değişmez genel inançlarla stratejinin sürekli tekrar edilmesidir. Eğer devrim verimsiz bir inanç olursa ve işçi sınıfının liderliğinde

sürekli sınanmazsa, geliştirilmezse ve ilham almazsa, tek başına gerçek demokrasiyi getirecek olan devrim başarısızdır. Devrimci parti kapitalist çevresine uyum sağlamak için kendisini nasıl koruyorsa, devrim de müdahaleyle kendisini aynı şekilde korumalı. Bunun işçi sınıfı içinde öncülük yapmak üzere mücadele eden üyelerin deneyimini ve nasıl hareket edileceğini yansıtan bir iç yapıya ihtiyacı vardır. Buna “demokratik merkezîyetçilik” denir. Demokratik merkezîyetçilik, sovyet gibi, bir işçi devleti veya kitle demokrasisi öngörmez. Proleter demokrasiye bağlılığı nedeniyle Stalinist suikastçilerin elinde hayatını kaybeden Troçki demokratik merkezîyetçiliğin birtakım resmi tüzük maddelerinden ibaret olmadığında ısrarlıydı. Demokratik merkezîyetçilikle ilgili yanlış anlamalarla yanlış yorumları “tek kalemde” ortadan kaldıracak bir formül yoktu. Parti aktif bir organizmadır. Dış engeller ve iç çelişkilerle yürüttüğü mücadeleyle gelişir. Parti yönetimi gökyüzünden zembille inmez, aksine mücadele içinde tedricen biçimlenir. *Bir siyasal çizgi partiye egemen olur.* Her şeyden önce, stratejik problemlerle taktik sorunları çözmek için onların doğru bir şekilde tanımlanması gerekir. Örgütsel biçimler strateji ve taktikle uyumlu olmalıdır.

Bu makalenin iddiasının klasik ifadesi işte budur. Devrimci parti *içindeki* sağlıklı iç ilişkilerin anahtarı partinin *dışındaki* doğru politik eğilimdir. Böyle bir müdahale iki unsurdan oluşur—stratejinin formüle edilmesi ve uygulanmasıdır. Lenin dengeyi şu tümcelerle ifade etti: Hareketin liderliğini merkezileştirmemiz gerekir. Aynı zamanda... parti üyelerine, parti için çalışan her katılımcıya, ona ait veya onunla ilişkili her çevreye *sorumluluğu dağıtmalıyız*. Bu yetki dağılımı devrimci merkezîyetçiliğin temel öngerekliğidir ve *asli çözümüdür*. Demokratik merkezîyetçilik sadece partinin iç bakış açısına göre bir gereklilik değil. Aynı zamanda hem bu düzeyde hem de bir bütün olarak işçi sınıfı düzeyinde hakim sınıfın demokratik-olmayan merkezîyetçiliğine karşı önemli bir engeldir. Gerçeği demokrasi adına ne gizlerse gizlesin, azınlıktaki kapitalist sömürücülerin çoğunluk üzerindeki egemenliği katı merkezîyetçiliğe bağlıdır. Kapitalist devlet bir hayli merkezileşmiştir ve baskı araçlarında—ordu ve polis—bu oran daha da belirgindir. Burada güç, alt kademedeki askerlerden tepedeki generallere kadar katı, atanmış ve hesap vermekten uzak bir hiyerarşiye dayanır. Ne var ki bu, dev şirketlerin temsil ettiği şaşırtıcı birleşmelerde de benzer şekilde meydana gelir. Örneğin, 2007’de Walmart, Exxon ve Shell firmalarının her birinin toplam geliri Yunan ekonomisi kadar büyük olup Danimarka, Arjantin ve Güney Afrika gibi ülkelerin de gelirinden daha fazlaydı.

Eğer işçi sınıfı bu yoğunlaşmış güce karşı koyacaksa, mücadelesini merkezileş-

tirmeli. Bir sınıf olarak bu bireysel temelde başarılamaz. Olabildiğince çok sayıda insanın mücadeleye katılması gerekir ve sözkonusu mücadele aynı zamanda olabildiğince demokratik olmalı. Hem soyut hem de pratik bakımdan, demokrasi ve merkezîyetçilik çelişkili ve tamamlayıcıdır. Devrimci bir partide demokratik merkezîyetçilikten söz etmek kolaydır ancak bunu uygulamak zordur. Eğer bu parti en iyi yaklaşımı bulmak için tüm zamanını demokratik tartışmalarla geçirirse, o zaman ismine layık olmaz ve devrimle alakası olmayan bir lafazanlık dükkanına ve hizbe dönüşür. Eğer bir parti tüm zamanını alman kararları uygulamakla geçirirse, ancak değişen koşullara uyum sağlamazsa, dönemsel gerekliliklerle bağı kopar—yine hizip olarak kalır. Bu ihtiyaçlar sürekli değiştiği halde, doğru dengenin tutturulması gerekir. 1937’de konuyla ilgili yazarken Troçki şunları söyledi: Demokrasiyle merkezîyetçilik birbirleriyle aynı oranda buluşmazlar. Her şey somut koşullara, ülkenin siyasal durumuna, partinin gücü ve tecrübesine, üyelerinin genel düzeyine, öncünün otoritesine bağlıdır. Problem sonraki dönem için bir siyasal hat çizme sorunu olduğunda demokrasi, konferanstan önce merkezîyetçiliğe galebe çalar. Sorun siyasal eylem olduğunda ise, merkezîyetçilik demokrasiyi ikinci plana düşürür. Parti kendi eylemlerini eleştirel bir şekilde inceleme ihtiyacı hissettiğinde, demokrasi yine kendisini gösterir. Demokrasiyle merkezîyetçilik arasındaki denge fiili mücadelede—ihlal edildiği ve tekrar yeniden kurulduğu vakitlerde—kendisini ortaya koyar. Devrimci partideki demokratik merkezîyetçilik en özgür ve en adil parlamenter sistemde ortaya çıkan durumun tersinedir. Burada zenginlerle güçlülerin, devletlerinin, ordularının, mahkemeleriyle yasama organlarının merkezîyetçiliği demokrasi maskesiyle, egemen sınıfı korumaya hizmet eder.

Sonuç

İçinde uygulandığı özel toplumsal bağlam göz önünde bulundurulmaksızın demokrasiden sıklıkla sözedilir. Neyse ki bu makale bunun büyük bir hata olduğunu ve bu anlamlı tartışmanın değişik türler arasında daima fark gözetmesi gerektiğini gösterdi. Kapitalistlerin üretim araçlarına sahip olması nedeniyle demokrasi anlayışlarının biçimi içerikten; temsili olanı hükümlerlikten; *halkı yönetimden*; liderleri yönetilenden ayırması kaçınılmazdır. Proleter demokrasi çoğunluğa tek başına kolektif yönetimi sağlayabilecek ve insanlığı özgürleştirebilecek diyalektik bir sentezle bütün bu unsurları birleştirir. Şimdiki kapitalist kriz demokrasiye inananlara hesapta olmayan bir tehdit oluşturmaktadır. Birçok yer-

de para piyasalarıyla sermaye şirketlerinin baskısı o kadar yoğundurki, burjuva demokrasisinin sahteliğiyle yapaylığı bundan etkilenmektedir. Aynı zamanda bir direniş dalgası gelişmektedir. Direnişler birçok tarzda olabilirler; ancak her halükarda, ister genel bir grev, bir halk devrimi veya “İşgal Et” benzeri bir kitle hareketi olsun, bu olaylarda halkın kolektif bir şekilde yönetme iradesi için gerekli kaynaklar görülebilir. Antik Yunanistan’dan günümüzdeki Yunanistan’a kadar demokrasi tarihi tek kalemde kitlelerin gerçek demokrasi potansiyelini ortaya koymaktadır.

Referanslar

- Aylmer, G E, *The Struggle for the Constitution* (Blandford), 1963.
- Bémont, Charles, *Simon de Montfort* (Oxford University Press), 1930.
- Claster, Jill N, *Athenian Democracy. Triumph or Travesty?* (Holt Rinehart Winston), 1967.
- Cliff, Tony, *Lenin*, volume 1 (Pluto), 1975.
- Cliff, Tony, *Lenin*, volume 3 (Pluto), 1978.
- Cliff, Tony, and Donny Gluckstein, *Marxism and Trade Union Struggle* (Bookmarks), 1986.
- Cliff, Tony, and Donny Gluckstein, *The Labour Party: A Marxist Analysis* (Bookmarks), 1988.
- Cliff, Tony, Chris Harman, Duncan Hallas and Leon Trotsky, *Party and Class* (Bookmarks), 1996.
- Davies, John K, “Athenian Citizenship: The Descent Group and the Alternatives”, in Peter J Rhodes (ed), *Athenian Democracy* (Oxford University Press), 2004.
- Foot, Paul, *The Vote* (Penguin), 2005.
- Harman, Chris, “Base and Superstructure”, *International Socialism* 32 (summer), www.marxists.org/archive/harman/1986/xx/base-super.html , 1986.
- Hill, Christopher, *God’s Englishman* (Penguin), 1972.
- Howard, Dick (ed), *Selected Political Writings of Rosa Luxemburg* (Monthly Review), 1971.
- Jones, AHM, *Athenian Democracy* (Blackwell), 1969.
- Kapp, Yvonne, *Eleanor Marx*, volume 2 (Virago), 1976.
- Kritsman, Leo, *Die Heroische Periode der Grossen Russischen Revolution* (Neue Kritik), 1971,
- Lenin, V I, *Collected Works* (Progress), 1964.

- Lenin, V I, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky* (Progress), www.marxists.org/archive/lenin/works/1918/prrk/index.htm , 1976.
- Lenin, V I, “*Left-Wing*”_Communism: *An Infantile Disorder* (Bookmarks), www.marxists.org/archive/lenin/works/1920/lwc/index.htm , 1993.
- Ma, John, Nikolaos Papazarkadas and Robert Parker, *Interpreting the Athenian Empire* (Duckworth), 2009.
- Manning, Brian, *The English People and the English Revolution* (Heinemann), 1976.
- Marx, Karl, and Frederick Engels, *Collected Works*, volume 6 (Lawrence and Wishart), 1976.
- Meiggs, Russell, *The Athenian Empire* (Oxford University Press), 1972.
- Miliband, Ralph, *Marxism and Politics* (Merlin), 2004 (1977).
- Molyneux, John, *Anarchism: A Marxist Criticism* (Bookmarks), 2011.
- Molyneux, John, “Capitalism vs Democracy”, *Socialist Review* (January), 2012.
- Morton, A L, *The World of the Ranters* (Lawrence and Wishart), 1979.
- Murphy, JT, *The Workers’_Committee* (Pluto), 1972 (1917).
- Ness, Immanuel, and Dario Azzellini, *Ours to Master and to Own* (Haymarket), 2011.
- Ober, Josiah, *The Athenian Revolution* (Princeton University Press), 1996.
- Ste Croix, Geoffrey de, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Duckworth), 1983.
- Service, Robert, “Did Lenin lead to Stalin?” in John Rees and others, *In Defence of October* (Bookmarks), 1997.
- Simons, Mike, *Striking Back* (Bookmarks), 2004.
- The Miners’_Next Step*, (Pluto), 1973
- Thyssen, Fritz, *I Paid Hitler* (Hodder and Stoughton), 1941.
- Trotsky, Leon, *Collected Writings and Speeches on Britain*, 3 volumes (New Park), 1974.
- Wood, Ellen M, *Peasant-Citizen and Slave* (Verso), 1988.

Richard Wolff ile Söyleşi: Ekonomik Kriz, Radikal Demokrasiyi Gündemleştiriyor!*

Fırat Aydınkaya & Selçuk Oktay

*

*“İşte Demokrasi” (Democracy at Work) kitabınızda ekonomik demokrasi-
sinin günümüzdeki temellerini kuruyorsunuz. İşyerinde çalışanların daha
fazla artı değere el koyması ya da bu yönde talebi olması bu anlamda ne ka-
dar önemlidir? Bu durum kapitalizmin tahkimi sonucunu doğurmaz mı?
Daha da önemlisi bu durum orta sınıfın kapitalizme daha fazla dahil edil-
mesine yol açmaz mı? İşte demokrasiye ulaşmak için çalışanlara ve çalışan-
ların kurduğu örgütlere, partilere ne gibi roller düşüyor?*

Bana göre, kapitalizm mikro düzeyde artı değerın özel bir şekilde işletmeler için-
de düzenlenmesiyle tanımlanır. İşletmenin kapitalist düzenlenmesinde, artı de-
ğer işçiler tarafından üretilir ve bu artı değer başka insanlar (ne üretici ne de üre-
tici olmayan işçiler) tarafından sahiplenilir ve dağıtılır. Bu başka insanlar, kapi-
talist patronlardır. Sahiplendikleri artı değeri dağıtmalarındaki amaç, kapitalist
işletmenin büyümesi ve devam etmesi koşullarının yeniden üretilmesidir. İşçiler
ürettikleri artı değerin sahiplenilme ve dağıtım süreçlerinden dışlanmaktadır. Bu
sebeple, işletmeler içinde artı değerin düzenlenmesini değiştirmek, böylece işçi-
lerin kendilerinin ortaklaşa artı değeri sahiplenmesini ve dağıtmasını sağlamak,
bu işletmelerin kapitalist niteliğine son verilmesi anlamına gelir. İşletmelerin ke-
sin olarak demokratikleştirilmesi, işçilerin kapitalist sömürüye, kendi ürettikle-
ri artı değerlerin kazanımı ve dağıtım süreçlerinden dışlanmasına son vermektir.
Sonuç olarak, işletmelerin bu şekilde demokratikleşmesi ne kapitalizmi güçlen-

dirir ne de kimseyi kapitalizme entegre eder. İşçi sendikaları ve diğer işçi örgütleri geçmişte olduğu gibi bugün tekrar işletmelerin kapitalist düzenden demokratik düzene geçişinin sağlamasında bir araç ya da yol olabilirler.

Kapitalizm yoluna devam ederken sınıfların da dönüşüm geçirdiği çokça tartışılan konuların başında geliyor. Marx ve Engels'in birlikte yola çıktığı proletaryaya Andre Gorz "Elveda" dedi. Negri ve Hardt'ın "İmparatorluk"una karşı bayrak açanlara "Çokluk" dendi. Guy Standing, yeni bir sınıf olarak "prekarya"yı tanımladığında çok insan bu tanımda kendini buldu. "İşte Demokrasi" formülasyonu nasıl bir sınıfsal temele dayanıyor? Kapitalizmin serüveninde emeği ile geçinenlerin yaşadığı dönüşüme dair fikirleriniz nelerdir?

Eğer Marx'ın kategorilerini tekrar gözden geçirmeye gerek varsa, buna bir itirazım olmaz. Ancak, inanıyorum ki, Marx'ın geliştirdiği temel sınıf kavramları şimdiye kadar uygunluklarını ve kapitalizmin evriminin içyüzüne derinlemesine açıklık getirebilme yeterliliklerini korudu. Kapital'e bakacak olursak kapitalizmde üç temel sınıf vardır: (1) İşgücüleri kendilerine maaş olarak ödenen değerden daha fazla artı değer üreten üretici işçiler, (2) Bu artı değeri sahiplenen ve dağıtımını yapan kapitalistler, ve (3) İşgücüleri artı değer için gereken birçok koşulun güvence altına alınmasını sağlayan ve kendilerine kapitalistler tarafından artı değer temettülerinin (yields) dağıtımıyla ödeme yapılan üretici olmayan işçiler. Bence, "çokluk" (multitude) ve prekarya (precarariat) gibi kavramlar önemli sosyal olgulara ilişkin ciddi kavramlar. Ancak ne Marx'ın sınıf kavramlarının yerine gelebilirler ne de onları geliştirirler. Bu kavramlar Marx'ın sınıf kavramsallaştırmasındaki başarıdan analiz ve anlayış seviyeleri bakımından bir gerilemeyi işaret ediyor. Sonuç olarak, modern kapitalist bir şirkette, üretici işçiler şirketin meta üretiminde şekillendirilmiş artı değeri üretenlerdir. Kapitalistler meta ürünleri satmak suretiyle bu artı değeri sahiplenen ortaklar kuruludur. Üretici olmayan işçiler büro elemanları, güvenlik personeli, alım-satım güçleri, müfettişler, avukatlar ve artı değeri kendisi üretmeyen ancak şirketin çeşitli yeniden üretim koşullarını güvence altına alan diğer iş güçleridir. Marksist sınıf kavramları S. Resnick ile kaleme aldığımız *Knowledge and Class: A Marxian Critique of Political Economy* (1987), (Bilim ve Sınıf: Politik Ekonominin Marksist bir Eleştirisi, 1987) *Contending Economic Theories: Neoclassical, Keynesian and Marxian* (2012) (Çarpışan Ekonomi Teorileri: Neo-klasik, Keynesçi ve Marksist, 2012, Türkçe çevirisi yakında çıkacak) ve benim *New Departures in Economic Theory* (2006)

(Ekonomi Teorisinde Yeni Sapmalar, 2006) başlıklı kitaplarımda detaylı bir şekilde geliştirilmiştir.

“İşte Demokrasi” kitap/projenizde işçilerin özyönetimine, kendi işleri üzerindeki demokratik özerkliğe dikkat çekiyorsunuz. Kapitalizmin çevre ülkelerinden biri olan Türkiye’de işçilerin özyönetimine ilişkin tarihte bazı örnekler mevcut. Türkiye’de güncel bir örnek de ortaya çıktı. İstanbul’da işçilere maaşlarını ödemeyen bir tekstil fabrikasına işçiler el koydu ve işverenin tahrip ettiği makinelerle tekrar üretime başladı. Bu modelin yaygınlaşmasının merkez ve çevre ekonomilerde koşulları var mı? Ve en önemlisi özerk özyönetim modelinin kapitalizme bir katkı biçiminde kurumsallaşmaması için ne tür şeylere dikkat etmek gerekiyor?

İşçilerin -sizin kendi kendilerini yönetme dediğiniz- özerk şirketlerini yaygınlaştırmak için en önemli yol; bu şirketlerin, taşınmakta olduğu yerlerde (eski sömürge ve çevresindeki yerler) eşitsizlikler, sosyal çatışmalar ve çevresel zararlar yaratırken Batı Avrupa’da, Kuzey Amerika’da ve Japonya’da derin ve kalıcı bir krizde olan kapitalizme bir alternatif olarak yaşayabilir ve uygulanabilir olduğunun ifade edilmesidir. İşçilerin özerk şirketlerinin tecrübe edilmiş gerçek tarihinin yaygın bir biçimde bilinmesi gerekiyor (Örneğin, İspanya’nın Mondragon Kooperatif Şirketi). Aynı şekilde, emeklerinin ürettiği artı değerın tahsili ve idaresi süreçlerinden dışlanmadıklarında hayatın emekçi işçiler için nasıl ve neden daha iyi olacağı tartışmalarının da yaygınca yapılması gerekli. Bu fikri yaygınlaştırmak için bunun gibi ideolojik yolların dışında pratik bir yol olarak İtalya’nın Markora Kanunu (1985) örnek verilebilir. Bu kanun işsiz işçilerin işsizlik süreçlerinin telafisi olan kesinti iadesini önceden ödenmesini sağlar. Tabii bu toplu ödeme diğer işsizlerle birlikte kendi kendini yönetim için bir başlangıç sermayesi olarak kullanılırsa. Diğer bir pratik yol ise, işçi sendikalarının stratejilerini toplu sözleşmenin ötesine geçecek şekilde genişletmesi ve kapitalistlerin terk ettiği şirketlerin kurulmasını ve işlemlerini de kapsamalarına almalarıdır. Bir başka yol ise hükümet kurumlarının kendi kendini yöneten işçi şirketlerine sermaye, kredi ve teknik yardım sağlamasını talep etmek ve kazanmaktır. Böylece insanlar hiyerarşik kapitalist şirketlerde mi yoksa demokratik işçilerin kendi kendini yönettiği şirketlerde mi çalışacaklarının seçimi konusunda ya da kapitalist üreticilerden mi yoksa kendi kendini yöneten üreticilerin ürünlerini mi alacakları konusunda gerçek bir özgürlüğe sahip olacaklardır.

Aristoteles'in demokrasiyi yoksulların rejimi olarak nitelendirdiğini biliyoruz. Şimdilerde ise demokrasinin statü sınıflarının, zengin işadamlarının rejimi olduğuna dair yaygın bir kanı var. Gerçekten de demokratik mekanizmalara baktığımızda özellikle temsili demokrasilerde halkın temsilcisi olmak için ciddi ekonomik kampanyaların, bağışların işin içinde olduğunu görüyoruz. Bu durum demokrasi açısından ciddi bir sorun değil mi? Demokratik süreçlerin giderek zenginlerin mülkü haline geldiğini düşündüğümüzde bu durum demokrasi fikrine zarar vermiyor mu? Yeni dönemde demokrasinin ekonomi-politiği nasıl olacak?

Burada terimlerimizi tanımlamaya ihtiyacımız var. Şirketlerin kapitalist düzeni demokrasinin kendisiyle direkt olarak tezatlık içerisindedir. Kapitalist şirketlerde, küçük bir azınlık (büyük pay sahipleri ve onların seçtikleri yönetim kurulu) bütün kararları (ne, nasıl, nerede üretilecek ve elde edilen karla ne yapılacak) alırlar. Çoğunluk ise bu karar mekanizmalarının tamamen dışında kalarak verilen kararları kabul edip bununla yaşamak zorundadır. Kapitalizmin savunucularının insanları kapitalist şirketlerin çoğunlukta olduğu ekonominin bir şekilde “demokratik” bir sistem olduğuna ikna etmeleri dikkat çekmeye değer bir ideolojik başarıdır. Buradaki aldatmaca “seçimlerde oy kullanmayla” demokrasinin eş değer tutulması gibi görünüyor. Kapitalist şirketlerin demokratik olmayışı şimdiye kadar kapitalistlere çok iyi hizmet etmiştir ve bu durum ekonomik sistemleri “demokratik” olarak adlandırmayı başaran ideolojik sisle ikiye katlanmıştır. Kendi kendini yönetim hareketi demokrasi talebinin aynı zamanda kapitalizmin eleştirisi olduğunu göstermektedir.

Kapitalizmin yaşadığı son global krizden sonra sosyal hakları baltalayan kemer sıkma politikalarının uygulanmaya başlandığı görülüyor. Bu programlarla özellikle finansal sermayenin işleyişi garanti altına alınıyor. Toplumun büyük çoğunluğunu etkisi altına alacak bu programlar kurumsallaştığı ifade edilen demokrasilerde nasıl mümkün oluyor? Kapitalizm demokrasiyi bu anlamda nasıl deforme etti? Kapitalizm ile demokrasi ilişkisi tek yanlı bir hal mi alıyor?

Kapitalizm bir ekonomik sistem olarak servet ve gelirdeki eşitsizliği artırma eğilimlidir. Bu eşitsizlikler aşırı olduğunda (1970’lerden bu yana Birleşik Devletler’de olduğu gibi) zengin azınlık, herkesin oy kullanmasına izin verildiği seçim yasasının olduğu toplumlarda bir problemle karşı karşıya kalıyor. Zengin azınlık için söz konusu olan bu risk, çoğunluğun politik güçleriyle kapita-

list ekonominin yarattığı eşitsizlikleri bozmak ya da tersine çevirmek için kullanabilmeleridir. Bu riskten kaçınmak ve bu problemi çözmek için, zengin azınlık başlıca mallarını- yani paralarını parti siyasetlerini satın almaya, kontrol etmeye ya da yozlaştırmaya kullanmaktadır. Böylece, çoğunluğun kapitalist ekonominin sonuçlarını bozmak için politik güçlerini kullanması engellenmektedir. 2007'den beri küresel kapitalist krize yakalanan hemen hemen bütün iktidarların "kemer sıkma" politikasını tercih etmeleri de bu yüzdendir. Kapitalizmin savunucuları kapitalist çıkarlara bağımlılıklarını saklamak için satın aldıkları iktidarları "demokratik" olarak adlandırmaya devam etmektedir.

Krizle ortaya çıkan durum, sınıflar arasındaki çelişkilerin gizlenemez duruma gelmesine yol açtı. Bununla birlikte toplumsal protestolar dışında sistemi dönüştürmeye yönelik potansiyeli güçlü bir hareket görmedik. Bu durumu nasıl değerlendirmek lazım? Burjuva demokrasisi toplumda biriken bu enerjiyi nasıl soğurabiliyor? Burjuva ekonomisinin bu yöndeki araçları nelerdir ve bu araçlar nasıl işliyor?

İşçilerin kapitalizme karşı koyması 20. yüzyılın ilk yarısında birçok yerde çok güçlüydü. Kapitalizm bu direnişe refah devletleriyle ve ideolojik savaşla karşılık verdi ve 20. yüzyılın ikinci yarısında bu direnişi eritmeyi başardı. Sonra kapitalizm işçi sınıfına ekonomik sistemle savaşılmaya gerek kalmadan yüksek yaşam standardına sahip olabilecekleri sözünü verdi. 20. yüzyılın sonuna doğru kapitalizm, daha çok kar elde etmek için, üretimi Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya'dan Asya, Latin Amerika ve Afrika'nın düşük ücretli bölgelerine taşımaya başladı. Bu sebeple, Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya'da uzun dönemde ekonomik düşüş yaşandı. Kapitalizm artık buralarda yükselen yaşam standardı sağlayamıyor. Bu durum bu bölgelerde açık hale geldikçe, kapitalizmin eleştirisi ve kapitalizme karşı direniş artacaktır. Bununla başa çıkma araçları az ve zayıf. Büyük bir olasılıkla Avrupa ve Birleşik Devletler'de görülmeye başlandığı gibi baskı kurmaya geri dönüş söz konusu olacak.

Kapitalizmin son krizi demokrasinin işleyişine yönelik bir etki yarattı mı? Demokrasinin gelişimi içerisinde son dönemde yaşanan kriz ile ilgili tartışmaların katkısı nedir? Demokrasinin krizi ne kadar kapitalizmin krizi ve kapitalizmin krizi ne kadar demokrasinin krizidir?

2007'den bu yana kriz, insanları kapitalizmi eleştirmeye ve kapitalizme karşıt olmaya itti. Bu süreçte, birçok insan demokratik olmayan kapitalizmin gerçekte nasıl olduğunu ve gerçek demokrasinin elde edilmesi yönünde engel oluşturdu-

ğunu gördü. Kapitalizmin eleştirisi demokrasiye, özellikle de ekonomik demokrasiye siyasi istekliliği ve etkin bir ilgiyi yeniden diriltti.

Immanuel Wallerstein refah devleti ideolojisi olarak simgelediği “sosyal demokrasi”yi yıllar önce “illüzyon” olarak betimlemişti. Aradan geçen zamanda sosyal demokrasinin büyük krizi Wallerstein’i haklı çıkardı. Bunun neticesinde yeni ırkçılık, kültürel aşağılanma, yeni sağ hareketlerinin ivme kazandığını görüyoruz. Ama buna rağmen ezilen halk ve hareketler hala demokrasinin sihirli gücüne inanmaktalar. Özellikle doğrudan demokrasi fikri hala çekici görünüyor. Bu bir demokratik paradoks olabilir mi? Demokrasinin hala ezilenleri cezbetmesini neye bağlıyorsunuz?

Demokrasi belli aralıklarla insan yığınlarını kimsenin yoksul olmadığı, ezilmediği, sömürülmediği ve marjinalize edilmediği bir toplumun yeniden inşası umu-duyla uyandırdı. Sonuç olarak, kapitalist sistemin 2007’den bu yana var olan krizi, haliyle insanların demokrasiye ve vaat ettiklerine yönelik isteklerini diriltti ve harekete geçirdi. Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya’da yaşandığı şekilde sosyal demokrasi aslında gerçek demokrasinin yüksek yaşam standardı, iktidar politikaları ve servet-egemen politikada gereken minimalist siyasal katılım karşılığında terk edildiği kapitalizmle uyum içerisindeydi. Sadece yaşam standartları ve iktidarın programları yükselmeyi sürdürdüğü müddetçe ve siyaset biraz olsun, ancak sınırlı bir şekilde, kitlelerin katılımına açık olduğu takdirde sistem devamını sürdürebilirdi. Ancak şimdi, yaşam standardı ve iktidar programları düşüşte ve siyaset hiç olmadığı kadar servet sahipleri tarafından kontrol ediyor ve yozlaştırılıyor, sosyal demokrasi her yerde geri adım atıyor ve gerçek radikal demokrasi talebi yükseliyor.

12 Eylül ile birlikte güvenlik ideolojisinin demokratik alanı daraltma pahasına geri dönüşüne şahit olduk. Yine bu jeo-kültürde Putin, Berlusconi, Erdoğan benzeri tek adamı ortaya çıkaran otoriter demokrasileri de gördük. Buna eşlik eden kapitalist-finans krizini de eklersek orta sınıfların otoriter demokrasiye geçit verdiklerini görmekteyiz. İtalya ve diğer bazı yerlerde kitleler ekonomik çıkarlar uğruna teknokrat bir hükümete bile razı olmakta. Bu otoriter dalga demokrasi krizini derinleştirebilir mi?

Toplumlar (ister kapitalist ister değil) gerilediğinde ve çöktüğünde, tepede olanlar servetlerinin, güvenliklerinin ve sosyal pozisyonlarının tehdit edildiğini anlarlar. Aynı şekilde onların yardımcıları ve destekleyicileri yani “orta sınıflar” da... Kapitalizm, Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya’dan dünyanın diğer bölge-

lerine taşınınca, bu kapitalist toplumlar 2007’de olduğu gibi kısa dönem krizleriyle kesintiye uğramak suretiyle uzun dönem bir düşüş dönemine girmiştir. Tahmin edilebilen bir müdahale iktidarın otoriterliğe dönüş yapmasıdır. Bunlara “otoriter demokrasiler” demek ancak demokrasi oy kullanmayla eş değer tutulduğunda anlamlı olabilir. Ben bu eşitlemeyi reddettiğim için, bu toplumları parlamenter kapitaliste karşın otoriter kapitalist olarak adlandırıyorum. Bunlar daha doğru nitelemeler. Kriz içindeki iktidarların otoriterliğe dönüşleri, demokrasiyi kısmen bastırıyor ancak aynı zamanda sosyal demokrat kapitalizmin on yıllar boyunca uyuttuğu kitlelerin demokrasi için yeniden düşünmelerine, yeniden örgütlemelerine ve yeniden canlanmalarına da neden oluyor, gittikçe güçlenen mücadeleler oluşuyor. Demokrasi bu mücadeleleri ve sonuçlarını şekillendirmede temel unsur olacaktır. *

Liberal Demokrasiye Karşı Demokratik Özyönetim Modeli

Abdullah Öcalan

Giriş

Demokrasi kavramının gerek uygulamada sıkça kullanımı, gerekse özüyle ters yorumlanması doğru tanımını önemli kılmaktadır. Geniş anlamda demokrasi, devlet ve iktidar tanımamış toplulukların kendilerini yönetmesi olarak tanımlanabilir. Dar anlamda demokrasiyi iktidar ve devlet olgularının yoğun yaşandığı toplumlardaki iktidar ve devlet yönetiminin dışındaki özyönetimleri, bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Devletli toplumlarda saf haliyle ne demokrasi ne de despotik yönetimler geçerlidir. Daha çok iç içe geçmiş yönetim olgusundan bahsetmek mümkündür. Bu da hem iktidar hem demokratik yozlaşmaya açık rejimleri üretir. Devlet iktidarı toplumla ilişkisinde doğası gereği demokrasiyi geriletmek ve sınırlandırmak durumundadır. Demokrasi güçleri ise devleti tanımamak biçiminde sınırlarını sürekli genişletmek isterler. Sorunun özü, kendini demokrasiyle maskeleyen devletle, devlet olmak isteyen demokrasi arasındaki karmaşadan kaynaklanmaktadır. Avrupa uygarlığında bu karmaşa sistemlice geliştirilmiştir. Doğu toplumlarında toplum ve devlet doğaları daha ayrık-sıdır. Devlet iktidarının kendini anayasalarla sınırlandırması ile toplumun daha çok temsili demokrasiyle sınırlandırılması aralarındaki sert çatışmaları yumuşatıp bir arada yaşamaya imkân tanımaktadır. Kapitalist modernitenin geliştirdiği bu model özünde sınıfsal çelişkileri yumuşatarak yönetmeyi amaçlamaktadır. Bir yandan ulus-devlet gibi devlet iktidarının en yoğun ve yaygın bir biçimini kendi dışındaki tüm toplumsal güçler üzerinde sürdürürken, diğer yandan sistemin baskı ve istismarı altındakileri temsili parlamenter demokrasiyle sus payı kabilinde razı etmeye çalışmaktadır. Liberal demokrasi denen olgudur bu. Toplumsal demokrasiyi bu iğfalden kurtarmak demokratik özyönetimler geliştirmekle mümkündür. Demokratik özyönetimleri devlet iktidarıyla özdeşleştirmeden

halk veya proleter diktatörlük adı altında saptırmadan geliştirmek doğru çözüme en yakın model durumundadır. Ne halk adına devletleşmek ne de devletin basit eki olmak demokratik özyönetimin esası ve ayrıcalığıdır. Bu yol dışında liberal demokrasinin sağ ve sol çarpıtmalarını aşmak zordur. Kendini ister klasik liberal demokrasi, ister reel-sosyalist halk demokrasisi olarak yansıtsın liberalizmin esas yönetim gücü devlet ve ekonomik tekellerdir. Topluma düşen tarih boyunca uygarlık güçleriyle çağımızdaki kapitalist modernite güçlerine karşı kendi demokratik modernite güçlerini inşa etmektir. Devleti yıkıp devlet olmayı amaçlamamak kadar verili devlet içinde erimeden, sivil uzantısı olmadan kendini tüm toplumsal alanlarda yapılandırmak ve anlamsal kılmak demokratik modernitenin tarihsel rolüdür.

İktidar ve Demokratik Yönetim

Toplumsal yönetim olgusunda iktidarcı ve demokratik özerkçi biçimler arasındaki ayrım temel toplumsal sorunların çözümünde kilit öneme sahiptir. İki yönetim paradigması arasındaki köklü farklar ayrıştırılıp netleştirilmedikçe geliştirilecek tüm çözümlerin işlevsiz kalması kaçınılmazdır. Toplumsal yönetimin kendisi özgürce tayin edilmedikçe diğer tüm sorunlar son kertede yönetim çözümsüzlüğüne takılıp boşa çıkacaktır. Hatta sorunların daha da ağırlaşmasını beraberinde getirecektir. Tarihsel bir örnek vermek gerekirse; Sovyet deneyiminin iflasının temelinde yönetim olgusuna iktidarcı diktatörlük yaklaşımı belirleyici rol oynamıştır. Başarısız devrimlerin temelinde de aynı olgu gizlidir. Bir türlü iktidarcı yönetim anlayışından kopamamanın sonucu olarak ya iktidarlaşarak yozlaşmışlardır ya da yönetim olgusunu tümünden dışlayarak bireysel anarşizme kayarak yenilgiyi kaçınılmaz kılmışlardır. Süreçten galip çıkan iktidarcı yönetim olmakla birlikte toplum hiçbir zaman özyönetim arzusundan vazgeçmemiştir. İktidarcı yönetime karşı sürekli özyönetim taleplerini yükseltmiştir. Kaldı ki tarihin en yaygın toplum biçimlenişi olan kabile ve aşiret yönetimleri özde özyönetimi yaşamışlardır. Yabancı iktidarcı yönetimlere boyun eğmektense hep dağ, çöl ve bozkırların göçebe toplumu olmayı tercih etmişlerdir. Toplamların doğasındaki özyönetim ihtiyacından hiç vazgeçmemişlerdir. Sonuna kadar kırımdan geçmeyi kabul etmişler ama özyönetim hakkından vazgeçmemişlerdir. Özyönetimden vazgeçmenin kimliklerini yitirme ve esirleşme olduğunun canlı olarak bilincindeydiler. Kentlere karşı barbarların direnişi denilen olgu özünde kabile toplumunun özyönetimden vazgeçmeme, kimliğini koruma savaşıdır. Gün-

müze kadar bu olguyu yaygın olarak gözlemek mümkündür. Sümer toplumuna karşı Batı'dan çöl Aramit, proto Arap kabilelerin; Kuzey ve Doğu'dan proto Kürt Hurri kabilelerin saldırı ve direnişleri tabletlerde çarpıcı ifadeler halinde destanlaştırılarak anlatılmaktadır.

