

Keyifli Okumalar Dileriz

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

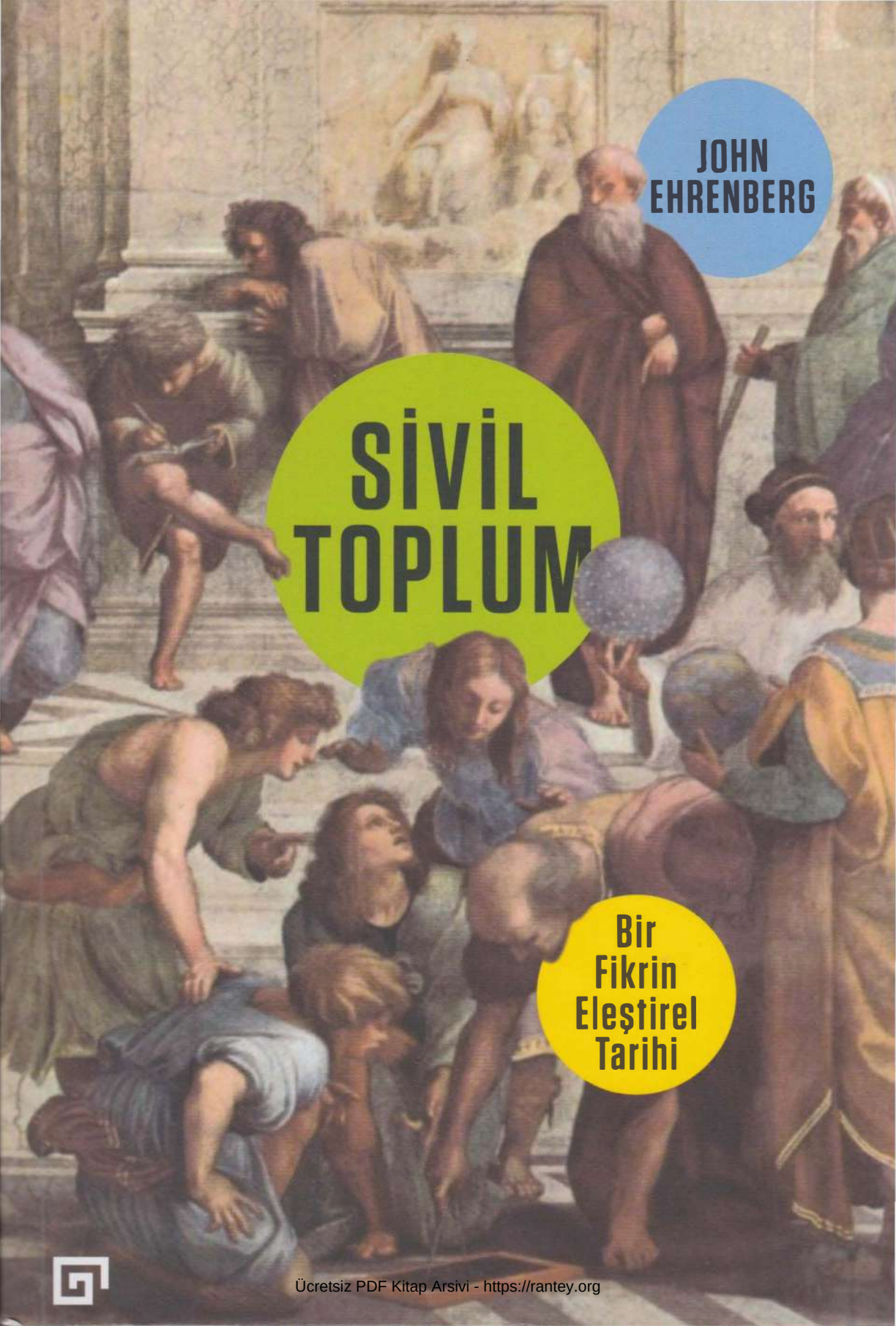
RESMİ WEB SİTEMİZ

<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>



JOHN
EHRENBURG

SİVİL TOPLUM

Bir
Fikrin
Eleştirel
Tarihi



SİVİL TOPLUM
BİR FİKRİN ELEŞTİREL TARİHİ

Koç Üniversitesi Yayınları: 269

SOSYOLOJİ

Sivil Toplum: Bir Fikrin Eleştirel Tarihi

John Ehrenberg

İngilizceden çeviren: Mehmet Doğan

Yayına hazırlayan: Berna Akkıyal

Düzeltili: Ümran Özbacı

Kitap tasarımı: Gökçen Ergüven

Kapak tasarımı: Emre Çıkınoğlu

Kapak resmi: Raffaello Sanzio, Atina Okulu

Civil Society: The Critical History of an Idea

© 2017 by New York University

All rights reserved. Authorized translation from the English-language edition published by New York University Press.

© Türkçe yayın hakları: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021

1. Baskı: İstanbul, Şubat 2022

Bu kitap, Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV) ve Koç Üniversitesi Sivil Toplum ve Hayırseverlik Araştırmaları Merkezi (KUSITHAM) işbirliğiyle yayımlanmıştır.



Bu kitabın yazarı, eserin kendi orijinal yaratımı olduğunu ve eserde dile getirilen tüm görüşlerin kendine ait olduğunu, bunlardan dolayı kendilerinden başka kimsenin sorumlu tutulamayacağını, eserde üçüncü şahısların haklarını ihlal edebilecek kısımlar olmadığını kabul ve taahhüt eder.

Baskı: 12. matbaa

Sertifika no: 46618

İbrahim Karaoğlu Cad. 35/1 Kâğıthane/İstanbul

+90 212 281 2580

Koç Üniversitesi Yayınları

Sertifika no: 51577

Rumelifeneri Yolu 34450 Sarıyer/İstanbul

+90 212 338 1000

kup@ku.edu.tr • www.kocuniversitypress.com • www.kocuniversitesi yayinlari.com

Koç University Suna Kiraç Library Cataloging-in-Publication Data

Ehrenberg, John R.

Sivil toplum : bir fikrin eleştirel tarihi = Civil society, second edition : The critical history of an idea / John Ehrenberg ; İngilizceden çeviren Mehmet Doğan ; editör Berna Akkıyal ; kitap tasarımı Gökçen Ergüven. İstanbul : Koç Üniversitesi Yayınları, 2022.

312 pages ; 16,5 x 24 cm. -- Koç Üniversitesi Yayınları

ISBN 978-625-8022-18-6

1. Civilization. 2. Civil society. 3. Civil society--History. 4. Civilization--History. I. Doğan, Mehmet. II. Akkıyal, Berna. III. Ergüven, Gökçen. IV. Title.

CB69.E3720 2022

Sivil Toplum

Bir Fikrin Eleştirel Tarihi

JOHN EHRENBURG

İngilizceden çeviren: Mehmet Doğan



Kathleen'e

İçindekiler

Önsöz – Erdal Yıldırım	9
Önsöz – Ali Çarkoğlu ve Ahmet İçduygu	11
SUNUŞ	15
Eğitsizlik ve Demokrasinin Belirsiz Geleceği	
BİRİNCİ KISIM	25
Sivil Toplumun Kökenleri	
BİRİNCİ BÖLÜM	27
Sivil Toplum ve Klasik Dönem Mirası	
İKİNCİ BÖLÜM	51
Sivil Toplum ve Hristiyan Topluluğu	
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	77
Sivil Toplum ve Moderniteye Geçiş	
İKİNCİ KISIM	103
Sivil Toplum ve Modernite	
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	105
Sivil Toplum ve “İktisadi İnsan”ın Yükselişi	
BEŞİNCİ BÖLÜM	129
Sivil Toplum ve Devlet	
ALTINCI BÖLÜM	161
Sivil Toplum ve Ara Örgütler	
ÜÇÜNCÜ KISIM	185
Çağdaş Yaşamda Sivil Toplum	
YEDİNCİ BÖLÜM	187
Sivil Toplum ve Komünizmin Krizi	
SEKİZİNCİ BÖLÜM	227
Sivil Toplum ve Amerika Birleşik Devletleri	
SONUÇ	255
Karamsarlık, Aktivizm, Siyasi Canlanma	
Notlar	283
Kaynakça	301
Dizin	313

Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV) ve Koç Üniversitesi Sivil Toplum ve Hayırseverlik Araştırmaları Merkezi'nin (KUSİTHAM) Koç Üniversitesi Yayınları (KÜY) işbirliğiyle başlattığı “Sivil Toplum Serisi”nin bu ilk kitabına önsöz yazmaktan büyük bir mutluluk duyuyorum.

1993 yılında, sivil toplum inisiyatifleri tüm dünyada hız / önem kazanırken ülkemizin önde gelen iş insanları ve hayırseverleri tarafından kurulan TÜSEV, “Demokrasinin Kilit Taşı” olarak tanımladığı “Üçüncü Sektör” için yaklaşık otuz yıldır çaba sarf ediyor.

2019 yılında Koç Üniversitesi'nin Vehbi Koç Vakfı'na bir “50 Yaş Armağanı” olarak hayatına başlayan KUSİTHAM daha yolun başında; ama geleceğin Türkiye'sinde adından çok söz ettireceğine, birçok “ilk”in altında ismi / imzası olacağına eminim.

2018 yılında TÜSEV'de, ülkemizde ilk kez uygulanacak bir yönetim metodolojisi üzerinde çalışmaya başladık. Türkçeye “İlkeli Temsil” olarak çevirmeyi tercih ettiğim bu metodoloji özellikle kâr amacı gütmeyen kuruluşların tüm faaliyetlerine olabildiğince berrak ve kurumun maddi kaynaklarıyla ilişkilendirilmiş bir “Tesir İddiası” tanımı / hedefinin rehberlik etmesi gerektiğini savunuyor. Dönemin TÜSEV Yönetim Kurulu –ki daha sonra, daha doğru bir şekilde “Temsilciler Kurulu” adını aldı– profesyonel kadroya her yıl kaynaklarımızın %10'unu araştırma ve yayın faaliyetlerine ayırma hedefini verdi.

Elinizde tuttuğunuz kitap yukarıda özetlediğim gelişmelerin neticesinde başlayan uzun bir yolculuğun ilk adımı. TÜSEV, KUSİTHAM ve KÜY birlikte ülkemizdeki çok önemli bir eksikliği giderecekler; sivil toplum alanında yabancı dillerde yazılmış birçok değerli kaynak / temel eser nihayet Türkçeye kazandırılacak. Serinin, John Ehrenberg'in yazdığı, 1999 yılında yayımlandığında büyük bir beğeni toplayan ve 2017 yılında güncellenmiş ikinci baskısı yapılan *Sivil Toplum: Bir Fikrin Eleştirel Tarihi* kitabıyla başlamasından da büyük bir mutluluk duyuyorum.

TÜSEV Temsilciler Kurulu Başkanı sıfatıyla bir hayalin gerçekleştirilmesini sağlayan herkese içten teşekkürlerimi sunarım.

Erdal Yıldırım

S oğuk Savaş'ın sona ermesinden bu yana, araştırmacılar ve politika yapıcılar arasında sivil toplumun kalkınmaya ve demokrasiyi güçlendirmeye yönelik küresel ve yerel önemi konusunda yaygın bir varsayım olmuştur. Bu çerçevede, sivil toplum kavramının hem demokratikleşme gibi sosyal ve politik süreçleri anlamak hem de yoksulluğun azaltılması ve kalkınmayı amaçlayan politika müdahalesi açısından yararlı olarak görülüp görülemeyeceği üzerine düşünmek önemlidir. Bu bağlamda, Türkiye gibi hızlı ve sık sık da kaotik bir görünüm sergileyerek değişen bir ülkede sivil toplum tartışmalarının canlı olması çok doğaldır. Gerek ekonomik, gerek siyasi alanda sadece birkaç ay bile önemli dönüşümler varmış izlenimi yaratmakta ve tüm bunların arka planında ise durmaksızın kendini yenileyen, farklılaşarak dönüşen bir toplumsal yapı olduğunu bize hatırlatmaktadır. Bu toplumsal değişim ve dönüşüm ekonomi ve siyasette belki daha rahat ve yakından izlenirken sivil toplumda en doğrudan örgütlü yansımaları bulur. Gerek ekonomi gerekse de siyasal alandaki değişimin en başta gelen tetikleyicilerinden biri de sivil toplumda süregelen değişimdir. Ancak bu değişim ve dönüşüm aynı hassasiyetle izlenememektedir. Türkiye sivil toplumunun doğasını anlamayı ve buradaki gelişimi takip etmeyi engelleyen nedenlerin belki de başında bu konunun global tecrübeyi özümseyip Türkiye özelindeki farklılıkları ortaya koymamıza olanak verecek bir kuramsal olgunlukla ele alınmasında karşılaşılan zorluklardır.

Bu kavramsal tartışmanın kuramsal temellerinin zayıflığı, Türkiye'nin toplumsal yapısında sivil toplumun filizlenebileceği faaliyet alanlarının doğası hakkında hem kuramsal hem de görgül tartışmanın eksikliğine bağlanabilir. Sosyal bilimlerde Türkiye özelinde sivil topluma dair görgül çalışmaların yaygın olmadığına fikir birliğine ulaşmakta zorlanmıyoruz. Benzer bir teşhisi kuramsal tartışmalara dair de yapmak ve sivil toplum kavramının Türkiye pratiğindeki karşılığının ne olduğu konusunda anlaşmakta belki biraz daha zorlanabiliriz. Mevcut tartışma içinde çıkar grupları ve kanunla kurulup yönetilen kurumların neredeyse birlikte sivil toplum başlığı altında tartışıldığını görmek şaşırtıcı olmayacaktır. Keza örgütsel yapısı ve doğası çok değişmemesine rağmen dayandığı toplumsal tabanın büyük bir değişim yaşadığı geçmişten bugüne sürekliliği olan yapıların sivil toplum tartışmaları çerçevesinde ele alınması da Türkiye tartışmasında rastlanılan bir durumdur. Oysa sivil toplumun Türkiye pratiğinde global örneklerle anlamlı karşılaştırmalar temelinde

değerlendirilebilmesi için öncelikle bu pratiğin yoğun tartışmalara temel oluşturduğu Batı pratiğinin iyi anlaşılması gerekir. Elinizdeki eser bu alanın en önde gelen uzmanlarından biri tarafından kaleme alınmış yetkin bir değerlendirmedir.

John Ehrenberg'in bu önemli çalışmasının Türkçeye kazandırılması bu konuyu çalışan akademik dünyanın yanı sıra bu alanda çalışan ve gitgide büyüyen bir kitle için de önemli bir başvuru kaynağı sağlamaktadır. Belki daha önemli olarak bu eserin Türkiye pratiğinin daha iyi anlaşılması ve global tecrübe ile benzer ve mutlaka ki farklı olan yönlerinin tartışılmasına da vesile olacaktır. Ehrenberg eski Yunan filozoflarından günümüze sivil toplum kavramının nasıl evrildiğini toplumsal gelişmeler ışığında tarihsel bir bakış açısıyla ele almaktadır. Hristiyan Batı toplumlarına dair bu çözümlemenin İslami bir Ortadoğu geleneğinin parçası olan Türkiye pratiğinin kavranmasında yeterli olmayacağı açıktır. Keza buradaki tartışmanın Doğu Roma tecrübesine de aynı titizlikte değinmediği ileri sürülebilir. Ancak tarihsel ve toplumsal arka planı tamamlanmak üzere bir yana bıraktığımızda Batı düşünce tarihi ve toplumsal gelişmeleri ışığında sivil toplum hakkında en kapsamlı değerlendirmelerden biri ile karşı karşıya olduğumuz şüphesizdir.

Türkiye toplumsal gelişimi kimi boyutlarıyla Batı tecrübesiyle eşanlı kimileriyle de ya hiç örtüşmez ya da bu tecrübenin ardından gelmektedir. Türkiye toplumsal yapısının sekülerleşmesi, patriarkal doğasının çözülmesi ve sınıfsal yapısının olgunlaşması açılarından Batı gelişmesiyle örtüşmeyen bir doğası vardır. Oysa farklı boyutlarıyla yaşanmakta olan iletişim teknolojilerindeki gelişim toplumsal dinamiklerde benzer dönüşümlere yol açabilmektedir. Keza Türkiye'deki devlet geleneğinin Batı'daki deneyimlerden çok farklı bir gelişimi olmuştur ve bu devlet karşısındaki sivil toplum nüvelerinin de hem filizlenme hem gelişim tecrübeleri de elbette farklı olmaktadır.

Ancak Batı dışı toplumlarda da, Batı bağlamındaki sivil toplum kavramının -hem analitik bir yapı hem de bir politika aracı olarak- yararlılığını tartışmanın faydalı olacağı açıktır. Kavramın Batılı kökenleri dışında çok az anlamı olduğu argümanlarını reddeden ve kavramın Batılı bağışçılar tarafından "iyi yönetim" inşa etmek için bazen kabaca ihraç edilmesini eleştiren görüşleri içeren bir bilimsel yazının, bu kavram etrafında yaratılan yerel ve Batı dışı anlamları incelediğini de görmekteyiz. Bununla birlikte, bu tür eleştiriler de, sivil toplumun Batı dışı toplumlarda da vatandaşlar, devletler ve piyasalar arasında giderek artan evrensel bir müzakerenin parçası olabildiğini kabul etmektedir. Bu bağlamda, örneğin, 1990'lı yıllardan bu yana Türkiye'deki kalkınma ve demokratikleşme tartışmalarında sıklıkla sivil toplumun Batılı dilinden yararlanmaktadır. Öyle ki, son yıllardaki devletin otoriterleşme ve popülizm eğilimleri içinde de Batı bağlamındaki sivil toplum kavramına sıklıkla referans verilmektedir. Bu nedenle kavramın hem analitik değeri hem de ilham verici gücü olduğu açıktır.

Sivil toplumun faydacı yanı sıklıkla gündeme gelse de, ilgili siyasal ve sosyal bilimsel yazını içinde sivil toplum kavramının kuramsal ve analitik yanının önemi de çoklukla vurgulanmakta, hatta politika yapıcılarının elinde kuralcı bir araç olarak daha az değere sahip olabileceği ileri sürülebilmektedir. Bunun belirli nedenleri vardır. Birincisi, terimin farklı anlayışlarının mevcut olması ve bunun da kesin politika amaçları üzerinde anlaşmayı zorlaştırıyor olmasıdır. İkincisi, sivil toplum kavramının öncelikle teorik bir kavram olarak belirmesi ve pratik uygulamaya herhangi bir dolaysız yoldan uymayabilmesidir. Üçüncüsü, kavram bağlamsaldır: Tarihsel olarak belirli zaman(lar)a ve yer(ler)e özgüdür ve tarih, kültür ve ekonomi farklılıklarına duyarlı olabilmektedir. Bu sorular Batı toplumları içinde de geniş tartışmalara yol açmaktadır. Sivil toplum kavramı tarihsel olarak özgül ve nihayetinde oldukça kırılgan olması nedeniyle, başlangıçta geliştiği bağlamın dışında bir anlamı olup olmadığını sorgulamak da mümkün olmaktadır. Batı dışı bağlamları dikkate almaya devam edersek, kültür, tarih ve siyaset farklılıkları bu tür soruları daha da karmaşık hale getirebilmektedir.

Ancak Ehrenberg'in geniş bakış açısı ve tarihsel derinliği içerisinde Türkiye tecrübesine ışık tutacak tartışmalar da bulunmaktadır. Bu tartışma en başında Batı tecrübesinin son birkaç onyılıda vücut bulmuş şeklinin de tarihsel gelişim içerisindeki nihai olsa da tek ve benzersiz olmadığını bize hatırlatmaktadır. Bu tartışmalar ışığında en başta tartışılmaya muhtaç konu elbette Türkiye pratiğinin Batı tecrübesi içinde nereye oturmakta olduğunun tespitidir. Bu noktada, Türkiye'de toplumsal ve siyasal anlamda arzu edilen ya da vaat edilen bir değişim sürecinin gündeminden daha çok, bu gündemin fiili oluşumunu anlamak için fiilen var olan sivil toplumun analizine duyulan ihtiyaç açıktır. Bu tespit yapılırken Türkiye tecrübesini farklı kılan etmenleri kuramsal olarak tespit etmek kolaylaşacaktır. Böylelikle Ehrenberg'in çalışması Türkiye sivil toplum tartışmalarında hem kuramsal hem de görgül bir yol gösterici rolü oynayabilir.

Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV) destekleriyle Koç Üniversitesi Sivil Toplum ve Hayırseverlik Araştırmaları Merkezi (KUSİTHAM) işbirliğiyle Koç Üniversitesi Yayınları tarafından yayımlanan bu eserin sivil toplum tartışmalarına yeni bir canlılık getireceğini umuyoruz.

Prof. Dr. Ali Çarkoğlu
KUSİTHAM Direktörü

Prof. Dr. Ahmet İçduygu
KUSİTHAM Yönetim Kurulu Üyesi

Eşitsizlik ve Demokrasinin Belirsiz Geleceği

Son otuz beş yılda tarihi ekonomik eşitsizlik düzeylerine tanıklık ettik, devletin tüm katlarının kural koyma ve zenginliği paylaşırma işlevlerini hedef alan amansız saldırılara şahit olduk, ayrıca “sivil toplumun” hem demokrasi kuramının hem siyasal söylemin merkezine doğru ilerlediğini gördük. Bu üç büyük kuvvet, muhafazakârlığın yükselişe geçtiği sürecin farklı veçheleridir. Ekonomi, siyaset ve ideoloji bir araya gelerek çağdaş Amerikan yaşamını büyük oranda yeniden şekillendirdi, eşitlik ve demokrasi üzerine düşünme tarzımızı değiştirdi. Sivil toplumun devlet iktidarına itiraz ederek demokrasiyi zenginleştirebileceği fikri hem Cumhuriyetçi hem Demokrat siyasetçiler tarafından benimsendi; üniversite forumlarında ve derslerinde samimiyetle, ciddiyetle tartışıldı; siyaset uzmanlarınca ayrıntılı bir biçimde izah edildi. Böylece bu fikir sağlam bir inanca dönüştü.

Çağdaş sivil toplum anlayışının (yerel faaliyetler ve gönüllü dernekleri) eşitsizliğin gitgide ivme kazandığı bir dönemde siyasete bağlılığın ve devlet faaliyetinin yerini alması tesadüf değildir. Sivil toplumun demokratik özünün bu kadar geniş bir siyasi, toplumsal, ahlaki görüş yelpazesinde eleştirilmeksizin kabul edilmesi de tesadüf değildir. Çocuklara öğretmenlik yapmanın, toplumsal hareketlerde gönüllü olarak yer almanın, bowling liglerine katılmanın, aşevlerinde çalışmanın toplumlara yeniden canlılık kazandıracağına, iyi yurttaşlık alışkanlıklarını güçlendireceğine ilişkin bir fikir birliği var, hem de siyasi faaliyetin ve köklü kurumların bu işi başarabileceğine dair güvenin tükendiği bir dönemde. Servetin belli kesimlerde yoğunlaştığı, siyasetin işlevini yitirdiği, ideolojik kutuplaşmanın boy gösterdiği bir çağda ABD’deki iki siyasi parti de siyasetin yapamadığını sivil toplumun başarabileceği konusunda hemfikirdir. Başkan George H.W. Bush’un gönüllülüğü desteklemek için “bin ışıık noktası”na olan inancını dile getirmesi, Başkan William “Bill” J. Clinton’ın “büyük hükümetler çağının sona erdiği” ilanına uygun bir girişti.

2008’de Barack H. Obama’nın başkan seçilmesi bir değişimin gerçekleşmekte olduğu görüntüsü çizse de, sivil toplumun demokrasiyi yeniden canlandırabileceğine dair inanç Amerikan siyasetini şekillendirmeye devam ediyor. Asıl kamusal hedeflerin,

hayranlık duyulan önderlerin ya da genel bir mutabakatın söz konusu olmadığı bir dönemde, pek çok gözlemci vatandaşlık ruhunda endişe verici bir yıpranma ve bunun sonucunda kamusal yaşamın niteliğinde bir yıpranma yaşandığını belirtti. Giderek iç karartıcı havaya bürünen metinler, ucuzlayan davranış standartlarının, “trafikteki öfkenin”, siyasal işlevsizliğin, azınlıklara yönelik üstü kapalı saldırganca tavırların, eşitsizliğin ve hakaretimiz şakaların ülkeye verdiği zarar konusunda uyarılarda bulundu. Uzmanlar endişeliydi; aşırı çalışan, dünyadan kopuk ve bencil nüfusun manevi bağlantılarını, toplumsal bağlılıklarını, siyasal katılımını giderek yitirdiğini söylüyorlardı. Bu endişe kötü davranışlarla sınırlı değil, siyasi meselelere de sıçradı. Bu endişeleri taşıyanlar, toplulukların çözüldüğü, umursamazlığın yaygınlaştığı, siyasetin daha önce hiç olmadığı kadar hor görüldüğü bu dönemde halkın yaşamının nasıl iyileştirilebileceğiyle ilgili pek çok öneri ileri sürdü. Huzursuzluk veren bir çöküş hissinin harekete geçirdiği, devlete karşı derin bir şüphenin canlılık kazandırdığı, gitgide genişleyen bir çağdaş çalışma alanı, sivil toplumun eski dönemin geniş siyasi taahhütlerine demokratik bir karşı ağırlık getirebileceğini umuyor.

Fakat yerel gönüllü faaliyetlerinin demokrasiyi beslediği görüşü, sivil toplumu anlamının yollarından sadece biridir. Ne tuhaftır ki sivil toplum düşüncesini çağdaş siyasal yaşamın merkezine taşıyan olaylar, bunu çok farklı bağlamlarda kavramlaştırdı. 1980’lerin ilk yarısında yurttaş forumlarından, bağımsız sendikalardan ve toplumsal hareketlerden oluşan geniş yelpaze, “sosyalizmin fiilen var olduğu” Doğu Avrupa ülkelerinde siyasi faaliyet alanları açmaya başladı. Bu hareketlerin önderleri, “sivil toplumun devlete karşı isyanından” bahsediyordu. 1989’da iktidara gelmeye başladıklarında, ortam Batı’ya duyulan ilginin patlamasına hazırды. “Hukukla yönetilen devlet” talepleriyle birlikte dirilen liberal siyaset kuramı, bireyin yaşamını ve kamusal faaliyetleri, müdahaleci bürokrasilerin müdahaleci elinden koruyacaktı. Doğu Avrupa’da sivil toplumun devlet gücünü kısıtlamak bağlamında kavramlaştırılması ya da ABD’de gördüğü rağbetin ara örgütlenmeler bağlamında ifade edilmesi şaşırtıcı değildir. Sivil toplum bir yerde anayasal cumhuriyet anlamına gelirken, başka bir yerde gayri resmi dayanışma normlarının ve karşılıklı yardımın desteklediği gönüllülük sembolüne denk geliyordu. İki düşünce teşekkülü de, devlet iktidarının baskısını sınırlandırdığı için, sivil toplumu demokratik bir kamusal eylem alanı olarak kuramlaştırmaya çalışıyordu.

Bu kitabın ilk baskısının üzerinden on sekiz yıl geçti. Yakın tarihli kimi gelişmeler, sivil toplumun demokratik potansiyelinin sınırlarına işaret ederken, bir yandan da önümüzdeki yola dair ipucu veriyor. 1999’a kıyasla bilgimiz daha geniş. O halde yakın tarihin bize verdiği dersi almamızın vakti geldi: Yerel gönüllülük faaliyetleri ile ara örgütlenmeler, eşitsizliğin gitgide ivme kazandığı bu çağda demokrasinin

yenilenmesi konusunda yetersiz kalıyor. Daha fazlası gerekiyor. Bu da yaygın, kapsamlı bir siyasal faaliyettir. Arap Baharı'ndan ve Occupy Wall Street hareketinden doğan enerjinin demokrasiyi canlandırmak için yeterli olduğu inancı gücünü yitirse de, Black Lives Matter hareketinin sabırlı bir siyasal örgütlenmeyi benimsemesini ve başkan adayı Bernie Sanders'ın devlet karşısında net bir tavır takınmasını getirdi. Avrupa'nın sert tutumuna karşı kendiliğinden başlayan protestolar, Yunanistan'da Syriza'nın (Radikal Sol Koalisyon) ve İspanya'da Podemos'un yüzünü ulusal siyasete çevirmesine yol açtı. "Küresel sivil toplumun" örgütleri her ne kadar Paris İklim Değişikliği Konferansı'nı devletlerin hamiliğinde yapıyor kılssa da dünyayı büyük tehlikeye karşı uyardı. Tüm bu gelişmeler, devlet gücünün, kapsayıcı politikaların, geniş ideolojilerin demokrasi kuramı ve pratiği bakımından öneminin altını çiziyor. Bu durum günümüzde özellikle geçerlidir. Tarihsel eşitsizlik düzeyinin demokrasiye dönük tehdidi çok güçlüdür. Sivil toplum, bu tehdide hayranlarının öngördüğü şekilde tepki veremedi. Şu an işler Avrupa komünizminin çöküşünün ardından olduğu kadar coşkulu ve mutluluk verici değildir. Bu kategoride görüldüğünden çok daha fazlası var. Sivil toplum geleneğinin ayrıntılı bir biçimde incelenmesi, bu kategorinin demokratik potansiyeli hakkındaki basit varsayımları tartmamıza yardımcı olabilir.

Elinizdeki kitap, Batı siyaset kuramının iki bin beş yüz yılı aşkın tarihinde sivil toplumun kuramsallaştırılma biçiminin tarihsel, siyasal, kuramsal evrimini işliyor. Genel hatlarıyla konuşmak gerekirse, sivil toplumun gelişimine üç ayrı düşünce teşekkülü damga vurmuştur; fakat bunlar katı ve net bir biçimde ayrılmış kümeler değildir, üstelik bu geleneklerin her biri kayda değer melezlenme hamleleriyle zenginleşmiştir. Geniş analiz kategorilerine yönelimlerini yansıtan klasik dönem ve ortaçağ düşünceleri, genel olarak sivil toplumu siyasal düzlemde örgütlenmiş topluluklarla bir tutuyordu. Otoritesi ister seküler ister dini kaynaklara dayansın, sivil toplum uygarlığı mümkün kılıyordu; çünkü yasalarla yönetilen topluluklarda yaşayan insanları devletin cebir gücü koruyordu. Bu tür kavramlar sivil topluma dair anlayışı yüzyıllar boyunca şekillendirdi. Modernitenin güçleri ortaçağın gömülü ekonomilerinin ve evrensel bilgisinin altını oymaya başlayınca, ulusal piyasaların ve ulus devletlerin kademe kademe oluşumu ikinci bir geleneğe can verdi. Bu gelenekteki kavramlaştırmaya göre sivil toplum üretimin, bireysel çıkarın, rekabetin ve ihtiyacın mümkün kıldığı bir uygarlıktır. Kimi düşünürlerin gözünde Aydınlanma ticaretin, bilimin, kültürün ve serbestliğin seküler dünyasında eşi benzeri görülmemiş özgürlük fırsatlarına kapı açtı. Kimilerinin gözünde ise sivil toplumun düzensizliği, eşitsizliği ve ihtilafları, özgürleştirme potansiyelinin sahteliğini de kanıtladı; kamunun gözetim rolünü üstlenmesi için önlemler alınmasını gerekli kıldı. Sivil toplum nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, dünyanın artık kaynaşmış topluluklar olarak anlaşılamayacağı netlik

kazanmıştı. Sivil toplum modern devletin merkezileştirme ve her şeyi benzer kılma eğilimleriyle yan yana gelişti. Yine etkili bir üçüncü düşünce odağı, sivil toplumu günümüzde aşına olduğumuz haliyle, özgürlüğe hizmet eden ve merkezi kurumların iktidarını kısıtlayan ara bir örgütlenme ve birlik şeklinde kavramlaştırdı.

Birinci Bölüm, klasik dönem mirasında sivil toplumun ortaya çıkışını ele alıyor. Bu anlayışa göre sivil toplum, siyasal düzlemde örgütlenmiş bir çıkar topluluğudur. Siyasal kategorilerin genel hâkimiyetini yansıtan “sivillik” ifadesi, kişiye özel duyarlılıklardan ya da görgüden ziyade yurttaşlık şartlarını betimliyordu. Platon’un kamusal yaşam için sabit bir ahlak merkezi tayin etme isteği, birbirine benzemeyen unsurları birleştirmeyi denemesine sebep oldu ve en iyi öğrencisinin güçlü eleştirisine kapı açtı. Aristoteles’in bahsettiği sivil toplum hâlâ kendi yurttaşlarını ıslah eden bir siyasal birlikti, ama farklı alanlara ve insanların yaşamlarını sürdürdükleri ayrı birliklere saygı duyulması üzerine kurulmuştu. Aristoteles’in çeşitliliğe ve farklara saygı göstermesi önemli olsa da, sivil toplum arkadaşların yüz yüze ilişkileri etrafında örgütlenmişti; bunların boş zamanlarındaki aristokratça hayırseverlikleri kamu yararını keşfedip ifade etmelerini mümkün kılıyordu. Cicero ve başka isimler nispeten geniş bir sivil toplum kavramı geliştirmeyi denediler; buna, Roma hukukunun yasalarla koruma altına alınmış kişisel alan kavramını da eklediler. Fakat Roma cumhuriyeti dönemindeki yozlaşma ve imparatorluğun çöküşü kuramın ilk döneminin sonunu getirdi.

Binyılın büyük bölümünde siyasal yaşamın ve kuramın ana kategorilerini belirleyen Hıristiyanlık oldu. Bu dönem, klasik çağın gururlu kendine yetme uğraşına Augustinus’un getirdiği yıkıcı eleştiriyle başladı. İkinci Bölüm, siyasal yaşamla ilgili seküler kavramların Hıristiyanlıktaki sivil toplum kavramlarına boyun eğişini inceliyor. Hıristiyanlığın kavramları günahkâr insan ve insan mahrumiyeti etrafında örgütlenmişti; bağımlılığı ve hiyerarşiyi vurguluyorlardı, ayrıca insanın edimlerinin ahlaki eylemlere rehberlik edebileceği düşüncesini reddediyorlardı. Klasik çağın mirasının toptan reddi, kendi yolunu çizmesi gereken Kilise’nin ihtiyaçlarıyla nihayetinde çelişti. Augustinus’un devleti hem günahın bir neticesi hem de günahı ıslah edici güç kefesine koyması, yaşanan dönemin gerçeklerini karalamayan daha gelişkin kavramlara can verdi. Thomas Aquinas’ın seküler düzene biçtiği ahlak ölçüsü, Augustinus’un kabullenmek istemediği boyuttaydı; üstelik Aristoteles’in sivil toplum kavramını diriltiyordu. Buna göre sivil toplum, farklı yaratılış düzenlerinin ayrı ayrı dinamiklerine yaslanan örgütlü bir siyasal topluluktur. İlahi vahiy insanın edimlerinin ahlaki içeriğini ortadan kaldırmadığı için, siyasal düzlemde kurulmuş sivil toplum artık insan yaşamı için elzemdi, insanın doğasını ifade ediyordu, Tanrı’nın amaçlarına hizmet ediyordu. Thomas Aquinas, Hıristiyanlığın sınırları dışına taşmadan Aristoteles’in fikirlerini olabildiğince benimsedi, ama

dinin kurduğu sivil topluma dair kavramlar uzun ömürlü olmayacaktı. Ortaçağda bir Hristiyan Topluluğu kavramı yaratma girişimleri piyasaların yıpratıcı etkisi ve kralların baskısı nedeniyle sekteye uğrarken, Dante ve Padovalı Marsilius tek kaynaktan çıkan seküler egemen gücün kurduğu modern sivil toplum kavramının öncülleri oldular.

Üçüncü Bölüm, sivil toplumla ilgili iki modern kavramın kademeli dönüşümünün izini sürüyor. İktidarı merkezileştiren krallıklar, belirgin şekilde modern döneme özgü erk, meşruiyet, egemenlik kuramlarının gelişimini teşvik etti. Machiavelli, klasik çağda ve ortaçağda sivil toplumu evrensel bağlamda kuramlaştırma girişimlerinin sonunu şöyle niteliyordu: Roma'nın yurttaş cumhuriyetçiliği çatışmayı istikrara dönüştürmüştü. Machiavelli'nin siyaset kurumunun çöküşüne kafa yorması anlaşılır olsa da, bu yaklaşımı dolayısıyla salt araçsal bir siyaset anlayışının dışında övgüye layık bir eylem alanı kuramı oluşturmakta güçlük çekiyordu. Bireyin keşfedilmesi, Reform döneminin eseri idi: Luther vicdanı insana teslim ederken, sivil toplumu örgütleme ve tebaalarının dinini seçme işini hükümdarlara bıraktı. Birleşmiş ve din yoluyla kurulmuş Hristiyanlık, inanç özerkliğine, dış ve iç yaşam alanları arasında daha keskin bir ayrıma, devlet erkinin yeni bir gerekçesine, eşit inananların kardeşçe dışsal ilişkilerini kurallara bağlayan bir sivil topluma yol açtı. Fakat geçiş kavramlarının hepsinin kökü ilahiyata uzanmıyordu. Bu dönemin harika eserlerinden biri olan *Leviathan* hesap kitap yapan yeni bireyin ortaya çıkışını ilan ediyordu. Birey, kendi çıkarını kollayan başka varlıkları da hesaba katmak zorundaydı. Hobbes tarzı sivil toplum hayatta kalma amacına hizmet eden yapay bir yaratımdı, ama kurucu bir egemen erk uygarlığın faydalarını mümkün kılmıştı. Adalet, ahlak, kültür, sanat ve bilim, devletin belli bir yeteneğine bel bağlıyordu: İnsanların barış ve güvenlik içinde kendi işleriyle ilgilenmesine olanak tanıyan bir sivil toplum oluşturma yeteneği. Hobbes geçmişi incelediğinde siyasal düzlemde örgütlenmiş evrensel topluluk görse de, bireylerin çıkar peşinde koşacakları bir gelecek öngörüyordu.

Modernitenin öne çıkan unsurları iktidarı merkezileştiren ulus devletler, geniş piyasalar, özgürlüğü şiar edinmiş siyasal hareketler oldu. Artık sivil toplum evrensel bir çıkar topluluğu sayılmıyordu. Bunun yerine, kişisel mülkiyet, bireysel çıkar, siyasal demokrasi, hukukun üstünlüğü, refaha adanmış bir ekonomik düzen anlamına geliyordu. Dördüncü Bölüm, John Locke'un sivil toplum anlayışıyla açılıyor. O anlayışta sivil toplumu kuran unsur, mülktür, üretimdir; varlık edinme ise düzeni muhafaza edip özgürlüğü koruyan, yasalara dayalı bir devleti gerektirir. Sivil toplum siyasal özgürlük ve ekonomik faaliyet koşullarında yaşama olasılığına delalet ediyordu. Rekabetçi bir anlayışla çıkar peşinde koşmanın çözümü ve bölücü etkileri olmasından endişe eden Adam Ferguson, sivil toplumun merkezine doğrudan gelen bir etik anlayışı

yerleştirmeyi denedi. Ferguson’ın ticaretin ve iş dünyasının yozlaştırıcı etkisine dair farkındalığını Adam Smith de taşıyordu, ama sivil topluma belirgin şekilde burjuva anlamını kazandıran ilk kişi Smith oldu. Ona göre sivil toplum, çıkarına düşkün iş ve mülk sahiplerinin kişisel uğraşlarıyla güç bulan, piyasanın örgütlediği üretim ve rekabet alanıydı. Devlete biçtiği önemli rol, eşzamanlı ortaya koyduğu sivil toplum düşüncesiyle çatışmıyordu. Bu düşüncede sivil toplum ahlaki duyguların, sanatın, bilimin, ahlakın, ayrıca uygar yaşamın tüm nimetlerinin alanıdır. Smith’in ekonomik faaliyete ayrıcalık tanıma eğilimi, sivil toplumu piyasanın meydana getirdiğini varsayan güçlü liberal düşünce damarının mükemmel bir örneğiydi.

Beşinci Bölüm, bu ilk modern kavramın içerimlerinin izini sürüyor. Immanuel Kant’ın özü ve dış görünüşü birbirinden ayırması, sivil toplumu korunan bir alan olarak görmesine yol açtı. Bu alan sayesinde insanlar özgürlük koşullarında kendi kararlarını verebilirdi. Serbest kamusal alan, adil ve eşit uygulanan kamusal mevzuatlar, kapsamlı sivil özgürlükler, meşru cumhuriyet kurumları “aydınlar kesimine” sağlam bir zemin sağlayacak ve bireysel çıkar arayışını kamu yararına yönleltecekti. Fakat Kant’ın ortaya koyduğu ahlak, deneye-gözleme dayalı bir kaynak bulamadı. Hegel’in Kantçı “içgözleme” getirdiği eleştiri ise aileyi, sivil toplumu, devleti üç etik aşama olarak kuramlaştırmaya yol açtı. Hegel’in sivil toplumu iktisadi insanın yaşam alanıydı; bu insanın kişisel çıkarlarınca kurulmuştu. Ayrıca ahlaki eylem alanıydı. Bu sivil toplum, aile ile devlet arasında duran bir toplumsal ilişkiler ağı olduğu için, kendi çıkarını kollayan bireyleri toplumsal bağlantılardan ve ahlaki özgürlükten meydana gelen bir uzlaş alanında birbirine bağlıyordu. Fakat Hegel’in sivil toplumu özgürlüğün tam ölçüğünü kavrayamıyor, çünkü inatçı yoksulluk sorununu çözemiyordu; üstelik sivil toplumun zıtlıklarını Prusya’nın devlet bürokrasisinin çözmesine umut bağlamıştı. Marx, sivil toplumun aşılması gereken bir sorun olduğu konusunda hemfikir, ama Hegel’in çözümünü reddediyordu. Devletin ekonomik süreçlerden ayrı kavramlaştırılmaması gerektiği sonucuna varan Marx’ın eriştiği toplumsal devrim kuramı, proletaryayı sosyalist siyasetin merkezine yerleştiriyor, sivil toplumun demokratikleşmesinde öncülüğü dönüşüm geçirmiş devletin üstlenmesini öngörüyordu. Marx, sivil toplumu üretimin, toplumsal sınıfların ve bunlara eşlik eden toplumsal, siyasal ilişkilerin meydana getirdiği bir alan olarak kuramlaştıran modern düşünce geleneğini sona erdirdi. Bu noktada, kaotik bir rekabet alanının nasıl kamu denetimine tabi tutulabileceği sorusu gündeme geliyordu. Böylece sivil toplum ile devlet arasındaki ilişki modern yaşamın temel meselesine dönüştü. Sivil toplumun özerk bir demokratik faaliyet alanı olmadığı daima hatırdta tutulmalıydı.

Altıncı Bölüm, modern kuramın ikinci ana damarının nasıl olup da farklı bir doğrultuya girdiğini gösteriyor. Bu damar, sivil toplumu Fransa’daki koşulların

ışığında kavramlaştırdı. Fransa’da iktidarı elinde toplayan krallar ve güçlü devlet geleneği, topluluk ve ara örgütlenmeler kavramlarına can verdi. Aristoteles’in karma anayasalar kavramını temel alan ve aristokratların ayrıcalıklarını merkezi iktidardan korumayı amaçlayan Montesquieu, ara organları cumhuriyetçi sivil toplum kuramlarının merkezine yerleştirdi. Rousseau romantik yaklaşımıyla Aydınlanma’nın ilerleme, sanat, bilim gibi kavramlarına bir saldırı başlatsa da, soya dayalı ayrıcalıkları savunmaya gönülsüzdü. Onun nazarında sivil toplum bireysel çıkarların özneliliği ile ortak yararın nesneliliğini uzlaştırmaya yarayan bir dayanışmanın hüküm sürdüğü topluluktu. Fakat ara organlara kayıtsız kaldığı için, Fransız devriminin farklılıkları yok sayan ve merkezileştirici tavrına karşı yerel gelenekleri savunan Burke’ün eleştirilerine maruz kaldı. Modern düşüncenin bu ikinci damarı, Tocqueville’in Amerikan yerelciliğinin ve gönüllü birlikteliğe dayalı gayri resmi normlarının nasıl olup da ekonomik eşitlik ve siyasal özgürlük koşullarında demokratik devletin hamle gücünü kısıtladığını anlama girişimiyle zirveye çıktı. Tocqueville Amerika’da gözlemlediği eşitliğe dair ilk varsayımında ekonomik kuvvetlerin kendi kendine yetme ve gönüllü birliktelik gibi yerel gelenekler üzerindeki etkilerini hesaba katmamış olsa da, devlet dışındaki kamusal yaşama gösterdiği ilgi sivil toplumla ilgili çağdaş düşünceye hâkimdir.

Yedinci Bölüm’ün başında sivil toplumun çağdaş siyasal söylemde nasıl kuramlaştırıldığını ve Doğu Avrupa deneyimlerine uzanan köklerini inceliyoruz. 20. yüzyıl komünizminin tarihsel gidişatı az kalkınmış toplumlardaki devrimlerin seyrinde şekillendi. Çelikle ilgili gereklilikler etrafında inşa edilmiş, devlet hamiliğinde bir sanayileşme stratejisi, epey örgütlü bir partinin “öncü rolünü” gerektirir. Merkezi planlamaya adanmış, piyasaya şüpheyle yaklaşan, kendiliğinden ortaya çıkan toplumsal inisiyatiflere temkinli bakan, “fiilen mevcut sosyalizmin” bürokratikleşmiş parti devletleri hiçbir zaman güvenilir bir demokratik sicile sahip olamadılar, sivil toplumda kontrolsüz faaliyetin önemli seviyelere çıkmasını hiçbir zaman kabullenemediler. Sovyet tarzı sosyalizmde itaat, sahte tavırlar, ikiye yüzlülük öne çıktıkça, muhalif aydınların sivil toplumu anayasal cumhuriyetlerin ve yetkisi sınırlı devletlerin bilindik liberal bağlamında kuramlaştırmış olması akla yatkındır. Fakat siyasal tiranlık ile ekonomideki düzenlemeleri bir tutmaları yüzünden, ayrıca sivil topluma dair devlet karşıtı anlayışlarından ötürü, piyasanın tehlikelerine kör kaldılar. Sonuçta geleneksel siyasal yapılar ortaya çıkıp piyasanın sarsılmaz mantığını uygulamaya geçirdikçe hemen hemen tüm yurttaş forumları, vatandaş toplulukları, “uçan üniversiteler” ve toplumsal hareketler tamamen tuzla buz oldu. Bir zamanların canlı sivil toplum söylemi, kendisini çağdaş meselelerin merkezine taşıyan bölgede uzun süre önce sönüp gitti.

ABD’de devlet erki üzerinde bulunan anayasal kısıtlamalar Doğu Avrupalı muhaliflere çok cazip geliyordu. Sekizinci Bölüm, sivil toplumu yerel ara birlikleri destekleyen gayri resmi normlar kümesi sayan güçlü görüşün gelişiminin tarihini anlatıyor. Siyasal kültür ve çıkar grupları konusunda Madison modelinin (erkler ayrılığı) temel alınması, çağdaş düşüncenin baskın eğilimi haline geldi; buna karşılık çağdaş kuramın büyük kısmında kimi çıkarların dile getirilmesine bile set çeken yapısal engellerin ele alınamadığı görülüyor. Fakat bu eğilimi dengeleyen karşıt yaklaşımı benimseyen Hannah Arendt, Richard Sennett, Jürgen Habermas, Herbert Marcuse gibi isimler, güçlü bir kültür sanayisinin nasıl olup da sivil toplumun yeni-Tocquevilleci kuramın talep ettiği aracı rolünü icra etmesini sınırlandırdığını irdelediler. Metalaştırma mantığının toplumsal yaşamın gitgide daha geniş alanlarını nasıl istila ettiğini farklı tarzlarla dikkatlere sundular. Sivil toplum kuramcıları ilgi alanlarını genişletmedikçe ve miras aldıkları kimi varsayımları sorgulamadıkça, sivil toplumun çağdaş demokratik faaliyetin en önemli alanı olduğuna kolaylıkla inanmak mantıksızdır.

Kitabın sonuç bölümü bu meselelerden bazılarına değiniyor ve yerelciliğin temsil edilen yegâne unsur olmayabileceğini öne sürüyor; özellikle artan eşitsizlik seviyeleri Tocqueville’in varsayımlarına dair şüphe uyandırdığı için. Grant McConnell ile Jane Mansbridge’in belli bir temel sağlayan çıkır açıcı çalışması, çok rağbet gören ara örgütlenmelerin çağdaş kuramın gerektirdiği demokratikleştirme etkisini sağlayamayacağını ileri sürüyor. Kuramsal ve deneysel-gözlemsel çalışmalardan oluşan bir külliyat, sivil topluma dair kuramlaştırmaların çağdaş yaşamın en önemli gelişmesini, yani maddi eşitsizliğin sarsıcı boyutlara hızla ulaşmasını hesaba katmadığı için son derece yetersiz kaldığını ortaya koyuyor. Plütokrasinin hem demokrasiyi hem sivil toplumu yok ettiğinden bahseden çok eski uyarıları gördük. Sivil haklar hareketi, Occupy Wall Street ve Tea Party hareketleri, küçük çaplı düşünmeyi de yerel bölünmeleri övmeyi de bir yana bırakmanın, ekonomik adalet ve siyasal demokrasi gibi geniş meselelerle meşgul olma vaktinin geldiğini farklı yollarla gösterdiler. Sivil toplum çağdaş demokrasi kuramında rol oynayacaksa, bu kuramın tekrar kavramlaştırılması, zenginleştirilmesi, gerçek dünyanın somut koşullarına uydurulması şarttır. Sivil toplumu sınırlı bir devlet karşıtı bağlamda kuramlaştırmak, siyasal eylemin özgürleştirici olasılıklarını kavramayı imkânsız kılar. Boğucu raddeye varan eşitsizlik, sivil topluma dair düşünme biçimimizin kimi sınırlılıklarını açığa çıkardı. Kitabın elinizdeki bu ikinci baskısı, çarpıcı nispette değişen koşulları hesaba katıyor. İki bin yıllık siyasal düşünce ve eylem, ekonomik adaletin ve siyasal demokrasinin devletten daha az değil daha çok şey talep ettiği bir geleceğe doğru ilerlerken bize yardımcı olabilir.

BİRİNCİ KISIM

Sivil Toplumun Kökenleri

Sivil Toplum ve Klasik Dönem Mirası

Klasik dönemdeki anlayış, sivil toplumu siyaset yoluyla örgütlenmiş bir çıkar topluluğu kefesine koyuyordu. Bu anlayışın ilk tutarlı formülasyonu ilkçağ Yunan kentlerinde yapıldı. İnsanların hayatlarını farklı alanlarda sürdürdüğünün kavranması, bu formülasyonun kuruluşunda ilk adımdı. Üstelik Yunan kuramı insan ilişkilerinin geniş bir yelpazesini göz önüne alıyordu. Sevgi, arkadaşlık, öğretim, evlilik, yurttaşlık, kölelerin görevleri, efendilerin sorumlulukları, zanaatkârların vasıfları, işbölümü gibi kavramların hepsi kendi biricik hallerinde ve ilişkileriyle birlikte inceleniyordu. İnsanların ayrı ama birbiriyle bağlantılı birlikler içinde yaşadığının saptanması, biriciklik ve müştereklik, özerklik ve sorumluluk, tikelcilik ile tümelcilik hakkındaki fikir tartışmasının kıvılcımını çaktı. Sistemli siyaset kuramı bu fikir tartışmalarından doğdu. Siyaset kategorileri de ilk sivil toplum yaklaşımını çerçeveledi.

Klasik dönem düşüncesi, siyasal erkin insanları hayvanlardan ayırdığını, uygarlığı mümkün kıldığını savunuyordu. Yunanların kendileri ile barbarlar arasında belirlediği ünlü ayrım, siyasal bir birliğe üye olmaları sayesinde sivil toplumda yaşayan insanları, bunu yapamayanlardan ayırıyordu. Siyaset en geniş ve ancak “kendine yeten” faaliyet düzeyi olduğu için, insanların çevrelerindeki koşullardan sıyrılmalarını, ahlaki yaşamın ilkelerini bilinçli şekilde tesis etmelerini sağladı. *Idiotes* (kamusal alanda iktidarda pay sahibi olma hakkını kullanmayan vatandaş) bireysel dürtülerden ibaret yalnız yaşam süren biriyken, kendi kendini yöneten vatandaş aklın kılavuzluk ettiği kamusal cylemin başarabileceği işlerin ete kemiğe bürünmüş haliydi. Perikles, Atinalılara ünlü hitabında şöyle diyordu: “Siyasetle ilgilenmeyen kişinin kendi işine bakan biri olduğunu söylemiyoruz; burada hiç iş olmadığını söylüyoruz.”¹

İnsanın şahsi çıkarlarını gönüllü olarak şehrin çıkarlarına tabi kılmaya gönüllü olması, yurttaş-askerin en belirgin özelliği idi. Perikles, yurttaşlık ruhunun ne denli güçlü olabileceğini ilk elden biliyordu: “Bu insanların hiçbirisi kendi servetlerinin tadını çıkarma peşinde koştuğu için zayıflamış değildi; yoksulluktan sıyrılıp zenginleşme umuduna kapılıp berbat günlere katlanmaktan sakınmıyorlardı. Düşmanın gururu-

nu alt etmeyi bu tür şeylerin hepsinden daha çok arzuluyorlardı.”² Yıkıcı Peloponez Savaşı'nın ertesindeki gelişmelerin şekillendirdiği klasik dönem Yunan siyaset felsefesi, halka açık fikir tartışmaları aracılığıyla ortak yararın keşfedilebileceğini, kamusal eylem sayesinde ortak yararın örgütlenebileceğini savunuyordu. Bu fikre göre, kişisel hesaplar ve bireysel çıkar yüzünden yurttaşlığın çöküşü kaçınılmaz bir sondu. Platon başlangıçta siyaset kuramının ahlaki topluluk vasfı taşıyan tam bir kamusal yaşama yönelimini dile getirdi. Ortak bir ahlak projesi etrafında örgütlenmiş sivil toplumun güçlü yanlarını (ve tehlikelerini) bu şekilde ortaya koydu.

Kişisel Çıkarın Tehlikesi

Önde gelen Atinalı bir ailenin oğlu olan Platon, çağının siyaset ve ahlak alanlarındaki kafa karışıklığını gidermek amacıyla, akılcı bir bilgi yaklaşımının desteklediği mutlak kategorileri işleyen bir felsefe alanına başvurdu. Perikles'in ölümünden bir sene sonra, MÖ 428'de doğan Platon, Atina'nın uğradığı askeri yenilginin, ekonomik kargaşanın, siyasal istikrarsızlığın, etik alanındaki belirsizliklerin şekillendirdiği bir ortamda yetişti. Platon'un ahlaki yönetim ilkeleri tesis etme güdüsü, çağının belirsizliklerine ve düzensizliğine doğrudan bir tepkiydi. Siyaset bilgisine ve siyasal erke yakıştırdığı üstünlük, bir sivil toplum kuramı şekillendirdi. Bu kuram kendi birleşmiş hakikat kavramına yaslandığı ölçüde, kişisel çıkarlara ve ayrı alanlara duyduğu tiksintiden de kaynaklanıyordu. Toplumsal yaşamın herhangi bir kategorisini siyasal topluluktan ayrı kuramlaştıramayan Platon'un sivil toplum anlayışı nihayetinde bu anlayışa can vermiş evrensellik yöneliminin ihanetine uğrayacaktı.

Kriton, Sokrates'in belli bir görüşünü ortaya koyuyordu. Buna göre topluluk hem etik hem kronoloji bakımından bireyden önce gelir. *Devlet* ise Platon'un geniş kapsamlı bir devlet kuramına doğru attığı ilk adımdı. Kuram, bireysel çıkarın, mutlu, doğru ya da uygar yaşam için yeterli bir temel sağlamayacağı iddiasına dayanıyordu. Meşru erk, otorite ve bilgi ancak uğruna icra edildikleri kişilerin refahı için mevcuttur. Doktorun zanaatı hastalıkları iyileştirmek için varsa ve kaptanın otoritesi tayfasının adına kullanılıyorsa, “kimse hiçbir yöntemde, yönetmen oldukça kendi işine geleni gözetmez. Yönettiği, uğrunda çalıştığı kimsenin işine geleni gözetir ve buyurur.”³ Siyasal erk, şehrin ve yurttaşlarının refahına hizmet etmek için vardır. Sivil toplum ancak devletin örgütleyici ilkeleriyle ilişkili olarak kavranabilir.

Platon'un nazarında, insanlar kendi içinde özgün örgütlenme mantığı bulunan farklı birlik alanlarında yaşıyordu. Onun gözünde her alanı anlamak önemliydi; fakat bunun yegâne sebebi, bütüne dair etraflı bir anlayışa ulaşma isteğiydi. Tıpkı insan bedeni ya da gemi tayfası gibi sivil toplum da farklı unsurlardan meydana gelir; bu unsurların belirli özellikleri, rolleri bulunur. Aslında doğal yatkınlıkları

temel alan işbölümü, Platon'un doğruluk, siyaset, sivil toplum kuramlarının merkezinde yer alır. Başlıca erdem olan aklın kılavuzluk ettiği doğruluk, her parçanın kâh aile yaşamında, kâh arkadaşlıklarda, kâh siyasal meselelerde kendi doğasına uygun işi yapmasını sağlayarak, bütünün refahına katkıda bulunmasını mümkün kılar. Platon'unki işlevsel bir kuramdır; ruhun, beden, devletin refahı bir ahengin tutturulmasına bağlıdır. Bunların bileşen unsurları asıl işlevlerini icra ettiğinde, bu ahenk ortaya çıkar. Platon'un sürekli bu ilişkileri irdelemesinin nedeni "insanları ortak amaçlarına ulaştıran bir şey" olmasıydı: "İşte o doğruluktur."⁴ İşbölümünü ve bunun sonucunda ortaya çıkan itaat ile yol gösterme arası ilişkileri anlamak, doğruluk ve sağlık açısından elzemdir.

Platon'a göre siyaset kuramının görevi, ikiz sorunlar olan yozlaşmayı ve çürümeyi ele almaktır. Bu sorunların kaynağının ne olduğundan emindi. Şunu soruyordu: "Peki, bir devlet için en büyük kötülük bölünme, birken birçok olma; en büyük iyilik de bütün kalma, tek olmadır, diyemez miyiz?"⁵ Israrla bütünlük peşinde koşması, devlete ve sivil topluma dair anlayışının itici gücüydü, ayrıca şu ünlü iddiasının perde arkasında yer alıyordu: Siyasal hastalığın sebebi, bireyleri hasta eden kuvvetlerle aynıdır. Eğer doğruluk denge ve sağlıksa, eğrilik de kavga gürültü ve düzensizliktir. Tüm bozulmaların temelinde, devleti oluşturan parçaların kendi doğaları uyarınca iş görmemesi ve bunun sonucunda bütünün sağlığının bozulması yatar. Nasıl kötülük cahillikten kaynaklanıyorsa, Atinalıların başına bela kesilen yolsuzluklar da bölünmüş olmaktan türiyordu. "Eğrilik hastalığa benziyorsa ve doğal düzenin altüst olması anlamına geliyorsa,"⁶ o halde siyaset kuramı sivil toplumu örgütleyip tutarlı bir bütün oluşturmaya yarayan ilkeleri keşfetmenin peşine düşmelidir.

Bütünlük, devlet için olduğu kadar ruh için de önemliydi. Platon, Sokrates'in bir vecizesini rehber bellemişti: Mutlu insan, yönelimini, yaşamın en üstün amaçlarına dair bilgisine göre ayarlar. "İyi", peşine düşmesi kendi başına değerli olan şeye işaret eder; getirebileceği tali ya da ona bağlı faydalar uğruna peşine düşülen şeye işaret etmez. Platon'un sofistlerle girdiği kavganın nedeni, kişisel fayda uğruna bilgiyi dar bir vasıflar kümesine indirgeyerek kötü amaçlarına alet ettiklerini düşünmesiydi. Kişisel çıkarı ortak yararının önüne koymak, Atina'yı zayıflatan anarşik güçlere cesaret veriyordu, ama sofistler genel bir sorunun yalnızca bir unsuruydu. *Devlet* kitabı, Platon'un şehirdeki krizi meydana getiren merkezkaç eğilimlerini zapt etme girişimini merkeze alıyordu. Platon'un peşinde koştuğu bütünlük, kişisel çıkarların ve tutkuların bilinçli bir şekilde denetim altına sokulmasını şart koşuyordu. Gururu, serveti, birtakım meşru hedefleri haddinden fazla arzulamak, toplumsal, siyasal, ruhsal çatışmalara sebep oluyordu. Platon'un çileci istikrar anlayışı, "lükse kaçan tüm aşırılıkların" ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu.⁷ Zenginlerin ve

yoksulların eylemlerine çoğunlukla canlılık katan kişisel çıkarlar, sivil toplumu bir arada tutan bağları her zaman aşındırıyordu: “Çünkü biri insanı keyfe, tembelliğe, değişme isteğine götürür, öteki değişmek isteğiyle kalmaz, üstelik insanı küçültür, işini aksatır.”⁸ Platon’un istediği bütünlük açısından en tehlikeli unsur, insanların kendileri için duydukları kaygıdan doğan anarşiydi.

Bu ayrılığın kaynağı nedir? Yurttaşların “benim”, “benim değil”, “bana yabancı” derken bu sözlerle ayrı şeyleri anlamaları değil mi? Yurttaşların çoğunun aynı şeye “benim”, “benim değil” demesi en iyi devlet düzenini göstermez mi? Hele de devlet bir tek insan gibi olursa! Örneğin, bir insan parmağından yaralansa, canı ve bedeni onları yöneten başla birlikte bu yaranın acısını duymaz, parçanın derdi bütünü derdi olmaz mı? İnsanın parmağının ağrması bu demek değil midir? Ne kadar küçük bir parçamız olsa da, onun derdiyle dertli, onun keyfiyle keyifli olmuyor muyuz?⁹

Tomurcuk halindeyken önüne set çekilmediği takdirde, öz-kaygı şehrin önderlerinden genel halka yayılacaktır, çünkü “bundan öyle bir haksızlık, öyle bir densizlik, düzensizlik doğacak ki, karışma olan her yerde insanlar birbirine girecek, birbirine diş bileyecek. İşte budur kaynağı anlaşmazlığın, nerede olursa olsun!”¹⁰ Platon, hırsın, açgözlülüğün ve rekabetin sivil toplum açısından sabit tehditler olduğuna emindi; çünkü ortak hedefe bağlılık söz konusu olmadığında, dışarıdan onay görme hevesini denetim altında tutmak güçtür. Kuvvet önemliydi, ama sonuçta sivil toplum, düşünce şablonlarını temel alıyordu. Sağlıksız devletlerin hastalıklı ruhlardan farkı yoktu, çünkü dengeden yoksun olmaları bireysel amaçlara yönelmelerine sebep oluyor, böylece ortak yarar konusunda kayıtsızlığa sürükleniyorlardı. Tüm hastalıklı kişiliklerin ve siyasal oluşumların perde arkasında kişisel mücadeleler olduğu görülür; çünkü başlıca erdem olan aklı sakatlayıp ruhsal çöküş ve iç savaş getirirler. Ruhu ve sivil toplumu bir arada tutan unsur aklın bütünleştirici gücünden ileri gelir. Akıl, dünyayı örgütleyen tekil hakikati belirtir. Güçlü, etkili önderlik Platon’un en baştan itibaren kabul ettiği çeşitliliğin merkezkaç kuvvetine karşı koyabilir, çünkü sivil toplumu etik bir bütünde tesis edebilir: “Biz devletimizi, bütün topluma birden mutluluk sağlasın diye kuruyoruz. Yoksa bir sınıf, ötekilerden daha mutlu olsun diye değil.”¹¹ Sivil toplum, hakikati, güzelliği ve iyiliği, bilgiyle, erkle, devletle kaynaştırmıştır. Platon’un insan deneyiminin tüm veçhelerini değişmez bir Tanrı etrafında birleştirme dürtüsü, devletin sıkı denetimini ilk kez sistemli şekilde savunmasına yol açtı. Çeşitliliğin kabul edilmesine ve işbölümüne dair incelikli bir anlayışa dayanan Platon’un sivil toplumu, donup kalmış bir bütünlüğe ve sessiz bir istikrara ulaşıyordu.

Bu tür bir yönelim önemli kurumsal kollara ayrılıyordu. Önderliğe “seçeceği-miz insanlar ömürleri boyunca yalnızca toplumun yararına işler görmüş, zararına

olan şeylerden de kaçınmış insanlar olmalı,” diyordu.¹² Mutlak etik bilgisi yüksek eğitilmiş birkaç uzmanla sınırlıysa, demokrasi vasatlığından, serbestliğinden ve düzensizliğe kapı açmasından ötürü kınanmalıydı. Aynı zamanda, herhangi biri önder olabilirdi, kadınlar bile. Platon’un bu düşüncesi, eserlerini ilk kez okuyanları çoğunlukla şaşırtır. Hakiki bir meritokraside siyasal önderlik, kişinin kendini feda ettiği, gücün bilgiye kaynaşmasını temsil ediyordu. Ünlü “mağara miti”, filozof-kralın aksini istemesine rağmen zorla iktidara getirilmesini açıkça ortaya koyuyordu. Fakat meşru siyasal otorite eğitimden ve bilgiden fazlasını gerektiriyordu.