Kabile ve aşiret topluluklarının kavim, milliyet veya halklaşma süreçlerinde öz-yönetim sorunu kendini demokrasi (Yunancası halkın kendini yönetmesi anlamına gelmektedir) olarak somutlaştırmaktadır. Demokrasiyi iki önemli niteliğiyle tanımlamak gerekir. Birincisi halk üzerindeki iktidar kurumlaşmasına, devletleşmesine karşıtlığı içermektedir. İkincisi geleneksel toplumdan kalma özyönetimini daha katılımcı kılarak tartışma ve toplantı kültürünü kurumlaştırarak ilk parlamento prototiplerini oluşturarak sağlamlaştırmaktadır. Özyönetim, demokratik özerklik olarak tüm ilgili toplumsal birimlerin katılımını gerçekleştirmekte ve kurumlaştırmaktadır. Bu konuda da tarihsel örneği çarpıcı olarak ve yazılı belgelerden izleyerek Atina demokrasisinde bulmaktayız. Atina demokrasisi köleliği aşmadığı için tam demokrasi sayılmaz. Ama Sparta örneğindeki devletleşmeyi kabul etmediği için de devlet sayılmamaktadır. Tam demokrasiden devlete geçişin bu çarpıcı örneği gerçek demokrasiye ilişkin bugün için bile geçerli birçok ders vermektedir. Doğrudan demokrasi, yönetimin yıllık seçimlerle tayini ve hiçbir üstün yanının bulunmayışı, demokrasinin emrindeki bir yönetim olgusu, vatandaşın politik tartışma, dolayısıyla eğitimini gerçekleştiren toplantı kültürü, Atina demokrasisinden günümüze kalan miras değerleridir. Demokrasiyi iktidarın veya devletin meşruiyet kılıfı haline getirmek ona yapılacak en büyük kötülük olacaktır. Demokrasiler asla iktidar ve devletle özdeşleştirilmemelidir. Bu tür bir karıştırma toplumsal sorunların bir türlü çözüm bulamaları kadar giderek yığınlaşması anlamına da gelecektir. Demokrasiler toplumların politik bilincini, ahlaki duyarlılığını sürekli canlı tutarak iktidardan, devletten kaynaklanan sorunların çözümünün gerçek alanıdır. Toplumsal sorunu demokrasiler kadar savaşa başvurmadan çözüm yeteneği gösteren başkaca yönetim rejimlerine tanık olmamaktayız. Kapitalist modernite çağında demokrasiler ve özerk yönetimler için en büyük tehdit ulus-devletçi iktidarlardan gelmektedir. Demokrasiyi kendine kılıf yapan çoğu ulus-devlet en katı merkezîyetçiliği sağlayarak toplumun özyönetim hakkını tamamen ortadan kaldırmaktadır. Liberal ideolojik hegemonya ulus-devletin bu niteliğini demokrasi çağı diye yutturmaya çalışmaktadır. Demokrasinin ulus-devletçe yadsınmasına demokratik rejimin zaferi demektir. Kapitalist moderniteye karşı demokrasilerin gerçek sorunu kendi farkını ortaya koymak, katılımcı ve süreklilik arzeden özelliğinden vazgeçme-

mek durumundadır. İktidar ve devlet hegemonyası dayatılmadan demokrasilerin çözemeyeceği bir toplumsal sorun yoktur.

Reel sosyalizmin iktidar ve devlet sorununu karşı bir iktidar ve devlet oluşumu biçiminde çözmeye kalkışması iflas etmesinin temel nedenidir. Devlet ve iktidarın birikmiş sermaye olduğunu, işlev kazandıkça sermaye ve kapitalizmle sonuçlanacağını hiç hesaba katmamıştır. Teorik körlüğü yaşamıştır. Merkezi ulus-devletçiliği klasik liberal örneklerinden kat be kat büyütürken komünizme varacağını sanırken önlerinde en vahşi kapitalist oluşumla karşılaşmışlardır. Sosyalizmin demokrasisiz gerçekleşmeyeceği, reel sosyalizm denemelerinin en önemli sonucu olmuştur. Günümüzde yaygınlık kazanan sivil toplum, insan ve azınlık hakları, yerel yönetim ve klasik tüm ulusal sorunlar, demokrasi ve özyönetimlerin merkezi ulus-devletçe bastırılmasından kaynaklanmış olup çözüm yoluna girmeleri de ancak ulus-devletçi hak gaspının aşılmasıyla mümkündür. İktidar, devlet ve demokratik özerklik ilişkilerinde çözülmesi gereken temel problem aralarındaki farklılıkları nasıl koruyarak düzenleyebilecekleri hususudur. Bir anlamda toplumsal barış sorununu nasıl çözebilecekleridir. Tarihsel ve güncel örneklerden görüyoruz ki birbirini tamamen tasfiye etme yaklaşımları sadece devlet iktidarının toplumsal canavara (Leviathan) dönüşmesi ve kaotik sürecin derinleşerek süreklileşmesidir. Her çözüm denemesi toplumu daha da nefessiz bırakmakta ve tüketmektedir. Geriye tüketim kalıplarına sıkışmış devletin mutlak güdümünde karınca bir insanlık kalmıştır. Kapitalist modernitenin topluma karşı topyekün saldırısıyla bu gerçeklik oluşmuştur. Ütopik ve iktidarcılığı aşamamış devrimcilik zaaflarından ötürü daha da güçlenmesine neden olmuştur. Demokratik özerklik çözümü bu devleşmiş yapılarla iki türlü baş edebilir: Devrimci ve Reformcu yöntemler. Kapitalist modernite yapılanmaları özellikle ulus-devletçi iktidarı tamamen yıkmaya dayalı devrimci yöntemin tarihsel deneyimi iktidarcı ulus-devletçiliği daha da güçlendirme biçiminde olmuştur. Toplumun demokratik özgürlükçü ve eşitlikçi yapılanmasını başaramamıştır. Reformcu demokrasi de hakim modernite içinde erimekten kurtulamamıştır. Çıkarılması gereken sonuç asıl olanın hangi yöntem kullanılırsa kullanılsın demokratik modernite sistemini geliştirecek kurumsal ve anlaksal seçenekleri sürekli gündemleştirmek ve uygulamaktır.

Demokratik Ulus

Devlet amaçlı ulusla, ulus amaçlı devlet mücadeleleri çağın kanlı gerçeğinin ana etkenidir. İktidar ve devletle ulusu buluşturmak modernite çağının sorunları-

nın ana kaynağıdır. Diktatörlük ve hanedan devletlerden kaynaklanan sorunlarla karşılaştırdığımızda en büyük farkı devlet ulusu oluşturur. Sosyalbilimin en karmaşık konularından biri olan ulus-devlet, görünüşte modernite karşıtı tüm çağdışı sorunların çözümleyici aracı, sihirli değneği olarak sunulur. Özünde toplumsal sorunu bir iken bin yapar. Nedeni de iktidar aygıtını toplulukların kılcal damarlarına kadar yaymasıdır. İktidarın kendisi sorun üretir. Sermayenin zor biçiminde örgütlenmiş potansiyel karakterlerinden ötürü baskı ve sömürü olarak toplumsal sorun üretir. Ulus-devletin amaçladığı homojen ulus toplumu ancak iktidarla tüm uzuvları testereyle eşitlenmiş organları gibi yapay ve şiddet yüklü sahte eşit (sözde hukuken) yurttaş inşa eder. Bu yurttaş, kanun lafzında eşittir ama hayatın her alanında birey ve kollektif varlık olarak azami eşitsizliği yaşar. Kapitalist modernitenin ulus-devlet olarak örgütlenmesi, ekonomik tekel olarak sosyolojinin ulus-devletteki baskı ve sömürü bağlantısını görememesi veya çok sıradan bir üst yapı kurumu olarak sunması temel bir eksiklik ve çarpıtmadır. Sınıf ve maddi sermaye tahlili ulus-devletten uzak, bağımsız yapıldığında en bayat, verimli bir toplumsal sonuç üretmeyecek soyut bir genelleme yapılmış sayılır. Reel sosyalizmin başarısızlığının temelinde bu soyutlama yatar. Daha doğrusu soyutlamayla bağlantılı sonuçlar rol oynar.

Ulus, kavram olarak klan, kabile ve akraba aşiretlerin kavim, halk veya milliyet oluşumlarından sonra gelen ve kendini en çok dil ve kültür benzerliğiyle karakterize eden toplum biçimlenişidir. Kabile ve kavim toplumuna göre ulusal toplumlar daha kapsayıcı, geniş hacimli; bu nedenle de gevşek bağlarla birbirine bağlı insan topluluklarıdır. Ulusal toplumlar daha çok çağımızın olgusudur. Genel bir tanımla yapılırsa ortak bir zihniyeti paylaşanların topluluğudur. Yani zihnen varolan bir olgudur. Dolayısıyla soyut ve hayali bir varlıktır. Buna kültür tanımlı ulus da diyebiliriz. Sosyolojik anlamda doğru olan da bu tanımdır. Sınıf, cins, renk, etnisite hatta farklı ulus kökenliliğine rağmen en genelde yaşanan ortak bir zihniyet, kültür dünyasının oluşması ulus olmak için yeterlidir. Bu genel tanımlı ulusu daha sofistike kılmak için devlet ulusu, hukuk ulusu, ekonomik ulus, asker-ulus (ordu-millet) türünden genel ulusu tahkim eden ulusçuluklar daha farklı kategorilerdir. Bunlara güç ulusu demek de mümkündür. Güçlü ulus olmak kapitalist modernitenin temel bir ülküsüdür. Zira güçlü ulus, sermaye ayrıcalığı, geniş pazar, sömürge imkânı ve emperyalizm üretir. Dolayısıyla bu tür tahkim edilmiş ulusları yegane ulus modeli olarak görmemek hatta şoven güç ulusları, sermaye hizmetindeki uluslar olarak görmek önemlidir. Zaten sorun

kaynağı oluşturmaları bu niteliklerinden ötürüdür. Kültür ulusundan üretilebilecek ama sömürü ve baskıyı gemleyen, dışalayan ulus modeli demokratik ulustur. Demokratik ulus özgürlüğe ve eşitliğe en yakın ulustur. Bu tanıımı gereği özgürlük ve eşitlik arayışı olan toplumların ideal ulus anlayışıdır. Kapitalist modernitenin ve esinlendirdiği sosyoloji biliminin demokratik ulus kategorisini işlememesi yapısallığı ve ideolojik hegemonyası gereğidir. Demokratik ulus, sadece zihniyet, kültür ortaklığıyla yetinmeyen tüm üyelerini demokratik özerk kurumlarda birleştiren ve yöneten ulustur. Belirleyici olan bu yönüdür. Demokratik, özerk yönetim tarzı demokratik ulus olmanın başta gelen koşuludur. Bu yönüyle ulus-devletin alternatifidir. Devlet yönetimi yerine demokratik yönetim büyük bir özgürlük ve eşitlik imkânıdır. Liberal sosyoloji, ulusu esas olarak ya kurulmuş bir devletle ya da devlet kurmayı amaçlayan bir hareketle özdeşleştirir. Reel sosyalizmin bile bu yönlü arayışı liberal ideolojinin gücünü gösterir. Demokratik ulusun alternatif modernitesi demokratik modernitedir. Tekelcilikten kurtulmuş ekonomi, çevreyle uyumu ifade eden ekoloji, doğa ve insan dostu teknoloji demokratik modernitenin, dolayısıyla demokratik ulusun kurumsal temelidir.

Ulusal toplumlar için koşul olarak ileri sürülen ortak bir vatan, pazar olguları maddi birer unsur olarak ulusun belirleyici nitelikleri sayılmaz. Örneğin uzun zamanlar hep vatansız yaşamış Yahudiler, tarihte hep en güçlü ulus olarak dünyanın tüm köşelerinde yaşamışlardır. Ulusal bir pazarı olmadığı gibi dünya pazarlarının en güçlü tek ulusu olmayı bilmişlerdir. Şüphesiz vatan ve pazar, devlet-ulusu için çok güçlü tahkim araçlarıdır. Vatan ve pazar uğruna tarihin en kanlı ve en çok savaşlarına yol açmışlardır. Vatan, mülk olarak; pazar, kârın gerçekleştirildiği alan olarak çok değerlidir. Demokratik ulusun vatan ve pazar anlayışı değişiktir. Vatani değerli sayar çünkü ulus zihniyeti ve kültürü için büyük bir imkândır. Anısında yer almadığı bir zihniyet ve kültür düşünülemez. Fakat kapitalist modernitenin fetişleştirdiği ülke-vatan kavramını toplumdan öncelikli kılmasının kâr amaçlı olduğu unutulmamalıdır. Abartmamak da önemlidir. Her şey vatan için anlayışı faşist bir ulus anlayışından kaynaklanır. Her şeyin özgür bir topluma, demokratik bir ulusa adanması daha anlamlıdır. Bunu da tapınç düzeyine getirmemek gerekir. Asıl olan yaşamın değerli kılınmasıdır. Vatan, ulus birey yaşamı için sadece bir araçtır. İdeal değildir. Devlet ulusu homojen toplum peşinde olduğu halde demokratik ulus ağırlıklı olarak farklı kollektivitelerden oluşur. Farklılıkları zenginlik olarak görür. Yaşamın kendisi de zaten farklılıkla mümkündür. Tornadan çıkmış vatandaş olmaya zorlayan ulus-devlet bu yönüyle de yaşama terstir. Robot insan nihai hedefidir. Bu yönüyle aslında hiçliğe koşar. De-

mokratik ulusun vatandaşı, üyesi farklı olup, bu farklılığını farklı topluluklardan alır. Kabile ve aşiret varlıkları bile demokratik ulus için zenginliktir. Dil, şüphesiz kültür kadar ulus için önemli olmakla birlikte zorunlu bir şart değildir. Farklı dillerden olmak aynı ulustan olmaya engel değildir. Her ulusa bir devlet ne kadar gereksizse her ulusa tek bir dil, şive de gereksizdir. Ulusal dil gerekli olmakla birlikte olmazsa olmaz bir şart değildir. Farklı dil ve lehçeleri de demokratik bir ulus için zenginlik saymak mümkündür. Fakat ulus-devlet katı bir biçimde tek dil dayatmasını esas alır. Çok dilliliğe, hele resmi çok dilliliğe kolay uygulama şansı vermez. Bu yönüyle ulusun hakim yönünün ayrıcalığından yararlanmaya çalışır. Demokratik ulusun gelişemediği, ulus-devletçiliğin ise sorun çözemediği koşullarda bir uzlaş, anlayış olarak hukukun ulusundan bahsetmek mümkündür. Anayasal vatandaşlıkla kastedilen çözüm aslında hukuk ulusudur. Anayasa-ya göre hukuki vatandaşlık ırk, etnisite, milliyet ayrımını esas almaz. Bu tip özellikler hak doğurmaz. Bu yönüyle gelişen bir kategoridir. Özellikle Avrupa ulusları giderek milliyet uluslarından hukuk uluslarına evrilmektedir. Demokratik uluslarda özerk yönetim esas iken hukuk ulusunda haklar esastır. Ulus-devlette ise iktidar yönetimi belirleyicidir. En tehlikeli ulus tipi ordu-millet zihniyeti ve kurumlaşmasıdır. Görünüşte güçlü ulusu temsil eder gibi gözükse de özünde içinde yaşanması en güç, hep görev dayatan ve faşizme varan zihniyeti barındırır. Ekonomik ulus, ulus-devlete yakın bir kategoridir. ABD, Japonya hatta Almanya gibi ekonomiye başat rol tanıyan bu ulus anlayışı Avrupa'nın geçmişinde daha güçlüydü. Sosyalist ulus kategorisi denenmek istendiyse de pek başarılı olduğu söylenemez. Kısmen Küba'da rastladığımız ulus örneğidir. Fakat bu ulus örneği de ulus-devletin başka, reel sosyalist biçimidir. Özel kapitalist ağırlıklı ulus-devletin yerine devlet kapitalizmi ağırlıklı ulus-devletin ikame edilmiş biçimidir. Ulus teorisi söz konusu edildiğinde önemle kritik edilmesi gereken husus kutsallaştırılmaması, tanrısallaştırılmaması gerçeğidir. Kapitalist modernite geleneksel din ve tanrı anlayışlarının yerine bizzat ulus-devlet tanrısallığını inşa etmiştir. Bu husus çok önemlidir. Milliyetçilik ideolojisini ulus-devletin dini olarak yorumlarsak; ulus-devletin kendisini de bu dinin tanrısı olarak kavramalıyız. Devletin kendisi modernite çağında orta çağın hatta ilk çağın bütün tanrısallık kavramlarının özünü içerecek biçimde inşa edilmiştir. "Laik Devlet" denen olgu ilk ve orta çağ tanrısallıklarının tümüyle veya özde devlet olarak inşa edilmesi veya somutlaştırılmasıdır. Bu konuda hiç yanılmamak gerekir. Laik veya modern ulus-devlet cilasını kazıdığımızda ortaçağın, ilk çağın tanrısallık devleti çıkar. Devlet ve tanrısallık arasında çok sıkı bir bağ vardır. Aynı biçimde yükselen ilk ve ortaçağ monarkıyla tanrı kavramı arasında da çok sıkı ilişki vardır. Şahıs ola-

rak monark, ortaçağdan sonra etkinliğini yitirip kurumsallaştığında, ulusal devlete dönüştüğünde tanrı-monark da yerini ulus-devlet tanrısına bırakmıştır. Dolayısıyla kutsallaştırılmış vatan, ulus, pazar kavramlarıyla birlikte ulus-devlet kurumlarının benzer kutsallaştırılmasının temelinde kapitalist modernitenin azami kâr kanununu mümkün kılan ideolojik hegemonyası vardır. İdeolojik hegemonya ulusla ilgili bu kavramları dinselleştirdiği oranda azami kâr kuralını meşrulaştırmakta böylece geçerli kılmaktadır. Çağımızda ulus-devlet sembollerinin temel sloganlarının tek bayrak, tek dil, tek vatan, tek devlet, üniter devlet biçiminde kulakları sağır edercesine, gözleri başka renkli bayraklardan alerji duyup küçümsercesine zihniyet dünyasını monolitik hale getirip sakatlarcasına, ulusal şovenizmin her gösteride özellikle spor ve sanat etkinliklerde şahlanırcasına ritüel haline getirilmesi milliyetçilik dininin ibadetleri olarak yorumlanmalıdır. Aslında daha önceki çağların ibadetleri de aynı işlevi görürler: İktidar ve sömürü tekellerinin çıkarını ya gizleyerek ya da kutsayıp meşrulaştırarak geçerli kılmak asıl hedeftir. Günümüz ulus-devletle ilgili tüm örtbas edici ve abartıcı yaklaşım ve uygulamaları bu temel paradigma altında yorumladığımızda toplumsal gerçekliğin hakikatini daha doğru kavrarız.

Demokratik ulus tüm bu hastalıkları en az yaşayan ulus modelidir. Yönetimini kutsallaştırmaz. Basit bir yönetim olgusu olarak günlük yaşamın hizmetindedir. Herkes gereklerini karşıladığında bir memur olarak yönetici olabilir. Yöneticilik değerlidir ama kutsal değildir. Ulusal kimlik anlayışı açık uçludur. Kapalı bir din üyeliği, müminliği gibi değildir. Bir ulusa mensup olarak ne bir ayrıcalık ne bir kusurdur. Birden fazla ulusa mensup olunabilir. Daha doğrusu iç içe geçmiş farklı ulusallıklar yaşanabilir. Demokratik ulus, hukuki ulusla rahatlıkla uzlaşırsa birlikte yaşanabilir. Vatan, bayrak, dil değerli olmakla birlikte kutsal değildir. İç içe ortak vatanı, dilleri, bayrakları zıtlıklar biçiminde değil dostluklar biçiminde de yaşamak sadece mümkün değil tarihsel-toplum yaşamının da bir gereğidir. Bütün bu özellikleriyle demokratik ulus olgusu kapitalist modernitenin çılginlaştırıcı savaş aleti olan ulus-devletçiliğinin güçlü alternatifi olarak tarihteki yerini yeniden almaktadır. Çözümleyici bir model olarak demokratik ulus modeli, devlet-ulusçuluğunun mezbahaya çevirdiği toplumsal ilişkileri yeniden demokratikleştirip uzlaştırıcı, barışçı ve hoşgörülü kılar. Ulus-devletin demokratik ulusa doğru evrilmesi muazzam kazanımları beraberinde getirir. Öncelikle şiddet yüklü toplumsal algıları doğru bir toplumsal bilinçle yumuşatıp insancıl (akıllı ve duygulu empatisi olan insan) kılar. Şüphesiz bunda şiddet içerilmiş sömürü ilişkilerini tümüyle ortadan kaldırmazsa bile epey azaltarak; daha eşit ve özgür

bir toplum olanağını ortaya çıkararak gerçekleştirir. Sadece kendi içinde barışı ve hoşgörüyü geliştirmez aynı zamanda dışta diğer uluslara karşı da baskı ve sömürü yüklü yaklaşımlarını ortak çıkarlara, sinerjiye dönüştürerek bu misyonunu gerçekleştirir. Ulusal ve uluslararası yeniden demokratik ulusun temel zihniyet ve kurumsal yapılanmasına göre inşa edildiğinde yeni bir modernitenin, demokratik modernitenin sadece teorik değil uygulama sonuçlarının da rönesans niteliğinde olduğu kavranır. Kapitalist modernitenin alternatifi demokratik modernitedir ve onun temelinde yatan demokratik ulustur. Demokratik ulusun içinde ve dışında ördüğü ekonomik, ekolojik, barışçıl toplumdur.

★

Demokratik Modernite ve Ortadoğu

Ortadoğu'da son iki yüzyılda yaşanan çatışmaları doğru kavramak gerekir. Her şeyden önce yaşanan çatışmanın uygarlık hegemonyası çerçevesinde değil kültürel çerçevede geçtiğinin bilinmesi önem taşır. Avrupa, yani Batı ile son uygarlık hegemonyası çatışmaları Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra Avrupa lehine sonuçlanma sürecine girmişti. 19. yüzyıla kadar yaşanan süreçte merkezi uygarlık sisteminin hegemonyası Batı Avrupa Kapitalizmi lehine sonuçlanmıştı. 19. yüzyılla birlikte fiziki olarak da taşınan Avrupa ülkeleri hegemonyası karşısında iktidar hegemonyası savaşı veren güçlerle değil, kapitalist modernite kültürünü özümsemeye karşı direnen sosyal güçlerle karşılaşmıştı. Osmanlı ve İran imparatorlukları iktidar hegemonyası anlamında Avrupa ülkeleriyle çatışacak durumda değillerdi. Ayakta durmaya çalışmaktaydılar. Bunu da iktidar dengelerini hesaplayarak yapıyorlardı. Fakat toplumsal kültür, Avrupa modern kültürünü dünyanın birçok sömürge alanlarından farklı olarak hemen özümsemek yerine ağırlıklı olarak dirençle karşılıyordu. Bölgenin tam sömürgeleştirilememesi de kültürel gücünden ileri gelmekteydi. Özellikle hakim kültürel gelenek olarak İslamîyet, bu dönemde direnişin aktif öznesi durumundaydı. Burada ayırt edilmesi önemli olan nokta direnen iktidarcı, devletçi İslam değil, toplumsal kültür olarak İslamdı. Siyasi İslamcı hareketler de vardı. Fakat bunlar belli çıkarlar karşılığında kolayca işbirliğine çekiliyordu. Sürekli direnen dipteki kalın dalga olarak akan sosyal İslami geleneklerdi. 19. yüzyıldan günümüze kadar İslam adına yürütülen siyasal iktidarcı gelenekle toplumsalcı geleneği ayırt etmek bu nedenle önem taşır. Sorulması gereken soru; Kültürel İslamla kapitalist modernite arasındaki çatışmanın ne türde bir çatışma olduğuna ilişkindir. Ortada iki hegemonik iktidar çatışması olmadığına göre ortadaki çatışma kapitalist modernite

te kültürüyle İslami gelenek kültürü arasında geçmektedir. Daha çok sosyal kültür alanında cereyan eden modernite savaşları söz konusudur. Ortadoğu'da kültür söz konusu olunca bunu sadece İslamiyetle sınırlamamak gerekir. Bunu diğer İbrahimi dinler olan Hristiyanlık ve Yahudilikle tamamlamak hatta din dışı veya tek tanrılı dinler dışında maskeli de olsa yaşanan laik ve Şaman-Pagan dinsel etkileri de dahil ederek bütünlüklü ele almak gerekir. Çağdaş insanlığı oluşturan esas kültür alanı Ortadoğu coğrafyasıdır. Homo-Sapiens, Sapiens insan kültürünü de dahil edersek tarih öncesi çağlardan, tahminen 300 bin yıldan 19. yüzyıla kadar insanlığı besleyen esas kültürel bölgedir. Kapitalist modernitenin kültürü esas olarak son ikiyüz yılın hegemonik kültürüdür. Son ikiyüz yıllık kültürün merkezi olarak oluşmuş 300 bin yıllık bir kültürü bu kısa sürede asimile etmesi beklenemez. Kültürel çatışmanın uzun sürmesi ve bölgenin yerleşik kültürünün kolayca teslim olmaması hatta kültürel hegemonik savaşa kalkışması beklenmelidir. Dolayısıyla günümüzde yoğunca yaşanan bölgesel çatışmaları, modernitenin kültürel hegemonik savaşları dönemi diye yorumlamak mümkündür. Üst boyutta iktidarsal alanla tanımlanan çatışmaları farklı yorumlamak bu nedenle de daha büyük taşır. Dolayısıyla Ortadoğu'daki çatışmaları ne dar anlam dolu batılı sınıfsal ve ulusal savaş paradigması ile ne de radikalci ve ılımcı siyasal İslam'ın iktidar ve devlet savaşlarıyla nitelemek yeterlidir. Şüphesiz çatışmaların bu boyutları da vardır. Bu boyutlardaki çatışmalar daha çok iktidar ve devlet alanlarını ilgilendirir. Fakat tüm bu iktidar boyutlarını aşan niteliği daha önemlidir. Kaldı ki iktidar ve devlet boyutlu çatışmalar ne kadar kapsamlı ve uzun süreli olursa olsunlar hegemonik iktidarın dışına çıkacak güçte değildir. Buna karşılık modernite boyutlarındaki çatışmaların karakteri farklı ve hakim moderniteyi açacak niteliktedir. Kapitalist modernite günümüzdeki ezici hakimiyetine rağmen insanlık tarihinde köken itibariyle hep marjinal kalmış bir toplumsal sapıklık olarak değerlendirilmiştir. İnsanlığın ana akım çizgisine zıttır. Doğanın evrensel diyalektiğine de zıt veya sapak durumdadır. 16. yüzyıldaki yükselişi ve küresel hegemonyasını kuruşu biraz da "Kırk Haramiler Öyküsü"ne benzer. Batı Avrupa coğrafyasının ve oradaki topluluk kültürlerini uygarlık ana akımına göre çok sapak kalması İslam ve Hristiyanlık dünyasındaki mezhep çatışmaları, Moğollar türü yakıp yıkıcı saldırılar ve Çin'deki hanedanlık tarzı sürüp giden kapalı dünyalar olmasaydı kapitalizmin Batı Avrupa'da fırsattan yararlanıp hegemonyaya geçişi mümkün olamazdı. Unutmamak gerekir ki hegemonik çıkış, Amsterdam-Londra hattı gibi üç kıtanın birleştiği büyük coğrafyanın en batıda ve hiç beklenmeyen bir adacıkta (Britanya Adası) gerçekleşti. Adaya adeta sürgün edilmiş ufak bir iktidar ve sermaye eliti, kıta karasındaki imparatorluklar

tarafından yutulmamak için ölümüne direniş savaşına giriştiler ve kazandılar. Bu savaşta üç büyük ve yenilik içeren silah oluşturmışlardı. 16. yüzyıldan 19. yüzyılın, hatta 20. yüzyılın ortalarına kadar başarıyla uygulanan bu üç silah kapitalist modernitenin üç temel unsuru olan sermayenin süreklileşen azami kâr eğilimini, iktidarın ulus-devlet olarak düzenlenmesi ve manifaktürden sanayi devrimine geçişle başlayan endüstriyalizm çağıydı. Bu üç unsurla son ikiyüz yılda fet-hedilen dünya, gerçekten garip ve sapak bir dünyadır. Şüphesiz gökten düşmüş bir tanrısal sistem değildir, olamaz da. Merkezi uygarlık sisteminin 5000 yıllık çatlaklarında, gizli dehlizlerinde hep suçlu muamelesi görmüş, insanlık tarafından hep “Kırk Haramiler” olarak yargılanmış sapık ve gizil potansiyel bir gücün hegemonik dünyasıdır söz konusu olan. Avrupâda tutunması ve küreselleşmesi, kullanmış olduğu üç temel silahın öldürücü niteliğinden ileri gelmektedir. İdeolojik olarak topluma ve doğaya hükmetmek amacıyla oluşturduğu bilim dünyası, siyasalın inkârı pahasına oluşturduğu ulus-devletler dünyası, toplumu ve çevreyi yutan azami kâr ve endüstriyalizm dünyası ile geline aşama toplumun, bireyin ve çevrenin bir bütün olarak tükenişi veya iflasıdır. 1970’lerden itibaren hegemonyaya damgasını vuran finans kapitalizmi ise, tümüyle doğaya ve topluma ters bir sistemdir. Herkes, içine girilen son bunalımı kapitalizmin yapısal bunalımı olarak değerlendirmektedir. Aslında son bunalım demeye de gerek yoktur. Kapitalizmin kendisi uygarlık sisteminin en ölümcül ve süreklilik kazanan bunalımıdır. Son 500 yıllık hükümlanlığı, yol açtığı imha ve soykırım savaşlarıyla, korkunç sömürge talanlarıyla, emek sömürüsüyle, çevre yıkımıyla ve sonuçta birey ve toplumu tüketişyle ana özelliklerini fazlasıyla sergilemiştir. Sadece son 100 yıllık savaşları bütün insanlık tarihindeki savaş bilançolarından kat be kat daha fazla olduğunu göz önüne sergilediğimizde sistemin sadece bunalım karakterini değil insan toplumu ve çevresi için kanser nitelikte özellikler taşıdığını da rahatlıkla ileri sürebiliriz. Kendi ana merkezlerinde ve küresel odaklarında bu nitelikleri çoktan açığa çıkmış sistemin, insanlığın tarihi kültür merkezi olan Ortadoğu’da işinin çok zor olması anlaşılır bir husustur. Son yüzyıldaki ulus-devlet düzenlemesi kapitalist moderniteyi kurtarmaya yetmemektedir. Gayet açıkça ortaya çıkmıştır ki, Ortadoğu’daki minimalist ulus-devletçiliği kapitalist modernitenin tahakküm araçlarıdır. Bir dönem Roma İmparatorluğu’nun bölgedeki valilikleri hangi anlamı taşıyorsa günümüz ulus-devletleri de bölgede aynı anlamı taşımaktadır. Roller belki de Roma valiliklerinden çok daha işbirlikçi ve bölgenin kültürel geleneklerinden hem uzak, yaklaşım gösterdiklerinde ise hepten çelişkili konumdadır. Kapitalist modernitenin aşırı kâr ve endüstriyalizm unsurları, bölge kültüründe derinlik sağlamaktan uzaktır. En çok kullanılan

ulus-devlet araçları da dünya genelinde olduğu gibi hızlı bir aşınmayı yaşamaktadır. Ulus-devlet araçları derinleşmekte olan bunalımı sürdürmekte bile yetersiz kalmaktadır. Varlıkları bunalımı gittikçe derinleştirmektedir.

Demokratik ulus kuramı, Ortadoğu'nun kültürel dünyasını Demokratik Uluslar Birliği kavramı altında bütünleştirmeye ilkesel bir değer ve öncelik atfeder. İnşa edildikleri tüm tarih çağları boyunca olanca çeşitliliği içinde bütünlük arz eden kültürel dünyamız kapitalist moderniteye alternatif olarak bu kavram altında bütünleştirilmek durumundadır. Son yüzyıla bakalım. Gidişat hep parçalanmaya doğru evrilmiştir. Arap kavmi sadece 22 ulus-devlete bölünmemiştir. Birbirlerine zıt yüzlerce çelişkili zihniyete, örgütlenmelere, aşiret ve mezheplere birer proto ulus-devletçik olarak habire bölünmektedir. Liberal felsefenin amacı da sömürgecilikte budur. Kapitalist bireyciliğin toplumu atomlaştırma potansiyeli sonsuzdur. Dolayısıyla demokratik ulus kuramı yeniden özgür ve demokratikçe bütünleşmeye giden yolda temel ilkesel bütünlüğü ifade eder. Özcesi itibarıyla ulus olmak için katı siyasi sınır anlayışı olmayan; aynı mekânlarda hatta kentlerde farklı ulusları çeşitli bütünlükler içinde daha üst ulusal topluluklar halinde inşa etmeyi mümkün kılan bir ulus anlayışını öngörür. Böylece birbirleriyle sınırlar yüzünden sürekli savaştırılan büyük ulusal topluluklarla daha küçük olan ulusal toplulukları, azınlıkları aynı ulusal bütünlük içinde eşit, özgür ve demokratik kılar.

Ulus-devletçiliğin yol açtığı en büyük felaketler Ortadoğu'nun soykırım yaşayan halklarına ilişkindir. Anadolu ve Mezopotamya'da erken milliyetçiliğin tuzağına düşen Hellen, Ermeni, Süryani ve Kürt halkları tarihin en eski yerel kültürlerini temsil etmelerine rağmen ulus-devletçiliğin son yüzyıllık deneyimleri onları tasfiyenin eşiğine getirdi. Egemen ulus milliyetçiliğinin katı sınırlar dahilinde homojen ulusal toplum yaratma çılgınlığı bu halklar için tam bir felaket oldu. Kapitalist modernitenin ulusçuluk anlayışı olmasaydı bu büyük felaketler yaşanmazdı. Beyaz Türk elitini yaratan kapitalizmdir. Homojen ulus yaratma programları sermaye birikimi ihtiyacından bağımsız düşünülemez. Soykırımdan sorumlu tutulması gerekenler kategorik olarak Türkler değil, bir dönemin milli kapitalizm peşindeki marjinal bir gruptu. Tıpkı Almanlarda yaşandığı gibi. Bunda sadece egemen ulus milliyetçileri değil, ezilen ulus milliyetçileri de ulus-devlet canavarını uyandırmak nedeniyle sorumlulukta pay sahibidir. Artık imha edilmişleri tekrar diriltmek mümkün olmadığına göre geriye kalan azınlık halleriyle bu halkları ancak demokratik ulus zihniyeti ayakta tutabilir. Bir İstanbul'a Beyaz Türk ulus-devletçiliğini egemen kılmak isteyince bu kentte-

ki tüm tarihsel kültürleri ölüm fermanı çalınmış olur. Sürekli kültür tasfiyeciliği yaşanır ki geriye kalan tek kültürlü Beyaz İstanbuldur ki o da kültürel faşizmden başka bir şey değildir. Demokratik ulus zihniyetinin yaşandığı İstanbul ise, açık ki tarihi kültürel zenginlik içindeki İstanbul'dur, Anadolu ve Mezopotamya kültürlerine de bu açıdan bakılabilir. Ancak demokratik ulus zihniyeti, tüm tarihsel kültürleri barış, eşitlik, özgürlük ve demokrasi içinde bir araya tutabilir. Her kültür bir yandan kendini demokratik ulusal bir grup olarak inşa ederken içiçe yaşadığı diğer kültürlerle de daha üst düzeyde demokratik ulusal birlikler içinde yaşayabilir. Tekçi ulus anlayışı aşıldıktan sonra birbirini eritmeye ihtiyaç kalmaz. Bunun yerine kültürel bütünlükler halinde tarih boyunca yaşandığı gibi yaşanır. Artık Ermeniler, Hellen, Süryaniler kendileri için ulus-devletçi sınırlar çizemeyeceklerine ve varlıklarını da sürdürmek zorunda olduklarına göre en uygun seçeneğin demokratik ulusal birliktelik zihniyeti ve demokratik özerklik yapılanması olduğu açıktır. Demokratik modernite geç de olsa bölgenin her tarafındaki benzer süreçleri yaşayan kültürel gruplar, halklar için zihniyet sığınağı, demokratik özerklik ise uygun yeniden bedenleme modelidir. Bölgede zengin bir miras teşkil eden sadece etnik, ulusal varlıklar değildir. Dinler ve mezhepler de geniş bir gruplar yelpazesini teşkil eder. Geleneksel ve modern biçimleriyle dinlerin ve mezheplerin aldığı yeni görünümünün temsili ciddi bir sorundur. Ulus-devletçilik bunların da büyük kısmını tasfiye etti. Fakat artık kendisi aşındığı için tarihsel kültürün bu zengin mirasları için kendilerini ifade etmek ancak demokratik ulus kuram ve kavramları çerçevesinde mümkündür. Hem zihniyet algılamaları hem yapılanmaları için demokratik ulus ve demokratik özerklik, en uygun modeldir. Tarihsel-toplumsal benzer tüm alanları için ulus-devlet felaketine karşı demokratik ulusal toplum barışın, eşitliğin, özgürlüğün ve demokratik yaşamın güvencesidir.

Sonuç

Kapitalist modernite küresel çapta olduğu gibi Ortadoğu'ya da öncelikle hegemonik zihniyetle giriş yaptı. Oryantalizm denen zihniyet hegemonyacılığı yüzyıllar öncesine dayanır. Belki de Greko Romen kültür yayılcılığına kadar uzanır. Ortaçağ Haçlı Seferleri ağırlıklı olarak zihniyet savaşlarıydı. Fakat asıl düşünce fethi, kapitalist modernitenin yükselişiyle gelişti. Unutmamak gerekir ki Batı Avrupa'nın yükselişindeki temel öge hakikat bilincindeki üstünlüktür. Bunda Doğu tecrübesini kendi somut koşullarına uyarlamanın belirleyici payı var-

dır. Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma çağları Batı Avrupa'nın hakikat algısını dünya çapında üstün kıldı. Kendini çözümlediği oranda dünyayı, özellikle Ortadoğu'yu da çözümledi. Kapitalizm yeni doğmakta olan bir çok olumlu gelişmeyi sahiplendiği gibi hakikat algısı üzerinde de tekel kurdu. 19. yüzyıl başlarında hakikat algısı üzerinde çoktan tekeli kurmuştu. Ortadoğu'ya da hakikat algısındaki üstünlükle giriş yaptı. Öncelikle misyonerler bölgenin yeniden keşfini başlattılar. Daha sonra gezginler ve bilimsel araştırmacıların bölge hakkındaki algılamaları oryantalizm olarak bir düşünce ekolüne dönüştü. Oryantalizm, Batı Avrupa uygarlığının zihniyet hegemonyası demektir. 19. yüzyıldan itibaren Doğu'nun zihniyet bağımsızlığı giderek yitirildi. Oryantalist düşünceler egemen kılındı. Doğulu aydınlar ve elitler de oryantalist düşüncenin egemenliğine girdi. Milliyetçilik başta olmak üzere liberalizmin tüm düşünce versiyonları doğulu zihniyeti istila etti. Yeni islamcı ve dini düşünce hareketleri bile oryantalist kalıplar üzerinde gelişti. 20. yüzyıla birlikte gelişen ulus- devletçilik hareketleri özünde oryantalist düşüncenin ajan kurumları niteliğindeydiler. Ulus-devlet kurucuları çok idea ettikleri gibi bağımsızlıkçı düşünceye sahip değildiler. Olamazlar da. Sol düşünce de dahil 20. yüzyılın bütün düşünce formları Ortadoğu'da oryantalizmin damgasını taşımaktaydı. Sosyal bilim adına bölgeye uyarlanan düşüncelere ne kadar evrensel bilim hakikatleri dense de özünde hepsi oryantalistti. Oryantalizm gücünü elbette ki eski zihniyet kalıplarına göre hakikate çok daha yakın olmasından almaktadır. Oryantalizmi eleştirenlerin düşüncelerindeki hakikat payı oryantalistlere göre zayıf olduğu için başarılı olamıyorlardı. Aynı şey oryantalist iktidar elitleri için de söylenebilir. Ulus-devlet inşalarıyla oryantalist düşüncesi zirveye yerleşti. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünya genelinde olduğu gibi Ortadoğu'da da zihniyet tekelleri aşınmaya başladı. 1968'lerdeki kültürel devrim, oryantalist tekelinde gedikler açmaya başladı. Bu dönem, liberal ideolojinin ve pozitivist bilimciliğin üstünlüğünü yitirmeye başladığı yıllardı. 1990'da reel sosyalizmin hızlanan çözülüşü liberal pozitivist düşünce egemenliğini daha da sarstı. Özellikle sosyal bilimcilik büyük yara aldı. Kapitalist modernitenin zihniyet tekeli ciddi sarsıntı yaşadı. Post-modern denen birçok akım ortaya çıktı. Feminizm, ekoloji, kültüralizm ve yeni sol düşünce ekolleri gelişti. 1970'lerde derinleşen kapitalizmin yapısal bunalımı, zihniyet bunalımıyla birlikte yaşandı. Gittikçe derinleşen bunalımdı. Eski düşünce tekeli bir daha kurulumazcasına yıkılırken tam da bu noktada demokratik modernite seçeneğini tartışmak daha önemli hale geliyor.

Ekoloji Hareketi için Demokrasi*

Eirik Hasvik

Ekoloji hareketinin politik sahneye⁴ ilk kez çıkmasının üzerinden elli yıl geçtikten sonra, ekolojiyi politik bir sorun haline getirmek hâlâ zorlayıcı bir ihtiyaçtır. Doğru, “ekoloji”, haber manşetlerinde, her siyasi partinin programındadır ve akla gelen her ürünü pazarlamaktadır. Yine de, ekolojiyi gerçekten *politik* hale getirmek tamamen başka bir sorun gibi görülüyor. Ekolojinin politik önemi nedir? Eylemlerimiz için bu hangi anlamı taşır? Ve ekoloji hareketi ile demokrasi arasındaki ilişki nedir?

Ekolojik Zorunluluklar

Ciddi çevre problemleri ile yüz yüze olduğumuz gerçeği bugün dikkatli yurttaşlarca giderek görülüyor. Toprağın ve suyun kirlenmesi hızla ilerliyor, aynı durum atmosferde ısıyı tutan sera gazları karbondioksit, metan ve nitroz oksit için de geçerlidir. Aslında, bugün yalnızca çevre kirliliğinin ve biyolojik çeşitliliğin tedirgin edici şekilde azalmasıyla değil, aynı zamanda önemli ölçüde başkalaşan bir gezegen ikliminin korkutucu olasılıklarıyla da yüz yüzeyiz. Hükümetler arası İklim Değişikliği Paneli (IPCC), 2013 Eylül ayı değerlendirme raporunu “İklim sisteminin ısındığı çok açıktır, atmosfer ve okyanuslar ısındı, kar ve buz miktarları azaldı, deniz seviyesi yükseldi ve sera gazlarını yoğunluğu arttı”, diyerek bitirmektedir. Şu ana kadar, siyasi liderler durum hakkında gerekeni yapmayı başaramadı ve ekolojik eylemlilik açısından bugün geniş bir alan bulunmaktadır. Hiçbir yeni büyük ekolojik hareket bu boşluğu doldurmak için sah-

* İngilizce'den çeviren Osman İşçi

neye adımını atmamış olsa da, tüm ana akım çevreciler durumumuzun vahameti konusunda ısrarlıdır. 2013 Nisan'ında gazeteler, önde gelen bilim insanı James Hansen'in tam zamanlı aktivist olarak faaliyet yürütüp çevresel düzenlemeler konusunda hükümetlere daha fazla baskı yapmak için NASA'daki görevinden istifa ettiğini duyurdu. Ne Hansen ne de Dünya Bankası eski ekonomi şefi Nicholas Stern radikal aktivistlerin bir prototipidir. Stern, 2006 yılında, hükümetin görevlendirmesiyle, insanların küresel iklime etkisinin "katakstrofik" olduğu uyarısında bulunan Stern Raporu'nu (Stern Review) yazdı. Geçenlerde, yalnızca sekiz yıl geçtikten sonra, "iklim değişikliği ile ilgili yanıldım" - durum o zaman tahmin ettiğimden "çok, çok daha kötüymüş"-, dedi.

Ağır çevresel *sorunlar* ile yüz yüze olduğumuza ilişkin artan farkındalık, yine de, tam bir ekolojik *krizin* ortasında olduğumuzun kabul edilmesine nadiren yol açıyor. Buna karşın, yalnızca küresel ısınma sorununu dikkate aldığımızda, konuyu bir çevçeye oturtma konusunda bilim camiasının geçirdiği köklü değişikliği not etmek gerekir. 1998 yılında kurulmasından bu yana IPCC'nin yayınladığı her raporla birlikte, yalnızca durumun ağırlığı daha açıkça vurgulanmamakta aynı zamanda "İnsanlığın iklim sistemi üzerindeki etkisinin açık" olduğunu da kabul edilmektedir. Olasılıklar ve tahminler acı gerçeklere dönüşürken önümüzdeki yıllarda ekolojide muhtemel bir radikalleşmeyle karşılaşacağız. Yine de, bugün, yalnızca bir dizi çevresel sorunla değil *bir ekolojik kriz ile yüz yüze olduğumuzu* kabul ettiğimizde dahi, bu *krizin temel nedenleri* kolayca gözardı edilmektedir. Kabul etmek gerekir ki, krizin yapısal nedenlerine odaklanmaktansa semptomlarına odaklanmak çok daha kolaydır. Bu, en nihayetinde, bizim krizi aslında onun etkileri yoluyla deneyimlememizden kaynaklanmaktadır. Yerel düzeyde, çevreye zararlı pratiklerin belirli sonuçlarının farkında olduğumuzda kirliliğe sebep olan doğrudan nedeni -belirgin bir kirleticiyi veya belirli bir pratiği veya belki de yetersiz bir mevzuatı- tespit etmek daha kolay oluyor. Fakat temel küresel zorlukları değerlendirir değerdendirmez, çok daha kompleks ve hiçbir basit çözümü olmayan sorunlarla karşılaşıyoruz. Nadiren, o da belki, bu daha temel ekolojik problemleri birbirinden ayırıştırarak değerlendirebiliyoruz. Bunlar, öte yandan, birbirine doğrusal nedensel ilişkilerle bağlı sorunlar da değildir - daha kapsamlı bir düşünce neticesinde görünüşte ilgisiz görünen ekolojik sorunların nasıl tehlikeli bir *bütünlük* oluşturduğu ve bugün karşılaştığımız ekolojik krizi oluşturan şeyin, sorunların toplamından ziyade *sorunların kümesi* olduğu ortaya çıkar.

Kriz, kendi varoluşunu nedenleri değil sonuçları vasıtasıyla ortaya sermesine

karşın, biz dikkatimizi nedensel ilişkilere yönlendirmek zorundayız. Krizin doğrudan kök nedenlerine yaklaşmadığımız sürece, onların zarar verici birçok etkisinden kendimizi koruyabilmemiz pek mümkün değildir. Ekolojinin gücü, tamamen bütünselliğe (holism), toplama, ilişkilere ve etkileşime odaklanmasında, aslında, bu konudaki ısrarında yatıyor. Bu, bana öyle görünüyor ki, ekolojiyi bu kadar radikal kılan özelliiktir. 1970'lerin başında, Arne Næss ve Murray Bookchin, kendi ekolojik felsefe versiyonlarını geliştirdi ve her ikisi de bu noktayı vurguladı. Næss “sığ” ve “derin” ekolojinin arasındaki farkın altını çizerken, Bookchin gerçek ayrımın ekoloji ve çevrecilik arasında olduğunu iddia etti. Her ikisi de ekolojinin tek-soruna (single-issue) dayalı aktivizmin ve yasal mevzuatın ötesine geçtiğinde ısrar etti ve her ikisi de insanlığın doğaya yönelik temel bakışının ve onunla ilişkisinin yeniden düşünülmesi gerektiğini vurguladı. Ancak ekoloji, yalnızca yeni bir bakış açısı değildir, aynı zamanda tutarlı bir toplumsal eleştirinin temellerini ortaya koymaktadır. Karşı karşıya olduğumuz çeşitli çevre sorunları, toplumun daha geniş olan doğal dünya ile anlaşma becerisini -veya beceriksizliğini- yansıtan bir bütünlük oluşturur. Derin ekolojistler, hepimizin insanlık ve doğa arasındaki çarpık ilişkiyi ortaya koyacak derin sorular sormamız gerektiğini iddia ederken, toplumsal analizlerimiz, derin ekolojistlerin de çok sık yaptığı gibi, “insanlığı” veya “teknolojiyi” suçlayan tarzda kısa kalmamalıdır; insanlığın *nasıl* örgütlendiğini ve teknolojiyi *nasıl* kullandığımızı ele almak zorundadır. Günümüzün ekolojik sorunlarının kökleri daha temel toplumsal koşullarla ilgilidir: üretimi nasıl organize etmeyi seçtiğimizle, ne tür teknolojiler kullandığımızla ve ekonomimizi yönetmek için hangi temel niteliklere izin verdiğimizle. Ekolojiye düşen kritik rol, mevcut ekolojik krizlerinin semptomlarını ve etkilerini yorumlamak için tutarlı bir çerçeve sağlamak ve onların kök nedenlerini saptamaktır. Merdiven altı çevreci çözümlerin sığ biçimlerinin ötesine geçmez ekolojik krizin belirgin toplumsal gereklilikler talep ettiğini görürüz: yaşam, çalışma ve düşünme biçimlerimizi değiştirmek zorundayız. Bu yalnızca kişisel değerlerin veya hatta kültürel değerlerimizin dönüşümüyle değil, toplumumuzu nasıl kurduğumuz ve işlettiğimizle de ilgili bir sorudur. Günümüzün ekolojik krizlerinden, yalnızca bireylerin bir toplamı olarak değil, bir kültür ve bir toplum olarak sorumlu olduğumuzun tam anlamıyla farkında olmalıyız. Bana öyle görünüyor ki, bu ekolojik krizin en yalın toplumsal analizi bile hemen şiddetle politik hale geliyor. Sadece karşı karşıya olduğumuz iklim değişikliklerine bakarsak, politik açıdan bunlarla ilgili tarafsız hiçbir şeyin olmadığını görürüz: insan kaynaklıdır ve güçlü yapısal ve ekonomik dürtülerle yürütülmektedir. Günümüzün aşırı sera gazları salınımı, endüstriyel yapılarımızdan ve ulaşım sis-

temlerimizden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, günümüzün ekolojik krizi, büyük ölçüde *iradi* bir gelişmedir. Bu ekolojik sorunlar, yalnızca agresif toplumsal güçler tarafından kabul edilmemekte, çoğu durumda karşı konulmadan sürdürülen altra yatan güçlü temel toplumsal dinamikler tarafından da üretilmektedir. Sınırlı kaynakların ve kırılgan dengelerin olduğu bir dünyada, bu politik iradeyi yok etmek bizim için önemlidir.

Öte yandan, ekolojik krizin toplumsal nedenlerini ne kadar uzun sürede fark edersek o denli çok dramatik değişiklikler beklemeliyiz. Ne kadar uzun süre beklersek, ekoloji daha şiddetli biçimde toplumsal zorunluluk haline gelecektir. Yine de, ekoloji hareketinin en acil görevi, yalnızca belirli sorunlar ve reformlar için mücadele etmek değildir; çevre kaynaklı altüst oluşlar ve ekolojik krizlerin toplumsal, sistematik nedenleri hakkında halkı eğitmektir ve bu kritik önemdedir. Bu kritik rol, hemen politik bir rol haline geliyor. Analiz yaparak ve fikir vererek, ekoloji sorununun politik potansiyellerinin ortaya çıkmasına yardımcı oluruz. Doğal dünya ile kopuk oluşumuzu bütünsellik içinde kavramak ve değerlendirmek, kritik bir görev olarak ekolojinin önünde durmaktadır ve ekolojik karşı çıkışı bir araya toplayacak ve toplumumuzun takip ettiği yıkıcı yolu değiştirecek yeni halk hareketlerine şiddetle ihtiyaç duyuyoruz. “Küresel düşün, yerel hareket et”, anlamlı bir vecize olarak durmaktadır ve bu amaç doğrultusunda, inanıyorum ki, demokrasi belirleyicidir. Ekolojik problemlerimizi çözmek, *politik* irade - ve eylem - gerektiriyor. Fakat demokrasi konusunun ekoloji hareketi açısından *nasıl* önemli olduğuna geçmeden önce, ekolojinin toplumsal önemini biraz daha keşfedelim.

Toplum ve Doğa

Çağdaş kültür, biyolojik temellerimizle - yaşam alanı - ile bağlarımızı ne kadar kesmeye çalışırsa çalışsın, toplum ve doğal dünya arasında hâlâ derin ve temel bir ilişki vardır. İnsanları, insan-dışı dünya ile sürekli karşı karşıya getiren zamanımızın baskın itkilerine ve ekonomik pratiklerine tamamen zıt olarak, toplumlarımızın yaşam ağındaki temellerini yeniden oluşturmamız gerekiyor. Bu, doğal olan lehine insani olanı karalamamız gerektiği anlamına gelmez. Aslında, insan kültürünün hâlâ ziyadesiyle doğal olduğunu söyleyebileceğimiz bir anlayış bile vardır: kültür, doğanın içinden çıkıp gelişmiştir ve hâlâ bir dizi can alıcı “doğal” niteliklere sahiptir -evrimden basitçe bir sapma değildir. Toplumlarımız tarafından çokça göz ardı edilse de, biz asla doğal dünyadan ayrı olarak var olamayız

ve derin bir anlamda, eylemlerimiz, değerlerimiz ve topluluklarımız bunu yansıtmalıdır. Toplum ve doğa arasında ilişki, buna karşın, ne simetrik ne de keskin biçimde orantılıdır ve biz insanların, doğanın geri kalanına yönelik büyük sorumluluklarımızın uygun şekilde farkında olmamız için, bu ilişkinin daha iyi şekilde açıklığa kavuşturulmasına ihtiyacımız var. Çoğu zaman, ne yazık ki, ekoloji “daha derine giden” sorular sorma girişiminde bulunduğu anda, toplumsal ve doğal kategorileri birleştirmekte ve süreç içinde, toplumun insan dışı doğal dünyaya yönelik sorumluluklarını, yalnızca ona özgü olan sorumluluklarını azaltıyor. Bu karışıklığı nasıl giderebiliriz? İlk olarak, doğal dünyaya yönelik algılarımıza toplumsal olarak daima aracılık edildiğini net olarak görmeliyiz. Bu, doğaya yönelik algılarımızın tamamen “kurulduğu”, doğanın yalnızca “toplumsal olarak kurulan” bir olgu olduğu anlamına gelmez, aksine, bizler bir dile ve toplumsal kurumların ilksel biçimlerine sahip insanlar olduğumuz sürece, bu kaçınılmaz bir gerçektir. Gelişme sürecimiz boyunca, yalnızca hayatta kalmak için değil dünyayla baş etmek için de tamamen başkalarının koruyuculuğuna bağımlıyız ve içinden geçtiğimiz geniş kapsamlı yetiştirilme ve toplumsal koşullanma, bütün diğer hayvanların çok ötesine geçmektedir. Bu, doğaya ilişkin bireysel deneyimimiz her ne kadar akıldan çıkmasa da, kimsenin doğa ile yalnızca bir birey olarak karşılaşmadığı anlamına gelmektedir. Özünde kültürlü varlıklar olduğumuzu fark etmemiz için Wittgenstein’in özel dil argümanını kullanmamıza ihtiyacımız yok. Deniz kaplumbağaları insanlardan iki kat uzun yaşayabilir fakat dünya ile asla bizim gibi temas kurmazlar. Buna karşın, daha önemli olan şey, doğa ile temasımızın bizim yalnızca bireysel insani eylemlerimizin toplamı olmadığı gerçeğidir. Aksine, bizim etkileşimimiz öncelikle kolektif ve sistematiktir: çok kompleks ulaşım sistemleri, petrol, gaz ve metallerin çıkarılması veya endüstriyel atölyeler, monokültür tahıl, trol balıkçılığı ve yolcu gemileri biçimindedir. Her şeyden önce, doğal dünya ile *bir toplum olarak* ilişkiye geçiyoruz. Tüketim tarzlarımızı bireysel olarak azaltmak veya değiştirmek için çabalayabiliriz -ve çabalamalıyız-, buna karşın yalnızca çok sayıda kişi böyle yaptığı anda birşeyler değişebilir. Bizim yalnızca “sürdürülebilir” değil aynı zamanda gerçekten ekolojik olan bir topluma doğru hareket etmeye ihtiyacımız var ve bu dönüşüm, her şeyin ötesinde, güçlü bir kolektif çaba gerektirecek.

Şimdi, toplum ve doğa arasında can alıcı ve kaçınılmaz bir ilişki bulunmaktadır; fakat ekolojik bir politika geliştirmek için farklı alanları düzgün bir şekilde ayırmakta başarısız olursak, analizlerimiz çok eksik kalacaktır. “Ekoloji” ve “politika” arasında hiçbir doğrudan bağlantı yoktur - her iki kelimenin de tanımlan-

maya ihtiyacı vardır. Bugün Yeşil politika olarak adlandırılan şeylerin çoğunluğunun esas itibarıyla teknokratik ve konformist olduğu, herhangi bir anlamda ekolojik olmadığı gerçeğini burada tartışmayacağım; “ekolojik politika”nın daha radikal biçimlerinin, çoğu zaman ilerici toplumsal alternatifler geliştirme konusunda başarısız olmaları gerçeğiyle daha fazla sorunum var. Bana öyle geliyor ki, bu başarısızlık, teorik hatalardan kaynaklanıyor, bunlar, basitleştirecek, genellikle iki kategoriden birine aittir. İlk hata, toplumsal alana “doğanın” çok fazla ithal edilmesi, toplumsal ilişkileri belirlemede biyolojiye çok büyük bir rol atfedilmesidir. Görünüşte zaruri olan biyolojik kategorilerin, toplumsal yükümlülükleri ve bizim “insan doğamızı” tanımlamasına izin vererek, insanlığın yaşam dünyasına en değerli katkısını, yani bizim kültürel rasyonelliğimizi ve insan kolektiflerindeki etik tartışma kapasitemizi kaybederiz. İnsan toplulukları ve kültürü, her bir bireyin biyolojik yapısının yerine geçen bütün bir etki alanını göz önünde bulundurur. Gerçek şu ki, bu kapasitenin topluluklarımız ve yurttaşlarımızın çoğu tarafından kabul edilmemesi bunu geçersiz kılmaz: aksine, bu durum, etğin yeşerebileceği için alan açılması için toplumlarımızı yeniden şekillendirme kararlılığımızı güçlendirmelidir. Fakat sosyo-biyolojik bir yaklaşım, değişik bireyler ve onların biyolojik doğası arasında yalnızca gerçek veya yapay bağlantılar yaratabilir, insan kültürü, toplumsal yapılar, teknoloji ve altyapıdan anlamlı biçimde bahsetmeyi sağlayamaz. Bu nedenle, yeni bir ekolojik etik ve yeni bir toplum yaratma şansımızı büyük ölçüde azaltır. Sosyobiyo, toplumsal ekoloji değildir.

Diğer yandan, toplumsal işlevleri ve nitelikleri arılara, kurtlara, atlara ve kaplumbağalara -veya nehirlerle, dağlara ve aya- atfederek bu ilişkiyi tersine çevirmek de bir hatadır. Bu, birçok derin ekolojistin, bizim sahip olduğumuz ilişkileri insandışı varlıklarda göstermeye çalışırken yaptığı şeydir. Fakat biz ayırıcı nitelikteki toplumsal terimleri - “refah”, “haklar”, “eğitim”, “baskı” veya “hiyerarşi” gibi -, gerçekte insanlara özgü yaklaşımların çoğu özelliğini kaybetmezsiniz, doğadaki ilişkileri tanımlamak için kullanamayız. Bu toplumsal kategorilerimizin çok fazla doğa alanına ithal etmektir ve “biyo-sosyolojinin” bir biçimidir. Çağdaş çevre etiği, insanları doğal dünyaya yeniden entegre etmek için hareket ederken, bu yanılsaya çok sık düşüyor. İnsani nitelikleri antropomorfolojik olarak diğer organizmalara ve biyolojik topluluklara yansıtırsak, insan kültüründe gerçek evrimsel ilerlemelere ve yaşam ağında *oynayabileceğimiz* yaratıcı role ilişkin anlamı da yitiririz. Özünde insani olanı veya toplumsal olan kavramları doğaya yansıtırsak, yalnızca bahse konu organizmayı veya araştırdığımız eko-

topluluğu *-kendi* kavramlarıyla- anlamakta başarısız kalmaz, ayrıca, toplumlarımızı insani *ve* ekolojik hatlar boyunca yeniden yaratma ihtiyacının ve olasılığının altını oyarız. Buradaki sorun, örneğin, “dünya yurttaşlığı” ifadesinin ardındaki iyi niyet değildir, insanın toplumsal dünyasını bilinçli ve kolektif olarak yeniden şekillendirme kapasitesinin değersizleştiren dolaylı önermelerdir. Toplumsal ekolojistler, ekolojik krizlere karşı koymak için yeni politik kurumlara sahip ekolojik bir topluma ihtiyacımız olduğunu iddia ederler; ancak bu iddia “ekolojinin”, belirli politik kurumları “doğal olarak düzenlenmiş” şekilde tanımlamasını dışarıda bırakır. Aydınlanma, Büyük Varoluş Zincirini bertaraf etti ve onu geri istemiyoruz. Ekoloji, “insan doğasını” özelleştiren ve diğer yaşam biçimleriyle aynı kulvarda olduğumuzu iddia eden “biyolojistik” yaklaşımlara karşı eleştirel olmalıdır. Bizler, tabii ki, biyolojik varlıklarız, fakat daha fazlasıyız, toplumsal olarak belirlenen *-ve belirleyen-* failler olma anlamında, toplumsal varlıklarız. Biz doğa ile, bir dizi ekonomik, politik ve kültürel pratikler kümesi yoluyla, her şeyden önce toplum olarak ilişki kuruyoruz. Ve, ekoloji ve belirli bir kültürel pratik arasında doğrudan bir ilişki olmamasına rağmen, geniş verimli toprakları, beton, çelik ve cama veya yanan petrol kuyularına nasıl dönüştürdüğümüzü ve deniz dibini büyük trollerle nasıl temizlediğimizi anlamak zorundayız. Bu, kesinlikle yalnızca düşüncesizliğin bir sonucu olduğu veya bu pratikler bir şekilde genlerimizde yer aldığı için böyle değildir. Doğa ile ilişkimize daima toplumsal olarak aracılık edildiğini söylemek, ekolojik bir duyarlılık veya yeni ekolojik kurumlar oluşturmaının önemini azaltma anlamına gelmez, aksine, “biyomerkezci demokrasi” veya “tüm varlıklar konseyi” için hiçbir temel olmadığı -ve asla da olamayacağı- iddiasında bulunmak demektir. Bu fikirleri geliştiren düşünürler, büyük demokratik geleneklerin ve toplanma, düşünme ve politik yaşama ve onun kurumlarına katılma gibi zor-kazanılan hakların değerini düşürmektedir. Bağlantı *yoktur*, bu bağlantıyı bizim *kurmamız* gerekiyor, fakat bu bağlantıyı kurmak, toplumsal kategorilerden birini doğal dünyaya basitçe uzatarak gerçekleştirilemez. Dolayısıyla, özetlersek, “demokrasi” ve “doğa” arasındaki derin ilişki nedir? Böyle bir ilişki yok: doğal dünyada herhangi bir demokratik politik sistem bulamayız, orada medeni fikirler veya hatta herhangi türden bir eşitlik politikası da bulamayız. Diğer bir ifadeyle, insan toplumu dışında, doğada herhangi bir demokrasi bulamayacağız veya cumhuriyet ya da monarşi de bulamayacağız. Bunlar, belirli toplumsal ilişkiler kümesine ve insana özgü politik kurumlara gönderme yapan toplumsal kavramlardır. Gerçek şu ki, toplum ve doğa arasında, ekolojik bir bakıştan çıkarak doğrudan politik ideallerin reçetelerine dönüşme garantisi olmayan, bir devamlılık vardır. Sırf bu nedenden ötürü, “demokra-

si ve doğa” arasında doğrudan bir karşılaştırma hatadır. Demokrasi ve doğa arasında içsel bir ilişki olduğunu basitçe iddia etmek yanıltıcıdır, fakat demokrasinin ekoloji hareketi için can alıcı olduğu da başka bir gerçektir. Aslında, toplumsal ekolojistler, politik demokrasi ve ekolojik aktivizm arasında bir bağlantı olduğu konusunda ısrar ederler. Şimdi de demokrasinin ekoloji hareketiyle ilişkisine daha yakından bakalım.

Demokrasi İhtiyacı

Doğa alanı ve politik yapılarımız arasında doğrudan bir bağlantı olmasa da, dünyanın “taşıma kapasitesi” ve “büyümenin sınırları” fikri, çağdaş toplumun örgütlenme biçiminin içsel olarak anti-ekolojik olduğunu söylemektedir. Ekolojinin denge ve karşılıklılık talepleri, baskın toplumun kâr için anlamsızca biriktirme ve üretme olan hakim değerler sistemi ile belirgin bir şekilde karşı karşıya gelmektedir. Sürekli büyüme, rekabet ve soğuk araçsalcılık ile yürütülen bir toplumda, ekolojinin radikal çıkarımlarını sezmek kolay olsa gerek. Fakat bu durum, demokrasi ile nasıl ilişkilidir? Tabii ki, ekolojinin politik boyutunun aktivizmimiz ile ilgili olduğuna dair ve halk hareketlerinin, yurttaşları ekolojik sorunlar etrafında mobilize etmenin yanı sıra ekolojik fikirler hakkında eğitirken de demokratik yapıları, gelenekleri ve süreçleri nasıl kullanabileceği ile ilgilenen doğrudan ve pratik bir anlam vardır. Demokrasinin kurumları ve süreçleri - ne kadar geniş tanımlarsak tanımlayalım -, ekolojik sorunlar için destek arayışındaki halk hareketlerine bir dizi olanak sunar. Demokrasi, yalnızca insanlara ulaşmak ve politik ölçekte sayıları artırmak için bir yol değildir: toplumlarımızdaki demokratik eğilimlere ve geleneklere başvurarak hareketlerimizin talepleri için ahlaki meşruiyet sağlarız. Demokrasinin yaratıcı şekilde kullanımı, yalnızca parlamenter araçlar ve lobicilikle yapılabileceğinden çok daha *geniş* bir ölçekte mobilize olma olanağı sunmaz, aynı zamanda, pasif seçmenler veya tüketicilerden ziyade aktif yurttaşları daha *temel* bir anlamda mobilize etme olanağı da sunacaktır. Her bir yurttaşın ekolojik bir aktör olduğunu -hepimizin ve her birimizin doğa ile olan ilişkimizi ve toplumsal değişime katkımızı yeniden düşünmemiz gerektiğini- düşündüğümüzde, yurttaşları yalnızca herhangi bir sorun etrafında toplanabilecek sayılar olarak görmemeliyiz ve bu bakış açısı, mobilize etme pratiklerimize yansımalıdır. Halk hareketleri için demokrasi, paha biçilmezdir. Bu bizi başka bir noktaya götürür: bir ekoloji kültürünü yaymak için demokrasiyi nasıl kullanmalıyız? *Halk eğitimi*, ekolojik krizler veya buhranı ön-

lemek için gerekli olan kapsamlı toplumsal değişimleri gerçekleştirmekte çok hayatidir. Buradaki eğitimin, formel “eğitimden” daha fazla bir anlamı olmasıdır, yalnızca olguların biriktirilmesi veya profesyonel eğitim olarak değil, entelektüel ve duygusal ilerleme, kendimizi yeniden bulmak için kültürel bir yol ve birbirimizle ve doğal dünya ile sorumlu bir etkileşimin geliştirilmesi olarak anlaşılmalıdır.

Hareketlerimiz, ekolojik bir kültür yaratma arayışında olmak zorundadır ve bu amaca yönelik olarak, yalnızca radikal Viyana veya devrimci Barselona’da değil sosyal demokrasinin bile güçlendiği her yerde, işçi hareketinin, bir işçi sınıfı kültürünün gelişmesiyle toplumsal bilinç yaratmayı denedikleri ilham verici tarihsel paralellikler olduğuna inanıyorum. Burada, toplumsal bilinç daima yeni toplumsal kurumlarla beraberdir. Bu kurumlar, yalnızca üretim ve dağıtımla değil; eğitim, müzik ve spor, sınıf bilinci ve özgüven oluşturmaya katkı sağlayacak her şey ile ilgilenmişlerdir. Ekoloji hareketinin sosyal demokrasinin sahip olduğundan daha sofistike bir demokrasi anlayışına sahip olması gerekmesine rağmen, sosyalist sınıf örgütlenmesinin arzularından ve gidişatından öğreneceği çok şey vardır. Şimdi, tabii ki, bir metalaşma ve tüketimcilik çağında ekolojik bilincin yaygınlaştırılması zordur. “İleri” kapitalist ülkelerde imal edilmiş tüketici kültürünün dışına çıkmak, neredeyse insan-üstü çabalar gerektirmektedir ve insanları, buna ayak uydurmaları için uygulanan yoğun baskıya direnememekle pek suçlayamayız. Bugün gerçekten ekolojik bir yaşam sürmek belki de Ortaçağ’da ateizmin açıklanması kadar zordur. Yalnızca bu nedenle bile, gerekli toplumsal ve ekolojik değişimleri ve politikaları başlatmak kolektif bir çaba gerektiriyor. Ekoloji hareketinin, topluluk içinde beraber çalışmak için yeni alanlara ihtiyacı vardır. Bu alanlar değişik biçimler alabilir, fakat belediyeye ait ve bölgesel kurumlar kesinlikle böylesi alanlar sunabilir. Dahası, demokrasi, doğrudan ve katılımcı anlamında, insanları, geniş ölçekte dahi, *güçlendirmek* için rakipsiz bir araçtır. Ekolojik geçiş için bir halk kültürü yaratmak, insanlara eylemlerinin gerçekten bir anlamı olduğunu hissettirmek önemlidir. Özgüven ve güç yaratmak yolunda yalnızca birkaç şey gerçek güçten daha önemlidir. Bugün, bizim “demokrasilerimizde”, politik dahil oluşlarımız çoğu kez buna zıt bir duygu oluşturmakta; bizim yalnızca ne kadar güçsüz olduğumuzu teyit etmektedir. Bu durum da, tabii ki, önemli politik dersler sağlayabilir, fakat hiçbir şey, gerçek güç, gerçek bir fark yaratma olasılığı ve toplumumuzun kaderini şekillendirmeye aktif katkıda bulunmak ile baş edemez.