Platon’da komünizm yalnızca *Devlet*’te bahsi geçen önderliğe uygun görül-müştür. Platon’un bu komünizm anlayışı, mülkün, ailenin ve özel yaşamdaki başka kurumların bir özel çıkar kutbu meydana getirdiğine, böylece önderleri bütünü nesnel çıkarlarından uzaklaştırdığına ilişkin kanaatinden ileri geliyordu. Muhafızlar en yalın ihtiyaçları dışında özel mülk edinmeyecekti, daimi aile bağları kurmayacaktı, yiyeceklerini vatandaşlardan alacaklardı, beraber yiyecek, askerlerin çileci yaşamını süreceklerdi. Bireysel çıkarın ayartması yüzünden şehir yaşamında yozlaşma başlıyorsa, o halde muhafızların özel yaşamı olmamalıydı. Sivil toplumu örgütleyip savunanlar, sivil toplumun parçası olamazdı:

Böylece hem kendilerini hem de devleti korumuş olacaklardır. Ama toprak-ları, evleri, paraları oldu mu, koruyucu olacak yerde kendileri de mal sahibi ve çiftçi, yurttaşlarının yardımcısıyken düşmanı, zorba efendisi olurlar. Ömürleri kötölemek ve kötülenmekle, tuzak kurmak ve tuzığa düşmekle geçer; dışarıdaki düşmanlardan çok içerideki düşmanlardan korkarlar. Ken-dilerini de, devleti de ölüme sürüklerler.¹³

Bütünlüğe bunca vurgu yapan Platon, sivil toplumun farklı vasıflara ve yatkın-lıklara sahip insanların faaliyetlerini eşgüdümlediğini biliyordu. Platon’un siyaset ve psikoloji kuramlarının merkezinde, işbölümüne ilişkin ayrıntılı biçimde ifade ettiği bir yaklaşım yer alıyordu. Bu yaklaşım Platon’un epistemolojisinin de altya-pısını oluşturur. Fakat çeşitlilik, farklı alanlar ve işbölümü yalnızca sorunu tespit ediyordu. Önce vücut bulup sonra da göçüp giden şey, hakikati meydana getirmez. Algılanan şeylerin belirsiz, değişken, ölümlü dünyası, ezeli, ebedi ve değişmez formların tezahürleridir. Buna dair bilgi de barışın ve adaletin anahtarıdır. Sivil toplum ancak Formlar kadar değişmez bir zemin üzerinde örgütlendiği takdirde etik potansiyelini hayata geçirebilir. Çoğu insan mağaranın gölgeleri arasında yaşa-maktan hoşnut olabilir, ama önderlik, ahlaki potansiyelin hazza indirgenemeyeceği anlayışını gerektirir. Siyaset çıkara dayalı belirli faaliyetleri eşgüdümlemekle ya da çıkar çatışmalarını çözüme kavuşturmakla ilgili değildir, bilakis bireylerin genele

yöneliminin koşullarını belirlemekle ilgilidir; bu koşullarda tümel, tikel içinde ayırt edilebilir; çünkü “kanunların kaygısı birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırarak, ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldırarak, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir. Devlet seçkin yurttaşlar yetiştirmeye uğraşıyorsa, bu onların keyiflerince yaşayıp, dilediklerini yapmaları için değil, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardım etmeleri içindir.”¹⁴

Platon bir kamu felsefesine başvurarak, farklı çıkarların yaratacağı merkezkaç etkisini dengelemeyi denedi. Bu felsefe, siyaseti ahlaki bilgelik ve doğru yaşam zeminine dayandırır. Fakat *Devlet*’in genişliğinin, hastayı öldüren bir deva olduğu görüldü. İnsanlar farklı alanlarda hareket eder, sivil toplum da farklı işlevlerin alaşımıdır, ama Platon’un kamusal yaşam için değişmez bir merkez sunması bunu çok daha önemli kılıyordu. Platon’un bütünlük yönündeki dürtüsü tek Tanrı’ya dayanıyordu. Bu tutumu yüzünden, farklı unsurlardan meydana gelen tutarlı bir kamusal yaşamın bütünleştirici bir ahlaki amaç gerektirdiğine dair harika anlayışı boşa çıktı. Sivil toplumun siyasal erkin tahkim ettiği ahlaki ilkeler sayesinde bir arada durabileceğine ilişkin fikri belirgin şekilde siyasal sınırların içinde tanımlanmıştı, ama siyasetin “İyinin başlıca bilimi” olduğu kanaatine rağmen, daha ayrıntılı bir sivil toplum kavramı geliştirmek en iyi öğrencisine kalacaktı.

Karma Yönetim

MÖ 384 doğumlu Aristoteles, yirmi senesini Platon’un Akademisi’nde öğrenci olarak geçirmesine karşın, Varlığın tüm veçhelerini kavramsal olarak birleştirmenin imkânsız olduğu yargısına ulaştı. Her düşünsel sentezin eksik kalmasının nedeni, düşüncenin ve yaşamın farklı alanlarına kendi özel mantıklarının hükmetmesiydi. Klasik dönemin sivil toplum kuramları için hayli önemli olacak bu kavrayışı, söze döken Aristoteles’in hayata geçirmesi ise o kadar kolay değildi. Bağımsız Atina şehir devletinin son yıllarında yaşayan, insanlık tarihinde ilgi ve bilgi alanı en geniş aydınlardan biri olan Aristoteles, kamusal yaşam konusunda nispeten sınırlı aristokratik görüşüne bağlı kaldı, kendi düşünce tarzını dünya imparatorluğu Makedonya’nın engin ölçeğine asla uyduramadı.

Aristoteles’in *Politika* kitabının daha ilk paragrafı, insanların aynı anda farklı birliklerde yaşadığı saptamasını yapar; siyasetin bu birliklerin en kapsamlısı olduğu saptaması da bir bu kadar önemlidir. Daha dar örgütlenme seviyelerinin kendine has mantığı bulunsa da, ancak katkıda bulundukları daha eksiksiz seviyelerle ilişkileri üzerinden kavranabilirler. Aristoteles’in klasik görüşüne göre, tüm yardımcı

iştiraklerin zirve noktası devlettir. Bu görüş, Aristoteles'in sivil toplum yöneliminin belirleyicisiydi; bu çerçevede sivil toplum siyaset yoluyla örgütlenmiş topluluktur:

Gözlemlerimiz gösteriyor ki, evvela, her şehir-devlet ya da devlet, bir birlik türüdür; ikincisi de, tüm birliklerin kuruluş amacı, iyiye ulaşmaktır; çünkü tüm insanlar, kendi nazarlarında iyi olana erişmek için eylemde bulunur. Dolayısıyla şunu savunabiliriz... Tüm birlikler iyiyi hedefler; ayrıca tüm birlikleri kapsayan en egemen birlik, bu hedefin peşinde en çok koşandır, dolayısıyla tüm iyiliklerin en üstününe yönelir. Bu en egemen ve kapsayıcı birlik, şehir-devlet denen yapıdır, yani siyasal birliktir.¹⁵

Aristoteles, insan bağlarının kökünün maddi ihtiyaçlara uzandığını ve işbölümünün sivil toplumun kalbinde yer aldığını söyleyen Platon'un bu anlayışına katılıyordu. İlkçağ dünyasının temel üretim birimi hane olduğu için, Aristoteles'in kafasındaki devletin temeli de haneydi. Birkaç aile, köyü meydana getirir. İki örgütlenme alanı da belirli amaçlarla, hedeflerle bir araya gelir, bu hedeflerin etrafında örgütlenirler. Fakat klasik dönemin siyaset felsefesinin özü, bütünü kuramlaştırma yeteneğiydi. Aristoteles, aşağı birlik biçimlerinin yalnızca parçası oldukları eksiksiz bütünlük bağlamında kavranabileceğini biliyordu. Bu yardımcı alanları incelemeye çaba harcamayan Aristoteles'in asıl ilgi alanının şehir olduğu kısa sürede netleşti. İnsan eli iş tutsun diye önce bir şeyler yemelidir, ama nihai amacı gıdaya indirgenemez.

Aristoteles, teleolojik yönteminden ötürü şehir-devleti tüm insan birliklerinin en kapsayıcısı ve egemeni sayıyordu; çünkü bu topluluk biçimi tüm insan amaçlarının en kapsayıcısını ve egemenini hedefine koyuyordu. Aile ve köy "salt yaşam" amacıyla mevcuttur, ama şehir-devlet "iyi yaşam" için kurulmuştur, insanın ahlaki gelişiminin tamamlanması anlamına gelir.¹⁶ Aile ve köy, devletten daha önce ortaya çıkmış olsa da, devlet onların önündedir, çünkü bu kurumların ahlak potansiyeli ancak devlette hayata geçer.¹⁷ Şehir-devletin kendine yeterli ahlaki yaşamı, öteki tüm örgütlenme biçimlerinde ima edilen nihai son noktadır; bu örgütlenme biçimleri şahsidir, çünkü belirli ihtiyaçların ve bireysel çıkarların etrafında örgütlenirler. Aristoteles'in değerlendirmesine göre, "bu sebeple insanın varlık amacı siyasal bütünün parçası olmaktır, dolayısıyla tüm insanların içinde doğuştan gelen bir itki vardır: Bu nitelikte bir birliğe erişme itkisi. İnsan en gelişmiş haliyle hayvanların en üstünüdür; fakat yasadan ve adaletten uzaklaşmışsa, hayvanların en kötüsüdür."¹⁸

İnsan, siyasal müzakereler ve kamusal eylemler sayesinde benzersiz etik yaşam kapasitesinin farkına varabilir, ama devlet bu melekenin ifade bulabileceği yegâne alan değildir. Platon sivil toplumun tüm alanlarını sıkı bir şekilde örgütlemeyi hedeflerken, Aristoteles yardımcı örgütlenme seviyelerinin içkin ama sınırlı po-

tansiyelini kabullenmeye çok daha hazırlıklıydı. Hane ve köy ahlaki eylem alanlarıdır ama bunların menzili sınırlıdır, çünkü zorunluluktan, şahsi uğraşlardan, eşitsizlikten meydana gelirler. Kendine yeten insanın ahlaki yaşamının kusursuz olması için gerekli ama yetersiz koşullar sunan ast faaliyet alanları kendi başına ahlaki özgürlük ve özerklik sunamaz. Fakat insan potansiyelinin bütünüyle hayata geçmesi için gerekli koşulların hazırlanmasına yardımcı olurlar, dolayısıyla şehir-devletin etik yönünde pay sahibidirler. Aristoteles'in insanı "doğası gereği" siyasal hayvan olarak nitelemesi ünlüdür, ama çoğunlukla yanlış anlaşılmıştır. Bu söz, insanların "doğal olarak" siyasal birliklere katılmaya meylettiği anlamına çekilmemelidir. Aslında Aristoteles, insanların farklı amaçları için farklı birlikler içinde yaşam sürdüğü kanısındaydı. Bu kanı, yardımcı örgütlenmelerin ve bağlantıların insanın elzem ihtiyaçlarını karşıladıkları, çünkü ayrı insan amaçlarına ulaşmayı mümkün kıldıkları anlayışını ifade ediyordu. Bu nedenle "İnsan doğası gereği siyasal hayvandır," vecizesi, Aristoteles'in niyet ettiği teleolojik anlamında kavranmalıdır: İnsan, siyasal birlik içinde ve siyasal eylemde bütünüyle insanlaşır, doğasının gereklerini yerine getirir.

Platon, Aristoteles'in itirazına asla katılmazdı. Bu itiraza göre hane üç meşru ahlaki ilişki takımından meydana gelir: köle-efendi ilişkisi, karı-koca ilişkisi, ebeveyn-çocuk ilişkisi. Ev idaresi sanatı *oikonomia* yine de ahlaki amaca hizmet eden ve insanın tam gelişimine katkıda bulunan karşılıklı bağımlılık ile şahsi zorunluluğun çelişkili ağıdır. Aristoteles'in bunu, köleleri idare etme, evlilik ve ebeveynlik otoritesini icra etme sanatı olarak tasvir etmesi, aileyi özgür ve mülk sahibi Atinalı erkeklerin alanı sayan klasik görüşü ifade ediyordu. Fakat bu görüş, ailenin ahlaki birlik olma rolünü ortadan kaldırmıyordu. Aile içinde ortaya konan otorite, aile fertlerinin ahlaki gelişimine katkıda bulunuyordu; aile de zaten bu fertler adına yönetiliyordu. Şahsi zorunluluk ve eşitsizlik ilişkileri haneyi şekillendirmiş olsa da, hane tam potansiyeline ancak şehrin kamusal yaşamıyla ilişkisinde ulaşmasına karşın, kendi üyelerinin ahlaki amaçlarına hizmet ediyordu.

Yunan ekonomik yaşamındaki önemli rolüne rağmen, Aristoteles'in bahsettiği kölelik ne bir ırk kategorisiydi ne de bir üretim etkeniydi. Bunlar yerine ekseriyetle bir hane hizmeti sistemiydi.¹⁹ Köleler ve efendiler bir karşılıklı bağımlılık ağına birlikte mahkûmdu. Bu ağ, zenginlerin ev işlerinde yetersizliğinden ya da tembelliğinden daha derine uzanıyordu. Köleler, efendileri ev işlerinden kurtararak efendilerin gelişimine katkıda bulunur. Efendiler de kölelere ahlaki rehberlik yaparak, rasyonel düşüncelerini sağlayarak, kölelerin gelişimine katkıda bulunur. Kölelik, doğal olarak hükmeden unsurların, doğal olarak hükmedilen unsurlarla ilişkisidir. Bu ilişki ikisinin de yararına, ikisini de korur. Her şey, iki tarafın da üstlendikleri

rolü tanıyıp kabul etmesine bağlıdır: “Parça ve bütün, tıpkı beden ve ruh gibi, özdeş ilgi alanına sahiptir; köle, efendinin parçasıdır; efendinin bedeninin canlı ama ayrı bir parçası olması anlamında. Bu sebeple efendi ile köle arasında bir menfaat ortaklığı, ayrıca arkadaşlık mevcuttur; ikisi de içinde bulundukları durumdan doğal faydalar elde eder. Fakat mesele başka türlü bir şekle kavuştuğunda, kölelik sadece yasal hükümlere ve üstün erke dayandığında, tersi geçerli olur; aralarında çıkar çatışması ve ihtilaf boy gösterir.”²⁰

Kölelik gibi evlilik ve ebeveyn otoriteleri de zorunluluk ve eşitsizlik ilişkileridir. Eşit olmayan insanları karşılıklı fayda ilişkileri içinde birbirine bağlarlar; dolayısıyla gerçek ama sınırlı bir ahlaki amaca hizmet ederler. Kocanın karısı karşısındaki manevi üstünlüğü ve anne babanın çocukları karşısındaki manevi üstünlüğü nihayetinde hepsinin gelişimine hizmet eder. Bu durumda bile hanenin etik potansiyeli sınırlıdır. Yaşamı desteklemek amacıyla var olduğu için, “hane idamesinden” kendi dışında hiçbir şey çıkmaz. Doğal ekonominin koşullarının sınırlandırdığı kişisel alan geçim imkânlarının üretilmesine yönelmişti, satışla ya da takasla ilgisi bulunmuyordu. Aristoteles, “Geçim imkânları olmadan yaşamak imkansızdır,” diyordu. Aile bir üretim birimiyse, o halde takas hane ilişkilerinde ya çok az rol oynar ya da hiç rol oynamaz; çünkü her şey ortaktır, üretim sadece kullanım için yapılır ve pek fazla artı değer yaratılmaz.²¹ Takas sadece köyde bir etkene dönüşmüş, en başta basit değiş tokuş biçimine kavuşmuştu; gelgelelim, bir süre sonra geçim için gerekli olan miktarın üzerinde birikim yapmak mümkün oldu. Bunun neticeleri son derece can sıkıcıydı. Aristoteles, bireysel birikimin ve özel kârın sivil toplumu altüst edebileceğini söyleyen Platon’un endişelerini paylaşıyordu.

Piyasalar uzun süredir insan yaşamının parçası olageldi, ama ancak kısa süre önce toplumsal meselelerde hâkim konuma oturdu. Karmaşık bir beklentiler ve kurumlar kümesi binlerce yıl boyunca insanın toplumsal örgütlenmesini şekillendirdi. Bunların karakteri öncelikle ekonomik değildir. Karşılıklılık, yeniden bölüşüm, dayanışma, bağımlılık normları, kapitalizm öncesi toplumlar da yaşamın temel ihtiyaçlarının üretimini ve bölüşümünü örgütledi. Piyasalar kısıtlı rol oynuyorlardı, toplumsal yaşamı kendi başına örgütleyecek kadar gelişmemişlerdi. Kapsamlı ticaret imkânı da ihtiyacı da yoktu; dolayısıyla ayrı ekonomik saiklerin varlığını tartmak mümkün değildi. Bu tür koşullarda bağımsız ekonomik kurumlar doğamazdı. Ekonomik faaliyeti, topluluğun tarihsel göreneklerinden ve kurumlarından ayrı kuramlaştırmak güçtü. Bu göreneklerin ve kurumların en temel örgütlenmesi ekonomik olmayan bir bağlamda anlaşılıyordu.

Ekonomi, toplumsal örgütlenmeye “gömülüydü”; bu örgütlenmede ekonomik meseleler başka türlü ilişkilerden ayrılmıyordu ve ekonomik faaliyet salt

“ekonomik” sebeplerle yürütölmüyordu. İnsanlar temel ihtiyaçlarını din ve soy kurumları aracılığıyla karşılıyordu; bu kurumlar öncelikle ya da ekseriyetle “ekonomik” olarak nitelenemezdi. Ekonomik meseleler örgütlü geçim toplumlarında elbette temel nitelikliydi, ama görünüşteki bağımsızlıklarına ve görünürlüklerine 18. yüzyılda kavuştular. Bu durum belirgin şekilde modern çağa özgü bir eğilim doğurdu: Salt ekonomik kazanç uğruna bu tür kazancı hedefleme ve ekonomik işlemlerini, insan faaliyetinin ayrı bir alanı olarak kuramlaştırma eğilimi. O zamana dek ne sivil toplumun maddi gelişimi ne de sivil toplum hakkında birbiriyle ilişkili kuramsal çalışmaların külliyatı “ekonomik” kurumlar ya da değerler ile başka türlü kurumlar ya da değerler arasında keskin bir ayrıma izin veriyordu.²² Sivil toplumla ilgili klasik kuramların sivil toplumu siyasal erkin örgütlediği bir çıkar topluluğu saymasının nedeni budur.

Birbirine uzak merkezler arası takas, kapsamı giderek genişleyen değiş tokuş ilişkileri yaratmaya meyleder. Bu tür ilişkiler de kısa süre içinde parayı gerekli hale getirir. Aristoteles bu işin ne kadar aşındırıcı olabileceğini biliyordu. Para, metanın uzak mesafeler arasında takasını ve servetin birikmesini mümkün kıldığında, kâr amaçlı perakende ticareti kaçınılmaz olacaktı. Para kazanmak, takasın amacı gibi tatminkâr ihtiyaçların yerini alacaktı. Aristoteles’in ticaret ve tecim konusundaki şüpheleri, biriktirebilecek para miktarının doğal bir sınırının olmamasıyla ilgili korkularından kaynaklanıyordu.²³ Salt servet elde etmek amacıyla zenginlik peşinde koşmak, “ekonomik” faaliyetin hedefi olacaktı. Bu faaliyet, piyasa öncesi ahlak düzeninin kısıtlamalarından kopma tehdidi taşıyordu. Bu korku, Aristoteles’in tefeciliğe ve kâra yönelik ünlü, etkili eleştirisinin itici gücüydü. Hane idaresi sanatı ailenin acil ihtiyaçlarıyla sınırlandırılmıştı, ama servet peşinde koşmak, insanları, “doğal” servet edinme sanatlarını da, doğrudan doğadan türeyip hane ihtiyaçlarını karşılamaya yönelmiş servet biçimlerini de terk etmeye yüreklendiriyordu. Tecim ve ticaret, servet edinme işini geçim sağlamanın ahlaki amacından ayırıyordu. “Dünyaya gelmiş her varlığın geçimini sağlamak, doğanın işidir” ve kazanç peşinde koşmak, insan faaliyetlerinin ahlaki potansiyelini çarpıtır, çünkü tüm erdemleri kendi tahakkümüne alma tehdidi taşıır:

Keyif aşırılıktan beslendiği için, insan keyfin gerektirdiği aşırılığı üretmeye yarayan sanata verir kendini; o sanattan yararlanarak istediği şeyi elde edemezse (edinme sanatı), bu işi başka vasıtalarla halletmeye kalkar, her beceriyi kendi doğasına aykırı biçimde kullanır. Örneğin, cesaretin asıl işlevi, para üretmek değil özgüven kazandırmaktır. Aynısı askerlik ve tıp becerileri için de geçerlidir: ikisinin de işlevi para üretmek değildir. Birinin görevi zafer kazanmakken, ötekini görevi insanlara sağlığını kazandırmaktır. Fakat

bahsettiğimiz insan tüm bu becerileri edinme sanatı biçimlerine dönüştürür; sanki para kazanmak tek amaçtır, her şey de bu amaca katkı sunmalıdır.²⁴

Aristoteles'in ticarete dair şüphelerine eşlik eden bir endişesi vardı. Takas kaynaklı kazançlar (buna tefecilik kadar kârlar da dahildi) doğal değildir, çünkü "başka insanların zararına" icra edilir.²⁵ Para, takas vasıtası olarak vücut bulmuştur; bir değer haznesi olması amaçlanmamıştır ve paranın edinilmesi, faaliyet ile ödül arasındaki uygun ilişkiyi koparır. Servetin adil bölüşümünü imkânsız kılar, kişisel arzuları tehlikeli bir hâkim konuma yükseltir. Para ahlaken tehlikelidir, çünkü başka faaliyet alanlarını boğar ve bu alanları kendilerine yabancı bir tektipleştirme mantığına tabi kılar.

Aristoteles'in kazanç amaçlı ekonomik faaliyetleri kınaması ve kullanım amaçlı üretimi savunması, Yunan siyasal düşüncesinin özünü ifade ediyordu. Ekonomik saikler gömülü olduğu toplumsal ilişkilerden koparma eğilimi ancak siyasetin manevi kurtarıcı karakteri konusunda ısrarcı olunarak düzeltilebilir. Ticaretin ve tecimin aksine, siyaset, ast alanlar mantığını yadsımaz. Aristoteles kendi teleolojisi sayesinde, siyaseti insan faaliyetinin tüm eksikli seviyelerinin ahlaken eksiksiz hale gelmesi olarak kuramlaştırebildi.

Aristoteles farklı farklı sadakatleri ve türlü türlü birlikleri hesaba katmaya hazır olsa da, işleri haddinden ileri götürmeye hazır değildi. Takasın, paranın, kârın ve tefeciliğin göbeğinde yer alan kişisel çıkarın yüceltilmesi, kırılğanlığı giderek artan bir dengeyi yok edecekti. Aristoteles çıkar topluluğuna dayalı bilinçli bir kamusal yaşama dair umutlarını bu dengeye dayandırmıştı. Onun gözünde hane, tahakküm ve eşitsizlik ilişkilerinden meydana gelen köleliğin, ataerkilliğin ve anne baba otoritesinin mekânıydı. Fakat hane, insanların refahıyla ilişkili olduğu ölçüde ahlaki bir amaca hizmet ediyordu. Şehir-devlet ölçüsünde kapsayıcı bir ahlaki eylem alanı olamasa da, hanenin ahlaki duruşu, daha etraflı bir birlikle teleolojik bağlantılardan türemişti. Bu fikirlerden ötürü Aristoteles, Platon'un devlet kuramına ilişkin önemli eleştirisini ortaya attı; bu eleştiri, sivil toplumu kavramlaştırmının yeni bir yoluna can verecekti.

Aristoteles, Platon'un sivil topluma bütünlük dayatma dürtüsünün, siyasal birlik ihtimalini yok edeceğine inanıyordu. Şehir-devlet, içerdiği unsurlara benzemez. Bireyler ve haneler, tek ve bütün ahlaki fenomenlerdir, ama "şehir-devlet pek çok insandan meydana gelir; farklı türde insanlardan da meydana gelir, çünkü benzer unsurlar şehir-devlete can veremez."²⁶ Platon'un bunu anlamayı başaramaması, Sokrates yüzündendir:

Sokrates'in kendi önermesi olarak benimsediği hedef, şu ilkede yer alıyor: "Şehir-devletin mümkün olan en büyük bilgi, üstün iyiliktir." Fakat varlı-

ğını devam ettiren, bütünlüğü gitgide pekişen bir şehir-devletin nihayetinde şehir-devlet olma niteliğini bütünüyle yitireceği açıktır. Şehir-devlet doğası gereği bir tür çokluktur; yani çok sayıda üyeyi kapsama niteliğine sahiptir. Şehir-devlet birime dönüşmeye başlarsa, önce hane haline gelir, ardından bireye dönüşür; çünkü şehir-devlete göre hanenin, haneye göre de bireyin birim olduğunu söylemeliyiz. Dolayısıyla, elimizden gelecek olsa bile bu hedefe ulaşmamamız gerekir; nitekim, böyle bir değişim şehir-devletin yıkımına yol açar.²⁷

Şehir-devlet, aile dışındaki vatandaşların kamusal yaşamının kavranabileceği yegâne kategoridir; fakat Platon şehir-devleti özel kılının ne olduğunu anlayamamıştı. İnsanlar farklı alanlarda hareket eder ve neyin kendilerine ait olduğu, neyin olmadığı konusunda fikir birliğine varamazlar. Birey ve hane yüksek seviyede bir maddi ve ahlaki bütünlüğe yaslanıyor olabilir, ama şehir-devlet, “kendi üyelerinin becerilerinin ille farklı olmasını gerektirir; böylece birbirlerini tamamlayarak hizmet edebilirler ve farklı hizmetlerin karşılıklı değiş tokuşu sayesinde yaşam kaliteleri yükselir.” Platon, devletin işbölümünü temel aldığını söyleyen kavrayışının sonuçlarına ulaşmaya çalışmamıştı; çünkü “gerçek bir bütünlük, mesela şehir-devlet, cinsleri farklılaşan unsurlardan oluşmalıdır,” diyordu²⁸

Platon, *Devlet*’in muhafızlarına kişisel mülkü ve aile yaşamını yasaklıyordu; çünkü belirli bir çıkarın herhangi bir dışavurumunun önderliğin sivil toplumu örgütleme yeteneğini kısıtlamasından korkuyordu. Aristoteles çıkar uğruna kazanç peşine düşme konusunda öğretmeni kadar şüpheliydi, ama kişisel yaşamı büsbütün ortadan kaldırmamanın kamunun hiçbir işine yaramayacağına kanaat getirmişti. Mütevazı ölçüde mülkiyet kamusal kullanım için yürürlüğe sokulabilirse, sivil toplumu güçlendirebilirdi. Platon’u dehşete düşürebilecek bir fikir ileri sürüyordu: “Herkesin ilgi alanı farklıysa, kavga gürültü için zemin kalmaz; bu herkesin çıkarına gelir, çünkü her insan sadece kendi alanıyla ilgilenir.”²⁹ Kişisel kaygılar kendi başına kamusal yaşamda ölümcül hasara yol açmaz. Sorun yaratan “aşırı öz-sevgi” dir. Çözüm ise insanın doğal bir arzusu olan mahremiyeti ortadan kaldırmak değil, eğitim sayesinde bunu uygarlaştırmak ve kamu yararına çevirmektir. Platon fazlasıyla ileri gitmişti: “Hanedeki gibi şehir-devlette de bir ölçüye kadar bütünlük gereklidir, doğru; fakat tam bütünlük gerekli değildir. Öyle bir nokta var ki şehir-devlet bütünlüğün ölçüsünü kaçırırsa, şehir-devlet niteliğini yitirir; bundan daha yakın mesafede bir nokta daha var; burada şehir-devlet vasfını devam ettirir, ama yine de özünü kaybetmenin eşiğine gelir, dolayısıyla kötü bir şehir-devlete dönüşür.”³⁰

Dolayısıyla Aristoteles’in karma devleti, üniter haneyi temel alıyordu; tıpkı kamunun özel yaşama dayanması, genelin kökünün de tikele uzanması gibi. Aile,

gereksinimlerin karşılandığı mahrem bir alandı, ama düşüncenin ve eylemin hâkim olduğu özgür kamusal yaşamı mümkün kılıyordu. Yurttaşlar, sivil toplumun ve devletin temel unsurlarıdır, ama gereksinimlerin ve tikelliğin öne çıktığı mahrem alana uzanan köklerinden ötürü birbirlerinden farklıdırlar. Platon'un gözünde bu fark bir zayıflık kaynağıdır, ama Aristoteles bunu bir güç kaynağı sayıyordu. Sivil toplumun dayanışması ancak çeşitlilik içeren dayanışmadır: "Devlet ya da şehir-devlet bir bileşenler düzenine mensuptur; tekil 'bütün' oluşturan her şeyde olduğu gibi. Fakat 'bütün' yine de farklı farklı parçalardan oluşur."³¹

Eğer şehir-devlet birbirine benzemeyen unsurların bütünlüğüyse, tüm yurttaşlar için ortak bir kusursuzluk yok demektir. Platon, devlet ile bireyi, kamusal ile özel, siyaset ile psikolojiyi birleştirip tek bütün haline getirdi. Bu işi yaparken Sokrates'in bir vecizesini temel almıştı: "Erdem" farklılaşmamış bir bütünlüktür ve her zaman belirli bir eylem mecrası yaratır. Aristoteles'in fikrine göre, farklı koşullara uygun farklı erdemler mevcuttur. Bu fikir, Platon'un sivil toplum kavramını ve devlet kuramını tam kalbinden hedef alıyordu. Yurttaş için ortaya koyduğu ünlü tanım, bilinçli kamusal faaliyeti ve ahlaki öz-kararları vurguluyordu: "Yurttaşın katı bir tanımı tek ölçüte dayanır: 'Adaletin uygulamasında payı olan, kamusal görev sahibi kişi.'³² Yurttaş, bütün olarak topluluğun refahı için imal ettiği kurallar uyarınca yaşar. Şehir-devletin amacı salt yaşamak değil, *iyi* yaşamaktır; devletin varoluş amacı iyiliktir, üstelik kendi türünde yegâne birliktir. Yurttaşlık ahlaki bir kategoridir ve doğumun, ikametinin, yasalara yaygınlıkla uyulmasının ötesinde bir şey tarafından belirlenir.

Sivil toplum, kendi doğalarına uygun alanlarda hareket eden, birbirine benzemeyen unsurlardan meydana gelebilir; fakat Platon kadar Aristoteles de kişisel hükmün ve çıkarın tehlikelerinin farkındaydı, yine de bunları bütünlüğün ve kamusal yaşamın zemini olarak kabul etmek istiyordu. İnsanlar türlü sebeplerle bir araya gelir, ama onları derecelendirmek ve farklı birlik türlerini sınıflandırmak için bir yöntem geliştirmek mümkündür. Zorunluluk bizi hanelerde yaşamaya mecbur kılar, ama "iyi yaşam" arayışı bizi siyasete yaklaştırır. Platon'un mekanik şekilde dayatmak istediği müştereklik budur; "hem bütün olarak topluluk için hem de tek tek bireyler için başlıca amaçtır".³³ Aristoteles'in sağlıklı ve çarpık anayasalar arasında yaptığı ayırım, ortak yarara yönelenler ile kendi hâkim otoritelerinin refahına yönelenler arasında yaptığı ayırma dayanıyordu.

İnsanlar türlü türlü birliğe dahil olsa da, evrensel bir standart elde edilebilir; çünkü ortak yarar tüm kişisel çıkarların toplamının ötesindedir, üstelik nesnel yolla belirlenebilir: "Ortak çıkarı gözetan anayasalar, *doğru* anayasalardır. Buna, mutlak adalet standartları zemininde karar verilir. Yalnızca hükümdarların kişisel çıkarlarını gözetan anayasaların hepsi *yanlış* ya da *doğru* hiçbirlerden *sapmışlardır*."³⁴

Aklını kullandığı takdirde, çoğu insan “mutlak adalete” erişebilir. Aristoteles bu kavrayış sayesinde ünlü devlet sınıflandırmasını tasarladı. Ortak yarar, monarşinin, aristokrasinin, “yönetimin” üç sağlıklı biçimi arasında bağlantı kurarken, çarpık biçimlerde kişisel çıkar ve sınıf avantajı yaygındır: “Tiranlık, tek kişinin yönetimidir ve o insanın çıkarını gözetir; oligarşi, varlıkların çıkarına sahip çıkar; demokrasi ise yoksul sınıfların çıkarını gözetir. Bu üçünün hiçbirisi yurttaşların tamamının çıkarını gözetmez.”³⁵ Platon’un düşüncesine göre, adaletsizlik bir ihtilaftı ve buna kişisel kaygılar vesile oluyordu. Bu düşüncenin kurumsal ifadesinin temeli, Aristoteles’in ortaya koyduğu siyasal sınıflandırma tertibine dayanıyordu. Bir reformcu olan Aristoteles, sivillliği destekleyebilecek bir anayasal çerçeve peşindeydi.

Tüm sivil toplumlar, farklı ailelerden, sınıflardan, mesleklerden, bireylerin dünyaya geldikleri koşullardan, liyakat düzenlerinden meydana gelir. Cicero’nun, Montesquieu’nün, Madison’ın öncüsü konumundaki Aristoteles, Platon’un fikirlerinin ötesine geçerek, karma anayasaların ancak toplumsal yaşamın özünde bulunan çoğulluğu kabul etmeleri halinde güçlü olabileceklerini ileri sürdü: “Doğru düzgün bir karma ‘yönetim biçimi’ hem demokrasi hem oligarşi unsurlarını içeriyor gibi, ama aynı zamanda ikisini de içermiyor gibi görünmelidir. Kendi istikrarını, iç gücüne borçlu olmalı, dış desteğe bel bağlamamalıdır; bu iç gücün kuvvet aldığı unsur, halkın çoğunluğunun bu yönetimin devamından yana olması değildir. ... Gücünün kaynağı, devlet içinde hiçbir kesimin farklı bir anayasaya doğru değişimi desteklememesidir.”³⁶ Güçlü ve dayanıklı bir yönetim biçimi, orta sınıfa ve mülkiyetine dayanır, aristokrasinin bilgeliği ile demokrasinin kuvvetini birleştirir. Aşırılığı yalnızca mütevazılık ehlileştirebilir ve çeşitliliği karma anayasa aracılığıyla kuvvete dönüştürür.

“Tüm devletlerde,” der Aristoteles, “yurttaş teşekkülünün üç ayrı parçası ya da sınıfı olabilir: çok zenginler, çok yoksullar, ortalamayı meydana getiren orta sınıf. Ölçülülüğün ve ortalamanın en iyisi olduğu günümüzde genel ilke olarak kabul ediliyor. Dolayısıyla, talihin tüm nimetlerine sahip olma bakımından, ortalama koşulun en iyisi olduğu sonucuna varabiliriz.”³⁷ Zenginlerin de fakirlerin de açgözlülüğe, korkuya, güvensizlik duygusuna teslim olması muhtemeldir. Zengin yalnızca nasıl hükmedeceğini bilir, yoksullar da yalnızca nasıl itaat edeceğini bilir, ama orta sınıfın düşman sayısı muhtemelen diğer iki grubunkinden azdır. Akla, disipline ve ölçülülüğe duyarlı olan orta sınıf, başka sınıflara kıyasla şiddete daha az başvurur, hırsı ya da açgözlülüğü daha azdır. Sağlıklı bir devlet, hükmetmeyi ve itaat etmeyi aynı anda bilen yurttaşları gerektirir. Bu bilgi, mütevazı ekonomik durumlarından ötürü akranelarına ve arkadaşlarına çıkar gözetmeyen erdem siyasetini uygulamaları mümkün olanlara uygundur: “Bir devlet olabildiğince eşitlerden ve akranelardan oluşmayı hedefler [bunlar arkadaş ve ortak olabilir]; bu tür bir bileşime, hepsinden

çok orta sınıf sahiptir. Demek ki orta sınıfı temel alan bir devletin, bize göre devleti doğal olarak meydana getiren unsurlara [yani eşitler ve akranlar] göre inşa edilmesi en iyisidir.”³⁸ Sağlıklı devlet, orta sınıfı temel alan, zengini ve yoksulu birleştiren karma bir yönetim biçimidir.

Bu tür yönetim biçimleri, ayaklanmaya ve devrime daha az meyillidir; çünkü hırslı zenginleri ve açgözlü yoksulları birbirlerinden koruyabilirler. Önde gelen kişiler arasındaki kavgalar bastırılmalıdır, vergi yükümlülükleri sürekli düzenlenmelidir ve anayasa uygulanmalıdır. Ama esas, siyasal yozlaşmanın nedenini ortadan kaldırmak için büyük özen gösterilmelidir: “Her türlü anayasada en önemli kural, yöneticilerin kendi makamlarını öz-kazanç için kullanmasını engellemeye dönük şartların oluşturulmasıdır; salt yasa yoluyla değil, ayrıca genel ekonomik sistem aracılığıyla da.”³⁹ Sağlıklı siyasal yapılar, farklı sınıfları birbirinden korur ve tikelliği, şüpheyi, imtiyazı, açgözlülüğü, şiddeti temel alan yozlaşmış biçimlere karşı muhafazlık eder.

Platon, kişisel çıkarın insanlık durumunun sabit parçası olduğunu anlayamamıştı. İnsanların farklı birlikler kurmalarının nedeni ya kendileri için belli avantajlar elde etme ya da yaşamın gereksinimlerini karşılama çabasıdır. Aristoteles, en küçük toplulukların bile üyelerinin yararını hedeflediğinin farkındaydı: “Fakat devlet dediğimiz topluluk tüm bu toplulukları kapsar; çünkü siyasal topluluk anlık avantajlar peşinde değildir, bütün yaşam için avantajlı olan şeyi hedefler.”⁴⁰ Çoğulluğun varlığını kabul eden bu mülhaza Aristoteles’i Platon’dan ileriye taşıdı. Sivil toplum, siyaset yoluyla inşa edilmiş topluluktan ve hayatın farklı alanlarını örgütleyip devleti meydana getiriyordu; ayrıca bu süreçte o alanların etik potansiyellerinin her açıdan ifade edilmesine izin veriyordu. Platon’un bütünlük sağlanması konusundaki mekanik arzusu, onu işbölümünün neticelerini bastırmaya itmişti. Bununla birlikte, işbölümü, kendi devlet kuramının kalbinde yer alıyordu. Aristoteles, şehir-devletin ortak yaşamındaki farklı alanları örgütlemeyi denerdi. Bir siyasal topluluğa üye olmanın, toplu katılıma dayalı bir yaşamı beraberinde getirdiğini ikisi de kabul ediyordu. Üstelik devletin topluluktaki ortak ahlaki yaşamı ifade ettiği fikrindeydiler. Siyaset “iyinin başlıca bilimidir”; çünkü bireysel menfaatin etkisini, ortak kaygıların genelliği sayesinde yumuşatıyordu.

Aristoteles’in farklılaşmış sivil toplum anlayışı, Platon’unkinden çok daha incelikliydi, ama yurttaşlık kuramı kendi gençliğinin aristokratik duyarlılıklarından şiddetle etkilenmişti. Şehir-devletteki özgür insan, arkadaşlarıyla ve akranlarıyla fikir tartışmalarına girer, düşünceler üretir. Yüz yüze kamusal etkileşimlerin ağı ahlaki yüceltir ve kişisel tatmin veren bir projedir. Kamu yararına dönük hayırsever ve tarafsız bir yönelim, mülk sahibi insanların yozlaştırıcı maddi kaygılara kapılmaksızın kamu meselelerine katılmasına olanak tanır. Bu tür bir görüş, yankıları

çağdaş sivil toplum kuramlarında bulunsa da, Atina'nın aristokratik cumhuriyetçiliğinin sona ermesinin ardından ayakta kalamazdı.

Sivil Toplum ve *Res Publica*

Aristoteles'in ölümünün bağımsız Yunan şehir-devletlerinin ortadan kalkmakta olduğu döneme denk gelmesi, tarihin kehanetvari tesadüflerinden biridir. İnsanın öz-yönetim kapasitesine dair iyimserliğinin siyaset hakkında her yere sızmış olan şüphecilik karşısında hiç şansı yoktu. Helen düşüncesinde bu şüphecilik olağandı. İnsanın kendi ahlaki yaşamının koşullarını yaratabileceğine dair Yunan anlayışı kısa sürede sahneden çekildi. Kamusal eylem için ortaya koyduğu kapsayıcı çerçeve çözüldükçe, kişisel ilişkilerin tehditkâr dış dünyadan koruma sağladığına dair yeni bir anlayış genellikle dini bir renge büründü. Kendi kendine yetme, sahicilik, bireysel refah doktrinleri, bireysel özerklik, ahlaki eşitlik ve kişisel doğruluk kuramlarının temelini oluşturdu. Çözünmekte olan bir dünyaya odaklanan kinikler, Epikürcüler ve erken dönem stoacılar, Aristoteles'in siyasallaşmış "iyi yaşam" kavramına bireysel bir anlam kattı.

Kişisel onur ve dürüstlük düşüncelerine kök salmış özerk etik eylem söz konusu olmadığı takdirde, klasik dönemde hâkim olan kabul görme ve şan-şeref edinme arayışının sivil toplumu meydana getiremeyeceğine hepsi ikna olmuştu. Geç dönem stoacılık, öz-denetimle, nezaketle, göreve bağlılıkla, kamu hizmetiyle ilgili normlar geliştirecek, bu normlar Roma düşüncesinde önemli roller üstlenecekti. Evrensel aklın doğa yasalarını keşfetme yeteneğine inanan stoacılık, bürokratik dünya imparatorluğunun gereksinimlerine uygun bir seküler dine dönüşecekti. Bununla birlikte, Makedonya İmparatorluğu'nun çöküşünün hemen ertesinde, kişisel kurtuluşla ilgili Helen doktrinleri, siyasal biçimlerden ve eylemden bağımsız olarak geliştirdi.

Siyasal topluluğu hedef alan saldırı başlangıçta bir feragat, kendine yeterlilik ve inziva felsefesi olarak ifade ediliyordu. Öz-yeterlik ve sahicilik, yurttaşlığın ve kamusal eylemin yerini aldı. Epikür, kör doğanın, insanın davranışlarına kılavuzluk edemeyeceğini bildiriyor, ayrıca eski dinleri ve siyasal oluşumları göreneklerin keyfi ürünleri sayıp hor görüyordu. İnsan ancak birikegelmiş batıl inançlardan, varsayımlardan, tanrılardan kendini kurtarırsa "doğal" bir yaşam sürebilir. Bireysel mutluluk arzusu, kaotik ve duyarsız evrende bel bağlayabileceğimiz yegâne çıpadır. İlk anda, ıstıraptan sakınmayı gerektirir. Hiddet ve dertler başkalarıyla kurmak zorunda kaldığımız kaçınılmaz münasebetlerden ileri geldiği için, dünyadan kopma ve inzivaya çekilme, ahlaki yaşamın önkoşuluna dönüştü. Artık ahlaki yaşamı tanımlayan nosyonlar özerklik ve sahiciliktir. Sivil toplum ve siyaset bundan böyle etik gelişiminin kaynağı değildi ve benlik kendini kamusal faaliyetlerde ortaya

sermez. İnsanın siyasal birliklerden ve kararlardan bağımsız bir iç yaşamı vardır. Bir başımızayızdır.

Sivil toplum, değişken etkileşimleri birlik için doğal bir zemin falan teşkil etmeyen yalıtılmış atomlardan meydana gelir. Kamunun tüm dolaşık ilişkileri katıyetle göreneklere dayanır; ancak ıstırabı dindirip mutluluğun önündeki engelleri kaldırmaları durumunda bir gerekçeye kavuşurlar. Yoğun mutluluğun ne olduğunu belirleyecek nesnel standartlar var olmadığından, Helenik dönemde sivil toplum bir düzenek olarak görülüyordu. Bu düzeneğin kamu düzenini koruması, bireysel refah peşinde şahsen koşmayı kolaylaştırıracaktı. Ne iyi ne kötü evren, bireyin kendine göz kulak olmasını gerektirir. Aristoteles'in kendine yeterli düşüncesini çok farklı şekilde ifade eden Epiktetos, özgürlüğün bir ruh durumu olduğunu ilan ediyordu: Bu ruh durumu ne yapılamayacağını bilir ve toplumsal bağlantılarını en çıplak asgariye nasıl indirgeyebileceğini bellemiştir. Hakiki benlik içtedir ve mahrem şekilde aranmalıdır. ıstıraptan kaçınmanın en iyi yolu, karmaşık toplumsal ilişkilerden ve buna sebep olan kişisel bağımlılıklardan uzak durmaktır. Epikür şu tavsiyeyi veriyordu: "Kendimizi ilişkilerin ve siyasetin zindanından özgürleştirmek zorundayız."⁴¹

Böyle karamsar bir inziva doktrini, genişleyen, özgüvenli Roma'nın ideolojik ihtiyaçlarına hizmet edemezdi. Böylece geç dönem stoacılık, rasyonel evren ile ahlaki yaşamın gereksinimleri arasında bir denklikten bahsetmeye başladı. "Doğaya göre yaşamak" artık kopukluk anlamına gelmiyordu. Bunun yerine, insanlarda da evreni düzene sokan ilahi aklın var olduğuna işaret ediyordu. Dünyayı aydınlatan alev her bireyin içinde kıvılcım olarak var olur, kişinin asıl hedeflerine ulaşmasını mümkün kılar; çünkü akıl, her şeyi insanın umutlarına ve hırslarına ulaşmasına doğru yönlendirir. Epikürcüler ve kinikler dünyadan el etek çekerek kusursuzluk peşine düşmüşken, bazı stoacılar kendilerini doğayla özdeşleştiriyordu; kimileri ise kişisel ahlaki yücelmenin etik alanına çekilmişti. Seneca bile toplumsal bağlantılara duyulan eski düşmanlığı tadil etmiş, mahremiyetin bir kamusal yaşamı gerektirdiğini, sivil toplumun da inzivaya çekilme vasıtasıyla kuvvetlenebileceğini kabul etmişti: "Kendi içimize daha çok çekilmeliyiz; çünkü o farklı yatkınlıklara sahip olanlarla kurulan münasebet, gayet güzel düzenlenmiş olan yapıyı düzensizliğe iter; ayıp, aşağılık tutkuları uyandırır; zihni hâlâ zayıf olan ve bütünüyle şifa bulamamış olanı ülsere dönüştürür. Bu şeyler, yani yalnızlık ile toplum birbirine karıştırılmalı, birbiri yerine geçirilmeli. Yalnızlık insanları arzulamamıza yol açarken, toplum ise kendi özümüzü arzulamamızı sağlar. Birbirlerine deva olurlar: Yalnızlık kalabalığa duyduğumuz nefreti sağaltır, kalabalık ise yalnızlıktan duyduğumuz nefreti dindirir."⁴²

Seneca'nın bireyciliği, aklın meydana getirdiği evrensel dünya-devletinin bireysel çıkarın bölücülüğüne karşı koyabileceğine ve şimdi ki zaman ile mekânın darlığını

aşabileceğine dönük siyasallaşmış anlayışla topyekûn çatışmıyordu. Ayrıca insan dayanışmasıyla ve evrensel kardeşlikle ilgili ilk sistemli görüşün zeminini de oluşturdu. Tüm stoacılar, insanın toplumsal yaşama uygun, rasyonel bir varlık olduğunu kabul ediyordu. Bütün evren, bir yurttaş topluluğudur. Bu toplulukta her canlı, aklın örgütlediği ahenkli birliği paylaşır. İnsan müşterekliği şimdi akıl kardeşliği ve evrensel sivil topluma eşit üyelik olarak ifade ediliyordu. Bu sivil toplum yapay toplumsal ayrımları ortadan kaldıracaktı. “Eğer akıl hepimizde ortaksa,” diyordu Marcus Aurelius, “bizi mantıklı canlılar yapan neden de ortaktır. Eğer bu ortaksa, neyi yapıp neyi yapmayacağımızı idare eden akıl da ortaktır. Eğer bu ortaksa yasa da ortaktır; öyleyse yurttaşızdır. Eğer öyleyse kamu işlerinin yönetimini de paylaşıyoruzdur. Eğer öyleyse evren şehir gibidir: Diğer hangi biçimlerde insan ırkının tamamı yönetimi paylaşır? Peki aklımızı, mantığımızı ve yasa bilgimizi bu ortak şehirden almaz mıyız, ya da oradan değilse nereden alırız?”⁴³

Geç dönem stoacılığın akıl tarafından örgütlenmiş evrensel sivil toplum ideali, şehir-devletin kısıtlı ortamında mümkün olana kıyasla çok daha geniş bir ahlaki eşitlik varsayıyordu. Aristoteles bütün bilgeliğine rağmen, kendi yurttaşlık kuramına kadınları, köleleri, çocukları, mukim yabancıları ya da Atina dışında yaşayanları dahil etmemişti. Helen döneminin doğa yasası kuramları, kişinin evrensel varlık düzenindeki yerini sabitliyordu. Marcus Aurelius’un söyleminde bireysel çıkar aklın ölümcül düşmanıdır; üstelik evrensel canlılık ilkeleri yaratılışın tüm ürünlerinde ortak olan tek kaynağa odaklanarak ölümlülüğün sınırlılıklarını aşabilir.⁴⁴ Stoacılık, tali ilişkiler üzerine inşa edilmiş ama bunların sınırlılıklarını aşan birleşik bir dünya-topluluğu fikrini geliştirmeye çalıştı. Stoacı imparator şu tespitte bulunuyordu: “Benim doğamsa mantıklı ve toplumsaldır. Antoninus olarak benim şehrim ve vatanım Roma, bir insan olarak da dünyadır. Bu yüzden benim için iyi, yalnızca bunlara yararlı olanlardır.”⁴⁵

Stoacılar, insanların çeşit çeşit birlikler içinde yaşadığının farkındaydı. Bunların en ikna edicisi kesinlikle Roma’nın kendisiydi. Cumhuriyet kendi yıkılışına işaret eden uzun süreli bir krize girerken, daimi iç savaşa, sonu gelmez dış çatışmalar eşlik ediyordu. Sınıf çatışması, köle isyanları, askeri isyanlar, suikastlar, komplolar ve şiddetlenen ekonomik sömürü cumhuriyet kurumlarını kuvvetten düşürürken, güçlü savaş beyleri kendi ihtirasları uğruna özel ordular topluyordu. Sokak dövüşleri, dönem dönem boy gösteren ayaklanmalar, artan eşitsizlik, kentlerde hüküm süren eşi benzeri görülmemiş sefalet ve insanların takatini kesen tarımsal kriz, kamu hizmetleri, demokratik hükümet, toprak reformu talepleri ve yoksulların sefaletini giderecek başka önlemler gibi birtakım taleplerin kıvılcımını çaktı. Aristokrasi parçalanıp rekabet eden, birbirinden süphe duyan kliklerden meydana gelen istik-

rarsız bir kitleye dönüşürken, Roma dar bir oligarşinin çalıştırdığı ve onların işine yarayan yırtıcı bir savaş makinesi haline geldi.

Cumhuriyetin nihai çöküşünü durdurmak için canını dişine takan MÖ 106 doğumlu Marcus Tullius Cicero, Julius Caesar'ın yükselişine de çöküşüne tanıklık etti. Felsefi açıdan şüpheciydi, stoacıların kendi kendine yetme idealinden etkilenmişti, muhafazakâr cumhuriyet aristokrasisinin tarafsız kamu hizmeti yönelimini benimsemişti. Cicero, klasik dönemin sivil toplum kavramlarını zenginleştirdi. Hem yozlaşmış aristokratlara hem açgözlü halk hareketlerine düşman kesilen Cicero, Senato'nun otoritesini savunuyor, toplumsal, ekonomik, siyasal reform için yapılan tüm çağrılara direnç gösteriyordu. Hayatı boyunca siyasal alanda etkin olan Cicero, art arda oturduğu yüksek makamlarda, güçlü nutuklarında ve etkili yazılarında cömertlik, ileri görüşlülük, dürüstlük, kendini kamu yararına adanmak gibi stoacı cumhuriyet erdemlerinin somut timsali olmaya uğraştı.

Adaletin kökünü Epikürcü yararlar yerine stoacı doğa kavramına dayandıran Cicero, örgütlü insan yaşamının ve hukukunun temelinin adalet olduğunu ilan etti. Doğa-yasası kuramı daima sivil toplumu uygarlığın faydalarıyla özdeşleştirmeye meyilliydi. Cicero'nun kuramı da istisna değildi. Cumhuriyet öncesi Roma'nın başına bela kesilmiş ölümcül illetin iktidar için verilen sonu gelmez, hukuksuz rekabet olduğunu, bunun da siyaseti suikastlara, hilelere, hırsızlığa, savaşa indirgediğini söyleyen Lucretius'la aynı kanaatleydi. Şahsi hüküm, hırs, iştah ve arzu, o dönem uygar yaşamı neredeyse yok olma noktasına getirmişti, şimdi de Cumhuriyeti tehdit ediyordu. *Res publica*, "halkın mülküydü" ve *populus*'un bir bütün olarak düşünüldüğüne işaret ediyordu: "Devlet bir halk unsurudur; sadece alelade bir şekilde bir araya gelmiş bir insan kitlesi değil, çoğunluğun yasa birliği ve ortak yararı üzerinde anlaştığı bir topluluktur."⁴⁶ Sivil toplum, uygarlığı mümkün kılmış bir siyasal erk örgütlenmesiydi. Platon'un tahayyülündeki sivil toplum işbölümünü temel alırken, Aristoteles'inki farklı doğal ve ahlaki kapasitelerinden meydana gelirken, Cicero kendi sivil toplumunu evrensel bir insan kapasitesine dayandırıyor: Doğayla uyumlu olan, insanlık tarihinden bağımsız var olan, evrene düzen getiren doğru akıl herkeste vardır. Özel çıkarların ve şahsi hükümlerin dünyasının özünde bulunan kaosu aşmanın yolu, sivil toplumu evrensel ilkelere göre örgütlemektir.⁴⁷ Akıl, kamusal alan ile özel alan arasındaki karışık ilişkiyi düzene oturtabilirdi. Cicero, Sokrates'in Kriton'a söylediği sözleri, Perikles'in Atina yurttaşlarına hitabını yankılıyordu:

Nitekim vatanımız bizi –karşılığında– bizden bakım beklemeksizin, böyle bir anlayışla doğurmadı ve eğitmedi, o iyiliğimize hizmet edip, huzurumuz

için güvenilir bir sığınak, dingin ve sakin bir yer olmadı, aksine zihnimizin, yeteneklerimizin ve yargı gücümüzün birçok ve en önemli kısmını kendi yararına ayırdı ve geriye ne kadar bir kısım kalabilmişse, o kadarını özel kullanımımız için bize bıraktı.⁴⁸

Cicero'nun hukuksuzluktan ötürü kaosa kayışı durdurma girişimi, sivil toplumun bir "toplumsal ruhta" doğduğunu ilan etmesine yol açtı. Bu ruhu da insana doğanın yerleştirdiğini söylüyordu. Doğuştan gelen sosyalleşme becerisiyle can bulan ve akıl yoluyla bilgilenen insanlar, birbirleriyle bağ kurmaya teşvik edilir. Fakat tek başına bir his, dayanıklı toplumsal bağlar kurmaya yeterli gelmezdi. Yasalar ve kurumlar da gerekliydi. Kişisel mülk, yurttaşları tiranlığa karşı, devleti de yozlaşmaya karşı koruyabilirdi. Mülkiyet güvencesi, kamusal yaşamın vazgeçilmez bir koşuluysa, çünkü aristokratların özerkliğini, serbestliğini koruyordu. Cicero, serveti kamulaştırıp paylaşmayı hedefleyen her türlü toprak mülkiyeti yasasına şiddetle karşı çıkıyordu, ama aynı zamanda yoksulları saldırgan ve şiddet yanlısı zenginlere karşı korumak da istiyordu. Cicero, servetin "doğal" bir sınırı olduğunu, bu sınırın ötesinde toplumsal açıdan faydalı hiçbir amaca hizmet edemeyeceğini ileri sürüyordu. Kişisel mülkün yegâne gerekçesi, kullanılmasıdır diyordu.⁴⁹ Şu uyarısında Aristoteles'in salt ekonomik saiklere ilişkin şüphelerini yankılıyordu: "Yüce gönüllülük ve kahramanlık, nezaket, adalet ve cömertlik, kendi rahatına düşkünlükten, servetten, hatta yaşamın kendisinden ziyade doğaya uyar. Fakat eşyanın bu ikinci kategorisinden tiksirmek, ortak yarar bağlamında bunlara hiç önem atfetmemek, gerçekten kahraman ve yüce bir yürek gerektirir."⁵⁰

Cicero'nun mülkiyeti savunması, Romalılara özgü mahremiyete saygının örneği idi. Aynı zamanda, ayrı alanların tehlikeli olabileceğini söyleyen, klasik döneme ait bir şüpheyi de taşıyordu. Kişinin başka insanların zararına kendi çıkarının peşinde koşması, örgütlü yaşamın dokusunu aşındırmaya meyleder. Aristoteles gibi Cicero da bunun yozlaşmaya ve felakete kapı açacağından korkuyordu; çünkü bu, fayda ilkesini ahlaki ve siyasal temelinden koparır ve bu ilkeyi bağımsız bir kuvvet kılma tehdidi taşır. Ekonomik saikler daima yaşamın başka alanlarını bireysel yarar mantığına tabi kılmak için bastırır, üstelik kendine özgü kurallara sahip özerk faaliyet alanı olarak anlaşılamazlar. Doğayı örgütleyen rasyonel ilke, bireyciliği kısıtlayan, sivil toplumu mümkün kılan ahlak kurallarını yaratır. Kişisel çıkarlar toplumsal insanda kaçınılmazdır, ama "birinin elinden bir şeyini almak (başkasının kaybindan kâr etmek), ölüm, mahrumiyet, acı ya da herhangi bir fiziksel veya dış darbe kadar doğal değildir. Öncelikle bu iş, insan toplumunun ve yoldaşlığının köküne darbe indirir. Çünkü herhangi birimiz kişisel kazancımız uğruna başkasını soymayı ya da incitmeyi önerdiği takdirde, bütün dünyada her şeyden çok hiç

şüphesiz doğanın yaratımı olan şeyi, yani insanları birbiriyle birleştiren bağı açıkça imha ediyoruz demektir.”⁵¹

Cicero’nun hem yağmacı sömürüye hem de ekonomik varlıkların yeniden bölüşümüne ilişkin itirazları, siyasal kurumların merkezi rolünün altını çiziyordu. Akıl ve doğru düşünme çok önemli olsa da, ilkçağın cumhuriyetçi idealleri ve ahlak öğütleri tek başına, bireyleri ortak yarar uğruna çıkarlarından bir ölçüye kadar vazgeçmeye ikna etmeyecekti. Cicero’nun şunu açıkça görüyordu: “Herkes aynı amacı taşımalıdır: Bütünün çıkarıyla birlikte her bir kişinin çıkarını tespit etmek. İnsanlar sırf kendileri için bir şeyleri gasp ederse, insan toplumu bütünüyle yıkılacaktır.” Buna karşılık, resmi kurumlar gerekliydi.⁵²

Karma anayasa, ekonomik farkların siyasal alanda ifade edilmesini sağlayabilirken, aynı zamanda bu farkların parçalara ayırıp dağıtma potansiyelini zayıflatır. Yürütme erkinin, aristokrasinin ve avamın birbirlerinin özgürlüklerine tecavüz etmeye yatkınlığı, uygun kurumsal korumalar vasıtasıyla sınırlandırılabilir. Bu tür korumalar, sınıf kuvvetlerini istikrarlı, esnek bir dengeye oturtacaktır. Cicero’nun Aydınlanma anayasacılığı üzerindeki muazzam etkisi, onun şu uyarısında ifade bulur: “Bir sitede haklar, yükümlülükler ve işlevler arasında bir denge yoksa, dolaşısıyla *magistratus*’ların yeterince yetkisi, önde gelen vatandaşların yeterince etkisi ve halkın yeterince özgürlüğü yoksa, böyle bir idare devrime karışı korunamaz.”⁵³ Karma anayasa monarşinin, aristokrasinin, demokrasinin ilkelerinin kurumsal bir ifade bulmasını sağlayarak, tiranlıktan ve güruhun hâkimiyetinden sakınacaktır. Aristoteles’in ölçülü aristokrat anayasacılığını temel alan Cicero, az sayıda mülk sahibi kişinin çıkarları ile pek çok mülksüzün çıkarları arasında denge kuracak bir siyasal düzenleme peşindeydi. Ekonomik ihtilafların siyasal biçime kavuşması engellenirse, çürüme ve yozlaşma askıya alınabilirdi.

Cicero’nun karma anayasası, tüm sınıfların çıkarlarına eşit ağırlık vermiyordu. Cicero, Senato’yu devlet gücünün merkezine yerleştirerek, muhafazakâr siyaset anlayışını ve kendi sivil toplum kavramında mülkün önemini yansıtır. Cicero, “halk *tribunus*’larının” dengelediği Senato’nun aristokrasi çıkarlarını temsil ettiğinin farkındaydı, ayrıca Cumhuriyetin yozlaşmasının daha da ileri gitmesini engelleyebileceğine güveniyordu. Cicero sivil toplumu miras alınmış mülkler ile siyasal irfan etrafında örgütlemeyi arzuluyordu, çünkü mütevazı bir servete sahip olanların bu sayede çok zenginler ile çok yoksulları birbirinden koruyacağını düşünüyordu; onun bu yaklaşımı Machiavelli’yi, Montesquieu’yü ve Madison’ı derinden etkileyecekti. Orantılı eşitlik, Cicero’nun bireysel çıkarların değerinin eşit olmadığı görüşünü yansıtıyordu; ayrıca istikrarın herkesin korunmasını gerektirdiğinin de farkındaydı. Sonuçta, Cicero’nun sivil toplumun bir dizi siyasal düzenlemeye bel bağlıyordu. Bu

düzenlemeler monarşinin, aristokrasinin, demokrasinin unsurlarını kaynaştırır. Söz konusu sivil toplum, ekonomik gücün bölüşümünü yansıtır ve eşit olmayan sınıfların barış içinde yaşamasını mümkün kılar; çünkü “nasıl arpların ve flütlerin müziğinde ya da şarkıcıların sesinde farklı tınların belirli bir armonisi muhafaza edilmek zorundaysa, üstelik bu armoninin kesilmesi ya da ihlal edilmesi kulakları tırmalıyorsa, bu eksiksiz uzlaşmayı ve armoniyi birbirine benzemeyen tınların orantılı harmanlanması üretiyorsa, devlet de birbirine benzemeyen unsurlar arasındaki uzlaşma sayesinde oluşur; adeta müzik notalarıymışçasına üst, orta, aşağı sınıfların adil ve makul şekilde harmanlanmasıyla doğmuştur.”⁵⁴

Adaleti bireylerin kişisel yargılarından bağımsız kılan ve “insanın edimlerinin” merkezine yerleştiren Cicero bu sayede sivil toplumu siyaset bağlamında kavramlaştırmaya dönük klasik dönem geleneğini zenginleştirdi. Tek başına yaşamının yol açacağı ıstıraplardan uzak durmaya çalışan, çıkar peşindeki insanların bir araya gelmesinin ötesinde bir şey olan sivil toplum, doğal bir kurumdur; üstelik sivil toplumun siyasal tezahürü, bireylerin mensup olduğu en kapsayıcı, en önemli birliktir. Sivil toplumun temeli daima aklın yarattığı adalet olacaktır. Adalet, ortak yarar sayılır. Ayrıca tüm meşru devlet oluşumları, bu ilk ilke üzerine kurulmuştur. Siyasal yozlaşma, sivil toplumun varoluşunun sona erdiği anlamına gelir: “Hakta birlik olmazsa, ne olur sitenin hali?”⁵⁵

Cicero’nun Cumhuriyeti muhafaza etme, aristokratik mülkiyeti koruma ve senato otoritesini güçlendirme girişimi nihayetinde başarısızlığa uğradı; çünkü sürekli düzenlenen askeri harekâtlar ve genişleyen imparatorluğun sınırları içindeki istikrarsızlık, yönetimin giderek merkezileşmesine yol açıyordu. Julius Caesar sonuçta Cumhuriyetin mezarını kazacaktı. Bir sene içinde iki adamın da öldürülmesi, imparatorluğa geçişin işaretini verdi. İmparatorluk da Roma’nın sivil toplum anlayışını yeniden tanımladı. *Pax Augusta* dışarıdaki fetih savaşlarını geçici bir süreliğine bitirdi; aristokrasiyi ve Senatosunu denetim altında tuttu, bürokratikleşmiş hukuk sistemi aracılığıyla siyaseti çıkarlardan ayırmaya çalıştı. “Ortak yarar” anlamına gelen *res publica* kavramı, Roma’nın çıkar topluluğu fikrinde ima ediliyordu. Bu fikir, Cumhuriyeti koruyup nimetlerinin çoğundan yararlanan köylülerden, askerlerden meydana gelen bir sivil toplumu ifade eder. Fakat imparatorluğun genişlemesi, Roma’yı koskocaman, kozmopolit bir şehre dönüştürdü. Bu şehirde nüfuzlu kişiler ve sermayedarlar, proleterlerden, tebaadan, kölelerden meydana gelen bir okyanusla karşı karşıyaydı. Avam kesimin hakları ve özgürlükleri daima şehrin görkeminin temeli olageldi; ayrıca *imperium*’un doğal akla ve eşitliğe dayanan bir siyasal yaşamı örgütlemesi umulmuşsa da, İmparator Augustus’un elinde muazzam bir erkin yoğunlaşmasını da sağladı. Cumhuriyet

bir denge-denetleme sistemi kurmayı denemişti. Bu sistemde belirli kurumlar tüm toplumsal sınıfları temsil edecek, askeriye etkisiz hale gelecekti. Augustus'un Senato'nun imtiyazlarını sınırlama arzusu ve Praetor Muhafız Birliği'nin giderek artan önemi, çözüme kavuşturmak için tasarlandıkları acil sorunlara kıyasla uzun vadede çok daha tahripkâr olacaktı.