Ne zaman bir soruna angaje olursak, sıradan insanları harekete geçirmek, eğitmek ve güçlendirmek için demokrasiyi kullanmalıyız -her şeyden önce, *güç kazanmış yurttaşlar olarak* onlar, tasavvur ettiğimiz ekolojik geçişte önemli rol oynayacaklardır. Ekolojik farkındalığı arttırmak ve mücadeleyi ilerletmek için demokratik alanları -oluşmakta olanlar kadar var olanları da- kullanmaya ihtiyacımız var. Aslında, mümkün olan her yer ve zamanda demokrasiyi genişletmek için metodolojik olarak çalışmalıyız ve politik yaşamda ekolojik bir muhalefet yaratmak için tüm bu alanlardan faydalanılmalıdır. Bugünkü ekolojik çıkmazla ilgili bir şey yapmak için sıradan insanların isteklerine ve kapasitelerine başvurmalıyız. Daha fazla demokrasinin, geniş anlamıyla toplumun tamamının ekolojik bir hareketin becerisine karşı daha fazla sorumlu olmak ve kamusal alana angaje olmayı istemek anlamına geleceğini düşünüyorum. Şimdi, bu öneri, ekolojik hareketi içindeki birçok aktivist için çok “taktiksel” gelebilir ve bu yaklaşım her ne kadar diğer güçleri alt etmede bazı stratejik politik avantajlar sunabilse de, demokrasiyi güçlendirmemiz ve genişletmemiz için gerçek temel neden kesinlikle bu değildir. Demokrasi, ekolojik hareketi için başka, daha köklü bir nedenden ötürü hayati öneme sahiptir. Eğitim, harekete geçirme ve güç kazandırmanın pratik seviyesinin ötesinde ekoloji, herhangi bir somut anlamda hayal gücümüzü de yakalamak zorundadır. Bunu başarmak için, toplumun gelişmesini ve ekolojik bir toplumun neye benzeyeceğine dair insanların hayal kurmalarını mümkün kılmak zorundayız. Ekolojinin, bizim kolektif hayallerimizin merkezi bir parçası olmasına olanak sunulmasının bir anlamı vardır ve demokrasi, bunu gerçekleştirmek için bize yardım edecektir. Doğal dünya ile ilişkimizi yeniden uyumlu hale getirirken hayal gücümüzü asla küçümsemek zorundayız. Aslında, etik yargılar oluşturabilmek için *ne olması gerektiğini* hayal edebiliyor olmak zorundayız. Bu, tabii ki, hiçbir anlamda yaşamlarımızı koşullandıran çok maddi faktörleri ve yapabileceğimiz tercihlerin yapısal sınırlarını hiçe saymak değildir. Yine de, hayal gücümüz etiğe yönelik, hayal ettiğimiz toplumun *nasıl olabileceği* ve *nasıl gerçekleştirileceğine* yönelik hassasiyetimizi geliştirebilir. Tüm tarihsel gelişmelerde diyalektik bir unsur bulunur. Diyalektiğin gücü, “ne olduğu” ve “ne olması gerektiği” arasındaki sistematik etik zıtlıktadır ve böylesi bir diyalektik hayal gücü, yalnızca dünyaya yönelik yeni bir hassasiyet geliştirmek için önemli olmayacaktır, kendisi aynı zamanda toplumsal eleştirinin ve hatta böylesi bir eleştirel düşüncenin gerekli bir unsurudur. Rus radikal Alexander Herzen’in Hegelci diyalektiği “devrimin cebiri” olarak coşkuyla tanımlarken bu anlamda konuşuyordu. Diyalektik, tabii ki, sihirli bir formül veya hatta katı bir metodoloji değildir, fakat verili bir kültür ve onun tarihinde henüz olmayan ancak gizli

kalmış rasyonel olasılıklara yönelik etik bir hassasiyet oluşturur. Diyalektik, akıl ve imgenin verimli entelektüel sınırlarında çalışır. Tüm bunların ışığında, kültürün tüm can alıcı noktasının, kolektif öz-düşünce için alan yaratmak, insanın düşünme ve yaratıcılığını geliştirmek olduğu iddiası anlam kazanır, burada ise demokrasi ideali bir rol oynar. Katılımcı demokrasinin, böylece kolektif bir entelektüel gelişimi olanaklı kılan kurumsal bir çerçeve sayılabileceği düşünüyorum. Demokrasi, toplumu eleştirel öz-düşünmeye açar ve kolektif dikkatimize odaklanır. Bu noktada, ekoloji hareketinin emsalsiz bir tarihsel pozisyona sahip olduğunu düşünüyorum, yalnızca toplumsal farkındalığı artırmak ve ekolojik mücadeleleri geliştirmek açısından değil, aynı zamanda iyi yaşamın gerçekte ne olduğunu yeniden tanımlamaya ve insan beklentisinin sınırını, süreç içinde, önemli oranda yükseltmeye yardımcı olmak açısından da.

Bir Toplumsal Ekoloji Hareketi

Toplumsal ekoloji, toplumsal yapıların radikal dönüşümünü öngörür. Bu öngörü, ne evrim böyle buyurduğu için ne de insan toplumunun kendi tarihi böyle “buyurduğu” için yapılıdır. Toplumun ekolojik bir dönüşümüne inanıyoruz, fakat bu dönüşümün yakıtı, ortak tarihimizdeki ilerlemeci ve uygarlaştırıcı özelliklerin ortaya çıkarılması ve değerlendirmesidir. Paradoksal olarak, ardından, toplumu daha toplumsal ve insana özgü yaparak daha ekolojik hale getirmeyi amaçlıyoruz. Bunun altını çizmek, toplumun bugün daha az rasyonel, bizim de daha az insani olduğumuz anlamına gelir. Kendi hesabına özgürleştirici bir gündemin yanı sıra yapısal değişiklikleri geliştiren radikal bir politik programı, bu toplumsal analizden çıkarırız. Yine de, toplumsal ekoloji, ekoloji hareketinin geriye kalanını doğrudan harekete geçiren bir öğretisi değildir. Onu ekolojik sorunlara kesinlikle farklı bir *yaklaşma* biçimi olarak görüyorum. Fakat ekolojik krizlere ilişkin toplumsal analizler doğruysa tüm ekoloji hareketi potansiyel olarak toplumsaldır. Ancak farklı olan şey, ekolojik topluma ilişkin vizyonumuzdur. Ekolojik bir toplumun aslında *etik bir toplum* olacağını savunuyoruz ve görünen o ki, etik bir toplumu yalnızca insanlığın dayanışma tarihinden öğrenerek şekillendirebiliriz. Toplumsal ekolojik entegrasyonu beslemek için, etiği toplumun ön planına çıkarma amacındayız, bunun anlamı akıl, diyalog ve yaygın ahlaki kaygıların geliştirilmesi amacıyla olacağımızdır.

Yine de, çok belirli olarak, ekolojik aktivizme kendi içinde değerleri olan ve daha geniş bir demokrasi anlamında genişletilebilecek somut bölgeler sağlayabi-

lecek iki alan bulunuyor. Birincisi, daha önce belirttiğim üzere, sivil bağlılık, sorumluluk ve düşünmeye olanak sunan politik sistemleri savunmalı ve genişletmeliyiz: yani kısaca, *demokrasiye* ihtiyacımız var. Demokrasinin, kuşkusuz, yeniden tanımlanması gerekiyor fakat açık ve daha geniş bir toplum için bu yapıyı kuracaktır. Buradaki fikir, kendimizi oyun tabelasında daha iyi konuma getirmek değil, oyunun kurallarını değiştirmektir. İkincisi, *müşterekleri* savunmaya ve genişletmeye ihtiyacımız var. Politik demokrasiye olduğu gibi, tüm ülkeler bu anlamda farklı geleneklere sahiptir, fakat bana göre, dünyanın her bölgesinde üzerine konulacak birşeyler vardır. Garret Hardin'in adı kötüye çıkmış "müştereklerin trajedisi", müştereklerin tamamen kendine hizmet edenlerin erişimindeki kültürel çöplükler olduğu ön koşuluna dayanıyor. Fakat bu genellikle müştereklerin olduğu şey değildir. Onlar politik kontrol altına alınması gereken doğal ve kültürel varlıklardır. Dahası, müşterekleri politikleştirmek onların önemini inkar etmek değildir, tam aksini söylemektir. Müşterekleri genişletmek, doğal kaynaklar üzerinde belediye ve bölgesel kontrolü arttıracak ve gelişmekte olan doğrudan demokrasiyi çok destekleyecektir. Demokrasi, verili bir toplumda yalnızca politik kurumları değil, aynı zamanda onun ekonomik yaşamı kontrol etme kapasitesi anlamına da gelmelidir. Bu anlamda, ekoloji hareketinin üretim araçları, doğal kaynaklar ve toplumun teknolojik kapasitesi üzerinde halk kontrolünü geriye kazanma talebinde bulunması da ayrıca önemlidir. Bu diyalogu ilerletirken, ekolojik gündemin geliştirilmesine katılmaları konusunda yurttaşları cesaretlendirmeliyiz. Bu, "hepimizin aynı gemide olduğuna" naifçe inanmamız gerektiği anlamına gelmez. Toplumumuzda ekolojik geçişe karşı aktif şekilde çalışan birçok kişi vardır. Dahası, ekolojik problemlerimiz yapısal dinamikler ve toplumsal örgütlenmeden kaynaklanıyorsa, o zaman bu yapıları ve bu örgütlenmeyi savunanların yıkıcı ekolojik sonuçlardan ahlaken sorumlu oldukları bana göre açıktır. Bazıları mevcut ekonomik ve politik sistemden çıkar elde edebilir veya sosyal adaletsizlik ve sömürden başka bir biçimde yararlanıyor olabilir. Halk meclislerinin ve bölgesel meclislerin oluşturulması toplumdaki ihtilafı ortadan kaldırmaz, ayrıca bu istenen bir şey de olmamalıdır. Tekrar edersek, demokrasiyi ilerletmeyi, bu ihtilafları toplumsal gelişmenin ön planına getirilmesi, riskli konuları herkesin yalın bir şekilde görmesi için amaçlıyoruz. Toplum yeniden düzenlenmek zorundadır, böylece sivil ve ekolojik hareketler ve inisiyatifler öne çıkabilir ve tartışmayı toplumun gündeminde üste çıkarabilir ve günümüzün yıkıcı istikametini onaylayan güçlü elitlerin elinden gücü çekişebilir. Toplumsal ekolojinin temel ilkelerinden birisi, toplumsal tahakküm son vermeden doğa üzerindeki tahakküme son veremeyeceğimiz fikridir. Bu-

gün, maddi isteklerden *ve* toplumsal baskı ve sömürüden arınmış bir dünya hayal etmek artık mümkündür. *Fakat* bu, hem toplumsal programın ekolojik boyutunda ve hem de ekolojik programın toplumsal boyutunda ısrar eden *toplumsal* bir ekoloji hareketi gerektirecektir. Toplum ve doğal dünya arasındaki ilişkinin tekrar uyumlu hale getirilmesine katkı sunabilen ekoloji hareketi, gerçekten toplumsal hale gelecektir.

İleriye Hareket

Ekoloji, tüm haber bültenlerinde kendine yer bulabilir fakat kamuoyu nazarında hâlâ *merkezi* bir yere sahip değildir; hâlâ toplumumuzun ve politikalarının niteliklerini tanımlayacak hale gelmek zorundadır. Ekoloji yüzeysel anlamda “popüler” olabilmesine rağmen, tamamen etik ve politik olarak anlamlı hale gelmesini sağlamaya ihtiyacımız var. Bunu, ekolojik kaygıları insanların yaşadığı ve çalıştığı yerlerle ilgili doğrudan anlam kazandıracak şekilde toplumumuzu değiştirmek için çalışırsak sağlanabileceğini düşünüyorum. Ekolojik bozulmalara karşı mücadele etmeye ve kirlilik ve sömürüye karşı katı kısıtlamalar koymaya şüphesiz ihtiyacımız var, fakat bu değişiklikleri bölgesel düzeyde ve insanların ekolojik aktörler olarak kabul edildiği ve ortak geleceğimizle ilgili sorumluluk alabilmelerini *tamamen mümkün kılan* bir biçimde güçlendirildiği daha geniş bir özgürleşme programının bir parçası olarak yürürlüğe koyarsak, toplumlarımızın ekolojik entegrasyonunda gerçek bir ilerleme sağlayabiliriz. Bu çözümler radikal olabilir, fakat uygunlukları artırılmaz. Toplumsal değişimi daha fazla ertelediğimizde ve krizin yayılmasına izin verdiğimizde, toplumsal gereklilikler daha sert hale gelecektir. Bana göre, ekolojik krizin ivmelenen doğası kendini şiddetlendirecek ve yalnızca değerlerimiz ve davranışlarımızda değil aynı zamanda toplumlarımızı nasıl yapılandırdığımız konusunda da köklü değişiklikler gerektirecektir. Bu açıdan, ekolojinin politik önemi küçümsenemez.

Ne yazık ki, böylesi bir radikalliğin bizi toplumsal özgürleşmeye götüreceğine dair herhangi bir garanti bulunmamaktadır. Bunun yerine, ekoloji, kişinin demokratik çözümlerden sakındığı distopik bir toplum vizyonunu besleyebilir. “Ekoloji”, “zorunlulukçu” anlamına gelebilir ve “kolektif”, “totaliterci” anlama gelebilir- bu sosyalizmin başına gelmişti ve burada çok çarpıcı tarihsel analogiler bulunuyor. Aslında yukarıda bahsedilen Stern Raporu, geleneksel ekonomik perspektif açısından bile, yaygın politikalarla devam etmenin toplumlarımız için *çok pahalı* olacağı sonucuna varıyor: giderek artan ekolojik altüst oluşların en ni-

hayatında toplumlarımızı derin resesyonlara ve ekonomik krizlere iteceğini savunuyor. Bu krizlerin sonuçları önceden bilinmez -bu sonuçlar, sosyalizme ya da faşizme, demokrasiye ya da diktatörlüğe yol açabilir. Ekoloji hareketi, bu nedenle, pankartlarına doğal dünyanın sömürsüne son verilmesi ve ekolojik denge- nin yeniden oluşturulmasından daha fazla şey yazmalıdır -katılımcı ve sivil yeni kurumlarda güven ve kolektif sorumluluk inşa etmelidir. Ekoloji fikirlerimizin doğal dünyanın yaratıcılık, cömertlik ve çeşitlilik tarafından yönlendirilmesi- ni istiyorsak, demokrasinin ekoloji hareketinin ön planında kalmasını sağlamak için çalışmamız gerektiğini düşünüyorum.

Demokrasi sorunu, ekolojik bir topluma geçişin gerçekleştirilmesi için daha pratik bir bağlamda da ekoloji hareketiyle ilişkilidir. Yüzyıl Değerlendirme Raporu'nda (The Millennium Assessment Report) sunulan dört senaryo arasın- dan gelecek tahminleri açısından en olumlu pragmatik sonuçlara ulaşan ve aynı zamanda en demokratik olan birini -“mozaik uyum” senaryosunu- burada ha- tırlamak ilginçtir: bu, toplumsal ekolojinin bir bölgesel gelişim vizyonuna aslın- da oldukça yakındır. Ancak, bu senaryo ve bu vizyon, henüz politik gündemde değildir, yalnızca tahminlerde yer almaktadır. Ek olarak, Yüzyıl Değerlendirme Raporu, akılda tutmak zorunda olduğumuz iki şeye işaret ediyor. Birincisi, kriz- ler yoğunlaşmadan *önce* toplumlarımızın karşı karşıya olduğu gerçek alternatif- ler hakkında çok bilinçli olmaya ihtiyacımız vardır. İkincisi, “mozaik uyum” gibi en umut veren perspektifler kendiliklerinden gerçekleşmeyecektir. Teknokratik, elitist ve “serbest ticaret” çözümlerinin tümü bizim anlayamayacağımız düzeyde yürürlüğe konulsa da, böylesi bir mozaik uyum modelinin gelişimi, en azından katılımcı demokrasi ile uyumlu olan bir model, büyük ölçüde *bizim* eylemleri- mize ve müdahalemize bağlı olacaktır. Ekolojik -ve toplumsal- bozulma ile mü- cadele etmek için elimizdeki en önemli “politik aracın” demokrasi olduğunun ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Burada tartıştığım gibi, özgürleştirici bir toplum- sal programı geliştirmekte daha başarılı olmanın ekolojik krizlerin taleplerine karşılık vermekte bizi daha iyi bir konuma oturtacağına ısrarlıyım. Krizler ken- di bedellerini isteyecektir ve bu meydan okumaları *birlikte*, gerçekten demokra- tik -ve ekolojik- bir toplum olarak karşılamak bize en uygun olanıdır.

Kadınlar ve Demokratik Gelenek*

Janet Biehl

Birçok gelenek gibi Batının demokrasi geleneği de hiçbir zaman kusursuz bir fenomen olmamıştır. Tarihsel olarak, demokratik katılım ile yurttaşlık nispeten hep küçük bir azınlığın ayrıcalığı olmuştur. Ancak bir bütün olarak ele alındığında, demokratik katılım Ernst Bloch'ın "umut ilkesi"-insan aydınlanmasında bir kıvılcım- olarak nitelendirdiği evrenin bir parçası ve çoğu kez yeni özgürlük ve sosyal eşitlik olanaklarını yaratan radikal toplumsal değişim dönemlerinin işaret fişeği olmuştur. O nedenle, bir ideal olarak, tarihsel pratikteki eksikliklerine rağmen, söz konusu gelenek özgür bir dünya için yüzyıllarca en değerli umutlardan biri olarak varlığını sürdürmüştür. Bu gelenek Batı'da ortaya çıktığı halde, son zamanlarda Pekin'deki Tienanmen Meydanı'na dolan milyonlarca insanın Batı tarzı demokrasi talebiyle yapmış olduğu gösterilerde görüldüğü gibi Batının sınırlarının dışına taşmıştır.

Batı demokrasi geleneği başlıca iki büyük tarihsel olayla belirginlik kazanmıştır: bunlardan ilki M.Ö. 6. ve 7. yüzyıllarda Atina kent demokrasinin ortaya çıkışı, diğeri ise modern çağda gerçekleşen Avrupa ile Kuzey Amerika'daki demokratik devrimlerdir. Günümüzde, Fransız Devrimi'nin 200. yıldönümünde, 1793-94 yılları arasında Fransa'da teröre odaklanan bazı tarihçiler ile kültür yorumcularının nezdinde revaçta olan ve büyük bir karşılık bulan eğilim vardır. Bu eğilim de, politikalarının devrimci olması nedeniyle, siyasal olarak demokratik geleneğe dayanan köklerinden kurtulmaya çalışıyor gibi görünüyor.

Ayrıca, Atina polisinin erkekler tarafından yapılandırılmış olması nedeniyle, toplumsal cinsiyet politikaları aracılığıyla, Batı demokrasi geleneğinin bu antik köklerinden kurtulmak için daha somut girişimlerde bulunuluyor. Bunlar, tarihsel

* İngilizce'den Çeviren Cengiz Apaydın

olarak kadını dışlayan, özel alanda kadının gereksinimlerine yanıt vermeyen -bazılarının deyişiyle- özel alanda kadınların sırtlarında kurulmuş liberal “demokrat” ulus-devletin sağlam temellere dayanan feminist eleştirisi adına yapıyor.

Atina *polis*i sadece liberal ulus-devlet “demokrasi”sinin kaynağı değil; aynı zamanda birçok radikale uzun süre esin kaynağı olan tabandan gelen demokratik özgürlükçü geleneğin de kaynağıdır. *Polisin* tarihsel olarak eşsiz özellikleri -yüz yüze kurumları, yurttaşlık ile siyasete ilişkin zengin kavramları ve katılımcılığa verdiği önem- kapsayıcı katılımcı doğrudan demokrasi kurumlarını inşa etmeye çalışan radikaller tarafından neredeyse sezgisel bir şekilde uzun zamandan beri benimsenmiştir. *Polisin* Yunanistan’da, özellikle Atina’da olması nedeniyle, -sayıca az olmalarına rağmen- mükemmel bir halk ile yurttaşlarının tüm yönleriyle öz-yönetime katıldıkları olağanüstü bir siyasal kültür yarattılar. Ulus-devlet ile çokuluslu şirketler çağında, *polis*in erdemlerini yeniden hayata geçirme ihtimali neredeyse ütöpik görünüyor, buna rağmen yine de demokrasi ideali bir çok Yeşiller grubu ile diğer solcular arasında “umut ilkesi” -ve uygulaması- olarak varlığını koruyor. Fransız Devrimi’nin ateşli kamu politikaları tartışmalarının konusu olduğu bir çağda, bazı feminist kuramcıların, aynı yaygınlıkta olmasa bile, aynı hararetle *polis*’e odaklanmış tartışmalarını incelemek yerinde olacak gibi görünmektedir.

Polisin Feminist Eleştirisi

On yıllarca, en azından Kate Miller’in *Cinsiyet Politikaları* isimli çalışmasına baktığında, feminist düşünörlere göre—köleler ve yabancılar gibi—antik Atina’da kadınların da *polise* katılmaktan mahrum bırakıldığı görülür, daha doğrusu kadınlar politik yaşama yurttaş olarak katılabilen erkeklerden siyasal olarak ve hukuken daha aşağı seviyede görülörlüldü. Söz konusu çevreler Atina kent kültürünün kendisinin kadınları sadece ikinci sınıf insan olarak görmekle kalmayıp aynı zamanda onları karaladığını ve tutku ile kaos gibi “arzulanmayan” özelliklerle ilişkilendirdiğini; erkekleri ise düzen ve akılcılık gibi “kendi”ne özgü vasıflarla ön plana çıkardığını ileri sürmüşlerdir. Eleştiriciler kadınların çocuk büyütüklerini ve ev işlerini veya *oikos* faaliyetlerini yürüttüklerini, buna karşın Atinalı erkeklerin yurttaşlıkla iktidarın sağladığı hak ve yükömlölöklere sahip oldukları, ayrıcalıklı bir siyasal yaşamın parçası olduklarını savunmuşlardır. Atinalılar edebiyat ve mitolojilerinde kadınlara, elbette, *polise* çeliştiğini düşündükleri kaos, akıl-dışılık, tensellik, doğa ve doğanın “kuralsız dışıl güçleri,” duygular—bir ta-

kım özellikler atfettiler. Marilyn Arthur'un belirttiği gibi, "uygarlığın varlığını sürdürmesi için sınırlanması ve değişime tabi olması gereken bütün içgüdüler ve tutkular dünyasını, uygar yaşama karşı olan her şeyi kadınların kendisi temsil etmiştir." Toplumsal ve siyasal hayatta, çok sayıda kadın ev işlerine, "zorunluluklar alanı"na mahkum edildi—başka bir deyişle, kadınlar *oikos* despotizminin itaatkar kulluğuna ve kocalarının keyfi yönetimine terk edildiler. *Oikos* ile *polis*in birbirinden ayrılması kadınları açıkça *polis*in "özgürlük alanı"ndan dışlayıp, çok sayıda kadını "zorunluluklar alanı"na hapsederek onların Atina'nın siyasal yaşamına katılmasını imkânsız hale getirdi. Bu toplumsal düzenleme Atina'da kadın düşmanlığına süreklilik kazandırdı: *oikos*'ta yaptıkları yorucu iş nedeniyle kadınların sadece evde çalışmaya uygun olduğu düşünülürdü.

Feminist eleştirilerde doğruluk ve haklılık payı vardı. Ancak akademik ve popüler feminist eleştiri, özünde cinsiyet-ayırıcı olması nedeniyle Atina kültürünü *bütün* yönleriyle itham ettiği için çok ileri gitmiştir. *Polis*in aslında cinsiyetçi olduğu şeklindeki indirgemeci öncülle başlayacak olursak, bu eleştiriciler açık veya örtük bir şekilde Atina'daki kadın düşmanlığının demokratik siyasal ideali kelimeleri biçimlendirdiği ve ona öncülük ettiği dolayısıyla Batı demokrasi geleneğinin *aslında* cinsiyetçi-ayırıcı olduğu sonucuna ulaştı. Kadınların madunlaştırılmasının Grek demokrasisini oluşturmada çok önemli bir rol oynadığını farz edelim, söz konusu eleştiriciler Atinalı erkeklerin öncelikli hatta temel amaçlarının kadınları tahakküm altına almak ve kadınların omuzlarında kendileri için bir özgürlük alanı yaratmakmışçasına *polisi* cinsiyetler arasında süren bir mücadele olarak ele alıyorlar.

Bilhassa feminist kuramcı Nancy Hartsock *polis*in değerleriyle kadınların değerlerini kesinlikle uzlaşmaz karşıtlıklar olarak görür—bu karşıtlıklar; erkeğin şiddet ve ölüm değerlerine karşı kadının erosçu ve duyarlılık değerleridir. Hartsock, eski Atina'nın erkek yurttaşlarının "siyasal topluluğa temel tehdit" oluşturan "mitik kadın güçleri"nin tehdidine karşı kendilerini ebediyen korumaları gerektiğini düşündüklerini savunmaktadır. Bu nedenle, *polis*in idealleriyle demokrasi geleneğine en iyi ihtimalle kuşkuyla yaklaşılması gerektiğini ileri sürer: "*Polis*in bu idealleri siyaset ile iktidarın çağdaş kavrayışlarına ne ölçüde yol açmışsa, bizim kendi siyasal yaşamımızın da şiddet ve ölümle yakından bağlantılı

-
- 1- Marilyn Arthur, "*From Medusa to Cleopatra: Women in the Ancient World*" *Becoming Visible: Women in European History* 2d içinde ed. Renate Bridenthal, Claudia Koonz ve Susan Stuard, (Boston: Houghton Mifflin, 1987), s.83.

eril bir erosla yapılandırılmış olması ölçüsünde anlaşılması gerekir.”² *Polise* yönelik bu eleştiriler, nihayetinde kadınların ihtiyaçlarına ve radikal bir bakış açısına göre özel alana cevap vermemesi nedeniyle (cumhuriyetçi olan ancak aslında demokratik olmayan) modern liberal “demokrat” ulus-devlete karşı yapılmıştır. Bu bakımdan, Hartsock’ın görüşleri istisna değildir; (önceki radikal feminist kuşaklar bir yana) radikal feministler uzun süre liberal ulus-devleti ret ettiler. Ancak Hartsock coşkulu bir şekilde, “Eski Atinalıların inşa ettiği politik toplumun özgürlükçü bir bakış açısıyla çağdaş iktidar kuramcılarına verebileceği çok az şey olduğunu” belirterek, doğrudan-demokrasinin kaynağı olarak *polis*in özgürlükçü özelliklerini ret ediyor gibi görünmektedir.³

Polis demokrasisinin Atina’daki kadınları dışlaması nedeniyle demokratik siyasal hayatın onları hiçbir zaman kapsayamayacağı sonucuna mı varmamız gerekir? Biz demokrasinin kadınlara hükmettiğini varsayarak, hangi biçimde olursa olsun, demokrasinin ev içindeki inanç ve değerler sistemiyle bağdaştıramayacağı sonucuna mı ulaşmalıyız? M.Ö. Beşinci yüzyıldaki koşullara bağlı tarihsel faktörler nedeniyle bu ütöpik tasarımı terk mi edeceğiz? Bazı feminist kuramcıların önermelerini bu aşırı sonuçlarla temellendirmeyi açıkça ret ettiklerini belirtmemiz gerekir. Özellikle klasik tarihçi Marilyn Arthur *polis*in feminist eleştirilerinin *polis*in tüm yurttaşların garanti altına alınmış hakları ve özgürlüklerine dayanması nedeniyle, aristokratik devleti nitelendiren doğuştan gelen soyluluğun keyfi yönetimine karşı ilerici bir adım olduğu “gerçeğine karşı gözümüze bir perde çekmemesi gerektiği” noktasında bizi uyarır.”⁴ Benzer şekilde, Aristoteles’in cinsiyetçiliğini haklı bir şekilde eleştiren, Jean Bethke Elshtain *polis*i bir bütün olarak itham etmeyi ve demokrasinin kendisini buna dayandırmasını ret etmektedir. Elshtain Aristoteles’in açıklama mantığının—zorunlu olmayan—yalnızca tarihsel olan kadınların, kölelerin ve Grek-olmayanların tahakküm altına alınmasıyla bağlantılı olduğuna dikkatimizi çeker ve Atina kültüründe kadınların tahakküm altına alınmasına rağmen, *polis* demokrasinin siyasal kuram açısından çok önemli olduğunu savunur: “...tüm açıklama mantığını geri çevirmeden ...genel kuramdan edinilen bazı noktalar ret edilebilir...Önemli olan kura-

-
- 2- Nancy Hartsock, *“Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materials”* (Boston: Northeastern University Press, 1983, 1985) , s. 201-202.
- 3- Age., s. 198.
- 4- Marilyn Arthur, *“Early Greece: The Origins of the Western Attitude toward Women”* *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers* içinde, ed. John Peradotto ve J. P. Sullivan (Albany: State University of New York, 1984), s. 37.

mın genel yapısını fazla tahrif etmeden neyin dışarıda bırakılabileceğidir.”⁵ Atina kültürü ve ardından Batının siyasal kültürleriyle ilgili yapılan araştırma kadınların tabi kılınmasının demokrasi kuramı ve uygulaması için gerçekte “tarihsel” ancak “zorunlu” olmadığını ortaya koymaktadır.

Erkek Düzenine Karşı Kadın Düzeni mi?

Son zamanlardaki pek çok eleştirici *polis*in Atina’daki adaletsiz toplumsal düzenlemelerin, cinsiyetler arasındaki mücadelenin neticesinde ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Onlara göre, kabile toplumuna dayanan klasik dönem öncesi kadın düzeninde “annelik-hakkı” ve yaşamı zenginleştiren akrabalık ve barışçıl değerler; mücadeleciliğe, soyut akılcılığa, tahakküme ve doğadan-nefrete dayanan galip erkek düzeni tarafından ortadan kaldırılarak *polis* kuruldu. Kate Millett ile Simone de Beauvoir’ın son on yıllardaki çalışmaları bir yana, söz konusu eleştiriciler J. J. Bachofen’in bir yüzyıl önce ileri sürdüğü, “anaerkil” düzen, *polis*-öncesi kuramı benimseme eğilimindedirler. Hem Bachofen hem de popüler feminist eleştiricilere göre, bu mücadelenin ve yenilginin birincil kaynağı özellikle Aeschylus’un Oresteia’sında dramatize edildiği gibi mitolojidir. İlk defa M.Ö. 458’de yazılan bu triloji, kraliçe Clytemnestra’nın kadın düzenini ve tanrı Apollo ile tanrıça Athena’nın erkek düzenini temsil ettiği mitolojiyi kullanarak kabile toplumundan *polis* demokrasisine geçişi anlatır. Bu oyunda, kadın düzeninin yenilgisi bizzat *poliste*, bir Atina mahkemesinde gerçekleşir -nihai kararı veren yargıç olarak- Athena sonuç itibarıyla Clytemnestra’nın kocası Agamemnon’u öldürmesinin Oreistes’in annesi Clytemnestra’yı öldürmesinden daha ağır bir suç olduğuna hükmeder. Dolayısıyla, Athena annelik bağının kocalık bağından daha az önemli olduğu sonucuna varır, Athena babanın çocuğun gerçek ebeveyni, anne rahminin ise tohumun sadece kabı olduğunu söyler (Aristoteles de bu görüşe katılıyordu).

Son zamanlardaki feminist eleştiriciler bu oyunu, *polis*in ortaya çıkışı, erkek düzeninin kadın düzeni üzerindeki zaferini açığa vuran bir olay şeklinde yorumlamaktadırlar. Örneğin, edebiyatçı Froma Zeitlin, bu oyunda, Aeschylus’u “arkaik, ilkel ve gerici” kadın düzenine karşı, “aile bütünlüğü, toplum ve ilerleme”yi esas alan erkek düzeninin kesin zaferini meşrulaştıran bir şahsiyet olarak gö-

5- Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton University Press, 1981), s. 53.

rür: “Eğer Aeschylus dünyayı biçimlendirecekse, mimarisinin köşe taşı, uygarlığı inşa etmenin toplumsal ve kültürel önkoşulu, kadını tahakküm altına almaktır.” Marilyn French, *Oresteia*’yı “kadından erkeğe geçen iktidarın dramatik bir şekilde” yön değiştirmesi meselesi olarak görür.⁶ Nancy Hartsock da *polis*in erkeklerle kadınlar arasındaki mücadelenin sonucunda ortaya çıktığını ileri sürer: “Aslında, *polis*in kuruluşu siyasal bir cemaate dönüşecek olan topluluğu kuşatan tehlikeli ve tehditkar kadınların tahakküm altına alınması ve evcilleştirilmesi süreciyle gerçekleşir. Erkek/kadın çatışması yeni ve ilerici erkek dünyası ile eski ve gerici kadın dünyası arasındaki mücadeleye dönüşür.”⁷

Bu eleştiriciler, kendi çağımızda klasik düşünürlerin kadınların *polisten* dışlandığına ilişkin sorundan bahsetmiş olduklarına nadiren değinirler.⁸ Bu tartışmada, Sarah Pomeroy’un belirttiği gibi, Atina’da kadınların gerçek statülerinin ne olduğuna ilişkin “büyük bir fikir ayrılığı” vardı; Pomeroy bir düşünürün ulaşacağı sonucun “başvuracağı kanıtın türü”ne bağlı olduğunu ileri sürer. Tragedilerin uçsuz bucaksız mitolojik içeriklerine başvuranlar konuşmalara, başka yazılara, definlere, vazo resimlerine ve öteki kanıtlara bakanlardan bütünüyle farklı sonuçlara ulaştılar. Pomeroy’un belirttiği gibi, görüşler arasında çok büyük farklılıkların olması nedeniyle ihtilaf “Atina’daki kadınların yaşamına ilişkin uygun kanıtların kaynağıyla ilgili geniş çaplı bir tartışma”dan⁹ -Grek tragedyalarındaki mitolojik öykülerin daima güvenilir bir kanıt kaynağı olup olmadığının sorgulanması dahil-soyutlanamazdı. Bununla birlikte, son zamanlardaki eleştiriciler arasında, kanıtın kaynaklarının geçerliliğine ilişkin bu “geniş çaplı tartışma” neredeyse hiç olmuyor. Söz konusu eleştiriciler kanıt için mitlere dayanmaya ilişkin sorunlardan yadahatta mitolojileri tarihsel dönemin toplumsal ve siyasal gerçekliklerinden ayırt etmekten neredeyse hiç söz etmezler; bazıları *polis*in ortaya

6- Froma I. Zeitlin, “*The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia*” Peradotto ve Sullivan içinde, s. 159-60; Marilyn French, *Beyond Power* (New York: Summit Books, 1985), s.50.

7- Nancy Hartsock, “Money, Sex and...” s. 190- 192.

8- Bkz, örneğin, A. W. Gomme, “*The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C. Essays in Greek History and Literature* içinde (Oxford: Blackwell, 1937) s. 89-115; Moses Hadas, “*Observations on Athenian Women*” *Classical Women* 39 (Feb. 3, 1936) s. 97-100; Charles Seltman, “*The Status of Women in Athens*” *Greece and Rome*, ser. 2, 2 (1955) s. 119-24; W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece* (Ithaca: Cornell University Press, 1968); D. C. Richter, “*The Position of Women in Classical Athens*” *Classical Journal* 67 (1971), s.1-8.

9- Sarah B. Pomeroy, “*Selected Bibliography on Women in Antiquity*” Peradotto and Sullivan içinde, s. 330-32.

çıkışını gerçek tarihini ve neden olduğu bir çok karmaşık toplumsal gelişmeyi tümüyle göz ardı eder. Söz konusu eleştiricilere göre, dramlarda anlatılan kültürel mitolojilerden elde edilen kanıtın geçerliliği adeta kuşkuya yer bırakmayacak şekilde kesindir. (Üstelik, bunlar hangi mitlerin kullanıldığı hususunda oldukça seçicidirler. Sophocles ile Euripides'in tragedyalarının okunmasıyla elde edilen veriler ışığında Atinalı kadınların oldukça güçlü ve bağımsız oldukları sonucuna haklı olarak varılabilir.)

Tarihsel gerçekliklerin kültürel mitolojilerden genellikle farklı oldukları gerçeğinin günümüzdeki tartışmada ortadan kalkmış olması çok önemlidir. Tarihsel olarak Atina *polis*inin ortaya çıkışı erkek düzeninin kadın düzeni üzerindeki zaferi değildir. Gerçek şu ki, Bronz Çağı Attika'sında (Atina bölgesi) *polis*in yerine geçeceği bir "anaerkil" düzen yoktu. "Anaerkil" düzen bir yana, bu dönemde ana soyluluğa ilişkin bir kanıt bile yoktur. *Polis*-öncesi Atina'sının kabile sistemi ya ana soylu ya da baba soylu veya her ikisinin bileşimi olmuş olabilir. (Pomeroy'un ileri sürdüğü gibi, Homeros'un destanları bile hem anne soyluluğa hem de baba soyluluğa ilişkin kanıtlar ortaya koyar.)¹⁰Ancak Attika toplumu Bronz Çağı'nda gerek ana soylu olsun gerekse de nesep sisteminde baba soylu, toplumsal ve siyasal örgütlenmesinde önce monarşist sonra da aristokratik olmuştur. Savaşçı aristokrasiyle Attika toplumunun değerleri savaşçının kurallarını esas alan değerlerdi. Monarkların itibarının savaşçı kasta bağlı olması nedeniyle monarşi karşı konulamaz biçimde erkek merkezliydi. Böyle biri yaşamış olsun veya olmasın, Clytemnestra'nın prestijine sahip kadınlar istisna olabilirler. Eski Yunanların "Karanlık Çağlar"ında monarşinin zayıflaması ve yıkılışından sonraki aristokratik kabile sistemi (beşinci yüzyıldaki *oikos*'un çekirdek aile örgütlenmelerinden bir ölçüde daha gevşek bir aile örgütlenmesi olduğu halde) kadınlara fiili önceliği vermiş olabilir.

Bronz Çağı savaşçıların büyük bir toplumsal güce sahip oldukları bir dönemdi ve kadınlar belirgin bir şekilde daha aşağı bir konumda yer alırlardı. Mitlerde anlatılan "anaerkillik" kadınlara tarihsel hakikatle büsbütün çelişen bir üstünlük atfeder. Bu dönemde kadınlara atfedilen görünüşteki bu "özgürlük" mitolojiktir. Bronz Çağı kadını, Clytemnestra'nın 16. yüzyıl İngiltere'sinde ortalama bir kadının sahip olduğu I.Elizabeth'in özgürlüklerinden daha fazla özgürlüğe sahip değildi. Bronz Çağı "anaerkil"liğinin yok olmasının veya bir kadın düzeninin ön plana çıkmasının ardından *polis*in kurulmuş olması tek başına kadınlara kar-

şı kazanılmış bir zafer anlamına gelmez. Üstelik tarihsel kanıtlar kadınların çoğunun *polis*-öncesi ile *polis* çağı arasında statülerinde kayda değer bir düşüş yaşamadığını ortaya koymaktadır. Çok sayıda kadının yaşam koşulları gerek monarşi gerekse kabile yönetimi altında ve daha doğrusu zamanın Akdeniz ve Yakındoğu toplumlarının çoğunda gerçekte pek fazla değişmedi. İronik bir şekilde, varlıklı kadınların yaşamı, elbette, *poliste* geçmişte olduğundan daha sıkıntılı hale gelerek bir çöküş yaşadı; ancak orta sınıf ve yoksul kadınlar çocuklara bakmakla kalmadılar aynı zamanda iplik eğirmeye, kumaş dokumaya ve elbise yapmaya devam ettiler; ev işlerini idare etmeyi sürdürdüler. Arthur *polise* geçişte, “kadınların toplumsal rol ve işlevinin köklü bir dönüşüme uğramadığını” söyler.¹¹

Tek başına kadınların “yenilgi”sine yol açmak bir yana, *Oresteia*’da anlatılan mitolojik öyküde olduğu gibi, sadece tekil bir olay *polisi* “tesis” etmemiştir. Atina *polisi*, *nihayetinde bütün yurttaşların bilinçli kararlarıyla toplumlarının despotizme dönüşmesini önlemenin* ve kökü eskiye dayanan, derindeki toplumsal çatışmaların bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Gerçek şu ki, eğer Atinalılar toplumlarını bilinçli bir şekilde bir şeye karşı tanımlasaydılar bu karşıtlık kadınlara karşı değil, önemli oranda otoriter yönetime karşı olurdu. Atina kültürü bir bütün olarak, hangi biçimde olursa olsun, hem despotizme hem de akıl-dışılığa karşı bir tutum olarak tarif edilebilir. Feminist yazarlar, Atinalıların akıl-dışılığı *polise* karşı bir tehdit olarak gördüğünü varsaymakla elbette haklıydılar. Ne var ki, Atinalıların bu tehdidin doğrudan cisimleşmiş hali olarak gördükleri tehlike kadınlardan ziyade Yakın Doğu despotizmiydi. Doğrusu, bu tehditler çoğunlukla başka erkeklerden gelmekteydi.

Atinalıların zihninde despotizm ve akıl-dışılık korkusu çok iyi yer edinmişti. *Polis* kurulduğunda, Atinalıların ilk yaptıkları iş hem dışarıdan, despotizmle- rin işgali aracılığıyla, hem de içerden, genelde akıl-dışılık yoluyla, siyasal bas- kıya yol açabilecek tehditlere yönelmek oldu. Atina ne daima güvenli bir yer, nede (kadınların değil, erkeklerin yönetimde olduğu) bütün komşularıyla sü- rekli barış içinde oldu. Atinalı yurttaşların kendi kendilerini yönetmek için da- yandıkları akılcılığa bağlılık da -erkek yurttaşlardan oluşan- kaypak insanların akıl-dışılığından veya (erkeklerin) kişisel ego tatmini çabalarından gelen tehdit-lerden hiçbir zaman kurtulmadı.

11- Marylin Arthur, “*Early Greece: The...*”, s. 19-36.

Kültürel Mitolojiler

Atinalı yurttaşlar, yüzyıllarca süren yavaş ve sancılı bir çaba sonucunda değiştirdikleri eski toplumsal sistemlerini -klan akrabalığı rejimi- despotizm ve akıl dışılıkla özdeşleştirdiler. Çünkü Atinalılar akrabalık sistemini zorunlu olarak despotik ve dar görüşlü bir oluşum olarak görüyorlardı, *-oikos* (ev işlerinin kendisi) ve kan bağıyla (ailenin kendisi)- toplumlarındaki akrabalık sisteminin kalmıntıları olarak gördükleri despotizm ve akıl-dışılıkla bağdaştırdılar. Çünkü onlar -tabi ki, yanlış bir şekilde- kadınları biyolojik olarak *oikos*'a bağımlı olarak gördüler ve bunun neticesinde kadınları -yine yanlış bir şekilde- despotizm ve akıl-dışılıkla özdeşleştirdiler. Atinalı erkeklerin kadınlara atfettiği -kaos ve düzensizlik, karanlık ve öbür dünyaya aitik, “doğa,” zorunluluk alanı- “olumsuz” özelliklerin hepsi kuşkusuz sadece kadınlara değil despotizme de mal ediliyordu. Kadınlar yanlış bir şekilde “doğa” ile bunun sonucunda despotizmle özdeşleştirildiğinden, yine yanlış bir şekilde *polise* yönelen tehditler arasında görüldüler. Bu metaforlar kuşkusuz Atina’da kadınlara yönelik yapısal baskının pekişmesine hizmet etti. Şüphesiz, bu metaforlar kadınların hukuki ve politik olarak siyasal hayattan kopmasına kültürel geçerlilik kazandırdı. Bu ayrılık kültürel mitolojilerden değil, uzun zamandan beri süregelen kabilesel işbölümünden ve Akdeniz havzasının çoğunda varlığını sürdüren cinsiyetçiliğin belirlediği kültürden doğdu. Ancak bu metaforlar tanımlama değil, çözüm reçeteleridirler. Bunlar doğru bir şekilde despotizmi tarif edebilir veya etmeyebilirler, ancak doğanın, kadınların veya ailenin ontolojik gerçekliğini doğru bir şekilde tanımlamazlar. Buna rağmen, son zamanlarda yapılan tartışmaların çoğunda Atina’nın kültürel mitolojileri örtük veya açık bir biçimde Atina’nın siyasal yaşamının inşa edilmesinde çok belirleyici bir rol oynadığı sonucuna varıldı. Doğrusu, günümüzün feminist eleştircileri Atina kültürünün mitolojilerini *polis*in yaratılmasında diğer toplumsal ve tarihsel etmenlerden daha belirleyici bir faktör olarak gördüler.

Günümüzdeki feminist eleştirciler, örneğin, Oresteia’nın çok önemli bir anında Apollon’un erkeklerin çocuğun gerçek ebeveynleri ve kadının döl yatağının erkeğin tohumunun yalnızca kabı olduğu şeklindeki açıklamasını çok önemserler. Pomeroy’un ileri sürdüğü gibi, M.Ö. 5. yüzyılda memelilerin yumurtasının varlığının bilinmediği gerçeği bir yana, bu kültürel mit Atina’daki bir takım fiili uygulamalarla örtüşmez. “Çağdaş Atina hukuku tek anneden doğma kardeşler arasındaki evliliği menederken, buna karşın farklı annelerin ama aynı babanın çocuklarının evlenmesine izin verirdi. Baba tarafından akrabalar arasında yakınların çiftleşmesini teşvik eden *epikleros* (kadın varis) ile ilgili daha tutarsız düzen-

lemeler görülürdü.”¹²

Atina kültüründe kadınlara ilişkin olumsuz imgelerin varlığı, çağımızda olduğundan daha çok baskıya maruz kalmaları için yeterli bir neden olmamış olabilir. Tarihin idealist yorumunun bizi inandırdığının tersine, yerleşik metaforların gücü kültürel açıdan belirlenimci değil. Metafor ve mitolojilere rağmen, varlıklı olmayan Atinalı kadınların çoğu *oikos*'a mahkum edilmiş değildi. Sıradan Atinalı kadınlar pazara gider ve Perikles'in Atina'sının sokaklarında sıklıkla görülürlerdi. Tarihse veriler çok sayıda kadının aslında *oikos*'un dışında, kumaş üretimi gibi *oikos* tipi işlerde çalıştığını, bazen de vazo boyamak gibi “erkek”lerin yaptığı işlerde çalıştıklarını göstermektedir. Atinalı kadınlar belki de kendilerine özgü bir “kadın kültürü” de yaratmışlar.¹³

Kaosa Karşı Düzen

Feminist eleştiricilerin saldırdığı kültürel mitolojilerden biri de Atina'nın aşk anlayışıdır. Kadınlar “kaotik” olarak görülürken buna karşın, özet kısmında örnek olarak verildiği gibi, erkekler akılcı tanrı Apollo düzen arayışındaydı. Hartsock düzen ile kaos arasındaki ayrımı her şeyden önce cinsiyetçi olarak görür: “(Greklerin düzensizliğe karşı düzen fikrini) Grek toplumunda kadınlarla erkekler arasındaki ayrımı cinsel işbölümünün bir sonucu olarak görüyorum.”¹⁴ Ne var ki, kadınların kaotik olarak tanımlanması gerçekte kadınların erkeklerden daha çok “kaotik” oldukları veya düzen için daha büyük bir tehdit oluşturdukları anlamına gelmez; ayrıca feminist kadınların erkek “düzeni”ne karşı koymaları kaosu önemsemeleri gerektiği sonucu çıkmaz. Gerçek şu ki, *hem* erkekler *hem* de kadınlar -fikirlerinde, doğada ve toplumda- düzen arayışındadırlar bu, insanın normal bir özelliğidir. İnsanların bulduğu düzen çeşitli biçimler olabilir; şüphesiz, bu niceliksel ve mekanik bir doğa görüşü veya organizmacı bir görüş de olabilir. İnsanoğlunun yarattığı siyasal düzen hiyerarşik ve demokratik, baskıcı ve özgürlükçü olabilir. Ancak bütün doğa kavrayışları ve tüm siyasal oluşumlar bir ölçüde ve bir biçimde düzene sokulur. En önemli soru toplumun ne *tür* bir düzene sahip olduğudur.

12- Sarah B. Pomeroy, “*Goddesses, Whores, Wives...*”, s. 65-66.

13- Bkz D. C. Richter'in kadınların Atina'da kamusal alanda görüldüğüne ilişkin kanıtlarının derlemesi olan *Position of Women*

14- Nancy Hartsock, “*Money, Sex and...*”, s. 200.

*Polis*in erkek yurttaşlarının tek başlarına doğada ve toplumda düzeni bulmaya çalışmaları nedeniyle mahkum edilmemeleri gerekir -Atinalılar diğer toplumlardan hiç de daha az düzen arayışında olmadılar. Ne var ki özgürlüklerini korumak için kendileriyle savaştıkları Asurilerle Farsların çarpıcı bir şekilde tersine Atinalılar, antik dünyanın çoğuna egemen olan cinsiyetçi sınırlar göz önünde bulundurulduğunda, görece hiyerarşik olmayan, akılcı bir düzen biçimi arayışındaydılar. Akdeniz dünyasının her tarafına yayılmış olan kölelik ve erkek egemenliğinin hakim olduğu koşullarda; Atinalılar adil, akılcı, ahlaki bir siyasal düzen yaratabilecekleri hususunda insan olarak kendilerine güveniyorlardı.

Mitolojik bir formda olsa bile- *Oresteia*'nın anlattığı gerçek tarihi olaylar görece hiyerarşik değil, demokratik bir düzen kurma arayışlarıdır. Atinalılar kabile değerlerine dayanan baskıcı adalet sisteminden akla dayanan görece özgürlükçü bir sisteme geçiş, özellikle yargı sisteminin demokratikleştirilmesi için çalıştılar.

İki Adalet Sistemi

Atina *polis*inin ortaya çıkmasından önceki yüzyıllarda Attika'da adaletin dağıtımı akrabalık -kan bağı- temelinde örgütlenmiş bazı kabilelerin tekelindeydi. Bir kabilenin üyesine karşı cinayet gibi bir suç işlendiğinde bunun intikamını almak saldırıya maruz kalmış diğer kabilenin üyelerine bağlıydı; öç almaları için acil ve mutlak bir yükümlülükleri vardı. Kan davasına ilişkin bu yükümlülüğün arkasındaki ilke *lex talionis* (Tevrat'tan bildiğimiz gibi, "göze göz") kısaca kısas ilkesi idi. Bu yükümlülüğe göre, kurbanın katilinin veya onun yerine kabilenin başka bir üyesinin öldürülmesi gerekirdi. Klasik dönem araştırmacısı George Thomson'a göre, "Attika hukukunda işleyiş, 'kovuşturma' ile 'savunma' temimleri aslında takip etmek ve kaçmak anlamına gelir."¹⁵ Bu öç alma sistemiyle adalet yerini bulurdu.¹⁶

En hafif ifadeyle, bu adalet sisteminde ciddi sorunlar vardı. İlk cinayet için intikam alındığında, öç için yeni bir yükümlülük ikinci cinayeti işlemiş olanlara karşı zorunlu hale geliyordu. Kendi üyelerinden biri henüz yeni öldürülmüş olan ilk katilin kabilesi, şimdi bu cinayetten intikam almak için kendisi yükümlülük

15 George Thomson, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama* (New York International Publishers, 1950), s. 4.

16- Aeschylus, *Oresteia*. Trans. Robert Fagles. (New York Viking, 1966, Bantam, 1975) Agamemnon 751-54. satırlar. Ayrıca Fagle'nın çevirisine yazdığı dikkat çekici giriş yazısına bakınız.

altına giriyordu. Faillerin soyundan gelenler kelimenin tam anlamıyla sonu gelmez acımasız misilleme yükümlülüğüyle “lanet”lenirlerdi.

Kan davasına dayalı adalet sistemi Oresteia’nın ilk bölümlerinde anlatılmıştır: “Ancak eski Gaddarlık doğmaya can atar,/ ve ortaya çıkar yeni Gaddarlık,/ kader anı geldiğinde, iblis gelir,/mahvetmek için.” Feminist RianeEisler’in beğenerek vurguladığı gibi, Clytemnestra dramda bu gaddar ve acımasız sisteme örnek teşkil eder: Clytemnestra “akrabasının dökülen kanının intikamını almaktan sorumlu, kabilesinin lideri olarak toplumsal rolü gereği” Agamemnon’u öldürür.¹⁷ Oresteia’da, kabilenin bu kan davası sistemi, onu savunan ve cisimleştiren Öfkeli Kadınlarca temsil edilir. Bu sistemin gerici yanları da göz önünde bulundurulduğunda, Mary Daly’nin Öfkeli Kadınlar’a ilişkin övgüleri netameli, atacı ve gerici imalar içerir: “Öfkeli Kadınlar ...olarak ... Feministler tanrıça Nemesis’in temsilcisidirler.” Devamla; “Öfkeli Kadınlar ...gibi ... Great Hags geleneğindeki feministler de uzlaşmacı değiller.”¹⁸ Eğer akıl dışılık ve mutlak kan davası arzulanabilir bir şey olarak görülüyorsa, o zaman “uzlaşmamak” bu bağlamda övgüye değer olabilir. Ayrıca bu dramda Öfkeli Kadınların tutumunda kadın cinsine ilişkin “anaerkil” kültürün tarihi varlığına dair bir emare yoktur. Kan davası tarihsel gerçeklikte kuşkusuz genelde kadınlar tarafından uygulanırdı ki bu yazara göre, ayrıca ilgi çekici bir şeydi. İşin doğrusu şu ki Kabile toplumu ile Bronz Çağı toplumunun kan davalarını sürdürenler kadınlardan ziyade çoğunlukla erkeklerdi. Dramın, kadınları gerici, istenmeyen kan akrabalığı düzeniyle ilişkilendirmesi, gerek olumlu gerekse de olumsuz yönleriyle, açıkça korkunç derecede yanlıştır.

Kan davası adalet sistemindeki Öfkeli Kadınların rolü, kadınların lehinde değildi. Hartsock’ın yaptığı gibi, “Öfkeli Kadınlar’ın (Erinyes) ana-katilinin öç alıcısı” olduğunu iddia etmek en iyi ihtimalle gerçeğin sadece bir bölümünü yansıtır. Öfkeli Kadınlar, Orestes’i babasının katlinin intikamını almak üzere annesini katletmeye gönderdiklerinde -ve ardından bunu yaptığı için onu cezalandırdıklarında- gerçek şu ki onlar dramda baba katilinin de öcünü almış oluyorlardı. Kan davası için öç alma yükümlülüğü cinsiyet tanımaz: yaralı akrabasının öcünü akrabasının alması *gerekirdi*. Baba kızı öldürür, kadın kocayı öldürür, oğul anneyi öldürürdü. Bu sistemde, tıpkı Clytemnestra’nın Agamemnon’u öldürmesiyle adaletin tecelli etmesi gibi Orestes’in, babasının öcünü almak için anne-

17- Riane Eisler, *The Chalice and the Blade* (San Francisco: Harper and Row, 1987), s. 79.

18- Mary Daly, *GynEcolgy* (Boston: BeaconPress, 1974), s. 40.

sini öldürmesi yalnızca kan davasının sonucudur. Öfkeli Kadınların mistifikasyonlarında o kadar düşüncesizce övülen bu akıldışı kan davaları sisteminde seçme şansı yoktur. Dramda temsil edildiği gibi, eski adalet sistemiyle ilgili sorun, Orestes'inannesini öldürmesinin sadece mitolojikleştirilmesi değildi. Mutlak bir şekilde, insanların düşüncesizce ve otomatikman akrabalarını, hatta ebeveynlerini -en az babaları kadar annelerini- öldürmeye zorlanmaları *polis* dönemindeki Grek aklı için barbarcaydı.

Mitolojik terimlerle işlenmesine rağmen dram, antik Attika kabileleri arasında adaletin tecelli etmesi tarzındaki gerçek krizi anlatmaktadır. M.Ö. sekizinci ve yedinci yüzyıllarda, kan davaları Attikalı kabilelerin artan zenginliğiyle birlikte çoğunlukla şiddetleniyordu. Söz konusu muazzam servetle, kan davaları ve iktidarı ele geçirme vemiras kavgaları bütünüyle kontrolden çıktılar. Drama, Atina *polis*inin tanrıçası, Athena, Orestes ile (Clytemnestra'nın taraftarları olan) Öfkeli Kadınlar arasındaki anlaşmazlığın hakemliğini yapar. Hiç kimse mitolojik olarak bu kararın cinsiyetçi terimlerle verildiğini belirtmiyor; kimse bu mitolojik cinsiyetçi terimlerle Athena'nın erkeklerin tarafını tuttuğunu dile getirmiyor. Ne var ki, Athena ne Öfkeli Kadınların, ne aristokrat kabile liderinin, ne de sözüm ona eski "anaerkil" düzenin yapabileceği şeyler yapıyor: Tanrıça tartışma ve karar için bütün yargılamayı bir grup yurttaş, *jüriye*, havale ediyor. Bu davranış son derece gerçek bir tarihsel olayın mecazi dışavurumudur: bu değişim kan davasına dayalı bir adalet sisteminden yeni bir laik, komünal ve söylemsel adalete geçişi temsil etmektedir. Bu, delillerin *rasyonel* bir şekilde değerlendirilmesine dayanan duruşmanın jüri ve mahkemelerin yurttaşlar tarafından denetlenmesi anlamına gelir. Solon eski Attika'nın savaşçı meclisini yeniden diriltirken ve onu radikal bir şekilde yurttaşların adalet mahkemesine dönüştürürken, adaleti tek tek kabilelerin elinden alıp onu Atinalı yurttaşların ellerine teslim etti. Adalet bu dönüşümden sonra yurttaşların rasyonel söylemine, vicdanına ve adil kararlarına bağlı hale geldi.

Athena'nın Clytemnestra'ya yönelik mitolojik yargı kararı (mitolojik olarak, anelik bağına karşıtlığı) böylece adaletin temeli olarak kan bağının kendisine karşı verilen tarihsel bir mahkeme kararını temsil eder. Tanrıça Athena'nın *polis* düzeninde kabileler, mitik Öfkeli Kadınların dayattığı sonu gelmez kan davalarıyla, tüm yurttaşlara adalet dağıtamazlardı; üstelik yurttaşlar topluluğu her iki tarafı dinleyip, akılcı ve adil bir şekilde belirli bir olayda—umulur ki— kimin suçlu ve kimin masum olduğuna karar vererek kendi adaletlerini kendileri sağlardı. Halk adaletinin bu şekilde kurumsallaşması şiddetin ve yetkinin keyfi kulla-

nımına karşı devrimci bir gelişmeydi.

Cinsiyet özelliklerini konumlandırmadaki bütün yanlışlarına rağmen, bu dramda geçen mitolojiler aracılığıyla, Athena Öfkeli Kadınların erdemlerini -sertlik ve tutkularını- yeni sisteme aktarır; bundan böyle Öfkeli Kadınların rolü daha önce suçlulara verilmesi öngörülen cezaları yalancı tanıklara, vicdan cezası, vermek oldu. Dramda yurttaş adaleti *lex talionis*'in (kısasa kısas kuralının) yerini alırken, sonuçta Öfkeli Kadınlar adaletin tutkulu vicdanına dönüştürülürler. Benzer şekilde, tarihi Atina'da yeni sistemin başarısı yurttaşların hakikat tutkusu ile işlenen suçların araştırılmasına yönelik titizliklerine dayanıyordu. Bazı feminist kuramcılara “soğuk” ve “soyut” gelen şey -adalet ve özgürce kendi kendini yönetme gibi- bir takım değerli fikirleri esas alan bir tutkuya dayandırılmasıydı. Atina demokrasisinin kimi yönlerini “düzenli” olduğu gerekçesiyle yermek yerine, demokratik hareketlerde yer alan günümüz kadınlarının aşiretsel adalet sisteminin mutlakçı ve acımasız olduğunu kabul edebilirler. Atina demokrasisi elbette feminist bir sistem değildi. Oresteia'nın kan davasından yurttaş adaletine geçişi anlattığı dönüşüm, Atina'da kadına yönelik nefretin bizim tarafımızdan kabul edilmemesi kadar ilerici bir adımdı. Atina mitolojisi, Atinalıların kadınlara yönelik kültürel tutumlarını ve Atinalı kadınların hukuki ve siyasi haklardan mahrum bırakılmasını yansıtıyor olabilir, ancak bu tarihsel demokratik adaletin ortaya çıkışının önemine gölge düşürmez. Atina'nın temsil ettiği tarihi dönüşümler demokratik yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. Günümüz eleştiricileri onu “kuralcı” ve “gayri- şahsi” olmakla yermektedirler, ama aynı zamanda günümüze kadar neredeyse bilinmeyen bir akılcı sistemdi de.

Çağdaş feminist kurama göre, Mary Daly'nin yaptığı gibi, kadınları kan davası sistemiyle özdeşleştirmek veya adil olmak ile doğru ve yanlışların rasyonel tartışmasının sadece erkeklere münhasır olduğunu ileri sürmek feminist projeyi küçük düşürmek anlamına gelir. *Polis*in akılcı değerlerini yadsıyarak aşiretçiliği restore etmeye ilişkin düşünülmeden yapılan girişimler, özgür bir toplum için mükemmel bir model olarak *polis*i restore etme girişimi kadar gerici bir teşebbüs olur. Her iki sistemin de başarısızlıklarıyla erdemlerinin, tarihsel bağlamları içinde anlaşılması gerekir ve bizim kendi doğrudan-demokrasi hareketlerimizle ilişkisinden yararlanılmalıdır.

Karşı-Aydınlanma

Gerçek şu ki, özgürlüğe biçtiği olağanüstü değer *polis*in özünü oluşturmaktaydı: bu özgürlük komünal, ancak bireysel; politik, ancak özel; akılcı, ancak tut-

kulu; toplumsal cinsiyetçi, ancak evrensel olan topluluklar yaratma ve aklı kullanma özgürlüğüydü. Bu özgürlükler, yapısal olarak Atina'nın politik yaşamında örtüktürler ve müteakip yüzyıllarda -ne kadar belirsiz olurlarsa olsunlar- bu gelenekten doğmuşlar.

Atina *polis*inin feminist eleştirilerini, sırf bin yıllarca önce ortaya çıkmış bir özgürlük kıvılcımını tekrar geri getirmek için tartışmadım. Tarihsel bağlamından kopuk ve 1980'lerin ölçüleri temelindeki değerlendirmeleriyle bu yazarların toplumsal gelişmelerin diyalektiğiyle ilgilenme yöntemleri demokratik geleneğin kendisi için sorun teşkil etmektedir. Kadınların maruz kaldığı tahakkümü açığa çıkarmaya ilişkin onurlu projelerine rağmen, bu tahakküme yönelik saldırılarının çok çirkin ve atacı bir boyutu'var. Nihayetinde burada antik dünyada bütün Akdeniz toplumunu kaplayan sadece ataerkil değerler değil, aynı zamanda insanın siyasal özgürlük, akılcı tartışma, denge duygusu ve sonuçta en insancıl biçimiyle uygarlığa yol almaya başlayan ilk, herkesin kabul edebileceği gibi cılız, ancak kahramanca adım da saldırıya maruz kalmaktadır.

Günümüzde demokratik geleneğin içine nüfuz eden yetiştirme, koruma ve topluluk değerleri bu geleneğe paha biçilmez bir zenginlik sağlayabilir. Feministlerin yapması gereken atacılığa dayalı aşiretçi topluma geri dönmekten vazgeçmek, demokratik geleneği ret etmeksizin değerlerini benimsemek, *polis*in eşitlikçi ve kapsayıcı vaadini gerçekleştirmek ve tabandan gelen demokratik geleneği -duyarlılık ve toplumsal değerlerin yanı sıra kadınların akılcı değerleriyle- yaymak ve canlandırmak olmalı.

Buna karşın, *polis* demokrasisini "mantık-merkezci" veya "falus mantığı-merkezci" olduğu gerekçesiyle karalamak, indirgemeci bir şekilde toplumsal cinsiyetçi temellere dayanan başarılarına çamur atmak büyüyen aydınlanma-karşıtlığım ve kültürel olarak Yeni Karanlık Çağla yanı sıra hangi biçimde olursa olsun demokrasinin varlığını tehdit eden ve geçmiş on yıllarda ortaya çıkan kaba-aran akıl dışılık, teizm, hurafe ile cehalet dalgasını beslemesi nedeniyle bu eleştirilerin netameli bir boyutu vardır.

Demokrasi ve Diktatorya*

Rosa Luxemburg

Kurucu Meclis ve oy hakkıyla sorun bitmez: Sağlıklı bir sosyal yaşam ve çalışan kitlelerin etkenliği için son derece önemli olan demokratik güvencelerin kaldırılmasına değinmedik. Bu güvenceler: Basın özgürlüğü, toplanma ve dernek kurma özgürlüğü. Bu özgürlükler açısından bakıldığında, Sovyetler yönetiminin tüm karşıtları yasadışı bırakılmıştır. Bu haklara müdahale konusunda, Trotsky'nin demokratik yollarla seçilmiş organların ağırkanlı olduklarını iddia etmesi, inandırıcılıktan uzaktır. Tam tersine, sınırsız basın özgürlüğü olmadan, engelsiz bir toplantı ve dernek yaşamı olmadan büyük halk kitlelerinin egemenliğini tasarlamak olanaksızdır.

Lenin, burjuva devletin işçi sınıfı üzerinde baskı aracı, sosyalist devletinse burjuvazi üzerinde baskı aracı olduğunu söyler. Sosyalist devlet, bir bakıma başaşağı çevrilmiş bir kapitalist devlet gibi de düşünülebilir. Ancak bu basitleştirilmiş tanım özü unutturuyor: Burjuva sınıfının egemenliği, bütün halk kitlesinin politik açıdan eğitilmesine ve aydınlatılmasına hiç ya da en azından çok dar bazı sınırların dışında ihtiyaç göstermez. Oysa proletarya diktatörlüğü için politik eğitim ve öğretim yaşamsal öğelerdir ve proletarya diktatörlüğü bunlarsız olamaz. İktidar için açık ve doğrudan mücadele sayesinde, işçi kitleleri çok kısa bir zamanda büyük bir politik deneyim birikimi kazanırlar ve gelişme basamaklarını hızla tırmanırlar. Trotsky, arkadaşları ve partizanları kendi kendilerini çürütmektedirler burada; gerçekten de kamu yaşamını ortadan silerek politik deneyimin ve ileriye doğru gelişmenin kaynağını tıkadılar. Ya da şöyle demeli: Deneyim ve gelişme, bolşevikler iktidarı ele geçirinceye kadar gerekliydi, o zaman da deneyim ve gelişme en üst düzeye ulaşmış olacağından sonrası gereksizdi. (Lenin'in söy-

* Rosa Luxemburg, *1917 Ekim Devrimi*, isimli kitabından alınmıştır. BDS yayınları, 1989

levi: *Rusya, sosyalizm için kuşkuyla yer bırakmayacak kadar olgunlaşmıştır.*) Gerçekte durum, tam tersinedir. Bolşeviklerin cesaret ve kararlılıkla giriştikleri devasa görevler, kitlelerin en yoğun bir şekilde politik eğitimini ve politik özgürlük olmaksızın mümkün olmayan deneyim birikimini gerektiriyordu.

Ne kadar kalabalık olursa olsun yalnızca hükümet partizanlarına, yalnızca bir partinin üyelerine özgü özgürlük, özgürlük değildir. Özgürlük, başka türlü düşünenin özgürlüğü demektir daima. Fanatik *adalet (eşit hak)* açısından değil, politik özgürlük, eğitici, kurtarıcı, arıtıcı olduğu için ve *özgürlük* bir ayrıcalık olduğunda bütün etkisini yitirdiği için böyledir.

Ellerini vicdanlarına koyduklarında bolşevikler kendilerinin de adım adım, sınaama-yanılma, deneme ve sınavlardan geçmeleri gerektiğini ve getirdikleri çözümlerin pek çoğunun kusursuz olmadığını inkâr etmeyeceklerdir. Koşulların her yerde böylesine olumsuz olmamasına karşın, işe koyulduğumuzda hepimizin karşılaşmak zorunda kaldığı ve karşılaşacağı bir şeydir bu.

Lenin ve Trotsky'ye göre, diktatorya teorisinin üstü kapalı olarak dayandığı koşul, ihtilâl partisinin cebinde sosyalist dönüşümün –geriye yalnızca enerjik olarak uygulanması kalmış– hazır bir reçetesinin olmasıdır. Ne yazık ki –ya da duruma göre, ne mutlu ki– durum böyle değildir. Sosyalizm ekonomik, sosyal ve hukuksal bir sistem olarak uygulamaya hemen konulabilecek hazır bir reçete değildir ve ancak geleceğin sisleri içinde gerçekleşecektir. Programımızda var olan şeyler, alınacak önlemlerin ancak genel doğrultusunu gösteren işaret levhalarıdır ve genellikle de olumsuzlukları işaret ederler. Sosyalist ekonominin yolunu açmak için, öncelikle, kaldırmamız gereken şeyi aşağı yukarı biliriz; ama buna karşılık ekonomiye, hukuka, sosyalist ilişkilere sosyalist ilkeleri uygulamak için büyük küçük binlerce ve binlerce önlemin alınmasına gelip dayandığımızda, bu konuda yeterli bir parti programı, başvurulacak sosyalist bir el kitabı yoktur. Bu bir eksiklik değildir, tersine bilimsel sosyalizmin ütöpik sosyalizme üstünlüğüdür: Sosyalist toplumsal düzen (sistem), gerçekleşme sırasında, deneyim okulunda, canlı tarihin ilerleyişinden doğmuş bir tarihsel üründen başka bir şey değildir. Organik doğa gibi, ve son çözümlemede de doğanın bir parçası olan bu tarih daima çözüm yolunu gerçek bir sosyal ihtiyaçla birlikte, problemin kendisiyle birlikte doğurma alışkanlığındadır. Açıktır ki bu doğasından dolayı, sosyalizm bağış olarak, tepeden inme sağlanamaz. Ön koşulunda mülkiyete vb. karşı bir dizi sert önlemler vardır. Olumsuz olanın kaldırılması, yasaklanması kararnamelerle yapılabilir; olumlu olan, yapıcılık ise hayır! Bâkir bir alandır bu, binlerce

sorun vardır. Yalnızca deneyimler, düzeltmeler yapma, yeni yollar açma olanağı vardır. Yalnız mayalanmakta olan engelsiz bir yaşam binlerce yeni, beklenmedik duruma uyabilir, *yaratıcı bir güç* kazanır, kendi yanlış adımlarını kendi düzeltir. Özgürlüğü sınırlı devletlerde, halkın yaşamı böylesine bozuk, yoksul, şematik, verimsizse, bu onların demokrasi dışında bırakılarak, zekâlarının zenginleşme ve ilerleme kaynaklarına kapatılmasındandır. (Kanıt: 1905 ve izleyen yıllar, 1917 Şubat ve Ekim ayları). Burada politik açıdan gerçek olan şey ekonomik ve sosyal açıdan da gerçektir.

Bütün halk kitlesi *yönetime* katılmalıdır. Yoksa sosyalizm, bir kararname sosyalizmi, bağışlanmış sosyalizm, bir düzine entellektüelin yeşil halı döşeli bürolarından buyurulan, tepeden inen bir sosyalizm olur. Mutlak bir halk denetimi şarttır. Yoksa deneyim alışverişi, ancak yeni hükümetin memurlarının dar çevresine kapanır kalır: Kitleden kopma kaçınılmazdır (Lenin'in söylevi. Mitteilungsblatt. n. 29).¹ Sosyalizmin uygulanması, burjuva egemenliği altında yüz-yıllar boyu yozlaşmış olan kitlelerde bir dizi düşünsel dönüşüm oluşturulmasını zorunlu kılar. Bireyci-bencil dürtüler yerine toplumsal dürtüler, boyun eğme alışkanlığı yerine kitlelerin insiyatifi, tüm acıların üstesinden gelecek bir özveri, bir idealizm vb... Hiç kimse bunu Lenin'den daha iyi bilemez, ondan daha güçlü olarak dile getiremez, ondan daha büyük bir inatla asla tekrarlayamaz. Ne var ki Lenin bu konuda uygulanması gereken yöntemlerde tümünden yanılıyor: Buyruklar, emirnameler, fabrika deneticilerinin diktatörce yetkileri, sert cezalandırmalar, teröre dayalı uygulamalar... hiçbirisi on para etmez. Yeniden doğuşa giden tek yol, halkın hayat okulu, en geniş ve sınırsız anlamda demokrasi, kamuoyudur. Terör, yalnızca halkın moralini bozar, şevkini kırar.