Öyle bile olsa, Roma düzeni bir kesinlik ve evrensellik temsil ettiği iddiasındaydı. Özel yaşam ile kamusal yaşamın alternatif sistemleri ise bu iddiada bulunmuyordu. Tiranlık ve sömürü üzerine kurulmuş imparatorlukların enkazı arasında Roma düzeni, sınıf, din, ulusallık sınırlarını aşan rasyonel ve sahidan “siyasal” bağları temsil ettiği iddiasındaydı. Augustus'un saltanatı sırasında biçimlenmeye başlamış hukuk aygıtı önce Roma yurttaşlığının haklarını, ayrıcalıklarını tanımladı, ama zaman geçtikçe ve siyasal erk tek elde toplandıkça, şehir-devlet ile cumhuriyetin kamusal yöneliminin yanı sıra varlığını sürdüren, hukuken tanınmış kişisel alanı ifade eder oldu. Roma kavramı *res publica* kısa süre içinde bağıntılı bir alan olarak *res privata*'nın varlığını da ima edecekti. Ailenin ve mülkün meydana getirdiği, haklar ağının koruduğu bu alan, samimi birlikler ve özel çıkarlar alanının emaresiydi. Özel hukuk bireyler arası ilişkileri bir düzenlemeye oturtuyor, aileye ve mülke hukuksal bir ifade alanı kazandırıyor, mülkiyet mirasını kurallara bağlıyor, yasalarca tanınan bir özel yaşam alanı tesis ediyordu. Bu özel yaşam alanı, sivil toplumla ilgili daha sonraki anlayışlar açısından muazzam önemliydi. Artık birey, özel kişiye ve kamusal yurttaşa ayrılmıştı. Din, devlet işi olma niteliğini sürdürse de, kademe kademe özel bir mesele haline geldi. Yurttaşlar kamusal alanda Roma tanrılarına uygun ibadetleri icra ettiği müddetçe, özel alanlarında istedikleri tanrılara ibadet etmekte özgürdü. Roma kamu hukukunun yurttaşların kapılarının eşliğinde hükmünü yitirdiği, eğer Cumhuriyet harfiyen “halka” aitse, kişisel hakların, mülkiyetin, ailenin ve dinin bir yurttaşlık ölçüsü meydana getirdiği söyleniyordu. Ortak çıkarları, belirtilmiş yurttaşlık görevlerini tanımlayan, yurttaşlar ile devlet arasındaki ilişkileri düzene oturtan kamu hukuku bütün dikkatini suç ceza meselelerine, kamusal kurumlara, devlet memurlarına yöneltmişti. Devlet yurttaşların “mülkü” olsa da, *populus* hanelerin erkek yurttaş reislerinden meydana geliyordu. Romalılar kendi sınırlamalarından kaçınma konusunda Yunanlardan daha yetkin değillerdi, ama sivil toplumu bir akıl, adalet, katılım ve haklar alanı kefesine koyarak müthiş önemli bir görüşle katkıda bulundular. Bu görüş, güçlü kişisel ağırlık merkezini kabul ederken, evrensel bir yurttaşlık anlayışının da peşindeydi.

Platon'un bilgi ile erki birleştirecek siyasi önder ufku, imparatorluğun bir iddiasında hayat bulmuş gibi görünüyordu. Bu iddiaya göre, kutsal imparator aynı anda hem devletin hem halkın yüce bulmuş haliydi. Augustus sistemi nihayetinde

Roma'yı iç çürümeden ve dış tehditlerden koruyamasa da, insanlığı barbarlıktan kurtarma ve siyasal düzlemde örgütlenmiş uygarlık olasılığı gibi klasik dönemin uğraşlarını sürdürdü. Şehir-devletten cumhuriyete, sonra da imparatorluğa geçiş, aklın ve uygarlığın güvenli olacağı, insan eseri bir sivil toplum betimliyordu. Kilise Babaları ve en önemlisi de Aziz Augustinus tam da bu umuda karşı çıkmıştır.

Sivil Toplum ve Hristiyan Topluluğu

Edward Gibbon, Roma uygarlığının çöküşünü barbarlığın zaferine ve Hristiyanlığa yormuştur. Bu çöküş, sivil toplumu siyaset yoluyla örgütlenmiş topluluk kefesine koyan klasik dönem anlayışını zayıflattı. Roma uygarlığının parçalanması, Batı düşünce dünyasına bir ikiciliğin meydana gelmesine yol açtı. Bu ikicilik, siyaseti insanın en yüce değerlerinin alanı olarak kuramlaştırmayı yüzyıllar boyunca imkânsız hale getirdi. Doğu Roma İmparatorluğu Bizans Kilisesi'nin desteklediği merkezileşmiş devlet sayesinde ayakta kalırken, German fatihler göreneklerini ve kavimlerinin örflerini Batı'da siyasi yaşamın zemini kıldı. Karanlık Çağlar'da yaşanan ekonomik ve siyasal ademimerkezleşme, sağlam siyasal organların gelişmesinin önünde engeldi. Bölge kendi kendini yavaş yavaş yeniden örgütleyip kavimlere dayalı bölgesel bir krallık yapısına kavuştu; ayrı parçalardan meydana gelmiş evrensel imparatorluk yapısına sahip değildi artık. Bu yapı şimdi Roma'ya dair hatıralarda ve Konstantinopolis gerçekliğinde yaşıyordu.

Roma'nın çöküşünün ardından gelen binyıl boyunca Batı'nın kavuştuğu her türlü toplumsal, ideolojik birliği Hristiyanlık temin etti. Bunu, ortak bir ruh kardeşliği zemini sunarak ve devlet ile sivil toplumu Hristiyan Topluluğu olarak tanımlayan bir kuram ortaya atarak başardı. Uzun zamandır Yunanistan'daki ve Roma'daki siyasal düzenin gereksinimlerine tabi olan din, ortaçağın büyük kısmında daha bağımsız bir konuma oturdu. Din ve giderek merkezileşen Kilise, devlet yapılarına meşruiyetlerini kazandırıyor. Bu durumda bile dönemin siyaseti din bağlamında kuramlaştırma eğilimi, kaynaşmış toplulukla ilgili kavramlara can verdi. Bu kavramlar, sivil toplumu klasik dönemin siyasal kategorileri bağlamında anlamayı imkânsız kılıyordu. Fakat insan ilişkilerine dair birleşmiş bir kuram oluşturma çabası sonsuza kadar süremezdi. Aşındırıcı piyasalar, güçlü krallar, fırsatçı hükümdarlar ve özgüven kazanmış yerel teşekküller, ilahiyatın, felsefe, bilim, siyaset gibi faaliyetlerin icrası için kapsayıcı bir çerçeve sunmasını imkânsız kılınca, Ortaçağ Avrupası'nın kendi siyasetini manevi zeminde örgütleme girişiminin sonu geldi. Bu dönem biterken, devletle ilgili daha duru bir siyaset kavramı belirmeye başlıyordu.

Bu gelişmeyle birlikte şimdi ekonomi bağlamında örgütlenmiş eşit derecede seküler bir sivil toplum kavramı da doğdu.

Klasik dönem dünyasından ortaçağa kuramsal geçiş, kendi kendine yetme idealinden bağımlılığın yüceltilmesine geçiş olarak özetlenebilir. Yunan düşünörlere göre etik ve siyaset, ahlaki özerkliğın hâkim olduğu bir yaşamı ve halk tarafından tanınmayı hedefleyen aydınlanmış insanların rasyonel âleminin eseri idi. Erdem vahiyle inmiş bir hakikat değildi ve insan inancının ya da tutumunun standardını dış talepler belirlemiyordu. İnsanlar kendileri için geliştirmiş oldukları ahlaki ilkelerle uyumlu bir sivil toplum örgütlemeye muktedirlerdi. Aristoteles'in kanaatine göre yurttaşlık rasyonel düşünceyi, ihtiyatlı yaşamayı, gönüllü itaati birleştiriyordu. Bu kanaat, söz konusu bakış açısının zirve noktasıydı.

Erken Hıristiyanlık dönemi, devlet meselelerine nispeten kayıtsızdı. Bunları gelip geçici kaygılar sayıyor, hızla ortadan kalkacaklarını düşünüyordu. Fakat Hıristiyanların Tanrı'nın Krallığının gelişini beklemesi gerekeceğı anlaşılınca, dini otoriteler dünyayla barışmak zorunda kaldı. Kilise'nin imparatorlukla uzlaştığı uzun soluklu süreçte, bu kurum cebri siyasal erkin gerekçesine, erkin uygulanmasının kılavuzuna dönüştü. Ortaya atılan prensipler, Kilise'yi sivil toplumun merkezine yerleştirdi. İlk günah doktrini sayesinde pek çok Kilise Babası, insanın günahkâr doğasından ötürü devletin Tanrı eseri olduğu yargısına vardı. Kilise'nin kılavuzluğunda devlet, insanın hatasını düzelterek evrensel geçmişte önemli rol oynayabilirdi. Yunanlar siyasetin insan için doğal olduğu sonucuna varmışken, Kilise siyaseti savaşın, köleliğin, mülkiyetin yanına yerleştiriyor, başarısızlıktan kaynaklanan tamamen geleneksel bir sonuç olduğunu söylüyordu. Geç Roma döneminin kutsal monarşi kavramı putperest Doğu'dan türemiş kavramların yardımı sayesinde imparatorluk düzenini yeniden inşa etme yolunda son girişimlerden biri olmuştu, ama bu kavram artık kesinlikle terk edilmişti.

Gelgelelim, bu gelişme Yunan şehir-devletinin ve Roma Cumhuriyetinin hümanizmasına dönüşe işaret etmiyordu. Bu yönetim biçimlerinin gözünde din, örgütlü sivil toplumların birkaç gereksiniminden biriydi. Şimdi insan yaşamının büyük bir alanı, *res publica*'nın dışına yerleştirilmişti; çünkü "Sezar'ın hakkı Sezar'a" öğüdü aynı zamanda Tanrı'nın hakkının Tanrı'ya verilmesi gerektiğini ima ediyordu. Constantinus'un din değiştirmesinin ardından Kilise ile devletin kaynaşması, siyasal topluluğu eksikli bir kuruma dönüştürdü. Tıpkı putperest imparatorların zamanındaki haline benziyordu. Yegâne farkı, şimdi kendini açıkça Hıristiyan devleti ilan etmesiydi. İmparator-papacılık, siyasal kurumların meşruiyetini tazeledi. Artık erk, manevi ve dünyevi amaçlar uyarınca kullanılabilirdi. Barışı korumak, Kilise'yi savunmak ve ilahiyat doktrinlerini yürürlüğe koymak devlet işi haline geldi. İktidar, erken dönem

Kilise'nin dünyasını mesken tutan dine aykırı inançlar aleyhine serbestçe uygulan-
dı. Diri Hıristiyanlık kademe kademe siyasal bağlılığın yaşamsal ilkesine dönüştü.
Düşünürlerin sivil topluma ilişkin özellikle Hıristiyan bir kuram şekillendirmesi çok
sürmedi. Bu kuramın yanı sıra Yunan-Roma geçmişine dönük bir eleştiri de gelişti.

Kilise'nin gözünde klasisizm putperestlere yaraşır bir hataydı, çünkü yaratıcı
ve hareket ettirici ilkesini “dışarıda” arıyordu. İnsanın kendi kaynaklarına başvuru-
rarak tamamen ahlaki bir yaşam örgütleyebileceğine ilişkin kanaat, tehlikeli bir
yanılsama, kibirden kaynaklanan bir yanıltı. Bireysel tercih zorunluluğu nasıl
Augustinus'un Cennetten Kovulma üzerine kurulu ilahiyatının ve buna eşlik eden
İlk Günah öğretisinin merkezinde yer alıyorsa, ilk dönem Kilise de Teslisi günahkâr
insanın en yüksek itaati borçlu olduğu, yaratıcı ve hareket ettirici bir ilke olarak
tanımladı. İnsan anlayışının önündeki yegâne engelin temeli, kasıtlı körlük ve
inatçı inkâr vasıtasıyla kendimize dayattığımız sınırlarda gizlidir. Augustinus bu
konuda epey bilgiliydi. İnsanın edimleri hakkındaki derin şüpheciligi, kendisinin
kurtarıcı lütfkâr güç ilahiyatının itici gücüydü. Bu şüpheciligi, Augustinus'un
erken dönemde Kilise'nin en önemli ilahiyatçısı olmasını sağladı.

Gurur, İman, Devlet

Augustinus *Tanrı Devleti* kitabını 413'te, Alaric'in yönettiği Got ordusunun Roma'yı
yağmalamasından üç yıl sonra kaleme almaya başladı. Ölümsüz Şehrin sofistike
aydınlar kesimine hitap eden Augustinus, kısa süre önce yaşanmış felaketlerin eski
usullerin ihmal edilmesinden kaynaklandığına ilişkin revaçtaki iddiayı reddediyordu.
Roma'nın düşüşünden Kilise'nin sorumlu olmadığını ileri süren Augustinus, kısa süre
önce Hıristiyanlaşmış imparatorluğun zayıflığının putperestliğe, dine aykırı inançlara
ve ahlaksızlığa müsamaha göstermesinden kaynaklandığını söylüyordu. Augustinus'un
Kilise'ye dair savunmasının kapsamı kısa süre içinde genişledi, tarihle ve sivil toplumla
ilgili ilk sistemli Hıristiyan kuramına dönüştü. Kutsal Kitap'taki anlatıları sürekli
yorumluyor, Kilise'nin dünyadaki doğuşu, ilerleyişi, kaderi ile insanoğlunun yaratılışı,
cennetten kovuluşu, kefareti arasında bağlantı kuruyordu. Bu süreçte, insanca bir
yaşam sürmeye dair ahlak kurallarının doğada ve akılda keşfedilebileceğini söyleyen
seküler iddiaya güçlü bir saldırı başlattı, ayrıca Hıristiyanlığı Doğulu batıl inançlar-
dan hallice olan bir putperest saldırıya karşı korudu. Hümanizmin bilime ve akla
gösterdiği hürmet, imanın ve ilahi lütfun kararlı bir şekilde vurgulanması anlamına
geliyordu. Bu vurgu, olgun Augustinusçuluğun tipik özelliğidir.

İnsanın zayıf olduğuna dair inatçı his, Augustinusçuluğun sivil toplum anlayı-
şının merkezinde yer alır. İnsanoğlu kendi için ahlaki değerler türetemeyecek kadar
baştan çıkmıştır. Hakikatin, güzelliğin, iyiliğin, anlamın tüm sağlam standartları

Kutsal Ruh'un gizemli işlerinden baş vermiştir. Tarih Tanrı'nın insanın edimlerindeki varlığının kaydıdır ve bunun anlamı insan zihninin herhangi bir ürününde değil, İsa'nın vahyinde bulunur. Yunanlar ve Romalılar, siyaset yoluyla örgütlenmiş sivil toplumda konuşmanın, tefekkürün ve eylemin insan mutluluğunun zeminini tesis ettiğini düşünmüşlerdi. Augustinus'un önerdikleri ise iman, Kutsal Kitap ve Kilise'ydı. Yalnızca Hristiyan ilkeleri, siyasetin icrası ve sivil toplumun örgütlenmesi için bir temel meydana getirebilirdi.

Fakat yine de Roma'nın tarihinden çıkarılabilecek değerli dersler mevcuttu; çünkü Tanrı'nın kudretli bir imparatorluğun kurulmasını mümkün kılması sebep-siz olamazdı. Her şeyi kucaklayan ve takıntılı bir övülme sevgisi, imparatorluğun yurttaşlarının muazzam işlerinin itici gücüydü. Augustinus şu saptamayı yapıyordu: "Şan kazanmayı her şeyden çok seviyorlardı; bu uğurda yaşamayı diliyor, bu uğurda ölmekte tereddüt etmiyorlardı. Bu tek şeye duydukları tutkunun gücü diğer arzularını bastırıyordu." "Övgü alma hevesi ve şan kazanma arzusu o zamanlar pek çok harika iş başardı; insan muhakemesine göre övgüye layık, şüpheden yoksun, ihtişamlı şeyler."¹ Augustinus Maniheistti, yeni-Platoncuydu, günahkârdı, din değiştirmişti, piskopostu, ilahiyatçıydı, polemikçiydi ve yargıçtı. Ruh ve beden meseleleri üzerine uzun uzun, derin derin düşünüyordu. İmparatorluğun başardığı işlere gerektiği gibi saygı duyuyordu. Fakat Roma'nın gücünün benzersiz bir yüceliğe ulaşmasına olanak tanıyan şan arayışı aynı zamanda ona diz çöktüren zaafiydi.

Putperest dünyeviliği, insanlık tarihinde İsa'nın varlığının kapı açtığı olasılıklarla keskin zıtlık sergiliyordu. Âdem'in Cennetten Kovulmasından beri insan ırkı iki büyük "şehre" ayrılmıştı; bunlar, Tanrı'nın yaratımında üstünlük kurmak için mücadele eden iki gücün manevi cisimleşmeleriydi. İnanç ve inançsızlık ezeli ve ebedi bir kavga içindedir ve bütün dünyada iç içe geçmişlerdir. Bunları eksiksiz biçimde ifade eden herhangi bir kurum yoktur, ama dünyada paralel sadakat hiyerarşileriyle temsil edilirler. Şehirlerden biri Şeytana ve iblislerine hizmet ederken, öteki Tanrı'ya ve meleklerine hizmet eder. Bir şehir bedenine eşlik eden istikrarsızlığı, ihtilafı temsil ederken, öbür şehir ise Tanrı'dan gelen bütünlüğü, barışı temsil eder. Şehirlerden biri insanın arzularının parçalılığını, tikelliklerini vücuda getirirken, öteki şehir ise Tanrı'nın tekliğini ve evrenselliğini vücuda getirir. Seküler işlerde ve Kilise'de ayrılmaz biçimde iç içe geçen bu iki âlem, insan eyleminin ayrık ve alakalı alanlarını oluşturur. İnsan Şehri ve Tanrı Şehri, dünyanın sonuna kadar yan yana var olmakla lanetlenmiştir. Bunların ilişkileri tüm insan toplumlarını meydana getirir, insanın uzun tarihini şekillendirir:

Dolayısıyla iki şehri, iki sevgi oluşturur: kendini sevmenin, hatta Tanrı'yı hor görmenin eseri dünyevi sevgi; Tanrı sevgisinin, hatta benliği hor görmenin

eseri ilahi sevgi. Kısaca söylemek gerekirse, birincisi kendiyle övünürken, ikincisi Tanrı'yla övünür. Çünkü bir tanesi insanın ihtışamının peşindedir, ama ötekinin en büyük şanı Tanrı'dır, yani vicdanın tanığıdır. Bir tanesi kendi şanıyla başını dik tutar; öteki ise Tanrı'ya şunu der: "Sen benim şanımsın, başımı dik tutansın." Bir tanesinde hükümdarlara ve boyun eğdirdikleri milletlere hükmetme sevgisi hâkimdir; ötekinde ise hükümdarlar ve tebaaları birbirlerine sevgiyle hizmet eder. Tebaa itaat ederken, hükümdar ise herkes için kafa yorar. Bir tanesi, hükümdarların şahsında temsil edilen gücünden keyif alır; öteki ise Tanrı'sına şunu der: "Seni seviyorum Tanrım, benim gücüm kuvvetim sensin."²

Augustinus Roma'nın can çekiştiğini görse de, tarihinden ölümsüz dersler çıkacağı kanaatindeydi. İnsan Şehri de tıpkı Roma gibi kardeş katlinden baş vermişti. Bu katlin kökü, cennetten kovulan insana uzanıyordu. Kabil'in ve Romulus'un birbirine eş suçları, kıskançlıktan, mülkiyet arzusundan, üstünlük kurma itkisinden ayrı düşünülemez. Bunlar tüm insanların özelliğidir. Bencillğin, gururun, inatçılığın meydana getirip tanımladığı *civitas terrena*'nın kökü cinayete ve düzensizliğe uzanır. Bunun başlıca alanları (hane, şehir, imparatorluk) asla ahlaki yaşamın zemini olamaz.³ Elimizden gelenin en iyisi, bunların çatışan talepleri arasında işe yarar bir etkileşim kurmaktır.⁴ İnsan Şehri daimi mücadelenin, ihtilafın, savaşın âlemidir.

Klasik dönem geleneği sivil toplumun adalete bel bağladığı yargısına varmışken, Augustinus'un insanın edimlerinden kalıcı bir iyinin türeyebileceğini reddetmesi, Yunan ve Roma iyimserliğinin kalbine bir darbe indirdi. Roma asla hakiki bir cumhuriyet değildi, çünkü adalet üstüne kurulmamıştı. Gurura dayanan bir şan kazanma ve hâkimiyet edinme dürtüsü, bütün iyiliğin Tanrı'dan geldiği düşüncesini imkânsız kılıyordu. Augustinus saldırısını Cicero'ya yönelterek, Roma iyimserliğini yerle bir ediyordu. Doğru düzgün ibadetin olmadığı yerde, sahici bir halk, çıkar topluluğu ya da sivil toplum var olamaz. "Kalıbımı basarım," diyordu, "belirli bir cumhuriyet türü mevcuttu ve eski Romalıların yönetimi, günümüz temsilcilerinin yönetiminden kesinlikle çok daha üstündü. Ama gerçek şu ki İsa'nın kurup yönettiği cumhuriyet dışında hakiki adalet yoktur, en azından buna cumhuriyet demeyi seçenler varsa; bunun gerçekten de halkın yararına olduğunu inkâr edemeyiz."⁵ İnsanlar düşkün iblislere ve ahlaksız ruhlara hizmet ediyorsa, adaleti nasıl yerine getirirdi?⁶ Augustinus, Cicero'yu klasik dönem geleneğine karşı kullanmaktan da çekinmiyordu. "Adaletin olmadığı yerde," diyordu, "doğruluk nasıl var olabilir?"

Adaleti çekip aldığınızda, krallıklar büyük bir soygunculuktan başka nedir ki? Soygunlar küçük krallıklar değilse nedir? Çete insanlardan oluşur; hükümdarın otoritesi hükmeder, konfederasyon paktıyla örülmüştür; ganimet,

üzerinde uzlaşmış bir yasa uyarınca bölüşülür... Zamanında yakalanmış bir korsanın Büyük İskender'e verdiği yerinde, doğru yanıt da buydu. Kral, yaptığı saldırılarla denizde egemenlik kurmaya çalışan adamın niyetini sorduğunda, adam cüretli bir gururla yanıt vermişti: "Sizin bütün dünyayı ele geçirme konusundaki niyetiniz neyse o; fakat bu işi küçük bir gemiyle yaptığım için bana soyguncu diyorlar, siz büyük bir filoyla iş gördüğünüz için size imparator diyorlar."⁷

Augustinus'un kanunsuz devleti soyguncu çeteleriyle ve yozlaşmış imparatorları korsanlarla bir tutması ünlüdür. Bu tutumu klasik döneme getirdiği derin eleştiriden türemiştir. İnsan asla kendi başına barışçıl ve ahlaki toplumsal ilişkiler örgütleyemeyecektir. Dünyevi şehrin en önemli "hayırları" toplum içindeki uyumsuz isteklerin itici gücü olan dengesiz iştahlardan ötürü koşullara bağlıydı ve anlaşılabilirliği güçtü. Hiç kimse bedeninin fiziksel ihtiyaçlarından muaf tutulamaz, ama dünyevi şehrin günahkâr üyeleri bunları kendi başına yeterli saydıkları için muazzam bir hataya düşerler. İnsan gururu, dünya işlerini kapalı bir sisteme dönüştürür. Buna insan çabasıyla ulaşılabileceğini düşünmesi hatalıdır.

Dünyevi şehirde her zaman bölünme ve kavgalar öne çıkacaktır; çünkü Kabil'in hasedi ve Romulus'un gururu, yapayalnız kalmış insanın kendini ister istemez kaptıracağı, birbirine eş kötülüklerdir.⁸ Bedenin arzuları için yaşamak, bütünü parçası olmak demektir, ama gururlu insanın Tanrı'ya duyduğu ihtiyacı ve bağımlılığı kabullenmesi güçtür. Siyasal yaşamın göbeğinde yer alan suçlar, Augustinus'un ihtilaf tarihçesini açıklıyor. Romalılar tarihin en büyük imparatorluğunu örgütlemişti, ama muazzam servet ve dış fetihler bile imparatorluğun her yerine sızan bölünmeye, illetlere engel olamadı. İmparatorluğun tarihi insanoğlununkiyle aynıydı. Yıkıcı bir servet ve iktidar kavgası, sürekli güvensizlik hissi ve karşılıklı korku, iç savaş, isyan, kışkırtma, insanın insana kulluğu... tüm bunlar insan yaşamında da öne çıkıyordu. Dünyevi şehrin kurumlarının kalıcı bir ahlaki değeri yoktur. Kefaret ancak "Tanrı sevgisiyle, hatta kişinin kendi benliğini hor görmesi boyutuna varan bir Tanrı sevgisiyle" gelebilir. Hristiyan imanı ve Roma Kilisesi tarihte ilk kez bu kefareti mümkün kılıyordu.

Augustinus, putperest klasik dönemin başarısızlığının, Tanrı'nın yegâne adalet kaynağı olduğunu kabul etmemesinden kaynaklandığını durmaksızın vazediyordu. Yunanların ve Romalıların değer verdiği şan ve şeref, başka insanların övgülerine, hayranlığına bel bağlıyordu. Bu anlayış, sivil toplumla ilgili klasik dönem kavramlarına ölümcül gurur mikrobunu bulaştırmıştı. Siyaset yoluyla örgütlenmiş, kendi kendini yöneten bir sivil toplum öngören Aristoteles'in kapsayıcı ahlak projesi görüş alanından çıkmıştı: "Bu ırk kadar doğası gereği toplumsal, yozlaşması yüzünden ise toplumsallıktan böyle uzak bir şey daha yoktur."⁹

İnsanların temayülleri yıkıcıdır, insanlar daima hata yapmaya meyillidir. Güçlü bir dış baskı olmadıkça, cennetten kovulmuş insana çok “tatlı” gelen günahla çarpışmanın yolu yoktur. Cennet Bahçesi’nde hâkim olan kardeşlik, dostluk paramparça olmuştur; sivil toplumu düzenlemeye tabi tutan doğa yasası, gönüller haricinde her yerde gözden kaybolmuştur. Bu koşullarda cebir, günahkâr insanların mesken tuttuğu dünyadaki ahlaki eylemin elzem koşuludur.

Augustinus her yere sızan bir kısıtlama ihtiyacı anlayışına kafa yoruyor, ölümcül kusurlar barındıran sivil toplumu ayrılıp dağılma tehdidinden koruyabilecek bir mekanizma arıyordu. Salt manevi bir baskı insanı günahattan uzak tutamaz; çünkü günahın kaynağı insanın doğasının derinlerindedir. İnsanın en büyük kazanımlarını mümkün kılan, aralıksız katı tutumun “deli gömleğinin” insanı en berbat arzularından uzak tutmasıydı. Çoğu insan günahlarından arınmadığı ve dünyanın sonuna kadar arınmayacağı için, ihtilafa ve kaosa bir nebze barış, düzen, istikrar getirecek kurumsal bir yapıya ihtiyaç vardı; aksi takdirde yaşam imkânsız olurdu. Platon gibi Augustinus da denge öngörüyordu ve şu kanaatteydi: “Bir topluluğun da bireyin de kutsanmışlığı aynı kaynaktan gelir: Topluluk için bu, bireylerin uyumlu biçimde bir arada bulunmasıydı.”¹⁰ Devlet kısıtlı bir alandı, hareket menzili dardı, sorumlulukları azalmıştı.

Sivil toplumun ana özellikleri (savaş, mülk, kölelik, devlet) günahın çaresi olarak doğmuştu, günahın çaresi olarak hizmet ediyordu. Tüm bunları yapılandıran, insanlar arası bir eşitsizlikti. Bu eşitsizlik doğal düzenin özelliği değildi; çünkü Tanrı, rasyonel insanın kendi türü üzerinde değil, akılsız hayvanlar üzerinde hâkimiyet kurmasına niyet etmişti. Fakat günah yüzünden hiyerarşi insan tarihine girmişti; öte yandan, sivil toplumun kurumlarının bu derde bir deva etkisi göstermesini mümkün kılmıştı.¹¹ Augustinus, klasik dönemin sivil toplumunu dönüştürdü. Bu sivil toplum Yunanlara ve Romalılara kamusal tartışmaların ve ahlaki eylemlerin arenası olarak hizmet etmişti. Yeni sivil toplum ise hataları cezalandırarak ve günah ihtimalini düşürerek Tanrı’nın amaçlarına hizmet eden bir cebir mekanizmasıydı. Yüreklere dokunamasa bile, ahlaksız ve kardeş katili insanı sanki kardeşlerini umursuyormuş gibi davranmaya zorluyordu.

Devletin koruduğu barış, insanların birlikte yaşayıp çalışmasına olanak tanımıştı, ama herkesin katıldığı ortak bir ahlak projesi yerine şiddet ve korku üzerine kurulmuş bir barıştı bu: “Masum olmak için, kimseye zarar vermemekle kalmamalı, insanları günahattan uzak tutmalı ya da günahlarını cezalandırmalıyız; böylece cezalandırılan kişiler bu örnekten ders çıkarabilir ya da başkaları bu örnekten ibret alır.”¹² Devletin varlık sebebi, bağımsız bir ahlaki duruşu olmayan fakat uygarlaşmış insan yaşamı için gerekli olan kurumları korumaktır. Devletin başlıca görevi,

vaaz vermek, insanları Hıristiyanlığa geçirmek, papazlığı korumak gibi işlerinde Kilise'ye yardımcı olmaktır. Augustinus, devleti Kilise'yle uzlaştırmak ve eşitsizlik ile şiddetin Tanrı'nın amaçlarına nasıl hizmet ettiğini açıklayarak, yükümlülüklerle ilgili ilk etraflı Hıristiyan kuramını oluşturdu; üstelik krallara gitgide güçlenen Kilise'nin desteğini sundu. Aynı zamanda Augustinus, devlet şiddetinin insanları hatalarından caydırmak amacıyla İsa'nın hizmetinde nasıl kullanılabileceğini gösterdiği için, ilk engizisyon felsefecisiydi.

Gelgelelim, siyasal örgütlenme Hıristiyan amaçlarına hizmet ediyor, Hıristiyan hükümdarlarca yönetiliyor, Hıristiyan hukukunca örgütleniyor, Hıristiyan usulüyle idare ediliyor olsa bile, ilahi lütfun kurtarıcı gücünün yerini asla alamaz. Siyasal düzen olsa olsa çepersedir. Tanrı'nın amaçlarına hizmet ediyorsa da bu işi günahı cezalandırarak ve Kilise'yi savunarak dolaylı yoldan yapar. Günahtan doğmuş olan devlet, "dışsal" insanı düzene tabi tutmak için bir aygıttı, ama kusurlara yol açan zayıflığın derinlerdeki kaynaklarına dokunamazdı. Devletin uyguladığı cebir yüreklerle korku salarak hataları ıslah edebilir, böylece günah işlenme ihtimalini düşürür; fakat tam anlamıyla ahlaklı yaşamın kökleri başka bir yerdedir.

İnsan zaafı ve devlet erki konusunda "gerçekçi" bir tutum takınan Augustinus, Kilise'ye sivil toplum için en büyük sorumluluğu biçti. Kilise, şeytani güçlerin hüküm sürdüğü kaotik dünyada bir nebze güvenlik sağlıyordu. Bu tür bir görüş, örgütlü Kilise'nin ilk yıllarında gayet yaygındı, ama Augustinus'un eşsiz katkısı, Kilise'yi yeni evrensel topluluğun kalbi haline getirmektir. Augustinus'un görüşleri, Donatusçu aykırı düşüncelere karşı giriştiği önemli mücadele bağlamında şekillendi.

En eski Hıristiyan topluluklarının eğilimlerini yankılayan Donatusçuların gözünde İsa'nın mesajı, etraflarını kuşatmış yozlaşmanın radikal bir alternatifiydi. Kilise, Tanrı'yla ve dünyayla ilişkisinde lekesiz olmalıydı. Kilise ritüelleri, insan ile Tanrı arasında doğru ilişkiyi tesis edecek kesin, değişmez kurallar manzumesiydi. Yeryüzünde Kutsal Ruh'un yaşadığı yegâne teşekkül olan Kilise, kutsal masumiyetin, ayin arılığının, övgüye değer çilelerin kusursuz örneği olmak zorundaydı. Dini merasimler, insan ile Tanrı arasında bağ kuruyordu. Bu merasimleri, doğruluğunu, dürüstlüğünü kanıtlamış araçların yönetmesi şarttı.

Augustinus, Kutsal Ruh'un, insan uyruklarının niteliğinden bağımsız olarak var olduğunu söyleyerek itiraz etti. Dini merasimler, İsa'nın vaatlerine ve buyruklarına dayanır. Kilise ayinleri ise merasimleri yönetenlerin ya da katılanların içsel durumlarına bağlı değildir. Kilise'nin, kirliliğin dünyanın ayartmalarına karşı kimliğini koruyabilen seçilmiş insanların birliği olduğunu söyleyen Donatusçu kavram fazlasıyla hizipçi, edilgen, savunmacıydı; ayrıca Evrensel Kilise'yi imkânsız kılıyordu. Dini merasimler

tarihten bağımsızdır diyen Augustinus'un iddiası, Kilise'ye vazgeçilmez bir meşruiyet kaynağı bahşedecekti; çünkü kurumun bürokratik gücü, İsa'nın dini merasimlerin denetimini Petrus'a ve halefi olan papalara teslim ettiği iddiasına dayanıyordu. O an için daha genel bir sav ifade etti. Hıristiyanlık kendini dünyadan yalıtamaz ve kendisi ile Tanrı arasındaki durağan ittifakı korumakla yetinir. İnsan kendi geçmiş i ile amaçlı bir evrenin elzem taleplerinin arasına kasıtlı bir ihtiyat getirmemelidir. Kilise'nin kendini savunması artık yeterli gelmiyordu. Yalıtılmış Hıristiyan topluluklarının lekesizliğinden daha fazlası söz konusuydu; üstelik artık hakikatin devlet gibi güçlü bir müttefiki vardı. Evrensel Hıristiyan sivil toplum genişlemeyi sürdürece k ve sonunda bütün dünyayı kapsayacaktı. Augustinus'un ünlü sözü "Tanrı'yı sev ve gönlünden geçeni yap," Kilise'nin savunulmasında güç kullanmayı haklı çıkarıyor, İsa'nın insanlık tarihine girişinin her şeyi de ğiştirdiğini ilan ediyordu.

"Hakiki Kilise" İsa'nın bedenidir ve kusurlu İnsan Şehrinde yaşayan elle tutulur Kilise mükemmelliğin gölgesidir. Hıristiyan'ın kaderi kötülükle sürekli kesişir ve Kilise günaha karşı yegâne güvenilir savunmadır. Donatusçuların gözünde Kilise dünyadan sığınabilecekleri bir yerken, Augustinus'un inancına göre Kilise'nin kaderi bütün insan toplumuyla aynı zamanı ve mekânı kaplamaktı. Devletle ittifak kuran Kilise, elzem kardeşlik bağlarını günah yüzünden yitirmiş olan insanları birbirine bağlayan bağları bünyesine katarak, dönüştürerek, yönlendirerek Tanrı'nın amacına hizmet edebilirdi. Kilise, Tanrı'nın en başta tek insandan yonttu ğu, bölünmüş ve özüne yabancılaşmış insanlığı tekrar birleştirme arzusunu temsil eden mikro-âlem di. Augustinus'un Kilise tarafından örgütlenen sivil toplumu, Aristoteles'in şehir-devletinin ve Cicero'nun cumhuriyetinin yerini aldı. İman ve ilahi lütuf, aklın ve kamusal eylemin yerine geçti.

Hıristiyan Toplulu ğuna ilişkin bu kavram, kutsal ile dindışı arasındaki, Kilise'nin icra etti ği manevi yaptırımlar ile imparatorlu ğun uyguladı ğı cebri yaptırımlar arasındaki bariyerleri yı kma eğilimindeydi. Devlete duyulan nefret, Hıristiyanların zulme uğradı ğı çağın yersiz bir kalıntısıydı; bu eski tutum artık yok olmuşt u. Donatusçular, özünde şeytani olan siyaset aygıtının dayattı ğı yurttaşlık yükümlülüklerinden muaf olduklarını iddia ederken, Augustinus, ilahi hakla ilgili gelecekteki kuramların temelini attı; devlet, ilahi iktidarın destekledi ği do ğal bir zorunluluk oldu ğu için, hükümdarların kral vasfıyla Tanrı'ya hizmet etmelerini talep ediyordu. Klasik dönemin kendi gücüne güvenme gelene ğine düşman olan Augustinus, klasik anlayışın seküler otoriteyi onaylamasına belli bir önem atfediyordu. Fakat Augustinus her şeyden önce bir ilahiyatçıydı ve devlet yönelimi, iman gücü ve vahyin anlamı etrafında örgütlenmiş tutarlı bir dünya görüşünün parçasıydı. Cennetten kovulmuş insan kendini kötülü kten korumak için manevi yaptırımlardan fazlasına

ihtiyaç duyuyordu ve Kilise, hizipçiliğe, aykırı inançlara, putperestlere, Yahudilere karşı devleti yardıma çağırarak zorunda kalacaktı.

Augustinus özgür iradeye vurgu yapan standart Hristiyanlık görüşüne daima sadık kaldı. İmanın son eyleminin, zorlama olmaksızın, kendiliğinden meydana gelmesi gerektiğini düşünüyordu. Fakat insanların kendileri için özgürce tercih etmeyebileceği ve istemeyebileceği yordamlarla Tanrı'nın amaçlarına hizmet edilebilir. İslah edici öğretim, öğrenim, terbiye süreci, ruhu Kilise'ye ve İsa'ya hazırlamak amacıyla bireye dayatılabilir, hem de iradesi aleyhine. İnsan, günahla çarpışmasında korkunun kırbacına ve kısıtlamaların kösteğine ihtiyaç duyar. Nihayetinde Eski Ahit'in Tanrısı, seçtiği insanları kibirlerinden kaynaklanan hatalarından döndürmek için onların başına dizi dizi afet, felaket yollamakta tereddüt etmemişti. Cebir, İsrail tarihinde elzem bir rol oynadığı gibi, Kilise'nin ilerleyişinde de önemli bir rol üstlenebilirdi. Fakat cebri uygulayan her zaman devlet olmalıydı. Kilise'nin eli temiz kalmalıydı.

İmparatorluğun geç döneminde yaşamış kültürlü putperest kuşkucular ruhun kurtuluşuna, tümel bilgiye, hakikate uzanan yegâne yol Hristiyanlıktır diyen abartılı iddiayı asla kabul edemezdi. Böyle bir değerlendirme onlara manasız geliyordu. Büyük filozof Porfirios, bunun insan doğasına bütünüyle aykırı olduğunu söyleyerek itiraz etti. Çok tanrılı dinler genelde tek tanrılı dinlerden daha hoşgörülüdür, çünkü farklı uygarlıkların ayrı tarihleri ve tanrıları olduğunu kabul etmeye eğilimlidirler. Fakat Augustinus'un nazarında Hristiyanlık bütün insan ırkının doğal, hakiki diniydi; günah yüzünden kopmuş olan insan-Tanrı ilişkisini onarmanın yegâne yoluydu. *Tanrı Devleti* evrensel tarihin bir taslağıydı. Bağımsız bir sivil toplum söz konusu değildi. İnsan ırkının genel çöküşü, hiçbir insanın kendi çabasıyla kendini yetiştiremeyeceği anlamına geliyordu. İnsanın kaderine yalnızca Tanrı karar verir ve sadece Kilise masum bebeklerin çektiği ıstırapların adalete nasıl hizmet ettiğini açıklayabilir. Roma Cumhuriyeti ve İmparatorluk ne kadar düzgün idare edilmiş olursa olsun, orada hakiki adalet var olamazdı. Kurucusu ve hükümdarı İsa olan cumhuriyet dışında hakiki adalet var olamaz. Evrensel Kilise, Evrensel Topluluğu örgütleyip bunun Tümel Bilgisini muhafaza edecektir; çünkü "hayattan sonrasına dair umut yoksa, bu yaşamda mutluluğa sahip olmak sahte bir mutluluk ve muazzam bir sefalettir. Zira bu durumda ruhun hakiki nimetlerinden yararlanılamaz; çünkü o halde hakiki bir bilgelik yoktur; çünkü bu, tüm sağduyulu saptamalarını, insanca eylemlerini, erdemli öz-kısıtlamayı, adil düzenlemelerini Tanrı'nın güvenli bir sonsuzluk ve kusursuz bir barış içinde olacağı bu amaca yönlendirmeyen gerçek bir bilgelik değildir."¹³

Augustinus, Kilise ile devlet arasındaki ilişkiye dair kapsamlı bir kuram geliştirmese de, Pavlus'un siyasal uyum tavrını derinleştirdi, siyasal yükümlülüklerle ve

sivil toplumla ilgili muazzam önemli Hıristiyan kuramının temelini attı. Özgür iradeye göstermelik bir pay biçse de insanın tüm edimlerinin İlk Günahın lekesini taşıdığı konusundaki inatçı ısrarı şimdiki zamanı ve mekânı sistemli olarak karaladığı için, sonraki dönemin ilahiyatçıları için ciddi bir yük olacaktı. Tanrı sevgisi insanın yüreğine Kutsal Ruh'un hak edilmemiş eylemi aracılığıyla giriyor olsa da, ilahi lütfun nimetlerine insanın hakikaten özgürce tepki vermesine pek yer yoktu. Eğer insanın iyiye doğru her hamlesinin tek kaynağı Tanrı'ysa, o halde insanın edimleri daima günahın gölgesindedir. İnsanın, dindışı âlemden dünyevi işlerini yoluna sokabilmesinin yegâne sebebi, Tanrı'nın insana kendi ruhunu eğitme ve terbiye etme fırsatı tanınmasıdır. Augustinus'un tekrar tekrar ilan ettiği üzere, İsa'nın yaşamı ve Kilise'nin nimeti sivil toplumu ortadan kaldırmaz, bilakis sivil toplumu hayata geçirip tamamlar. İnsan tarihi, iyi ile kötünün diyalektiğidir: Tanrı sevgisi ve insan sevgisi diyalektiği. Artık Kilise ile devletin birleşip, cennetten kovulmuş insanın kurtarılmasına katkı yapması mümkündür. Tanrı'nın lütfu, dünyevi erki hakikatin ve kefaretin savunmasında kullanmayı mümkün kıldı. Bu tür bir görüş, bütünleştirmeyi önerdiği kategoriyi aslında yok eden bir sivil toplum kuramı yarattı. Augustinus, putperestliği onca eleştirmesine rağmen, bütünüyle Hıristiyan bir sivil toplum kuramının temelini atarken bile, Platon'la aynı soruna sahipti.

Hıristiyan Topluluğu

Augustinus'un devlet ile Kilise'nin kaynaştığı yapıyı Tanrı'ya doğru yöneltme girişiminin geliştirilmesi gerekiyordu; çünkü imparatorluk bir yandan Hıristiyanlaşırken, bir yandan çözülüp dağılıyordu. "Hıristiyanlığın" yavaş seyreden gelişimi, erken dönem ortaçağ düşünürlerini kapsayıcı bir yapı geliştirmeye teşvik etti. Farklı insanlar ile farklı alanlar arası ilişkileri bu yapının sınırları içinde kavrayabilirlerdi. Kilise'nin resmi ruhban yapısı (*sacerdotium*) ile imparatorluğun ve krallığın seküler yetkilileri (*imperium* ve *regnum*) arasındaki işbölümü, Hıristiyan Topluluğunun birbirini tamamlayan alanları arasındaki değişken yetki hatlarını betimliyordu.

Kilise'nin eski ileri gelen yazarlarının geliştirdiği ve 5. yüzyıldan sonra Papa I. Gelasius'un pekiştirdiği "iki kılıç" kuramı, iki büyük değer sınıfının menfaati için sivil toplumun hem örgütlenmesini hem de denetim altına alınmasını ima ediyordu. Bu değerlerin korunması, Tanrı'nın insanla ilişkisi açısından elzemdi. Bunların insan ihtiyaçlarının iki büyük teşekkülüne denk geldiği söyleniyordu. "Dünyaya hâkim olan iki güç" papanın ve imparatorun erkleridir diyen bizzat Gelasius'tu. Maneviyatla ilgili alanlar ve ruhun kurtuluşu meseleleri kesinlikle Kilise'nin işiyken, düzeni, barışı, adaleti içeren dünyevi meseleler sivil idarenin alanına giriyordu. Gelasiusçu "iki kılıç" doktrini, insanın edimlerinin birbirinden bağımsız ama iç

içe geçmiş iki alanını betimliyordu. Bu alanları ikiz Hıristiyan hiyerarşileri idare ediyordu. Bunların ayrı yetki alanları tek amaçta birleşiyordu. Devletin varlık amacı, kamusal işleri düzene sokmaktı. Kilise ise bütün insanlığa ahlaki rehberlik yapmak için vardı. İki erkin de kendi alanında egemen olması bekleniyordu; yine de çatıştıkları takdirde Kilise'nin manevi gücünün üstün geleceği varsayılıyordu.

Evrensel Hıristiyan Topluluğu kavramı, Kilise Babaları ile Augustinus'un ortaçağa aktardıkları mirastı. Gelasius'un dini ve siyasi otorite alanlarını tasvir etme girişimi, siyaset felsefecilerinin yüzyıllarca takip edecekleri standart gündemi oluşturdu; fakat gündemin muğlaklığı ve Kilise ile devlet arasında cereyan eden yetki alanına ilişkin bir dizi ihtilaf ciddi fikir uyuşmazlıklarının yaşanmasına yol açacaktı. Gelasiusçuluk Kilise ile devlet arasında belirli bir farklılaşmayı ima ederken, aynı zamanda tekil bir Hıristiyan sivil toplumu şart koşuyordu. Yüksek ortaçağın ruhban felsefesi, bütünleşme, örgütleme, birleştirme, sistemleştirme, uzlaştırma peşindeydi. Siyaset, ekonomi, bilim, etik ve sanat, ilahiyatın denetleyici etkisi altındaydı ve Reform ile Rönesans, ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin birliğini bozana dek bu alanlarda bağımsız gelişmelerin yaşanması mümkün olmadı.

Kısa vadede baskın eğilim, Kilise ile devletin birleşmesine doğru ilerliyordu. Charlemagne'ın 800 yılında Papa Leo'un elinden taç giymesi ünlü bir olaydır ve bu eğilimin simgesidir. Ortaçağın siyaset ve etik düşüncesinin büyük kısmının ana iddiası, yaşamın çeşit çeşit koşuluna uygulanabilen tek Hıristiyan ideali olduğudur. Bu iddia, bütün insan örgütlenmesi biçimlerine hem kendi başına organik bir bütünlük hem de asıl anlamını sadece Kilise'nin açıklayabileceği yüce amacın tezahürü olarak yaklaşan karakteristik dürtüyü yarattı. Tanımlayıcı öncül, Tanrı'nın yaratımının bileşik ve parçalı karakterini ifade eden sabit bir bütündü. Eşyanın evrensel düzeni, ilahın tesis ettiği bir ahenk varsayar. Bu ahenk, bütüne ve her parçasına nüfuz eder. Evren, bütünleşik ve parçalı bir organizmadır. Evrenin esas doğası tüm bileşenlerinde mevcuttur. Bileşenler ise evrensel bütünün bir kopyasını meydana getirir. Her insan bireyi ve birliği, makro-kozmosun ifade bulduğu bir mikro-kozmostur. Yaratılışın tüm eserleri eşzamanlı olarak hem kendileridir hem de Tanrı'nın suretleridir.

Tanrı'nın özü, çoğulluğun ortaya çıkışından önce var olmuş ve kaostan düzen yaratmış bir birliktir. Bütün varoluş dereceleri halinde düzenlenir. Her merteye, üstten anlam edinip aşağıya iletir. Evrendeki her varlık atandığı mevkiyi mesken tutar ve varlıkların arasındaki her bağ ilahi bir buyruktur. Farklılaşmış eşitsizlik, yaratılış eseri olan dünyanın işaretidir ve hem varoluş hem de liyakat "büyük varlık zincirinde" yukarıdan bahşedilir.¹⁴

Yeryüzünde ahenk ve adalet, insanın Tanrı'nın yaratımındaki yerini anlamasını gerektirir. Ortaçağın birörnek ve eklemlili toplumsal organizma kavramı, her bireyi bizzat yaratmadığı geniş bir bütünlük içindeki asıl yerine ve görevine yerleştiren bir üyelik kuramını şart koşuyordu. Tektip organizma kavramı, benzerlerin ve benzemezlerin bütünleşmiş bir birliğini, rütbe, toplumsal sınıf, meslek, siyasal erk zıtlıklarının ve farklarının bir dengesini ima eder. Her birey, zümre, lonca ya da toplumsal sınıf, en aşağı bireyden üstün tekil bütüne uzanan bir düzen içinde belirli bir yere sahiptir. İmanın yeterli gelmediği yerde, mana, dini otoritesi her zaman devletin kılıcı tarafından desteklenen Kilise tarafından açıklanabilirdi.

Yaratılmış her parçanın evrensel varlık düzeninde belirli bir yere sahip olduğunu, eşzamanlı olarak kendi düzenini, kurallarını, amacını ifade ettiğini söyleyen Yunan fikrini ortaçağa aktaran kişi, Augustinus oldu. Bileşik evrenle ilgili hiyerarşik görüş, ortaçağ toplumunun karakterini yansıtıyordu ve nihayetinde mevcut düzen için güçlü bir savunma sağlıyordu. Toplumun karmaşık kudem, toplumsal sınıf, lonca, meslek düzenlenişi ancak ilahi müdahaleyle yaratılmış evrenin genel yapısına yerleştirilerek açıklanabilirdi. Ortaçağın siyasal düşüncesi, ara teşekküllerden oluşan kolektiflerle ilgili bir kuram yarattı; bu anlaşılması güç kuram tüm bu teşekkülleri Tanrı'nın tekliline yerleştiriyordu. En kapsamlı birlik seviyeleri bağlamında düşünme dürtüsü varlığını sürdürüyor, ilahiyattan bağımsız bir sivil toplum kuramı geliştirmeyi imkânsız kılıyordu. Yunanlar her şeyi şehir-devlet etrafında örgütlemeyi denemişti. Ortaçağ yazarları ise kendi düşüncelerini Tanrı'nın evreni örgütleyişi etrafına kurdu.¹⁵ İki tarafın da kapsamlı bir toplumsal yaşam kuramına benzer şekilde bağlılık göstermesi en azından, toplumsal yaşamın karakterine ilişkin farklı izahları kadar önemliydi. Ortaçağ kuramının bütünlüğe ve düzene dair zihinsel meşguliyetinin kökenleri, ortaçağ toplumunun ademimerkezileşmesi, farklılaşması, korporatizmi ortamında aristokratik iktidarı meşru kılma girişimine dayanıyordu.

Hiyerarşinin kabul edilmesi hatırı sayılır bir yerel faaliyete alan tanıyordu ve bu dönem boyunca ayakta kalan karmaşık toplumsal ilişki ağları çeşit çeşit insanı içeriyordu. Kişisel statü, sınıf ihtilafı, görenek, hiyerarşi ve gönüllü işbirliği, ortaçağ meselelerinin daimi bir özelliği olan kolektiflerin haklarıyla ve görevleriyle ilgili tartışmaların merkezinde yer aldı. Ademimerkezileşmiş ve kırsal toplum düzeni, genel siyasal faaliyet için sınırlı fırsatlar sağlıyordu; fakat ortaçağ toplumunu yapılandıran, çeşitli grupların arasındaki karmaşık ilişkilerdi. Hıristiyan normları bu topluma bütünüyle nüfuz etmişti; ayrıca toplumsal düzende tek dini yönelimi paylaşan ilişkileri şekillendirmeye yardımcı olan karmaşık kuvvetler söz konusuydu.¹⁶ Ortaçağ toplumunun gelişimi kısmen merkezileşme ve bölünme eğilimleri arasındaki çekişmeden meydana geliyordu.

Bir yanda, Roma papalığının gitgide artan iktidarı ve buna eşlik eden 12. yüzyılın bir dizi ilahiyat yeniliği Ortaçağ Kilisesi'nin birliğini pekiştirdi, birleşmiş Hıristiyan sivil toplumunun oluşumundaki rolünü kolaylaştırdı. Ortaçağa özgü üç dogma (papanın en yüksek piskopos olması, manevi iktidarın dünyevi iktidar karşısında üstünlüğü, yedi dini merasim aracılığıyla ilahi lütfun bahşedilmesi), Kilise'nin devletten bağımsızlık ve devlete üstünlük iddiasını ifade ediyordu. Ruhban sınıfının örgütlediği uygarlık, Evrensel Kilise'nin bütün toplumsal düzenin ahlaki bir örneklik ilkesini vücuda getirdiği iddiasının nüfuz kazandığını gösteriyordu.¹⁷ Siyaset alanındaki benzer gelişmeler, Kilise'nin güçlendirilmesine koşut ilerliyordu. Kısa süre sonra krallar, Kilise'nin mutlak egemenlik iddialarına meydan okumaya başladı.

Merkezileşme ve evrensellik iddiaları ortaçağ yaşamının önemli bir vechesine işaret ederken, nüfuz sahibi ekonomik güçler de toplumsal örgütlenmeyi parçalara ayırıyor, kendine yeten küçük tarım topluluklarından oluşan bir yapıya doğru ilerliyordu. Ticaretin ve tecimin dönem dönem çökmesi, merkezileşmiş ruhban bürokrasisinin ve seküler bürokrasinin gitgide ısrarcı hale gelen iddialarıyla çelişen bir ilişki içinde cereyan ediyordu. Krallar, Roma ya da Bizans'takilere benzer hükümdarlar olmak yerine, kendilerini bir kişisel sadakat piramidinin tepesinde oturuyor sayıyordu. Dayanışmanın yegâne etkeni, herkesin Hıristiyan Topluluğuna mensup olmasıyla ilgili genel histi, ama bunun ne anlama geldiğini ifade etmenin pek çok yolu vardı.

Dönemin parçalı tarım ekonomisi, ilahiyattan ayrı duran tamamlayıcı bir devlet kuramı yaratamadı. Kır yaşamı kişisel ilişki ağlarını besledi, toplumsal yaşamın örgütlenmesinde yerel dayanışma hislerini güçlendirdi, kişisel bağımlılıkla ve karşılıklı yardımla ilgili güçlü bir etik geliştirdi. Ataerkil otorite ve itaat, yoldaşlık ve karşılıklı temas, sadakat ve saygı, güçlü piyasaların ve merkezileşen devletin bulunmadığı bir ortamda toplumsal yaşamı yapılandırmaya yardımcı oldu. Hiçbir seküler merkezi iktidar toplumsal yaşamı geniş bir zeminde örgütleyemezdi; hiçbir dünyevi egemenlik iddiası Kilise'nin iddiasına uzun süre meydan okuyamazdı; hiçbir biçimsel kamu hukuku teşekkülü rahiplerin ve piskoposların iddialarıyla rekabet edemezdi. Dini etki ve değerler, ortaçağ yaşamının her köşesine nüfuz etmişti. Kilise'den ayrı ya da Kilise'yle çelişen bir sadakat iddiasında bulunabilecek bağımsız örgütler ya da idealler, özerk kuram ya da uygulama merkezleri yaratacak güçte değildi.¹⁸ Çağın ihtilafları, iki ayrı erk vasfıyla Kilise ile devlet arasında değil, Hıristiyan sivil toplumunun iki dalı arasındaydı. Din ile siyasetin her bakımdan kaynaşmış olması, birleşmiş bir Hıristiyan toplumsal düzeninin nasıl örgütlenmesi gerektiği ve ayrı alanlarda kimin otoritesinin hüküm süreceği konusunda derli toplu fikir tartışmalarının biraz da olsa ötesine geçilmesini mümkün kıldı. Bu koşullarda, Kilise'nin kısıtlamaları dışında ayakta durabilecek bir sivil toplum kuramı yaratmak imkânsızdı.

Ortaçağ yaşamının niteliği de bunu imkânsız kılıyordu. Hıristiyanların liderliği konusunda birbiriyle yarışan merkezileşmiş Kilise ve devlet, yereldeki hizip yapılanmalarıyla başa çıkmak zorundaydı. Papalar daima Romalı yetkililerin mütecaviz iddialarına karşı kendi erk merkezlerini korumaya hevesli piskoposlarla karşı karşıya geliyordu. Krallar ise her zaman yerel prenslerin, özerk loncaların, bağımsız kasabaların taleplerine cevap vermek durumundaydı. Yerel otoritenin siyasal etkisi ortaçağ boyunca gücünü korudu. Birleşmiş bir Hıristiyan siyasal teşekkülü söylemi, yerel imtiyazların ve göreneklerin karmaşık ve çoğunlukla tutarsız yapısıyla yan yana var oldu. Papalık ve seküler krallar, idare konusunda tutarlılık ve merkezileşme konularında bastırdıklarında bile, kendilerine tabi nüfuslara ve yerel teşekküllere danışmak, onlarla uzlaşmak zorundaydılar. Ortaçağ toplumunda sayıları artan manastır yönetimleri, Kilise tarikatları, ticaret loncaları, komün ve kent konseyleri, üniversiteler ve tüzel kuruluşlar, bin bir zahmetle kazandıkları özerkliklerini korumaya daima uğraşmışlardır. Bu alanda yakaladıkları başarı, merkezileşmenin artması karşısında güçlü ama geçici bir bariyer oluşturdu. Kilise içinde, papanın feodal hükümdar rolü ile ruhban topluluğunun kamusal başkanı rolü arasında çok az çelişki vardı. Devlette ise kralın feodal lord ile siyasal topluluğun kamusal baş rolleri arasında pek az çelişki bulunuyordu. Egemenlik pek çok unsurdan meydana geliyordu ve dağılmıştı; her baron, lonca ya da tarikat kendi alanında egemendi; yine de, toplumun bütününe kimin rehberlik edeceği konusundaki mücadele papalar ve krallar arasında cereyan ediyordu.

11. yüzyılda Papa VII. Gregorius ile Kutsal Roma Germen İmparatoru IV. Heinrich'in arasında yaşanan ünlü çekişme, ortaçağ düşünürlerinin zihnini meşgul etmiş pek çok meselenin tanımlanmasına yardımcı oldu. Seküler otoritelerden bağımsız bir ruhani Kilise talep eden büyük Cluny reform hareketinden güç bulan Papa II. Nicolaus 1059'da Kardinaller Kurulu'nu kurup, müteakip papaları seçme yetkisini bu kurula devretti. Her ne kadar seküler hükümdarların Kilise meseleleri üzerinde kayda değer dolaylı etkisi devam etse de, Nicolaus'un halefi II. Alexander, yeni organın tek başına seçtiği ilk papaydı.

Kilise'nin uzun soluklu bağımsızlık taleplerini ünlü "tayin çatışmasına" dönüştüren kişi, Alexander'ın halefi VII. Gregorius oldu. Hildebrand kardinaliyken Cluny'nin ruhban yaşamıyla ilgili katı görüşünden kuvvetle etkilenmiş olan Gregorius, ahlaki yenilenme ve papalığın merkezileşmesi hedefinin kapsamını genişletti. Gregorius'un "Kilise için özgürlük" talebi, Kilise dışı makamların yaptığı atamaların, yani Kilise yetkililerinin seküler otorite tarafından seçilip atanmasının sona ermesini gerektiriyordu. 1075'te, o andan itibaren piskoposlara ve başkeşişlere otorite simgeleri bahşetmeye cüret eden Kilise dışı kişilerin aforoz edileceğini ilan

etti. Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nda IV. Heinrich, İngiltere'de Fatih William, Fransa'da I. Philippe bu karara derhal itiraz ettiler.

En güçlü tepki Almanya'dan geldi. Almanya, idari yürütme görevleri için özellikle Kilise adamlarına bağımlıydı ve Kuzey İtalya'yı kontrolü altına almak için Papalık Devletiyle rekabet ediyordu. Gregorius'un fermanı, birleşik Hristiyan sivil toplumunda Hristiyan hükümdarın asıl rolünün ne olduğu meselesini doğurdu. Kral tüm uyrukları üzerinde en üst yetkilere mi sahipti, yoksa tebaasının bir kısmı Kardinaller Kurulu'nu kurarak krallardan bağımsızlığını ilan etmiş papalığa mı hesap veriyordu? Heinrich papadan, imparatorluğu sekülerleştirme emrini almış oluyordu; fakat Gregorius'un fermanının isyankâr papalığın bütün Hristiyanlık üzerinde en üst otoriteyi sahiplenmesine doğru ilk adım olduğu açıkça ortadaydı.

Bunun ardından dili gitgide acılaştan bir mektuplaşma süreci geldi. Heinrich'i suçlayıp Kilise'ye saygı duymadığını söyleyen Gregorius, papaya itaatsizliğin Tanrı'ya itaatsizlik anlamına geldiğini belirtti. İmparatorun zayıfladığını görmeye can atan yerel hükümdarlar, Roma'yı destekledi. Heinrich, Gregorius'un görevden alındığını ilan ederek yanıt verdi. Bu ünlü mektup şu sözlerle başlıyordu: "Tahtı gasp etmemiş, Tanrı'nın kutsal atamasıyla tahta oturmuş olan Kral Heinrich'ten, artık papa olmayan, sahte keşiş Hildebrand'a." Worms'ta bir araya gelen Alman piskoposlar ilginç bir biçimde, prenslerin aksine Heinrich'e desteklerini açıkladılar ve Roma'dan bağımsızlıklarını ilan ettiler. Gregorius'un yanıtı, bu piskoposları ve imparatoru aforoz edip Heinrich'in tebaasını sadakat yemininden azat etmek oldu. 1076 Noel'ine gelindiğinde, ruhban sınıfı imparatoru desteklerken, büyük soylular papanın yanında saf tutuyordu.

Prenslerin müteakip isyanı, Heinrich'i Gregorius'la anlaşmaya mecbur bıraktı. Yüksek ortaçağın en çarpıcı olayı şöyle gelişti: Heinrich, 1077 yılının Ocak ayında papanın Canossa'da inzivaya çekildiği şatosuna gidip, üç gün boyunca karda yalınayak dikildi. Heinrich'in günahının affedilmesi, papalık iktidarının zirvesi olmuştu, ama tayin çatışması elli yıl daha sürüncemede kalacaktı. Ardından gelen Worms Antlaşması, Kilise dışı hükümdarların yönetimi altında görev yapacak piskoposların papalık tarafından atanmasına imkân tanıdı. Ruhban üyeleri artık görevlerini ve buna eşlik eden yetkilerini sadece Kilise makamlarından alsa da, krallar toprak ve başka dünyevi mallar bağışlayarak ruhban üyelerini serbestçe etki altına alabiliyordu. Papalığın otoritesi bir parça güçlenmişti; fakat Antlaşmanın başlıca etkisi, birleşik Hristiyan sivil toplumunun seküler ve dini dalları arasındaki ilişkiyi, yerel prensleri güçlendirip imparatorluğun bölünmesini ve zayıflamasını hızlandıracak şekilde yeniden düzenlemek oldu.

Kısa vadede, Gregorius'un Heinrich karşısındaki zaferi, Roma'yı, Hıristiyanlığın bütünüyle kendi yetki alanına girdiğini duyurmaya teşvik etti. Kilise kendi örgütlenmesini ve ilahiyatını merkezileştirmeye devam ederken, papalık otoritesi Gelasius'un verdiği tavizleri fiilen terk etti, tüm siyasi düzenlemelerin Kilise örgütlenmesinin parçası ve alanı sayılmasını talep etti. Tanrı iki alanın ayrılmasını istemiş, seküler devleti onaylamış olabilirdi, ama dünyevi iktidarın ilahi onay ve vekâlet alması ancak Kilise aracılığıyla mümkündü. Günaha kök salmış olan ve şiddet üzerinden tanımlanan devlet, Kilise'nin kutsadığı otoriteye muhtaçtır. Gregoryen Kilisesi'nin genel kuramına göre imparator ve tüm seküler hükümdarlar görevlerini dolaylı yoldan Tanrı'dan, ama doğrudan papalıktan alırlar; papalık, Tanrı'nın naibi olarak görevlendirilmiştir, çünkü iki kılıcı da ona Petrus aracılığıyla İsa vermiştir. Papa dünyevi kılıcın sahibi olsa da, Kilise hizmeti yolunda ve kendi talimatıyla kullanmaları şartıyla bu kılıcı krallara ve prenslere devreder. Kilise'nin bildirdiği meşruiyet, devletin her koşulda ve her an Kilise düzenine itaat etmesini gerektirir.

Saldırgan bir tutum sergileyen papalığın iddialarıyla yüz yüze kalan imparatorluk tarafı, geleneksel Gelasiusçulukla yetinmeye meyilliydi. Kilise ile devletin kötü, eşgüdümlü teşekküller olduğunu ileri sürüyordu. Sonraki dönemde Ockham'lı William, Padovalı Marsilius gibi düşünürler dünyevi erk için papanın onayına bel bağlamayan bağımsız bir konumu savunacaktı. Başka kuramcılar Kilise'nin bir nebze bağımsızlığı olmasına razı gelecek, ama kendini salt manevi meselelerle sınırlandırmasını talep edeceklerdi. Sonuçta çoğunluk, manevi alanın dünyevi alan karşısındaki üstünlüğünün, Hıristiyan kralla gireceği çoğu ihtilafta Kilise'nin sözünün geçeceği anlamına geleceğini kabul ediyordu.

Fakat krallıkların ve papalığın merkezileşmesi, ortaçağ kuramcılarını, devletin günaha karşı cebri bir çareden fazlası olduğu iddiasından uzaklaşmaya itti. Bu gelişme, karmaşıklığı gitgide artan sivil topluma dair daha incelikli bir anlayışı mümkün kıldı. 13. yüzyılda Aristoteles'in eserlerinin tekrar rağbet görmesi, siyaseti insan ırkının ahlaksız doğasından ötürü var olan, talihsiz bir hata andacının ötesinde bir şey saymaya olanak tanıdı. Roma'nın yıkılışından beri ilk kez, siyasal topluluğun kendi başına olumlu, –sınırlı da olsa– hayırlı bir şey olduğunu düşünmek mümkün oldu. Salt birleşik dini-siyasi çıkar topluluğuna odaklanmanın yerini yavaş yavaş, farklılaşmış Hıristiyan sivil toplumunda seküler siyasal faaliyetin elverdiği etik olasılıklarına kafa yormak aldı.

Thomas Aquinas'ın çalışmaları, bu göz korkutucu projenin dönüm noktalarından biriydi. Albertus Magnus'la çalışmak üzere 1245'te Paris'e geldiği dönemde, Arap-Aristotelesçi bilimin dolaşıma girmesi Kilise içinde keskin bir tepki uyandırmıştı. Hıristiyan müminler, bilimsel akılcılığın katı talepleriyle yüz yüze

gelmişti. Aynı zamanda kent merkezlerinin giderek artan önemi ve piyasaların yavaş yavaş yayılması, Augustinus'tan beri Hristiyan düşüncesine hâkim olmuş, dünyayı geleneksel olarak küçümseme tavrını zayıflatıyordu. Thomas Aquinas'ın kapsamlı bir Hristiyan ilahiyatı yaratma çabası, akli vahyin eşlikçisi kılmayı ve doğa yasalarının Hristiyan ahlakıyla bütünleştirilmesini öngörüyordu. İnsana ait tüm kurumlar ve faaliyet alanları, dereceli ve hiyerarşik sivil toplumu adım adım yaymış olan Hristiyan yaşam standardına tabi kılındı. Doğadan türemiş olan aklın mutlak ve bağlayıcı yasasının bir arada tuttuğu yapıda farklı kademeler birbirine hizmet ediyordu. Thomas Aquinas'ın evrensel Hristiyan uygarlığı kuramı, Tanrı'nın yaratımının özünde bulunan türlü farkların tanınmasını, Aristotelesçi bir amaçlar hiyerarşisiyle birleştirdi. Bu birleşme, ilahi bir ideale doğru ilerlemeyi vurguluyor, Cennetten Kovulmanın Augustinusçu içerimlerini geri plana itiyordu. Ortaya çıkan genel kuram, Kilise'nin temelinin dünyadaki öbür kurumların temellerinden farklı olduğunu farz etmiyordu; fakat Tommaso ayrı ayrı sorunları tek bir temel etik sorunlar kümesinin bakış açısıyla ele alıyordu. Hristiyan sivil toplumu artık Kilise içinde ve dışında farklı gruplardan ve zümrelerden meydana gelen bir organizmaydı. Hepsisi ortak Tanrı sevgisiyle birleşiyordu ve itici güçleri ruhun kurtuluşu olarak ifade edilen ortak tatmin hedefiydi.

Akla bir yer bulma çabası, insanın edimlerinin ahlaki konumunun vahiy yüzünden ortadan kalkmadığını ima ediyordu. Yüce değerlerin varlığı, alt alanların ancak sınırlı roller üstlenebileceğini, kendilerine uygun anlayış biçimleri tarafından örgütlendiklerini reddetmiyordu. Dolayısıyla insanın edimini ne günah ne de ruhun kurtuluşu ortadan kaldırır. Devleti insan doğasından türetme konusunda Aristoteles'in izinden giden Thomas Aquinas, sivil toplum için güçlü bir gerekçe geliştirdi. Sivil toplum artık günaha tepki ve çare olarak Tanrı'nın görevlendirdiği bir kurum değil, insan doğasının dışavurumudur ve doğrudan olumlu anlamda Tanrı'ya hizmet eder. Tommaso, Hristiyan dünya görüşünün sınırları içinde, klasik dönemin ve Hristiyanlığın siyasal topluluk kavramlarını uzlaştırmaya girişiyordu. Bir devletin yönetimi altında yaşayan toplumun, insan aklınca oluşturulmuş tüm insan toplulukları içinde en yücesi ve kapsamlısı olduğu konusunda "Filozofla" hemfikirdi:

İnsan akli, insanın kullandığı şeyleri düzene sokmakla kalmayıp aklın hükmettiği insanları da düzene sokmak zorunda olduğu için, her halükârda basitten karmaşığa doğru ilerler: Örneğin, insanların kullandığı eşyalara bakalım. Ahşaptan gemi, taştan ve ahşaptan ev inşa eder: İnsanın kendisine gelince, mesela belirli bir toplum oluşturmak için pek çok insanı düzene sokar. Bu toplumlar arasında çeşitli dereceler, nizamlar var olduğundan, en yükseği şehrinkidir. Şehir, insan yaşamının tüm ihtiyaçlarını karşılamak üzere düzenlenmiştir.

Dolayısıyla tüm insan toplumları içinde en mükemmeli budur. İnsanın kullandığı nesneler, kullanım amacına göre bir düzene oturtulduğundan, ki amaç araçtan üstündür, dolayısıyla bütün, yani şehir, insan aklının bilebileceği ve meydana getirebileceği tüm öteki bütünlerden kesinlikle üstündür.¹⁹

Sivil toplumun en yüksek anlamını kazandığı seviye, Aristoteles'in bahsettiği siyasal "şehir" yaşamı olarak ifade ediliyordu. Siyasal düzen, insan birliğinin en yüksek biçimidir, çünkü aklın eseridir; insan ihtiyaçlarını karşılamayı hedefler, düzgün bir yaşam sürmeyi mümkün kılar. Thomas Aquinas'ın çoğulluğu ve farklılığı tanınması önemliydi, ama bu kabul daima onun Hristiyanlaşmış Aristotelesçiliğinin sınırları içinde tutuluyordu. Akli Augustinus'tan kurtarması sayesinde siyasete kuramsal bir önem atfedebildi, oysa yüzyıllardır böyle bir önem taşımamıştı. Şehir, "insan aklının meydana getirdiği şeylerin en önemlisidir, zira şehir tüm öteki insan toplumlarını düzene sokar"; dolayısıyla siyaset bilimi uygulamalı bilimlerin en soylusu ve önemlisidir; "insanın edimlerindeki en yüce ve kusursuz hayırla ilgili olduğundan" başkalarını yönlendirmelidir.²⁰ Bu nedenle ortaçağ manzarasına serpiştirilmiş pek çok tali insan birliği biçiminin zirve noktası devletti, çünkü

yaratılış sırasında parçalar daha önce gelmesine karşın, bütün, maddenin parçalarından doğal olarak öndedir. Fakat, tek tek insanların bütün şehirle alakası, insan parçalarının insanla alakası gibidir. Nasıl insan olmasa el ya da ayak var olamazsa, şehirden ayrı düşen insan da kendi kendine yeterek tek başına yaşayamaz.

Dolayısıyla, kendi ahlak yoksunluğundan ötürü sivil topluma katılamayan bir kişi, insandan daha kötü durumdadır. Bir bakıma hayvandır. Öte yandan kimseye ihtiyaç duymuyorsa, bir açıdan kendi kendine yetiyorsa, insandan üstündür, çünkü bir bakıma tanrıdır. Dolayısıyla, bu söylenenlerden hareketle, doğası gereği şehrin insandan önde olduğu doğrudur.²¹

Thomas Aquinas, siyasetin genel ahlaki amaçlara hizmet edebilmesi olasılığına kapı açtı. Toplumsal ve siyasal meselelerin insanlık durumu açısından temel olduğunu, Cennetten Kovuluşun talihsiz neticeleri olarak görülemeyeceklerini söylüyordu. Dolayısıyla sivil toplum, insan açısından doğaldır. "İnsan hiç günah işlememiş olsa bile", ortak yarara dönük eşgüdümlü bir faaliyete ihtiyaç duyulurdu. "İnsanın pek çok kişiden oluşan toplumda yaşaması nasıl normalse, bir grubu yönetmeye yarayan birtakım vasıtaların insanların elinde olması gereklidir. Pek çok insan bir arada yaşadığı ve her biri kendi çıkarına baktığı için, ortak faydayla alakalı şeylerle ilgilenecek bir kurum var olmadığı takdirde kalabalık parçalanıp dağılır."²² Tanrı, insana akıl vermiştir ki kendi eylemlerine rehberlik edebilsin. Siyasal bir birlik içinde başka insanlarla birlikte yaşamasına yol açan işte bu akıldır (insanın günahı değil).²³

Sivil toplum, Tanrı'nın hüsrânını yansıtır ilahi gazabın bir aygıtı olarak hizmet etmek bir yana, artık özgürlüğün olmazsa olmaz bir koşuluydu. Günah, köleliğin, adaletsizliğin, savaşın, ceza hukukunun, ayrıca dünyevi yaşamdaki katietle cezalandırıcı başka özelliklerin sebebidir. Fakat siyasal topluluğun nedeni olamaz. Bunun kökü insanın doğasına uzanır ve cebrin hizmet ettiği amaçlardan daha yüce amaçlara hizmet eder. Putperest ya da Hristiyanlık dışı bir devletin bile belirli bir etik tarafı vardır; oysa Augustinus bu tür devletleri günahın eseri sayıp lanetlediği için bu tür bir konuma yakıştırılmaları imkânsızdı. Thomas Aquinas'ın siyasal görüşleri, siyaseti Augustinus'un üniter kavramından uzaklaştırdı; bu kavram, Kilise'nin düzenlediği bir üniter kefaret ekonomisi öngörüyordu. Artık siyaset insan doğasının bir fonksiyonu olduğu ölçekte, yaratılış ekonomisinin de parçasıydı; insan günah işlememiş olduğu için kefaret gerekli olmasa bile, siyaset gerekli olurdu. Augustinusçu geleneğe göre sivil toplum bütünüyle göreneklere dayanır ve kesinlikle Kilise'ye bağlıdır; buna karşılık, Thomas Aquinas'ın kavramı, sivil topluma sınırlı bir bağımsızlık izni veriyordu.

Augustinus'la onca mesafesine rağmen, Thomas Aquinas ilahiyatçıydı ve Aristoteles'e haddinden fazla yaklaşılamazdı. Aquinas'ın devleti, Augustinus'un günah için öne sürdüğü kısmi çareden daha soyluydu, ama Kilise'de tezahür ettiği haliyle Tanrı'nın insan ırkı için planının kapsamına girmek zorundaydı. İnsan tarihinin tüm aşamaları ve insanın toplumsal örgütlenmesinin tüm biçimleri, potansiyellerini hayata geçirme konusunda, insanın Tanrı'yla ilişkisine bağlıdır. Thomas Aquinas, akıllı, inancın gereklerinden muaf tutmayı dener, ama sonunda, Tanrı'nın ezeli ve ebedi yasasının işleyişini anlayıp buna katılmasına imkân tanıyan sınırlı bir meleke kefesine koydu. Augustinus'la önemli fikir ayrılıkları olmasına karşın, şu meseledeki temel fikir birlikleri hepsinden önemlidir: İnsanın kendi çabaları, düzgün yaşam için yeterli koşul olamazdı. Pek çok devlet ya da insan faaliyetinin pek çok alanı var olabilirdi, ama yalnızca tek Kilise vardı. Thomas Aquinas, sınırları net olarak anlaşılmış bir alanda faaliyet gösteriyordu ve sonuçta sivil toplumu Roma'nın astı olan bir hiyerarşinin parçası sayması gerekiyordu. Klasik dönemin mirasının tamamen canlanması için, Kilise otoritesine dışarıdan doğrudan karşı çıkmaya hazır kuramcıların sahneye çıkması gerekecekti.

Erken Dönemde Yaşanan Bölünmeler

Thomas Aquinas'ın ortaya koyduğu noksan uzlaşmaya rağmen, *regnum*'u Hristiyan Topluluğunun bir dalı olmaktan çıkarıp devletin özerk bir tüzel teşekkülüne dönüştürme eğilimi sürüyordu. Papalığın genel denetim işlevini üstlenme iddiaları, bu eğilime her daim güçlü bir biçimde karşı çıkıyordu; fakat tarihin gelgit dalgaları Roma'nın aleyhine dönmeye başlıyordu. Dante Alighieri, Kilise'nin otoritesine

bağlı olmayan bir sivil toplum kuramına doğru önemli bir adım attı; gelgelelim, topluluğun tüm çıkarlarının seküler devletin sınırları içinde kapsanabileceğini iddia eden kişi Padovalı Marsilius'tu. Bu iddiasıyla modern sivil toplum kuramlarını öngörüyordu.

Dante, Gelasiusçu iki alan anlayışının sınırları dışına taşmasa da, ilgilendiği en acil konu, Kilise'nin İtalya'nın işlerine karışması ve papalığın devlet otoritesinden muaf olma iddiaları yüzünden bozulmuş iç barışı onarmaktı. Makul oranda barışçıl bir sivil toplumun ana hatlarını tanımlamış olan dengenin altının oyulmasından onları sorumlu tutuyordu. Dante, Tanrı'nın evrensel imparatorluğunu temsil edecek, dünyevi işlerde tek başına sorumluluk alacak, güçlü, üniter bir krallık peşindeydi. Yalnızca her şeye sahip olan bir egemen adaleti tesis edebilirdi, çünkü ancak böyle bir kişi devletin dümenini şahsi amaçlarına uygun yöne kırmamanın cazibesine kapılmazdı.

Gelasiusçuluğuna rağmen Dante, Kilise ile devlet üzerine standart bir fikir tartışmasının çok daha ötesinde bir konuyla ilgileniyordu. İnsan nice hedefin peşinden koşar, çeşit çeşit birlik içerisinde yaşar, fakat düzgün denebilecek bir yaşam sürmek için barış gerekir. İnsanın ikincil ve geçici birlikteliklerinin etik potansiyelini hayata geçirmesine yalnızca tek yönetim biçimi yardımcı olabilir.²⁴ Dante'nin peşinde koştuğu dünya-yönetimi, "herkesin ortak noktası zemininde ve herkese barış getiren örfi hukuk zemininde insanlığı yöneten bir düzen anlamında anlaşılmalıdır."²⁵ Yalnızca tek yönlendirici irade, insan hedeflerinin çeşitliliğinden bir anlam çıkarabilir. Kral, Tanrı'ya hizmet eder, çünkü yalnızca o, "insan ırkını tekil onay ve kınama sistemine tabi kılabilir."²⁶

Buna göre imparator ve papa indirgenemez ve "farklı erk türlerini" temsil ettikleri için, imparatorun dünyevi otoritesi Kilise'nin aracılığından ziyade doğrudan Tanrı'dan gelir.²⁷ Devletin başı Kilise'den bağımsızdır, çünkü "fani dünya-yönetiminin otoritesi, aracı olmaksızın doğrudan evrensel otorite kaynağından gelmelidir; evrensel otorite ise yegâne kaynaktan lekesiz akıp gelir, sınırsız iyiliğini pek çok mecraya saçar."²⁸ Fakat Dante kendi savının sınırlarının farkındaydı. Dünyevi bir üstü olmayan, tekil, kapsamlı siyasal bir yapı tesis etmeyi arzulamış olsa da, onun nazarındaki evrensel imparatorluk insan yaşamının her ayrıntısını idrak edemezdi. Farklı birliklerin kendi özellikleri bulunur, kendi yasalarını gerektirirler. Krallar, bireylere, hanelere, şehirlere, devletlere hükmeder, ama her birinin kendi doğası, amacı vardır ve buna göre örgütlenmeleri gerekir. "İnsanoğlu tek üstün hükümdar ya da dünya-valisi tarafından yönetilebiliyorsa" şu da pekâlâ doğrudur: "Her şehir için her küçük düzenleme doğrudan dünya-yönetiminden gelmez; çünkü kent düzenlemeleri bile zaman zaman kusurludur, tamir edilmelerine ihtiyaç vardır... ulusların, devletlerin, şehirlerin kendi iç kaygıları vardır, bunlar da özel yasalar gerektirir."²⁹

Dante'nin çoğulluğu kavrayabilecek tek, bütünleştirici bir ilkeye can verme çabası, dünya-yönetimi kuramına kapı açtı: "Örgütlü kalabalık vasfına sahip insanlığın bütününü için tek işlev; yalnız başına herhangi bir kişi, aile, mahalle, şehir ya da devlet buna erişemez."³⁰ Fakat gelecekle ilgili bu öngörü sadece dünyevi meseleler için geçerliydi. Dünyevi ve dini alanlar yan yana var olmak zorundaydı. İnsan, iki uhrevi saadetin peşinden koşar: biri yeryüzünde, öteki cennette. Birincisine ahlaki ve düşünsel erdemler aracılığıyla erişilirken ve seküler iktidarın alanıyken, ikincisi ilahiyat vasıtasıyla gelir ve meşru bir biçimde Kilise otoritesinin alanıdır. Gelasiusçu çizgiden asla ayrılmayan Dante, iki koşut örgütlenme hattının nihayetinde birbirine değil, Tanrı'ya hesap verdiklerine inanıyordu.³¹ Dünyevi işler, devletin her şeyi kucaklayan tek çerçevesi içinde kapsanabilirdi. Dini meseleler ise Kilise'nin işiydi.

Gelasiusçu düzenleme 13. yüzyıl boyunca Roma'nın artan baskısı altında olduğu için, Dante'nin güçlü düşmanları vardı. III. Innocentius ve IV. Innocentius gibi papalar, papalık iktidarını yüceltmeyi sürdürüyor, seküler yaşamın giderek genişleyen alanı üzerinde yetki iddiasında bulunuyordu; fakat papalık otoritesi için en abartılı savı ileri süren, VIII. Bonifatius'un 1302 tarihli ünlü *Unam Sanctam* (Tek Kutsal) kararnamesi oldu. Bonifatius, İngiltere kralı I. Edward'ın ve Fransa kralı Adil Philippe'in Kilise mülklerini vergilendirme çabalarına cevaben, Kilise'nin hiçbir suretle devlet tarafından sınırlandırılmayacağını ilan etti. Papalığın egemenliğiyle ilgili en aşırı ortaçağ değerlendirmesi olan *Unam Sanctam*, Roma Kilisesi dışında ruhun kurtuluşunun mümkün olmadığını, "insan olarak yaratılmış her varlığın Roma piskoposuna tabi olduğunu" söylüyordu. Bonifatius teoride iki alanı kabul ediyordu, ama dünyevi kılıç devletin elinde olacaksa, ancak Kilise'nin hükmüne boyun eğdiğinde meşruiyet kazanacağını savunuyordu. Manevi iktidar dünyevi olanın yargıcidir, üstelik sadece Tanrı tarafından yargılanabilir. Sivil toplum, Kilise'nin yaratımıdır.

Bonifatius'un Romalı Giles'in doğrudan etkisi altında kalarak oluşturduğu formülasyon, ortaçağın dini yönetiminin zirve noktasını temsil ediyordu. Romalı Giles'in 1301'de kaleme aldığı "Kilise Erki Üstüne" iki erkin varlığını kabul ediyor, Kilise'nin elinde kılıç olmaması gerektiğini belirtiyordu. Fakat dünya işlerini devlet örgütleyorsa bile, Kilise'nin yeryüzündeki her şey üzerinde sınırsız, nihai yetkisi vardı; çünkü İsa'nın yaşamının ortaya koyduğu anlamın son muhafızıydı.³² Kilise, sivil toplumun tüm alanlarında tam teşekküllü erk ve yetki iddiasında bulunuyordu. Giles ile Bonifatius'un gözünde şu husus berraktı: "Dünyevi erk ve yönetim, manevi erke itaat ve hizmet etmek zorundadır... çünkü daha tikeldir, çünkü maddi olanı tanzim eder ve hazırlar, çünkü bu dünyevi erk en iyiye yaklaşamaz ya da öteki kadar kusursuz bir şekilde en iyiye ulaşamaz."³³ Dünyevi erk, manevi olana hizmet eder; çünkü ast, üste hizmet eder; tikel de tümele hizmet eder. Yunanlar

ve Romalılar siyasileşmiş bir tümel kavramıyla iş görürken ve sivil toplumu siyaset yoluyla örgütlenmiş bir topluluk sayarken, Giles'in bahsettiği ortaçağ Hıristiyan Topluluğu, din ve Kilise vizyonuna yaslanıyordu.

Sonuçta bu kuram tartışmalarını çoğunlukla siyasal erk ve kılıç karara bağlıyordu. Philippe, Bonifatius'un iddiasına cevaben askerlerini gönderip onu tutuklattı. Bonifatius'un kısa süre sonra ölmesi üzerine, tartışma yeniden Kardinaller Kurulu'na taşındı. Kurul bu ağır Fransız baskısına tepki olarak, tahtını derhal Avignon'a taşıyan bir papa seçti, böylece Kilise'nin yüzyıllık "Babil Mahkûmiyeti" başlamış oldu. Papalığın iddiaları ciddi kuramsal itirazlar da doğurdu. Dominiken Parisli Guillaume, imparatorun bağımsız iktidarını savunarak karşı çıktı. Kilise belki evrensel bir topluluktur, ama özerk siyasi birlikler İsa'dan da önce vardı. Bunların kökenleri insan doğasındaydı. İnsan doğasını Tanrı yaratmıştır ve özerk bir ahlaki duruş bahşetmiştir. Sivil toplum doğal bir topluluktur, daima yerleşik halkların bir niteliği olagelmıştır, ayrıca insanın refahı açısından elzemdir. Yönetim, otoritesini Kilise'den almaz ve Kilise'ye hesap vermez. Dolayısıyla Kilise örgütlenmesi, devlet için model olarak hizmet edemez. Tüm rahipler papanın şahsında tek efendiye tabi olabilir, ama insanların çeşit çeşit siyasal form şemsiyesinde yaşamasının açıklaması, insanın edimlerinin çeşitliliği ve özel mülkün varlığıdır.³⁴ Guillaume, Bonifatius'un iddialarını kısmen kabul edebileceğini belirtiyordu, ama bu iddiaları papanın hükmüne bırakmaya hazır değildi. Manevi otorite, amaçladığı daha yüce hedeften ötürü devlet otoritesinden yüksekte olabilir, ama bu, erklerin birbirine hesap vermesi anlamına gelmez: "Eğer rahip itibarı açısından hükümdardan üstünse de, dedikleri mutlaksa da, her konuda onun üstü değildir."³⁵ Fransa'nın Hıristiyan kralı Hıristiyan olduğu için papanın manevi erkine tabi olsa bile, papanın dünyevi erkine tabi değildir, çünkü kendisi kraldır.

Bu savlar kulağa ne denli tutarlı gelirse gelsin, ortaçağda Kilise ile devlet arasındaki ilişki daima akışkandı. Bu muğlaklık büyük ölçüde iki alan arasındaki değişken ilişkinin eseri idi, ama bizzat kuramların özünde yer alan belirsizlikler de önemli rol oynuyordu. Gelasiusçuluk dönemin tüm savlarının temel taşıydı, ama herkesin hâlâ tek Hıristiyan sivil toplum saydığı iki alan arasındaki sınırlarla ilgili sorunu çözmediğini asla iddia etmedi. Olsa olsa genel bir çerçeve sundu. Bu çerçevede Kilise ve devlet kendi sorumluluklarını, erklerini, ilişkilerini tartışabilirdi. Bu tartışma nihayetinde ulus devletlerin lehine sonuçlandı, ama bunun sebebi yeni erişilen kuramsal bir berraklık değil, ekonomik ve siyasi gelişmelerdi.

Padovalı Marsilius, koca ortaçağ geleneğinin sonunu öngördü. Dante ve başka isimler gibi Marsilius da Kuzey İtalya'daki yaygın yozlaşmadan, hizipçilikten ve şiddetten en başta papalığı suçluyordu. 1324'te yazdığı *Defensor Pacis* (Barışın

Savunucusu), manevi ve dünyevi alanlardaki papalık tecavüzlerinin aşına olunan kötülüğünü ele almaya, sivil barış açısından feci sonuçlarının izini sürmeye çalışıyordu. Fakat Marsilius, Dante'nin evrensel düzenin gereklerine ilişkin kaygılarının ötesine geçti. En temel insan ihtiyaçlarıyla işe başladı ve sivil toplumu insanların barış içinde yaşayabileceği şekilde örgütlemek için devlete yöneldi. Bu yönelim sayesinde Marsilius, ortaçağda Roma aleyhine üretilmiş en etkili savı kurdu.

Aileden daha kapsamlı olan ve siyaset yoluyla örgütlenmiş birlikler, yani "sivil topluluklar" barış olmaksızın Tanrı'nın niyet ettiği kusursuz ve kendine yeterli toplulukların parçası olamaz.³⁶ İnsan iki türlü "hayırlı yaşam" sürer; geçici ve dünyevi, ayrıca sonsuz ve göksel. Sivil toplum ilkinin yuvasıdır ve insanın yeryüzündeki yaşamının yelpazesini meydana getirir.³⁷ Esasen yaşam uğruna vücuda getirilen sivil toplum, tartışmalara hakemlik edilmesiyle, kabahatlıların kısıtlanıp cezalandırılmasıyla, ortak değerlerin korunmasıyla, Tanrı'ya ibadetin ve Tanrı'nın onurlandırılmasının teşvikiyle meydana gelir.³⁸ Kilise'nin yaşamı seküler sivil toplumun siyasal kurumlarınca kapsanır ve tanımlanır.

Roma'nın görüşünün temelinde yer alan unsur, papanın insan yaşamına hükmeden, Tanrı'nın buyurduğu amaçların en yüksek muhafızı olma iddiasıydı. Fakat Marsilius, dışsal amaçların siyasal örgütlenmeyle herhangi bir bağlantısı olduğunu reddediyor, dünya işlerinin şekillenmesinde bunların yerini daha önemli kaygıların alması gerektiğini ısrarla belirtiyordu. Sivil toplum insan birliğinin temel ilkesinden doğar: "Tüm insanlar, yaşamın yeterliğini arzular ve bunun zıddından kaçınır."³⁹ Dünya işlerinin düzene sokulmasına yarayan yegâne ölçütler, istikrarın ve aklın gerekleridir. Bu, Kilise'nin alelade bir kurum olduğu anlamına geliyordu. Marsilius'un nazarında tek bir seküler alan mevcuttu. Bu alan, sivil toplumun rahiplik işlevini devletin siyasal gereksinimlerine tabi kılıyordu. Rahiplik olsa olsa sivil toplumun bir unsuruydu. Marsilius'un hedefi, barışa ve İtalya'nın birliğine zarar verdiği görülen Kilise iddialarını sınırlamak olduğu için, bir cumhuriyet yönetimi kuramı geliştirdi. Bu kurama göre "insanlar, yararlı olana ulaşmak ve zıddından kaçınmak amacıyla bir araya gelip sivil topluluğu oluşturur. Dolayısıyla herkesin yararına ya da zararına olabilecek meseleleri herkes bilip iştmelidir ki yararlı olana ulaşabilsinler ve zıddından kaçınabilsinler."⁴⁰

Marsilius bu kategorinin dini içeriğini artırarak, Hıristiyan Topluluğunun geleneksel alanları arasındaki fikir tartışmasını yeni bir kalıba soktu. Marsilius'un hedefleri, dünyevi alanın imtiyazlarını Kilise'nin müdahalesinden korumaktan daha geneldi. Marsilius'un Kilise'yi devlete tabi kılmasından önce, papalığı savunanlar seküler yönetimi savunanlarla tartışmalarında üstün konumdaydı. İnsanın ölümsüz ruhunun kurtuluşu maddi meselelerin üzerinde yer alıyorsa, eğer Augustinus'un Kilisesi Tanrı'nın insan tarihine müdahalesini temsil ediyorsa, imparatorluk savunucularının

Kilise'nin örgütlediği Hıristiyan sivil toplumunda papalığın *plenitudo potestatis* (tam yetki) iddialarına karşı devlet ayrıcalıklarını savunması güçtü. Marsilius'un devlet işleri ile Kilise işleri arasında bağlantı olduğunu reddetmesi, ruh ile bedenin bir araya getirildiği birleşmiş bir Hıristiyanlıktan bahseden ortaçağ sentezini yıktı. Rahiplik kurumu ilahi meselelerle ilgilenebilir, kendi seçtiği dini merasimleri yapabilir, ama meselelerin insanların dış dünyaya ilişkin edimlerine temas ettiği yerde, meşru erk sadece yönetime aittir. Devlet egemen bir hukuk kaynağıdır, Kilise'yi tanımlayıp meydana getirir, adaletin tezahürü olduğu için itaat edilmesi gerekir.

Marsilius'un eseri, Gelasiusçuluğun sonunu ve örgütlemeye çalıştığı Kilise'ye bağlı sivil toplumun sonunu öngörüyordu. Hıristiyan Topluluğu'nu yönetmek için iki alanı ve iki erki şart koşan geleneksel görüşü altüst eden bu eser, temel bir kategoriye yıktı; oysa Dante ve Parisli Guillaume bu kategori içinde kalarak papalığın dünyevi iktidar iddialarına muhalefet etmeyi denemişlerdi. Marsilius, ilahiyat yoluyla meydana getirilmiş, çift sorumluluğa sahip alana dair geleneksel ortaçağ anlayışı aleyhine yeni bir mantık oluşmaya başladı; bu mantık, yekpare bir egemenlikle ilgiliydi. Marsilius'un devlet kuramı bütünüyle seküler egemenlik kuramlarının müjdecisiydi. Bu kuramların ortaya çıkışı, ortaçağın sonunu getirecekti. Madem sivil toplum farkı alanlardan meydana geliyordu ve barış için bu alanların kendi faaliyetlerini akılla ve kendi nitelikleriyle uyum içinde icra edebilmesi gerekiyordu, o halde artık papalık kamusal yaşamı örgütleyen bir erk olduğu iddiasında bulunamazdı. Kilise'nin ilan ettiği ve koruduğu manevi hakikatlerin, devletin örgütleyici ve cebri erkenden ayrı bir cebir kuvveti yoktu.

Marsilius'un Kilise'ye devletin ikincil bir organı olarak muamele edilmesi konusundaki ısrarı, Hıristiyan Topluluğu'nun uzun kuramsal krizinin başlangıcı oldu. Augustinus'un tahayyülündeki devlet, tensel zevklere kapılmış ve günaha batmış dışsal insanı kurallara tabi kılmaktan sorumluydu, ama günahkâr insanın iç zayıflığıyla başa çıkmak gibi önemli bir iş Kilise'ye ayrılmıştı. Egemenliğin tek seküler makamda konumlandırılması ve devletin belirli bir coğrafi alanı mesken tutan tüm aracı kurumların ve bireylerin üzerinde en büyük otorite olma iddiasında bulunması uzun sürmeyecekti. İlahiyatı merkez alan sivil toplumla ilgili ortaçağ kavramı, gelişen piyasaların ve siyasal yapıların baskısı altına girdikçe, egemenliğe dair modern kuramlar devleti hiçbir üstün gücü tanımayan bir topluluk olarak yeniden tanımlayacaktı. İlk kuram geleneğinin evrensel siyasal ve dini temelleri çözüldükçe, yeni bir kategori kümesi gelişti. Modern sivil toplum bu kategoriler içinde kuramlaştırılabilirdi.

Sivil Toplum ve Moderniteye Geçiş

Geçiş dönemleri hiç kolay değildir. Moderniteye geçiş de kolay olmadı. Ortaçağın dini, siyasal, ekonomik yaşamının ufalanıp gitmesi öyle bir kaos ve istikrarsızlık yarattı ki tutarlı bir sivil toplum kuramı oluşturmak imkânsızlaştı. Eski kategoriler yetersiz olsa da, elde yeni kategoriler yoktu. Sivil toplum artık evrensel bir siyasal ya da dini çıkar topluluğu olarak görülme de, modern ekonomik ve siyasi yapılar henüz emekleme aşamasındaydı. Ulusal piyasaların ve ulus devletlerin giderek artan gücü, Rönesans ile Reform'un yıkıcı saldırılarından önce feodalizmin derecelerden, kıdemlerden, statülerden oluşan hiyerarşik yapısını bir süredir aşındırıyordu. Siyaseti Hristiyan sivil toplumunun cebir kolu saymak güçlü bir meşruiyet ilkesi yaratmıştı, ama Hristiyan Topluluğu İtalya'nın siyasal kaosuna ve Almanya'nın dini kargaşasına teslim oluyordu.¹ Hristiyan Topluluğunun evrensel dokusu, piyasaların büyümesinin hazırladığı özerk siyasi merkezlere ayak uyduramazdı ve nihayetinde çökmeye mahkûmdu. Machiavelli siyasal yozlaşmayı ele alırken, Roma erkini beslemiş olan yurttaşlık erdemleri konusuna da değindi, ama geçmişe borcundan ötürü, bilindik cumhuriyet kategorileri dışında sivil topluma dair kuram oluşturamadı. Bununla birlikte, Machiavelli'nin siyasete dönük seküler yaklaşımı, devletle ve toplumla ilgili belirgin şekilde modern bir anlayışın habercisiydi. Vatikan dünya egemenliği iddiasını desteklemek için III. Innocentius'a ya da VI. Bonifatius'a hâlâ atıfta bulunsa, hatta daha sınırlı değerlendirmeleri pekiştirmek için Gelasius'a gönderme yapsa da, eski düzenin aldığı ağır darbeler herkesin malumuydu. Machiavelli'nin seküler güç ekonomisi ve Reform'un özgür vicdan anlayışı, şahsi çıkarlar etrafında ve toplumsal, siyasal barışın sürdürülmesi etrafında örgütlenmiş bir sivil toplum öngörüyordu. Hobbes, devlet erkinin örgütlediği bir sivil toplumda faaliyet gösteren, kendi çıkarını kollayan yeni bireyin doğumunu ilan edince, *sacerdotium* ile *regnum*'u tek *res publica christiana* içinde birbirini tamamlayan yetki alanları saymaya dönük ortaçağ girişiminin enkaza dönüşmesi çok uzun sürmeyecekti.

Machiavelli, zamandan bağımsız bir ahlak öznesinin müdahalesi olmaksızın erdeme ve dengeye ulaşmayı amaçlayan eski girişimlerin unsurlarını işe dahil etti.

Sonuçlarını hiç onaylamadığı papa merkeziyetçiliğine denk olan gelişme, bütün Batı Avrupa’da kral mutlakiyetçiliğinin de hızla sağlamlaşmasıydı. Erkin hem Kilise’nin hem devletin elinde yoğunlaşması, geç dönem feodalizmin manzarasında göze çarpan ara tarikatlardan, manastırlardan, parlamentolardan, şehirlerden, loncalardan, toplumsal sınıflardan oluşan karmaşık kümeye zarar veriyordu. Neredeyse her yerde ortaçağın ticari kurum ve temsil yapısı çürüyor, yıkılıyordu. Daha kapsamlı piyasalar, ortaya çıkan yeni takas şablonları, iyileşen haberleşme imkânları, uzun mesafeli taşıma vasıtaları, ortaçağ korporatizmini ve federalizmini desteklemiş olan yerel tekellerin altını oymaya başladı. Ticaret üzerindeki denetim yavaş yavaş yerel teşekküllerin elinden çıktı, merkezileşmiş kraliyet bürokrasilerine geçti. Bu bürokrasiler, ticareti beslemek ve geliştirmek üzere yapılandırılıyordu. Bir ticaret burjuvazisi şekillenmeye başladı. Bunun baştaki eğilimi, tek elde toplanan kraliyet erkiyle ittifaklar kurmaktı. Kraliyet erki, burjuvaları aristokrat düşmanlarından koruyor, buna karşılık gelir kazancı ve borç para için burjuvaziye bel bağlıyordu. Monarşiler ulusal kaynakları sömürmeyi, ticaretin kapsamını genişletmeyi, savaş yürütmeyi, dış ilişkileri idare etmeyi öğrendi. Kraliyet bürokrasileri siyasal alanı boşaltıp, eylem alanlarını genişletirken ara kurumları kuşatarak yok ettiler.²

Bu merkezileşme müthiş sonuçlar yarattı. Siyasal erk, ortaçağın son döneminde geniş bir kesime yayıldı, ama krallar sayesinde pekişti. *Sacerdotium* kademe kademe ortadan kayboldu ve papalığın üstünlüğü, Kilise’yi dönüştürerek Hristiyanlığın örgütleyicisi olmaktan çıkarıp devletin küçük ortağına çevirdi. Bu esnada din yavaş yavaş şahsi ibadet alanına çekilmeye başlamıştı. Mutlak monarşiler bütün Batı Avrupa’da olağan siyasal örgütlenme biçimi haline geldi ve tek seküler egemen erk odağı kavramı siyasal düşüncenin en önemli parçasına dönüştü.

Akdeniz’e coğrafi yakınlığından yararlanan Kuzey İtalya, ileri ticaretiyle ve ticari kuvvetleriyle öne çıkıyordu. Fakat modern ekonomik ilişkilerin hızlı gelişimi 19. yüzyıla kadar siyasal alanda ifade bulmadı. Fransa’da, İspanya’da, İngiltere’de birleşik monarşiler hızla gelişmişken, İtalya yıpratıcı bölünmelerin acısını çekiyordu. Dante, Marsilius ve o çağda yaşamış eğitimli pek çok İtalyan gibi Machiavelli de yaygın siyasal yozlaşmadan bu bölünmüşlüğü sorumlu tutuyordu; ayrıca ülkeyi kendi başına birleştiremeyecek kadar zayıf ama bunu yapmaya yeltenenleri caydırarak kadar güçlü olan, her işe burnunu sokan Kilise’yi de suçluyordu.

Machiavelli, Kilise’nin ilkçağdan kalma iddialarının artık bir siyasal faaliyet çerçevesi sağlamadığının pekâlâ farkındaydı. Devlet idaresi, genel meşruiyet ilkesinin örgütleyemeyeceği boş bir alanı kaplıyordu. Cinayet, aldatma, şiddet ve bencillik eylemin yegâne kaynaklarıydı ve “prens” kendi kuvvetiyle, vasfıyla, hırsıyla herkesten ayrılıyordu. Kaba kuvvet, siyasetin en önemli unsuruydu. Machiavelli eski püskü

kurumları ayıklayıp modernleşmiş bir sivil toplum kuramının koşullarını belirlemek için yaratıcı bir önderden ve Roma yurttaşlığının ilkçağ geleneklerinden ilham aldı.

İster prensliği ister cumhuriyeti analiz ediyor olsun, Machiavelli, devletlerin yükselişine, çöküşüne, ayrıca siyasal erkin örgütleyici potansiyeline ilgi duyuyordu. İnsan eyleminin önemli alanlarının siyasetin dışında yer aldığını biliyordu, ama yenilenmiş ve güçlendirilmiş devleti uygar yaşamın önkoşulu sayıyordu. Din, aile, ekonomi, ahlakla ilgili kişisel meseleler, yalnızca siyasal şahsiyetlerin sivil toplumu bir arada tutma yeteneğini etkiledikleri ölçüde ilgisini çekiyordu. Bu tutum, devleti örgütlü siyasal güç olarak kavramlaştırmasının sebebini açıklıyor; bu güç kendi topraklarında üstündür, başka devletlerle ilişkilerinde azami tesir yaratma peşindedir, yaşamın ikincil alanlarını denetim altında tutmaya, kurallara bağlamaya, örgütlemeye çalışır. *Il Principe* [Hükümdar] iktidarın doğasını ve kaotik ortamda siyasal faaliyetin koşullarını inceler; hükümdarın idaresindeki prenslik bir “sanat eseri” olmak zorundadır.”³ Fakat cumhuriyet, prensliklere kıyasla daha büyük istikrara ve meşruiyete sahiptir ve *Discorsi* [Söylevler] erkin şehirlerdeki uygarlaşmış yaşamı muhafaza etmeye nasıl yardımcı olacağını sorarken, önderlerin kısa vadeli siyasal hedeflerinin ötesine bakıyordu. Machiavelli’nin yıkımdan ve başarısızlıktan doğmuş olan siyaset vurgusu, eldeki görev için düpedüz yetersiz olan ilkçağ kategorilerine kök salmış olsa bile, sivil toplumun modern kuramlarının kimi unsurlarını müjdeliyordu.

Erdem ve Erk

Hükümdar, çatışan iradelerden meydana gelen ve farklı çıkarların canlılık kazandırdığı örgütsüz ortama tamamıyla uygundu. Hükümdarlar meşruiyetten yoksunsa ve daimi kaos yurttaşlığı önemsiz kılmışsa, insan ilişkileri yalnızca erk sayesinde bir arada tutulabilirdi. Kilise’nin ve devletin yeni hükümdarlarını bekleyen Machiavelli’nin nazarında siyasete yenilik getirecek bir şahsiyet, müthiş yozlaşmanın görüldüğü çağda kamusal yaşama bir parça doğruluk kazandırabilecek yegâne kuvvetti. Özel meselelere bir nebze dikkat ediyordu, ama yalnızca hükümdarın serbestçe hareket etme yeteneğini etkilediği ölçüde. Sağlam ve dayanıklı bir siyasal düzen, nüfusun iyi niyetine bağlıdır. Machiavelli, hükümdarlara, insanların özel yaşamlarına saygı göstermeyi tavsiye ediyordu. Hükümdar, “insanların ne yasalarını ne de vergilerini değiştirmelidir”, kadınlarla ilişkilerinde gevşek davranmamalıdır, fethettiği şehirleri o şehirlerin yurttaşları ve kurumları aracılığıyla yönetmeye çalışmalıdır. Kendi tebaasının kişisel bağlılıklarının en önemli unsurunu asla unutmamalıdır: “Hükümdar özellikle başkasının malına-mülküne göz dikmemelidir; çünkü insanlar babalarının ölümünü kolaylıkla içlerine sindirebilir, ama mal varlıklarından yoksun kalmayı asla.”⁴ Hükümdar siyasal vasıfları sayesinde kısa vadede rakiplerine

üstün gelebilir; fakat erkin ve şanın en etkili birleşimini meydana getirebilen “güçlü köklerin ve dalların” yerini hiçbir şey alamaz.⁵ Halkın desteği olmazsa ve siyasal kurumlar aracılığıyla örgütlenmezse, başarı hızla sönüp gider. Machiavelli şunun farkındaydı: “Oysa yetkeli, yürekli ve düşman güçlere karşı ne yapacağını bilen, gerekli önlemleri alabilmiş olan, ayrıca ortaya koyduğu cesaret ve verdiği emirlerle halkın ruhsal gücünü diri tutan bir hükümdar asla halkının ihanetine uğramaz ve ayağını yere bastığını kendisi de görür.”⁶ Bilge bir hükümdar, yaşamları ve mülkleri koruyabilen, toplumsal örgütlenmenin farklı alanlarına saygı gösteren, uyruklarının kendi geçimleri peşinde koşmasına yardımcı olan kurumlar tesis edecektir:

Hükümdar, erdem sevdalısı olduğunu göstermeli, erdemli ve yetenekli insanları kollayarak uğraşlarında öne çıkanları onurlandırmalıdır. Ayrıca tecim, tarım ya da başka alanlarda insanların rahatlıkla işlerini yapabilecekleri konusunda yurttaşlarını yüreklendirmelidir. Biri, elinden alınır korkusuyla mülkiyetini güzelleştirmekten geri kalmamalı, öteki vergi kaygısıyla işyeri açmaktan kaçmamalı; ayrıca hükümdar bu işleri yapacak ve eyaletini, devletini varsıllaştıracak olanlara ödüller dağıtmalıdır. Yılın belirli zamanlarında yurttaşlarını oylamak için festivaller ve şenlikler düzenlemelidir.⁷

Dante ve Marsilius gibi Machiavelli’nin de itici gücü, kendi güvenlik arzusuydu. Bu isimler gibi o da güvenliğin tesisi için siyasete başvurdu. Belirli ölçüde özerk bir toplumsal faaliyeti desteklemek önemli olsa da, her şey hükümdarın siyasal öngörüsüne ve bilgeliğine bağlıydı. Yozlaşmış bir ortamda sadece siyasal erkin yaratıcı biçimde kullanımı, Roma’ya bir zamanlar ihtişamını kazandırmış olan kamusal ruhun yerini alabilirdi. *Hükümdar*, yozlaşmanın kol gezdiği bir çağda önderlik için uygulamaya dönük tavsiyeler veriyordu, ama Machiavelli’nin gönlü daima cumhuriyetçi Roma’dan yanaydı. Hükümdarın faaliyetlerinden daha sağlam bir siyasi zemin peşindeydi. Bu zemini, Roma’nın karma anayasasında ve halk yönetiminde bulmuş olduğunu umuyordu. Doğru koşullarda canlı bir sivil yaşam özgürlüğü, istikrarı, sağduyulu siyaseti destekleyebilir. Eğer yurttaşlar ortak çıkarı kendi çıkarlarının üstüne koyabilirse, kendilerini ve birbirlerini kişisel yozlaşmadan kurtarabilirler. Kendi çağının siyasal erdem derslerine ihtiyaç duyduğuna kanaat getiren Machiavelli, *Söylevler*’i kaleme aldı; çünkü “her şeyden bağımsız olarak, herkesin ortak faydasına olduğuna inandığım konularda çaba sarf etmeye dönük doğal arzum hiç bitmiyor”.⁸

Roma sınıf çatışması yüzünden bölünmüştü; fakat Cumhuriyetin özgür kurumları ve farklılaşmış sivil toplumu sınıf ayrımını birliğin hizmetine dönüştürmeyi mümkün kıldı. Roma’nın yıkılışını aristokratlar ile plebler arasındaki inatçı ihtilaflara atfetmiş olanlar, en önemli kuvvet kaynağını suçlarken yanıliyordu. Machiavelli’nin tarih yorumu, ona önemli bir ders vermişti: “Her cumhuriyette iki farklı eğilim vardır;

halkın eğilimi ve üst sınıfın eğilimi; özgürlüğün yararına olan yasalar, bu ikisinin çatışmasından doğar.”⁹ Toplumsal ihtilaf ortadan kaldırılamaz, ama uygun kurumlar, canlı bir kamusal hayat, yaratıcı önderlik sayesinde uygarlaştırılabilir.¹⁰ Toplumsal ihtilaf yozlaşmış siyasi kavgaya dönüştüğünde, devletler çuvallar. Fakat Machiavelli, eğer siyasal kurumlar sınıf mücadelesinden ya da kişisel fayda uğraşından türeyen kaçınılmaz tartışmaları çözüme kavuşturabilirse, devletin özgürlüğü destekleyebileceğinden emindi. Roma’nın ihtişamının kilit unsuru, söz konusu ihtilafa yasalarla ve kurumlarla cevap verme kabiliyetiydi. Bu kabiliyet, farklı sınıfların siyaset alanında temsilini kolaylaştırıyor, insanların ve bütün şehrin özgürlüklerini muhafaza ediyor, şehrin yöneticilerinin geniş bir halk desteği almasını sağlayabiliyordu. Zengin ve yoksulun birbirinden nefret edip korktuğu bir ortamda, siyaset sivil toplumu örgütleyebilirdi. Halk *tribunus*’larının göreve atanması, aristokrasinin özgür plebleri hizmetkârlara indirgemeye dönük saldırgan girişimine karşı isyanın eseri idi. Bu makam, karma bir anayasanın yurttaşlar arası ihtilaftan hareketle bir siyasal erdemi nasıl şekillendirebileceğine dair kusursuz bir örnekti.

Pleb *tribunus*’ları bu şekilde göreve atandı. Bu görevlendirme, cumhuriyetteki yönetim biçimini pek de istikrara kavuşturmadı; çünkü şimdi üç zümrenin de yönetimde payı vardı. Tâlihi öyle yaver gitmişti ki monarşiden aristokrasiye, sonra da demokrasiye geçiş bu söylevde daha önce ortaya konmuş aşamalarda ve sebeplerle gerçekleşse de, aristokrasiye otoritenin bahşedilmesi, kraliyet zümresini hepten feshetmedi ya da halk otoritede pay sahibi olduğunda aristokrasinin otoritesi bütünüyle ortadan kalkmadı. Bunun aksine, bu zümrelerin harmanlanması, kusursuz bir çıkar topluluğu oluşturdu; üstelik... bu kusursuzluğu doğuran, aşağı sınıflar ile senatonun arasındaki sürtüşmeydi.¹¹

‘Tüm devletler çürümeye meyillidir. Her Floransalı, kültürel görkeme siyasal yozlaşmanın nasıl kolaylıkla eşlik edebildiğini görebiliyordu. Roma bu hususta da ibretlik bir öykü anlatıyordu. Güç kullanılarak çok geniş bir imparatorluk kurulmuştu. Fakat bir zamanlar ihtiyatıyla ve erdemle tanınan cumhuriyetin yaşamına, başarı yüzünden muazzam bir servet ve ekonomik kutuplaşma girdi. Machiavelli’nin gözündeki, bunun neticesinde ortaya çıkan düzensizlik ve yozlaşma, özgür kurumları ve bilge önderliği hiç olmadığı kadar önemli kılıyordu.¹² Sağlıklı siyasal yapı farklı toplumsal sınıfların çıkarlarına hitap edebilirdi ve aynı zamanda hızlı, kesin eyleme geçme kapasitesini muhafaza edebilirdi. Machiavelli’nin Aristoteles’ten ve Cicero’dan öğrendiğine göre, siyasetin sağlıklı olması ve şehrin istikrarı, monarşinin, aristokrasinin, demokrasinin ilkelerini birleştiren karma bir anayasa vasıtasıyla tek olanın, az olanın ve çok olanın karıştırılmasını gerektiriyordu.¹³ Fakat yoğun sınıf çatışmasının yaşandığı dönemde dengeyi sürdürmek kolay değildir. Toprak Reformu Yasası, hizi p eylemlerinin ne

kadar yıkıcı olabileceğini göstermişti. Cumhuriyetten çıkan büyük ders (siyasal erkin ekonomik çatışmayı dindirecek bir aygıt niyetiyle akıllıca kullanılması) görmezden gelindi ve bunun sonuçları ölümcül oldu.

Pleblerin baskısı, tribunus makamının yaratılmasına yol açtı, ama plebler derhal soylularla dalaşmaya ve şanları ile mülklerinin bir kısmını talep etmeye başladı. Machiavelli, Cumhuriyeti korumuş olan siyasal önlemlerin durumu daha da kötüleştirdiğine emindi: “Bu durum bir illete dönüştü, böylece Toprak Reformu Yasası üzerine bir tartışma doğdu; bu da cumhuriyetin yıkımını getirdi.”¹⁴ Pleblerin açgözlülüğünün baskısıyla geçen bu yasa, arazi mülkiyetinin ölçüğünü sınırlıyor, tüm savaş ganimetlerinin pleblere dağıtılmasını şart koşuyordu. Yasanın tek yanlılığı ve bariz tarafgirliği, soyluların çıkarlarına öyle doğrudan bir darbe indiriyordu ki “kendi kanaatlerince, yasaya karşı çıkarak, kamu menfaatine hareket ediyorlardı.”¹⁵ Mevcut kurumlar, pleblerin ya da soyluların tarafsızlığını yumuşatamadı ve çok geçmeden Cumhuriyetin felaketi geldi: Toprak Reformu Yasası, güya önlemek üzere tasarlandığı durumu kaçınılmaz kıldı. “Çünkü o döneme gelindiğinde, rakiplerinin gücü iki katına çıkmıştı, bunun sonucunda plebler ile senatonun karşılıklı nefreti öyle şiddetlenmişti ki silahlı çatışmalara ve kan dökülmesine yol açtı. Bu olaylarda ne ılımlılık ne de halkın göreneklerine saygı gösterildi. Öyle ki kamu yöneticileri çare bulamıyordu ve hiziplerin hiçbirinin onlara güveni kalmamıştı. Kişisel çarelere başvuruluyordu. Her taraf, başına geçip kendini savunsun diye bir şef seçmeye başladı.”¹⁶ Plebler, Marius’u konsül seçti, soylular ise Sulla’ya arka çıktı; iç savaş, Caesar’ın Marius hizbinin kontrolünü ele geçirmesini mümkün kılarken, Pompeius ise Sulla hizbinin başına geçti. Nihayetinde Caesar galip geldi, Roma’nın ilk tiranı oldu, “şehir, özgürlüklerine bir daha kavuşamadı.”¹⁷

Plebler ile soylular arası düşmanlık Roma’nın özgürlüğünün koşulu olmuştu; fakat Toprak Reformu Yasası, hizipçilik yüzünden siyasal kurumların değişken koşullara uyum göstermesinin zorlaştığını göz önüne serdi. Plebler siyasal temsilden yararlanmak için yoksulluklarını kabullenmeye istekli olduğu müddetçe, “kimin evini mesken tutmuş olursa olsun, erdemin peşinden koşuldu. Bu yaşam tarzı, zenginlikleri daha az arzulanır kıldı.”¹⁸ Fakat aristokrasinin açgözlülüğü ile pleblerin güvensizlik duygusunun birleşimi, Cumhuriyetin kamu kurumlarını yıkılmaya mahkûm etti. Sonuçta, plebleri zenginlerin hırsından, zenginleri de pleblerin güvensizliğe dayalı öfkesinden korumanın da imkânsız olduğu görüldü. Machiavelli’nin gözünde Roma’nın çöküşünden çıkarılacak ders açıktı: Karma devletler ve dini kurumlar gibi “bileşik teşekküller”, bilge önderlik ve yararlı ortam sayesinde hayatta kalıp zenginleşebilir, ama uzayan bir ekonomik çatışma, sağlıklı sivil toplum örgütleme yeteneklerini zayıflatacaktır. Akıllı önderlikle, doğru düzgün

yasalarla, güçlü kurumlarla doğru düzgün idare edilen sınıf ihtilafı herhangi bir devleti güçlendirebilir. Fakat daimi düşmanlığa ve yıkıcı iç huzursuzluğa dönüşme tehlikesi daima mevcuttur. Roma örneği, Machiavelli'ye, sınırsız kişisel çıkarın ölümcül bir hastalık olduğunu, hiziplerin de bu hastalığın taşıyıcısı olduğunu öğretmişti. İleride göreceğimiz üzere, James Madison da bu dersi ıskalamamıştır.

Machiavelli yaptığı tarih etüdü neticesinde, insanları ilkçağ uygarlıklarının en büyüğünü dize getirmiş çıkar kaygısından ancak yurttaşlığın uzaklaştırabileceğine ikna oldu.¹⁹ Fakat aynı zamanda, zayıflamış siyasal kurumların yarardan çok zararının dokunacağı dersini de çıkardı. İşte bu sebeple Machiavelli, çürüme döneminde sivil toplumun örgütlenmesi için siyasal erke gözünü çevirdi. İtalya parçalanmıştı; talan savaşlarının ve ekonomik çöküşlerin art arda geldiği bir ortamda normal yaşam imkânsızdı. Roma'yı güçlendiren kamu yararına dönük erkekçe yönelim, Hristiyanlığın kadınsılığı ve gayri meşru erkin vicdansız ahlaksızlığı tarafından boğulmuştu. Hiçbir sivil toplum böyle bir çağı sağ salim atlatamazdı, ama

en harikası, Roma'nın krallardan kurtulduktan sonra ulaştığı büyüklüğü görmektir. Bunun sebebini anlamak çok kolay; çünkü şehirleri muhteşem kılan unsur bireylerin refahı değil, topluluğun refahıdır; üstelik ancak cumhuriyetlerde ortak yararın peşinden gerektiği gibi koşulduğu ve hayata geçirilmesinin teşvik edildiği kesindir; bu hesapta herhangi bir özel kişi kayba uğrasa bile, öyle çok kişi yararlanır ki ortak yarar neticede ıstırap çekenlere rağmen vücut bulabilir.²⁰

Machiavelli'nin büyüklüğü, insan yaşamını değerlendirmeye alırken tamamen seküler ve modern bir bakış açısına sahip olmasında yatar. Sivil toplumu örgütleyip İtalya'nın daha fazla çürümesini engelleyebileceği umuduyla özerk siyasal alan kavramına itibarını yeniden kazandırdı. Fakat klasik dönemde siyasal erke yapılan vurgu ne kadar önemli olursa olsun, geçmişten miras alınmış kategoriler Machiavelli'yi kısmen kısıtlıyordu. Zaman değişmişti. Kulağa ne kadar cazip gelirse gelsin, yurttaş cumhuriyetçiliği tek başına sivil toplumu diriltemezdi. Daha fazlası gerekliydi, ama sivil toplum, din yoluyla tesis edilmiş evrensel Hristiyanlık kavramını paramparça etmiş çok daha yıkıcı bir darbenin kaldırdığı tozun çökmesini beklemek zorunda kalacaktı.

Sivil Toplum ve Özgürleşmiş Vicdan

Alman Reformu'nun merkezindeki nosyon Martin Luther'in iç deneyime önemli bir rol atfetmesiydi. Bu rol, din adamlarının üstlendikleri görevin dışsal temsil etkisini azaltacaktı. Reformun özel yaşam alanının sorgulanamayacağını savunması,

sivil toplumla ilgili modern kavramları derinden etkiledi. Luther’i Pavlus’un “Adil kişi imanla yaşar” sözlerini kucaklamaya iten, ayrıca değersiz kişilerin günahlarını Tanrı’nın neden affettiğiyle ilgili kendisine eziyet çektiren soruyu yanıtlamasını sağlayan, belirsizliğe ve şüpheyeye karşı ilk mücadeleleriydi. İman vasıtasıyla doğru yola girme olgusu Roma’ya dair fikir tartışmalarında ana unsur haline geldikçe, Luther kurumları, dünyadaki iyi işleri, “görünür kiliseyi” önemsizleştirmeyi amaç edinecekti. Bunları dini inançta faal unsurlar ya da ruhun kurtuluşu için belirli koşullar kefesine koyuyordu: “Tanrı’nın sözü yapılan işler aracılığıyla değil, yalnızca iman yoluyla alınır ve değeri bilinir. Dolayısıyla açıktır ki ruh, yaşamını ve doğruluğunu sürdürmek için yalnızca Tanrı’nın Sözüne ihtiyaç duyar, böylece dünya işleri yerine sadece iman vasıtasıyla doğru yola girer; çünkü başka bir vasıtayla doğru yola girse, Tanrı sözüne gereksinim duymazdı; bunun neticesinde imana da ihtiyaç duymazdı.”²¹ Tanrı, dışsal olgularla yatıştırılamaz; çünkü dünya işleri ruhun özgürlüğüne ya da doğruluğuna dokunamaz. İsa ve kutsal metinler, mümin ile Kutsal Ruh arasındaki yegâne meşru araçlardır. Bu görüş, Luther’i Kilise’yle ters düşürdü; çünkü Kilise’ye göre ilahi lütuf, dini merasimler aracılığıyla bahşedilen nesnel gerçeklikti; bu, Tanrı’nın gözünde insanın günahsız ve makbul olarak takdim edilmesini sağlayan bir lütuftu. Roma çok uzun zaman önce dini merasimleri denetim altına alarak, otoritesinin örgütlenme zeminini oluşturmuştu. İsa’nın Petrus’a söylediği sözlere dair Roma yorumu, “Petrus’un Verasetinin” tüm katılımcılarına aktarılmıştı; burada geçen yeryüzüne olduğu kadar cennete de bağlılık iddiası, Roma’nın şu fikrini pekiştiriyordu: Dini merasimler din görevlilerinden bağımsız kabul edilmeliydi; çünkü Kilisesi aracılığıyla hareket eden İsa tarafından doğrudan onaylanmışlardı. Vatikan’ın gözünde, İsa Petrus’a hitap ederken, Roma’nın ilk piskoposuyla konuşuyordu. Luther, İsa’nın aklında papa Petrus değil, iman sahibi Petrus’un olduğunu söyleyerek buna karşı çıktı.

Ortalama insanın Kutsal Kitap’ın anlamını kavrayabileceğini söyleyen Luther’in bu devrimci fikri, Kilise’nin meşru erk iddiasını temelinden sarstı. Luther, dış unsurların tam bir iman kazandıramayacağını söylüyordu. “İmana pek çok şey atfedilmiştir, yani iman tek başına yasanın gereklerini yerine getirir, dünya işleri olmaksızın insanı doğru yola sokar.”²² Kilise, eşit inananların birliğiydi. Luther, Kilise hiyerarşisine ve bürokratik otoritesine bel bağlayan Hristiyanlığa sırtını döndü.

Fakat Reform hareketi güç kazandıkça, Luther siyasal meseleleri de hesaba katmak zorunda kaldı. Sivil toplumla ilgili modern kuramlarda Luther’in bu kadar önemli olmasının sebebi, bağımsız vicdanı kavramlaştırması ve geçmişten hâlâ bir parça ilham alan birleşik *corpus christianum*’da devletin sorumluluklarını belirtmesidir. Papalığın dünyevi iktidar ve otorite iddialarına karşı çıkan Luther, Kilise’nin İncil vazetmesini,

Kutsal Kitap'ta doğrudan boy gösteren bir avuç dini merasimi yaptırmasını, insanların ruhuyla ilgilenmesini istiyordu. Seküler yönetim ise dünyevi işlerle ilgilenir. Tanrı'nın tek ve yekpare hükmü, ruhani ve dünyevi yönetimler aracılığıyla uygulanır. Bu görüş ortaçağ boyunca yaygın olsa da, Luther'in özgür Hristiyan vicdanını temel alan ilahiyatı onu modern çağa ait bir sivil toplum görüşü haline getirdi. Luther'in Roma'ya dair ilahiyat eleştirisi en başta Alman prenslere bağımlılığı nedeniyle perçinlendi. Bu eleştiri, güçlendirilmiş bir devlete ilişkin sağlam bir sav ve yeryüzündeki Hristiyan yaşamına ilişkin özerk bir anlayış üretti.

İlahi lütuf, insanın dış edimler aracılığıyla Tanrı'yı tatmin etmesini sağlayan bir tür münasebetin eseri olarak ele alınamaz. Ruhun kurtuluşu için ne papalar, dini merasimler, yasalar, ne de rahipler gereklidir. Kült, ritüel ve itaati gösteren merasim edimleri, yürek ve zihin doğruluğunun ikameleri sayılamaz. Artık imanın yuvası vicdandır. "Ne papa, ne piskopos, ne de başka biri, kişinin rızası olmaksızın Hristiyan'a tek bir yükümlülük bile dayatma hakkına sahiptir."²³ Luther, sırtını dini merasimlere dayamış Kilise'nin en temel iddialarına doğrudan meydan okudu ve insanın edimleri aracılığıyla Tanrı'nın gözünde doğru yola girebileceği (bu yolla girmesi gerektiği) fikrini kabul etmedi. İnsan, Tanrı'dan uzaklaşmasını kendi eylemleriyle aşamaz. Augustinus gibi Luther de insanın çabasından öte bir şeyin gerekli olduğunu iddia ediyordu.