-
- 1- Kapitalizmden sosyalizme geçişte diktatorya iki sebepten ve iki farklı anlamda zorunludur. Birincisi; ayrıcalıklarından vazgeçmek istemeyen ve hor gördükleri proletarya yönetimini devirmek için uzun zamandır bütün olanaklarını harekete geçiren hakim sınıflar üzerinde mutlak bir baskı kurmadan Proletaryanın zaferi gerçekleşemez. Öte yandan hiçbir büyük ihtilâl, özellikle de sosyalist ihtilâl, yabancı dış güçlerle barış halindeyken bile, bir iç savaş olmaksızın mümkün değildir. Böyle durumlarda doğaldır ki, genellikle küçük burjuvaziyle bağları olan unsurlar, giderek artan yağmalama, spekülasyon, çöküntü, çürüme ve benzeri şekillerde gerçek yüzleriyle ortaya çıkarlar ellerinde olmadan. Tüm bunlara son vermek için belli bir süre ve çelik bir yumruk gerekir. Bütün büyük ihtilâllerde, halk bu hareketin gereğini yerine getirdi ve bütün hırsızları hemen bulduğu yerde suçüstü, tereddüt etmeden kurşuna dizdi. Önceki ihtilâllerin başansızlığı, bu önlemlerin uygulanmasında tereddütsüz hareket etme kararlılığı ve gücünü veren inanmışlığın eksikliğindendir. Eğer kitleler uzun zaman yeterli inanca beslenmemişse, bu proletaryanın zayıf katılımıyla açıklanabilir ancak. Çünkü proletarya, sınıf bilincine, disiplinine ve niceliğine sahip olduğu zaman, işçilerin ve sömürülenlerin çoğunluğunu kendine çekme ve sömürücüler, tüm çöküntü unsurları ezmek için iktidarı yeterince uzun bir süre elinde tutma olanağına sahip tek güçtür. Marx'ın kısa, ama özlü tanımında özetlediği tarihsel deneyim budur : 'Proletarya diktatoryası.'

Bütün bunlar kaldırılırsa, geride ne kalır? Lenin ve Trotsky, halkın oylarıyla seçilmiş meclisler yerine, işçi sınıfının tek gerçek temsilcisi olarak Sovyetleri koydular. Ama bütün ülkede politik yaşam boğulunca, bunun kaçınılmaz sonucu olarak Sovyetlerde giderek felçli duruma düşer. Genel seçimler, sınırsız basın ve toplantı özgürlüğü, fikirler arasında özgür tartışma ortamı gerçekleşmeyince, tüm halk kuruluşları canlılığını yitirir ve yaşam, göstermelik bir biçime dönüşür. Ve bu ortamda bürokrasi tek aktif varlık haline gelir. Bu şaşmaz bir yasadır... Kamu yaşamı, yavaş yavaş uykuya dalar, birkaç düzine parti ileri geleni tükenmez bir enerji ve sınırsız bir idealizm ile halkı yönetir ve hükümet idare eder; bunların içinde de gerçek iktidar etkin beyinli bir düzine adamın elindedir. Ve işçi sınıfından bir seçkinler grubu, bu yöneticilerin nutuklarını dinlemek ve alkışlamak, sunulan karar taslaklarını oybirliği ile onaylamak için arasına toplantıya çağırılır. Sonuçta bu bir yaran hükümetidir; diktatorya olmasına diktatoryadır, ama proleterya diktatoryası değildir, bir avuç politikacının diktatoryasıdır, yani burjuva anlamında bir diktatorya, jakoben egemenlik şeklinde bir diktatoryadır. (Sovyet kongrelerinin üç ayda birden altı ayda bire indirilmesi!). dahası var: böyle bir durum, zorunlu olarak kamu yaşamında şiddet hareketlerinin artmasını getirir: suikastler, kaçırmalar, kurşuna dizmeler v.b. (Lenin'in disiplin ve çözülme üzerine söylevi).

Her ihtilalde, alt-proleterya (lumpen proleterya) ile mücadele büyük önem taşıyan ayrı bir sorundur. Almanya'da ve her yerde bizde bununla uğraşmak zorunda kalacağız. Yalnızca özel bir kategori olarak değil, toplumsal düzenin duvarları yıkıldığında büyük artış gösteren sosyal çöküntü olarak değil, bütün olarak ele alındığında toplumun bir kesimi olan alt-proleter unsurun, burjuva toplumuyla derin bağları vardır. Olaylar Almanya'da –ve az ya da çok diğer devletlerde– burjuva toplumunun tüm tabakalarının nasıl da kolayca lumpenleştğini gösterdi: spekülasyon, dolandırıcılık, sahtecilik, yiyecek karaborsası, şantaj, rüşvet, hırsızlık, saldırganlık ve gasp birbirine karıştı ve dürüst burjuva ile suçlular arasındaki sınır kayboldu. Sömürgeleştirme sırasında, denizaşırı yabancı bir toplumun topraklarına yerleştirildikleri zaman, burjuvazi kastının övünç kaynaklarının hızla çöküvermesi gerçeğinin yinelenmesinden başka bir şey değildir bu. Yaşama yasası en derin ahlaksızlığa, insanın insanı sömürmesine dayanan burjuva toplumu, ahlak ve hukukun uzlaşmalı sınır ve dayanaklarını bir yana bırakır bırakmaz, bir anda ve frensiz bir şekilde en aşağılık lumpenliğe düşüverir. Proleterya devrimi, karşı devrimin aleti olan bu düşmanla her yerde mücadele etmek zorundadır.

Ancak şiddet, bu açıdan da iki tarafı keskin bir kılıçtır. En sert cezalandırmalar bile, lümpen proleterya özgü karışıklıkların patlaması karşısında yetersiz kalır. Sıkıyönetim düzeni, süresi uzatıla uzatıla, kaçınılmaz bir şekilde keyfiliğe düşer ve keyfilik de toplum üzerinde ayrıca çökertici bir etki yapar. Proleter devrimi ayakta tutabilen tek etkin yol, her zaman olduğu gibi burada da sosyal ve politik radikal önlemlerin alınması, dönüşümün mümkün olduğu kadar hızla tamamlanması, kitlelerin varlığının sosyal güvencelerinin ve devrimci idealizmin yaygınlaştırılmasıdır ki, bu da sınırsız bir politik özgürlük içinde kitlelerin yoğun etkinliği ile sürdürülebilir ancak. Enfeksiyon ve marazi durumlar karşısında güneş ışınlarının doğrudan etkisi nasıl en etkin arınma ve iyileşme yoluysa, devrimin başarısında da bizzat devrimin kendisi, zihinsel yaşamı yenileyen ilkeleri, etkinliği, kitleleri diriltten, kendi kendine karşı sorumluluk taşımayı aşıl原因an öğretisi ve sonuç olarak da bunları oluşturan en geniş politik özgürlük, toplumsal bozulmaya karşı tek kurtuluş ve iyileşme yoludur. Bizde (Almanya'da) ve her yerde anarşi de kaçınılmaz olacaktır. İpsiz-sapsız proleterya (lümpen proleterya), bir burjuva toplumu ürünüdür ve ondan ayrılamaz. Kanıtlar: 1-Doğu Prusya: *Kazakların yağmalamaları*. 2-Almanya'da yağma ve hırsızlıkta genel patlama (dolandırıcılık, demiryolu ve posta personelinin durumu, polis, tevkif evleri, iyi toplumu ayıran sınırların tamamen ortadan kalkması). 3-Sendika liderlerinin çabucak sapmaları. (Buna karşı sert şiddet önlemleri etkisiz kalıyor. Tersine panzehir kitlelerin sosyal idealizmi ve etkenliği, sınırsız politik özgürlük).

Kautsky'de olduğu gibi Lenin ve Trotsky'nin kuramındaki temel yanlış, diktatoryayı demokrasinin karşıtı olarak görmeleridir. Kautsky'de olduğu gibi bolşeviklerde de sorun *ya demokrasi ya diktatorya* şeklinde ele alınmaktadır. Kautsky, demokrasi'de karar kılar ve tabii bu da burjuva demokrasisidir; çünkü o demokrasi, sosyalist karşıtlığın alternatifi olarak görür. Bunun tersine, Lenin ve Trotsky, demokrasinin karşıtı olan *diktatorya*'da karar kılarlar ve tabii bu da bir avuç insanın diktatoryasıdır, yani burjuva modeli bir diktatoryadır. Bunların ikisi de karşıt kutuplardır ve gerçek sosyalist politikadan her ikisi de uzaklaşmıştır. Proleterya iktidarı aldığı zaman, Kautsky'nin parlak önerilerine, *ülke olgunlaşmamıştır* bahanesiyle sosyalist dönüşümden vazgeçmek, kendine ihanet etmeden, ihtilale ve enternasyonale ihanet etmeden salt demokrasiye dönmek gibi önerilerine asla kulak asmayacaktır. Proleterya derhal, en enerjik, en kararlı, en sert bir şekilde sosyalist uygulamalara girişmek görevinde ve zorundadır. Ama bu diktatorya ; bir parti ya da klik diktatoryası değil, sınıf diktatoryası, yani sınırsız bir demokrasi içinde en geniş halk kitlesinin en etkin ve engelsiz katılımıyla gerçekleşen

bir sınıf diktatoryası olmalıdır. “*Marksist niteliğimizden dolayı biçimsel demokrasiyi hiçbir zaman putlaştırmadık.*” diye yazıyor Trotsky. Doğrusu da bu, biçimsel demokrasiyi putlaştırmadık. Sosyalizm ve marksizmi de hiçbir zaman *putlaştırmadık!* Cunow-Lensch-Parvus gibi, işimize gelmediği zaman sosyalizm ve marksizmi iskartaya çıkarma hakkımız olduğu çıkarılabilir mi bundan? Trotsky ve Lenin bu soruya hayır cevabının canlı örnekleridir. Biçimsel demokrasiyi hiçbir zaman putlaştırmadık demek, yalnızca şu anlama gelir: Burjuva demokrasisinin sosyal özü ve politik biçimi arasında daima bir ayırım yaptık, eşitlik ve özgürlük biçiminde parlak zarflara gizlenmiş sosyal eşitsizlik ve köleliğin acı çekirdeğini daima gösterdik; işçi sınıfını bunları yadsımak için değil, zarfla yetinmemesi, zarfın içini yeni bir sosyal içerikle doldurması için iktidarı alması gerektiği konusunda uyardık. İktidara geldiğinde proletaryanın tarihi görevi, demokrasiyi yok etmek değil, burjuva demokrasisi yerine sosyalist bir demokrasi yaratmaktır. Sosyalist demokrasi, bu demokrasi gerçekleştirildikten sonra, geçen süre içinde bir avuç sosyalist diktatörü sadakatle destekledi diye, uslu halka Noel hediyesi olarak verilen *vadedilmiş topraklarda* yeşermez yalnızca. Sosyalist demokrasi, sınıf hakimiyetinin kaldırılması ve sosyalizmin inşasıyla aynı anda başlar, sosyalist partinin iktidarı almasıyla başlar. Proletaryanın diktatörlüğü budur işte. Evet, evet: Diktatörlük! Ama bu diktatörlük bir *demokrasi uygulama biçimi*’nden ibarettir, onun kaldırılması değil, burjuva toplumun ekonomik koşulları ve kazanılmış haklar üzerine enerjik ve kararlı elkoymadır, ki bu elkoyma olmadan sosyalist değişim gerçekleşemez. Bu diktatorya, *sınıfın diktatoryası* olmalıdır, sınıf adına yöneten küçük bir azınlığın değil. Başka bir deyişle: Kitlelerin gittikçe daha çok aktif etkinliğini sağlamalı, onların doğrudan etkisi altına girmeli, bütün olarak halkın denetimi altına girmeli, halk kitlelerinin artan politik eğiliminin bir ürünü olmalıdır. Dünya savaşının, Alman işgalinin ve bunlara bağlı sayısız güçlüklerin, en iyi niyetler ve en muhteşem ilkelerle dolu sosyalist politikayı alt-üst eden güçlüklerin baskısı altında kalmasalardı, kuşkusuz bolşevikler de böyle yapacaklardı. Bunun en büyük kanıtı Alaman elçiliğine girilen suikastın hemen ardından, Alman emperyalizminin çöküşünün hemen öncesinde, konseyler yönetiminin bol bol uyguladığı terördür. Bu gerçek; ihtilallerin toz pembe olmadığı gerçeği, kendi içinde pek de açıklayıcı değildir.

Rusya’da olup biten herşey açıklanabilir; bu kaçınılmaz bir neden-sonuç ilişkisidir. Çıkış ve varış noktaları şunlardır: Alman proleteryanının görevini yerine getirmemesi, Rusya’nın Alman emperyalizmi tarafından işgali. Bu koşullarda Lenin ve arkadaşlarından en güzel demokrasiyi, örnek proleterya diktatoryasını ve

çiçekler içinde sosyalist bir toplum yaratma büyüculüğünü beklemek, onlardan insan-üstü bir şeyi gerçekleştirmelerini beklemek olurdu. Kararlı devrimci tutumlarıyla, örnek eylem güçleriyle ve enternasyonal sosyalizme sarsılmaz bağlılıklarıyla zor koşullar içinde yapılabilecek her şeyi gerçekten yaptılar. Yapmak zorunda kaldıkları şeyi, teori için yapıyor görünerek kaçınılmaz koşulların onları zorladığı taktiği teori halinde kristalleştirdikleri ve enternasyonal proletaryaya bunun sosyalist taktik modeli olarak taklit edilmesini önermek istedikleri noktada başladı tehlike. Buradan hareketle, kendi kişiliklerini tamamen konu dışında bırakarak, gerçek ve tartışılmaz tarihi değerlerini, gerekliliklerin zorladığı hataların altına gizledikleri zaman; dünya savaşında enternasyonal sosyalizmin engeli olan zorunlukların dayatması altında Rusya'da yapılan bütün hataların, teoriye kazandırılmış yeni bilgiler olduğunu iddia ettikleri zaman, uğrunda savaşıp acılara katlandıkları enternasyonal sosyalizme kötü hizmet etmiş olurlar. Alman hükümetindeki sosyalistler, Rusya'daki Bolşevik egemenliğinin bir proletarya diktatoryası karikatürü olduğunu istedikleri kadar söyleyebilirler. Öyle olmuş olsun ya da olmakta olsun, bu durum, sosyalist sınıf mücadelesinin bir karikatürü olan Alman proletaryasının tutumundan kaynaklanmıştır. Hepimiz tarih kurlarına göre yaşıyoruz: Sosyalist toplum düzeni, ancak ve mutlak enternasyonal olarak gerçekleştirilebilir. Bolşevikler, gerçekten, devrimci bir partinin tarihsel olanaklar içinde verebileceği herşeyi vermeye yeterli olduklarını gösterdiler. Mucize beklememeliydiler. Çünkü savaşın tükettiği, emperyalizmin boğduğu, enternasyonal proletaryanın ihanet ettiği tek başına bir ülkede, kusursuz örnek bir devrim mucize olurdu. Önemli olan şey, bolşeviklerin politikalarında temel olanla ayrıntıyı, kaza payını ayırt etmektir. Bütün dünyada kesin savaşların arefesinde bulunduğumuz şu dönemde, sosyalizmin en önemli problemi, gündemdeki şu el yakıcı sorun oldu ve olmakta: Şu ya da bu taktik ayrıntı değil, proletaryanın eylem kapasitesi, kitlelerin eylem gücü, genel olarak sosyalizmde iktidara sahip olma iradesi, Lenin ve arkadaşlarıyla Trotsky, bu bakımdan dünya proletaryasının *ilk* öncüleri oldular. Ulrich De Hutten ile birlikte, "*Buna cesaret ettim!*" diye haykırabilen ilk ve tek örnek oldular. Asıl olan ve Bolşeviklerin politikalarından kalan şey, budur işte. Bu anlamda tarihte, politik iktidarı alarak, sosyalizmin gerçekleştirilme problemini uygulamaya koyarak, böylece de dünyada sermaye-emek arasındaki hesaplaşmayı en ön plana çıkararak, enternasyonal proletaryanın başını çekmek şerefi onlara aittir. Rusya'da problem yalnızca ortaya konulabilinirdi, ama Rusya'da çözülemezdi. İşte bu anlamda gelecek her yerde, *Bolşevizm*dir.

Geoff Eley ile Söyleşi: Demokrasiyi Kurmak*

Söyleşi: Selçuk Oktay

“Demokrasiyi Kurmak” başlıklı kitabınızda demokrasinin yayılmasının ulus aşırı bir boyuta sahip olduğunu belirtiyorsunuz. Buradan hareketle demokrasi ve ulus devlet arasındaki bağlantıyı nasıl değerlendiriyorsunuz? Küreselleşmenin ulus devlet düşüncesini sınırladığı iddiasını düşündüğümüzde demokrasi düşüncesi için yeni bir jeo-kültür alanı çıktığını iddia edebilir miyiz?

1990’lardan başlayarak yavaş yavaş, son 10 yıl içinde de hızla geleneksel bir kategori halini alan ‘uluslar-üstülük’ söylemini bu tür bir söylem güncel olarak hakimiyet kazanmadan epey önce kullanıyor olduğumu bütün alçakgönüllüğümle ileri sürebilirim. Günümüzde, iddialı biçimde inşa edilmiş, çok iyi şekilde gerçek hayata uygulanmış ve *hakiki biçimde* uluslar-üstü olan bazı tarihsel örnekler ve bunlara özel uyarlanmış temelden fark yaratan teorik çerçeveler ve metodolojik yaklaşımlar söz konusu. Buna rağmen bu konudaki güncel tartışma ‘küresellik’, ‘küreselleşme’ ve hatta ‘imparatorluk’ tarzı muğlak sınırları olan söylemlerle, şematik ve retorik düzeyde kalıyor. Bu tartışmanın büyük bölümü ya teoriye dayanmayan bir nitelik sunuyor ya da genel olarak ampirik kalıyor. Bununla birlikte bu tartışmalar açıkça tarih-dışı (ahistorical) olmadığı durumlarda uzun vadeli zamansallıklara kayıtsız kalan kavramsal bir tanımlama kullanıyor. Tüm bu genelleştirme ve rutinleşme hali, araştırma fonları kapsamında yürütülen projelerle iyiden iyiye azıyor. Özellikle Almanya ve Avrupa Birliği’nde oluşturulan büyük ölçekli projelerde bu dil aşikar biçimde yerleşmiş vaziyette.

‘Uluslar-üstü’ kavramını kullanmam, dünya koşulları ölçeğinde olduğu gibi pan-Avrupa (Avrupa Birliği) koşullarındaki değişikliğin vektörleri olarak büyük

* İngilizceden çeviren Çiğdem Şimşek, Kocaeli Üniversitesi, Doktora

çaplı dönüştürücü anların veya devrimci başkaldırıları konjonktürünün (1776-1815, 1859-71, 1917-23 ve 1943-47 ve hemen sonrasında 1989-94 dönemleri) önemi hakkında düşünüp yazdığım 1980'lere dek geri gider. Bu nedenle bu kavramı kullanmam kısmen tanımlayıcıydı. Bu kavramı kullanmam ulusal ölçeği fersah fersah aşarak çok daha büyük bölgesel, kıtasal ve küresel yaygınlık ölçeğinde meydana gelen büyük dönüşümlerin yoğun konjonktürlerinin içinde ve onlar sayesinde ortaya çıkmıştı. Ancak daha güçlü bir analitik iddiada bulunmayı da amaçlamıştım: Bu türden zamanlarda farklı farklı başkaldırıları (farklı bölgeleri *ulusal*, bölgesel ya da yerel düzeyde kesiyor olsun olmasın; örneğin şehir şehir farklı devlet egemenlikleri içinde) birbirlerine bağlandı, birbirlerini etkiledi ve çoğu zaman da birbirlerinin içine geçti. Böylece başkaldırıların *uluslar-üstü* niteliği birbirlerine sıkı sıkıya bağlanan açıklayıcı matriste yer aldı. Fransız Devrimi ve Napolyon dönemine (Napoleonic eras) dair klasik açıklamalardan bazıları "Atlantik Devrimi" (Jacques Godechot) ya da "Demokratik Devrimler Çağı" (R. R. Palmer) gibi kavramları kullanarak bu daha iddialı tahlili benimsediler. 19. ve 20. yüzyıllar için bunu kullanan tarihçilerin en iyi örneği de kesinlikle dört *Çağ* kitabı¹ ile Eric Hobsbawm'dır.

İster Avrupa ölçeğinde ister küresel ölçekte daha geniş bir alanda olsun, demokrasiyi mümkün kılacak olanın ancak daha kapsamlı olan bu uluslar-üstü alanda anlaşılabilceğini düşünüyorum. Buna örnek olarak Haiti Devrimi üzerine yapılan çalışmaların Fransız Devrimi algımızı tümüyle değiştirebilecek nitelikte olması ya da 1860'ların Avrupa anayasa yapımı ve Amerika İç Savaşı'nı müşterek zeminde ele alan bir analitik çerçevenin sağlayacağı yeni düşünceler/görüşler verilebilir. Yukarıda listelenen zamanlarda (yani 1859-71) çeşitli *ulusal* veya *bölgesel* vakaları karmaşık bir biçimde biraraya getiren nedensellik ve etki ağları ve aralarındaki aktarımlar ve el değiştirmeler böylece hayati önem kazanıyor. Bu dönemlerin her birinde bütün bunların üzerinden yükselen, politik egemenliğin ve etno-kültürel kimliğin çeşitli sınırlarını keserek dolaşıma giren fikirlerin ve insanların olduğu gayet iyi bilinmektedir. Zaten 19. yüzyılın sonlarına doğru örgütler bilinçli biçimde bu türden bir dolaşımı etkin kılmak üzere var oldular. Sol açısından bu Birinci ve İkinci Enternasyoneller ile birlikte 1914'e dek daha da yaygın hale gelen geniş iletişim ağı anlamına geliyordu. Bu yolların tümü içinde

1- Geoff Eley burada Eric Hobsbawm'nın şu kitaplarına atıf yapıyor: *The Age of Revolution: Europe 1789-1848* (Devrim Çağı 1789-1848), *The Age of Capital: 1848-1875* (Sermaye Çağı 1848-1875), *The Age of Empire 1875-1914* (İmparatorluk Çağı 1875-1914) ve *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991* (Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı)

uluslar-üstü boyut 1980'lerden beri düşünme biçiminin esasını teşkil etti ve hatta Marksist sağduyunun bir parçası olageldi.

Ancak uluslar-üstü olanı ciddiye almak ulusal olanın önemini göz ardı etmek zorunda olduğumuz ya da hafife almamız gerektiği anlamına gelmez. Her ikisi ile de ilgilenmemiz kesinlikle çok önemlidir. 1860'ların anayasa yapımı ile başlayan dönemde etkili politik eylem için ulusal çerçeve kaçınılmaz hale geldi. Bunun sonucu olarak ulusal düzeyle sınırlı egemenliklerin içinde örgütlenen parlamenter anayasacılık politik norm haline geldi. 1860'lar ve 1914 arasında ortaya çıkan sosyalist partilerce gerçekleştirilen demokrasi hareketleri zorunlu biçimde bu bağlamlar dahilinde meydana geldi. Ancak bu uluslar-üstü özelliklerin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Aksine kısaca belirttiğim biçimlerde ikincisi her zaman dikkate alınmak durumundadır. Diğer yandan ikna edici biçimde şunu da iddia edebiliriz: 1980'lerden beri, özellikle Sovyetler Birliği'nin çöküşünden ve Soğuk Savaş'ın bitiminden sonra AB'nin güçlenmesiyle Avrupa'da güçlü biçimde harekete geçen küreselleşme daha önceki ulusal egemenliklere rağmen uluslar-üstü olanın belirginliğini artırdı. Ancak bu ulusun ya da ulus devletinin bir şekilde yok olduğu ya da meseleye ilişkin tüm bağlantısını ya da etkisini yitirdiği anlamına gelmez. Yoğunlaşmış Avrupa entegrasyonunun etkisi altında (ya bir düzenleme ya da anlamlandırma rejimi olarak) yeni ve özerk bir jeopolitik ve jeokültürel Avrupa sahası kesin olarak yaratılmış oldu. Yine de;

(a) Bu, belli ulusal projelerin diğerleri karşısında tamamen ayrıcalıklı hale gelmesini sağlayan belirgin eşitsizliklerin etrafında aşırı derecede yapılandırılmış bir alandı (Almanya karşısında İspanya, Portekiz ya da Yunanistan, ve çok başka örnek gibi)

(b) *tamamıyla ulusal* alan (politik, kurumsal, toplumsal veya kültürel açılardan) etkili olma umuduna sahip olan demokratik politikaların örgütlenebileceği (özellikle tek başına AB'nin kurumsal yapıları çarpıcı biçimde kayıtsız, uzak ve bilfiil anti-demokratik olduğundan) temel zemin olma konumuna geri döndü. Yani diğer bir deyişle, her seferinde kesinlikle sürekli göz önünde bulundurulması gereken şey, ulusal ve uluslar-üstü olan (ve bölgesel ve yerel olanın) arasındaki *denge*, bu ikisinin *dinamik biçimde ilişkileneceklerinin değişimi* ve bunlar arasındaki *diyalektik* karakteridir.

Kitabınızda altını çizdiğimiz argümanlardan birisi de şu: "Temsilci bir hükümet etrafında örgütlenmiş ulus devlet ayrıca hayati bir önkoşuldu." Günüümüzde temsili demokrasinin yoğun eleştirilere maruz kaldığı görülüyor. Gerçekten de temsili demokrasi Rusya ya da Türkiye örneğinde olduğu gibi

temsilcilerin sorgulanamaz hegemonyasına dönüşme riski taşıyor. Günümüzde temsili demokrasinin içinde bulunduğu krizi nasıl değerlendiriyorsunuz? Ve bu kriz doğrudan demokrasiye evrilme potansiyeli taşıyor mu?

İlkin alıntıdaki iddiayı tarihsel bağlamına oturtmak istiyorum: yani, söz konusu dönemde büyük dalgalanmalar ve düşüşler olmasına rağmen (savaş zamanı, faşizm ve öteki diktatörlük biçimleri ve diğer sebepler nedeniyle), parlamenter ulusal yönetimler esas olarak 1860'lar ve 1960 ve 70'lerle sınırlı olan dönem boyunca 'temel bir ön koşul' haline geldi. Son birkaç 10 yıl boyunca geç 1970'lerden başlayarak parlamenter kurumlar – ulusal düzeyde örgütlenmiş yönetimlerin kurumsal mekanizması- popüler demokratik hesap sorulabilirlik ve erişimden gittikçe daha da uzaklaşarak tümüyle içi oyulmuş hale geldiler. Sizin de belirttiğiniz üzere bu koşullar Rusya ve Türkiye'de özellikle uç bir durum haline geldi. Ancak Doğu Avrupa'nın herhangi bir yerinde de artan biçimde tehlikeli gözüküyor (Belarus, Ukrayna, Bulgaristan vb.) ve belki yalnızca kuzeyin daha küçük yönetimlerinde daha az görülmek üzere (İskandinavya, Hollanda) aynı eğilimler açıkça tüm Avrupa'da da peydahlanıyor. Bu eğilimlerden bazıları şunlar: Örgütsel yönetimin ve seçim idaresinin tüm düzeylerinde demokratik usulcülüğün süregiden zayıflatılması; sivil özgürlüklerin giderek azaltılması ve hapis devletinin yükselişi; devletin tedavi edilemez biçimde yolsuzluk, yetersizlik ve hesap vermeme ile tanımlandığı bir ön kabulün bütün yurttaşlar arasında yaygınlaşması ve sonuncusu ama aynı derecede önemlisi, iktidarın kavranılamazlığına dair yaygın popüler inanç ya da iktidarın uzak bir yerde, kimse tararından farkedilmeyen ve kimseyi de önemsemeyen elitlerin komploları ile kapalı kapılar ve saydam olmayan camlar arkasında ortaya çıktığı ve işletildiği inancı. Bu argümanın en çok ilgi uyandıran örneği belki de tarihte daha önce hiç görülmemiş biçimde milyonları bir ülkeden diğerine aynı anda sokaklarda bir araya getiren 2003 savaşına karşı yapılan büyük uluslararası (uluslar-üstü?) yürüyüşler ve gösterilerde ortaya çıktı. Ancak yine de bu hükümet *düzeyinde kesinlikle bir değişiklik* yaratmadı. Bu (a) geleneksel olarak tanınmış ulusal politik süreç (temsili demokrasi) ve (b) aktif sokak yurttaşlığı (doğrudan demokrasi) arasında ortaya çıkan ikilem ya da boşluk gerçekten de felaket biçimde korkunç bir krize işaret ediyor. Bu durumun doğrudan demokrasi mantığı çerçevesinde ve bir yeniden-demokratikleştirme süreci aracılığıyla, varolan yönetimleri dönüştürme potansiyeli içerip içermediği meselesi çok belirsizdir. Bu toplumların hükümet düzeyinde bir değişikliği gerçekleştirmede yeterli etkiye sahip olacak türden demokratik kapasiteye sahip olup olmadığı da çok belirsizdir. Etki sahibi olabilmek için söz

konusu popüler demokratik kapasitelerin, onları sürekli kılacak ve onlara geçici yıkıcılık üretme melesinden daha ötede bir şey verebilecek biçimde örgütlenmesi gerekir. Zayıflıkları ya da sınırlılıkları ne olursa olsun eski sosyalist ve komünist partiler tam da bunu gerçekleştirmede çok etkindi. Ne yazık ki zamanla aynı türden bir etki ile popüler-demokratik bir iradeyi örgütlemeyi başarabilecek yeni politik formları henüz göremiyoruz.

“Demokrasiyi Kurmak” başlıklı kitabınızda Avrupa’daki demokrasinin kırılğan, tartışmaya açık ve tamamlanmamış bir olgu olageldiğini söylüyorsunuz. Özellikle ekonomide yaşanan kriz, sosyal demokrasi fikrinde yaşanan büyük gerileme ve Avrupa’da aşırı sağın yükselmesi ile birlikte Avrupa demokrasisi için bu argümanların halen geçerli olduğunu söylemek ne derece mümkün?

Bahsettiğiniz tehdit edici gelişmelerin her biri güçlü biçimde benim iddiama örnek teşkil ediyor. Yani demokrasi, kalkınma sürecinin ya da politik ‘modernleşme’nin doğal olarak ortaya çıkardığı bir sonuç değildir. Aksine demokratik kazanımların her bir aşamasında bunların özel olarak kurgulanması ve adına kolektif biçimde savaşılması gerekiyordu. Bu kazanımlara her zaman direnç gösterilmiştir; onlar ancak riskli ve ‘bitmemiş’ bir formda gerçekleştirilmişlerdir; her zaman tersine dönme potansiyeline tabii oldular ve sıklıkla da etkisiz kılındılar. Avrupa’da 1920’lerin ortası ile 1940’lar arasındaki dönem, bu sonucun en korkutucu biçimde güçlü kanıtıdır. Bugünkü durumun tehdit edici doğasını tanımlamanızda olduğu gibi, demokratik çıktıların *kırılğan ve tartışmalı* karakteri son 20 yılda yeniden epeyce belirgin hale geldi.

Yukarıda geçen ifadenizde Avrupa’daki demokrasi deneyimi için “tamamlanmamış” ifadesini kullanıyorsunuz. Bu ifade bize Habermas’ın tamamlanmamış modernite düşüncesini andırıyor. Bu ifade ile anlatmak istediğiniz nedir? Demokrasilerin tamamlanması mümkün müdür? Yoksa demokrasiler sürekli gelişmeler içeren ucu açık süreçler midir?

Bu, iyi bir karşılaştırma. Önceki tanımlamada ima edilen şey (kırılğan, tartışmalı, bitmemiş, görece yeni) demokrasinin her zaman bitmemiş ve eksik kalacağı, süregelen karmaşık ve belirsiz bir çalışma olduğu varsayımdır.

Demokrasi tartışmaları entelektüel merkezlerde bile çoğunlukla bir iktidar kipi bağlamında tartışılıyor. Daha önceleri Karl Popper ve takipçileri “kimi yöneteceğine değil nasıl yöneteceğine” bakmamız gerektiğine dikkati-

mizi çektiler. Daha yakınlarda ise Chantal Mouffe ve takipçileri demokrasi bahsinde “önemli olanın demokrasi değil demokrasiye giden süreçler olduğuna” vurgu yaparak demokrasi yolundaki pratiklerin bizatihi demokrasi-den daha önemli olduğunu belirtmişti. Demokrasi öncesi sürecin kuramsal değeri neden önemli?

Demokrasi gerçekte hiçbir zaman elde edilemeyecek ya da tümüyle ulaşılamayacak bir ideal ise, öyleyse bu türden bir amacın peşinden gitme sürecinin karakteri ve niteliği daha da bir önem kazanır. Chantal Mouffe’un ‘kavgacı çoğulculuk’ müdafaası, kaynağını 1980’ler sırasında başlayan politik felsefedeki çağdaş tartışma dizisinde bulur. Ancak kanımca hayati derecede önemli biçimde, bu ‘süreçe’ odaklanma 1970’lerdeki Yeni Sol sonrası gruplar arasındaki ve özellikle kadın hareketi içindeki tartışmalardan kaynaklanır. Partilerdeki ve toplumsal hareketlerdeki iç demokrasinin (internal democracy) niteliğine ilişkin, ancak aynı zamanda hayati derecede işyerinin, komşuların, ailelerin ve cinsel ilişkilerin mikro politik bağlamlarındaki kişisel ilişkilerin yönetimini de içeren bu tür sorulara özenli ve ilkeli bir dikkatle yaklaşılmazsa demokrasinin devlet yönetimi ve anayasa katında sağlanması her zaman eksik kalacaktır.

Demokrasi ile ilgili olarak “Avrupa’nın genel realitesi” olduğu yönünde bir saptamanız var. Bu saptamanız demokrasi ile Avrupa arasında simbiyotik bir ilişki anlamına mı geliyor? Bu açıdan yaklaşıldığında bu saptamanın Avrupa dışındaki demokrasi deneyimini göz ardı ettiğini mi düşünmeliyiz?

Yalnızca tümüyle netleşmek için söyleyeyim: Kitabımda kesinlikle bu tür bir iddiaya yer verme girişimi yok! Demokrasiyi Kurmak kitabı açık bir biçimde Avrupa tarihi ile sınırlandırıyor kendini. Argümanlarının ve analizinin çoğu diğer bağlamlar açısından kesinlikle yararlı olsa da, Avrupa dışındaki herhangi bir yer hakkında dolaysız bir iddiada bulunmuyor. Yararlı derken kastım, birlikte düşünülecek bir kaynak, denklikleri ve kesişimleri, farklılıkları ve karşıtlıkları sınıflandırmak için bir araç olması. Hiçbir kitap her şeyi kapsayamaz! Kesinlikle Avrupa dışındaki deneyimleri göz ardı etmek niyetinde değilim; aksine mümkün olduğunca özenli biçimde takdir etmek isterim.

“Demokrasiyi Kurmak” kitabınızın temel argümanlarından bir tanesi de sosyalizm ile demokrasi arasındaki kompleks ilişki. Sosyalizm demokrasiyi nasıl geliştirdi? Günümüzde sosyalizm düşüncesinin demokrasinin gelişmesindeki potansiyel etkileri nelerdir? Yine bu kapsamda genel algıya göre sosyalizmin rezonansını kaybettiğinin ifade edildiğini vurguluyorsunuz.

2008’de tüm dünyayı sarsan global ekonomik krizden sonra Marksizme ve sosyalist ideolojiye ilgi yükseldi. Dolayısıyla popüler algı düzeyinde sosyalizmin imajının yükseldiğini söylemek mümkün olabilir mi?