Luther'in vicdana ve imana yaptığı vurgu, kişinin başkaları uğruna yaşaması gerektiğini söyleyen ilkçağ Hristiyan öğretisini önemsizleştirmiyordu. Bu, öncelik meselesiydi. Hayırlı işlerin kendi başına ruhun kurtuluşu konusunda etkisi olmaz. Sırf imandan türedikleri için anlamları vardır; iyi insan hayırlı işler yapar, kötü kişi ise şeytanlık yapar. Yalnızca iman, hayırlı işleri bireysel faydanın günahından ziyade Tanrı'nın şanına yöneltebilir.²⁴ "Dolayısıyla iyi işleri reddetmiyoruz," diyordu Luther. "Bunun aksine, mümkün merteye onları bağrıma basıyor, vadediyoruz. Bunları kendi hatırlarına ayıplamıyoruz, ama Tanrı'dan yoksun bir yanları olmasından ötürü ve doğruluğun bu işlerden türediğini söyleyen sapık fikirden ötürü kınıyoruz onları; çünkü bu, dışarıdan iyi görünmelerini sağlasa da, aslında iyi değillerdir."²⁵

En başta Luther, Kilise'nin kendi yapısında reform yapmasını umuyordu; fakat Kilise'nin onun iman doktrininin ima ettiği şeyi, yani dünya işlerindeki rolünün azalmasını asla kabul etmeyeceği kısa sürede anlaşıldı. Kendi ilahiyatının olası neticeleriyle, ayrı sorumluluk alanları öngören kendi kavramlarıyla ve durumun siyasal gerçekliğiyle harekete geçmiş olan Luther, Kilise'yi sağaltmak için yüzünü seküler iktidara çevirdi.²⁶ Bu yola başvuran ilk reformcu Luther değildi. Kayda değer polemik becerisini kullanmaya başlayıp papalık endüljanslarını, aforozun kötüye kullanılmasını, ölümler için komünyon ayini düzenlenmesini ve yerleşik birtakım başka uygulamaları sona erdirmeleri için prenslere çağrıda bulunurken,

eski bir geleneğin izinden gidiyordu. Üniversitelerde reform yapılmalıydı; âlimlerin öğretilerinin yerini Kutsal Kitap almalıydı; Alman halkı Roma'nın haracından kurtarılmalıydı. İman meselelerinin prenslerin sorumluluğuna girmediğini biliyordu. İlahiyat meselelerine sadece Kilise'nin Genel Konsili eğilebilirdi, ama bu organın bulunmaması durumunda, prenslerin uyruklarının refahı konusundaki sorumluluğu, onları Kilise'de bir ahlak reformuna önderlik etmek zorunda bırakıyordu.

Kısa süre sonra Luther, "Roma Katolik Kilisesi'nin" tüm iddialarını koruyan üç ana görüşe karşı çıktı: manevi erkin seküler erk karşısındaki üstünlüğü, papalığın Kutsal Kitap'ın yorumlanması konusundaki otoritesi ve papalığın Kilise Genel Konsili karşısındaki üstünlüğü. Bu üç "duvarı" sırayla yıkmak üzere yola çıktı; bunu yaparken, prenslerin dünyevi sorumluluklarını açıkladı ve sivil toplumla ilgili modern kavramlara belirgin bir katkıda bulundu.

Tanrı'nın yaratılış düzeninde manevi meselelerin dünyevi meselelerden üstün olduğunu söyleyen Roma'nın değerlendirmeleri yüzyıllar boyunca Kilise'nin sivil toplumu örgütleme iddiasını desteklemişti. Luther tüm bu değerlendirmeleri reddetti; Kilise ile devleti ayırmak için gerekli ilahiyat zemininin tesis edilmesine yardımcı oldu. Bu, modern sivil toplum kuramına yönelik çok önemli bir adımdı. Hristiyanların dünyada farklı görevleri vardır; fakat hepsi Kilise'nin eşit üyeleridir diyordu. Toplumsal işbölümü, bir itibar hiyerarşisi ya da kurtuluş hiyerarşisi ima etmez. Vaftiz edilmiş herkes, Hristiyan topluluğunun eşit üyesidir: "En temelde, Kilise dışı insanlar, rahipler, prensler, piskoposlar arasında ya da Roma Katolik Kilisesi terminolojisiyle söylemek gerekirse dindarlar ile sekülerler arasında makam ya da meslek farkı dışında gerçek bir fark yoktur; Hristiyan statüleri farklı falan değildir."²⁷ Tüm Hristiyanlar (rahipler, demirciler, çiftçiler, piskoposlar, ayakkabıcılar, keza prensler) birbirlerine ve bütün olarak topluluğa karşı sorumludur. Farklılaşmış bir sivil toplum inananların eşitliğine dokunmaz. Seküler düzen, manevi düzen açısından elzemdir. Farklı sorumluluk alanları hiçbir ahlaki değer farklılığı iması taşımaz.

Luther'in gözünde, prenslerin Kilise'ye ilişkin görevlerini anlamış olması bilhassa önemliydi; çünkü "seküler Hristiyan otoriteler ister papayla, ister piskoposla, ister rahiple muhatap olsunlar, görevlerini özgürce, engelsiz, korkusuz icra etmelidir".²⁸ Dini otoritelerin gücü Kilise'yi kurtarmaya yetmiyorsa, Hristiyan prensler öne çıkmak zorunda kalacaktır. Dış unsurlar vicdana dokunamaz; yine de Tanrı ve havarileri, Kilise dahil tüm Hristiyanları kılıca tabi kılmıştır.²⁹

Prensler Kilise'nin sağlığından başka insanlar kadar sorumluya, papalık Kutsal Kitap'ın yorumlanışında en yüksek makam olduğu iddialarını sürdüremezdi. Anahtarlar bütün Hristiyan topluluğuna verilmişti ve Luther'in Kilise "tüm ina-

nanların rahipliğidir” kavramı, özgür, eşit, bağımsız vicdanlardan meydana gelen bir topluluğun gereksinimlerine uyuyordu. “Her birimiz ve hepimiz rahibiz; çünkü hepimizin imanı tektir, kutsal kitabı tektir, aynı dini merasimi yaparız; peki o halde tatmak ya da sınamak hakkımız neden olmasın; imanda neyin doğru, neyin yanlış olduğuna neden bizzat hükmetmeyelim?”³⁰

Roma’nın üçüncü “duvarı” (papanın Kilise Genel Konsili karşısındaki üstünlüğü), ilk ikisi yıkılacak olursa ayakta kalamazdı. Luther, prensler ile imparatorların geçmişte konsiller topladığını hatırlattı; mesela Constantinus’un topladığı Birinci İznik Konsili en önemlisiydi. Papalar Kutsal Kitap’la çelişebilir, Kilise Şeytan’ın etkisinde kalabilirdi. Bu olduğunda, onları Genel Konsil’deki tüm müminler yargılamalıdır. Prensler diğer Hristiyanlarla eşittir, ama kılıç, Kilise’yi korumak için omuzlarına özel bir sorumluluk yükler: “Bu işi kimse seküler yetkililer kadar beceremez; özellikle onlar da Hristiyan yoldaşımız, rahip kardeşimiz olduğu, keza dindar oldukları ve her açıdan benzer otoriteye sahip oldukları için. Görevlerini icra etmeliler ve işlerini yaparken gerekli ya da yararlı olduğu yerde karşılarına engel, mani çıkarılmamalı; çünkü Tanrı onlara herkesin üstünde otorite bahşetmiştir.”³¹ Luther’in Kilise örgütlenmesine dayattığı sınırlamalar, erki, Roma kaynaklı tehditten doğan tehlikeye karşı dini arındırıp savunma görevini üstlenmiş devlete bahşetmiştir. Uygulamada bunun anlamı, Protestan prenslerden, Protestan reformcuları misillemelere karşı korumalarını talep etmektir. Prensler, sivil toplumun refahı konusunda kayda değer bir sorumluluk biçilmişti. Şimdi sivil toplum, aynı imanda birleşmiş eşit inananların dışsal ilişkileri olarak tanımlanıyordu. Prenslerin kendi topraklarının dini kimliğini belirleme yetkisi, 1648 Westphalia Anlaşması’nda açıkça tanınacaktı. Bu anlaşma, hem modern devlet sisteminin hem sivil toplumun gelişiminde çok önemli bir adımdı.

Protestan Reformu güç kazandıkça ve prenslerin gözündeki cazibesi arttıkça, Luther prenslerin seküler ve dini sorumlulukları arasındaki çizgiyi muğlaklaştırmaya başladı. Papalığın hırsızlıklarına karşı Almanya’yı savunmalarını, rahiplere evlilik izni tanımlarını, ölümler için düzenlenen komünyon ayinlerini feshetmelerini, ibadetten men etmeyi ve aforozu denetim altına almalarını, dini bayramları ve dilencililiği sona erdirmelerini, soylular ile zenginleri daha sade giysiler giymeye zorlamalarını, üniversitelerde reform yapmalarını, Kilise hukukunu kaldırmalarını, tecimi ve ticareti kontrol etmelerini, papanın Almanya’daki siyasi nüfuzunu elinden almalarını istiyordu.³² Luther Alman prenslere başvurusunu, 1520 yılının olaylı geçen yaz mevsiminde kâğıda döktü. Bu başvuru, daha önce nispeten sınırlı olan bir ilahiyat tartışmasını siyasileştirip Roma aleyhine ulusal bir hınç dalgasının yükselmesine yol açtı. Luther bu dönemde seküler kola kayda değer bir sorumluluk biçti. “Uyruklarının hayrını gözetmek, otorite sahibi olanların görevidir,” diyordu.³³ Hristiyan vicdanının özerk-

liğı artık siyaset alanını sivil toplumun sağlığından sorumlu kılıyordu. Bundan şu sonuçlar çıkıyordu: “Papa, dünyevi işlerden elini çekmelidir” ve “Papa vazedip dua ederken, ülkeyi ve insanları dünyevi lortlar yönetmelidir.”³⁴ Kılıç, kötülüğü budamaları, günahkârları cezalandırmaları, iyileri korumaları maksadıyla prenslere verilmişti. Sivil toplumun sağlığı için bu görevi yerine getirmeleri şarttı.

Fakat Luther’in prenslerden ricası, tüm inananların rahiplik eşitliğini sivil topluma genişletmeye hazır olduğu anlamına gelmiyordu. Tüm Hıristiyanlar Tanrı’nın gözünde eşit olabilir, ama bu, yeryüzünde eşit olmalarını gerektirmez. 1524-1525 Köylü Ayaklanması, Luther’i, ruhun özgürlüğü ile bedenın özgürlüğü arasında ayırım yapmaya, siyasi yollarla toplumsal eşitlik kurmaya dönük pleb girişimlerini kınamaya itti. Hem toprak ağalarının hem köylülerin aşırılıklarını eleştirdi, anlaşmazlıklarını barışçıl yollarla çözmeleri için onları ikna etmeyi denedi, ama eşitsizlik olmaksızın dünyevi krallığın var olamayacağını açıkça belirtmekten de geri kalmadı. Ruhların eşitliği, bedenlerin eşitliğini gerektirmez. Dolayısıyla Luther köylülerin soylulara karşı destek isteklerini reddederken şu saptamayı yapıyordu:

Hıristiyan özgürlüğünü tamamen cismani bir şeye dönüştürüyorlar. Hazreti İbrahim’in, İshak’ın, Yakup’un köleleri yok muydu? Aziz Pavlus’un hizmetkârlarına vaazlarını okuyun. O zamanlar bu hizmetkârların hepsi köleydi. Dolayısıyla bu bahis Hıristiyanlık öğretileri nezdinde yok hükmündedir. Her insanın, efendisinin malı haline gelmiş olan bedeni efendisinden aldığı bir soygundur. Köle Hıristiyan olabilir, Hıristiyan özgürlüğüne kavuşabilir, keza mahkûm ya da hasta da Hıristiyan olabilir, ama özgür değildir. Bu inanç tüm insanları eşit kılacaktır, İsa’nın manevi krallığını dünyevi, dışrak bir krallığa dönüştürecektir ki bu imkânsızdır. Dünyevi krallık, kişilerarası eşitsizlik var olmaksızın ayakta duramaz; dolayısıyla kimileri özgürdür, kimileri mahkûmdur, kimileri lorttur, kimileri uyruktur, vesaire.³⁵

Luther, özgürlüğün tamamen vicdan meselesi olduğunu iddia ediyordu. Bu iddianın kötü neticeleri oldu. Prensler bağımlılığı ve Pavlus’un siyasal uzlaşma geleneğine sadakati nedeniyle, inancın doğrudan tehlikeye atıldığı ve haksız bir savaşın yürütüldüğü durumlar dışında uyrukların hükümdarlara daima itaat etmeye yükümlü olduğu değerlendirmesine ulaştı: “Hıristiyanlar, yönetim organlarına tabi olmalı, her türlü hayırlı işi yapmalılar. Bu sayede doğru yola gireceklerinden değil, çünkü iman yoluyla zaten doğru yola girmişlerdir. Başkalarına ve otoritelere kendi kendilerine özgür ruhla hizmet etmeliler, onların iradelerine özgürce teslim olmalı, sevgilerinden ötürü boyun eğmeliler.”³⁶ Yasalarla tesis edilmiş otoriteye itaatin ruhun kurtuluşuyla alakası yoktu. Hıristiyan kişi, ruhun kurtuluşu ya da doğruluk için gerekli olduğundan değil, düzeni kollayıp imanı koruyan hükümdarlara saygı göstermek önemli olduğu

için seküler erkin komutlarına uymalıdır. Augustinus gibi Luther de Kilise ile devlet arasında, ikisine de yarayan fiili bir ittifakı gözcüyordu. Hıristiyan hükümdarlar uyruklarını korumakla yükümlüydüler, onları özellikle Roma'dan korumalıydılar. Uyruklar da hükümdarlara itaat etmekle yükümlüydü. Bu uzlaşmanın bedeli, adil olmayan bir dünyada ağır olabilir, ama kişinin geleceği, kendi vicdanının doğruluğuna bağlıdır. Hıristiyan, dış koşullar ne kadar çetin olursa olsun iman sayesinde ruhunu koruyabilir. "Her ne kadar tiranlar taleplerde bulunurken şiddet uygulasa da, haksızlık yapsa da, Tanrı'nın isteklerine aykırı bir şey talep etmedikleri müddetçe bunun zararı dokunmaz."³⁷ Kılıç, ahlaksızları cezalandırmak, namusluyu korumak için vardır. Şeytanın hizmetinde kullanılıyorsa, bunun hükmünü Tanrı verecektir.

Luther, hakiki Hıristiyanların yasanın talep ettiği her şeyi kendiliğinden yapacağını, dolayısıyla cebrin acı yüzüne gerek olmadığını iddia ederek, bulunduğu pozisyonun yol açtığı zor durumdan kendini korumaya çalışıyordu. Kılıçtan ziyade Kutsal Ruhun hükmettiği kişiler için devlet erki gerekli değildir; dolayısıyla kayıtsızlık, devlet şiddetinin etkisini azaltabilir: "Bütün dünya gerçek Hıristiyanlardan, yani hakiki müminlerden meydana gelse, hiçbir prense, krala, lorda, kılıca ya da yasaya gerek kalmazdı. Kutsal Ruh Hıristiyanların yüreğinde olduğu için, hiçbir faydaları kalmazdı. Onları eğitir, kimseye zararlarının dokunmamasını, herkesi sevmelerini sağlar, kendilerinden kaynaklanan ıstırapları, hatta ölümü isteyerek, neşeyle kucaklamalarına sebep olurdu. Her günahın acısının çekildiği, herkese hakkının verildiği yerde, hiçbir ağız dalaşına, kavgaya, yargılamaya, yargıca, cezaya, yasaya ya da kılıca ihtiyaç kalmazdı."³⁸ Hıristiyan kişi, komşuları uğruna bir hayat yaşamaya zorunlu kılınmamalıdır. Hıristiyan'ın böyle yaşama arzusu imanından gelir ve vicdanında yazılıdır.

Fakat Tanrı'nın çocukları dünyanın çocuklarıyla yan yana yaşamak zorundaydı. Luther'in devlet erki için bulduğu gerekçe Hıristiyanlık içinde bir iç savaşın tomurcuklandığını görmesiyle, ayrıca Hıristiyan olmayanların varlığını kabul etmesiyle ilişkiliydi; yoksa insanı günahkâr varlık kefesine koyan Augustinusçu görüşten kaynaklanmıyordu. Dünyada Hıristiyan olmayan pek çok insan var; Hıristiyan olduğunu iddia eden pek çok kişiye sahte Hıristiyan'dır. Roma gibi Luther de Almanya'daki dini reformun ilerleyişinin prenslere bağlı olduğunun farkındaydı. Bu, Tanrı'nın devleti Hıristiyan Topluluğunu tamamlamak amacıyla yarattığına dair beyanını açıklar: "Bu sebeple iki krallık arasında keskin bir ayırım yapılmalı, ikisi de varlığını sürdürmelidir; bir tanesi dindarlık üretirken, öbürü yaşadığımız çevreye huzuru getirir, şeytani işleri engeller; biri olmazsa ikisi de bu dünyada yetersiz kalır."³⁹ Luther'in dünyevi iktidar isteyen papalık iddialarına karşı şiddetli düşmanlığının itici gücü, belli bir sivil toplum kavramıydı. Buna göre cebir, iman-

dan yoksun kişileri yasalara itaat etmeye zorlar. Luther, Augustinusçu köklerini asla terk etmemiştir: “Bu sebeple Tanrı iki yönetim buyurdu; İsa’nın nezaretinde Kutsal Ruhun Hristiyanları ve dindar kişileri yaratmasına olanak tanıyan ruhani yönetim; Hristiyan olmayanları ve ahlaksızları kısıtlayıp bunların iradesine rağmen bulunduğumuz yerde huzuru koruyan seküler yönetim.”⁴⁰ Augustinus’un kılıcı Hristiyan olmayanlar için hâlâ mevcuttur. Hristiyan, İncil’den fazlasına pek ihtiyaç duymaz, ama başkalarının ahlaki zayıflığının gerekli kıldığı cebir gücünden ötürü devlete itaat edecektir: “O halde, her şey bu yolla pekâlâ dengeye kavuşmuştur. Aynı anda Tanrı’nın krallığını içten, dünyevi krallığı dıştan tatmin edersiniz, kötülüğün ve adaletsizliğin hem acısını çeker hem de bunları cezalandırırsınız, ayrıca kötülüğe hem direnç göstermez hem de direnirsiniz. Çünkü bir vakada kendiniz ve size ait olanlar aklınızdayken, başka vakada komşunuz ve ona ait olanlar aklınızdadır.”⁴¹ Luther’in özgür Hristiyan vicdanının iç dünyası ile eşitsizliğin, zorlamanın kol gezdiği dış dünya arasında belirlediği ayrım ünlüdür. Bu ayrım, siyasi bir dinsel mistisizm yaratacaktı. Bu yaklaşımın 20. yüzyıldaki neticeleri gerçekten muazzam olacaktı.

Öte yandan bu ayrım, Kilise’nin refahıyla sıkı bağlar kurmamış bir sivil toplum kuramını da mümkün kıldı. Luther, Hristiyan’ın Tanrı’ya kendi vicdanıyla hizmet edebileceği ve dünyanın gereklerini bedeniyle yerine getireceği konusunda Pavlus’la hemfikirdi. Hristiyanların Hristiyan olmayanlara gösterdiği şefkat, onun yükümlülük kuramını şekillendirdi; fakat itaat aynı zamanda ilahi olana da hizmet ediyordu. Hristiyanlar dünyada azınlıktır, güçlüler ve ahlaksızlar karşısında seküler otoritenin korumasına muhtaçlardır. Siyasal erk düzeni muhafaza eder, mülkiyeti korur, yasaları uygular, yoksulları koruyup kollar, kötülerini cezalandırır, sivil toplumu mümkün kılar: “Dolayısıyla, cellatların, kilise mübaşirlerinin, yargıçların, lortların, prenslerin noksanlığına tanıklık ederseniz ve nitelikli olduğunuzu fark ederseniz, kendi hizmetinizi sunmalı, varlığı gerekli olan yönetimin hiçbir şekilde hor görülmemesi ve etkisiz hale gelmemesi veya yok olmaması için elinizden geleni yapmalısınız. Çünkü dünya, yönetimi feshedemez, buna cüret edemez.”⁴² Hristiyan, Hristiyan olmayanlardan ötürü devlete ihtiyaç duyuyor olabilir, ama Luther’in gözünde devlet, inanç yaşamı ve dünya işleri için vazgeçilmezdir.

Vurgusu her zaman açıktı. Dünyevi işlerde iki alan yan yana var olur: İsa’nın yönetimindeki Tanrısal alan ve devlet yönetimindeki dünyevi alan. Her birinin kendi yasaları, kuralları mevcuttur. Tanrı dünyevi otoriteyi tesis edip kutsar; çünkü yasa ve cebir olmaksızın hiçbir krallık var olamaz. Fakat makul devlet faaliyetinin ölçeği, yaşamı, mülkiyeti, dünyevi yaşamın başka gereksinimlerini korumak amacıyla sınırlıdır: “Çünkü ruha sadece Tanrı hükmeder, başkasının hükmetmesine izin vermez.”⁴³ İnanç ve iman yasaya tabi olamaz, üstelik dünyevi erk, ruhun adı-

na yasa çıkardığını varsayamaz. Luther, Protestan reformcuları savunmaları için Protestan prenslere çağrı yaptığında bile, vicdan işlerini devlet işlerinin dışında tutuyordu: “Her insan kendi imanından sorumludur. Doğru şekilde inanmak kişinin sorumluluğundadır.”⁴⁴ Kilise, yasaya itaat edilmesi ısrarı dışında siyasetle alakasızdır, devlet ise doğru düzgün ibadetin koşullarını savunmak dışında ruhla alakasızdır. Biri diğerinin pahasına var olmamalıdır; çünkü sağlıklı vicdan ile güçlü devlet birbirini destekler: “O halde inanç ve inançsızlık herkesin kendi vicdanının meselesi olduğu, üstelik bu durum seküler iktidarı zayıflatmadığı için, seküler iktidar yetinmeyi bilmeli, kendi işlerine bakmalı, insanların hiçbir zorlama altında kalmaksızın kendi kudretleriyle ve iradeleriyle inanmalarına izin vermeli.”⁴⁵ Kâfirlığın bastırılması bile, prenslerden ziyade piskoposların meselesidir. İnsanların birbirleriyle toplumsal münasebetleri devletin meşru otoritesine tabidir. İmanın ve inancın mahrem alanı ise devletin nüfuz alanı dışındadır.⁴⁶

Sivil topluma dair seküler bir kurama doğru atılan önemli adımlardan biri, Luther’in bireysel vicdanın özerkliğine vurgusu sayesinde mümkün oldu. “Tüm inananların rahipliği,” bireysel vicdan ve Tanrı huzurunda tüm ruhların eşitliği bağlamında tanımlandığı müddetçe, özerk sivil toplumla ve cebri siyasal düzene tamamen uyumludur. Hıristiyan varoluşunun üç “yaratılış düzenini” meydana getiren hane, siyasal yaşam ve Kilise işlerinden oluşan yapı, bir siyasal düzene ihtiyaç duyar; çünkü sivil toplum, günahkâr insanın manevi yaşamı için gerekli erki, tahakkümü, otoriteyi üretemez. Devlet, imanda birleşen ama kirlenmiş dünyada yaşayan eşit Hıristiyan ruhları korur. Luther, vicdanı Hıristiyan yaşamının merkezine yerleştirirken, devlete de büyük bir güç atfediyordu; çünkü devlet iman meselelerinde âciz olsa da, yaşam için gerekli olan sivil toplumu yaşatır.

Luther’in siyaseti dinden dışlaması, devlette dini güçlendirmeye yaradı; ayrıca dini deneyimin içselliğine vurgu yapması, prens iktidarını ilahiyat bakımından parlattı. Sivil toplum, ihtilaf ve uyumsuzluk alanıydı. Dünyevi önderlerin düzeni sağlamasına muhtaçtır. Hıristiyan özgürlüğü artık içsel bir iman meselesidir. Fakat sonuçta Reform’un gelgit dalgaları, dini tercihi bireysel inancın ve prensin iradesinin alanı kıldı. Siyasette itaat en yaygın görenekti. Sivil toplumu prenslerin cebri gücüne ve Hıristiyan bireylerin iç sesine dayandıran Luther’in imanı dünyanın musibetlerinden ayırma girişimi çelişkili sonuçlara yol açtı. Luther’in aklındaki Hıristiyan, sivil toplumu kendi çabalarıyla meşru kılmak zorunda değildi. Vicdanı dünyadan ayırması geleceğe işaret etse de, Luther’in düşüncesinin önemli unsurları hâlâ ortaçağ mecralarında ilerliyordu. Vicdanın öznel gereksinimleri, din savaşının gereklerince şekillenmiş kendi sivil toplum anlayışı için önemli bir itici güçtü. Thomas Hobbes, Tanrı’yı sivil toplumdan bütünüyle çıkararak geçmişle kesin bir

kopuşu hayata geçirecekti. Artık sivil toplum tek bir egemenlik noktasına yaslanacak, iç savaşı ilelebet inkânsız kılacak, çıkarıcı yeni bireyin menfaatlerini koruyacaktı.

Egemenlik, Çıkar, Sivil Toplum

1648 Westphalia Anlaşması din savaşlarını sona erdirdi, egemen ulus devletlerin mesken tuttuğu uluslararası düzenin temellerini sistemli hale getirdi. Üç sene sonra Hobbes, bir egemenlik kuramıyla birlikte modern devlet sisteminin kuramsal temellerini attı. Bu egemenlik halkın rızasına dayanıyordu ve meşru yönetimin gereksinimleri ile ilgili yüzlerce yıllık fikirlerden ayrılıyordu. Hobbes *Leviathan*'da, devlet iktidarının yokluğunda sivil toplumun var olamayacağını çok güçlü bir biçimde ortaya koyuyordu. Siyasi yapının “kalbini”, “sınırlarını”, “eklemlerini” ortaya çıkarmak için sarf ettiği titiz çaba sonucunda ulaştığı yargıya göre bunlar bütünleşip tek bir hâkimiyet kaynağı meydana getirmeli, böylece sivil toplumun örgütlenmesini ve yurttaki barışın tesis edilmesini sağlamalıydılar. Uygarlığın nimetlerini bireylere ancak egemenliğin “yapay ruhunun” can verdiği “yapay insan” taşıyabilirdi. Bireylerin topluca maruz kaldığı tehlikeler, eşitliklerinden ve arzularından ileri geliyordu. İngiliz Devrimi, kişisel menfaatlerin anarşiye yol açan etkisi ve Luther'in bahsettiği bireysel vicdan yüzünden telaşa kapılan Hobbes, belli bir devlet kavramına sığınıyordu. Bu devlet, sivil toplumla sınırdaştı ve onun bileşeni idi. Sivil toplum artık çıkara dayalı faaliyetin anarşik, kaotik alanını dengeleyen bir karşı unsur olarak tahayyül ediliyordu.

Genel kuramın ana hatları yeterince bilindiktir. Siyaset yoluyla örgütlenmiş sivil toplumun çare önerdiği, her yere sızmış güvensizlik duygusu, kendini korumaya çalışan insanın daimi erk arzusunun kaçınılmaz sonucu idi. Güvensizliğin harekete geçirdiği insanın güç elde etme iştahı (“verdiği hediye, gelecekte bir çıkar beklediği anlamına geliyor”⁴⁷) hedeften hedefe sıçradıkça insanın peşinden gider, çünkü bir hedefe ulaşmak ancak başka bir hedef için insanı teşvik eder. Yeni çıkarıcı birey, herkesin gönüllü olarak yöneldiği “yüce iyiliğin” bulunmadığı koşullarda kendisi için kişisel hedefler tanımlar. Daha fazlasını biriktirmeye dönük bu sonsuz arzu, ister Hobbes'un insan doğasının en derin kökleriyle ilgili kavrayışlarından, ister gelişmekte olan kapitalist toplumun etkisinden türemiş olsun,⁴⁸ insanı şevke getiren şeyin şu olduğunu söylüyordu: “Bütün insanlığın genel bir eğilimidir, art arda güç elde etmeye dönük daimi ve huzursuz bir arzudur; bu arzu da ancak ölümle sona erer. Bunun sebebi, insanın halihazırda ulaştığından daha yoğun bir keyif yaşamayı umması ya da ılımlı bir güçle yetinememesi değildir. Bunun sebebi, elindeki gücün ve araçların, daha fazlasını elde etmedikçe iyi bir yaşam sürmesine yeteceğinden emin olmamasıdır.”⁴⁹ Gitgide daha fazla gücü elinde toplama ihtiyacı,

insanlık durumunun özünde vardır; insanın siyaset öncesi ve toplumsallık öncesi koşullarda sergilediği tüm eylemlerinde de kendini belli eder. Günün âdetlerine uyan Hobbes'un tabiriyle bu ihtiyaç insanoğlunun “doğal durumudur”.

“Daha fazla gücü elinde toplama arzusu” insanın eşitliği varsayımıyla birleştiğinde, bu arzu denetim altına alınmadığı takdirde sonu gelmez bir savaş tehdidi taşıyordu. İnsan yaşamının büyük çelişkisi, basit güvenlik arzumuz ile birbirimiz karşısında eşit savunmasızlığımızın bir araya gelip katlanılamaz bir durum üretmesidir. Doğa, insanın mahvının ve devlete başvurmasının sebebi sayılan günahın ve mahrumiye-
tin yerini aldı. Eşitlik, güvensizlik ve çıkar, doğal durumumuzu tanımlayan savaşa, rekabete sebep olur.⁵⁰ İnsanların aynı nesneleri arzuladığı ve “herkesi korkutup sindirebilecek hiçbir erkin olmadığı” yerde eşit güvensizlik, eşit yetkiler, eşit arzular daimi bir savaş hali üretir. Açıktır ki, diyordu Hobbes, “herkesi hizada tutacak ortak bir erk olmaksızın yaşanan dönemde insanlar savaş denen durumdadır; bu tür bir savaş herkesin savaşıdır, herkese karşı verilen savaştır.”⁵¹ Cebir kullanan tekil siyasal otoritenin bulunmaması, insanları başkalarıyla rekabet halinde kendi çıkarlarının peşinde koşarken kendi akıllarına, muhakemelerine, güçlerine sığınmaya zorlar. Hobbes'un bu asosyal ve şüpheli kendine yetme halinin sonuçlarıyla ilgili ünlü betimlemesi tekrarlanmayı hak ediyor: “Böyle bir durumda, sanayiye yer yoktur, çünkü meyvesi belirsizdir: Dolayısıyla toprağın işlenmesine, denizcilğe, deniz yoluyla taşınan eşyaların kullanılmasına, ferah konutlara, taşınması kuvvet gerektiren eşyaları hareket ettirecek aygıtlara, yeryüzüyle ilgili bilgiye, zamanın kaydının tutulmasına, sanata, edebiyata, topluma yer yoktur; en kötüsü de sürekli korku, şiddet yoluyla ölüm kol gezer. İnsanın hayatı yalnızdır, yoksuldur, pistir, kabadır, kısadır.”⁵²

“Ortak erk” olmaksızın sivil toplum imkânsızdır. İnsanın doğal durumunun anarşisi de yaşamı kısa süre içinde imkânsız kılar. Her bireyin kendi aklına güvenmesinin hızla herkes için katlanılmaz bir duruma yol açması derin bir çelişkidir: “Bunun neticesi, temel bir kural yani akıl için bir genel kuraldır: *Her insan, barışa ulaşma umudu olduğu müddetçe, bunun için çaba sarfetmelidir; barışı elde edemediğinde, savaşın sağladığı tüm imkânları ve faydaları aramalı, kullanmalıdır.* Kuralın ilk dalı, doğanın ilk, Temel Yasasını içerir; bu da *barışın peşinde koşmak ve yolundan gitmektir.*”⁵³ Akla dayalı çıkar, bireysel eylemin ve insanlığın topluca hayatta kalmasının kaynağıdır. Doğa durumundaki insanın yaşamında merkezdedir. İnsanın “birinci doğa yasasını” türetmesini mümkün kılar, ayrıca sivil toplumu gerektirir. Barbarlıktan uygarlığa geçiş, insan tarihine sanayiye, tarımı, seyrüseferi, bilimi, ahlakı, kültürü getirir.

Fakat “her şey üzerindeki haklarından” feragat edip sınırlı bir özgürlükle yetinmeyi istemedikleri takdirde, insanlar barış içinde yaşayamaz. Bu feragat, şu hesaptan türer:

Barışın faydaları, artık yalnızca kendi aklımıza güvenmediğimizde ya da bizle ilgili meselelerde son kararı vermediğimizde yaşayacağımız kayıplara ağır basar. Hobbes'un bahsettiği toplumsallaşmış akıl, yükümlülüğün temeli sayılan Hıristiyanlığın, otoritenin, göreneğin, kralların ilahi hakkının, kaba kuvvetin ve geleneğin yerini aldı. Meşru saltanatı artık dini otorite, Kilise bürokrasisi, miras alınan servet, görenekler, soy, ilahi hak iddiaları, gelenek ya da mülkiyet belirleliyordu. Hobbes çelişkili bir tutumla siyasi hâkimiyetini desteklediği yerleşik kurumlarla ilişkilerini kopararak, bir halk egemenliği kuramının vazgeçilmez unsurlarını ortaya koydu.

Vaatler tutulmadığı ve sözleşmelere saygı duyulmadığı müddetçe, sivil toplum imkânsızdır. İnsanlar başkalarının kendilerini denetim altında tutabileceğini gönül rahatlığıyla öngörebilirse, güvende olacaklarına kısmen de olsa inanarak yaşayabilirler. Yalnızca tek bir egemen otorite adaletin sağlanmasını ve mülkiyetin korunmasını mümkün kılabilir: "Adaletin ve adaletsizliğin ismen kendine yer bulması için, belli bir cebir gücü var olmak zorundadır. Bu güç, cezalandırılma korkusuna başvurarak, insanları sözleşmelerine uymaya zorlar; çünkü ceza, sözleşmeyi ihlal ettiklerinde elde etmeyi umdukları yarardan daha büyüktür; ayrıca bu güç, insanların feragat ettikleri evrensel hakkı tazmin etmek için karşılıklı sözleşme yoluyla edindiği adabı geçerli kılar: Çıkar topluluğunun vücut bulmasından önce böyle bir erk mevcut değildi."⁵⁴

Her şeyden önce Hobbes, ölçüsüz bir "mutluluk" arayışının sonuçlarından sakınmak istiyordu. Din savaşı ve siyasi devrim, sivil toplumu oluşturan bireyler ve onların çıkarları olduğunu göstermişti. Sorun, meseleleri güvenlik ve barış koşullarında insanların kendi çıkarlarını kollamalarını sağlayacak şekilde düzenlemektir. Sivil toplum, yasayla kurulmuş siyasi otoritenin tesis ettiği, uyguladığı bir kurallar kümesi gerektiriyordu.⁵⁵ Hobbes'un genel standardı, Altın Kuralın bir versiyonuydu: Kalabalık bir yerde insanlar başkalarının kendisine yapmasını istemediği şeyi yaptığı takdirde, mutluluğa erişilemez. Demek ki kişi, dünyada yegâne insanmışçasına "mutluluk" peşinde koşmakla ilgili doğal hakkından vazgeçmeye hazır olmalıdır. Yıkıcı anarşik rekabetten kaçınmanın ve bireysel muhakemeyi kontrol altında tutmanın tek yolu, karşılıklı ve evrensel bir haklar aktarımıdır. Fakat Hobbes, özünden feragat eden bireylerin arasındaki sözleşmeye dayalı anlaşmanın insanın en temel tutkularından bazısına ters düştüğünü biliyordu; bu anlaşma ister akıl tarafından desteklensin, ister şiddet sonucu ölüm korkusu tarafından koşullansın. İlk sözleşmenin ardında duracak bir şeye ihtiyaç vardı. Bu "şey" kılıçtı.

Devletin belirleyici özü, cebir gücüdür. Hobbes'un bahsettiği siyaseten örgütlü sivil toplum, geniş bir insan ilişkileri yelpazesi üzerinde güç kullanmayı gerektiriyordu. İnsanın kendini koruma arzusu, toplumsal barışın asgari koşullarını tesis edebilen egemen bir otoriteyi şart koşar. Bu, genelin çıkarını kollayan ve kişisel

işlerin ölçüsüzce takibi sonucu ortaya çıkan tehlikeli anarşiye karşı koyan bir erk gerektirir. Tam kurumsal biçimi ne olursa olsun, Hobbes'un aklındaki egemen, halk iradesini temsil eder ve genel çıkarın vücut bulmuş halidir. Bunu yapmasının sebebi tam da bireysel çıkarın kendine yararlı dar itkilerini aşıp Yunanların "ortak yarar" kavramına yakın bir şeye ulaşmasıdır. Bu kavram artık güvenlikle ve güvenceyle özdeşleştiriliyordu. Sivil toplum egemenlik tarafından mümkün kılınır, siyaset yoluyla meydana gelir ve devletten ayrı var olamaz.

Hobbes'un bahsettiği doğa durumu ve müteakip toplumsal sözleşme, savını ileri sürerken ve örneklerle anlatırken yararlandığı varsayımsal gereçlerdi.⁵⁶ Fakat sivil toplum onun gözünde gerçektir, somuttu. Elle dokunulur, net, tanımlanabilir bireylerden meydana geliyordu. Bu bireyleri harekete geçiren güç, uygarlığın maddi ve kültürel faydaları için duydukları makul arzuydu. Hobbes'un öznesi ancak etkin bir kamu gücü sayesinde düzgün bir özel hayat sürebilir. Bu, kişisel çıkarları kamu düzeninin koşullarına uymaya zorlamak için ezici bir güç toplayabilen "yapay bir insan" gerektirir. Keza kırılğan bireyler, kurmaca bir sözleşmede bu egemen erki yaratabilir. Bu sözleşme, insanın doğadan çıkışına, sivil toplumun üyesi olarak olgunlaşmaya başladığına işaret ediyor. Hobbes'un bahsettiği reddediş, erkin aslında tek tek bireylerden kamusal egemene aktarılmasıdır; çünkü insanın giderek daha fazla güç toplamaya dönük doğal dürtüsü ve keza kırılğanlığı, yürürlüğe sokulmadıkları takdirde tüm anlaşmaları derhal geçersiz kılacaktır. İnsanlar doğa durumunda eşittir, güvencesizdir, yalnızdır; kendilerini koruma dürtüsü siyaset yoluyla örgütlenmemiş ve hayata geçirilmemişse, çözülmeyi kontrol etme çabalarının altını oyacaktır. Bireyleri sanki birbirlerine güveniyormuş gibi davranmaya iten herhangi bir cebir mekanizması yoksa, yalnız, korkmuş, rekabetçi insanlar arasında hiçbir gönüllü sözleşme ayakta kalamaz. Sivil toplumu bir arada tutan çimento, anarşiden duyulan korkudur ve bu korkuyu egemen güçle aşmak, devleti ve sivil toplumu aynı anda meydana getiren siyasi edimdir.

Hobbes'un sivil toplumunun önemli unsurlarından birinin yüzü eski usul siyasi topluluğa, yani devlet ile toplumun ilkçağdaki birleşiminin biçimsel bir ifadesine dönüktü. Gönüllü ve kalıcı anlaşma vasıtasıyla kurulan bu topluluk, sivil toplumu mümkün kılacak şekilde örgütlenmiş ortak kamu iradesinin tek tezahürüdür. Bir zamanlar özel çıkar gruplarının ve yerel kurumların yararlandığı önceliğe sahiptir; böylece kendi nüfuz alanının dışında kimseye hesap vermediği için kamu refahını koruyabilir. İnsanların kendilerini baştaki özgürlüklerinin ve eşitliklerinin yıkıcı neticelerinden korumasına yarayan yegâne aygıttır. Egemen devlet erkinin örgütlediği sivil toplum sayesinde, tekil kamusal akıl kaynağı çoğul kişisel akıl kaynağının yarattığı anarşinin yerini alır:

İnsanları yabancıların istilasından ve birbirini incitmelerinden koruyan, böylece bir nevi güvenlik içinde olup kendi çabaları ve dünyanın meyveleri sayesinde karınlarının doymasını, mutlu mesut yaşamalarını sağlayan bu tür bir ortak erki yaratmanın yegâne yolu, bütün erklerini ve kuvvetlerini tek insana ya da seslerin çoğulluğu vasıtasıyla iradelerini yegâne iradeye indirgeyen tek meclise bahşetmeleridir. Bu, kendi şahsiyetlerini tek kişiye ya da kurula tahsis etmeleri demektir; şahsiyeti taşıyan kişi, ortak huzuru ve güvenliği ilgilendiren meselelerde nasıl davranırsa davranırsın ya da davranmaya itilirse itilsin, her birini kendi yapmışçasına sahiplenmeli, kabullenmelidir; bu bakımdan kendi iradelerini onun iradesine tabi kılarlar, muhakemelerini de onun muhakemesine tabi kılarlar. Bu, rızanın ya da uyumun ötesindedir; hepsi gerçekten bir olmuş, tek ve aynı kişide öyle şekilde birleşmiştir ki sanki herkes herkese şunu demektedir: *Bu koşulda, kendimi yönetme hakkımı bu insanın ya da meclisin yetkisine bırakıyorum, ona teslim ediyorum, sen de hakkımı ona devret, keza tüm eylemlerine yetki tanı.* Bu yapıldığında, çoğul, tek kişide birleştiğinde, buna yurttaşların çıkar topluluğu ya da Latince CIVITAS denir.⁵⁷

Sivil toplum bir siyaset eylemiyle kuruldu. Hukuk ile ahlak arasında fark yoktur. Bütün otorite egemenin elinde toplanır. Erk hem devleti hem sivil toplumu meydana getirir. İster tek kişiden ister bir avuç ya da birçok kişiden meydana gelsin, egemen güç, doğa durumunun karman çorman yığınına alternatif olması için sivil toplumu örgütleyecek yeterli cebir gücüne sahip olmalıdır. Egemen güce herkes boyun eğmelidir; çünkü bu güç olmaksızın toplum parçalanır ve insanlar herkesin herkesle savaşa tutuştuğu döneme geri döner. Kendini koruma dürtüsü, tüm uyrukları baskın güce itaat etmeye götürür. Bu güç toplumsal davranışlara hükmeden kuralları yaratır, yönetimi örgütler, ihtilaflı meselelerde kararı verir, kişisel çıkarlar karşısında genelin çıkarını temsil eder ve bunu kişisel çıkarların üzerinde tutar, dış ilişkileri yürütür, savaşı ve barışı idare eder, uyrukların özel hayatlarını sürdürmesini sağlayan başka egemen imtiyazlarını uygulamaya geçirir. Devlet erkinin örgütlenmesi, uygarlaşmış yaşamın belirleyici bir aşamasıdır. *Leviathan*, Grotius'un ve Pufendorf'un toplumsal sözleşme kuramlarına amansızca saldırıyordu. Bu kuramlara göre sivil toplum, devletlerin örgütlenmesinden önce mevcuttu. Hobbes'un sivil toplumunu ise devlet erki meydana getiriyor ve bir arada tutuyordu.

Leviathan, ikincil ya da ara teşekkülleri önemli ölçüde değerlendirmeye almıyordu; çünkü İngiliz İç Savaşı bu kurumların ne kadar tehlikeli olduğunu Hobbes'a göstermişti. Siyasal bağlamda egemen erki zayıflatabilecek her şeye karşıydı. "Yasanın sessizliği" Hobbes'un korumak istediği geniş bir bireysel faaliyet alanı tesis ediyordu, ama yardımcı örgütlerin ancak egemen erkin keyfine göre ve toplumsal refahına katkıları ölçüğünde var olduğunu ileri sürüyordu. Topluluğun kabul ettiği teşekküller

“yasaldır” ve eğer egemen erk rıza gösterirse, bütünün bir parçasını temsil edebilirler; fakat bu tür bir hoşgörü, devletin barışı tesis etme ve sivil toplumu savunma sorumluluğundan asla ödün veremez.⁵⁸ Hobbes, karma anayasa ya da egemenliğin bölüşümü üzerine herhangi bir öneriye de karşıydı. Egemen, tüm önemli meselelerde bireyler ve kişisel çıkarları üzerinde doğrudan etkide bulunabilmelidir. Bir hükümet yoksa (egemen iradeyi uygulama gücüne sahip somut bir insan topluluğu) ne devlet ne toplum vardır, yalnızca “başsız bir kalabalık” mevcuttur. Egemenin cezalandırma ve ödüllendirme gücü sayesinde sivil toplum, kişisel uğraşların kaotik ve yıkıcı etkisini aşabilir. Toplumsal otoritenin tamamı “ölümlü Tanrı’nın” elinde toplanır; çünkü hiçbir toplumsal “gövde” seçilmiş “baş”ından ayrı var olamaz. Hobbes’un gözünde, devlet ile toplum arasında belirgin bir ayrım yoktur. Devletin ortadan kalkması toplumun da çözülmesine yol açar. Siyaset doğaya üstün gelmiştir.

Sivil toplum güçlü bir devlete gereksinim duyabilir, ama Hobbes, aynı zamanda ekonominin, bilimin, sanatın ve edebiyatın da bireysel arzu ile kişisel refahın mahrem alanına saygı duyulmasını gerektirdiğini biliyordu. Sivil toplum hem toplu kamusal yaşamın hem de bireysel çıkarın alanıdır; “bu nedenle, öznenin özgürlüğünün bu şeylere bağlı olduğu doğrudur; egemen, onların eylemlerini kurallara bağlayarak bu şeylere izin vermiştir”,⁵⁹ ama kişisel faaliyetin menzilinin şaşırtıcı nispette geniş olduğu görülmüştür. Hobbes, bireysel çıkara dönük net bir faaliyet alanı tanımladı. Sivil düzen tehdit altına girmediği müddetçe, devletin bu alana müdahale etmesine gerek yoktu. John Locke, devlet eyleminin ölçüğünü sınırlamak amacıyla, hak temelli anayasa düzeni yoluyla bu alanı koruyacaktı; fakat Hobbes, önemli bir kuramsal hususa değindi. Özel alana olgun liberalizmin özelliği olan bir ahlaki içerik atfetmek istemiyordu; çünkü devletle ilgili kuramı, sivil toplum kuramı için gerekliydi. Egemen güç tesis edilmediği müddetçe, “sanayi, dolayısıyla toprağın işlenmesi, denizcilik, deniz yoluyla taşınan eşyaların kullanılması, ferah konutlar, taşınması güç gerektiren eşyaları hareket ettirecek aygıtlar, yeryüzüyle ilgili bilgi, zamanın kaydının tutulması, sanat, edebiyat, toplum” mümkün değildi. Fakat bu faaliyetler, devlet eyleminin mümkün kıldığı sivil toplumun avantajlarını tanımlamaya da yardım ediyordu. Hobbes sağduyulu devletin gücüne sahip sivil toplumun yararlarını pekiştirmek istiyordu. Dolayısıyla özel inisiyatif ve düzenlemeye tabi olmayan faaliyete kayda değer bir alan açtı. Egemen erkin varlığının sebebi iç barışı sağlayıp dış düşmanlara karşı ortak savunma yapmaktır. Amacı herkesi aynı kılmak değildir; bilakis korunaklı ve düzenli bir ortamda farklı arzularının peşinden koşmalarını sağlamalıdır: “Dünyada insanların tüm eylemlerini, sözlerini düzenlemeye yarayacak her türlü kuralın koyulduğu bir devlet olmadığı görüldüğünde; bunun imkânsız bir şey olduğu anlaşıldığında; yasaların izin verdiği

her türlü eylemde insanların kendileri için en kârlı olanı kendi akılları uyarınca yapması için özgürlükleri olması şarttır.”⁶⁰ Kamusal edimleri tanımlayıp onaylayacak tek erk kaynağı, yerel faaliyetlerin çoğul kaynağının sürdürülmesi için gereklidir. Yerel faaliyet, kişisel uğraşların, tikel yargıların, bireysel çıkarların evrenini tanımlar. Hobbes’un bölünmez bir devlet erki merkezi konusundaki ısrarının sivil toplumu mümkün kılmış olması, eşit derecede önemli başka bir görüşünü gölgede bırakmamalı: Egemenlikle ilgili herhangi bir kuramın zemini, tek tek üyelerinin refahı ve güvenliğidir. Devletin amacı, bireysel mülkiyetin bütünlüğünü ve “mutluluk” arayan kişileri korumaktır. Hobbes, rasyonel insanların doğa durumundan sivil topluma geçmesinin yegâne sebebinin, bireysel çıkarlarına hizmet edilmesini beklemleri olduğunu okurlarına sık sık hatırlatıyordu. Hobbesçu yükümlülük kuramı, egemen otoriteye itaatin, doğa durumunda mümkün olana kıyasla daha geniş ölçüde bireysel avantaj yaratacağını öngörüyordu. Hobbes, neredeyse kendisine rağmen, egemen güce ve halkın mutabakatına dayanan bir devlet tanımladı. Sivil toplum sadece zorla örgütlenemez.

Hobbes akılcılığı sayesinde, geleneği, vahyi, kralların ilahi hakkını, ruhban hukukunu ya da ortaçağdaki kuramın karmaşık düzeneğinin başka unsurlarını dışarıda bırakan bir devlet kuramı üretmeyi başardı. İnsanın “doğal durumu” olan korku ve yalnızlık, bireylerin doğal hallerinde dost canlısı olma olasılığını göz ardı ediyordu. Çıkarlarına uymadığı takdirde, insanlar kendiliğinden birbirlerinin haklarına saygı duymayacaktır. Tek bir kişi bile katılmamaya karar verdiğinde her türlü toplumsal sözleşme çökeceği için, öznelere toplumsal yaşam sözleşmelerine uymasının yegâne koşulu, egemen gücün tüm ihlalleri ayrımsız ya da istisnasız şekilde cezalandırabilmesidir. Bireyler, kısmi ve genel ceza korkusuyla birbirlerine güveniyormuş gibi davranmak üzere toplumsallaşır. Hobbes, devletlere birtakım aşkın değerleri temsil ettikleri için itaat edilmesi gerektiğini söyleyen yaygın ortaçağ bakış açısının ötesine geçmişti.

Hobbes, devleti bir aygıtı indirgiyordu. Bu aygıtın meşruiyeti, bireysel refahı koruma yeteneğine dayanıyordu. Yunanların üniter, organik “iyi yaşam” kavramı şimdilik siyaset kuramının dışına düşmüştü. Bunun yerini, bireysel çıkarların toplamı olarak nitelenen ortak yarar kavramı almıştı. Devlet artık menfaatine bakan özel kişilerden meydana gelmiş “yapay bir oluşumdu”. Bu kişileri tanımlayan arzu, güvenliğin ve barışın hâkim olduğu koşullarda kendi çıkarlarına uygun biçimde hareket etmeleridir. *Leviathan*’ın ünlü kapağı bu betimlemeyi çarpıcı bir görselle anlatır. Devlet, bireyin özel mülkiyetinin tikelliğini gözeterek onu korur. Siyaset kuramının ilkçağdan beri insan doğasını şekillendirme uğraşını terk eden Hobbes, bunun yerine, bireylerin kendi çıkarlarını kollayabileceği bir ortamı korumaktan

biraz daha fazlasını istiyordu. Bireysel faydayı kabul etmesi, ayrıca yıpratıcı etkilerini kontrol altına alma arzusu, zamanının önünde olduğuna işaret ediyor.

Fakat onun bile aşamayacağı sınırlar vardı. Reform, bireyin kendi yargıcı, avukatı, yöneticisi olduğunu söyleyen görüşe teolojik bir şekil kazandırmıştı, ama hakikatin öznel bir hüküm olduğu varsayımı Hobbes'un yüreğine dehşet saçıyordu. Kuzey Avrupa, kişisel muhakemeden, bireysel vicdandan, tüm inananların rahipliğinden bahseden Protestan Reformu doktrinlerinin üretildiği bereketli toprakta yetişmiş dişişmeci Protestan hizipleriyle dolup taşıyordu. Hobbes, bu anarşik öznelciliğin, kişisel çıkarla güçlü bir bağlantısı olduğu "için" barış açısından elzem olduğuna inandığı birlik halinin altını oymasından korkuyordu. "Sivil toplumla çeliştiğini" düşündüğü revaçtaki pek çok doktrinden biri, "İnsanın kendi vicdanı hilafına yaptığı her şey günahdır," diyen fikirdi.⁶¹ Egemen erk, otoriteyi, anlamı, görevleri, ahlaki tesis ederek kişisel muhakemenin ayırıştırıcı etkilerini törpüledi. Devlet erkinin örgütlenmesinin nedeni, insanlar kendi vakalarında yargıç kesildiğinde doğa durumunun ayakta kalamamasıydı. Akıllı kamusal kılmıştı; ayrıca devlet erki, korumak üzere kurulduğu bireysel çıkarın yıkıcı etkilerini kontrol altında tutmak açısından vazgeçilmezdi.

Doğa durumundan sivil topluma geçiş, ortak yararın standartları sayılan kişisel akıldan ve bireysel muhakemeden vazgeçmek demekti, fakat Hobbes bunların yerine herhangi bir bütünsel kamu refahı kuramı ya da buna ilişkin bir genel bilgi koymadı. Hobbes'un büyük başarısı, bağlantısız ve eşit birey kitlelerinin çarpışmasından hareketle egemen bir siyasal erk çıkarımı yapmasıydı. Sivil toplumu meydana getiren birleşmiş parçacıkları, kendi sözleşmeleri dışında birbirine bağlayan uzun süreli bağlantılar yoktur. Var olan bağlar, çıkarını kollayan rasyonel bireylerin özgürce katıldığı anlaşmalardan türer. Sivil toplumun her üyesi, kendi algısındaki çıkara göre hareket eder. Fakat çıkar kişisel arzunun kamusal alanda dışavurumu olmanın ötesine geçemez; üstelik Hobbes'un siyaset yoluyla örgütlenmiş toplumsal yaşam yönelimi, liberal kişisel alanın gelişmesini öngörüyordu. Güvenlik ve huzur arayışı dışında, Hobbes'un gözünde hiçbir şeyin genel, evrensel bir statüsü yoktu; ayrıca Hobbes'un önem verdiği yegâne ilişki, egemen güç ile uyruk arasındaki ilişkiydi. Kişisel aklın tüm örnekleri egemen güçte kaynaşıyordu; bu güç barışın ve istikrarın tüm koşullarını tanımladığı için, her ikisini de uygulama konusunda –tek tek öznelerin iradesine karşı olsa bile– sınırsız gücü olmalıdır. Toplumsal bağ, bireysel özerkliğin egemen gücün iradesine teslim edilmesidir. Sivil toplum ancak bu kurum aracılığıyla konuşabilir. Fakat egemenin varlık sebebi barış ve güvenlidir. Hobbes, ufkunun genişliği sayesinde, klasik liberalizmin bireysel çıkardan daha derine inen bir yükümlülük kuramı türetemeyeceğini öngörüyordu. "Her özel kişi, hayır ve şer eylemlerinin yargıcısıdır," diyen "zehirli" doktrinin doğa durumunu tanımlama-

sının nedeni, bir medeni kanunun var olmamasıydı.⁶² Yasanın yetkisi, egemenin iradesinden türer. “Özel kişilerin pek çok farklılık sergiledikleri bir ortamda neyin eşitlik, neyin adalet, neyin ahlaki erdem olduğunu ilan etmek ve bunları bir araya getirmek için egemen gücün talimatlarına ihtiyaç vardır; üstelik bu talimatları çiğneyenlerin cezalandırılması buyrulur”; çünkü “yapay insanın” (devlet) aklı, özel kişilerin aklının yerine geçer.⁶³

Hobbes, bir geçiş dönemi şahsiyetiydi. Kaynaşmış topluluğa bakmış, çözüneceğini öngörmüştü. Sivil toplumu parçalama tehdidi taşıyan sürekli rekabetin ardında benzer bir kırılma mevcuttu. Bu sorun, uygar yaşama özgü bir sorundu. Bireysel çıkarlar asla bütünüyle tatmin edilemez; ayrıca Hobbes’un aklındaki birey, ahlaki ilişkilerin meydana getirdiği geniş topluluğun üyesi olmak yerine birimlere ayrılmış bir sivil toplumda kendi kendisinin “sahibi”ydi. Mülkiyet ilişkileri sırf insan münasebetlerinin içeriğini değil, kelimenin tam anlamıyla insanın doğasını tanımlayacaktı. Sivil toplum yapay bir ağ sayılır olacaktı. Bu ağ, mülkiyeti korumak ve düzenli bir üretim ve takas sistemini sürdürmek amacıyla vardır. Bağlantısız ve ben-merkezci tikellerin evreninde, “ortak yararın”, düzen ve istikrar koşullarında gerçekleştirilmeye çalışılan bireysel arzuların toplamı olmak dışında hiçbir anlamı yoktur. Bu kavram, insanın barbar doğa durumundan çıkmasını mümkün kıldı; fakat insan aklı artık bütünleştiren ve uyumlu hale getiren bir meleke değildi. Şimdi paramparça ve bölük pörçüktü, çünkü çıkarıcı ve rekabetçi bir biçimde bireysel arzuları gerçekleştirme çabasının boyunduruğuna girmişti. Siyaset katışıksız ve yalın bir zor kullanma halini temsil ederken, güvenlik sağlayan bir mekanizma olmanın biraz ötesine geçerek, uygarlığın nimetlerini de mümkün kılıyordu. Kamunun önceliği, kuramsal olarak ayrı bir kişisel işler alanını mümkün kıldı; yine de bu dönemde bu tür bir alanın ancak tohumları atılıyordu. Hobbes, birçok yönden, özellikle burjuva devlet ve toplum kuramının pek çok hususunu tahayyül etti. Bu kuram John Locke’un eserlerinde daha da geliştirilecek, Adam Smith’in çalışmalarında zirve noktasına çıkacaktı.

Fakat Hobbes aynı zamanda, en önemli örneği eski devletin unsurlarını korruma arzusu olan daha eski düşünce kategorileri içinde de çalışıyordu. Ortaçağ kuramcıları, ilahiyat bağlamında kafa yormuşlardı; fakat Hobbes her şeyden önce bir “siyaset” felsefecisiydi. Çıkar meselesini kabul etmesine, sivil toplumda bir nebze kendiliğinden faaliyeti tanıma arzusuna rağmen, ona göre siyaset kamusal yaşamı kapsıyor ve kişisel meseleleri örgütlüyordu. Her şeyi mümkün kılan unsur, egemen erkti. Devlet ile sivil toplum arasında kurumsallaşmış bir ayrım yoktu. Hobbes, siyaset dışı kamusal faaliyet alanını tanımlayabilecek tutarlı bir kuram geliştirmede. *Leviathan*’da devlet erki doğrudan tek tek öznelere uygulanıyor, aracı

kurumlar hiçbir rol oynamıyordu. Ayrıca Hobbes'un liberalizmin kamu gücünü korunan haklar yapısıyla sınırlandırma arzusunu paylaştığını gösteren çok az kanıt vardır. Sömürü ve cebir hâlâ büyük oranda “ekonominin ötesinde” örgütleniyordu ve Hobbes, çıkar konusuna odaklanılacağını öngörse de, uygarlık ile barbarlık arasında sadece egemen gücün durduğuna inanıyordu.

Hobbes hem bir sonun hem de bir başlangıcın simgesiydi. Avrupa toplumu kısa süre sonra parçalanmaya başlayacaktı ve piyasaların yayılması, devletten ayrı ve ahlaken üstün, özerk, korunan ve kendi kendini düzenleyen bir ekonomi alanıyla ilgili kuramların geliştirilmesine yol açacaktı. İster siyasi ister dini çıkar toplulukları olarak düşünülmüş olsun, evrensel sivil toplumlarla ilgili eski kavramlar kısa süre sonra çıkar mantığının gölgesinde kalacaktı. Hükümdarın erki, yurttaşların cumhuriyetçiliği ve özgürleşmiş vicdan artık sivil toplumun kendi kendine yeten örgütleyici ilkeleri olarak hizmet etmeyecekti. Hobbes kesin bir iddiada bulunuyordu; buna göre kişisel hedeflerin tanımlanması ve peşinden koşulması, toplumu meydana getirecek ve aynı anda koruyacak güçlü bir kamu erki gerektirir. Gerisi için John Locke'u ve İskoçları beklemek gerekecekti.

İKİNCİ KISIM

Sivil Toplum ve Modernite

Sivil Toplum ve “İktisadi İnsan”ın Yükselişi

Machiavelli, inancı hükümdarın ve sivil cumhuriyetin çıkarlarına tabi kılarak Mortaçağla ilişkisini koparmıştı. Luther’in bireysel vicdanın özgürlüğüne yaptığı vurgu, sivil toplumu inanç topluluğunun dışsal ihtiyaçları etrafında örgütlemekten sorumlu siyasi otoritelere kayda değer bir güç biçiyordu. Aşağı yukarı aynıysa Hobbes’un sivil toplumla ilgili açıklaması için de geçerliydi. Bu açıklamaya göre, sivil toplum varlığını tek bir egemen erkin faaliyetine borçludur ve tek tek üyelerinin yararlandığı avantajlara dayanır. Geçiş döneminde yaşayan bu üç şahsiyet de, belirli hedeflerin tanımlanmasını ve peşinden koşulmasını mümkün kılan genel standartları uygulamak için ilahi güçlere gerek görmüyordu.

Siyasal erk, dizginsiz rekabetin yıkıcılığını yumuşattı, uygarlığın pek çok nimetini mümkün kıldı; bu nimetler doğrudan varoluş mücadelesinden kaynaklanmıyordu. Klasik dönemin kuramcıları, sivil toplumun örgütlenmesinde devletin rolüne büyük bir vurgu yapmışlardı; oysa ortaçağ düşünürleri böyle bir vurgu yapmaya hazırlıklı değillerdi. Fakat iki gelenek de esas ayrımın uygarlık ile barbarlık arasında olduğuna hemfikirdi. Yeniçağ kuramcıları, eski geleneklerin bu unsurunu bir kenara bıraktılar. John Locke’a göre, sivil toplum, insanların özgürlük ve refah dolu bir kamusal yaşamı örgütlemesine olanak tanıyordu. Pek çok Aydınlanma dönemi şahsiyetinin görüşlerini yankılayan Adam Ferguson’ın sivil toplumu, “kaba” toplumlarda mümkün olmayacak bir şekilde etik duyarlılıkları geliştirip, erdemi incelikli kılıyordu. Pek çok meslektaşıyla kıyaslandığında sivil toplumun ekonomik belirlenimlerinin çok daha farkında olan Adam Smith’e göre, sivil toplum, uygarlığın nimetlerinin herkese ulaşmasına kapı açacak şekilde bireysel avantaj etrafında örgütlenebilirdi. Bireyle, demokrasiyle, özgürlükle ilgili modern kavramların kuramsal temellerini atan bu üç adam, toplumsal yaşamın maddi süreçlerinin hızla sivil toplumun kurucu güçlerine dönüştüğüne dair modern döneme özgü temel bir iddiayı dile getirdi.

Haklar, Yasa, Korunan Alanlar

İngiltere'nin Şanlı Devrimini savunmak amacıyla kalem oynatan John Locke'un ilk hedefi, Hobbes değil, sarayın bir savıydı. Bu sava göre, egemenlik bir mülkiyet biçimidir, kraldan krala aktarılır. Stuart hanedanı, mutlak iktidar iddialarını desteklemek için uzun süredir bu görüşe başvuruyordu. Tahtın görüşü, Robert Filmer'in siyasal erki ataerkil otoriteye dayandırma girişiminden türemiştir; fakat Locke daha derine dalıp sınırsız devlet erkinin korumak üzere tasarlanmış olduğu güvenliğin altını oyacağını, çünkü sivil toplumu imkânsız kılacağını ileri sürdü. Hobbes, kişisel korunmanın artık egemenin hâkim siyasal erkini gerektirmediğini, düpedüz mülkiyetin korunmasıyla özdeşleştirilmesinin mümkün olduğunu anlayamamıştı. Hobbes'un tamamen "siyasal" kuramı, ekonomik güçlerin, özgürlük koşullarında ve sınırlı yetkilere sahip bir devletin varlığında işlev gören sivil toplumu örgütleyebileceğini kavrayamamıştı. Locke, Hobbes'un aklındaki devlet ne kadar güçlü görünürse görünsün, sivil toplum için yeterince güçlü bir zemin arz edemeyeceğini söylüyordu.

Locke'un mülkiyet kuramı, sivil toplum tartışmasını tamamen yeni bir seviyeye taşıdı. Eğer yurttaşlık mülkiyet zeminine oturtulabilirse, rasyonel bireyler işlerini barış içinde yürütebildiği müddetçe düzensizlik çıkarlarına uymazdı. Hobbes bu hususların bazılarını tahayyül etmişti; fakat meşruiyet devletin siyaset öncesi doğal hakları koruma becerisine dayanır diyen Locke'un iddiası, sivil toplum kuramlarını yeni bir alana soktu. Hobbes egemen gücün barışı koruyup kollaması için itaati şart koşarken, Locke ekonominin belirlediği bir mülkiyet, haklar, kişisel arzu alanı tesis etti. Bu alan artık, devletin yaptırım gücünden ayrı olarak kuramlaştırılabilir.

Dünya aslen tüm insanlara keyfini çıkarmaları için bahşedilmişti ve Locke, herkesin doğanın sunduklarıyla geçimini sağlama hakkına sahip olduğuna ilişkin bilindik bir görüşten yola çıkmıştı. Ortak mülkiyetin orijinal koşuluna ilişkin bu doğal hukuk karinesi, Locke'un sivil toplumu özel mülkiyete ve bireysel edinime yönelik doğal bir hakla ilişkilendirme yönündeki mantık dışı dürtüsünün çerçevesini oluşturuyordu. Şunu diyordu: "Tanrı'nın insanoğluna ortaklaşa verdiği dünyanın belirli bölümlerinde, bütün ortakların açık bir anlaşması olmaksızın, insanın nasıl olup da mülkiyet hakkına sahip olabileceğini göstermeye gayret edeceğim."