Kitabımda birini diğerinden daha geniş ve kapsamlı hale getirerek sosyalizmi demokrasiden ayırt etmeye epeyce uğraşırken, bir nevi şunu iddia ediyorum: 1860’lar ve 1960’lar arasındaki aşağı yukarı bir yüzyıla denk düşen dönem söz konusu olduğunda sosyalist cephe, demokratik hakların ve yurttaşlığın yaygınlaşması için baskıda bulunan koalisyonlar arasında kendi ahlaki-politik önderliğini inşa etmesi anlamında demokratik ideaya fiilen *hükmetti*. Demokratik kapasiteler oy kullanımındaki politik yurttaşlık ve kanun garantisindeki haklar fikrinden daha geniş sosyal ve böylece ekonomik yurttaşlık kavramlaştırmasına (örneğin kamusal mülkiyet, işçilerin idaresi, tüketici hakları, kooperasyon, hissedarların hakları vd.) doğru genişledi. Sosyalistler ve komünistler seçim düzeyinde ve hükümet içinde bu hedeflerin korunması ve uygulamaya konmasını sağlayacak koalisyonların biçimlendirilmesinde öncü rol oynadılar. Sosyalistler o hareketlere öncülük ettiler ve başarılı bir şekilde bu hareketler etrafında gelişmeye açık daha geniş çaplı koalisyonlar (feministler, orta sınıf reformcular, belirli sorunlara odaklı birçok kampanya, meslek gruplarındaki ve sanat dallarındaki radikal entelektüeller, dini popülistler ve diğerleri) oluşturdular. Sosyalistlerin liderliklerini yitirmesi ağırlıklı olarak demokratik taleplerin özel alana yayılması, özellikle sonrasında ırkçılık karşıtı kampanya ve kimlik militanlığının dopdolu repertuarına dönüşecek olan 1970’ler ve 1980’lerdeki ikinci dalga feminizm, eşcinsellerin bağımsızlığı ve karşı kültürel radikalizmin çeşitlemeleri sonucu oldu. Kapitalist yeniden yapılanma, sanayileşmenin kan kaybetmesi ve post-Fordist geçiş ile de sosyalistler ve komünistler klasik emek hareketlerindeki kitlesel-politik temellerini yitirdiler. Sosyalizm, 1980’ler ve 1990’lar boyunca Sovyetler Birliği’nin sona ermesi ve komünist partilerin etkili olan çözülüşü ile şiddetlenen, gerek popüler özdeşleşme, halk gözünde meşruiyet, kolektif kendine-güven gerekse de genel anlamda uyum düzeyinde olsun, sert bir krize girdi. Geç 1980’ler ve erken 2000’ler arasındaki yıllarda sosyalist politik cephe Avrupa yönetimlerinde giderek marjinal konuma sürüklendi ve hatta tümüyle ortadan kalktı. Buna Marksist entelektüel çalışmanın meşruiyetinde şok edici bir gerileme eşlik etti. Kapitalizmin mali krizinin başlangıcında bu durum değişmeye başladı gibi gözüküyor. Marksist entelektüel çalışma, hem teori olarak hem de tüm akademik disiplinler ve zihinsel meslekleri kapsayacak biçimde, yeniden yükselişte ve politik cepheler açılmaya başlandı. Sosyalizmin seçim düze-

yindeki başarıya tahvil edilebilecek yeterlilikteki bir yeni politik canlanmayı deneyimleyip deneyimlemeyeceğini zaman gösterecek.

“Sosyalist ve komünist partiler zaman zaman seçimleri kazandılar ve hükümetler oluşturdular (Avrupa’da) fakat en önemlisi sivil toplumu organize ettiler. Onlar olmadan demokrasi umutsuz bir girişim olacaktı. 1860-1960 yılları arasında demokratik ilerlemenin aktif merkezi oldular. Bu sosyalizmin hak ettiği ilgiyi kazanması için ihtiyaç duyduğu tarihtir” Bu ifadenizden hareketle günümüzdeki sorunları çözebilmek için somut olarak bahsettiğiniz tarihsel dönemde hangi sosyalist deneyimlere ve ne sebeple referans yapmak gereklidir? Sosyalizmin tarihinin günümüz açısından ufuk açıcı tarihsel deneyimleri nelerdir? Bunlar günümüz için neden önemlidir?

Sosyalizmin tarihi erken 19. yüzyıl ile 1970’ler arasında şaşırtıcı biçimde zengin ve farklı kaynağa sahip olduğundan bu soruların farklı birçok yanıtı var. 1970’ler ve 1980’ler boyunca ütöpik sosyalist geleneğe yönelik ilgide geniş kapsamlı bir canlanma meydana geldi. Bu canlanma örneğin yeni feminizmleri, yeni cinsel politikaları, özel hayatın dönüşümlerini, radikal pedagojileri, doğrudan demokrasi denemelerini, yeni toplumsal hareketleri ve yeşil hareketi hayati önemde besledi. 1917’den sonraki yılların konsey komünizmi hareketleri de çok benzer deneyim rezervleri üretmiştir. Aynı zamanda Avusturya Marksistlerinden İskandinav sosyal demokrasilerine ve Bunalım’ın ardından ortaya çıkan çeşitli Keynesçiliklere kadar 1920’ler ve 1930’ların en iddialı ve bütünlüklü sosyal demokratik projeleri de zengin bir fikir malzemesi sunar. Plan de Man² gibi daha özel programlara yeniden göz atılabilir. Ancak süregelen kapitalist kriz döneminde, toplumsal ürünün dağıtımındaki eşitsizlikler en uç düzeyde artarken ve toplumsal malların meşruiyetini yeniden tesis etme ihtiyacı giderek acilleşmişken, sosyalist gelenek kaçınılmaz bir kaynak halini almaktadır.

Demokrasi teorisinde David Harvey’in de Asi Şehirler kitabında bahsettiği kent hakkı hareketlerinin etkisi artıyor. Türkiye’de de Gezi Parkı olayları ile bu ayaklanmaların ilgi çekici bir örneği yaşandı. Demokrasinin serüvenini değerlendirdiğiniz tezinizi günümüze değin getirdiğimizde bu dene-

2- Plan de Man olarak bilinen Çalışma Planı, Belçika İşçi Partisi politikacısı Henri de Man tarafından 1933 yılında ortaya konmuş bir ekonomi politikasıdır. Bu planla, somut olarak tekelleştirilmiş finans ve diğer ana sanayi dallarını kapsayan millileştirilmiş bir organizasyon aracılığıyla karma ekonomi fikrinin yavaş yavaş aşılmasıydı. Henri de Man’ın yaklaşımı ABD’de Franklin Roosevelt’in New Deal politikaları ile benzerlik gösterir.

yimleri bu tarihsel akış içerisinde nasıl değerlendirmek gerekiyor? Kent hakkı ayaklanmaları demokrasinin gelişimi konusunda yeni bir enerji kaynağı olarak okunabilir mi?

Bu gerçekten devasa bir soru, ama yanıt vermeye iki düzeyde girişebilirim: Bir yanda, toplumsal yaşam neredeyse tümüyle şehirleşmiş bir hale geliyor; ister metropol yaşantısının birleşmiş bütün yoğunluğu ile söz konusu ülkelerdeki dev gibi kentler aracılığıyla ya da ister bunların ülke çapında yaşamın tüm boyutları üzerindeki etkileri aracılığıyla... Bu anlamda kent, temel eylemliliğin olduğu yerdir. Öte yanda özellikle egemenliklerin epey karmaşık biçimlerde ulusal devletlerin sınırları boyunca ve ötesinde yeniden dağıtılmış hale geldiği küreselleşmiş politik çevrede, kent bir politik hareketin gerçekçi biçimde örgütlenmesi için yönetilebilir bir bağlam olarak kalır. Yani, kentler çoğunluğun gerçekte yaşadığı yerlerdir ve kentler politikanın en etkili örgütlenebileceği yerlerdir.

Türkiye’de Kürt sorunu bağlamında demokratik özerklik modeli konuşuluyor. Söz konusu model Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde bölge meclisi gibi özerk yönetimlerin etkin olmasını ve böylelikle ademi-merkeziyetçi bir özyönetimi kurguluyor. Ve daha önemlisi Kürt hareketi doğrudan demokrasi düşüncesini yeniden gündemleştirmek peşinde. Yukarıda değindiğimiz ulus devlet-demokrasi ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimizde doğrudan demokrasi modelinin uygulama koşulları var mı?

Gelişmiş kapitalist toplumlardaki devlet yönetiminin ezici karmaşıklıkları – ve bunun sonucu oluşan etkin demokratik yurttaşlık ve devlet yönetimi konusundaki mücadeleler- göz önüne alındığında, çözüm artan biçimde, karar verme ve uygulamanın daha küçük politik birimlere devredilmesinde yatıyor. Bu ihtiyaç, en açık biçimde ulusal ya da etnokültürel azınlıkların -kendi ulus devletleri ya da kendi mikro yönetim biçimlerine etkililikle şekil vermek için- otonomi ya da özyönetim biçimlerine yönelik talepleriyle ortaya konuyor. Ancak delegasyonlu özyönetimin benzer versiyonlarının daha genel düzeyde, tamamen demokratik zeminlerde, uygulanamamış olmasını açıklayan bir neden yoktur. Avrupa’nın en başarılı sosyal demokrasilerinin, aslında fiili olarak hala çalışan tek demokrasilerinin görece küçük ölçekli İskandinav ülkelerinde (İsveç, Norveç, Danimarka, Finlandiya, İzlanda) olması tesadüf değildir. Ölçeğin demokratik yönetilebilirliğini yinelemeye yönelik denk bir çabayı, İskoçya bağımsızlığına yönelik eğilimle birlikte, İskoçya ve Galler’deki bölgesel meclislerin güçlendirilmesi örneğinde de görebiliriz. İkincisinin başarısı böylece İngiltere içinde-

ki bölgesel delegasyon sorusunu ortaya çıkaracaktır. Elbette, demokratik federalizm ile ilgili yeni denemelere yönelik hareket zorunlu olarak doğrudan demokrasi olanağını güçlendirmez. Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda ve Ant Dağları Güney Amerika'sındaki İlk Uluslar'ın ve yerli halklarının hakları konusundaki deneyimler bu konuda belki de daha fazla destek sunacaktır. Ancak küçülmeye yönelik herhangi bir eğilim doğrudan demokrasi ve katılımcı biçimlerin olanaklarını açma konusunda daha sağlam bağlamlar yaratacaktır.

Yüzüncü Yıl Münasebetiyle “Arendt’in Devletsiz Halklar Makalesi Üzerine”*

Fırat Aydınkaya

4 Peki kazandığımız zaman ne kaybedeceğiz?¹
Hannah Arendt

Karl Marx, Engels’e yazdığı bir mektupta bütün sağlığını, mutluluğunu ve hatta ailesini feda etmiş olduğunu belirttiği “Kapital” isimli kült eserinin ilk basımının Alman burjuva sınıfınca tam bir “sessizlik suikastı”yla karşılandığından bahseder.² Alman burjuvazisinin denetimindeki matbuat ve eleştirmenlerin “Kapital”in ilk baskısına karşı ideolojik gerekçelerle başlarını kuma gömmeleri anlaşılabilir elbette. Fakat kısa süre sonra Engels’in çabalarıyla Kapital, bu suikasttan güçlenerek çıkacak ve çıkardığı devasa gürültüyle bir başyapıt halini görecek. Sessizlik suikastına uğrayan eserlerin bir çoğunun Kapital kadar bahtının açık olmadığı tartışmasız. Bu şanssız metinlerin başında muhtemelen Hannah Arendt’in “Azınlıklar Ulusu ve Devletsiz Halk” makalesi gelir. Suikasta maruz kalan makalenin tersine Arendt giderek artan bir şekilde düşünce gündemini meşgul eden bir profil. Peki ama müellifi özellikle de son demlerde entelektüel limanlarda çok popüler biri olduğu halde anılan makalenin yüzüne bakılmaması neye yormalı?

Arendt’in derslerinde sessiz duran öğrencilere “hadi tartışmaya katılın da bu dünya için bir şeyler yapın” dediği rivayet edilir.³ Aslında bu çağrısı giderek artan bir ritimde kabul da görüyor. Dünyada pek çok çevre artan bir şekilde Arendt’i tar-

* Hannah Arendt’in “Azınlıklar Ulusu ve Devletsiz Halk” makalesinin yazım tarihinin 1914 değil 1951 olduğunu karışıklığa mahal vermemek için not etmek lazım. Arendt, makalenin kuramsal bağlamını yüz yıl önceki I. Dünya Savaşı ile başlattığı için böyle bir başlık tercih edilmiştir. Bkz. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları-2*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011

1- Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 12

2- Karl Marx- Friedrich Engels, *Seçme Mektuplar*, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 1996, s. 14

3- Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek...*, s.12

tışma konusu yapmakta. Ne var ki sol Arendt'çiler dahil en radikal Arendt'çiler bile Arendt'i didik didik edip düşünce konusu yaptıkları halde ısrarla söz konusu makalesini es geçmelerinin herhalde spesifik bir anlamı olmalı.⁴ Akademinin bu konuda "sessizlik suikastına" iştirak etmesi anlaşılabilir elbette. Fakat sosyal teorisyenlerin, bağımsız düşünce okullarının ve bilhassa sol entelijensiyanın bu alanda yaprak kımıldatmaması çok daha manidar. Engels'in "*devletsiz halkları*", tarihsiz bir kategoriye eşitlemesi anlaşılan sol gelenekte içtihat kapısını mühürlemişe benzemekte. Hatta o kadar ki; birisi çıkıp "bugünlerde kimler devletsizlik üzerine yazıyor" diye soracak olsa, bu soruyla neyin kastedildiğinin anlaşılması ihtimali dahi gerçekten çok azdır.⁵

Kabul edilmeli ki, Arendt'i okumak özellikle çoğunluğa mensup, devlet gibi düşünen, iktidarın gözünden görenler için tedirginlik verici. Bu nedenle kaybedecek şeyleri olanlar Arendt'çi düşünme biçiminden hazzetmez pek. Haliyle azınlık, devletsizlik gibi modern dünya sisteminin *kaleme bela* alanlarına girmenin hele de üstüne üstlük bir de düşüncenin kimyasını bozan Arendt üzerinden girmenin pek de akıl karı olmadığı ortada. Gerçi liberal gelenek özellikle insan hakları teorisinin baskın eğilimiyle azınlıklar konusunda özgürlükler lehine kimi mesafeler kaydettiği açık. Ne var ki "devletsiz halk" kuramına dair liberal gelenek ile sol teori(syen)lerin adeta konsensüs halinde havaya ısıklık çaldıkları ise gizlenemez bir başka gerçek. Gerçi geçen yüzyılda sömürgecilik karşıtı siyasetlerin, Bandung ruhunun ve ulusal kurtuluş mücadelelerinin hiç değilse siyasi planda "devletsiz halk" meselesini bir biçimde gündemde tuttuğu inkar edilemez. Fakat eninde sonunda bu tutumun lokal kaldığı ve siyasi bir gündem olmanın dışına çıkarılamadığını da teslim etmek gerek. Ulusal kurtuluş mücadelelerinin siyasetten zayıflamasıyla devletsiz halklar konusunun artık sonsuza kadar siyasi gündem dahi yapılamadığı da ayrı bir vakıa.

"Devletsiz halk" konusu şimdilerde Kürtlerin talepleri gündeme gelirken yalnızca *konferanstan konferansa* siyaseten riskli bir temenni bağlamında gündeme gelen ıssız bir konu. İşin gerçeği Kürtler de "devletsiz halk" kuramına hak ettiği

4- Bu konuda sağlam bir istisna olmayı hak edecek iki yeni düşünür zikredilebilir. Hakikaten Judith Butler ve Gayatri Spivak iyi birer Arendt takipçisi olarak Arendt'in unutulmaya yüz tutmuş makalesinin tozunu alan sağlam bir çalışma yaptılar. *Ulus Devlet Marşını Kimler Söyler* ismiyle yayımlanan çalışmanın esas amacı Arendt'in "Azınlıklar Ulusu ve Devletsiz Halk" makalesini kütüphanenin tozlu raflarından indirmektir. Judith Butler- Gayatri Spivak, *Ulus Devlet Marşını Kimler Söyler?*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2010

5- Judith Butler, a.g.e., s. 11

ölçüde katkı sunamadı. Sadece siyaseten bir istek kipi olarak bu konu yalnızca politik bir enstrüman olarak kullanıldı. Bunun sebebi anlaşılabilir elbette. Zira Kürtler uluslar arası sistem ve bölgesel ulus devletlerce ne halk olarak kabul edildi ne de devlet. Bu yüzden Kürtler devlet teorilerini bir kenara bırakıp “halk” olduğunu kanıtlayacak sosyal bilim teorilerinin peşine düştü.

Bu yazı Hannah Arendt’in unutulmaya terk edilmiş “Azınlıklar Ulusu ve Devletsiz Halk” makalesini tarihe geri çağırma niyetini taşımaktadır. Bunu yaparken determinist bir metodoloji ile devletsiz bir halka, devlet ısmarlama niyeti taşımadığı peşinen belirtilmeli.⁶ Bu nedenle anılan makalenin tarihe geri dönüşünde taşıdığı anlam yapı sökümleri konusu yapılacaktır. Ve tabii en önemlisi Arendt’in makalesi bugün ne anlama geliyor ve bize ne vaat ediyor? Arendt kendi düşüncesi tarzını “*trabzansız düşünmek*” olarak niteler. Merdivenden inip çıkarken daima trabzana tutunabilirsiniz, düşmemek için. Ne var ki bugün bu trabzanı yitirmiş durumdayız.⁷ Arendt, trabzanın yitimi konusunda sonuna kadar haklı. Fakat bu yazıda Arendt’i trabzan olarak kullanacağımı şimdiden söylemek isterim. Zira devletsiz halklar merdiveninden inerken de çıkarken de genel olarak Arendt düşüncesinin kullanışlı bir trabzan, emniyetli bir asansör olduğu ortada.

Devletsizliğe Sığınmak⁸

1933 Reischtag yangınından sonra kendisini sorumlu hissettiğini belirten Arendt, Nazilerin Fransa’yı işgali ile birlikte sadece devletsiz biri değildi artık; yersiz ve yurtsuzdu. Kendini zor bela Amerika’ya attığında sıradan olmasa bile mülteciydi. Devletsiz bir yahudi, yersiz yurtsuz bir kadın ve mülteci bir akademisyendi. Tam da bu nedenle “Azınlıklar ulusu ve devletsiz halk” makalesini as-

6- Yazdığım bu makale her şeyden önce bir monografi. Yani yalnızca Arendt’in “*Azınlıklar Ulusu ve Devletsiz Halk*” makalesi üzerinde at koşturduğumu belirtmek isterim. Makalenin hakkaniyetli bir şekilde anlaşılması için bunun dışındaki çalışmalarından da doğal olarak yararlandığımı hatırlatmak isterim. Yararlandığım yazarın diğer çalışmaları şu şekildedir: *Körülüğün Sıradanlığı*, (Metis Yayınları), *Şiddet Üzerine* (İletişim Yayınları), *Geçmişle Gelecek Arasında*, (İletişim yayınları),

7- Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek...*, s. 17

8- Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları / 2...*, s. 273

linda bir tür “*minyatür otobiyografi*” olarak da okumak mümkün.⁹

Arendt’in “azınlıklar ulusu ve devletsiz halk” makalesi “Totalitarizmin Kaynakları” isimli kült kitabının “ulus devletin yıkılışı ve insan haklarının sonu” başlığını taşıyan bir bölümün alt başlığında basılmıştır. Yazar, tüm makalede “azınlık”, “ulus”, “azınlık ulusu”, “devlet”, “halk”, “devletsiz halk” kavramlarına dair bir tanımlama yapmaktan özenle kaçınmaktadır. Sözelimi halk ile ulus arasındaki fark veya azınlık ile devletsizlik arasındaki muhteva farkı net sınırlamalarla ayırtırılmış değil. Bu nedenle makalede azınlık, devletsizlik ve hatta mültecilik kelimelerinin rahatlıkla birbirlerinin yerine kullanıldığını görmekteyiz. Hakeza ulus, halk kelimeleri de öyle. Bu boyutuyla makalenin “*nominalizme*” göz kırpan bir kadraja sahip olduğunu söylemek mümkün.

Bununla beraber makalenin bütününde azınlık vurgusunun daha belirgin olduğunu iddia etmek mümkün. Bilhassa savaş sonrası sulh antlaşmaları ve yine milletler cemiyetinin azınlık politikaları söz konusu edilirken odak sürekli azınlık meselesidir. Bu anlamda azınlık hakları daha sistematize olarak makalede boy göstermekte. Söz “devletsizlik”¹⁰ meselesine geldiğinde Arendt zigzaglı bir şekilde ketumken kalemi azınlık mevhumunda çok daha sivri ve üretken. Hem makalenin bütününe sinen ruh hem de makalenin lafzına sinen kavram hacmine bakıldığında azınlık meselesinin devletsizlik meselesine açık ara galebe çaldığı tartışmasız. Devletsizlik meselesi daha dağınık ve gayri sistemik bir hatta ilerlerken devletsizliğin neticeleri insan hakları alanına taşınıp normatif bir kontekste mahkum edilmiş durumda. Belli ki yazar; devletsizliği, yani devletsiz bir kişi olmayı mecazi işleyişlerle açıklamayı daha cezbedici görüyor. Burada Arendt’in, tanımlama yapmaktansa karşılaştırma yapmayı, sürekli karşılaştırmayı bir üslup biçimi olarak tercih ettiğini gözlemlemek mümkün. Bundan sonra ise Almanya

9- Hannah Arendt, Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Almanya’da dünyaya gelir. 1933 yılında Yahudi olduğu gerekçesi ile Alman üniversitelerinde ders vermesi engellenir. Führer’in Almanya üzerine çöktüğü sırada Paris’e kaçan Arendt Fransa’da kaldığı süre boyunca Yahudi göçmenlere yardım etti. Mültecilik ve mülteci kamplarıyla burada tanıştı ilk olarak. Muhtemelen devletsizlik ve devletsiz halklar ile alakalı fikir ve gözlemlerini bu yıllara borçludur. Ancak Nazi askeri kuvvetlerinin Fransa’nın bazı bölgelerini işgal etmesi sonucunda Fransa’dan da kaçmak zorunda kaldı. 1941 yılında Yahudi göçmenlere yasadışı vize veren Amerikalı diplomatların yardımıyla son olarak ABD’ye kaçtı. Bu nedenle devletsizliği ve mülteciliği yaşayarak tedris etmişti.

10- Bugün devletsizlik meselesini tartışmak ister istemez Irak ve Afganistan savaşları dolayısıyla gündeme gelen savaş esirlerinin tutulduğu deniz üsleri ve Guantanamo’yu da tartışmak demek. Kendilerinin nerede tutulduklarını bile bazen bilmeyen yeni bu şekilde yersiz yurtsuz ve devletsiz gruplar ortaya çıktı. Aslına bakılırsa bunlara devletsiz demekten çok yerleri bile belli olmadıklarından bahisle bunlara “yersizler” demek daha doğru.

ve Fransa'daki yahudilerin giderek artan bir şekilde nefret objesi haline gelmelerine dikkat çekerek yahudilerin devletsizliğe sığındıklarının altını çizerek. Ne var ki devletsizliğe esas ilginin devrimler nedeniyle ülkelerini terk eden mültecilere bağlaması makale açısından bir dönüm noktası. Bu nokta azınlıkların ikamet haklarını kaybettikleri ve devletsizlerle aynı statüde buluştukları sıfır noktası; yani *mültecilik*. Bu şekilde artık iki kavram da mültecilikte buluşup eşitlenmiştir.

Ne var ki bu eşitlenme totalitarizm dönemi ile birlikte açık bir statü kaybına dönüşecektir. Zira Arendt'e göre totaliter dönem ile birlikte devletsizlik statüsü daha geriye gitmiştir. Artık ortaçağda bile kabul edilen ve en önemli insan haklarından olan "*iltica hakkı*" bile tehlikeydi, hatta lağvedilmişti. Herkes artık bu devletsizlerden kurtulma peşindeydi. Görünüşe göre Arendt'e bu aşamadan sonra kalan tek çare insan haklarına asılmaktı. Bilhassa insan hakları müfredatında yer alan iltica hakkı ve mültecilerin hakları. Arendt artık kolektif haklardan umudu kesip hiç değilse bireysel hakları garanti etme derdindedir. Bu şekilde kolektif haklar departmanından uzaklaşıp insan hakları departmanına demir atmanın ipuçlarını verir. Buradan başlayarak makalenin önemli bir yekününü mülteciliğe ayırır. Yani devletsizliğin artçı sarsıntılarına bakma gereğini hisseder. Hele ki makalenin sonlarına doğru devletsiz kişiyi yasanın durumunu düzenlemediği bir "*anomalî*" olarak tanımlaması belki de makalenin finalini teşkil eder.¹¹ Buraya kadar yazının kıvamı uluslar arası ilişkilere giriş müfredatında ilerlerken yazının bu soyutlaması felsefi düşüncüyü işbaşına çağırır. Anomalî tanımlaması ile Arendt, ulus devlet trabzanında bir çatlağa işaret ederken mülteciliğin otorite ile olan imtihanına özel önem verir. Bu saatten sonra beynelmilel siyaset ve hukukun nezaket yüklü *kuru semantiği* yerini felsefi bir kavrayışa bırakır. Mülteci, devletsizdir, tabiyetsizdir ve bunun sonucunda veya bu nedenle haksızdır. Mültecinin hukuku olmadığı gibi yasa karşısında varlığı da *müphemdir*. O hukuksal olarak varlığı kanıtlanamayan bir kural dışıdır. Ancak tek bir şartla yasa tarafından tanınabilir; "suç işlemek". Suç işlediği andan itibaren daha önce yasalarca tanınmayan kural dışı mülteci birden yasalar karşısında insan olarak arzı endam eder. Mülteci iki şey olmak zorundadır: "*ya anomalî ya suçlu*." Fanon da hemen hemen aynı tarihlerde insanın başka bir milletin vatandaşlığını elde etmek için savaşmak veya ölmek zorunda bırakılmasını teessürle karşılamıştı.¹² Başka milletin vatandaşlığına geçmek ırk hiyerarşisini gözetten teorisyenlerce biyolojik bir

11- Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları / 2...*, s. 287

12- Frantz Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1983, s.16

imkansızlık olarak zaten bu dönemlerde vazediliyordu. Bu karşı çıkılması mümkün olmayan bilimsel bir bilgiydi. Belli ki devlet elitleri de vatandaşlık dağıtırken saf ırkı korumak için bilimin gereklerini gözetiyordu. Yönetici elitler bu nedenle bu alanı polisin keyfilğine terk etmişlerdi. Arendt, mültecinin olmayan hukuksal hakları nedeniyle polisin keyfilğine terk edildiğinin altını çizdiğinde dikkatimizi polisin şiddetine de çeker. Polisin mülteci üzerinden deneyimlediği keyfilik rejimini kısa sürede ulus devletin geneline yaydığına dair gözlemi, ulus devletten polis devletine geçişin erken habercisiydi.

Arendt, mülteci gerçeği üzerinde uzun uzun durmaktan geri kalmaz. Mülteciliğin sadece devletsizliğin bir sonucu olmasına rağmen enteresan bir şekilde sebepten çok sonucun üzerinde durmasının kendisinin de mültecilik yollarından geçmesi nedeniyle herhalde öznel bir nedeni olmalı. Almanya'dan Paris'e, Paris'ten Newyork'a kaçmak zorunda kalması ve temerküz kamplarının kapısından dönme gerçeği adeta bu makaleyi gölgesi gibi takip eder. Bu nedenle mülteciliği içerdense bilmekteydi. Mülteciliğin adeta alfabetini bildiğinden Negri'nin iddia ettiği gibi mülteciyi, iltica edilen ülkeye *kafa tutan* potansiyel bir devrimci olarak görmez. Tersine mülteciyi eninde sonunda mağdur olarak görür; batı sisteminin mağduru. Mağduriyetinin giderilebileceği "geri dönüşümlü bir mağdur." Mülteciden iltica ettiği ülkeye veya batıyı simgeleştirdiği sisteme karşı bir direniş beklemeyiz. En iyi ihtimalle mülteci, mağdur edildiği kimlik veya kültürel unsurlarını iltica ettiği ülkede korumaya çalışır. Arendt, mülteciyi bir siyasi direnişçi olarak kodlamaz. Ama direnme pedagojisine sahip *kültürel bir direnişçi* olarak görür.

Bununla birlikte Arendt, bilhassa mültecilerle ilgili çözüm noktasında işi insan hakları teorisine getiriyordu. İltica hakkı bağlamında uluslar arası antlaşmaların garantörlüğünde iyileştirmeler öneriyordu. İnsan hakları teorisinin siyaseten ve hukuki olarak bağlayıcılığı bulunmuyordu elbette. İnsan hakları kolaylıkla ulusal çıkara feda edilebiliyordu. Arendt de bunun farkındaydı. 1789 tarihli İnsan Hakları bildirgesinin o ana dek işe yarayıp yaramadığından emin değildi. Hele milliyetçiliğin sürüklediği ulus-devletlere bildirgenin hiç girememesinden şekvacıydı. Bu nedenle Arendt'in mültecilikle ilgili söyledikleri kısaca gelip ulus devletlerin kendilerine sığınan yabancılara *şefkatli* olması gerektiğinin ötesine geçemiyordu.

Yeryüzünün Posası Olmak

Devletsiz halk tartışması her zaman kurama giriş babında siyaseten bir intro-ya ihtiyaç duyar. Arendt, Devletsiz halk partiyonuna I. Dünya savaşı ile atakları verir. 19. Yüzyıldan itibaren sömürgeciliğin halkları devletsiz bırakmasıyla pek ilgilenmez açıkçası. Esasen azınlıklar ulusu ve devletsiz halk makalesi yirminci yüzyılın ilk çeyreğiyle son çeyreği arasındaki zaman kesitiyle sınırlı. I. Dünya savaşı Arendt açısından sarsıcı bir ana denk gelir. O kadar ki dünya savaşını “*patlama metaforuyla*” işler.¹³ Bu beklenmeyen patlamadan sonra patlamadan geriye kalanlara özel bir ayna tutar. Bilhassa bu savaşın farklı yanlarına bakarak dikkatimizi savaşın utandıran ganimetlerine çeker: “savaş hiçbir yere kabul edilmeyen ve hiçbir yerde asimile olmayan göçmen gruplar yarattı. Anayurtlarından ayrıldıklarında artık yurtsuzdular. Devletlerini bıraktıklarında artık devletsizdiler. İnsan haklarından yoksun bırakıldıklarında artık haksızdılar. Artık yeryüzünün posasıydılar.”¹⁴

İlk itirazı savaş sonrası barış antlaşmalarıyla ulus devletlerin kurulabileceğine dair yöntemidir. Bilhassa bu yöntemle doğu avrupaya ulus devlet ilkesinin uygulanmasının feci sonuçlar doğurduğu iddiasındadır. Barış antlaşmalarıyla çok sayıda halkın kaderleriyle oynandığı, bazılarında devlet bazılarında azınlık statüsünün tanınarak devletsiz halklara dönüştürülmesini çılgınca bulur. Savaş sonrası nefret ilkesinin devletsel bir ilke halini alarak halkların tepesine inmesi Arendt’i tedirgin etmeye yeterdi. O kadar ki ona göre ülke sınırları hiç olmadığı kadar keyfi ve tesadüfi hale gelmişti. Böylelikle avrupanın bu köşesinde herkesi herkese karşı kışkırtmak için Hitlerlere bile ihtiyaç yoktu.¹⁵

Arendt bu makaleyi ele alırken hem zaman hem de mekan olarak sınırlı bir alanda kalem oynatır. Yüzyılın ilk çeyreği ile son çeyreği arasına pergel uçlarını gezdiren yazar, pergelinin sabitesini avrupa kıtasına bilhassa da doğu avrupa, Almanya ve Fransa hinterlandına çakar. Bir başka ifadeyle *yahudi-land* bölgesinde devletsizliğin ve mülteciliğin izlerini sürer. Özellikle de barış antlaşmaları ile kurulan doğu avrupadaki ulus devletlere mim koyar. Avusturya-Macaristan imparatorluğu ile Rusya’nın milliyetçi ataklarla yerini bakiye ulus devletlere bırakmasına dikkatimizi celp eder. Fakat her nedense ilk dünya savaşı ile yıkılan Osmanlı

13- Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları / 2...*, s. 255

14- Hannah Arendt, *a.g.e.*, s.256

15- Hannah Arendt, *a.g.e.*, s. 261

imparatorluğu ve bakiyeleriyle ilgilenmez. Daha açıkçası bunu dipnotlara emanet eder. Birkaç dipnotta Ermenilerin mültecilik hallerine ve devletsizlik sancılarına değinirken bir dipnotta ise Anadolu'dan Yunanistan'a sürülen Rumların mültecilik hukukuna yalnızca makalenin zekatı sayılabilecek kadar kısa bahseder. Arendt'in "devletsiz halk ve azınlıklar ulusu" projeksiyonu dikkat çekici bir şekilde yalnızca Avrupa özelinde çalışır. Bu *Avrupa merkezcilik* Arendt'in kuramının hem en güçlü hem de en zaaf haline tekabül eder. Zira kuramını Avrupa jeo-politiğinde sınarken Avrupa merkezli ulus devlet siyasetinin günahları kendisini teyit eder. Fakat her nedense bu jeo-kültürde ve hatta coğrafyada Osmanlının esamesi bile okunmaz. Oysa Osmanlının hükmettiği Rumeli, Arendt'in doğu Avrupa halkları teorisinin belkemiğini oluşturur. Ve daha önemlisi Osmanlı jeo-politiğinde "devletsiz halklar" teorisinin sınanması çok daha işlevsel olabilirdi. Zira Osmanlı yıkıntıları arasında kalan halkların, ulus devlet pratikleri Arendt okumasına çok daha orijinal bir alt metin sunabilirdi. Kuramının avrupa merkezcilikle sınanmasının zaafı tam da burada karşımıza çıkar. Burada artık "*yeryüzünün posası olmak*" teorisi zorunlu olarak kategorik bir Avrupa posası olmaktan öteye geçmemekte. Esasında "avrupanın posası" olan dünyada Kürtler başta olmak üzere pek çok başka halk söz konusu iken sadece avrupa kıtasına odaklanmak yalnızca yahudilerin posa haline getirildiğine bizi götürecektir.

Devletsizliğin Aporiası

Arendt'i etnik bir kimlik üzerinden tanımlayıp, yazı konusu makalesini esasında Yahudilere devlet ısmarlama çabasına ve entelektüel-kuramsal planda Yahudi devletine zemin hazırlama meselesine indirgemek elbette haksızlık olur. Zira Arendt etnik aidiyeti açısından yahudi olmasına rağmen esasında yahudi olmaya bir gecede karar verir. 1933 Reichstag yangını ile Arendt kendisini politik olarak sorumlu hissettiğini belirterek yahudi olmayı bir görev görür. Naziler yahudileri dünya üzerinde silmeye karar verdiklerinde Arendt kişinin kendisini yahudi olarak tanımlamasının görev haline geldiğini düşünür. "Çünkü size bir yahudi olarak saldırıldığında yahudi olarak karşılık vermek zorundasınız. Affedersiniz ben yahudi değilim, insanım diyemezsiniz. Bu aptalcadır."¹⁶ Böyle bir durumda yahudilik kimliğini savunmak için koşullu olarak bu kimliğe sahip çıkmak anlaşılabilir elbette. Ne var ki anılan makale bizzat yazarı tarafından yazıldığı dönemde veya hiç değilse tıpkıbasımı için yazar tarafından gözden geçirildiğinde ortadoğuda İsrail devleti kurulmuştu. Bir başka deyişle yahudiler devletsiz değildi ar-

tık. Ve yine Arendt'in ifadeleriyle yahudi kimliğine sarılmak artık bir görev değil bir tercihti artık. Arendt de bu tercihin farkındaydı elbette. O kadar farkındaydı ki makalenin sonlarında II. Dünya savaşından sonra yahudi sorununun sömürgeleştirilmiş ve daha sonra fethedilmiş bir ülke aracılığıyla çözüldüğünden bahseder.¹⁷ Ve yine Arendt, İsrail çözümüne rağmen ne azınlıkların ne de devletsizlerin sorununun halledildiğini fark ederek yahudiliği savunmanın artık görev olmadığına dair örtük bir öz-eleştiriye bulunup bu sefer mültecilerin Filistinliler olduğuna dikkatimizi çeker. Arendt'in kurulan İsrail devletine soğuk bakarak meşru görmediğini de yeri gelmişken not etmeli.