Locke'un açıklaması kulağa gayet aşına geliyor. Doğanın herkese bahsettiği nimetleri şahısların sahiplenme hakkı, doğal özgürlükten ve kişinin kendi şahsiyetindeki bireysel mülkten türer. İnsan emeğiyle harmanlanmış doğanın bu parçasının kişilerce sahiplenilmesi, örgütlü toplumsal yaşamdan önce ortaya çıkmıştır ve ondan bağımsızdır. Bu, doğada insanın hakkıdır; Locke da sivil toplumu bu hakkın korunması etrafında örgütliyordu, çünkü mülkün insan yaşamında gerekli koşul

haline geldiğini Hobbes'tan daha iyi biliyordu. Özgürlük, emek, takas ve mülkiyet, doğa durumunda mevcuttu. Locke bu sayede sivil toplumu devletten önce var olmuş insan eylemi alanından türetmişti. Doğal haklar, Locke'un mutlakıyetçilik karşıtı siyasetinin merkezinde yer alıyordu ve rızadan kaynaklanmayan yeni bir özel mülkiyet anlayışının kaynağıydı.

Locke, doğa durumunu "barışın, iyi niyetin, karşılıklı yardımın, korumanın" koşulu olarak betimlemesiyle Hobbes'tan epey ayrılıyordu. İnsanın doğal durumu, kişinin kendini korumasına yarayan "tam özgürlük" halidir ve bu işi yapma gücüne herkesin sahip olduğu "tam eşitlik" durumudur. Bu da önemli bir yargıya yol açıyordu: İnsanlar sivil topluma geçmeden önce rasyonel, ahlaklı, dost canlısı idiyse, Hobbes'un mutlakıyetçi devleti gerekli olmayabilir. Normalde barışçıl olan doğa durumuna "düşmanlığı, şerri, şiddeti, karşılıklı yıkımı" getiren unsur bireysel çıkardı; çünkü doğa durumu kişisel tartışmalara hakemlik edecek ortak otoriteden yoksundur.² Sivil toplum ve devlet gerekli hale gelmişti, çünkü doğanın kendiliğinden "bağının" kopması her bireye diğer tüm bireyleri cezalandırma hakkı vermişti.³ İnsanların kendi vakalarında tarafsız yargıçlar olması beklenemez. Sivil toplumu ve devleti gerekli kılan, bu ünlü "güçlüktü".⁴ Locke'un aklındaki sivil toplum, icra yetkisini kendi çıkarını kollayan bireylerden alıp kamuya mal ederek ve tarafsız kılarak, doğa durumunun ölümcül olma potansiyeli bulunan kusurunu iyileştiriyordu. İnsanlar, Hobbes'un bahsettiği egemen erkin bağlayıcı kuvveti olmaksızın bir arada yaşayabilecek toplumsal varlıklardır. Doğal haklarını yeterince koruyamamaları sivil toplumu şart kılmıştı, ama sivil toplum "sindirici" bir güç tarafından kurulmak zorunda değildi.

Locke'un Hobbes'tan kopuşu hayli önemli olsa da, sivil toplumun siyasal erk yoluyla oluştuğu konusunda Hobbes'la hemfikirdi: "Mülkiyeti düzenlemeye tabi tutup korumak için idam cezaları ve neticesinde daha hafif cezalar içeren kanun yapma hakkı ve bu tür yasaların icrasında ve dış tehditlere karşı çıkar topluluğunun savunulmasında topluluğun yetkisini uygulama hakkı... tüm bunlar salt kamu yararı içindir."⁵ Siyasal edimle mümkün olan ve mülkiyet gereksinimleri sayesinde kurulan sivil toplum yeni haklar yaratmamıştı; yalnızca, doğa durumunda insanların kendilerini korumak üzere başvurduğu erkin ortak otoriteye geçişini kayıt altına almıştı. İnsanların sivil toplumu kurmasının nedeni, tek tek çıkarlarının kuvvetinin "mülkiyetin düzenlemeye tabi tutulmasına ve korunmasına yarayan" ortak bir erkin örgütlenmesini zorlaştırmasıydı. Doğa durumunda da sivil toplumda da insan birliğinin başlıca hedefi mülkiyetin savunulmasıdır; bu, bireysel özgürlüğün soyut temsilidir. Fakat doğal insan rasyoneldir, üstelik doğa durumunun güçlükleri "özgür olsa da korkularla, sürekli tehlikelerle bezeli bu koşuldan kurtulmayı istemesine yol

açar: Zaten birleşmiş olanların toplumuna katılmayı istemesi ve buna çabalaması, ayrıca yaşamlarının, özgürlüklerinin, mülklerinin, ki bunlara genel olarak mülkiyet diyorum, karşılıklı korunması için insanlarla birleşmeyi aklından geçirmesi boş yere değildir”.⁶ Locke, mülkiyet anlayışına diğerlerinden daha genel bir perspektifle yaklaşıyordu, ama “mülklere” en azından “yaşamlarla” ya da “özgürlüklerle” aynı seviyede korumayı uygun gördüğüne hiç şüphe yok.

Klasik liberalizmin devlet ile sivil toplum arasında belirlediği önemli ayrım burada mevcuttur, ama modernite henüz oluşum sürecindeydi. Hobbes gibi Locke da siyaseten oluşturulmuş tek bir devlet modelini cazip buluyordu. Sivil toplum “bu erkin” toplumsallaşması sayesinde mümkün olmuştu: “Doğa durumunda bu erke sahip olan her insan, bunu toplumun eline teslim etti; dolayısıyla yöneticilere devretmiş oldu. Zımni güvenin ifade edilmesiyle toplum bu yöneticileri kendi başına getirdi. Bu tedbirin kendi menfaatlerine olacağı, mülklerinin korunmasını sağlayacağı düşünüldü.”⁷ Devlet ve sivil toplum aynı bireysel özgürlük ve kişisel tercih hesabıyla kuruldu. İkisinin de varlık amacı kişisel çıkarları korumaktır; mülkiyet olmazsa, diyordu Locke, “müştereğin hiçbir faydası dokunmaz”.⁸ Aynısı devlet için de geçerlidir. Devlet artık bir icra mekanizması kefesine konuyordu. Doğada ve sivil toplumda insan yaşamının zemini mülktür ve devlet, koruyucu bir organdır: “Dolayısıyla insanların bir araya gelip bir devlet kurmalarının, yönetim altına girmelerinin en büyük ve başlıca amacı, *mülklerinin korunmasıdır*.”⁹

Doğa yasası eksiksiz ve kendine yeterli bir haklar sistemi arz ediyordu; sivil topluma ve devlete geçiş, bireysel çıkarın anarşik etkisini aşabilecek bir yaptırım mekanizması kurarak uygarlığı mümkün kıldı. Devlet, bir örf ve âdet hukuku, tarafsız hüküm verebilen bir kurum ve bir yaptırım gücünden oluştuğu için doğa durumunun kusurunu düzeltmiştir: “Tek teşekkülün çatısı altında birleşenler, başvuracakları ortak müesses hukuka ve yargıya, aralarındaki ihtilafları çözüme kavuşturup suçluları cezalandıran bir otoriteye sahip olanlar, birlikte sivil toplum içinde yer alırlar. Fakat başvurabilecekleri ortak bir makamdan yoksun olanlar, yani yeryüzünde böyle bir makama sahip olmayanlar hâlâ doğa durumundadır. Başka bir makam olmadığından, kendileri yargıç ve cellattır; daha önce göstermiş olduğum üzere bu, tam bir doğa durumudur.”¹⁰ Devlet erki ve hukukun üstünlüğü, bireysel özgürlük ve karşılıklı güvenlik koşullarında çıkar arayışını mümkün kılar. Locke, yükümlülüğü bireysel tatmine dayandırabileceğine ve her türlü siyasal rejimin en önemli sorusuna yanıt verebileceğine emindi:

Dendiği gibi, doğa durumunda insan özgürse; kendi şahsiyetinin ve mülkiyetinin mutlak efendisiyse, bu bakımdan en yüceye eşitse, kimseye tabi de-

ğilse, neden özgürlüğünden ayrılırsın? Neden bu imparatorluktan vazgeçsin, kendini başka bir erkin hâkimiyetine, insafına bıraksın? Buna şöyle açık bir yanıt verilebilir. Doğa durumunda bu hakkı var olsa da, bu hakkı kullanabilmesi hiç de kesin değildir, ayrıca sürekli başkalarının istilasına açıktır. Çünkü herkes onun kadar kral olduğundan, herkes onun eşiti olduğundan, eşitliği ve barışı katı şekilde gözeten kimse var olmadığından, bu durumda sahip olduğu mülkün kullanımı gayet güvencesiz, gayet korumasızdır.¹¹

Klasik dönemin sivil toplum kuramları, ortak yararlarla ilgili genel bir kavram etrafında örgütlenmişti. Locke'un eseri bu kavramın muazzam kamusal içeriğini boşaltmaya yelteniyordu; çünkü bu eserin amacı, tikel çıkarları korumaktı. Hobbes böyle bir görüşün zeminini döşemişse de, Locke çıkara fevkalade bir nüfuz bahşederek, devleti mülkiyet etrafında örgütlenmiş sivil toplumun işlevlerini yürürlüğe sokan bir organa indirgedi. Locke'un insanın doğal halinde dost canlısı olduğu görüşü, devletin Hobbes'un iddia ettiği kadar güçlü olmasının gerekmediği anlamına geliyordu. Fakat nispeten iyi huylu bir doğa durumu görüşü, sivil toplumun kamusal kaygılarla oluşturulabileceği anlamına gelmiyordu. En başta bir işbirliği edimi sayesinde tesis edilmiş olsa bile, Locke'un düşünce dünyasında bireysel çıkar daima açık ve cazipti; oysa ortak meseleler taliydi, cılızdı, önemsizdi. Bu düşünce büyük ölçüde İngiliz Devrimi'nin gidişatına göre şekillendi. Locke, bu devrimle sıkı bağlara sahipti. Zamanının diğer pek çok eğitilmiş insanı gibi Locke da aristokrasilerin ve mutlak monarşilerin özgürlüğe karşı en büyük tehdidi oluşturduğuna yürekten inanıyordu ve kamu yararının özel hakların korunmasıyla temelde aynı şey olduğuna dair bol miktarda kanıt var gibi görünüyordu.

Locke'un kişisel çıkarlara (ve bu çıkarları koruyan haklara) tanıdığı öncelik, liberalizmin insanlarla ilgili hususlardan gerçekten önemli olanının servet yaratıp biriktirme usulleri olduğunu söyleme eğiliminin başlangıcıdır. Hobbes, insanın "doğal durumu" ile siyasal düzen arasında keskin ayrım belirlemişti. Bu ayrım, *Leviathan*'ın devlet erki vurgusuna yol açtı. Sivil toplumun ekonomik süreçlerine odaklanan Locke, toplumsal örgütlenmenin merkezinde siyasetin yer aldığını söyleyen ilk çağ iddiasından belirgin şekilde uzaklaştı. Sınırlı liberal devlet ve hukukun üstünlüğü, hak sahibi insanların birbirlerini öldürmek zorunda kalmaksızın rakip çıkarlarının peşinden koşmasını mümkün kılacaktı.

Politik ekonomisi ne kadar çarpıcı olursa olsun, Locke kendi çağının insanıydı. Yerleşik ekonominin çöküşü, prekapitalist toplumları yüzyıllarca korumuş olan çıkar arayışının sınırlarını aşındırdı. Kadim ilkeler olan dayanışma, adalet, ahlak, doğal ekonomilerde paylaşımı örgütlemişti. Bu ekonomilerde üretimin itici gücü, anlık tüketim ihtiyaçlarıydı ve piyasalar ancak marjinal bir rol oynuyordu. Takas amaçlı

üretimin gelişmesi, yerleşik ekonominin ortadan kalkmasına, bireysel muhakemenin öncelik kazanmasına, toplumsal yaşamın ekonomik kaygılara indirgenmesine, siyasetin ise koruyucu bir bireysel haklar ağı kefesine konmasına yol açtı; bu hakların toplamı ortak yararı meydana getiriyordu. Piyasa ilişkileri her köşeye sızıyor, çıkar meselesi süratle ekonomi ve siyaset düşüncesinin ana kategorisine dönüşüyordu.¹² Kamu refahı artık onu ilerletmeyi amaçlayan eylemden türemiyordu. Doğa yasası, bireysel çıkarın, özel mülkün, kapitalist piyasanın mantığına tabiydi.

Fakat Locke, kendi kurallarını belirleyen özerk ekonomiye doğru önemli bir adım atmış olsa bile, geçmişten bütünüyle kopmamıştı. Doğa yasasının önemli unsurlarını korumaya çalıştı ve tüm toplumsal bağlantıları piyasa ilişkilerine indirgemedi. Düşüncesinin kayda değer unsurları, siyaseti hâlâ sivil toplumun tanımlayıcı bileşeni olarak gösteriyordu. Locke'un zamanında devlet toplumdaki henüz ayrılmaya başlıyordu. Siyasal erki ekonomik servetin ve toplumsal nüfuzun bölüşümünden açıkça yalıtılmak şimdilik mümkün değildi. Sivil toplumla ilgili tamamen modern liberal kuram için henüz erkendi.

Bu kuram, Hobbes ile Locke'un attıkları temellerin üzerinde kurulacaktı. Modern toplumsal sözleşme kuramı, sivil toplum, devlet meşruiyeti, kamu otoritesi arasında önemli bir kuramsal bağ kurdu. Hobbes ve Locke (daha sonra Rousseau), erkin fizyonomisi konusunda fikir uyuşmazlığı içinde olsalar da, sivil toplumu ortaçağ monarşilerini yerinden eden siyasal oluşumlarla bağdaştıracaklardı. Sivil toplum, uygar insanlara sığınak olacaktı; yani hukukun üstünlüğüne saygı duyan, şiddetten kaçınan, özel işlerini yürüten, başkalarına asgari saygı ve güven gösteren insanlar. Sivil toplum, burjuva yaşamının bireylerini üretecekti. Bu bireyler, toplumsal ilişkileri meydana getirecek piyasa işlemlerine katılabilirlerdi. Hobbes, sivil toplumun meşruiyetini halkın iradesine ve güçlü devletin barış sağlama kabiliyetine dayandırmıştı. Locke, mutlak monarşinin tanım gereği sivil toplumla uyumsuz olduğunu iddia ediyor, mülkiyetin de kaba güce kıyasla toplumsal yaşam için daha emin bir zemin sağladığını ileri sürüyordu. Aralarındaki fikir uyuşmazlıklarına rağmen şu görüşte birleşiyorlardı: Modern devlet, hükümdarların çıkarlarından ya da iradelerinden farklıdır. Kişisel çıkarları bulunan burjuva bireyi, kendisini koruyabilecek bir devlete gereksinim duyuyordu. İster Hobbes'un tekil egemen erk noktası üzerine, ister Locke'un doğal haklar kuramı üzerine kurulmuş olsun, toplumsal sözleşme kuramından doğmuş, sivil toplumla ilgili fikirler, uygarlığın faydalarının kuramlaştırılmasında hayati bir adımdı.

Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme* kitabı ile Adam Smith'in çığır açan *Milletlerin Zenginliği* kitabı arasında yüz yıl var.¹³ Piyasaların genişlemesi, uygarlığın faydalarına taze bir vurgunun yapılması, belirgin şekilde modern bir sivil toplum

kavramına doğru yeni adımların atılması, Aydınlanma'nın öne çıkan özelliğidir. Kapitalizm ve liberalizm bu dönemde son şekline kavuşmaya başladı. Adam Smith'in politik ekonomisinde ikisi de yetkin birer ifade bulduğunda, sivil toplumla ilgili belirgin şekilde modern bir kuram için koşullar olgunlaşmıştı. Locke'un mülkiyetin görenek ya da ayrıcalık yerine doğadan türediği izahı birtakım Aydınlanma düşünürlerine cazip geldi; çünkü vahiyle inen hakikatin otoritesini ve yerleşik erki baltalamak için doğa yasasından yararlanmaya heveslilerdi. Mülkiyetin ahlaki özerklik bakımından vazgeçilmez bir koşul olduğu konusunda hemen hepsi hemfikir. Yalnızca mülk sahipleri, hurafelere ve köleliğe direnecek maddi kaynaklara sahiptir.

Piyasalar topluma hâkim olmadan önce, zaruret alanının dışındaki birtakım öğelerin toplumsal düzeni ve iç barışı teminat altına alacağı konusunda yaygın bir fikir birliği vardı. Klasik dönemin yükümlülükle ilgili kuramları, hayatta kalma mücadelesine özgü bölünmeleri, rekabetleri, güvensizlikleri aşma ihtiyacı üzerine kuruluydu. Fakat emtia, emek, arazi piyasalarının hızla genişlemesi, 18. yüzyılda neredeyse her yerde, ekonomik ilişkilerin devlet cebri olmaksızın toplumu örgütleyebileceği süreçlere yönelik bir ilgiyi tetikledi. Aydınlanma kuramcıları Formların, Tanrı'nın, günahın, doğanın yerine toplumsal dünyanın özünde bulunan süreçleri geçirdi. Eğer mülkiyet hem doğal bir hak hem de ahlaki bağımsızlığın bir koşuluysa, ekonomik özgürlüğün her türlü gerçek toplumsal örgütlenmenin kalbinde yer aldığı ve devletin özgür, kendi çıkarını gözeten mülk sahipleri olarak tanımlanan tüm bireylere azami özgürlüğü sağlamasının şart olduğu sonucuna ulaşıldı. Bu dönemin sonuna gelindiğinde, toplumsal düzenin kaynağının sivil toplumun dışında yer aldığını söyleyen ilkçağ kavramı bütünüyle gözden düşmüştü.

Skolastik felsefe ve ilahiyat nihayet siyaset kuramının dışına atılmış gibi görünüyordu. Kusursuzluğa erişme, ilerleme, özgürlük, serbestlik ve akılla ilgili Aydınlanma fikirleri eski döneme ait birliklerin çözülmesine ivme kazandırdı, gözlemlenen olgulara dayalı sivil toplum kuramlarına can verdi. Bu dönemde "sağduyuya başvurmak" ve ahlaki insanın toplumsal dünyayı şekillendirmek ve doğayı kontrol etmek için aklını kullanabileceğine dair kesinlik, filozofların sekülerizme, hümanizmaya, enternasyonalizme olan yoğun bağlarında ifade buluyordu.¹⁴ Artan ekonomik faaliyet, dünya hakkında ortaçağ dogmatizminin eski sınırları ve anında kullanım için yapılan üretimin hâkim olduğu doğal bir ekonomi içinde kapsanabilecek bilgidен daha fazla bilgiyi gerektiriyor ve teşvik ediyordu. Protestan Reformunun yıprattığı ve piyasaların aşındırdığı, ilahiyatı merkez alan ortaçağ Hristiyanlığının bütünlüğü, çözülmenin ileri bir safhasındaydı ve ayrı ayrı düşünsel faaliyet alanları boy göstermeye başlıyordu.

Kartezyen düşünceye, “metafiziğe” ve sistem inşasına karşı isyan, sınırsız araştırma için belirli alanların sınırlarının çizilmesini teşvik etti.¹⁵ Münferit faaliyetlerin bulguları kutsal kitapla çelişse bile, modern doğa ve toplum bilimlerinin temeli, bu faaliyetlerin kendi yasaları, mantığı olduğu iddiasıyla atıldı. Fizik, kimya ve psikolojinin ayrı disiplinler olarak ortaya çıkması, astronominin astrolojiden ayrılması ve edebiyat, felsefe ve sosyal bilimlerin teolojiden özgürleşmesi aklın gitgide profesyonelleşmesini beraberinde getirdi. Düşünsel emeğin bölümlere ayrılması toplum genelinde olan biteni taklit ederken, tümel bilgi çağı sona eriyordu.

Dogma ve cahillik, özgürlüğün büyük düşmanlarıydı. Kilise’nin iddialarını hedef alan Aydınlanma akılcılığı, herhangi bir kanaat kümesinin denenmeksizin geçerlilik iddiasında bulunmasını reddediyor, özgür ruhla bilimsel inceleme yapılmasını şiddetle savunuyordu. Hoşgörü, giderek çeşitlenen ve farklılaşan bir dünyada daha fazla ilerlemeyi teşvik edebilecek tek siyaset olan Aydınlanma evrenselciliğinin siyasi karşılığıydı. Bu görüşün ilk kurbanı, dışsal bir hareket kaynağına sahip, hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir toplumdan bahseden eski ortaçağ anlatısıydı. Aydınlanma’nın yaygın bireyciliğinin kökü şu iddiaya uzanıyordu: Her birey, kendi çıkarlarını sadece kendisi bilebileceği için kendinden sorumludur. Açık toplum, batıl inancın beslediği keyfiliği önünde sonunda ortadan kaldıracak, hem doğanın hem toplumun özünde bulunan çoğulculuğa saygı duyacaktır.

Fakat bireycilik kalıcı bir siyasi zorunluluk kuramını kolayca üretmez; ayrıca, erken dönem Aydınlanma düşünürleri, rasyonel kişinin özerkliğinin dayanışmayı ve topluluğu tehdit ettiği suçlamasına karşı savunmasızdı. Adam Smith’in bu dönemin sonuna doğru kişisel çıkar ile kamusal erdemi uzlaştırmaya çalışması ünlüdür; fakat o an için ticaretin ihtiyaçları, kamusal alanının özel alandan teorik olarak ayrılmasının erken bir emaresiydi. Aydınlanma düşünürleri sık sık “hukukun üstünlüğünden” bahsediyordu ve pek çoğu, genelde zalim ve keyfi olan hukuk sistemlerinin kurallara tabi olması, bir sisteme oturtulması için bastırıyordu.¹⁶ Kişisel çıkarları sivil toplumu oluşturan özel bireylerin dışında ve onlardan bağımsız olan doğal hukukun sekülerleştirilmiş bir versiyonuna güvenme eğilimindeydiler. Fakat toplumsal sınıf farklarını ortadan kaldırmak isteyen merkezîyetçi krallar ile yeni to-murcuklanan burjuvazi arasındaki ittifak çökmeye başlamıştı; üstelik Aydınlanmacı düşünürler mutlakîyetçiliğe yürekten düşmandı. Devletin bağımsız gücü, Fransız mutlakîyetçiliği ve İngiliz parlamentarizmi olarak ifade buldu ve her iki ülkede de resmi bir hukuk ve baskı aygıtı, hükümdarın kişiliğinden ayrı durmaya başladı. 18. yüzyılda doğa yasasını savunanların çoğunluğu, aklın hükmünün sınırsız gücü önceleyip sınırlandırdığını ileri sürerek, bu sınırsız güce bir engel koymaya çalıştı.

İskoçlar doğuştan gelen bir ahlak duygusunun akla can verdiğini, doğayı bilgiyle donattığını, aynı zamanda sivil toplumu meydana getirdiğini göstermeye çalışacaktı.

Sivil Toplumun Ahlaki Temelleri

18. yüzyıl İskoç Aydınlanması'nın fikir önderlerinden biri olan Adam Ferguson, sivil toplumu doğuştan gelen birtakım ahlaki duyarlılıklara dayandırarak keyfi siyasal erki sınırlamak, kişisel çıkarın kaotik etkisini zayıflatmak istiyordu.¹⁷ Çalışmaları, sivil toplumu hayatta kalmak için yapay bir araç yerine, ahlaki gelişim ve entelektüel ilerleme için doğal bir koşul olarak kuramlaştırmaya yönelik daha geniş bir eğilimin parçasıydı. Kimi İskoç Aydınlanma düşünürleri, bebeklerin çaresizliğine yetişkinlerin koruyucu tepkiler vermesinde ve insanın toplum içinde yaşamakla ilgili genel yatkınlığında, sivil toplumun doğallığına ilişkin kanıtlar bulabileceklerini düşünüyordu. Ferguson, insanın toplumsallaşmasının köklerini kendini başkasının yerine koymaya ve dünyayı başkalarının gözüyle görmeye yarayan genel insan becerisine atfediyordu. Bu "yakınlık hissi", bireylerin başkalarının yaşamlarına katılmasını mümkün kılar, ortak etik ilişkilerin meydana getirdiği sivil toplumla bireyliği uzlaştırarak ahlaki hükümler vermeye olanak tanır.

Hobbes ve Locke, sivil toplumu, bilinçli bir amaca ulaşmak için bir araya gelen rasyonel bireylerin sözleşmeyle üretilmiş ve siyasal olarak teminat altına alınmış bir aygıtı olarak düşünüyordu. Fakat kişisel uğraşlara yaptıkları vurgu, toplumsal bağlarla ilgili tatminkâr bir açıklama sunmuyordu; çünkü insanların çoğu zaman açgözlülükle, bencillikle harekete geçtiği sır değildi. Ferguson, bireysel çıkar mantığına karşı ahlakçı bir isyanı dile getiriyordu. Sivil toplumun kökünü "insan sevgisinde" görüyordu. Bu nitelik, kimi düşünürlerin insan örgütlenmesinin merkezine yerleştirdiği ticari çıkarlardan bütünüyle farklıydı. "Duygular ve zihin kuvveti, toplulukların bağı ve gücüdür. Bunları Tanrı ilham etmiştir ve insanın doğasının özgün özellikleridir," diyordu. Tek başına çıkarın bütün toplumsal ilişkileri açıklayamayacağı uyarısında bulunuyordu.¹⁸ "Geçim kaygısı, insan eyleminin başlıca kaynağıdır," derken pek çok çağdaşıyla hemfikirdi. Fakat insanların hayatta kalmaktan daha genel sebeplerden ötürü toplum kurduğuna şüphesi yoktu.¹⁹ İnsan her şeyden önce ahlaki bir varlıktır; araçsal akıl ve bireysel ilerleme uygar bir yaşam getirmez: "İnsana yoldaş canlılar, onun çıkarlarını etkiledikleri ölçüde göz önüne alınacaktır. Kâr ve zarar her ilişkiye damgasını vurur. *Faydalı* ya da *zararlı* gibi sıfatlar, toplum içindeki dostlarını ayırt etmesini sağlar, tıpkı meyve dolu ağacı, yolunu kesen ya da manzarasını bozan ağaçtan ayırt etmesi gibi."²⁰

Ferguson, "Türümüzün geçmişi böyle değildir," diyordu. Toplum içindeki insanın "gerçek" yaşamını ele alan Ferguson, açgözlülük, zalimlik, duyarsızlık kadar

nezaketin, karşılıklı yardımın, iyilikseverliğin de insan etkileşimlerinin tipik birer özelliği olduğu saptamasında bulunuyordu. Bencillik insanları yalnız yaşamaya, dostlarıyla rekabete girmeye iter, ama doğal toplumsallaşma yetisi, başkalarıyla birlikte yaşamamızı, onlara yardım etmemizi, onların aynı şeyi yapma eğilimlerinden yararlanmamızı mümkün kılar. Bencillik bizi yoldaşlarımızdan ayırır, fakat dayanışma sayesinde “kendimizi seven bir topluluğun parçası, bir toplumun tek tek bireyleri saymamızı sağlayan ruh alışkanlığına teslim oluruz; bu toplumun genel refahı bizim gözümüzde çabaların en büyük gayesidir ve tutumlarımıza büyük oranda hükmeder.”²¹ Bu yalnızca “kalbin büyük duygularının uyandığı bir koşulda bulunabilir; bu koşulda insanların durumları ve talihleri değil, kişilikleri başlıca ayırımı belirler; çıkar kaygısı ya da kibir, daha şiddetli duyguların aleviyle ortadan kalkar; avının kanını tatmış olan hayvan misali nesnelerini hissedip tanıyan insan ruhu, yeteneklerini ve gücünü atıl kılan uğraşlara tenezzül edemez.”²²

Ferguson, sivil toplumu, sözleşme zeminine dayandırmak istemiyordu. Doğanın toplum öncesi ya da siyaset öncesi hali hakkında fikir ileri sürmeyi reddediyordu. İnsanın toplumsal bağlardan yoksun olduğu bir çağa bakmak anlamsızdı; çünkü o kişi insan değildi. İnsan toplumsallaşmasının zeminini meydana getiren “büyük duyarlılıklar” doğuştan gelir. Sivil toplum insan için bir varoluş kipidir; insan sivil toplumda doğar, dolayısıyla sivil toplum dışında düşünülemez. İnsanın ahlaki gelişimi ve maddi refahı, başka insanlarla yakın ilişki içinde hayata geçer ve bireysel çıkar ile topluluğun ahlaki refahı arasında hiçbir çelişki yoktur.²³ “Bu nedenle,” diye yazıyordu Ferguson, “toplumsal eğilimlerini mesleklerinin egemen kaynağı haline getirmek, genel iyiliği için yüreğinin ateşli bir hevesle parlayacağı bir topluluğun üyesi olarak kendini ifade etmek ve korkuların, kıskançlıkların ve hasetlerin temeli olan kişisel kaygıların bastırılması insanın mutluluğu gibi görünüyor.”²⁴ Doğa durumu, artık uzakta kalmış, gözden kaybolmuş bir cennet bahçesi değildir; yanı başımızdadır, insanların birlikte yaşadığı yerde şekle kavuşur. İnsanın sivil topluma geçişini açıklamak gerekli değildir; insan, başkalarıyla ilişki kurması için doğanın kendisine vermiş olduğu ahlaki güçten her zaman faydalanmıştır. Sivil toplum insanın yaşam alanıdır, hep de öyle olagelmıştır: “Bu koşul hiç şüphesiz her varlığın doğasının lehinedir. Bu sayede kuvveti artar; eğer cesaret toplumun insana sunduğu bir armağansa, insanın kendi türüyle birleşmesini talihinin en soylu kısmı saymak için sağlam sebeplerimiz var demektir. Bu kaynaktan salt güç türemez, en mutlu duygularının varoluşu da türer; üstelik sadece büyük kısmı değil, rasyonel kişiliğinin neredeyse bütünü bu kaynaktan baş verir.”²⁵

Fakat insanın ahlaki ve toplumsal geçmişi, kendiyle çelişir. Ferguson, insan yaşamının toplumsallık öncesi safhasını betimlemeyi hiç denemedi, ama insanla-

rın tesis ettiği birliklere dair tipolojisi, baştaki “kabalık” halinden çeşitli “nezaket” derecelerine ilerler. Barbarlık ile uygarlık arasındaki klasik dönem ayrımı hâlâ önemliydi. Kaba insanlar doğal olarak toplumsal ilişki kurabilir ama akrabalık bağları dışında bağlar geliştiremezler, çünkü yoksulluk ve teslimiyet koşullarında yaşarlar. Tam gelişkin ahlaki yaşam böyle bir ortamda tesis edilemez, üstelik kaba tutumdan sivil topluma geçiş, güvenlik arzusuyla ve bireylerin “tasarruflarındaki her şeyi kamunun kullanımına adamaya” gönülsüzlüğüyle öne çıkar.²⁶ Sivil toplumun ahlaki olanakları ağır bir bedelle geldi. Mülkiyet birikimi, karmaşıklığı giderek artan siyasal kurumlara can verdi; “şimdi birey ayrı bir ilgi alanı bulduğundan, topluluk bağları gevşer, iç düzensizlikler daha sık boy gösterir. Herhangi bir topluluğun üyeleri, mülkün bölüşülmesinde eşitsiz paylar almalarıyla kendi aralarında ayrılır, böylece daimi ve somut bir ast-üst hiyerarşisinin zemini döşenir.”²⁷

Ahlaki ilerleme eşitsizliğin arttığı koşullarda boy gösterir. Bağımlılığın şiddetlenmesi, özelliklerinden biridir. Bu işin neticeleri tehlikelerle doluydu. Ferguson, sivil toplumun bu zorluğa hazır olmamasından endişe ediyordu. Rousseau’nun ünlü sözünden önce, sorunun ana hatlarını çizmişti: “‘Bu toprağı sahipleneceğim, mirasçılara bırakacağım,’ diyen ilk kişi, yurttaşlık yasalarının ve siyasal kurumların temelini attığının farkında değildi. Bir önderin yanında saf tutan ilk kişi, daimi bir ast-üst hiyerarşisine örnek oluşturduğunu ve bunu yağmacıların malını talan edeceği, kibirli kimselerin kendilerine hizmet ettireceği iddiasıyla yaptığını göremiyordu.”²⁸ Eşitsizliğin gösterdiği üzere, sivil toplum kabalık karşısında katıksız bir ahlaki ilerleme değildi.

Locke, özel mülkün sınırsız bir şekilde sahiplenilmesinin ekonomik ve siyasi eşitsizlik yaratacağını biliyordu, ama sivil toplumda zenginliğin ve özgürlüğün büyük oranda artışının bu bedele değeceğini düşünüyordu. Ferguson, sivil toplumu ya da devleti sözleşmeye bağlamayı reddettiği için, bunların her zaman bilinçli bir kararın sonucu olacaklarına inanmıyordu: “Kalabalığın her adımı, her hareketi, aydınlanmış denemeler çağda bile, eşit bir gelecek körüğünün eseri. Bu esnada uluslar kurumları kurmuş bulunur. Aslında kurumlar insan tasarısının icrası değil, insan eyleminin sonucudur.”²⁹ Her Aydınlanma düşündürü gibi akla kuvvetle bağlı olan Ferguson da sivil toplumu insan eyleminin niyet edilmemiş sonuçlarına dayandırıyor: “Hiçbir anayasa uyum içinde oluşmaz, hiçbir hükümet bir tasarıdan kopyalanmamıştır.”³⁰

Aslında “amaçlanmamış sonuçlar yasası”, Ferguson’ın sivil toplum kuramlarına yaptığı önemli katkılardan biriydi. Uzun uzun düşünmekten ve akılcılıktan çok fazla beklentiye girmek önemlidir; çünkü ülkenin ahlaki ilerleyişi, kendi mallarını güvence altına alan, ticareti artıran ya da haklarını koruyan insanların çıkarlarını gözettileri eylemlerinden türeyebilir. Sivil toplum, açıkça belirtilmiş kurallara kadar gündelik uygulamalarla, alışkanlıklarla da şekillenir. Doğuştan gelen ahlak ve top-

lumsallaşma varsayımı sayesinde Ferguson, amaçlanmamış sonuçlar kuramını ahlaki ilerlemenin aygıtı olarak kullanabildi. “Toplum içinde farklı hedeflerin ya da görüşlerin peşinden giderken,” diyordu, “insanlar, geniş bir güç dağılımına yol açarlar ve şans eseri sivil münasebetlerin öne çıktığı bir duruma ulaşırlar; bu, insan doğasına, insan bilgeliliğinin soğukkanlılıkla tasarlayacağı her şeyden daha uygundur.”³¹

Amaçlanmamış sonuçlar yasası, çıkara dayalı faaliyetin ahlaki ilerlemeye nasıl hizmet edeceğini açıklasa da, Ferguson, ekonomik iyileşmenin katışıksız bir nimet olduğuna tam olarak ikna olmamıştı. Haddinden fazla uygarlaşma, bireysel çıkarın ve işbölümünün başlattığı parçalanmadan ötürü sivil topluma zarar verebilir. Sınırsız ekonomik büyüme, “toplumun, hiçbiri toplumun ruhuyla canlandırılmayan parçalardan oluşması” anlamına geliyordu.³² Ferguson, ekonomik ilişkilerin sivil toplumun ortak ahlaki yaşamı için yıkıcı olabileceğini söyleyen ilkçağ uyarılarını tekrarlıyordu. İlerlemenin kaynağı olan bireycilik konusunda endişeliydi. Sivil toplumu servetin birikmesine olanak tanıyan bir ortam olarak kabul eden insan sayısı artarken, Ferguson kamusal yaşama tahammül edilemez seviyelerdeki yozlaşmanın, despotizmin, umursamazlığın damga vurmasından korkuyordu. Ferguson’ın uyarıları, pek çok öncülünün ve çağdaşının dile getirdiği uyarılara benziyordu: “Bu tür bir yapının etkileri, tüm insanları, artık çok az rahatsızlık duyabilecekleri ayrı haz arayışlarına sokmak ya da topluluğu dikkate almaksızın ellerinde tutabilecekleri kazancın peşinde koşmak olabilir.”³³

Ferguson, korkularından ötürü siyasal kurumlara ve amaçlanmamış sonuçlar yasasına yöneldi. İnsanların saikinin, Yunanları kamu yararı lehine harekete geçirmiş asil taahhülle aynı olduğunu farz edemezdi. Aradan fazlasıyla uzun zaman geçmişti. Gelişmekte olduğunu gördüğü ticari düzenin merkezinde rüşvet ve yolsuzluk yatıyordu. Dolayısıyla beklentilerini düşürmek zorundaydı. Belki de doğuştan gelen toplumsallaşma yetisi, modern sivil toplum için yeterince güçlü bir örgütleyici ilke değildi:

Özgürlüğümüzü farklı bir kaynaktan elde etmekle; yargıcın yetkileri için belirlemiş olduğumuz sınırlarından adalet beklemekle; mülkü ve ilgili kişiyi güvenlik altına almak için yapılmış yasaların korumasına bel bağlamakla yetinmeliyiz. Toplumlar içinde yaşıyoruz. İnsan burada şanınin yürümesi için zengin olmalıdır; burada hazzın kendisi çoğunlukla kibirden gelir; sözde mutluluk arzusu, en berbat tutkuları alevlendirmeye yarar ve bizzat sefaletin temelidir; burada kamusal adalet dürüstlük ve eşitlik hislerine ilham vermezsiniz, bedene vurulan pranga misali suçların fiilen işlenmesini engelleyebilir.³⁴

Hobbes haklı olabilirdi. Belki de cebir, sivil toplumda adaba hizmet edebilirdi; bu toplumun ticari faaliyeti yüzünden ahlaki yaşam, kendi bireysel kâr ve zarar gereksinimlerine yem olma tehdidi altındaydı. Ferguson, sağlam bir toplumsal yaşamın

yegâne zeminini meydana getirenin “duygusal bağlar” olduğuna hâlâ inanıyordu, ama ahlaki bağların piyasa baskısına dayanamayacağından korkuyordu. Sivil toplum, ahlaki ve uygar yaşamı bir zemine oturtmaktan ziyade, servet yaratma mekanizmasına dönüşüyordu. Ayrışma ve mahremiyet, topluluğun ve açıklığın yerini almıştı. Ferguson, mutluluğun “elimizdeki malzemelerle ya da donatıldığımız gereçlerle eylemeye yazgılı olduğumuz koşullardan ziyade, aklımızdan doğru düzgün yararlanma derecesine bağlı olduğunu” söylemekle yetiniyordu.³⁵ Öte yandan, gelişini kabul ettiği piyasadan şüphe ediyordu ve duyduğu keskin rahatsızlık, ancak belli belirsiz görülen bir geleceği kestirmek için muğlak ahlaki kategorilere duyduğu güveni yansıtıyordu.

Piyasa toplumunun tam gelişiminin eşiğindeki çağda yaşayan Ferguson, kapitalizmin gelişinin, kendi sivil toplum modeli olarak hizmet eden yerleşik ahlaki topluluk için neler gerektirebileceğini öngörüyordu. Fakat geleceği büyük bir beraklıkla göremiyordu. Locke’un zamanına kıyasla 1767’de fevkalade ileri durumda olan insan ilişkilerinin metalaşması, yeni sivil toplumun koşullarını tesis ederken, eski sivil toplumun altını oyuyordu.³⁶ Ferguson, Locke’u ahlaksallaştırmaya ve eski etik yaşam geleneklerini canlandırmaya çalışırken bile, klasik İngiliz politik ekonomisinin anlayışını yönlendirecek bazı temaları dile getirmeyi başardı. Fakat kapitalist toplumsal ilişkilerin topluma nüfuz ettiği hâlâ modern standartlarla oldukça sınırlıydı; ayrıca ilk tam modern sivil toplum kuramını üretecek kişi Ferguson’dan çok daha geniş ufuklu biri olacaktı.

Burjuva Sivil Toplumunun Ortaya Çıkışı

Özellikle burjuva bir sivil toplum anlayışını ilk dile getiren Adam Smith’ti. Ekonomik faaliyet ile piyasa süreçlerini, uygarlaşmış yaşamın anatomisine dair genel bir anlayışla bütünleştirme çabası, modern düşüncenin gelişiminde bir kilometre taşıydı. Merkantilizmin çöküşünden, piyasaların yayılmasından, büyük ölçekli sanayi üretiminin ortaya çıkışından bahseden Smith’in çalışması, öncüllerinin ve çağdaşlarının çalışmalarına kıyasla devasa bir sıçramaydı. İngiliz politik ekonomisinin ve felsefesinin klasik metinlerinden bir olan 1776 tarihli *Milletlerin Zenginliği* sivil toplumla ilgili modern kuramların hepsinin merkezinde yer alır.

Smith’in ele aldığı konuların bolluğu, düşünsel işbölümünün hâlâ ne kadar eksik olduğunu göz önüne serer. Fakat 18. yüzyıl, politik ekonomistlerin yüzyılıydı. Ekonomi biliminin başka disiplinlerin üzerine çıkması, işbölümünün ne denli ilerlemiş olduğunu da gösteriyor. Piyasaların sınırsızca genişlemesi ve toplumsal ilişkilere sızması, aydınları, vergi, emek, ücret, değer gibi meseleleri sistemli şekilde ele almaya teşvik ediyordu. Nüfus artışı, gümrük tarifeleri, ihracat ve ithalat, ticarete makbul bir dengeye ulaşmakla, modern uygarlığın maddi koşullarını

tesis etmekle, ülkenin güvenliğini ve zenginliğini sağlamakla ilgili tartışmalarda merkezi konumdaydı.³⁷

Smith'in merkantilizme saldırısı, ekonomik ilişkilerin siyaset yoluyla düzenlemeye tabi tutulması aleyhine savlarını açıklığa kavuştururken, modernitenin sivil toplum anlayışını, devletten ayrı duran ve piyasa yoluyla örgütlenmiş bir kişisel avantaj alanı olarak öngörüyordu. Bir ulusun zenginliğinin kasasındaki altın veya gümüş miktarına indirgenebileceği şeklindeki ortodoks görüşe, uluslararası pazar ve ticaret fazlası tercihinin altında yatan temel merkantilist duruşa karşı çıktı. Değerli metallerin arzı sınırlı olduğu için, merkantilist ekonomistler, ulusal siyasi güç arayışının, bir ulusun kaybının diğerinin kazancı olduğu sıfır toplamı bir oyun olduğunu varsayıyordu. Fakat Smith, ulusal servetin temelini iç piyasa olduğunu ileri sürdü, tüketimi tetikleyen önlemleri savundu, merkantilizmin serbest ticarete müdahalesinin uzun vadede herkesin aleyhine olacağını öne sürdü. Tahıl Yasası'nın ithal hububat üzerine bindirdiği katı gümrük vergisine karşı çıktı; kolonilerin altın ve gümüş kaynağı olarak kullanılmamasını savundu ve her türlü tekelle mücadele etti. Dönemin ekonomik genişlemesinin farkında olan Smith, dinamik uluslararası ekonominin açtığı olasılıklara işaret etti. Bu ekonomide her bir kişinin zenginliği, herkesin zenginliğinin koşuluydu. Politik ekonominin ve yönetim siyasasının görevi, nüfusun geçimini sağlamak, devlete kazanç getirmekti; böylece insanlar barış ve istikrar ortamında kendi çıkarlarının peşinde koşabilirdi. Hobbes ve Locke aynı minvalde pek çok şey söylemişti, ama Smith, yüzyıl önce var olmayan gelişkin bir ekonomi düşüncesi teşekkülünü zemin olarak kullanıyordu.

Kafaları tarımı savunmakla meşgul olan Fransız fizyokratlar, merkantilizmin tabutuna son çivilerin çakılmasına yardımcı oldular. Quesnay'ın nazarında, ekonomi kendi yasalarına göre iş gören bir sistemdi, dolayısıyla bilimsel incelemeye açıktı. Her birey, diyordu fizyokratlar, sırf kendi için çalıştığını hayal etse bile, başkaları için çalışır. Ekonomik sistem sorunsuzdur, ahenklidir, kendi kendini düzeltir; demek ki bir ulus kendini doğa yasaları uyarınca örgütlemeye ne ölçüde yaklaşırsa, o ölçüde istikrarlı, zengin olacaktır. Ekonomistin işi, üretimin ve ulusal servetin nasıl artırılacağını göstermektir. İyileştirme ideolojisi, hizmet ettiği piyasalar kadar hızlı geliyordu ve fizyokratların ünlü sloganı (*laissez faire, laissez passer - bırakınız yapınlar, bırakınız geçsinler*), devlet adamlarının ekonomilerini bireysel inisiyatifi ve toplumsal ilerlemeyi felce uğratan merkantilist korumalardan kurtarmasını talep ediyordu. Fiyatlar kendi doğal seviyelerini bulacak, işbölümü yeteneklerin gerçek dağılımına uyacak, özgür bireyler de güvenli bir ortamda kendi çıkarlarının peşinde koşacaklardı. Eski öngörüler siyaseti istikrar kaynağı saymışken, politik ekonomi, ekonomik süreçlere ayrıcalık tanımaya başlıyordu.

Smith, fizyokratların birtakım önemli görüşleriyle arasına mesafe koyuyor, ama fizyokratların yerleşik ekonomi doktrinine yönelttiği pek çok eleştiriye de katılıyordu. Merkantilizm dönemin güçlü kraliyet bürokrasileriyle güçlü bağlara sahipti, üstelik kendi kendini kurallara bağlayan piyasanın gereksinimlerini göremiyor, bunlara uyum sağlayamıyordu. Feodal loncaların ve kasabaların kısıtlayıcı geleneklerine, kurallarına güvenilir bir açıklama getirebiliyordu, ama toprağın, emeğin, paranın, kullanım nesnelerinin ticarileşmesini, metalaşmasını hesaba katamıyordu. Smith, öncüllerinin yapamadığını yapmayı başardı. Aslında *Milletlerin Zenginliği*'nin başlıca kavramı (doğal bir düzenin varlığı ve ekonomik özgürlüğün olumlu etkileri), açılış bölümünün başlığındaki iddiada açıkça ifade edilmiştir: "Emek ürününün türlü halk tabakaları arasındaki doğal dağılışı."³⁸ Smith'in işbölümüne ilişkin ünlü analizi, bu ilk değerlendirmenin mantıksal bir sonucuydu. Bu analiz, anlayışlı ve aktif bir devlet tarafından desteklenen, kendi çıkarını gözeten ekonomik faaliyet üzerine kurulu bir sivil toplum teorisinde doruğa ulaşıyordu.

İşbölümüyle ilgili fikir tartışmalarının mazisi ta Platon'a kadar uzanır. Adam Ferguson'un nüfusta vasıf, kaynak, servet dağılımına epey yer ayırdığını gördük. Fakat Smith'in yaklaşımı işbölümünü sivil toplumun merkezine yerleştirdiği ve insan üretkenliğinin emsalsiz artışına eşlik edecek ahlaki gelişim ile işbölümü arasında bağlantı kurduğu için özeldi.³⁹ Kitabın ilk cümlesinde şu değerlendirmede bulunur: "Emeğin üretici güçlerindeki en büyük gelişmenin ve bir yerde, emeğin yönetiminde ya da kullanılmasında gösterilen ustalığın, el yatkınlığının ve kavrayışın çoğu, anlaşılan, işbölümünden ileri gelmiştir."⁴⁰ Doğuştan gelen toplumsallaşma yetisi ve karşılıklı anlayış, sivil toplumun temel ilişkilerini açıklayamıyordu:

İyi yönetilen bir toplulukta halkın en aşağı tabakalarına dek yayılan geniş kapsamlı zenginliği oluşturan, işbölümü dolayısıyla türlü zanaat ürünlerinin hepsinin fazlasıyla çoğalmasındır. Her işçinin elinde, yaptığı eserin kendi gereksinmesinden çok olup dilediği gibi kullanabileceği büyük bir miktar vardır. Başka her işçi de tıpkı aynı durumda bulunduğundan, yaptığı malların büyük bir miktarını onlarinkinin büyük bir miktarı ile ya da, aynı şey demek olan, bedeli ile değiş etmesi mümkün olur. O, önceki işçilere gereksindikleri şeyleri bol bol verir. Berikiler de, onun işine yarayanları yine çokça sağlamış olurlar. Böylelikle, topluluğun bütün çeşitli tabakaları arasında, herkese ulaşan bir bolluk yayılmış olur.⁴¹

Smith elbette bir şey keşfetmiş değildi; onun büyük başarısı, işbölümü ile piyasalar arasında bağ kurması, işbölümünü sivil toplumun merkezine yerleştirmesiydi. Bunun sonucunda ortaya çıkan maddi ve ahlaki ilerleme şu anlama geliyordu: "En aşağı, en yoksul tabakadan da olsa, tutumlu ve çalışkan bir işçi, hayatta ihtiyaç giderip

rahatlık sağlayan maddelerin, herhangi bir vahşinin elde edebileceğine kıyasla daha fazlasından yararlanabilir.”⁴² İşbölümüne dayalı olarak piyasalar, bireylerin kendi özel becerilerini çoğaltmalarına ve karşılıklı bağımlılıklarını düzenlemelerine olanak tanır. Ferguson’ın ahlaki bağlamda açıklamayı denediği karşılıklı etkileşimleri örgütleyordular. Ferguson’ın sivil toplumun yapıştırıcısı olarak gördüğü “yakınlık hissi”nin yerini emek miktarlarının takası aldı. Smith’in açıklamasına kulak verelim: “Herkes, insan yaşamı için gerekli, elverişli, hoş giden nesnelerden yararlanabilmek üzere bulabildiği olanak ölçüsünde zengin ya da yoksuldur. Ama işbölümü bir kez iyice yer etti mi, bu şeylerin pek azını insan kendi emeği ile elde edebilir. Bütün bunların en çoğunu başkalarının emeğinden edinmesi; üzerinde egemen olabileceği ya da satın almaya gücünün yeteceği emek miktarına göre, zengin veya yoksul olması gerekir.”⁴³

Smith’in aklındaki sivil toplum, piyasanın örgütlediği bir karşılıklı bağımlılık ağıdır. Bunun emek aktarımları, bireysel özgürlükle ilgili özellikle modern bir anlayış gerektirir. Smith’in klasik emek değer kuramı ifadesi, uzun süreli çıraklık, dernekler, loncalar gibi serbest emek piyasasının gelişimi üzerindeki çeşit çeşit kısıtlamayı karşısına alan kapsamlı savının parçasıydı:

İnsanın kendi emeği üzerindeki tasarrufu, başkaca bütün mülkiyet haklarının ana temeli olduğu gibi, bunların en kutsal, en dokunulmaz olanıdır da. Fakir bir adamın varı yoğun kendi gücü, bir de ellerindeki yatkınlıktır. Komşusuna zararı dokunmadıkça, bu gücü ve el yatkınlığını en uygun gördüğü biçimde kullanmaktan onu alıkoymak ise, bu en kutsal mülkiyet hakkını göz göre göre hırpalamaktır; gerek işçinin gerek ona iş vermeye gönüllü olanların kanunlu özgürlüğünü düpedüz çiğnemektir. Bu, birinin elverişli gördüğü gibi çalışmasına, ötekilerin ise işine uygun gördüğünü kullanmasına engel olur. O kimsenin çalıştırılmaya elverişli olup olmadığını kestirmek, ondan bunca çıkarı bulunan patronların takdirine elbette bırakılabilir.⁴⁴

İşbölümü sayesinde kurulan ve piyasaların örgütlediği sivil toplum, özgür bireylerin ilişkilerini tam uygarlaşmış yaşamın esasına dönüştürür. Çıkar peşinden koşan bireylerin etkileşimleri, piyasa mekanizmalarının aracılığıyla yeni bir toplumsal düzene çevrilir. Şimdi bu düzeni mesken tutanlar toprak ağaları, ücretli çalışanlar ve kapitalistlerdi. Eski toplumsal zümreler ortadan kalkmıştı. Bunların yerini, modern döneme özgü üç toplumsal sınıf aldı. Bu sınıflar, tarım, imalat ve ticaret etrafında örgütlenmişti. Üretimin üç bileşeni, sivil toplumun kuvvet alanını tanımlar (toprak, emek, sermaye) ve üç ödül biçimine can verirler: kira, ücret, kâr. Smith’in üç parçalı karmaşık sivil toplum analizi, “milletlerin zenginliğinin” anatomisini ortaya koyuyordu. Hobbes’un tanımlamasına göre, insan iştahı sivil toplumun ekonomik faaliyetinin ve toplumsal

hareketinin motorudur, ama kesin bir açıklama ve modern bir taksonomi sunan kişi Smith oldu. Sivil toplum bilinçlilikte, kararda, zekâda, akılda doğmaz; Ferguson gibi Smith'in de sözleşme kuramına ihtiyacı yoktu. Amaçlanmamış sonuçlar yasasını, sivil toplumun kökeniyle ilgili ünlü betimlemesine dahil ediyordu: "Bunca faydanın kaynağı olan bu işbölümü, kökeninde, bunun oluşturduğu herkese ulaşan zenginliği önceden görüp amaç edinen bir insan kafasından doğmuş değildir. İşbölümü, öyle geniş bir fayda gözetmeyen, insan tabiatındaki belirli bir eğilimin, yani alıp vermek, bir şeyi başka şeyle trampa ve değiş etmek eğiliminin pek yavaş, tedrici, fakat kaçınılmaması imkânsız olan sonucudur."⁴⁵

Bu "eğilimin", insan doğasının özünde olup olmadığı ya da insanın akıl ve konuşma becerisinden mi doğduğu, Smith açısından önemsizdi. Kaynağı ne olursa olsun, tüm insanlarda ortak olduğunu ilan ediyordu. Smith, yükümlülük kuramını sözleşmelere dayandırmaya ihtiyaç duymuyordu, ama önemli bir iddia konusunda Hobbes'la da Locke'la da hemfikirdi: İnsanlar sadece karşılıklı çıkar temelinde başkalarından yardım alırlar. Ferguson'ın aksine Smith doğuştan gelen bir kardeşlik ya da ahlak duygusuna yaslanarak sağlam bir toplumsal düzen oluşturma beklentisine kapılmamıştı: "Yemeğimizi, kasabın, biracının ya da fırıncının iyilikseverliğinden değil, kendi çıkarını kollamalarından bekleriz. Onların insanseverliğine değil, bencilliğine sesleriniz. Hiçbir zaman kendi ihtiyacımızı ağzımıza almaz, onların kendi faydasından dem vururuz."⁴⁶

Hobbes, yalıtılmış ve güvensiz bireylerin kaotik dürtülerini aşmak için dışsal bir zorlayıcı güce başvurmuştu. Locke, bunun yerine doğal hakları ve hukukun üstünlüğünü geçirmişti. Ferguson ise ahlaki duyarlılıklar kuramından hareketle savlar ileri sürmüştü. Kendi kendini düzenleyen piyasanın ekonomik ilerleme ile zenginliğin daimi motoru olduğu iddiasını dile getirmek ise Adam Smith'e düştü. Smith, sivil toplumu insanın temel "değiş tokuş, takas, mübadele yatkınlığına" dayandırarak bu görevin altından kalktı. Bu tür bir formülasyon, büyük ölçekli piyasaların ve toplumda kurdukları hâkimiyetin yakın tarihli gelişmeler olduğu gerçeğini gizliyordu, ama insanın bireysel ve toplumsal yaşamına ekonomi bakış açısıyla bakmaya dönük gitgide güçlenen eğilimi tam olarak ifade ediyordu. Eğer piyasaların gelişiminin itici gücü "değiş tokuş, takas, mübadele" konularındaki doğal eğilimse, tasarruf etme ve biriktirme gerekliliği de en az o kadar doğal bir "arzu"yla açıklanabilir; çünkü

artırıp bir yana koymayı körükleyen hareket kaynağı ise durumumuzu iyileştirmek isteğidir. Bu, genel olarak, sessiz ve ihtirassız bir istek ise de bizimle birlikte dünyaya ayak basar; mezara dek peşimizi bırakmaz. Bu iki anı birbirinden ayıran bütün arada, bir adamın şu veya bu çeşit bir değişiklik ya da gelişme istemeyecek kadar durumundan memnun kaldığı, belki

bir tek dakika bile yoktur. Çoğu insanların, durumlarını düzeltmek için düşündükleri ve istedikleri araç, servetin artmasıdır. İlk akla gelen, en beylik çare budur. Servetlerini çoğaltmak için de en çıkar yol bidüziye her yıl ya da bazı olağanüstü hallerde, kazandıklarının bir kısmını artırıp biriktirmektir. Şu halde, harcama ilkesi, hemen bütün insanlarda bazen; bir takımlarında hemen her zaman egemen olmakla birlikte, yaşamlarının tüm gidişi topluca alındıkta, tutumluluk ilkeleri, çoğu insanlarda yalnız egemen olmakla kalmayıp, pek mi pek, ağır basar.⁴⁷

Kişinin mevcut koşullarından hoşnut olmamasının ardında “durumumuzu iyileştirme isteği” vardır ve bu hoşnutsuzluk, insan yaşamının daimi özelliğidir.⁴⁸ İnsan açısından doğaldır, “rahimden itibaren” içimizdedir, ahlaki ve ekonomik ilerlemede önemli bir etkidir. Smith’in baştaki görüşü, yani insanların zorunluluktan ötürü takas yaptığı fikri, olabildiğince şey elde etmeye dönük doğal bir dürtüye evrimleşmişti. Ferguson’ın bahsettiği doğuştan gelen ahlaki duyarlılıkların yerini birikim yapma ve zevklerden geri durma almıştı.

Milletlerin Zenginliği, sınırsız bireysel çıkar arayışı için güçlü bir ekonomik ve ahlaki sav yaratılmasına yardımcı oldu, “iktisadi insan”ın etrafında örgütlenmiş sivil toplumun ortaya çıktığını duyurdu. Bu gelişmenin önemi ne kadar vurgulansa az gelir. Bu tür faaliyetler aleyhine gelişen klasik cumhuriyetçi şüpheyi ve bu nevi faaliyetleri ortak meselelere doğru bilinçli bir yönelimle dengeleme arzusunu gördük. Smith’in büyük başarısı, piyasa güdümlü bir sivil toplum kuramını dile getirmektir. Bu sivil toplumun doğal işleyişi, bireysel çıkar uğraşını kamu yararının koşulu kılıyordu. Amaçlanmamış sonuçlar yasası, Ferguson’ın bireysel çıkarın etkisini sınırlama çabasına hizmet etmişti. Smith ise bu yasayı tam aksi bir maksatla kullandı. Artık bencillik sempatiyle, açgözlülük ise hayırseverlikle yan yana var olmayacaktı. Şimdi sivil toplumdaki tüm insan faaliyetlerinin ardındaki güç, ekonomik avantaj ve servet elde etme dürtüsüydü: “Kendi öz kârını düşünmesi, bir sermaye sahibine, o sermayeyi, tarımda veya sanayide yahut toptan ya da perakende ticaretin özel bir kolunda kullanmaya karar verdiren tek nedendir. Bu çeşitli yollardan birinde veya ötekinde kullanılmasına göre, o sermayenin harekete geçirebileceği değişik miktarda üretken emek ve bunun topluluğun toprağıyla emeğinin yıllık ürününe katacağı değişik değerler üzerinden sermaye sahibinin kafa yorduğu olmaz.”⁴⁹

Amaçlanmamış sonuçlar kuramı sayesinde Smith, bireysel saik ile sistemli neticeler arasındaki uçurum arasında köprü kurabildi. Akıl, toplumsal yaşamı düzenlemeye tabi tutmakta ya da bireysel çıkar ile genelin yararı arasındaki, kişisel iştah ile kamusal refah arasındaki ilişkiyi dengelemekte rol oynamıyordu. Kökü bireysel çıkara uzanan ve doğal takas “yatkinliğinde” tezahür eden karşılıklı ba-

ğımlılık, başkasının öngöremediği neticeler doğuruyordu. Smith bize şunu der: “Her kimse, ne sermaye üzerinde egemen olabiliyorsa, buna en elverişli işi bulmak için boyuna didinir. Gözettiği, gerçekte toplumun çıkarı değil, kendi çıkarıdır. Ama kendi çıkarını gütmesi, doğal olarak yahut daha doğrusu ister istemez, onu topluma en hayırlı işi yeğlemeye götürür.”⁵⁰ İtibarını yükselten bireyler, birikim için kolonilerden veya uluslararası ticaretten daha kazançlı bir alan olduğu için iç pazara yönelirler. Ferguson tarafından şekillendirilse de Smith tarafından ifade edilen ünlü “görünmez el”, kişisel avantaj ile kamu refahı arasında bir bağ kurar. Tek tek bireylerin çıkar peşinde koşması, “milletlerin zenginliği”ni sağlar. Piyasalar, kişisel kusurların kamusal erdemler olarak iş görmesini sağlar. Sivil toplum doğmuştur:

Onun için, sermayesini elinden geldiğince yerli çalışmanın hayrına kullanmaya, böylelikle, o çalışmayı, ürünü en büyük değerde olabilecek biçimde yönetmeye çaba gösterdiğinden, herkes, topluluğun yıllık gelirini, ister istemez, imkân ölçüsünde çoğaltmak için didinir. Gerçekte, genel olarak, kamu menfaatinin kollamaya niyeti olmadığı gibi, bu çıkarı ne derece gütmekte olduğunun da farkında değildir. Yerli çalışmayı tutmayı yabancı emeği desteklemeye yeğ tutmakla, yalnızca kendi güvenini gözetir. O çalışmayı, ürünü en büyük değerde olacak biçimde yönetmekle de, yalnız kendi kazancını düşünür; bunda, birçok başka hallerde olduğu gibi, görünmeyen bir el onu, hiç aklından geçmeyen bir amacı gütmeye iter. Bunun aklından geçmeyişi, toplum için, her zaman, pek öyle kötü olmaz. Kendi çıkarı peşinden koşmakla, toplumun çıkarını, çoğu zaman, gerçekten onu kollamaya niyet ettiği zamandakine göre daha etkin şekilde kollamış olur. Kamu yararına ticaret ediyormuş gibi davrananlardan pek hayır geldiğini gördüğüm olmadı.⁵¹

Ortak kaygıların yerini pazarın görünmez mantığı almıştı. Sivil toplum artık, devletten farklı ve kendi hareket yasalarıyla desteklenen, zenginlik arayışına ayrılmış bir alandır. Smith, amaçlanmamış sonuçlar yasasına başvurarak kişisel ile kamusal arasındaki uçurumu ortadan kaldırılabileceğinden tam emin değildi, ama onun çalışması, yükümlülükle ilgili daha eski kuramların bütünüyle “ekonomik” bir alternatifiydi. Oysa eski kuramlar, siyaset, doğa yasası, ilahiyat ya da etik aracılığıyla parçayı bütüne bağlamaya çalışıyordu.

Adam Smith genellikle görünmez elin ve kendi kendini düzenleyen piyasanın kuramcısı olarak tanınır. Piyasa toplumlarının merkantilist bürokrasilere kıyasla daha etkili, adil olduğuna inanmak için kesinlikle her türlü sebebi vardı. Bireyler özgür oldukları ölçüde kendi tercihlerini yapacak, piyasaların kendi kendini düzenleyen karakteri de bireysel tercihin görünürdeki kaosu aracılığıyla kendini o ölçüde sorunsuz bir biçimde ortaya koyacaktır. “Doğal serbestlik sistemi kendiliğinden ortaya çıkıp kurulur. Adalet kanunlarını çiğnemedikçe her insan, kendi çıkarı peşinden dilediği

gibi gitmekte, gerek emeğini gerek sermayesini herhangi bir başka insanın yahut insan tabakasının emeği ve sermayesiyle rekabet ettirmekte tamamıyla serbest kalır.”⁵² Özgürlük, üretim ve mübadelenin kendi çıkarını gözeten alanı olan sivil toplum, siyasi otoritelerin müdahale etmemesi koşuluyla kendini otomatik olarak düzeltebilir. Smith’in aklındaki devlet nihayetinde sivil toplumdan ayrıydı. Bu görüş, feodalizmin çöküşünün ve kapitalizmin gelişinin kuramsal bir yansımasıydı.

Gerçi yaygın inancın aksine, Smith, 19. yüzyıldaki “gece bekçisi devlet” fikrinin kuramcısı değildi. Smith, kişisel arzuları kamu yararına ve toplumu devlete yeğlediğini söyleyen liberalizmin karakteristik eğilimini ifade etse de, doğal özgürlük sistemi hâlâ siyasete üç önemli görev biçiyordu. En temel seviyede devlet, sivil toplumu dış tehlikelerden korumak zorundaydı. Bu, piyasa öncesi toplumsal düzenin silahlı vatandaşlarından ayrı bir orduyu gerektirir. İkinci görevi (“mümkün olduğunda toplumun her bireyini, öteki fertlerinin adaletsizliğinden, baskısından korumak ya da adaletin hassasiyetle uygulanmasını sağlama görevi”), sözleşmeleri yürürlüğe sokmaya, mülkü korumaya, özgürlüğü muhafaza etmeye yarayan bir hukuk aygıtı gerektirir. Machiavelli’nin dediklerini yankılayan ama cumhuriyetçi çözümlerle önemli ölçüde az ilgilenen Smith, devletin örgütlediği cebre ve hukukun üstünlüğüne geri dönüyordu:

Zenginin bolluk içinde oluşu, yoksulu çileden çıkarır. Yoksulu çoğu kez, zenginin mallarına saldırmaya hem ihtiyaç dürtür, hem kıskançlık kıskırtır. Nice yılların, yahut belki birbirini kovalayan birçok kuşakların emeğiyle elde edilmiş bulunan o değerli mülkiyetin sahibi için güven içinde bir tek gece bile uyuyabilmek, ancak mülki makamın kanat gemesi ile kabil olur. Her zaman, dört bir yanı bilinmedik düşmanlarla çevrilidir. Onları hiçbir zaman kıskırtmadığı halde, hiçbir zaman yatıştırılmaz, onların haksızlığa uğramaktan, ancak bunu cezalandırmak için mülki makamın sürekli uzanmış duran kuvvetli kolu ile korunabilir. Bundan ötürü, değerli ve geniş mülkiyetin benimsenmesi ister istemez, mülki yönetimin kurulmasına gerek gösterir. Mülkiyet olmayan yahut hiç değilse iki üç günlük emek değerini aşan mülkiyet bulunmayan yerde, mülki yönetime pek o kadar gerek yoktur.”⁵³

Sonuçta devlet erki, mülkiyeti ve eşitsizliği korumak amacıyla vardır: “Mülkiyetin güvenliği için kurulduğu sürece mülki yönetim, gerçekte, zenginlerin yoksullara, yahut biraz malı mülkü olanların hiç malı olmayanlara karşı savunulması için kurulur.”⁵⁴ Fakat siyasi otorite, cebrin ötesinde bir şeydir. Ordu kurmaya ve yasal, cebri bir aygıt geliştirmeye kıyasla daha “pozitif” görevleri yerine getirebilir. “Hükümdarın ya da devletin üçüncü ve son ödevi, büyük bir topluluğa çok faydalı olabilmekle birlikte kârı bir ya da birkaç kişinin masrafını hiçbir zaman

çıkarmayacak, dolayısıyla herhangi bir bireyin ya da az sayıda bireylerin kurması yahut bakması umulmayacak türden kamu kurumlarının ve bayındırlık işlerinin kurulması ve bakma ödevidir.”⁵⁵ Smith, piyasaların muazzam yaratıcı gücünü kabul etse de, yollar, köprüler, kanallar, posta hizmetleri, elçiler, konsoloslar gibi “toplumsal yararları” sağlama sorumluluğunu devlete yüklüyordu. Sivil toplum bazı bakımlardan piyasanın merkezindeki kurumlardan daha kapsamlıydı. Fakat Smith’in kamu hizmetlerini tanıması, kendi kendini düzenleyen bir piyasanın sivil toplumun kalbinde yer aldığı fikrine zarar vermiyordu. Sivil toplumun ihtiyaçları ve yeterlikleri, izin verilebilir devlet eyleminin menzilini tanımlıyordu.

Smith, serbest piyasanın toplumu örgütlemesini pek çok sebepten ötürü istiyordu; bunlardan biri, onun gayri şahsiliği idi. İlkçağın servet, statü, aile, özgeçmiş, şeref gibi meseleleri, üretimin, tüketimin, kârın, satışın, randımanın hâkim olduğu yeni piyasa ekonomisiyle alakasızdı. Smith’in piyasayı toplumsal yaşamı örgütlemek açısından en nesnel, tarafsız, adil mekanizma sayması oldukça anlaşılırdır. Piyasa, daha önceki dönemlerin özelliği olan akıldışı ayrımları yapmıyordu. Umut vadeden bir geleceğin ekonomik temeli olan piyasa, ancak özgürlük ve hukukun üstünlüğü koşullarında eşdeğer miktarda emeğin karşılıklı değişimini örgütleyebilir: “Genel olarak bir ticaret kolu ya da işbölümü kamu için faydalı ise, rekabet serbestliği ve kapsamı çoğaldıkça bu fayda her zaman artar.”⁵⁶ Locke gibi Smith de şuna inanıyordu: “Daha önce komşularıyla hemen hemen sürekli bir savaş halinde, üstleri ile de, kölemsi bağıllık durumu içinde yaşamış olan kırı ahalisi arasına, ticaret ve sanayi, azar azar, dirlik düzenliği, iyi yönetimi, bunlarla birlikte, kişilerin özgürlüğünü ve güvenliğini getirmiştir.”⁵⁷ Belirli koşullar altında ticaret, devleti ehlileştirilebilirdi. Siyaset aygıtı, sivil toplum açısından vazgeçilmezdir, ama tehlikeli bir aygıttır. Piyasa, zenginliğe katkıları zemininde bireyleri ödüllendirir; fakat devlet keyfidir, öngörülemezdir, doğası gereği eksiktir. Temelde devlet, sivil toplumun üretken gövdesine asalak gibi yapıştığından, özünde bulunan aşırıya kaçma yatkınlığını piyasanın düzeltme becerisi yoksa, sınırsız büyüme eğilimi yıkıcı olur. Aristokrasinin halen elinde tuttuğu güce ve verimsiz bürokrasiye yönelik burjuva eleştirileriyle koşullandırılmış olan Smith, eskinin çürümesini yeninin sağlığıyla karşılaştırıyordu: “Aslında gerek kamu ve millet zenginliğinin, gerekse özel zenginliğin dayandığı ana temel olan, her adamın kendi durumunu düzeltmek için bidüziye, sürekli, ardı arkası kesilmeyen çabası hem hükümetin har vurup harman savurmasına hem en büyük yönetim yanlışlarına karşın, çokluk işlerin doğal gelişmesini korumaya yetecek kadar kuvvetlidir. Hayvansal yaşamın o ne olduğu bilinmeyen cevheri gibi hem hastalığa hem doktorun saçma sapan reçetelerine karşın, çokluk, bünyeye yeniden sağlık ve canlılık verir.”⁵⁸

Smith, “hükümet bolluğu” yüzünden İngiltere’nin doğal ilerlemesinin geri kalacağından korkmasına rağmen, devlete önemli düzenleme ve üretim işlevlerini uygun görüyordu. Piyasalar güçlendikçe devlet de büyümeye mecburdu. Eğer devletin doğal eğilimleri kontrol altında tutulabilirse, hukukun üstünlüğü piyasaların büyümesine yardımcı olabilirdi:

Düzgün bir adalet yönetimi bulunmayan; malına mülküne tasarruf bakımından halkın içinden güvenlik duymadığı, sözleşmelere bağlı kalmanın kanunlarla desteklenmediği ve bütün ödemeye gücü yetenleri borçlarını ödemeye zorlamakta devlet nüfuzunun yolu yordamı ile kullanıldığı varsayılmayan bir devlette, ticaretle sanayinin uzun süre serpilip gelişebildiği seyrek olur. Sözü kısası, bir devlette hükümetin adaletine karşı belli bir derecede güven olmazsa, orada ticaretle sanayi pek seyrek gelişebilir.⁵⁹

Güçlü bir devlet ve evrensel hukukun üstünlüğü, bireysel avantaj ve özel çıkar etrafında örgütlenmiş bir burjuva sivil toplumunun merkezinde yer alır. Ekonomik ilerlemeyi besleyen sabit beklentileri mümkün kılar.

Smith genelde piyasa toplumunun coşkulu bir destekçisi olarak bilinir ve gerçekten de öyleydi. Fakat aynı zamanda ahlakçıydı, üstelik Adam Ferguson’ın ilerleme ideolojisiyle ilgili çekincelerini de taşıyordu. Piyasanın bütün toplumsal illerleri iyileştirebileceğine inanmıyordu. Devlet önemliydi. Gerçi Smith, devleti, piyasanın dış sınırlarını korumakla, iç kuralları bir sisteme bağlamakla, piyasanın menzili dışında kalan gerekli kamu hizmetlerini sağlamakla sınırlıyordu. Ticaret yüzünden zenginlerin yumuşamasından, sığlaşmasından, yozlaşmasından endişe ediyor, eşitsizlik yüzünden yoksulların intikam duygusuyla dolmasından, kıskançlığa kapılmasından kaygı duyuyordu. Fabrika imalatının sunduğu olanaklara duyduğu ilgiye rağmen, tüccarlara büyük şüpheyle bakıyor ve doğru düzgün işleyen bir piyasanın, ekonomik merdivenin en altındakilerin maddi koşullarını en üst düzeye çıkaracağını ileri sürüyordu. Fakat sivil toplumun çelişkili mantığının doğrudan üreticiyi perişan ettiğini, toplumsal ilerlemenin altını oyma eğilimi taşıdığını da biliyordu.⁶⁰ Ekonomik ilerleme ile işbölümünün birbirleriyle çelişen etkileri, keskinleşen vasıfların ve artan üretkenliğin beraberinde bir düşünsel katılaşmayı ve yurttaşlarda yetersizliği beraberinde getirmesine yol açıyordu. Smith, yeni işçi tipi için şunu diyordu: “Kendi belli zanaatında el yatkınlığını, öyle görölüyor ki, bu şekilde düşünsel, toplumsal ve savaşçı erdemlerinin pahasına elde eder. Hoş, önlenilmesinde hükümetçe biraz zahmete katlanılmadıkça, her ileri gitmiş, uygar toplulukta, yoksul işçilerin, yani büyük halk çoğunluğunun ister istemez içine yuvarlanacağı durum işte budur.”⁶¹ Smith’in sivil ahlakçılığı her zaman, ekonomik ilerlemeye olan bağlılığıyla huzursuz bir gerilim içinde bir arada var oldu. Doğal

özgürlüğe ve piyasalara duyduğu inanca rağmen Smith "gelişmiş ve uygarlaşmış her toplumun," doğrudan üreticilerin itibarını yitirmesi üzerine inşa edildiğini biliyordu. "Hükümetin bunu engellemek için zahmete katlanması" zorunluluktuktu.

Smith devlete önemli rol biçmiş olsa bile, çalışmaları, sivil toplum anlayışını eski çıpalarından epey uzaklaştırdı. Smith'in düşüncesinin merkezinde işbölümünün bir politik ekonomisi, bir kişisel çıkar eylemleri ağı ve bir ekonomik özgürlük rejimi yer alıyordu. Locke gibi, insanların siyasetten ziyade piyasalardaki faaliyetlerinin sivil toplumun gerçek yapıstırıcısı olduğu şeklindeki liberal argümanın kurulmasına yardımcı oldu. Kamusal erdem artık siyasetten çok, kişisel çıkara dayalı ekonomik eylemlerin amaçlanmamış sonuçlarından türüyordu. Kamusal erdemin kaynağı, ortak yarara dönük geleneksel yönelimden ziyade kendini kollayan bireylerin şahsi arzuları, iştahlarıydı. Kamusal erdemi önceki siyasi çerçevesinden koparmak, onu belirgin bir şekilde kapitalist bir ekonominin piyasa süreçleri tarafından belirlenen bir toplumsal ilişkiler çerçevesine yerleştirdi. Sivil toplumun merkezinde yer alan piyasa, birbirleriyle bağlantıları kendi kişisel tercihleri olan bağımsız ve çıkarını kollayan bireylerden oluşan, kendi kendini düzeltten otomatik bir ağıdır. Eski birlikler nihayet çöküyordu ve bunların yerini modernitenin farklı alanları ve yalıtılmış bireyleri alıyordu.

Devletin ekonomiden biçimsel olarak ayrılması, piyasa toplumunun bir aracı olduğunu gizleyemezdi. Smith, her alanın kendi başına var olduğunu iddia etme arzusu duymuyordu. Devletin görevi, dış güvenliği sağlamak, ayrıca piyasa kuvvetlerinin toplumsal yaşamı örgütleyebileceği bir iç ortam yaratmaktı. Aynı zamanda devletin temel yapısı ve eylem menzili, piyasanın gereksinimlerince belirlenecekti. Smith'in merkantilizmden kopuşu, makul fiyatla bol bol meta üretmeyi sağlamak için sıkı kamu denetiminin artık gerekli olmadığına işaret ediyordu. Uzun süredir üretimde baskın konumda olan loncalar, aileler, toplumsal zümreler gözden yitiyor, bunların yerini ekonomik örgütlenmenin daha modern biçimleri alıyordu. Ekonomik yaşamı siyaset aracılığıyla örgütlemek gerekli olmayacaktı; kapitalizmin üretici süreçleri piyasada kök salmıştır ve kamusal faaliyet liberalizmin "güçlü toplum" ve "zayıf devlet" tercihini gizleyemez. Smith ne denli iyimser olursa olsun, piyasaların yol açacağı bedel konusunda çekinceleri vardı, ama bunun nasıl hafifletilebileceği konusunda çok da endişeli değildi. Modernitenin ekonomi ve siyaset anlayışına tamamen uygun bir sivil toplum kuramı yaratan, Fransız Devrimi'nin ve 19. yüzyılın yeni endüstriyel üretim dünyasının tahripkâr etkileri olacaktı.

Sivil Toplum ve Devlet

Klasik sivil toplum kavramları sosyal hayatın ayrı alanlarda yürütüldüğünü kabul etse de, kuramcılar düşüncelerinin merkezine bireysel çıkarları koymuyordu. Esas itibarıyla Yunanlar ve Romalılar, bireysel meseleleri daha geniş yurttaşlık kavramları çerçevesine yerleştirmişti. İlkçağ dünyası çökerken ve Hıristiyanlık imana ve hayırlı işlere yönelirken, ortaçağ kuramcıları insanın eylemlerini Tanrı'nın evrene dair planının ışığında açıklamaya çabaladı. Bu tür çabaların hepsi, hiyerarşik yolla örgütlenmiş, ekonomik hayatın başka kurumlarca ve normlarca kısıtlandığı doğal ekonomilere uygundu. Yine bu ekonomilerde üretim öncelikle geçim sebepleriyle yapılıyordu, kişisel kazanç ise ahlaken itibarlı bir faaliyet modeli değildi.

Toprak, emek, meta alanlarında güçlü piyasaların gelişmesi yerleşik ekonomilerin altını oydu ve bireysel çıkarı kuramın ve uygulamanın merkezine yerleştirdi. Hobbes'un rekabetçi sivil toplumun egemen güç tarafından meydana getirilmesine ilişkin görüşü, geleneksel çıkar topluluğunun çözülmesini öngörüyordu. Locke çıkarları mülkiyetle özdeşleştirdi ve sivil toplumun merkezine oturttu, ama piyasalar hakkında pek bilgili değildi, üstelik eski geleneklerin önemli unsurlarını korudu. İskoç Aydınlanması, bireysel çabaları doğuştan gelen bir ahlak duygusuyla düzenlemeye çalışırken, Adam Smith, piyasa konusunda endişeleri olmasına karşın, yine de, çıkarını azami seviyeye çıkarmaya çalışan bireylerin oluşturduğu bir toplumsal düzenin "görünmez bir el" tarafından örgütlenebileceğine dair dönemin genel kanaatini ifade ediyordu. Moderniteyle birlikte, liberalizm piyasaları devletten ayırmaya ve çıkarı sivil toplumun kurucu kuvveti olarak tanımayla başladı.

Ancak, tikelciliğin parçalayıcı etkisine ilişkin eski endişeler ortadan kalkmayacaktı. Fransa'daki ve İngiltere'deki piyasalar ve devlet Avrupa'nın geri kalanındakinden çok daha gelişkindi; evrenselliğin ahlaki içeriğini Fransız Devrimi ışığında yeniden kavramlaştırmak ise Alman düşünürlere kalacaktı. Immanuel Kant, ahlaki eylemi akılla ilişkilendirmeye ve sivil toplumun merkezine bir kamusal alan yerleştirmeye çalıştı. Hegel, burjuva sivil toplumunun ekonomi güdümlü kaosunun yerine başka bir şey geçirme çabasıyla bürokratik devleti özgürlüğün en

yüksek aşaması olarak kuramlaştırdı. Hegel'in devlete ilişkin kuramına Marx'ın getirdiği eleştiri, modern çağın en güçlü sivil toplum anlayışının ortaya çıkmasını sağlayacaktı. Bu anlayışa göre, sivil toplum sorunlu ve demokratik olmayan, bencilce bir rekabet arenasıdır.

Sivil Toplum ve Etik Topluluk

Ahlaki duyarlılıkların ve evrensel iyiliğin, İskoç Aydınlanması'nın sivil toplum hakkındaki kuramsallaştırmasında çok önemli bir yer tuttuğunu, hatta "milletlerin zenginliğini" açıklamada rol oynadığını gördük. Fakat David Hume'un zihinsel süreçleri birleştirmeyi amaçlayan doğa yasası önerilerine yönelik şiddetli saldırıları bu düşünce okulunu bozguna uğrattı. Hume'un aklın ve ahlakın farklı alanları işgal ettiği ve farklı türde anlayışlar sunduğuna dair değerlendirmesi, "olan" ve "olması gereken" arasında belirlediği ünlü ayrımın ifade buluyordu. Katı bir sınır, "insanlığın duyarlılıklarına ve duygularına" kök salmış ahlaki ilkeleri, aklın ortaya çıkardığı hakikatlerden ayırır.

Böyle bir ortamda, ortak yarar nasıl kavramlaştırılabilir? Hume, ortak yararın, ahlaki akıl yürütme yoluyla ortaya çıkarılamayacağı, bireysel yararların toplamından ayrı olarak var olmadığı yanıtını verdi. Sivil toplumun işleyişini sağlayan kurallar, doğanın ahlak yasasından türetilmemiştir; bunlar "sahtedir" ve sivil toplum, kişisel hedeflerin peşinde koşmaya yarayan geleneksel bir düzenlemekten başka bir şey değildir. Araçsal akıl, bireylerin çıkarlarını saptamalarına yardım eder ve tatmin olacakları noktaya ulaşmalarını sağlayacak en verimli yolu işaret eder. Tecrübe ve alışkanlık, gerçeğin ölçütü olarak *a priori* ahlak ve erdemin yerini alır. İnsanların ancak acil ihtiyaçlarına hizmet ettiği takdirde etik kurallarına uyması beklenir. Ortak çıkar peşinde koşmaktan daha geniş çaplı ortak girişimlerde bireyleri birbirine bağlayan hiçbir genel fayda yoktur. Sivil toplum, bireysel çıkar peşindeki rasyonel bireylerin dışsal etkileşimleri yoluyla kurulur.

Immanuel Kant, Aydınlanma'nın en önde gelen filozofuydu. Hume'a verdiği yanıt, kişisel çıkarın insan yaşamı için kabul edilebilir bir temel sağlayamayacağına dair eski bir iddiayla başlıyordu. Kant, sivil toplumu tüm insanları birleştiren içkin bir ahlaki görev duygusuna dayandırmaya çalışıyordu, ama İskoçların doğuştan gelen ahlaki duyarlılıklarla ilgili kuramının zayıflığını ve saflığını da aşmak istiyordu. Kant'ın temel iddiası (insanın ahlaki yaşamı ancak herkesin erişebileceği evrensel hak kategorileri üzerine kurulmuş bir sivil toplumda yaşanabilir), ahlaki meselelerde tamamen kendi kendini yöneten insanlara uygun bir evrensel bir etik türetme girişiminden kaynaklanıyordu.

Kant'ın bir Aydınlanma düşünürü olduğunu söylemek, ahlakı meydana getiren ya da insanlara eylemin gerekleri hakkında talimat veren bir dış otoriteyi saf dışı ettiğini söylemek demektir. Ortaçağ geçip gitmişti, dinin rolü giderek kişisel inanç meseleleriyle sınırlanıyordu; Kant, insanın ahlaki olarak özgür olduğunu, çünkü neyin doğru olduğu söylenmeksizin neyin doğru olduğunu bilebileceğini söylüyordu. İnsanlar kendilerine dayattıkları gereklilikler olarak geçerli ahlak kuralları türetebilir. İskoçlar aşağı yukarı aynısını söylemiş, gelgelelim, ahlaki yükümlülüklerin güçlü tutkularla, önyargılarla, iştahlarla, arzularla çatışmasının kapsamını fark edememişlerdi. İşleri haddinden fazla kolaylaştırmışlardı; Kant, etik eyleminin derin anlamının, davranışımızı kontrol etmeye ne kadar şiddetle direndiğimizde yattığını biliyordu. Fakat her şey bitmiş değildi. Bireysel çıkar anarşiye doğru sürüklese bile, yapmamız gerekeni biliyor muydu gibi davranmak için güçlü güdülere sahibiz. Kantçı etiğin esas itici gücü, salt doğru oldukları için yapmak zorunda olduğumuzu bildiğimiz şeylere dayandırarak, sivil toplum için sağlam bir etik temel türetmekti.

Fakat kişisel çıkarlarıyla harekete geçen insanlar nasıl olur da her yerde geçerli ahlak yasaları kurabilir? Ahlak, öznenin isteklerinden bağımsız olan gerekli edimleri belirliyorsa, tek tek bireylerin kendilerini rahatsız edici buldukları ahlak kurallarından muaf tutmasını engelleyecek olan nedir? Kant, bir “ahlak metafiziğinin” akıldan türetililebileceğine, deneyimin aşırılıklarından bağımsız oldukları için kendi başına duran bir dizi ilke yaratmak amacıyla kullanılabileceğine emindi. Fakat Kant, Hobbes'un “tamamen” siyasal ve araçsal bir sivil toplum kuramı türetme girişiminin yerine ahlaken daha savunulabilir bir görüş geçirmek için *Leviathan*'a yanıt vermek zorunda olduğunu biliyordu.¹

Kant'ın “eleştirel felsefesi”, olguların doğal dünyası ile yükümlülüklerin ahlaki dünyası arasında köklü fark olduğunu ileri sürüyordu. Bu görüş, ahlakın kaostan ve deneyimin değişebilirliğinden türeyemeyeceğini söyleyen Hume'un değerlendirmesini yankılıyordu. Fakat ne olursa olsun, insanlar dünyayı sistemli bir şekilde anlamlandırabilirler; bunu yapmalarının sebebi, deneyimden türetilmeyen, nesneleri tamamen varsayımsal olan ve ampirik gerçekliği olmayan aşkın fikirleri anlayabilmeleri ve kullanabilmeleridir. İnsanlar akli sürekli spekülâtif bir araç olarak kullanır ve Kant'ın anlayışına göre eşitlik, herkesin taşıdığı aşkın bir nitelik olan yasaya uyma becerisiydi. Akli Hume'dan kurtarmaya çalışan Kant, onu iradeye yerleştirdi.²

Kant'ın yaptığı büyük iş, zihnin duyular tarafından sunulan algıları nasıl düzenlediğine ilişkin incelemesi sayesinde ortaya çıktı. Yararlandığımız düzen formları dışarıdan dayatılmaz; bunlar insan zihninin bir yönüdür. Deneyimimizi akıl yoluyla yapılandırmaya, örüntüleri anlamaya, ilk ilkeleri ortaya çıkarmaya, ahlaki yasalara ulaşmaya yarayan, hepimizin sahip olduğu temel bir yetidir. Bu

yasalar, doğa yasalarına benzer. Bunlar da deneyim alanının dışından kaynaklanır. Bunların *a priori* niteliğini anlayabiliriz, çünkü “pratik akla” hükmeden şey, “saf aklın” doğanın kalıplarını kavramasını mümkün kılan kalıplardır. Ahlaki özgürlük, insanlık durumunun bir olanağıdır; çünkü rasyonel irade, kendi içinde var olan bir beceri, yani yasaya uyma becerisi tarafından belirlenir. Bireysel çıkarın güçlü etkisine rağmen, ahlaki yasalar yapmak, insan zihninin içkin bir kapasitesidir.

Bağımlılıktan özerkliğe ilerleyiş, insanlığın olgunlaşarak ahlaki özgürlüğe ulaşmasını betimliyordu. Kant’a göre “*aydınlanma, insanın kendini maruz bıraktığı gelişmemişlik halinden çıkışıdır*”. “*Gelişmemişlik*, başkasının rehberliği olmaksızın kişinin kendi idrak yetisinden yararlanamamasıdır. Bu gelişmemişliğin sebebi idrak yoksunluğu değil de, başkasının rehberliği olmaksızın idrakten yararlanma kararlılığının ve cesaretinin yoksunluğuysa, insanın *kendi kendini maruz bıraktığı* bir toyluktur. Dolayısıyla aydınlanmanın sloganı şudur: *Sapere aude!* Kendi idrak yetini kullanma cesaretini göster!”³ Evrensel ahlak kategorileri insan yaşamını kişisel çıkar hesabından kurtarabilir, üstelik her insan bu kategorileri türetebilir.

Özgürlük, akla uygun dünyanın gereksinimlerinden bağımsız olma potansiyelidir. İrade tamamen kendi yasaya uyma becerisince belirlense bile, yine de sınırlıdır, çünkü bizler Tanrı değiliz. Neyin doğru olduğunu tam bir açıklıkla bilmemiz her zaman mümkün değildir. Kant, kendimize özgü arzularımızın, hedeflerimizin var olduğunun farkındaydı, bunların sürekli ilgimizi talep ettiğini biliyordu. Kişisel çıkar görmezden gelinemez ya da ortadan kaldırılamaz; çünkü insanlık durumunda, yapmak istediğimiz şey ile yapmamız gereken şey arasında daima bir gerilim vardır. Buna karşılık, güçlü bir müttefikimiz de vardır. Akıl, belirli bir durumda tam anlamıyla rasyonel bir farazi öznenin neye karar vereceğini tahayyül etmeyi mümkün kılar ve bu, ahlaki düşüncelere hükmetmesi gereken “yükümlülüğü” meydana getirir. Tüm insanlar bunu görme yeterliliğine sahiptir. Ahlaki özgürlük, iradenin bizzat kazandırdığı pratik aklın ahlak yasalarına itaattir. Kant, bu düşünceler sayesinde koşulsuz buyruk kavramına ulaştı.

Kusurlu rasyonel özneler için uygun bir ahlaki eylem rehberi olan koşulsuz buyruk, rasyonel öznenin tercih edeceği yegâne karar standardıdır: “Öyle davranın ki iradenizin düsturu, evrensel yasayı kazandıran ilke olarak daima geçerli olabilsin.”⁴ Bunu her zaman kullanıyoruz. Kişi belirli bir hareket biçimini benimsediğinde ne olup biteceğini sorduğumuzda, bütün olarak insan ırkına üyeliğimizi ve insan ırkına karşı yükümlülüğümüzü ifade ediyoruz. Meşru hedefleri “kendi başına” saygıyı hak eden insanlarla dolu bir sivil toplumda yaşadığımızı kabul etmek, kişinin “muhtemel amaçlar âleminin yasama üyesi” olmasını mümkün kılar. Peşinden

koşabileceğimiz amaçların ahlaki sınırları vardır. O sınırlar, dünyayı paylaştığımız insanların ahlaken savunulabilir amaçlarıdır.

Kant, sivil toplumu amaçlar topluluğu etrafında örgütlemenin, piyasanın gereksinimlerine göre inşa etmekten yeğ olduğundan emindi. İnsanlara kendi içinde amaç olarak muamele etmenin, belirli hedefleri evrensel ahlaki gereksinimlerle uzlaştırma usulümüz olduğuna da kanaat getirmişti. Bunların hiçbiri şaşırtıcı olmamalıdır, diyordu. İnsanlar gerçek yaşamda etik kaygılarını, kendi kendilerine dayattıkları, insanlara karşı görevler kümesi olarak ifade eder. Bu görevler salt haklı oldukları için belirli eylemleri gerektirir. Görevleri bu ışıktta görmek, kişisel çıkarlarımızı tatmin etmek için başka insanları araç olarak kullanmanın barbarlığını aşmamızı sağlar. Kant'ın sivil toplumu, bir ahlak topluluğuydu. Bu topluluk, bağımsız bireylerin kendi eylemlerini koşulsuz buyruğun evrensel etik standartlarına tabi kılmasını şart koşar.⁵

Sivil toplum, uygarlaşmış insanlara uygun bir dizi olasılığı temsil ediyordu. Pek çok yorumcu, koşulsuz buyruğun gerçekte bir yordam kümesi olduğunu belirtmiştir. Gerçekten, Kant bir biçimci ve niyetseleciydi. Ahlak yasasının, belirli bir zihin yetisinden kaynaklanan herhangi bir “madde” veya içerik taşıyamayacağı konusunda ısrar ediyordu. Ahlak yasası ancak duyuların zihne sunduklarıyla başa çıkmanın bir yolunu sağlayabilir.

Ahlak herhangi bir deneysel-gözlemsel gerçekliğe çevrilemez, ama Kant, siyasetten hareketle bir etik bilgisi türetmeyi reddetmiş olsa da, kendi siyasetini kesinlikle etiğe dayandırmıştır. Görev etiği, haklar siyasetine can vermişti. Yasa, insanların özgürlük koşulunda kendi kararlarını verme fırsatlarını azamiye çıkarmalı ve insanların yaptıkları tercihlerle yaşamasını mümkün kılmalıdır. Kant, ahlaki özerkliğin ve koşulsuz buyruk taleplerinin, insanların kendi eylemlerine özgürce karar verebilecekleri korunan bir alanı şart koştuğunu belirtiyordu. Özgürlük, nüfusun herhangi bir belirli unsuruyla kısıtlanamaz, genel olarak herkesçe sahip olunmalıdır. Hukukun üstünlüğü, haklar ve sivil özgürlüklerle korunan sivil toplum, tüm üyelerinin ortak ve eşit ahlaki kapasitesini yansıtır. Fakat kişinin yaptığı tercihler göre yaşama becerisi, ekonomik ve toplumsal meselelerden kuvvetle etkilenir. Sonraki dönemin kuramcıları, söz konusu eşitliği klasik liberalizmin resmi ölçütleriyle sınırlamak için Kant'a başvuracaktı.

Kant'a göre, İskoçlar fazlasıyla toydu. Aydınlanma, evrensel ahlak ilkelerinden fazlasını talep eder, ayrıca başka insanların hayırseverliğine bel bağlayamayız. Hayırseverlik eylemi önemlidir ve insanlar sürekli bu tür eylemlerde bulunur; fakat bu, adaletin kaynağı ya da sivil toplumun örgütleyici temeli olarak hizmet edemez. Kant'ın başlıca siyasal kaygısı, meşruiyet ilkelerine ilişkindi. Yordama dayalı yaklaşımı

ise insanların kendi yaşamları için tercih ettikleri kuralları nasıl geliştirdiklerine vurgu yapıyordu. Daha önce gördüğümüz üzere, o kuralların içeriği söz konusu değildi; insanların kendileri için ayrıntılı olarak geliştirdikleri görevlere uygun bir yaşam sürme yeteneğini şekillendirebilecek herhangi bir asli etken de söz konusu değildi. Ancak en kapsamlı kamusal müzakere, fikir tartışması, karar verme süreci, evrensel geçerliliğe yaklaşan ahlaki kurallar doğurabilir. İnsanlar, herkesin rızasını alabilecek yasalara tabi olmak gibi temel bir hakka sahiptir. Bu da kamusalılığı gerektirir. Olgunluk, “tüm meselelerde kişinin aklını kamusal olarak kullanma özgürlüğünü” talep eder ve yalnızca başkalarının mevcudiyetinde can bulur.⁶ Kant’ın gözünde eleştirel, bağımsız düşünce, dogmaya ve otoriterliğe karşı en önemli silahtı. Kamusalılık ve haklar, akli deneyimden kurtaracak, ahlaki gelişime hizmet etmesini mümkün kılacaktır: *“İnsanın aklının kamusal kullanımı her zaman serbest olmalı. Tek başına bu, insanlara aydınlanma getirebilir; fakat aklın özel kullanımı sıklıkla çok dar bir alanla kısıtlı kalabilir, aydınlanmanın ilerlemesi önündeki engelin kaldırılmasına hizmet etmez. Kişinin aklının kamusal kullanımı sözüyle kastettiğim şey, bilgili bir insanın bütün okur kitlesine hitap etmesi gibi, herhangi birinin bu akıldan yararlanmasıdır. Aklın özel kullanımı tabir ettiğim şey, kendisine emanet edilmiş belirli bir sivil makamda ya da görevde kişinin yararlanabileceği kullanımdır.”*⁷

Ruhun bir özelliği olarak içsel özgürlük, kanaatten ya da dogmadan bağımsız sayılan öz-yönetim anlamına gelir. Kamusal yaşamın bir niteliği olduğundan, dış müdahalelere bağışık özgür bir düşünce ve eylem alanı gerektirir. İnsan kalbinde pusuya yatmış “kökten kötünün” her zaman farkında olan Kant, doğanın, hislerin ve deneyimin ancak doğrudan arzudan daha geniş bir bakış açısıyla bütünleştiklerinde ahlaka hizmet edebileceklerini düşünüyordu. Evrensel ahlaki standartları belirli savlara ve bireysel deneyimlere uygulaması için gözünü “eleştirel akla” çevirmişti. “Akıl mahkemesi” ancak kamuda doğrudan deneyimin sınırlarını aşar, özgür kurumlar ise düşünceye başkalarının da erişmesini sağlayarak aydınlanmaya hizmet eder. Kant’ın bahsettiği kamusal alan, sivil topluluk süreçlerini ve kurumlarını betimler; bunlar sayesinde düşünce kamusallaşır, böylece genel bir bakış açısıyla eleştirel gözle bakılabilir.⁸ Fakat liberal sivil toplumun, düşüncenin çok daha ötesinde bir şeyden meydana geldiği kısa süre içinde anlaşılacaktı. Kant, erkin nüfuzunu yeterince kuramlaştıramadı, çünkü sivil toplumun iç süreçleri gizli kalmıştı.

Her halükârda eleştirel aklın serbestçe kullanılması, anlaşılmaya varılmasını teminat altına almaz; sadece fikir tartışması için bir kurallar kümesi sunar. Yasaların ve kurumların koruduğu kamusal alan, fikir uyumsuzluğunun aydınlanmaya hizmet etmesini sağlayabilir; çünkü fikir tartışması, bireysel çıkarın antisosyal yönünü törpüleyebilir: “Doğanın doğuştan gelen yetilerin gelişimi için devreye soktuğu araçlar,

toplum içindeki karşıtlığın araçlarıdır; bu karşıtlık uzun vadede, yasanın hüküm sürdüğü toplumsal düzenin sebebine dönüşür.”⁹ Ekseriyetle dogmada ve ticaretle yaratılan bu “toplum içindeki karşıtlık hali”, Kant’ın tabiriyle insanın “toplumdışı toplumsallığıdır”; insanın sivil toplum kurma eğilimi ile buna eşlik eden direnç arasındaki zıtlık. Hem başkalarıyla birlikte yaşama arzusuyla hem de yalnız yaşamaya dönük güçlü dürtüyle eyleyen insanın sorunu, özgürlüğe hizmet edebilecek ve özerkliğe saygı duyacak, ahlaken savunulabilir bir kamusal alanın nasıl inşa edileceğidir.

Yalnızca *Rechtsstaat*, yani hukukun hüküm sürdüğü devlet, bireysel ahlaki özerklik ile kamusal düzenin gereksinimlerini uzlaştırabilir. Akıl, koşulsuz buyruğun evrensel standartları uyarınca insan ilişkilerinin yönetilmesini, kamusal ihtilafların çözüme kavuşturulmasını şart koşar. Kişinin özgürlük içinde yaşamasını, aynı anda herkesin özgürlüğüne saygı duymasını mümkün kılan her türlü davranış kuralı, “hak” statüsündedir. Etik açıdan meşru devlet, cumhuriyet, sivil özgürlükler ve hukukun üstünlüğü biçimine kavuşacaktır; bireylerin mutluluğu arayabilecekleri, başkalarının mutluluk arayışına zarar vermeyecekleri en iyi kurumsal yapı. Aslında “tüm dışsal görevlerin en yüksek resmi koşulu, *cebri kamu yasası bünyesindeki* insanların *hakkıdır*; yasalar bütün bireylerin sorumluluğunu belirler, onları başkalarının saldırılarından korur.” Sivil toplumdaki insanın ahlaki yaşamına daha genel bağlamda uygulandığında, koşulsuz buyruk, devleti şart koşar: “*Hak*, her bireyin özgürlüğünün, diğer herkesin özgürlüğüyle uyumlu olacak şekilde (genel bir yasa çerçevesinde mümkün olduğu ölçüde) kısıtlanmasıdır. Kamusal hak, bu uyumu mümkün kılan *dışsal yasaların* belirgin bir niteliğidir.” Bir nebze cebir, özgürlük için gereklidir. Sivil toplum, “cebri yasalara tabi olsalar da yoldaşlarıyla genel birlikleri içinde özgürlüklerini ellerinde tutan özgür insanlar arasındaki ilişki tarafından” kurulur.¹⁰ Kant’ın bahsettiği aydınlar cumhuriyeti, özerkliğin itaat gerektirdiğinin kabulü üzerine kurulmuş bir kamusal alandır.

Cumhuriyet, tüm yurttaşlarının eşitliğine, bağımsızlığına saygı gösterir; fakat Kant, aynı zamanda yurttaşları yasanın cebri buyruğuna tabi kılması gerektiğini söyleyen Hobbes’la hemfikirdi. Sivil toplum, katılım üzerine kuruludur ve başkalarının iradesi karşısında özgürlüğün teminatıdır; buna karşılık, benmerkezci insan, bu özgürlüğü kötüye kullanma eğilimindedir ve “bu insanın öz-iradesini kırıp herkesin özgür olmasını sağlayacak, onu her yerde geçerli bir iradeye itaat etmeye zorlayacak bir efendi gerektirir.”¹¹ Kant, Hobbes’un anladığı bağlamda siyasal özneler saydığı insanların eşitliğini ifade ediyordu. “Kimse kimseyi bir işe zorlayamaz,” diyordu, “Bunu sadece kamu yasası ve bunun icracısı olan devletin başı yapabilir.”

Tüm haklar yalnızca başkalarının özgürlüğünün kısıtlanmasından meydana gelir; bunların özgürlüğünün ancak genel hukuk bağlamında benim özgürlü-

gümle yan yana var olması şartı geçerlidir. Bir devlette kamusal hak, bu ilkeye uyan ve iktidarın desteklediği gerçek bir yasayla düzenlenmiş bir koşuldur; söz konusu iktidar yönetiminde tüm insanlar, yasalara tabi devletin ferdi olarak yaşayabilir. Buna sivil durum diyoruz. Genel özgürlük yasasına göre birbirini sınırlayan özgür iradeli eylemlerin etkilerinde ve karşı etkilerinde eşitlik üzerinden tanımlanır. Dolayısıyla, böyle bir durumda her bireyin doğuştan gelen hakkı (yani hakla ilişkili olarak yargılanabilecek herhangi bir eylemi icra etmesinden önceki hakkı), başkalarını özgürlüklerini kendi özgürlüğüyle uyumlu şekilde kullanmaya zorlama yetkisi bakımından kesinlikle eşittir.¹²

Özgürlük ve otorite, insanın kendine hükmetme yeteneğini betimler, insanların gönüllü olarak boyun eğdiği tekil egemen irade biçimine kavuşur. Bireylere etik özne muamelesi yapılırsa, yurttaşlar kendi kendilerinin kanun yapıcılığıysa, insanların uyduğu ahlak kuralları kamusal ve evrenselse, yasa şemsiyesi altındaki özgür insanların birliği adaleti sağlayabilir. Bu, fırsat eşitliğini, oy verme hakkını, hukukun üstünlüğünü, güçler ayrılığını, anayasal hükümeti gerektirir. Ahlaki yaşam alanı olarak “tamamen yasal bir durum kabul edilen sivil durum, şu *a priori* ilkelere dayanır:

1. Toplumun her ferdinin insan olarak *özgürlüğü*
2. Özne olarak *her üyenin diğerleriyle eşitliği*
3. Topluluğun her üyesinin yurttaş olarak *bağımsızlığı*.¹³

Üç *a priori* ilke olan özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık, deneyimde ya da tarihte doğmaz; bunlar, Kant’ın koşulsuz buyruktan hareketle türetmiş olduğu ahlaki gereksinimlerin siyasal eşdeğerleridir. Başka insanlara kendi başına ahlaki amaç muamelesi yapmak, amaçlarımızın aracı olamayacaklarını kabul etmek, “olası bir amaçlar dünyasının yasama üyesine” dönüşmek, özgürlüğe, eşitliğe, bağımsızlığa gösterilen saygı etrafında örgütlenmiş bir cumhuriyet sayesinde sivil toplumu meydana getirebilir.¹⁴ Kant’ın bahsettiği sivil toplum, liberal bir kamusal alan gerektirir; bu alan, yasalara tabi cumhuriyetin kurumları aracılığıyla bireylik ile evrenselliği, karşılıklı ile üyeliği uzlaştırabilir:

İnsan türünün önündeki en büyük sorun, ki doğa bizi bunun çözümünü aramaya iter, adaleti her yerde sağlayacak bir sivil topluma ulaşmaktır. İnsanın en yüce amacı (yani doğal kapasitelerin gelişmesi), insanoğlu için yalnızca toplumda karşılanabilir ve doğa, insanın bu hedefe, aslında kararlaştırılmış tüm amaçlara kendi çabalarıyla ulaşmasını amaçlar. Bu amaç, en geniş özgürlüğe sahip olmakla, dolayısıyla üyeleri arasında sürekli karşılığın yaşanmasıyla kalmayıp, bu özgürlüğün başkalarının özgürlüğüyle yan yana var olabilmesi için sınırlarını daha hassas şekilde belirten ve koruyan toplumda da gerçekleştirilebilir.¹⁵

Hukuk olmadan özgürlük, devlet olmadan sivil toplum, cebir olmadan barış olmaz. İnsanların doğal farklarını temel alan karşıtlıkları, farklı çıkarlarında tezahür eder ve ekonomik rekabet yüzünden şiddetlenir. Bu karşıtlıklar özgür insanların kendileri için yasalaştırdığı ahlaki görevlerle uyum içinde eylemeleri için onları zorlayan bir devlet tarafından kısıtlandığı takdirde, insanoğlunun ahlaki büyümesine yardımcı olabilir. Kant'ın bireysel ahlaki özerkliğe güçlü bağlılığı, devlete, hukuka, itaate eşit derecede bir bağlılıkla bir aradaydı. Meşrutiyet yönetimi, sivil toplumu hem demokrasiden hem despotizmden korurdu. Sivil özgürlükler, yasayı her yerde tarafsız uygulayan siyasal otoriteyle uzlaştırılabilirdi. Fransızlara verdiği desteğe rağmen devrimlere katı bir tutumla karşı çıkan Kant, geleneksel devrim hakkının insanları kendi davalarının yargıcı kılacağını, insanoğlunun baştaki durumuna dönüşünü ima ettiğini savunuyordu. Sivil toplumun çözülmesi ahlaka hizmet etmez; yalnızca siyasal reform ve cumhuriyet kurumlarının kademe kademe yayılması ahlaki ilerlemeyi kolaylaştırabilir, uluslararası bir “kalıcı barış” rejimi kurabilirdi. Anayasalı devlet, ahlak yasasını teminat altına alma konusunda her türlü kurumdan üstündür, çünkü bunun örgütlenmesi, özgürlük ile zorunluluk arasındaki çelişkili ilişkinin kabulü anlamına gelir.

Otorite, ahlaki özgürlük için gerekli olabilir, ama herkesin ahlaki hükümde bulunabileceğini söyleyen Kant'ın bu düşüncesi, sade insanların kapasitesiyle ilgili baskın görüşlerden köklü bir kopuşu temsil ediyordu. İnsanların tümünde ahlaki usamlama kapasitesi bulunduğu konusunda hemfikir olsalar da, eski düşünürlerin gözünde Tanrı tüm iyiliklerin yaratıcısıdır, insan ise güvenilmez ve kendi iradesine sahip öznedir. Bu tür bir görüş, Augustinus'tan Hobbes'a kadar sivil toplumla ve devletle ilgili bütün kuramları destekledi. Kant'ın sivil topluma dair modern kuramlara katkısı, ahlaki amacın aşılanmış olduğu kamusal yaşam kavramından ileri geliyordu. Sivil toplum, insanın örgütlenip ahlaki amaçlar alanını kurmasını temsil eder, insanların kendine dayattığı görevler aracılığıyla etik yaşamı ete kemiğe büründürmesini mümkün kılar. Kant'ın “aydınlar cumhuriyeti”, bireysel eylemin potansiyeli, biçimsel özgürlüklerin kapasitesi, yordamların gücü hakkında aşırı iyimser bir görüşü temel almış olabilir, gelgelelim, sivil toplumla ilgili bir ahlak kuramını rekabetten ve bireysel çıkardan daha güçlü bir zemine oturtma çabası, Hegel ile Marx'ın eserlerini derinden etkileyecekti. Piyasaya ilişkin güçlü etik eleştirisi henüz oluşum halindeydi, üstelik müteakip düşünürlerin ahlaki özerkliği korumak için biçimsel eşitliğin, cumhuriyet kurumlarının, sivil özgürlüklerin yeterli olmadığını göstermeleri çok da güç olmayacaktı. Kant'ın biçimciliği, sivil toplumu meydana getiren maddi ilişkiler ağını derinlemesine incelemesini engelledi. Özgürlüğün

öznel ve nesnel koşullarına dair Kantçı ayrımı aşıp aynı anda devlete ilişkin bir kuram niteliği de taşıyan bir sivil toplum kuramı oluşturmak Hegel'e düşecekti.

“Dev Süpürge”

Fransız Devrimi'nin sivil toplum ile devlet nihayetinde rasyonel zeminde örgütlenebilir vaadi bir kuramcı neslin bütününe dönüştürdü. Toplumsal ve siyasal kurumlar bireyin özgürlüğünü ve çıkarını yansıtabilirken, Devrim aynı zamanda modern devletin kesin olarak ortaya çıkışını da işaret ediyordu. Modern devletin ekonomik süreçlerden şeklen ayrılması, sivil toplumun hızla gelişmesini teşvik edecekti. Tüm devrimler gibi inşa işine yıkım eşlik etti. Bireyin özgürlüğünü elde etmesi, yüzyıllar boyunca Fransa'da yaşamı şekillendirmiş olan hiyerarşik ve tüzel yapıların yıkımını gerektiriyordu. Tüm ara kurumlar ortadan kalkmayacaktı, ama soy ve ayrıcalık üzerine kurulmuş olanlar, devrimin “dev süpürgesinin” hışmından kurtulamadı.¹⁶

Fransızların üç zümre ayrılığı, ünlü 4 Ağustos 1789 gecesi feshedildi, üç ay sonra ilan edilen fermanla da resmen sona erdirildi. Bu hamle, ortaçağ ruhunu ve yöntemlerini tanımlayan devlet-toplum kaynaşmasına doğrudan darbe indirdi. Tüm yurttaşlar, soyuna bakılmaksızın eşit ilan edildi. Kasabaların, eyaletlerin, vilayetlerin, bölgelerin, prensliklerin tüm imtiyazları lağvedildi. Artık devlet kralın kişisel mülkü değildi, kralın iradesi bundan sonra egemenliğin ifadesi olmayacaktı. Kurucu Meclis'in bildirisine göre, o andan itibaren devlet yurttaşların hizmetindeydi. Ayrıca, artık bütün topluluğun temsilcisi olduğu için onları doğrudan etkileyecek, evrensel değerleri hayata geçirecekti. O güne dek devlet ile birey arasında yer almış olan ara kurumların pek çoğu feshedildi ya da dönüştürüldü.

Feodal ayrıcalığın feshi, Kilise'nin kaderini de doğrudan etkiledi. Mülkleriyle, mahkemeleriyle, meclisleriyle, özerk mali kurumlarıyla, aşar vergileriyle vesaireyle birlikte Kilise, yüzyıllar boyunca “devlet içinde devlet” olagelmmişti. Tüm bu ayrıcalıklar ortadan kaldırıldı ve Kilise, ruhani bir kurum haline geleceği uzun dönüşümüne başladı. Dini tarikatlar, eğitim ve hayır cemaatleri, Malta Şövalyeleri, eski kilise kurulları, darülacezeler ve benzerleri ortadan kalktı. Kilise mallarının pek çoğu devletin eline geçti, hatta ruhban üyeleri bir süreliğine devlet çalışanına dönüştü.

Soylular sınıfının Kilise gibi kapsamlı bir kurumsal ifadesi yoktu, ama *Etats-Generaux*'da, yani soylularla birlikte din adamlarından ve halk temsilcilerinden oluşan genel mecliste ve vilayet meclislerinde temsil ediliyordu. Soylular miras aldıkları tüm unvanları, hanedan armalarını, imtiyazlarını, otoritesini yitirdi. Serflik ve derebeylik, tazminat verilmeksizin sona erdirildi, aristokrasi mahkemeleri ortadan kalktı. Soyluların arazileri ile halka ait araziler arasındaki tüm resmi ayrımlar feshedildi.

Tımarlar, geleneksel haklar, ilk doğan çocuk kuralı ve diğer feodal imtiyazlar yok oldu. Kurucu Meclis'in soylular ile halk arasındaki resmi ayrımları ortadan kaldırması, evrensel yurttaşlığın ve genel yasaların hâkim olduğu modern devletin yolunu açtı. Aynı zamanda, kökleri soydan ziyade mülkiyete uzanan ve siyasal erkten ziyade ekonomik süreçlerle sürdürülebilen modern sivil toplumun gelişimini tetikledi.

Devrim'in ilk dönemindeki olayların sonucunda ortaya çıkan siyasal yapı, iradesi zayıflatılmış ve ademimerkeziyetçi bir yapıydı; fakat Fransa'nın uzatmalı kargaşa döneminde hâkim olan mantık bu siyasal yapıyı merkezileşmeye itti. Ara feodal kurumları ve özerklik ve yerel kontrol gibi eski taşra hayallerini bir kenara bırakan devrimci devlet, yurttaşlarıyla doğrudan muhatap oluyordu. Devrimin uzun süreli krizi boyunca ekonomiyi siyasal gözetime tabi kıldı, ama Thermidor tepkisinin ardından merkezi Jakoben yapı çöktü, ekonomiyi siyasetin rehberliğinden kurtaran liberal yapı bir süreliğine bunun yerini aldı. Fakat çok geçmeden yaşanacak olan Napoléon Savaşları, daha fazla merkezileşmeyi gerektirecekti. Bonaparte, merkezi yönetim ile yerel idareler arası ilişkiyi örgütleyerek rasyonel devleti sağlamlaştırdı, genel ulusal yasalardan oluşan bir ağı sistemleştirdi, ilköğretim sistemi kurdu, tek ulusal dili teşvik etti, ağırlıklar ve ölçüler için sabit bir sistem kurdu. Waterloo, Napoléon'un Avrupa imparatorluğu hayalini suya düşürdü, fakat Devrim'in kapsamlı etkileri olabilecek pek çok siyasal ilerleme yerinde kaldı. Devrim'in eşitlikçiliği, yerel güç merkezlerine düşmanlık anlamına geliyordu. Fransız kimliği, merkezileşmiş tekil modern devlet meselesi haline gelmişti. Bu devlette tüm yurttaşlar siyasal topluluğun üyesi sayılıyor, ara organlar ise kamusal işlerle alakasız kabul ediliyordu. O güne dek devlet erkini sınırlamış olan ara organlar bir kenara atıldı; merkezileşmiş idari tekbiçimlilik, ulusal ordu, yerel çıkarlara sadakat karşılığı, standart gümrük vergilerine, tarifelerine sahip tek piyasa sayesinde ulusal bütünlük sağlandı. Feodalizmin kaotik çeşitliliği ve bireysel erkin imtiyazları ortadan kalkmıştı. Merkezileşmeyle birlikte demokrasi geldi. Bunun sonucu, modern çağda toplumsal alanların çatallanmasıydı. Siyasal özgürlükler ve fetihler artık kıtanın tamamına genişletilebilirdi; çünkü yurttaşlık resmen ekonomik erkin dağıtılmasından elde ediliyordu, ayrıca ikametgâha bağlı bir etken kılınmıştı. Fransız Devrimi'nin bu kadar güçlü oluşunun nedeni, devletin artık servete, statüye ya da feodalizmin başka "bireysel" özelliklerine bağlı olmamasıydı. Siyasetin ekonomiden resmen ayrılması, modernitenin evrensel devleti ile tikelci sivil toplumun ortaya çıkışını ilan etti.

Fakat alanların açık bir şekilde ayrılması, bunların gerçek bağlantılarını gizleyemiyordu. Fransız Devrimi'nin yatışmasından itibaren, modern siyaset kuramının pek çok merkezi kaygısının itici gücü, devlet ile sivil toplum arasındaki "gerçek" ilişki olagelmışti. Bunlar arasındaki resmi ayırım, sivil toplumun muazzam ekonomik

ve toplumsal eşitsizliğine ivme kazandırdı. Artık sivil toplum kişisel hazzın alanı sayılıyordu. Gelgelelim, ekonomik sömürünün temelleri siyaset arenasının dışında yer alıyormuş, siyasal çözüme açık değilmiş gibi görünüyordu. Siyasal gözetimin önündeki yasal, kurumsal bariyerlerden ötürü sivil toplum, mülkiyet ve çıkar alanı olarak serbestçe gelişebildi. Piyasanın siyasal eşitliği ekonomik eşitsizliğin koşuluna çevirmesi, Hegel'in devlet kuramına yol açan ikilemin birbirine eş çetin seçeneklerini ortaya çıkardı.

O dönem için siyasi merkezileşme, kanun önünde eşitlik ve ekonomik özgürlük, Devrim'in doğrudan sonuçlarıydı. Eski hiyerarşilerin ve tüzel yapıların yıkılması, modern devlet ile sivil toplumun gelişimini mümkün kıldı. Muazzam önemli olsalar da, Devrim'in siyasal başarıları, geleceğin demokrasi mücadelesinin yürütüleceği alanı kurmakla kaldı. Kanun önünde eşitlik, feodal toplumsal ve siyasal ilişkilerin arkasına gizlendiği sürece ortaya çıkamayacak olan bir dizi belirgin modern sosyal sorunu açığa çıkardı. Bu işi Georg Wilhelm Friedrich Hegel kadar net bir biçimde gören bir avuç modern düşünür vardı.

"İhtiyaçlar" Sistemi

Fransız Devrimi, bireyi hem ruhani âlemde hem fani âlemde kendi yaşamının efendisi kılarak Reform'u tamamlamış gibi görünüyordu. Devrim, insanın özgür rasyonel faaliyetinin Luther'in ilan ettiği içsel özgürlüğe somut bir ifade kazandırabileceğinin emaresiydi. Bir Alman düşünür neslinin tamamının gözünde (biri de Kant'tı) Devrim, insanın kendi ahlaki gelişiminin bağımsız öznesi olarak boy göstermesini işaret ediyordu. İlk defa insanlar, dünyayı aklın gereksinimlerine göre örgütlerken özgürleşebilecekmiş gibi görünüyordu.

Kant, Beethoven, Fichte, Schelling ve kendi neslinin birçok ismi gibi Hegel de Devrim'i yeni bir çağın şafağı sayıyordu. Fakat Hegel de Kant'ın aklı Hume'dan kurtarma çabasında haddinden fazla ileri gittiğine kanaat getirmişti; kulağa çelişkili gelse de, demek ki Kant yeterli mesafe kat edememişti. Hegel'in Kant eleştirisi, özü görünüşten ayırmanın insan anlayışının nihai gerçekliğe nüfuz etmesini engelleyeceği, ayrıca aklın özgürlüğe katkıda bulunma yeteneğini zayıflatacağı iddiasından yola çıkıyordu. Hegel, Aristoteles'in gerçekliği anlaşılabilir olduğu, aklın şeylerin gerçek doğasını keşfedebileceği ve özgürlüğün insanın dünyayı kendi niyetlerine göre düzene sokma yeteneğinde özetlenebileceği inancıyla harekete geçmişti.

Jena Çarpışması nedeniyle 1806'da üniversite şehrinden kitabın taslağıyla kaçmadan hemen önce tamamladığı *Phänomenologie des Geistes* [*Tinin Fenomenolojisi*], Kantçı ikiciliği yıkmaya uğraşıyor, nihai gerçekliğin (*Geist*, yani tin) tüm fenomeno-

lojik görünüşlerinde tezahür ettiğini, her bir görünüş içinde ilerleyişi sırasında insan akli tarafından anlaşılabileceğini söylüyordu. Aristoteles'in teleolojisi logos'u sabit bir olgu olarak ele alıyordu; fakat Hegel'in gözünde *Geist* tüm tezahürleriyle cereyan eder, dolayısıyla tarih içinde keşfedilebilir. Hiçbir tümel, onu meydana getiren tikellerden bağımsız şekilde, kendi başına bir soyutlama halinde var olamaz. Tin (*Geist*) bilincin etkinliğidir. Hegel, Kant'ın yanıldığını ilan etti. Şeylerin özü dünyada tezahür edebilir. Akıl *a priori* olarak mevcut değildir; ancak pratikte, insanlık tarihini oluşturan gerçek, duyuusal etkileşimlerin toplamı olarak gerçekleştirilebilir.

Kant'ın "içe bakış" yaklaşımına dair bu eleştiri, Hegel'i, koşulsuz buyruğun evrensel ahlak kurallarını belirleyebileceği görüşünü reddetmeye götürdü. Koşulsuz buyruğun yapabileceği yegâne şey, tercih yapan iradenin dışında doğmuş alternatifler arasından tercih yapmak için bir standart sunmaktır. Etiği insanın içinde taşıdığı ahlaki görev yasalarına indirgemek, koşulsuz buyruğu toplumsal ilişkilerin gerçek dünyasında somut bir referanstan yoksun bırakmıştı. Hiçbir şeyin "özünde" bilemeyeceğini ileri süren Kantçı iddia aklın gücünü sınırlıyor, aklın kavrayamadığı şeyleri yüreğin bilebileceği sonucuna varıyordu: "Kendinden menkul bu 'felsefe', 'hakikatin kendisinin bilemeyeceğini', her bireyin etik kurumlarla, özellikle devletle, hükümetle, anayasayla ilgili kalbinden, duygularından, emellerinden doğan şeyin gerçek olduğunu" açıkça ifade ediyordu. Evrensel ilkelerin keşfi insanlığın en üstün başarısıdır ve bu ilkelerin bilgisini bize kazandıran akıldır. Fakat Kant zihnin özgürleştirici olanaklarını reddetmiş, daha azıyla yetinmişti. "Sığ düşünmenin özü," diyordu Hegel, "felsefi bilimi düşüncenin ve kavramın gelişimine değil, doğrudan duyu-algısına ve hayal gücüne dayandırmaktır."¹⁷

Kant'ın soyut "biçimciliği", ahlakın ampirik gerçekliğe tercüme edilemeyeceği iddiasıyla ahlaki mutlaklığı somut gerçeklikten ayırmasına yol açmıştı. Bireyi ve bir etiği korumuş, ama özgürlüğün öznel ve nesnel koşullarını bir araya getirmenin yolunu bulamamıştı. Hegel, Kant'ın tüm otantik kanaatlerin eşit ahlaki ağırlığa sahip olduğu yönündeki imasını kabul ederek gerçeği şansa bırakmak istemiyordu. Öz ile görünüşü birleştiren bir mutlak bilgi metafiziği geliştirdiğini iddia ediyordu. Özgürlük, Kant'ın öne sürdüğü gibi "doğal" benlik yapısı tarafından bahsedilmez, ancak başka bireylerle etkileşim içinde yaratılır. İrade ancak başka iradelerle ilişki içindeyken içsel arzulardan ve dışsal koşullardan bağımsızlık kazanabilir. Hegel, özgür doğmadığımızı ileri sürüyordu. Zamanla özgürleşiriz, yani toplumsal varlıklar olarak tarihimizin bilincine vardıkça özgürleşiriz.

Bilgi Tin'de yatar ve akıl, yarattığımız tarihin anlamını deşifre ederken onu keşfetmemizi mümkün kılar. İnsanın Aydınlanma ve Fransız Devrimi içinden ilerleyip "Tin'in ahlaki yaşamına" ulaşması, *Geist*'in bilinçlilikten özbilinç, akıl,

tin ve din yoluyla mutlak bilgiye geçiştir. *Geist*, sanat, din, felsefe aracılığıyla insanın kendini ifade etmesinin tarihsel zirvesine çıkarak özbilince ulaşır. Özgürlük daima var olmuştur. Mesele, özgürlük bilgisine nasıl eriştiğimizdir; aklın amacı işte budur. Bizi olumsal olandan ve sahte olandan kurtarabilir, çünkü “iradenin hakikaten bir irade olması, hakikaten özgür olması ancak düşünen zekâ vasfıyla mümkündür.”¹⁸ Özgürlük, insanın “kendi olmasına” olanak tanır; bu esnada insan kendi tarihinin bilinçli öznesine dönüşür.

Fransız Devrimi’nin dünya tarihi açısından önemi, özgürlüğü yükseltip ilk kez toplumun ve devletin başlıca, bilinçli hedefi mertebesine getirmesidir.¹⁹ Bu düşünce atılımı, eylemde bir atılıma koşuttu. Şimdi insanın kendi yaşamını özgürlük koşullarındaki aklına dayandırarak örgütlemesi mümkündür: “Bireylerin öznel olarak özgürlüğe ulaşma hakkı, fiili bir etik düzenine ait oldukları zaman hayata geçer; çünkü kendi özgürlüklerine ilişkin kanaatleri, kendi hakikatini bu tür bir nesnel düzende bulur. Bu, fiilen kendi özlerine ya da kendi içsel evrenselliklerine sahip oldukları etik düzenidir. Bir baba, oğlunu etik davranış konusunda eğitmek için en iyi yöntemi sorduğunda, Pisagorcunun şu yanıtı vermiş: ‘Onu iyi yasaları olan bir devletin vatandaşı yapın.’”²⁰

Özgürlük, insanın, aklın gereksinimleriyle uyum içinde eylemesini talep eder. Tarihte ilk kez, insanın sivil toplumu şekillendirme yeteneği artık, kendi özgür düşüncesinin sonuçlarını kendi yaşamının koşullarına uygulama yetisi içinde yer alıyordu. Hegel, Kant’ın koşulsuz buyruk kavramını aşarken, insanın kendi tarihinin bilinçli öznesi olarak doğumunu ilan etti. Özgürlük, dünyadaki etkileşimlerin yapısıdır. Bu dünyada her bireyin kendi kaderine karar vermesi, başkalarının kendi kaderini tayin hakkının bir koşuludur. İnsanlık tarihi, özgürlüğün pratikteki tüm ilişkilerin toplamı olarak ortaya çıktığı alandır. Bunun özgürleştirici içeriği, insan tarihinin yapıları içinde bulunabilir.

Hegel’in özgürlük kuramı, sivil toplumu devletten ayrı ele alan tüm modern kuramlarının başlangıç noktasıdır. Bu ikisini ayrı alanlar olarak açıklayan ve bu süreçteki eski kuramsal eğilimleri sona erdiren ilk kişi Hegel’dir. Toplumsal yaşamın üç alanı (aile, sivil toplum, devlet) etik gelişimin farklı yapılarıdır, ayrı ve birbiriyle ilişkili özgürlük aşamalarıdır. Bu yapılarda bireyin kendi kaderini tayin hakkı, özgür insanların ahlaki tercihlerde bulunduğu daha geniş etik topluluklarında hayata geçer. *Geist* tarih boyunca ortaya çıkıyorsa, özgürlük de toplumsal yaşamın farklı tarihsel aşamalarından geçer.