Ne var ki buna rağmen makalenin ana aksı yahudilerin trajedileri üzerinden yürür. Burada posa olan yahudiler, yeryüzü ise avrupadır. Gerçi arada bir Arendt cümle arasında da olsa Troçkistlerin, Romanların, İspanyolların mültecilik koşullarına dikkatimizi çeker. Yine de Doğu avrupadan sürülen yahudilerin trajedileri, Almanların yahudi nefreti ile işlediği günahlar için özünü teşkil eder. Bilhassa SS'lerin resmi gazetesinde "yahudilerin dünyanın posası oldukları, onların milliyetsiz, parasız, pasaportsuz ve dilenciler şeklinde aşağılanması"¹⁸ Arendt'i bu makale için ekstradan güdülemiş benzemektedir.

Devletsizlik ve azınlık statüsünün yahudilerden başlatılması ve onlara hasredilmesi makalenin evrenselliğini bir miktar gölgelemektedir. Doğu avrupa yahudilerine gelmeden önce Ermenilerin kitlesel göçleri avrupaya yayılmıştı. Hakeza Rumlar anadoludan sürülmüştü. Kürtler henüz avrupaya kitlesel olarak ayak basmasa bile ülkelerinden atılmıştı. Bu nedenle devletsizlik ve mültecilik koşulları savaş sonrasında yahudilerle başlamamıştı. Buna rağmen Arendt makalenin sonuna doğru yazıdaki yahudilik vurgusunu koyulaştırma peşindedir. O kadar ki, yahudilerin özel ihtiyaçları nedeniyle uluslara kendi kaderini tayin etme hakkının tanınması üzerinde uzlaşma sağlanamadığını dahi iddia eder.¹⁹ Arendt'in 1940 ve 1950'li yıllarda "yahudi bir yazar" olarak yazdığını vurgulu bir şekilde kabul etmesi aslında makaledeki yahudilik tonunu bir miktar açıklamaktadır. İsrail devletinin kurulmasına kadar yahudiliğin devletsiz halk ile simgeleştiği açık. Ne var ki yazarın yahudiler nedeniyle kendi kaderini tayin hakkı üzerinde uzlaşmanın sağlanamadığı yolundaki fikrinde aşırıya kaçtığı da açık. Zira bu makale bağlamında pek de esamesi okunmayan sömürgeciliği unutmuşa benzemektedir

17- Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları / 2...*, s. 293

18- Hannah Arendt, *a.g.e.*, s. 259

19- Hannah Arendt, *a.g.e.*, s. 292

yazar. Sömürgeciliğin bir yönetme teknolojisi biçiminde carileşip koyulaştığı bir zaman diliminde kendi kaderini tayin hakkının yalnızca devletsiz yahudiler yüzünden kabul edilmediği savı fazla zorlama bir okumaya denk düşer. Ve dahası sömürgeciliğin *devletsizleştirme* teorisinin krizdeki kapitalizm için o yıllarda ne ifade ettiğine dair Lenin'in yazdıklarını da unutmışa benzemektedir yazar. Esasen bu makalede kapitalizmin “k” sınıfı dahi geçmemesi de epey manidar. Zaten Arendt, kapitalizmi sermaye bağlamından ziyade, sınıf bağlamında değerlendirme yanlısıdır. Devletsizliğin yaygınlaşacağı yeni bir dünya kurma sürecinin sermaye ile yakın bağlarına karşı *gözlerini kapamak* Arendt kuramının önemli zafırlarından biri olduğu kabul edilmeli.²⁰ Tekelci sermayenin denetimindeki kapitalizmin devletsizliğe yaptığı esaslı katkının görülmemesi makaleyi sakatlarken, devletsizlik siyaseti ile mültecilerin kapitalizmin başkentlerinde emek yükünü neredeyse tek başına üstlenerek kapitalizmin altında kalmasını da Arendt dikkate almaz. Arendt böylece sorunun tekil manada “yahudi sorunu” değil öncelikle bir “sistem sorunu” olduğunu görmezden gelme eğilimi gösterir. Kendisi de birbirini aynı trajediyi yaşadığı için Nazizm mağduru olan yazarın aklında sürekli, Hitlerin Almanya yahudilerini Almanya’da kabul edilmemiş bir azınlık durumuna indirgemesini, sonra devletsiz halk olarak sınır dışına sürmelerini ve son olarak imha kamplarına gönderilmek üzere gerisin geri toplamalarının uğursuz hatıraları vardır. Arendt esas olarak Hitlerin bulduğu ve uyguladığı bu çözüme karşı kendi çözümünü ortaya koyar.

Bir İlhak Eğilimi Olarak Ulus-Devlet

Yirminci yüzyılı masaya yatıran Arendt bize pek çok başarısızlık, hayal kırıklığı, hüsrans tablosu sunar. Fakat iş bunların müsebbibi noktasına gelince Arendt her ne kadar sol ortodoksinin terminolojisini kullansa da buraya takılıp kalmaz. Solun emperyalizm tanımlamasını tepe tepe kullanır. Fakat bunu Lenin’e satarak yapmayı tercih eder. Emperyalizm teorileri konusunda Lenin’in kuramsal çerçevesinin dışına çıkar ve orijinal bir emperyalizm tanımı geliştirir. Emperyalizme karşı mücadele düşüncesinden çok emperyalizmin geçirdiği dönüşümlerle ilgilidir. Ne var ki özellikle Lenin’in emperyalizmi bir *ilhak eğilimi* olarak görüp, Kautsky’nin tersine emperyalizmi şiddet eğilimiyle her çeşit toprağa el atması

olarak tarif etmesi²¹ aslına bakılırsa tam da “devletsiz halkların” uğradığı trajedilerin asal kaynağının fotoğrafını çekmekteydi. Arendt’in “devletsiz halk” mevzu-sunda bu denli nokta atışı yapmaması belki de esas eleştirilmesi gereken bir tercih. Fakat gene de Arendt’in emperyalizm bahsinde ırk düşüncesine yaptığı vurgu ve “ırkçılık hiç olmasaydı bile emperyalizm, yaptıklarının mazereti olarak ırkçılığı icat etmek zorunda kalırdı” belirlemesi Lenin’in eksik bıraktığını tamamlaması açısından hayati öneme sahip. Aslına bakılırsa Arendt, “emperyalist genişleme” kavramını iktidar ihracının ulus devletin en önemli kalıcı işlevlerinden biri olarak tanımladığında, devletsizleştirmenin ön bir aşamasına ters bir noktadan dikkati çekerken Lenin’in bıraktığı yerden devam etme izlenimi veriyordu.²²

Devletsizliğin olası sebepleri bahsindeki bu makro tartışmalardan sonra Arendt, devletsizlik kategorisini yalnızca ulus-devlet eliyle değil, zorla ulusu devletle yan yana koymaya çalışan, buradaki *tire işareti*ni bir zincire dönüştürmek isteyen iktidarın belirli bir işleyiş biçimiyle yeniden üretildiğine dikkatimizi çekerken haklıydı. Ulus-devlet bireyleri dışlar ve onları tam da Arendt’in ulusal azınlıklar saydığı kesimleri kontrol altına tutar.²³ Buradaki *“tire”* kavramının milliyetçiliği ima eden ve bir tür lehim işlevi gören bir meta anlatı olduğu besbelli. Tam da bu nedenle Arendt, milliyetçilik eleştirisi dersini, İsrail devletinin kuruluşuna karşı çıkararak verir.

İşin gerçeği Arendt çoğunlukla yaptığı gibi burada da mağdurları, ezilmişleri konu eder. Esas derdi mağdurdur. Fakat kimin mağdur ettiği konusunda nokta atışı yapmaz. Bu konuda önümüze bir *şüpheliler destesi* koyar. Bu konuda baş şüphelisi ulusal azınlıkları kovan ve oy hakkından mahrum bırakan ulus-devlettir. Yine bu meyanda müşterek şüpheli I. Dünya savaşı galipleridir. Fakat Arendt burada açık bir kategorizasyon peşindedir. Savaş öncesi merkezi-batılı ulus devletler, savaş galibi emperyalist sınıfına mensup olup Arendt’in öfkesinin gizli muhataplarıdır. İşin perde arkası ve azmettiren olarak ferî faildir bunlar. Bunlar savaş sonrası dönemde avrupa haritası üzerinde cerrahi bir müdahalede bulunarak asli faili sahaya sürdüler. Asli failer ise savaş galibi devletlerce kendisine devlet bahşedilen doğu avrupa ulus-devletleridir. Devletsizliğin görüntüdeki müsebbibleri bu yeni yetme devletlerdir. Bu yeni devletler “nefret ilkesi”ni bir “devlet ilkesi” haline getirerek azınlıkların statüsünü kötüleştirip adım adım dev-

21- V. İ. Lenin, *Emperyalizm*, İstanbul, Sol Yayınları, 1992, s. 97-98

22- Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları / 2...*, s. 33

23- Judith Butler, *Ulus Devlet Marşını...*, s. 10

letsizliğe kapı açtılar. Fakat filmin esas kötüsü sona saklanmıştı: “totalitarizm.” Arendt, burada orijinal bir kavramlaştırma geliştirir, Lenin’in emperyalizm bağlamında işlediği *sermaye birikimi* kavramını ulus tire devlet zinciri bağlamında “*iktidar birikimi*”ne tahvil eder. İktidar birikimini totalitarizmin bir unsuru olarak kayda geçirir. Totaliter deneyim “nefret ilkesini” devlet ilkesi haline getirmekle kalmaz bir “yaşam ilkesi” haline de getirir. Bu saatten sonra gerçek olan tek şey toplama kamplarıdır. Artık devletsiz halk veya azınlık yoktur. Temerküz kamplarına kapatılmış *yaşayan cesetler* vardır. 30’lu yıllarda dünyanın devletsizlere sunduğu yegane “*ülke*” bir gözaltı kampıydı.

Yine de Arendt’in anayasa ve hukuk destekli, demokratik normlarla kuşatılmış ve de kamusalığa teşne olma hüsnü zannında bulunduğu ulus-devlet eleştirisi fazlaca ehveni şer olduğu için eleştirilmesi gereken bir teori. Zira Arendt, Dünya savaşı sonrası kurulan yeni ulus devletlere şiddetle itiraz edip; giderek kural haline gelen ulus devletleri yerin dibine batırıp hayat hakkı tanımazken diğer merkezi batılı ulus devletlere kısık sesle itiraz eder. Hatta anayasal yönetim ile desteklenen ulus devletlerin her zaman keyfi yönetime ve despotizme karşı hukukun egemenliğini temsil ettiği noktasında diretmektedir. Aslında bu paradoks halinin Arendt’in genel teorisiyle uyumlu olması bir tarafa Arendt’in ulus-devlet eleştirisi ile kamusal alan savunusu arasında kalıp alternatif bir idare şekli olarak federalizme açıkça göz kırptığı da not edilmeli. Federalizm önermesinin altında yatan temel fikrin egemenlik eleştirisi olduğunu da eklemek lazım.²⁴

Tam da bu noktada Arendt’in devletsiz halkların ortaya çıkışı ve devletsizliğin kök salması ile ulus-devlet felsefesinin tahkimi arasındaki *dönüşümsel irtibatı* yeterince kuramadığı eleştirisi getirilebilir. Devletsizlik ile ortaya çıkan mülteciliğin büyük ulus devletlerin hükümetleri için bazen baş ağrıttıcı olduğunu Arendt görmüştü. Fakat mülteciliğin ulus devlet için yalnızca “at sineği” kadar rahatsızlık verebileceğini kestirememişti. Bir başka ifadeyle devletsizliğin esasında ulus devleti yeniden üreten bir performans olduğunu görememişti. Devletsizlik seçeneği merkezi ulus devletlerin kendi yurttaşlarının rızasını üretmek için bir dışsal fonksiyona da sahipti. Devletsizlerin kenarda görünür olması yurttaşın tabi bulunduğu devlete daha bir sadık olması, devletin kıymetini idrak etmesi ve hatta ona kutsal bir varlık gözüyle bakması için bir sui-misaldi. Arendt’in mülteciliğin hukuki alt yapısının olmaması nedeniyle ulus devletin giderek polis devletine dönüşüp otoriterleştiği tezinin öbür yakasında yurttaşın buna göz

yumması yani rızası vardı. Rızanın otoriterleşme pahasına bu yeniden imalatı ulus devletlerin; mültecilerin kötü şartlarını yurttaşla gösterip ondan rıza devşirmesine sınırsız hizmet etmiştir. Bu manada devletsizlik veya mültecilik, ulus devletin sürekli kesin bir şekilde gözlere sokulması ve kendi vatandaşı nezdinde sürekli onaylanmasıydı. Arendt, devletsiz olma halinin ulus devleti sürekli yeniden ürettiği ve buna karşılık ulus devletin de devletsizliği bir politik enstrüman olarak sürekli ürettiğini fark edememişti. Ama yine de ulus-devletin kendine bir meşruiyet zemini sağlayacak şekilde ulusal azınlıkları periyodik bir şekilde dışlayıp, mülksüzleştirdiklerini gerektiren bir siyasal oluşum olduğunun farkındaydı.²⁵ İşin gerçeği Arendt mültecilerle ilgileniyordu. Mültecileri misafir eden halk onun pek ilgi alanında değildi.

Kürtler ve Arendt

1914 yılı Modern dönemde Kürtlerin yaşadığı trajedilerin miladı. Arendt de enteresan bir şekilde devletsiz halklar için *başlangıcın sonu* olarak bu tarihi alır kadrja.1914 yılı bu nedenle hem Kürtler hem Arendt için müşterek bir başlangıcın sonu. Buna rağmen dünyadaki en büyük devletsiz halk olan Kürtlerin Arendt'e ilgisinin esasında “devletsiz halk” makalesiyle pek ilgisi yok. Zaten “devletsiz halk” makalesi ne Kürtler için ne de başka devletsiz halk için izlenmesi gereken bir siyaset öneriyor. Yanısıra Arendt'in ulus devlet eleştirileri ve emperyalizm kuramı da Kürtler açısından pek de orijinal bir okuma sunmuyor. Fakat gene de Arendt'in sevdiği biçimde karşılaştırmalar yapmak bize yeni düşünsel koreografiler sunabilir.

Arendt'in ulus-devlet kritiği penceresinden baktığımızda altı çizilmesi gereken hususların olduğunu söylemek mümkün. Evveleminde Kürtlerin o dönemde Yahudiler gibi devletsiz bir halk olduğu gerçeği ortada. Fakat Kürtlerin realitesi ile Yahudi realitesinin hikayeleri çok farklı. Bir kere Yahudiler özellikle de Arendt'in ilgilendiği Yahudiler doğu ve batı avrupada dağınık yaşayıp azınlık konumundaydı. Diğer bir ifadeyle onların çoğunluk olarak yaşadığı bir ülkeleri yoktu. Kürtler ise 1639 yılında siyasi sınırları iki parçaya ayrılrsa da coğrafi olarak Kürdistan diye bir coğrafyada mukimdi. *Sykes-Pykot* süreci ile birlikte siyaseten dört parçaya ayrılrsa da coğrafi olarak ezici bir çoğunlukla kendi ülkelerinde yaşıyordu. Savaş sonrasında Arendt'in hiç ilgi alanına girmeyen bir coğrafyada,

yine Arendt'in antlaşmalarla kurulup nefret ilkesiyle hareket ettiğini ileri sürdüğü yeni ulus-devletler bu coğrafyada da kurdurulmuştu. Bunların çoğu sömürgeci avrupalı ulus devletlerin emperyal politikacılarının *fantezik* haritalarından fırlamıştı. Bu yeni devletlerin ilk işi Kürt nefretini devletin asal görevi haline getirmekti. Arendt'in başka ülkelerdeki mülteciler için söylediği "anomali" kavramını Kürtler kendi ülkelerinde yaşadı. Dört ülke yöneticileri anlaşmış gibi Kürt inkarını milli bir siyaset kuralı haline getirdi. Kürtler kendi ülkelerinde ancak suç işlediklerinde, polisle karşı karşıya geldiklerinde veya mahkemelerde yalnızca gerçek kişiler olarak görülüyordu. Çoğunlukla da *mümeyyiz olmayan* gerçek kişiler. Arendt, mülteciler için suç işlediklerinde anomali sihri bozulup, mülteci saygın bir kişi haline geliyordu; yüzlerine hakları okunduktan sonra avukat tutma hakkı tanınıyordu derken Kürtler suç işlesin veya işlemesin onlar için "anomali" olma hali rutindi. Ve saygınlıkları da hiçbir zaman tanınmamıştı. Bir başka ifadeyle Kürtler Arendt'in dediği gibi başka ülkelerde değil kendi ülkelerinde *anomalıydı*.

Günümüzde ise Kürtler, devletsiz halk denince akla ilk gelen halk. Elli milyona yakın nüfusuyla dünyada devlet sahibi olmuş en az yüz devletten daha kalabalık nüfusa sahipler. Kürtlerin mücadelesinde tarihsel olarak devlet olma isteğinin her zaman belirgin olduğu iddia edilebilir. Son iki yüz yıllık modern Kürt tarihindeki hemen tüm Kürt hareketleri devlet kurmayı asli ve birincil görev olarak programına koymuşlardır. Kürtlerin bir devlete sahip olamaması, tüm kötülüklerin anası biçiminde yarı kutsal bir hakikat olarak Kürtlerin bilinçaltına işlenmiş durumda. Devlete sahip olmak adeta Kürtlerin bilinç altında "ontolojik bir güvence" ve "ontolojik bir kanıtlanma" anına denk düşüyor. Halihazırda politik faaliyet yürüten Kürt hareketleri de devlet konusunda "kurtuluşçu ve kuruluşçu" bir paradigmaya sahipler. Bu hareketlerden biri devlet kurmayı yüce-biricik bir ideal olarak taltif ederken konjonktürel açıdan devlet ilanının bu ideale ters düştüğünü belirtip zamana oynayan bir görüntü vermekte.²⁶ Diğer Kürt hareketi ise her ne kadar devlet talep eden bir programla mücadeleye başlasa da geldiğimiz aşamada devlet olma halini tam dışlamadan örgütlenme yoluyla kollek-

26- Kürdistan Demokrat Partisi geleneği, hareketin temel hedefi olarak Kürtlerin gasp edilmiş haklarının iadesini yani Kürdistan'ın kurulmasını tarihsel olarak savunagelmıştır. Devlet olgusuna normatif bir düzlemde yaklaşan KDP geleneği, devlet olmayı her halkın temel haklarından biri olarak görür. Hareket, devletleşme gayesini gizlemez. Fakat bölgesel ve uluslar arası dengeleri gözetken KDP devlet kurmak için uygun zaman kolladığını belirtmektedir. Bu konuda Bkz Mesut Barzani'nin konuşmasına <http://www.youtube.com/watch?v=nguD5dLm5T8>

tif bir statü üzerinden özgürleşme derdinde olduğu izlenimi vermekte.²⁷ Devleti kurtuluş olarak görüp onu hem araç hem de amaç olarak gören geleneksel Kürt hareketlerinin tersine bu yeni paradigma, devlete olan ilgisini araç seviyesine indirip devleti bir kurtuluş değil özgürlüğe giden araçlardan bir araç olarak görmeyi vazeder. Devleti *messiyani* bir kurtarıcı olarak gören felsefi kavrayışlara mim koyan bu yeni düşünce parkuru yeni bir paradigmanın ipuçlarını veriyor. Bu özgürlük etiğinin tarihteki Kürt hareketlerinin devletleşme motivasyonu açısından yepyeni bir epistemolojik kopuşa işaret ettiği herhalde tartışmasız.

Tam da bu epistemolojik eşikte Arendt'in Kürtler açısından giderek artan bir ilgi kaynağı olması enteresan. Kürtlerin Arendt ilgisi onun "devletsiz halk" makalesi üzerinden değil, totalitarizm eleştirileri üzerinden de değil tam da epistemolojik bir yenilenmenin ortasında büyük oranda onun özgürlük ve politika kuramıyla alakalı olması işi daha ilgi çekici hale getiriyor. Arendt'in müzakereyi bir politik enstrüman olarak yeniden kurgulaması, bir yeryüzü ilkesi olarak çoğulluğa yaptığı varoluşsal vurgu ve en önemlisi politikanın özgürleştirdiği yolundaki navigasyon teorileri belli ki cazibe kaynağı. Ne var ki Arendt'in çoğulluk ve özgürlük uzamı olarak konfirme ettiği kamusalığın dört ülke arasında bölünmüş Kürt halkı için nasıl bir özgürlük kaynağı olabileceği şüphe götürür. Arendt "*politika özgürleştirir*" derken politikanın çoğul, müzakereci ve rekabetçi bir kamusal pratik üzerinden işleyebileceğine işaret eder. Bu da büyük oranda bireyin doğrudan müzakerelere katılması, bir eylem içinde bulunması üzerinden iş görür. Bu nedenle birey dışındaki topluluk veya grupları Arendtçi kamusalılık üzerinden tahayyül etmek açıkçası kolay değil. Fakat her şeye rağmen Arendt'in insanların insanlıklarını muhafaza etmek için "bir yurda sahip olma haklarını" teslim ettiği için bile olsa görmezden gelinemeyecek bir figür olduğu muhakkak.

Öte taraftan Arendt'in *özgürlüğe giden yol* otobanında gündeme gelmesi kuvvetle muhtemel. Bilhassa milliyetçi olmayan aidiyet biçimleri var mıdır? sorusunu so-

27- Kürdistan İşçi Partisi, kuruluş belgelerinin hedeflerinin birleşik, bağımsız bir Kürdistan'ın kurulması olduğunu açıklamıştı. Hareket halen de siyaseten Kürtlerin devlet kurmasının en tabii hakları olduğunu teslim etmektedir. Fakat hareketin ideolojik belirleyicisi konumundaki Öcalan, İmralı'da son yazdığı savunmalarda devlet konusundaki fikirlerinde felsefi bir yenilenmeye gittiği görülmektedir. Devleti Mesihçi anlamda kurtuluş olarak görmeyen Öcalan, devlete sahip olmanın kendi başına özgürleştirmede kanısındadır. Esasen Öcalan son zamanlarda bağımsızlığı değil özgürlüğü esas alan bir okuma geliştirir. Öcalan'ın milliyetçi olmayan aidiyetlerin inşası için geliştirdiği tezler, müzakere kavramına yaptığı vurgu ve egemenliğin çoğul bir eşitlikle kamusal bir düzlemde paylaşılması üzerine oturan federalizm benzeri yapılaraya yatkınlığı, politikayı özgürlük temelinde işbaşına çağırması Arendt'in düşünce dünyasıyla paralellikler gösterir.

ran Arendt, Kürt hareketinin, kendi davasını sadece etnik bir mağduriyet davası olarak görenlere karşı verebileceği cevapta iyi bir zemin sunabilir. Zira Kürt hareketi tam da Arendt'in sorusuna uzun bir zamandan bu yana inşa ettiği sistemli bir yenilenme ile olumlu yanıt verme istidadında. Yanı sıra Kürt hareketinin son demlerde özgürlükçü bir motivasyonla "milliyetçi olmayan aidiyet biçimleri" üzerine kafa yorarken yolunun Arendt'e çıkması bu bağlamda elbette hayra alamet. Zira Arendt'in tire işaretiyle ulus-devlete yönelttiği eleştirilerden pekala yeni siyasi yapılar devşirilebilir. Ve bu yapıların Kürt hareketinin sıcak karşılayabileceği türden yapılar olması da kuvvetle muhtemel. İnsan haklarına dayalı, milliyetçi siyasetlere kesinlikle karşı duracak ve ulus devleti hükümsüz kılacak siyasal yapı, yani federatif örgütlenmeler Arendt'in siyasi yapı teorisiyle büyük oranda uyumludur.

Bununla birlikte Arendt'in *trabzanına* tutunmak devletsizlik meselesinde, "devletsiz halk"lara tarihin yürüyen merdivene binme fırsatı sunabilir. Devletsizliği, ulus-devletin sınırlarının belirtisi olarak okuyan yazar, buradan ulus ötesi opsiyonlara ulaşmayı önümüze koyar. Bu tipte bir okuma Marx'ın burjuva devrimini yürütme gücünün daha da muhkem hale gelmesinin koşulu olarak yorumladığı 18. *Brumaire* geleneğiyle de uyumlu. Marx burada burjuva devrimi ile parlamenter demokrasi, yurttaş katılımının önünü açıyormuş gibi bir görüntü sunmasına rağmen pratikte yürütmenin gücünü pekiştirmekten başka bir şey yapmadığının tespitini yapmaktaydı.²⁸ Buradan yola çıkarak devletsizliğin içerdiği pek çok dezavantaja rağmen muhtevasında ulus üstü hareket etme, sınır üstü düşünme gibi daha global imkanlar sunabileceği de not edilmeli.

Ancak bununla birlikte işin başkaca endoskopik görünümelerini de saymak mümkün. Bilindiği üzere devletsiz halk olarak Kürtler, inkarcı devletlerle mücadele güzergahlarında ulus devletlerin şiddet tekeline hep itiraz edegeldiler. Diğer bir ifadeyle şiddete, şiddetle mukabele etmekte pek tereddüt etmediler. Arendt'in akla düşmesi özgürlüğe giden kavşakta şiddetin alternatifinin tartışılmasıyla da büyük oranda bağlantılı. Şiddet yerine *politikanın* ikamesi muazzam bir felsefi dönüşüme işaret eder. "*Şiddetin özgürleştirdiği*" repliği ulusal kurtuluşçu Fanon'un sömürgeciliğe karşı direnişi simgeleştirdiği bir olumlamaydı. Arendt bu okumanın tam zıt kutbunda yer alır. Ona göre "şiddet, *politika-yı kesin bir şekilde iptal eder.*" Şiddet değil politika özgürleştirir ona göre. Buna rağmen yine de bilhassa istisnai olaylarda şiddet fikrine tamamen kapalı değil-

dir. Ulusal kurtuluş mücadelesi tarihi gelinen aşamada Fanon'u haksız çıkardı. Bu tarihin bize öğrettiği temel ders, şiddetin kurtardığı ama özgürleştirmediğidir. Her ne kadar Fanon, şiddeti refere ederek "kim bizi yeniden hizmetçiliğe geri götürebilir"²⁹ diye meydan okusa da buna en iyi cevabı yine Arendt verir. Ona göre emperyalizmin yeniden inşası için iki usuldan biri bürokrasydi. Ve bu bürokrasi şiddet yöntemiyle siyasi bağımsızlıklarını kazanan halkları yeniden hizmetçiliğe geri götüren bir yeni usul kapısı açıyordu.³⁰ Ezcümle geldiğimiz noktada Kürt hareketinde felsefi bir yenilenme ile karşı karşıyayız. Usul açısından şiddetin yerine politikanın ikame edilmeye çalışıldığı bir sürecin ip uçlarını görmekteyiz. Bu nedenle Arendt'in Kürtlere yeni ve esaslı bir "trabzan" olacağı bir döneme girdiğimiz kuşkusuz.

Olmayan Ülke

Yakın bir zamanda "Peter Pan'ın Yeni Maceraları"³¹ çizgi filmi cover olarak televizyonlarda dönmeye başladı. Peter Pan her zamanki gibi avrupalı, beyaz, sarışın ve mavi gözlü bir yol gösteren. Şürekası ise Londra'da macera meraklısı ultra burjuva sınıfına müntesip zıpır çocuklar. Tek sorunları hiper lüks malikanelerinde fazlaca rutin bir hayat yaşamaları. Peter Pan'ın dostları sık sık ebeveynlerine "biz masal değil macera istiyoruz" diyen macera heveslisi *Colomb* görünümlü stereotipler. Derken aniden Peter Pan, pop star kılıklı haliyle kanatlanmış peri şeklinde camdan uçarak içeri dalar. Hayatta tek gaileleri macera olan aksiyon canlısı elit sermaye sahibi çocuklara duymak istediklerini teklif eder. "*Hadi olmayan ülkeye gitmeye hazır mısınız?*" Kahramanlarımız kanatlanıp periler şeklinde olmayan ülkeye bulutların arasından zembille inmiş gibi düşer. Peki olmayan ülkede kimler var? Onlar da tanıdık aslında. Batı popüler kültüründe Yahudilere karşı klişeleri yeniden üreten tiplmesiyle gözü para hırsı bürümüş, tek gözlü, Yahudileri andıran burun ve çeneli gemi kaptanı Kaptan Kanca. Bir kolu bilekten kesilmiş haliyle ve kolundaki kancasıyla kaptan, tam bir *anti kahraman*. Hazine peşindeki korsan gemisinde ise görünümleri batı dışı dünyaya ait muhtemelen Ortadoğu ve doğu Avrupa kılıklı pasaklı kişiler olarak karikatürize edilmiş kaptan kancanın yaverlerini görürüz. Aslında buraya kadar Peter Pan filmlerdeki biyolojik

29- Frantz Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nın...*, s.19

30- Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları / 2...*, s. 115

31- Bkz. <http://www.youtube.com/watch?v=8aWA5BmScyA>

ırkçılığını bilenler için her şey tanıdık. Esmer, karga burunlu, para canlısı korsan Yahudilerin dünyaya kötülük yaymasına karşı harekete geçen kılık kıyafeti düzgün, sarışın mavi gözlü, iyiliksever batılı yani Peter Pan. Fakat bu hikayenin farkı “olmayan ülke” vurgusu. Olmayan ülke filme göre çok uzakta olan, egzotik ağaçlara sahip, balta girmemiş ormanlar ve el değmemiş sahillerle kaplı masalsı bir ülke. Bu olmayan ülkenin ağaçları konuşabiliyor, canavarları insan gibi öfkelenip konuşabiliyor, Avrupalılara-Peter Pan’a tıpatıp benzeyen perileri de var üstelik. Ama olmayan ülkenin olmayan tek şeyi var: “halk.” Olmayan ülkede her şey var ve her şey aslında standart, sadece halkı yok. Olmayan ülke üzerinde Peter pan ile Korsan Kanca, hegemonya savaşıma bile girerken halkın olmaması hikayeye enteresan bir hava katıyor.

Olmayan ülke teorisi Arendt’in devletsiz halk makalesinin anlaşılması için kullanışlı olabilir. Peter pan hikayesinin çıkış merkezi Londra, Arendt’in kuramındaki devletsizlerin biriktiği merkezlerden biri aynı zamanda. Ama bu sefer macera arayan zengin çocuklarının malikanelerinden değil, maceradan mecburen kaçanların kapatıldığı temerküz kamplarından olay başlıyor. Peter pan ve avanesi eğlenmeye, macera aramaya ve dünyayı eğlenerek korsanlardan koruma derdinde iken; Londra’yı mesken tutan mülteciler Hobbes’vari bir dünyada hayatta kalmanın telaşında. Peter Pan ve avanesi olmayan ülkeyi fethetmek için olmayan ülkenin insanları ülkelerinden kalkıp Peter Pan’ın topraklarında mültecilik belgesi alma peşinde. Arendt, Peter Pan ve benzeri avrupalıların fethetme iştahı, ırkçılık meraklısı iktidar sahiplerini emperyalizm okumasıyla silkelirken Yahudilerin mağduriyetine vurgu yapıyordu. Bu tablo zaten esas olarak Arendt’in makalesinde kalemine doladığı yirminci yüzyıl dünyasıyla tıpa tıp aynı. Fakat yalnızca “olmayan ülke” fragmanı Arendt’in makalesindeki kurguya pek oturmuyor. Arendt “olmayan ülkenin” değil *kayıp ülkenin* hikayesini anlatmaktadır.

Olmayan ülke konsepti Kürtlerin hikayesini getiriyor akla. Ülkelerinin isminin yasalar marifetiyle yasaklanması, dillerinin inkar edilmesi hep olmayan bir ülkeye işaret etmekte. Devlet elitleri yasakladıkları olmayan ülkeye Peter Pan gibi huzur ve mutluluk götürdükleri iddiasında olup onlara göre Kürdistan’ın iptidai halkını medenileştirme ülküsünü güdüyordu. Olmayan ülkedeki halk direnişlerini, sürekli Ermeni, Yahudi, Bölücü sıfatıyla resmedip onlara Kaptan Kanca muamelesi çekmekteydi. Ülkenin hazinesini tüketen, hazine gibi bir ülkeyi bölmeye yeltenen kötülük timsalleri. Sonuç olarak Kürdistan, devlet erkinin gözünde olmayan ülkeye denk düşüyordu. Kürt hareketi ısrarla *olmayan ülke* olarak görülen kendi ülkelerinde çizgi filmin tersine yaşayan bir halk olduğunun

mücadelesini verdi. Geldiğimiz aşamada Peter Pan, hikayenin tersine olmayan ülkede Kürtlerin varlığını kabul etmiş durumda. Olmayan ülke Kürdistan olarak yetkili ağızlarca kabul edilirken, olmayan ülkenin halkı da böylece hikayeye dahil olmuş oluyordu.

Hülasa Arendt epigrafa aldığım cümlesinde “peki kazanırken ne kaybedeceğiz” diye sorarken haklıydı. Bu sorusunu makalesine uygularsak eğer karşımıza şu çıkar. Yahudiler devlet kurarak kazanacaklarını iddia ettiler. Filistinliler üzerine basarak kazandılar da. Yahudilerin esas kaybı belki de kurdukları devletin Arendt’in tanımlamasıyla iktidar biriktiren iflah olmaz bir rejime dönüşmesi. Böylece Arendt’in ulus devletler ile ilgili saydığı ne kadar hastalık varsa bugün İsrail ulus devletinde toplanmışa benzemekte. O yüzden kazanırken ağır şekilde hastalanıp özgürlüklerini kaybettiler. Bugün Kürt hareketi Arendt’in sorusunu kendisine sormakta ve kazanmanın arifesindeyken özgürlüğü kaybetmemek için Arendt’i yeniden hatırlama gereği duymakta.

15-16. Sayımızda
Devrim

17. Sayımızda
İktidar

Yazı Göndermek İçin:
dipnotdergisi@yahoo.com
www.dipnotdergisi.com

DİPNOT

Demokrasi Kavramı Üzerine Giriş Notu

Giorgio Agamben

Liberal Demokraside Ekonomi-Siyaset Ayrılığı Sorunu

Faruk Ataay

Fatmagül Berktay ile Söyleşi: "Çoğulluk Yeryüzünün İlkesidir!"

Fırat Aydınkaya & Mehtap Filiz

Demokrasiden Tanrısal Şiddete

Slavoj Žižek

Gezi Forumları: Temsil ve Doğrudan Demokrasi

Mutlu Dulkadir

Demokrasi: "Hakikat ve Fetiş"

Donny Gluckstein

Ekonomik Kriz, Radikal Demokrasiyi Gündemleştiriyor!

Richard Wolff ile Söyleşi:

Fırat Aydınkaya & Selçuk Oktay

Liberal Demokrasiye Karşı Demokratik Özyönetim Modeli

Abdullah Öcalan

Ekoloji Hareketi için Demokrasi

Eirik Hasvik

Kadınlar ve Demokratik Gelenek

Janet Biehl

Demokrasi ve Diktatorya

Rosa Luxemburg

Geoff Eley ile Söyleşi: "Demokrasiyi Kurmak"

Selçuk Oktay

Yüzüncü Yıl Münasebetiyle "Arendt'in

Devletsiz Halklar Makalesi Üzerine"

Fırat Aydınkaya

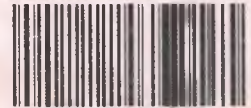
DİPNOT

www.dipnotdergisi.com



15.00 TL

Dipnot 13-14 2013



1200000019649