Aile, kendi “doğal” safhasında etik yaşamı meydana getirir, ama bunu doğrudan kişisel ilişkilerin perdesi arkasına saklamak, bir dizi ev içi görev olarak ifade etmek zorundadır. Bunun etik sınırlamaları, özel amacından ayrı tutulamaz. Üyeleri ara-

sındaki farkları bastırmaya eğilimlidir; çünkü onu yapılandıran unsurlar sevgi, özgecilik ve bütün için duyulan kaygıdır. İhtilaf durumunda, başkalarının ve bütünüün ihtiyaçları, bireyin ihtiyaçlarına ağır basar. Her fert, başka fertler için kendini feda etmeye hazır olmak zorundadır; üyeleri çıkar dürtüsüyle hareket eden ailelerin ömrü kısa olur. Ailenin etik yaşamının zemini karşılıklı fedakârlıktır ve aile ahlakı “bir histen, bilinçten, iradeden meydana gelir; bireysel kişilikle ve çıkarla sınırlanmış değildir, bilakis genel olarak fertlerinin ortak çıkarlarını benimser.”²¹ Etik yaşamın asgari koşulu, ailenin bütünlüğüdür, ama bu durum geçicidir ve çocuklar olgunluğa eriştikçe, anne babalarından farklılaştıkça, mülk edinip aile kurmak amacıyla dünyaya açıldıkça aile de çözülür. Öznellikleri kısa sürede dışsal şeylerin mülkiyeti olarak ifade edilir. Mülkiyet, ailenin çocuklarını çıkarıcı, rekabetçi mülk sahiplerine dönüştürerek aileyi dağıtsa da, kimliğin ve özgürlüğün şartı haline gelir.²²

Sivil toplum, ailenin elzem ama sınırlı etik aşamasının “hükümsüz” hale getirilmesidir.²³ Ailenin feragat ve bütünlük sayesinde oluşması gibi, sivil toplum da rekabet ve tikellik üzerine kurulu bir etik yaşamdır. Sivil toplumun sakinleri kendi çıkarlarını göz önünde bulundurarak hareket eder, bireysel ihtiyaçlarının karşılanması kaygısını taşır ve sürekli olarak başkalarına kendi tatminlerinin aracı olarak davranmaya yönlendirilir. Fakat etik yaşamın koşullarını çiğnese de, sivil toplumun karşılıklı bencilliği yine de etik bir birliğin zeminini oluşturabilir: “Sivil toplumda her fert kendi amacının peşindedir. Diğer şeyler onun gözünde anlamsızdır. Fakat başkalarıyla teması dışında, bütünü kendi amacına yönelmez; dolayısıyla diğer insanlar, tek tek üyelerin amacı için araçtır.”²⁴ Aile, üyelerini ortaklıkları temelinde bir araya getirirken, sivil toplum, üyelerini farklılıkları temelinde böler. Bireyler birbirlerine bencilce davranmak, birbirlerinden yararlanmak zorunda bırakılır, ama birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılamaktan, karşılıklı çıkarlarını kollamaktan, kalıcı birtakım toplumsal ilişkiler kurmaktan kendilerini alamazlar: “Bencilce amaçlara fiilen ulaşma yolunda... tam bir karşılıklı bağımlılık sistemi oluşur. Bu sistemde bir insanın geçimi, mutluluğu ve yasal statüsü, herkesin geçimi, mutluluğu ve haklarıyla iç içedir. Bireysel mutluluk gibi şeyler bu sisteme bağlıdır ve sadece bu bağlantılı sistemde gerçekleşir ve güvence altına alınır.”²⁵ Hegel, Adam Smith’i kendince anlıyordu. Görünmez el, bencilliği aydınlığa çevirebilir, bencilleri ise sivil toplumun bilinçli ve saygın üyelerine dönüştürebilir: “Diyalektik ilerleme sayesinde, kişisel çıkar peşinde koşmak, tümel vasıtasıyla tikelin dolayımına dönüşür; bunun sonucunda, her insan kendi hesabına kazanırken, üretirken ve keyif çatarken, tam olarak bu gerçek nedeniyle herkesin hesabına üretir ve kazanç sağlar.”²⁶

Hegel’in bahsettiği sivil toplum, bir kurum olarak aileyi aşarken, onun etik aşamasını muhafaza eder. Sivil toplum, etik yaşamın daha yüce bir alanıdır, çünkü aile

yaşamı açısından ölümcül olduğu görülen farklılıkları barındırabilir, bireysellik ile rekabetin şekillendirdiği modernitenin eşsiz bir yaratımıdır. Hegel'in saptamasına göre "sivil toplum, aile ile devlet arasına giren farklılıktır [farklılık aşamasıdır]."²⁷ Hegel'in uğraşı, devletten kökten ayrı olan rekabetçi bir bireysel çıkar alanını kuramlaştırma yolunda ilk sistemli çabaydı.

Hegel'in bakış açısı, 19. yüzyılın ilk yarısında feodalizmin "siyasi" karmaşasından özgürleşmiş, terimin modern (yani ekonomik) anlamıyla "sivil" haline gelmiş, yalıtılmış bireyin bakışıydı: "Kendi tikel hedeflerinin bizzat nesnesi olan somut kişi, isteklerin bir bütünü ve kapris ile fiziksel zorunluluğun bir hamanı olarak, sivil toplumun tek ilkesidir. Fakat tikel kişi esasen öteki tikel kişilerle öyle ilişkilidir ki her biri başkaları vasıtasıyla ve aynı zamanda düpedüz ve sadece tümelliğin biçimi vasıtasıyla kendi yerini tesis eder, tatmin bulur; ikinci ilke işte budur."²⁸ İktisadi insanın yer aldığı, kişisel kaygılarla meydana getirilmiş, piyasaların örgütlediği sivil toplum palazlanır, çünkü modernite, ortaçağ anlayışının yerel grup bağlılıklarından, ayrıcalıklarından, eşitsizliklerinden muaftır. İlk defa insan, kendi çıkarlarının peşinde koşabilir, kendi hatırına eyleyebilir. Devletten ayrı duran ve kökü bireysel çıkarlara uzanan toplumsal ilişkiler ağı vasfıyla sivil toplum, kendi çıkarı peşinde koşan bireyleri, özerk bir toplumsal bağlantılar zincirinde birbirine bağlar.²⁹ Bu, ahlaki özgürlüğün ve bireysel çıkarların alanıdır. Tin'in ilerleyişi, ailedeki kadar sivil toplumda da tezahür ediyordu.

Sivil toplum, özgürlükte bir aşamadır, ama sınırlı ve tehlikeli bir aşamadır, çünkü insan için kendini yegâne belirleyici kılmaya güdümlüdür. Piyasa ilişkilerinin muazzam gücünün gayet farkında olan Hegel, burjuva sivil toplumunun ortaya çıkışının dünyayı değiştirmekte olduğunu biliyordu: "Sivil toplum... muazzam bir güçtür; insanları kendine çeken, kendisi için çalıştıklarını, her şeyi ona borçlu olduklarını, her şeyi onun aracılığıyla yaptıklarını iddia eder."³⁰ Fransa'da siyasi devrim ve İngiltere'de zincirlerinden boşalan ekonomik dönüşüm, insanlık durumunun toplumsal dokusunu değiştiriyordu. Sivil toplum, "ihtiyaçlar sistemidir" ve Hegel, onu piyasanın düzenlediğini açıkça görüyordu. Fransız Devrimi devleti sivil toplumdan kurtarmış, ama sivil toplumu da devletten kurtarmıştı. Yerleşik ekonominin sonu, tektipleştirici meta biçiminin ortaya çıkışına işaret ediyordu:

Aile esasen öznel bir birimdir. İşlevi, toplumun kaynaklarından hareketle ya geçimini sağlaması için bireye gerekli vasıtaları ve vasfı kazandırarak ya da yetersizlik yüzünden zor duruma düşen bireye geçim ve bakım imkânları tanıyarak, kendi tarafındaki bireyin ihtiyaçlarını karşılamaktır. Fakat sivil toplum, bireyin aile bağlarını koparır, aile fertlerini birbirine yabancılaştırır, onları kendi geçimini sağlayan kişiler kabul eder. Dahası, bireyin eskiden geçimini sağladığı ata topraklarının ve doğanın dışsal inorganik kaynakları-

nın yerine kendi topraklarını geçirir, hatta bütün ailenin daimi varoluşunu kendi varlığına, olumsuzluğa tabi kılar. Dolayısıyla birey, sivil toplumun evladına dönüşür. Bireyin sivil toplum karşısında ne kadar hakkı varsa, sivil toplumun da bireyden o kadar talebi olur.³¹

Fakat sivil toplumun siyasal sınırlamalardan özgürleşmesinin, kimsenin öngöremediği ölçüde tehlikeli olduğu anlaşıldı. Sivil toplumun tektipleştirici gücünün aynı zamanda ölümcül hata olduğu görüldü. Kısa vadede her türlü talep karşılanırsa da, sivil toplum sürekli yeni talepler yaratır. İhtiyaçları sınırsızca çoğaltması, nihayetinde kendisini felç eden yoksulluğa can verir. Sivil toplum eşitsizliği sürekli besler; Hegel'in yoksulluğun sivil toplumdan kaynaklanan ama sivil toplumun çözemediği bir sorun olduğunu keşfetmesi, dümenini devlete doğru kırmaya yol açtı. Sivil toplumun çelişkili devinimi, onu tercihten, bireysel çıkardan ve özerklikten soyutlanmaya, bağımlılığa ve boyun eğmeye götürür. Normal işleyişinin parçası olarak “yokluk ve mahrumiyet” yaratır.³² Adam Smith'in sözlerine rağmen bunun hiçbir doğal yanı yoktur: “Daha büyük konfora ulaşma ihtiyacı, doğrudan kendi içinizden doğmaz; bunu size, onun yaratılmasından kâr elde etmeyi umanlar önerir.”³³ Hegel, İngiliz ve İskoç politik ekonomisine aşinaydı. Fakirliğin kaçınılmazlığıyla ilgili ünlü sözlerinin kökleri, sivil toplumun aşırı uçlarda servet ve yoksulluk ürettiği keşfine dayanıyordu:

Geniş kitlelerin yaşam standardı belirli bir geçim seviyesinin altına indiğinde (toplumun üyesi için gerekli seviye otomatik olarak düzenlenir), üstelik bunun neticesinde insanın kendi çabasıyla, emeğiyle kendi ihtiyaçlarını karşılamada ısrarcı olmasını sağlayan doğru ve yanlış, dürüstlük ve öz saygı anlayışı ortadan kalktığında, bunun sonucu fakirlerden oluşan bir yığının yaratılmasıdır. Aynı zamanda bu durum, toplumsal merdivenin öteki ucunda, ölçsüz servetin bir avuç kişinin elinde toplanmasını kolaylaştıran koşulları doğurur.³⁴

“İhtiyaçlar sistemi”, karşılıklı bağımlılık halidir. Bireyin emeği artık ihtiyaçlarının karşılanacağına güvencesi olamaz. Sonuçta sivil toplum yabancılaşmış, kısıtlı, adil olmayan bir alandır, çünkü bireye yabancı olan ve üzerinde bireyin denetim kuramadığı güç, bireyin ihtiyaçlarının karşılanıp karşılanmayacağını belirler. Kendi dinamiğiyle özgürlüğün yadsınmasına dönüşen sivil toplum, benzersiz biçimde tehlikeli bir siyasallaşmış ve yabancılaşmış yoksullar kitlesi yaratır: “Zenginler aleyhine, toplum aleyhine, hükümet aleyhine belli bir ruh hali ve içsel bir öfke yoksullukla birleşince, ayaktakımı ortaya çıkar.” Daha eski toplumsal düzenler, Tanrı'dan ya da doğadan türetilmiş savlar sayesinde kendilerini savunabilmişti, ama Fransız Devrimi bu yolu kapadı: “İnsan doğaya karşı hak talebinde bulunamaz; fakat toplum kurulduğunda, yoksulluk derhal bir sınıfın bir başka sınıfa yaptığı yanlış biçimini alır. Yoksulluğun nasıl ortadan kaldırılacağı sorusu, modern toplumu tedirgin eden en

huzur bozucu sorunlardan biridir.”³⁵ Hegel’in sivil toplumunda yoksulluk, toplum kuramını Fransız Devrimi’nin siyasi başarılarının ötesine taşıyordu; çünkü “aşırı zenginliğe rağmen sivil toplum yeterince zengin değildir, yani kendi kaynakları aşırı yoksulluğu ve fakir bir gürhunun yaratılmasını denetim altında tutmaya yetmez.”³⁶

Sivil toplumun, kendi ürettiği eşitsizliği tamamen alt edemeyişi, etik potansiyelini sınırlandırır. Tikelliğe ve bencillığe dayanan zemini, özgürlüğün biçimsel olanaklarının altını oyar. Çıkarlarla ilgili genel anarşi hâkim olduğu müddetçe, aşırı servet aşırı yoksullukla yan yana var olur. Bunlar, Hegel’in “barbarlık” olarak tanımladığı durumda zirveye çıkar. Bu koşul, doğanın tüm kusurlarını şiddetlendirir ve özgürlüğü sürekli olarak yadsır: “Doğa, insanları eşitsiz kılar. Burada eşitsizlik temel halindedir. Sivil toplumda tikellik hakkı, bu doğal eşitsizliği ortadan kaldırmaktan çok uzaktır. Sivil toplum bu eşitsizliği zihinden üretir, beceri ve kaynak eşitsizliğine, hatta ahlaki ve entelektüel kazanım seviyesine yükseltir.”³⁷ Fransız Devrimi yeterince ileri gitmediği için, sivil toplum doğanın üstesinden gelemeyiz. Özgürlük, feodalizmin kısıtlamalarından kurtulmaktan fazlasını gerektirir; sivil toplum insana kendi belirlediği bir etik bütün kazandıramaz; çünkü sivil toplumun ekonomik ilişkileri, tarihte özgürlük olasılıklarını tesirsiz kılar. Kendi çıkarını kolaylayan mülkiyet sahiplerinin alanında anarşi, piyasa güdümlü sivil toplum mantığı dışında daha yüce bir etik kategorisi bulunması gerektiği anlamına gelir.

Hegel’in aklındaki “devlet”, sivil toplumun kaçınılmazlığını ve tikelliğini tamamlayan tümellik ve bütünleşme alanıdır. Tarihte Tin’in vücut bulduğu son mertebedir, çünkü cebir yerine özgürlük üzerine kuruludur.³⁸ Sivil toplumun güçlü zor kullanma kuvvetine değil, hakları, özgürlüğü ve refahı örgütleyip tutarlı bir bütün oluşturmaya dayanır. Bu bütün, özgürlüğe hizmet eder, çünkü çıkar güdümlü değildir, “ayrıca temel özü, halkın birey olarak yaşamı ile mallarının koşulsuz korunması, teminatı değildir. Bunun aksine, bu yaşam ve mülkiyet üzerinde hak iddia eden, feda edilmesini talep eden şey, bu yüce birliktir.”³⁹ Devlet etik bir kategoridir, çünkü sivil toplumun husumetlerini uzlaştırır, insanoğlunun evrensel kaygılarını kelimenin en geniş anlamıyla benimser.⁴⁰

Bireyler, ancak kendi acil çıkarlarından daha geniş –aslında, herhangi birinin acil çıkarlarının ötesinde– amaçlara adanmışlarsa tamamen kendilerini gerçekleştirebilir ve somut olarak özgür olabilirler. Hegel’in devletinin rasyonel bütünlüğü, insanın en yüce kolektif amaçlarının mahallidir ve insanlık tarihini sivil toplumun bireysel çıkar hesabının ötesine taşır. Belirli çıkarları uyumlu hale getirdiği ve insanın diğerleriyle olan toplumsal bağlantıları aracılığıyla insanın rasyonel doğasını gerçekleştirerek Tin’in tarihteki ilerleyişini tamamladığı için anlam sağlar. Ailenin ve sivil toplumun etik aşamalarının tamamlanması olan devlet ayrı bir yerde dur-

duğu için gerçekliğe kavuşur. Devletin mantığı sivil toplum mantığından farklıdır ve genelliği, ahlaki ilerlemenin nesnel gereklerini beraberinde getirir:

Eğer devlet, sivil toplumla karıştırılırsa ve devletin özgül amacı mülkiyet ile kişisel özgürlüğün güvencesi ve koruması olarak belirlenmişse, o durumda bireylerin çıkarı, bunların birliğinin en büyük amacına dönüşür; devlet üyeliği de isteğe bağlı hale gelir. Fakat devletin bireyle ilişkisi bundan oldukça farklıdır. Devlet nesnelleştirilmiş zihin olduğu için, ancak üyelerinden biri olma vasfı sayesinde birey nesnellığe, sahici bireylığe ve etik yaşama kavuşur. Katışıksız ve yalın bir birleşme, bireyin hakiki içeriği ve hedefidir. Bireyin kaderi, evrensel bir yaşam sürmektir.⁴¹

Birey, devlet içinde gerçekliğine kavuşur; çünkü devlet “özbilinçli özgürlüğün rasyonel yaşamını, etik dünya sistemini” mümkün kılar.⁴²

Devlet, barışı koruma, hükümdarın çıkarlarını destekleme ya da doğal hakları koruma mekanizmasından fazlasıdır. Bir düzenek ya da sözleşme değildir, tam da sivil toplumun mantığından doğar. İhtiyaçların sınırsızca çoğalması ve bireyin kendini tatmin etmesine yarayan çeşit çeşit yöntem, “ortak çıkar niteliği taşıyan etkenler doğurur; kişi bu etkenlerle meşgul olduğunda, emeği aynı anda herkesin işine yarar. Bu durum, bütün toplumun yararına olabilecek mekanizmaları, örgütlenmeleri de üretir. Genel faydası bulunan bu evrensel faaliyetler ve örgütlenmeler, kamu otoritesinin gözetimini ve himayesini gerektirir.”⁴³ Devletin evrenselliği, insanın etik gelişiminin zirvesidir, çünkü sivil toplumun antagonistik kaosunun güçlü bir biçimde yadsınmasıdır. Özgür ve rasyonel birliği meydana getiren modernite unsurları kişisel çıkarlardan kurtarılmalı, sivil toplumun rekabetinin ve düşmanlığının üzerinde duran örgütleyici bir güce boyun eğdirilmelidir. Devlet artık, “Tanrı’nın dünyadaki yürüyüşünde” “bireylerin yalnızca anlar olduğu” “bağımsız ve özerk bir güç”tür.⁴⁴ Devletin aşkın görevi, bireysel münasebetlerin mümkün kıldığından daha yüce bir adalet düzenini gerçekliğe kavuşturmadır.

Devletin etik aşaması, ailede ve sivil toplumda hazırlanır, ama kişisel ihtiyaçlar ile bireylerin haklarını genel topluluğun evrensel çıkarlarından ayıran bir uçurumdur.⁴⁵ Devlet, sivil toplumun bağımlılığını karşılıklı bağımlılığa dönüştürerek insanı kurtarır. Devletin tümelliği muhafaza etmesi, sivil toplumun bireyciliğinin etik potansiyelini hayata geçirir, özerkliği teminat altına alır, özgürlüğü korur: “Kişisel haklar ve kişisel refah alanlarının aksine (aile ve sivil toplum), devlet dışsal bir zorunluluktur ve onların üstünde bir otoritedir; devletin doğası öyledir ki yasaları ve çıkarları ona tabidir ve ona bağlıdır. Fakat öte yandan, onların özünde bulunan bir amaçtır ve gücü, evrensel amacı ile aracının bireylerin özel çıkarlarıyla birliğinden

türer; ayrıca bireylerin devlete karşı hakları olduğu gibi görevlerinin de var olmasından güç alır.”⁴⁶ Devlet, sivil toplumun bencil insanını uygarlığa uygun hale getirir:

Devlet, somut özgürlüğün fiili varoluşudur. Fakat somut özgürlük kişisel bireyselliğin ve bunun özel çıkarlarının yalnızca tam gelişmelerini ve –aile ve sivil toplum alanındaki gibi– haklarının açıkça tanınmasını sağlamakla kalmaz, ama bir yandan, gönüllü olarak tümelin çıkarı tarafına geçerler, ayrıca tümeli bilip arzu ederler; hatta tümeli kendi tözsel zihinlerinin parçası sayarlar; tümeli hem amaçları hem araçları kabul ederler, onun peşinden koşarlar. Sonuç şudur ki, tümel olan, tikel çıkarlarla birlikte ve tikel bilme ve istemenin işbirliği olmaksızın üstün gelemey veya tamamlanamaz; ayrıca bireyler de aynı şekilde yalnızca kendi amaçları için özel kişiler olarak yaşamazlar, tam da bunları isteme ediminde tümelin ışığında tümeli isterler ve etkinlikleri bilinçli olarak tümel amaçtan başka bir şeye yönelik değildir.⁴⁷

Aile içinde akıl, hislerin ve duyarlılıkların ardında saklıydı; sivil toplumda ise bireysel çıkarın aygıtı görüntüsü çiziyordu. Akıl yalnızca devlet içinde kendi bilincine varır ve insanın kendi eylemlerini ortak çıkar anlayışına göre şekillendirmesini mümkün kılarak insan özgürlüğüne hizmet eder. Hegel, Kant’ın etiğini bizzat toplumsal kıldığı için gerçek hale getirdiğine emindi; insanın “görevleri kadar hakları, hakları kadar görevleri vardır”.⁴⁸ Devlet, bireyin başkalarıyla bilinçli bir birliktelik içinde özgürlüğünü bulabileceği ahlaki açıdan vazgeçilmez bir ortamdır. Bu tutum, Hegel’e toplumsal bir bağlam kazandırıyordu. Bu bağlam, Kant’ın öznel ahlaki görev duygusunu bir zemine oturtabilir, böylece insanın ahlak yaşamını kendi başına hakiki amaç haline getirebilirdi: “Devletin hizmetinin gerektirdiği esas şey, insanların öznel hedeflerini bencilce ve kaprislerle yerine getirmekten vazgeçmesidir; bu fedakârlık sayesinde insanlar, sadece ama sadece kamusal işlevlerini görev bilinciyle yerine getirmekte tatmin bulma hakkı kazanır. Bu olguda, kamusal işler söz konusu olduğu sürece, hem devlet kavramını hem de onun içsel istikrarını oluşturan evrensel ve özel çıkarlar arasındaki bağlantı yatar.”⁴⁹ Yalnızca bilinçli kamusal görev, bireysel çıkarın ve bencilliğin, tümellîğe ve özgürlüğe hizmet etmesini mümkün kılar. Devlet, nesnel ve gerekli etik alanıdır. Bu alan, tüm öznel isteklerden bağımsızdır. Bilinçli tercihin kapsayıcı alanı, ailenin biyolojik tesadüfünü ve sivil toplumun keyfi çıkarını aşar. Devletin tümellîği, kişiliğin özgürlüğünü, ahlaki öznellîği, aile yaşamını, toplumsal eylemi teminat altına almasına olanak tanır. Aile ve sivil toplumu müşterek ve tümel bir zemine taşıyarak onları muhafaza eder. Sivil toplum, devlet içinde bütünlüğe erişir; çünkü çelişki ve ihtilaf, devlet içinde çözüme kavuşur. Modern devletin memurları ve bürokratları, kamu yararı adına hareket eden, insanın ahlaki özgürlüğüne hizmet eden ve ailenin temellerindeki dar görüşlü ihtilafları sivil toplumun çıkarları için aşan “evrensel sınıfı” meydana getirir.

Hegel'in sivil toplumla ilgili kuramlara yaptığı önemli katkılar, bu meseleye kafa yorarken öncüllerinden çok daha farklı bir bağlamda düşünmesini sağladı; çünkü piyasanın meydana getirdiği ekonomik düzenin varlığı, devletten ayrı sayılan bağımsız kişileri ve çıkarlarını oluşturur. Hegel'in aklındaki sivil toplum bütünüyle burjuva yaşamıyla özdeşleştirilir, piyasaya ve onun toplumsal ilişkilerine dayanır. Bu sivil toplumda insanlar “burjuvadır”, çünkü kişisel çıkarlarına yönelmişlerdir, ama, mantığı farklı olsa da, devlet sivil toplumdan ayrı var olamaz. Hegel'in bahsettiği Dünya Tini, gerici Prusya bürokrasisine gelip dayanıyordu; fakat *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Hak Felsefesinin Temelleri], 1821'de yazılmış bir kitaba göre fevkalade ileri görüşlüydü. 19. yüzyılın ekonomik patlamasına henüz vakit vardı. Hegel, mevcut toplumsal ilişkilere kapsamlı bir eleştiri getiremedi. Piyasanın nasıl olup da bireysel ihtiyaçların ahlaki potansiyelini çarpıttığını anlamak onun gözünde yeterliydi. Sivil toplumun piyasa süreçlerinin yıkıcılığını zayıflatabilecek tümel bir yapı, bu çıkarların uzlaşmasını sağlıyordu. Hegel'in bencilliğin ve tikelliğin özgürlüğü meydana getiremeyeceğine dair kavrayışının tam gücü, henüz endüstriyel üretimin sağlam bir analizine dayanamazdı. Böyle bir zemini oluşturan, Karl Marx olacaktı. Marx bu zemini Hegel'in sivil toplum ve devlet kuramıyla uzlaştıkça kurabildi.

Toplumsal Devrim Siyaseti

Marx'ı 1848'e doğru *Komünist Manifesto*'yu yazmaya iten, Hegel'e ait sivil toplum ve devlet kuramına getirdiği eleştiriydi. Bireysel çıkarlar etrafında örgütlenmiş sivil toplumla ilgili standart düşünceyle yola çıksa da, çok geçmeden Hegel'in devleti “ihtiyaçlar sisteminden” ayrı kuramlaştırma girişiminin sınırlarıyla karşılaştı. Sivil toplum zorunluluktan, rekabetten, işbölümünden, mülkiyetten, toplumsal sınıftan, yoksulluktan vesaire meydana gelse bile, Hegel politik ekonomiyi toplumsal yaşamın üretilmesiyle asla ilişkilendirmiyordu. Marx, çalışmalarının erken bir safhasında Hegel'in zayıf yönünü anladı ve eleştirisi, sivil toplumun maddi süreçlerinde temellenirken bile devletçi köklerine çok şey borçlu olan materyalist bir yönelim kazandı.

Marx tek başına değildi. Fransız Devrimi'nin ekonomik eşitsizliği açıkça ortadan kaldıramadığını gözlemleyen Avrupalı toplum kuramcıları, buradan hareketle “toplum meselesini” gündeme taşımaya başlıyordu. Sorunun yeniliğine ve önemine işaret eden çeşit çeşit yaklaşım mevcuttu. Pek çok konuda fikir uyuşmazlığına düşmüş Marx öncesi solu meydana getiren kesimler arasında muhtelif sosyalistler, komünistler, demokratlar, cumhuriyetçiler, anarşistler vardı. Hepsi de, bir dizi yeni toplumsal sorunu ve siyasi bir çözüme kapalı görünen ekonomik güçleri anlamaya çalışıyordu.⁵⁰ Marx, hızlı bir sanayileşme ve siyasi çatışma dönemi olan 1840'larda kuramsal olgunluğa ulaştı. Bu dönemde Marx, devleti sahte bir tümel yerine koyan

Hegel'in görüşünü reddetti ve toplumsal koşullara ilişkin materyalist bir eleştiriye yöneldi.⁵¹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Prusya devletiyle sona ererken, Marx'ın Hegel eleştirisi onu sivil toplumun yadsınmasına ve aşılmasına götürecekti.

Radikal-demokrat gazeteci olarak erken dönem faaliyetleri yüzünden Prusya'nın sansür kuruluyla başı derde girmişti. Devletle ilk münasebetleri, Hegel'in özverili bir bürokrasinin kamu yararını öne çıkaracağına dair umudunu sorgulamasına yol açtı. Keyfi sansür ve güçlü olanı kollayan ekonomik düzenlemeler, devlet erkini sivil toplumdan bağımsız olarak kavramsallaştırmayı imkânsız kılıyordu. Bölünmüş durumdaki Almanya'da toplumsal "konum" "karakter" in ve "bilim" in yerini alıyordu ve bürokrasi, "tüm yurttaşlar için ilan edilmiş bir devlet hukuku" olarak hizmet etmek yerine, "belli bir tarafın diğerlerine karşı" silahına dönüşüyordu.⁵² Marx'ın erken dönem gelişiminin itici gücü ekseriyetle devletin Hegel'in öngördüğü işi yapamayacağına dair artan şüphesiydi.

Hegel'in devlet ile sivil toplum arasındaki "gerçek" ilişkiyi anlayamadığına karar vermişti: "Aile ve sivil toplum devletin önermeleridir; bunlar hakiki faal unsurlardır, ama varsayımsal felsefede her şey tepetaklak olur."⁵³ Hegel'in idealizmi, onu bütünleştirici bir devlet ilkesine getirmişti; fakat Marx, Prusya sansürcüleriyle münasebetinden önemli bir ders çıkararak şu sonuca vardı: "Bürokraside devlet çıkarı ve özel kişisel amaç özdeşliği, *devlet çıkarının* diğer özel amaçlara karşı belirli bir özel amaç haline geleceği şekilde kurulur."⁵⁴ Sivil toplumun özel maddi çıkarlar ağı devleti yapılandırıyor ve insanoğlunun "etik bütüne" hizmet etme becerisini sakatlıyordu. Bürokratik devlet, evrensel etik topluluğunun temsilcisi olamazdı. Marx'ın materyalist bir analize geçişi, devletle ve sivil toplumla ilgili kuramları ilelebet değiştirecekti.

Marx'ın duruma dair yeni değerlendirmesi, Alman solu içinde patlak vermiş bir fikir tartışmasıydı. Fransız Devrimi, hukukun özgürleşmesini Fransız yasalarıyla yönetilen Alman bölgelerine doğru genişletmişti. Alman Yahudilerinin elde ettiği kazanımlar Waterloo'nun ardından yürürlükten kaldırılmıştı, ama 1840'ların ilk yarısında Ren bölgesinin tüm büyük şehirlerinde eşitlik talepleri dile getiriliyordu. Müteakip fikir tartışmasında önde gelen bir Genç Hegelci olan Bruno Bauer, meseleyle ilgili en radikal görünen fikri ileri sürdü: İlerlemenin önündeki en ciddi engel dini inançtı. Alman Yahudilerinin karşılaştığı sorunlar siyasal eşitlikle çözüme kavuşamazdı. Alman demokrasisini feodal gericilikten ancak dinden tamamen özgürleşmek koruyabilirdi.

Marx, Bauer'in ağaçları görüp ormanı ıskaladığını, dolayısıyla "Yahudi sorununu" çözecek kadar derine inemediğini ileri sürdü. Dini siyaset alanından uzaklaştırmak, ekonomik ve siyasal eşitsizliği ortadan kaldırmayacaktı. Marx'a göre, kesinlikle Alman devletine dönük eleştirinin kapsamının genişletilmesi gerekiyordu. Devletin

sorunlu yanı, keyfiliklerinden ve otoriterliğinden daha derindi. Sivil topluma dönük tüm devletçi yaklaşımların temelde hatalı bir yanı vardı. Din özgürlüğü önemliydi, ama yeterli değildi: “İnsanın *kamusal insan* ve *özel insan* diye bölünmesi, dinin devletten sivil topluma kaydırılması... bu bir siyasi özgürleşme aşaması değil, onun tamamlanmasıdır; dolayısıyla bu özgürleşme insanın gerçek dindarlığını ortadan kaldırmadığı gibi, bunu yapmaya da çalışmaz.”⁵⁵ Bauer’ın eleştirisi, görünüşteki radikalliği dışında yeterince ileri gitmiyordu.

Sivil toplumun demokratikleşmesi gerektiğini söyleyen Marx’ın bu elzem keşfi, devletin tektipleştirici gücünü ortaya koyan Hegel’in görüşünü derinleştirdi. Fransız Devrimi özel işleri siyasetten ayırmış, devleti de sivil toplumdan özgürleştirmişti, ama aynı anda sivil toplumu da devletten özgürleştirmişti. Artık kamusal yaşam mülkiyetten, toplumsal sınıftan, dinden ve benzerlerinden bağımsız işlev görüyorsa, mülkiyet, toplumsal sınıf ve din de siyasal etkiden bağımsız olarak gelişme özgürlüğüne sahip olmalıydı. Siyasetten şeklen ayrılmaları, insan üzerindeki etkilerini zayıflatmamıştı; tam aksine, sivil toplumun doğrudan siyasal içeriğini boşaltmak, iki alanın da devindirici gücünü pekiştirmişti: “Hıristiyan devletin tamamlanmış hali, kendini devlet yerine koyar, üyelerinin dinini önemsemez. Devletin dinden arınması, gerçek insanların dinden arınması anlamına gelmez.”⁵⁶ Aslında, Amerika’da Kilise ile devletin ayrışması, yurttaşlarının emsalsiz siyasal özgürlüğünün ve yine emsalsiz dindarlıklarının vazgeçilmez koşuluyla.

Fransız Devrimi ne denli güçlü olsa da, burjuva sivil toplumun temellerine dokunmamıştı. Bireyselliği, insanları sivil toplumun diğer tüm rakip üyelerinden tecrit ederek ve onlara karşı çıkarak kendi özel çıkarlarını sürdürmeye teşvik eden “insan hakları”na dayanıyordu: “İnsanın özgürlük hakkı, insanların birliğini değil, insanın insandan ayrılığını temel alır. Söz konusu hak, bu ayrılığın hakkıdır; *kısıtlanmış* bireyin kendi içine çekilme hakkıdır.”⁵⁷ Yeni özgürleşmiş sivil toplumun kişisel çıkara doğru çekilmesinin gücü düşünüldüğünde, siyasal devrim şu anlama geliyordu: “İnsan kendini belli bir kısıtlamadan gerçekten kurtarmaksızın devlet kendini o kısıtlamadan kurtarabilir; insan özgürleşmeksizin devlet özgürleşebilir.”⁵⁸ Hukuk önünde eşitlik, seküler siyasal düzen, boşanma hakkı ve önceki siyasal özgürlükler muazzam işlerdi. Fakat resmi olarak demokratik bir devletin sınırları sadece, dayandığı sivil toplumu demokratikleştirmenin önemini daha da öne çıkarıyordu.

Hegel, devleti sivil toplumun çatışmalarından özgürlük olarak kuramlaştıran, Marx’ın materyalizmi onu, sivil topluma dair genel eleştirisinin parçası olarak devleti eleştirmeye itti. Siyasal özgürleşmenin ilerlemesi çok önemli olsa da, bireysel hakların korunmasını temel alan bir rejim, özgürleşme için yeterli bir koşul değildi. Marx, sivil toplumun bireyleri hakkında şunu diyordu: “Onları bir

arada tutan yegâne bağ, doğal zorunluluk, ihtiyaç ve kişisel çıkar, mülkiyetlerinin ve bencil benliklerinin korunmasıdır.”⁵⁹ Her şey söylenip yapıldıktan sonra, Devrim sivil toplumu bütün bir toplumsal düzenin temeli olarak kurmuş ve kendi kendine hizmet eden bireyleri de sivil toplumun temeli olarak belirlemişti: “Siyasal özgürleşme aynı zamanda sivil toplumun siyaset alanından özgürleşmesi, tümel içeriğe *benzerlikten* bile özgürleşmesi demektir. Feodal toplum, en temel unsuruna ayırdı (insan, ama gerçekte toplumun zeminini oluşturan insan): Bencil insan. Bu insan, sivil toplumun ferdidir, dolayısıyla siyasal devletin zemini ve önkoşuludur. Bu devlet, insan haklarında bu insanı tanır.”⁶⁰

Özgürleşmiş bir burjuva sivil toplum, Hegel’in devletin insanın kurtuluşu için evrensel bir etik kategori sağlayabileceğine dair umudunu ölümcül şekilde zedeledi. Özgürleşmeyi siyasal özgürlükle ve yasal eşitlikle sınırlamak, yeterince mesafe kat edilmesini sağlamıyordu: “Dolayısıyla insan dinden arınmış değildi, din özgürlüğü elde etmişti. Mülkten arınmış değildi, mülkiyet özgürlüğü kazanmıştı. İşin bencilliğinden kurtulmuş değildi, iş yapma özgürlüğüne kavuşmuştu.”⁶¹ Hegel sorunu doğru kavramıştı, ama Hobbes gibi onun da devletçiliği var olan görevi halledemeyecek kadar zayıftı. Marx, hukukun üstünlüğünün yoksulluğu ortadan kaldıramayacağını, çünkü sivil toplumun eşitsizliğe yol açan piyasa süreçlerinin doğrudan siyasi çarenin erişimi dışında olduğunu fark ederek bu paradoksu çözüme kavuşturmayı başardı. Marx, Hegel’in devletin sahte bir tümel olduğu sonucuna vardı: “İnsan hakkı tabir edilen şeylerin hiçbirisi, bencil insanın, sivil toplumun üyesi olan insanın, yani kendi içine çekilmiş, kişisel çıkarların ve kişisel kaprislerinin sınırlarına kapanmış, toplumdan ayrı düşmüş bireyin ötesine geçemez.”⁶²

Marx’ın bütün yaklaşımı, “genel insan kurtuluşunu” hedefleyen “radikal devrim”i “kısmi, salt siyasal devrimden, evin sütunlarını ayakta tutan devrimden” ayıran önemli bir ayırım üzerine inşa edilecekti.⁶³ Marx’ın önemli katkısı, bizzat sivil toplumu demokratik faaliyetin nesnesi kılmaktı. Özgürleşme, tüm mevcut ilişkilerin kapsamlı eleştirisinin yapılmasını ve dönüşümünü talep eder. Kanun önünde eşitlik ve siyasal devrim, sosyal demokrasiye ve sivil toplumun dönüşümüne boyun eğiyordu.

Bu “gerçek, insani özgürleşmenin” faili nedir? Önceki demokratik dönüşümler, gelişkin konumu sebebiyle sivil toplumun toplumsal ilişkilerinin cisimleşmesi haline gelmiş belli bir kesim tarafından yönetilmişti. Marx’ın saptamasına bakalım: “Sivil toplumun hiçbir sınıfı, kendi içinde ve kitlelerde bir coşku anı uyandırmaksızın bu rolü üstlenemez; bu anda o sınıf genel toplumla kardeşlik kurup kaynaşır, onunla karıştırılır ve toplumun *genel temsilcisi* olarak algılanıp kabul edilir. Bu anda o sınıfın hakları ve talepleri, hakikaten bizzat toplumun hakları ve talepleridir; bu anda gerçekten toplumun başı ve yüreğidir. Belirli bir sınıf, ancak toplumun genel hakları

adına hâkimiyet iddiasında bulunabilir.”⁶⁴ Burjuvazi, özgürlük ve korunma talepleri bütün toplumsal düzene yayılmış genel bir güç kazandığı için feodalizme karşı mücadeleye önderlik edebilmişti. Eski rejime karşı genç ve hâlâ kırılğan olan bir sivil toplumu savunmuştu, ama Marx o sivil toplumun temellerini sorgulamaya başlıyordu. “İnsanın kurtuluşu” mücadelesine önderlik edebilecek yegâne nüfus kesimi, koşulları nedeniyle mevcut düzenin karşısında konumlanan kesim olabilirdi. Marx “Alman özgürleşmesinin temsilcisini bulmak için nereye bakmak gerekiyor?” diye soruyordu.

Radikal zincirlere sahip bir sınıfın oluşumunda, bir sivil toplum sınıfı olmayan bir sivil toplum sınıfı, tüm zümrelerin çözülüp dağılması anlamına gelen bir zümre; çektiği evrensel ıstıraplardan ötürü evrensel bir karakter kazanan ve kendisine karşı yapılan *belirli bir haksızlık* yüzünden değil de *genel olarak haksızlığa* uğramasından ötürü belirli bir hak için talepte bulunmayan bir alan; *tarihsel* unvan değil, yalnızca *insani* bir unvan dileyen; sonuçlara karşı tek taraflı bir antitezde değil, Alman devletinin öncüllerinin çok yönlü bir antitezinde yer alan; son olarak, kendini toplumun tüm alanlarında özgürleştirmeden, böylece toplumun tüm alanlarını özgürleştirmeden kendini özgürleştiremeyen bir alan, tek kelimeyle, insanın *tam anlamıyla yitimidir* ve bu nedenle kendini ancak insanın *tamamen yeniden kazanılmasıyla* kazanabilir. Belirli bir zümre olarak toplumun bütünüyle çözülüşü proletaryadır.⁶⁵

Hegel, toplumu dışarıdan bütünleştirmek için gözünü devlete dikmişti. Marx, sivil toplumun oluşum süreçlerine baktı ve orada evrensel sınıfı buldu. Tarihin özgürleştirici sınıfı mülksüz proletaryadır; emeği tüm toplumsal düzenin dayandığı temel olmasına rağmen, sivil toplumun güçlü bir biçimde yadsınmasıdır. Özgürleşmenin faili olarak ortaya çıkması, burjuva sivil toplumunun demokratikleştirilmesinin, onu ortadan kaldırmakla aynı şey olduğunu gösterir: “Proletarya, *şimdiye dek mevcut olmuş dünya düzeninin çözüldüğünü* ilan ederek, yalnızca *kendi varoluşunun sırrını* ortaya koyar; çünkü aslında bu, dünya düzeninin çözülmesidir. Proletarya *özel mülkiyetin* yadsınmasını talep etmekle, toplumun *proletaryanın* ilkesi haline getirdiği şeyi, kendi işbirliği olmaksızın, toplumun olumsuz sonucu olarak ona zaten katılmış olan şeyi salt bir *toplumsal ilke* düzeyine yükseltir.”⁶⁶ Proleter devrim, sivil toplumun yadsınması ve bunun neticesinde, bunun ne anlama geldiği henüz berraklığa kavuşmamış olsa da, insanın kurtuluşudur.

Marx’ın faillığe dair anlayışı, Avrupa solundaki çağdaşlarından hayli farklıydı. Proletarya artık nüfusun en geniş, en yoksul ya da en çok çalışan kesimi değildi. Proletaryayı yıkıcı fail kılan unsur, mülksüzlüğüydü, ki bu fail olmaksızın sivil toplum var olamaz. Marx ileride proletaryayı, kendi emek gücünü satan sınıf olarak tanımlayacaktı, ama şimdilik evrenselliği, sivil toplumu yadsınmasına dayanıyordu:

“Emekçilerin kurtuluşu, evrensel insan kurtuluşunu içerir; insanın tüm köleliği, işçinin üretimle ilişkisine dahildir ve tüm kölelik ilişkileri, bu ilişkinin değişimleri ve sonuçlarıdır.”⁶⁷ Her toplumsal ilişki, proletaryanın sivil toplumdaki durumuyla, yani tarihin “gerçek” zeminiyle ilişkisi üzerinden anlaşılabilir.⁶⁸

Marx ile Engels’in *Komünist Manifesto*’yu kaleme aldıkları 1848’de, Marx eski kuramların çok ötesine geçmişti. Hegel’in devletine getirdiği eleştiri, burjuva sivil toplum eleştirisine dönüşmüştü. “Salt siyasal” özgürleşme, toplumsal devrime yol açmıştı. Feuerbach Üzerine Onuncu Tez, “eski materyalizmin bakış açısının *sivil* toplum olduğunu; yeninin bakış açısının ise *insan* toplumu ya da bununla bağlantılı insanlık” olduğunu söylüyordu.⁶⁹ Fransız Devrimi ne denli güçlü ve kapsayıcı olsa da, feodalizmi yıkması, sivil toplumu ve devleti dönüştürecek çok daha köklü bir toplumsal devrimin öncülüydü: “Emekçi sınıfın kurtuluşunun koşulu, tüm sınıfların feshidir, tıpkı üçüncü zümrenin, yani burjuva düzeninin özgürleşmesinin koşulunun tüm zümrelerin ve düzenlerin feshi olması gibi. İşçi sınıfı, gelişimi sırasında, eski sivil toplumun yerine sınıfları ve onların karşıtlığını dışlayacak bir birlik koyacaktır. Siyasi iktidar, sivil toplumdaki antagonizmanın resmi olarak tanınması olduğu için, artık tam olarak siyasi iktidar denen bir şey olmayacaktır.”⁷⁰

Marx’ın somut toplumsal koşullara yönelimi, Hegel’e yönelik ilk eleştirilerinden bu yana onu politik ekonomiye doğru çekiyordu. Devletin sivil toplumun maddi örgütlenmesinden ayrı olarak anlaşılamayacağına ikna oldukça, aralarındaki dolayimleri anlamak onun için giderek daha önemli hale geldi. Hayatının ileri bir safhasında kaleme aldığı şahsi incelemelerinden birinde, Hegel’le ilgili şüphelerini *Das Kapital*’in ortaya çıkışıyla bağlantılandırıyordu:

Kuşkularımı gidermek için giriştiğim ilk çalışma, Hegelci hukuk felsefesinin eleştirel bir gözle yeniden incelenmesiydi... Araştırmalarım beni şu sonuca getirdi: Ne hukuki ilişkiler ne de siyasal biçimler kendi başlarına ya da insan zihninin genel gelişimi temelinde kavranabilir, aksine yaşamın maddi koşullarından kaynaklanırlar. 18. yüzyılın İngiliz ve Fransız düşünürlerinin izinden giden Hegel, bu koşulların hepsini “sivil toplum” terimiyle karşılar; bununla birlikte, bu sivil toplumun anatomisi politik ekonomide aranmalıdır.”⁷¹

Marx’ın Hegel’e dair ilk dönemdeki kuramsal eleştirisinin somut araştırmalarla desteklenmesi gerekiyordu.

Marx’ın burjuva sivil toplumdaki toplumsal ilişkilere dair nihai tahlili olan *Kapital*, kapitalizmin başlangıç noktasının ve “başat aşamasının” üretime dayandığı tespitiyle başlar. Klasik politik ekonominin gözündeki üretim, tüketim, dağıtım ve takas ayrı süreçlerdi, ama Marx, herhangi bir toplumsal düzenin bir “üretim

kipi” sayılabileceğine emindi. Piyasanın kaosu, sivil toplumun çeşit çeşit alakasız ekonomik süreç tarafından şekilleniyormuş gibi görünmesini sağlıyordu. Marx’ın kavrayışına göre tüm toplumsal ilişkiler, ne kadar bağımsız görünürse görünsün, üretim aşamalarıydı.⁷² “Ama, burjuva toplumu için,” der, “emek ürününün meta biçimi ya da metanın değer biçimi, iktisadi bütünün hücre biçimidir.”⁷³ Meta biçimi, üretim sistemi olarak kapitalizmin merkezinde yer alır. *Kapital*’şunu belirterek başlar: “Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, ‘muazzam bir meta yığını’ olarak görünür; bunun basit biçimi tek bir metadır. Bu nedenle, incelememiz, metanın analiziyle başlıyor.”⁷⁴

Eğer meta, sivil toplumun “hücre biçimiyse”, basit bir ticaret kalemi olmanın ötesine geçer. Tarihin tanımladığı koşullarda insanlar tarafından üretilir ve özgül toplumsal ilişkilerin ete kemiğe bürünmüş halidir. Bir metayı incelemek, içinde donmuş haldeki toplumsal ilişkileri ortaya çıkarmaktır. Marx’ın “meta fetişizmine” dair ünlü değerlendirmesi, metanın toplumsal karakterinin maskesini düşürdü. *Kapital*, meta değişimi yapılırken özgül toplumsal ilişkilerin el değiştirdiğini gün yüzüne çıkardı. Piyasa, bu ilişkilerin anlaşılmasını güçleştirir. Marx, devletin sivil toplumdan ayrılmasının gizlediği şeyi ortaya çıkarmak için yola çıktı:

Üreticiler arasındaki toplumsal ilişki, ancak bunların emek ürünlerinin mübadelesi yoluyla kurulduğundan, kişisel emeklerinin özgül toplumsal nitelikleri de ancak bu mübadele ile kendilerini gösterir. Bir başka deyişle, kişisel emekler gerçekte kendilerini ancak toplam toplumsal emeğin üyeleri olarak, emek ürünleri ve bunlar aracılığıyla da üreticiler arasında kurulan mübadele ilişkileriyle ortaya koyar. Bundan dolayı, kendi emek ürünlerinin toplumsal ilişkileri, üreticilere, oldukları gibi, yani emek harcayan kişilerin kendi aralarındaki doğrudan toplumsal ilişkiler olarak değil, aksine, kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görülür.⁷⁵

Meta, toplumsal ilişkilerin vücut bulmuş haliyse ve piyasa sınıf ilişkilerini yaratıp örgütlüyorsa, bu işi ücretli emek, meta üretimi ve takas, kârı azamiye çıkarma ve sermaye birikimi mantığına göre yapar. Ferguson, Smith ve Hegel, piyasanın ne kadar güçlü olabileceğini sezmışlerdi, ama Marx, piyasanın, Hegel’in tanımlamasıyla sivil toplumun aşıl topuğu olan, insan ihtiyaçlarının sınırsız çoğalmasına doğru nasıl yol aldığını gösterdi. Piyasanın görünüşteki yalınlığı, emsalsiz tektipleştirme gücünü gizler. Meta biçimi, çıkarını azamileştirme çabası içinde olan asosyal bireylerden meydana gelmiş toplumu bir arada tutan tutkalı sağlar. Ronald Reagan “piyasanın büyümesine” duyduğunu daima belirttiği saygının, Marksist alaycı bakış tarafından öngörüldüğünü bilse şaşakalırdı:

Sınırları içinde emek gücü alım satımının gerçekleştiği dolaşım veya meta mübadelesi alanı, gerçekten de, insanın doğuştan sahip bulunduğu hakların tam bir cennetiydi. Burada tek sözü geçen, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlük! Çünkü, bir metanın, örneğin emek gücünün, alıcıları da satıcıları da yalnızca kendi özgür iradelerine bağlıdır. Aralarındaki sözleşmeyi özgür ve hukukça eşit kişiler olarak yaparlar. Sözleşme, içinde iradelerine ortak bir hukuki ifade verdikleri bir sonuçtur. Eşitlik! Çünkü, birbirleriyle yalnızca meta sahipleri olarak ilişki kurarlar ve aralarında eş değerde olan şeyleri değiştirirler. Mülkiyet! Çünkü, her biri yalnızca kendisinin olan şey üzerinde tasarrufta bulunur. Bentham! Çünkü, her ikisi de yalnızca kendi gemisini kurtarmaya çalışır. Bunları bir araya getiren ve aralarında ilişki kuran biricik güç, onların bencillikleri, özel kazançları ve kişisel çıkarlarıdır. Ve böylece, herkes kendi çıkarını kolladığından ve kimse başkaları için bir şey yapmadığından, şeylerin önceden kurulmuş uyumunun sonucu olarak ya da her şeye gücü yeten bir Tanrı inayetinin himayesi altında, herkes, yalnızca, onlara karşılıklı avantaj sağlayan, herkes için yararlı, ortak çıkarlara uygun işler yapar.⁷⁶

Marx'ın Hegel'e yönelttiği ilk eleştiriler, devletin sivil toplumu değil, sivil toplumun devleti şekillendirdiğini kanıtlamıştı. Toplumsal dönüşüm ve sivil toplumun feshi, "insanın kurtuluşuna" giden yolu gösteriyordu, ama proletaryanın kendi görevini nasıl becerdiği açıklığa kavuşmamıştı. Sivil toplumun maddi süreçleri baskınsa ve devlet bir yan fenomenden biraz daha fazlasıysa, "gerçek, fiili" özgürleşmede siyasetin herhangi bir rolü var mıydı?

Devlet ile sivil toplum arasındaki biçimsel ayrılık, piyasa toplumunun hızlı gelişimine ve buna eşlik eden siyasal düzenin demokratikleşmesine olanak tanıdı. Fakat Marx, ayrım ne kadar önemli olursa olsun, bunun gerçek olmaktan çok görünürde olduğunu biliyordu. Sermaye hem siyasette hem ekonomide baskın güçtü ve *Kapital*'in çitle arazi çevirmeye, imalat yasalarına, sömürgeleşmeye vesaireye dair anlatısı, devlet faaliyetinin sivil toplumun genişlemesinde vazgeçilmez bir koşul olduğuna dair şüpheye yer bırakmıyordu. Devlet hayali bir topluluk olabilirdi, ama Marx, siyasetin önemini kariyerinin erken bir safhasında kavramıştı: "Hâkimiyet kurmayı hedefleyen her sınıf, hâkimiyetini kurmuş olsa bile, proletarya örneğindeki gibi toplumun eski biçiminin bütünüyle feshine ve genel olarak hakimiyetinin ortadan kalkmasına yol açsa da, kendi çıkarını genelin çıkarı olarak temsil etmek için önce siyasal erki alt etmek zorundadır; ilk anda yapmak zorunda olduğu iş budur."⁷⁷ Bu tür bir odak, devrim kuramıyla sınırlı değildi. Sivil toplumu demokratikleştirmeye yönelik, piyasa süreçlerine demokratik denetim dayatmaktan, onları ciddi biçimde kısıtlamaya veya ortadan kaldırmaya kadar her türlü çaba, devlet gücünün uygulanmasını gerektire-

cektir. Fakat siyasal iktidarın yapısı sivil toplumun örgütlenme biçimini ifade ettiği için, devletin kendisinin demokratikleştirilmesi gerekiyordu.

Biçimsel ayrılıklarına ve Marx'ın Hegel'e yönelik materyalist eleştirisine rağmen, sivil toplumu ortadan kaldırma mücadelesi zorunlu olarak siyasal bir biçim alacaktır: "Devlet, yönetici sınıfın bireylerinin ortak çıkarlarının kollandığı biçim olduğundan, ayrıca çağın sivil toplumunun timsali olduğundan, tüm ortak kurumlar, devletin yardımıyla tesis edilip siyasal biçime kavuşur."⁷⁸ Marksizm, sivil toplumu demokratikleştirme çabasında siyasal eyleme her zaman öncelik tanıdı ve uzun süre boyunca sol hareketlerin çoğunluğu da bu yönelimi taşıdı. Farklı tarihsel yörüngeleri, liberalizm ve sosyalizmin devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkiyi neden bu kadar farklı şekillerde tasavvur ettiğini açıklar; bu, pek çok çağdaş kuramın ve pratiğin arkasında yatan bir tartışmadır.

Kapitalizme geçişe eşlik eden siyasi devrimler, genellikle, az çok tamamlanmış burjuva sivil toplum biçimlerinin feodalizm yapıları içinde yavaş yavaş gelişmesinden sonra patlak verdi. Ücretli emek, takas amaçlı üretim, sermaye birikimi, feodalizmin nihai siyasal krizlerinin öncesinde ortaçağ tarzı mülkiyetin ve kullanım amaçlı üretimin yerini büyük oranda almıştı. Burjuva devrimlerinin temel görevinin, aristokrasinin siyasal üstünlüğünü kırmak olmasının nedeni budur. Piyasa ilişkilerinin temel yapıları, siyasal iktidar burjuvazinin eline geçmeden önce büyük ölçüde oturmuş olduğu için, burjuvazinin "açık" devrimi, siyasal bir yapıyı büyük oranda dönüştürülmüş bir sivil topluma uyarlamaktan başka bir şey yapmadı.

Fakat sosyalist düzenin temelleri burjuva toplumunda var olmadığından ve özel mülkün sınırları içinde yaratılamayacağından, sosyalizme geçiş, öncüllerinden hayli farklıydı. Marx, sınıfsız toplumun toplumsal ilişkilerinin, kapitalist toplumsal ilişkiler içinde kendiliğinden büyüemeyeceğini ve büyümediğini, bunun yerine bizzat sivil toplumun demokratikleşmesinin parçası olarak geliştiğini her zaman savunageldi. Devlet erkinin kullanımı, onun devrim kuramında merkezi konumdaydı; çünkü onun gözünde bu erk, sivil toplumun dönüşümünün tamamlanması için gerekli toplumsal, maddi koşullardan önce bu dönüşümün başlaması için vazgeçilmez bir koşuldu. Hegel tarihsel gelişimin faal motorunu, "gerçek yuvasını", pozitif aşamasını devlette konumlandırmıştı. Marx ise tarihsel gelişimin faal motorunu, "gerçek yuvasını", pozitif aşamasını sivil toplumda konumlandırıyordu. Dolayısıyla devlet erkinin ele geçirilmesinin ve kullanılmasının toplumsal devrimin önkoşulu olduğu sonucuna varıyordu. Devrimin görünür "zaferi", proleter devrimin başlangıcıydı:

Yukarıda, işçi devriminin ilk adımının proletaryanın egemen sınıf durumu-na yükselmesi, demokrasi savaşımının kazanılması, olduğunu görmüştük.

Proletarya siyasal egemenliğini, kentsoyluluğun elinden tüm sermayeyi yavaş yavaş çekip almak, üretim araçlarının hepsini devletin elinde, demek egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın elinde merkezileştirmek, üretim güçlerinin toplamını olabildiğince hızlı artırmak için kullanacaktır.

Doğal olarak başlangıçta bu ancak mülkiyet hakkına, kenter üretim ilişkilerine zorbaca saldırılarak, dolayısıyla iktisadi olarak yetersiz, savunulmaz görünen, ama devrimin akışı içinde kendisini aşan, üretim biçimini bütünüyle devrime uğratma aracı olarak vazgeçilmez olan önlemler aracılığıyla gerçekleştirilebilir.⁷⁹

Marx'ın anlattığı sivil toplum, cebrin olduğu bir alandı. Üstelik sivil toplumun toplumsal ilişkilerine yönelen saldırıya önderlik etmesi için güçlü bir siyasal aygıtı merkezi bir rol biçiyordu. Meta biçiminin baskısını azaltmak, bankacılık, emek, tarım, iletişim, ulaşım ve eğitim gibi alanlarda devlet eylemini gerektirecektir. Sivil topluma yönelik bir dizi devlet müdahalesi, işçi hareketinin acil siyasi hedeflerini ifade edecek ve daha da gelişmesi için asgari koşulları oluşturacaktı.⁸⁰ “Ancak devrimci yollarla başarılabilir olan kenter [burjuva] üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılması” daha çarpıcı bir yol olsa da, yine bu işi yapardı.⁸¹ İşçi devriminin “nihai sonuçları” toplumsal dönüşüm olabilir, ama “acil hedefi” devlet erkini ele geçirip kullanmaktır: “Genel olarak devrim (mevcut iktidarın devrilmesi, eski ilişkilerin *tasfiyesi*), *siyasal* bir eylemdir. Fakat, *devrim* olmaksızın *sosyalizm* gerçekleşemez. *Yıkım* ve *tasfiye* kadar bu *siyasal* eylem de ihtiyaç duyar. Fakat, bunun *örgütleyici faaliyetinin* başladığı yerde, *asıl nesnesi* yani *ruhu* ön plana çıkar; işte burada sosyalizm, *siyasal* pelerini üzerinden atar.”⁸² Toplumsal devrim siyaseti ile sivil toplumun dönüşümü arasındaki bağlantı, Marx'ın projesinin birbiriyle çelişen zorunluluklarını ortaya çıkarıyordu:

Gelişmenin akışı içinde sınıf ayrılıkları silinince, bütün üretim bir araya gelmiş bireylerin elinde yoğunlaşınca, resmi erk siyasal niteliğini yitirir. Gerçek anlamda siyasal erk, bir sınıfın bir başka sınıfı ezmek üzere örgütlenmiş erkidir. Proletarya kentsoyluluğa karşı savaşımında zorunlu olarak sınıf biçiminde birleşir de bir devrimle egemen sınıf durumuna gelerek eski üretim ilişkilerini zorla ortadan kaldırırsa, bu üretim ilişkileriyle birlikte sınıf karşıtıklarının, genel olarak sınıfların varoluş koşullarını, dolayısıyla kendisinin sınıf olarak egemenliğini de ortadan kaldırmış olur.

Sınıflarıyla, sınıfa karşıtıklarıyla, eski kenter toplumunun yerini her bir kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik alır.⁸³

Marx, bu özet ifadenin “ne zaman” sorusuna yanıt vermenin zor olduğunu biliyordu. Piyasanın yol açtığı hasarları hafifletmek amacıyla devleti bir araç olarak

kullanmak sorunları bir süreliğine erteleyebilirdi, ama piyasaya karşı devlet gücünü kullanmanın sivil toplumu demokratikleştirebilmesi fikrinin merkezinde derin bir çelişki yatıyordu. Bu işin nasıl başarılabileceği hiçbir zaman açıklığa kavuşmadı; ayrıca, 20. yüzyıl komünizminin tarihi kıymetli ama çok az olumlu bilgi içeren bir rehber sunar. Engels'in ünlü iddiasına göre, sivil toplumun dönüşümü sayesinde devlet nihayetinde "sönümlenecekse", bireysel çıkarların ve bunları koruyan hakların yokluğunda bu iş nasıl olacaktı? Kapitalizmin incelenmesi için analitik bir araç olarak sivil toplum kategorisini kullanmak bir seçimdi. Fakat Marksizm, kapitalizm eleştirisi olduğu kadar bir komünizm kuramıdır ve devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırmak her zaman güç olageldi. Marx'ın komünizm vizyonu sınırlıydı, çünkü "insanın kurtuluşunun" ne anlama geldiğini hiçbir zaman tam olarak belirtmedi. Üreticilerin komünist özgür birliğinin sivil toplumun yabancılaşması, güçsüzlüğü ve gerekliliği ile bağdaşmadığı açıktır. Gelgelelim, "salt siyasal" kurtuluş, sivil toplumun çok yönlü çıkarlarının ifade edilmesini mümkün kılmıştı ve toplumsal devrim, bu tür çıkarların artık bireysel eylemi ya da toplumsal yapıyı yönlendiremeyeceği anlamına geliyordu. Bu, kapitalizm bir eleştirisi olarak anlaşılan Marksizm için ezici bir sorun olmadı, ama Marksizm bir proletarya devletini ya da burjuva sonrası toplumu örgütlemek şöyle dursun, henüz bunları kuramlaştırmamış olmasına karşın, hâlâ böylesine iddialı bir projenin merkezinde yer alıyor.

Aydınlanma, Marksizm ve liberalizmin kardeş katili çocukları, modernitenin devlet ve sivil toplum arasındaki kuramsal farklılaşmasını paylaşıırken, aralarındaki bağlantı hissini koruyor. Marx, Hegel'in bu ayrımı aşma arzusunu kabul etti ve iki alan arasında keskin bir ayrımın özgürlüğün bir koşulu olduğu şeklindeki liberal iddialardan uzak durdu. Üstelik modern kuramın bir kolunu geçici süreliğine kapattı. Sivil toplumu ekonomik süreçler ve piyasalar oluştursaydı, sosyalist bir devrimden sağ çıkamazdı. Kapitalizmin temel yapısını korurken ve sivil topluma bir ihtiyaçlar sistemi olarak saygı gösterirken, kapitalizmin etkilerini yumuşatacak bir devleti kavramsallaştırmak kabul edilebilir bir şeydi. Ama eğer eşitsizliği, yoksulluğu ve zorunluluğu ortadan kaldırmak toplumsal devrimi gerektiriyorsa, o zaman güçlü bir proleter devlet, artık onu fiilen sınırlamayan bir sivil topluma göre hareket etmek zorundaydı. Sonuçta, sivil toplumu ortadan kaldırmak, özünde bulunan piyasayı ortadan kaldırmaktan çok daha fazlasını ifade eder. Bu ikilemin sonuçları, yalnızca solun değil, tüm çağdaş siyasetin merkezinde yer alır. Fakat mesele "insanın kurtuluşu" değilse, o zaman sivil toplum, piyasaya dokunmasa ve eşitsizliği ele almasa bile, amacı devlet iktidarını yumuşatmak olan bir arabulucu örgütlenme ve birlik alanı olarak kuramlaştırılabilirdi. Şimdi, modern düşüncenin bu ikinci koluna göz gezdireceğiz.



Sivil Toplum ve Ara Örgütler

Modern dönem öncesinin sivil toplum kuramcıları ekonomi meselelerini ele alırken, hemen her zaman tecim ile ticaretin toplumsal yaşamı bir arada tutan bağlara zarar verdiğini düşünüyorlardı. Piyasalar gerçek yaşamda sivil toplumu örgütlemeye başlayana dek, toplumsal ya da ekonomik kategorileri siyasal ya da dini kategorilerden ayırt etmek mümkün olmadı. Daha önce gördüğümüz üzere, sivil toplumla ilgili modern düşüncenin ilk damarı, sivil toplumu piyasanın örgütlediği bir ihtiyaç alanı olarak kavramsallaştırdı. Marx’la birlikte olgunlaşan bu görüş solun kapitalizm eleştirisini yönlendirmeyi sürdürüyor. Marx sivil toplum anlayışını Hegel’in “ihtiyaçlar sistemi” analizinden çıkarsamıştı; Hegel ise kamusal alana Kant’ın “içe dönüşünün” mümkün kıldığından çok daha güçlü bir iktidar kavramı aşlamıştı. Her ne kadar sivil toplumu genel bir bağlamda anlasalar da, Hegel ve Marx, sivil toplumun özünde sınıfın, üretimin, çıkarın ve rekabetin yer aldığı konusunda hemfikirlerdi ve ikisi de sivil toplumun servet yaratıp dağıtma süreçleriyle yakından ilgiliydi.

Fakat ekonomi bilimi, modern düşüncenin ikinci kolunda özellikle önemli rol oynamaz. Aristokratların mutlak monarşiye getirdiği eleştirilere kök salmış bu damarın betimlemesine göre sivil toplum, gönüllü birliğin ve faaliyetin meydana getirdiği, birey ile devlet arasında duran bir ara alandır. Çağdaş kuramın kalbinde yer alan bu görüş Alexis de Tocqueville’in çalışmasıyla özdeşleşmiş olsa da, kökleri Baron de Montesquieu’nün modernitenin merkezileştirici monarşilerinden korkmasında, Jean-Jacques Rousseau’nun samimi, küçük ölçekli bir cumhuriyet tercihinde ve Edmund Burke’ün Fransız devrimine saldırısında bulunabilir. Bu üç tavır Tocqueville’in son derece etkili düşünce yapısında bir araya geldi; bu düşüncenin sivil toplumun maddi süreçlerini göz ardı etmesi ve güçlü devlet karşıtlığı günümüzde de popülaritesini korumasının nedenlerinden biri.

Aristokrat Cumhuriyet

1689 doğumlu Montesquieu, Aydınlanma düşünürlerinin ilk nesline mensuptur. Hobbes’un, Newton’ın, Locke’un metinleri tazeydi, yol açtıkları tartışmalar sürü-

yordu ve 1688'deki Muhteşem Devrim, Stuart mutlakiyetçiliğine ılımlı bir alternatif sunmuştu. Pek çok çağdaşı gibi Montesquieu de İngiltere'yi cazip buluyordu; çünkü İngiltere'nin hoşgörölü ve esnek toplumsal düzeni, despotizmin ya da anarşinin aşırı uçlarına sivrilmaksızın yüzyıllık kaosu sona erdirmişti. İngiltere, Aristoteles'in zamanından beri dengeli hükümet taraftarlarının umdukları her şeyi başarmıştı. Toplum üç sınıfa bölünmüştü: kral, soylular sınıfı, halk. Bu bölünme, üç kurumda yansımaları bulmuştu: Kraliyet, Lordlar, Avam Kamarası. Monarşiyi, aristokrasiyi, demokrasiyi dengelemeye dönük kadim düş, tek kişi, bir avuç kişi ve çok sayıda kişi ilkelerini mutlu ve adil bir anayasada birleştirerek somutluk kazanmış gibi görünüyordu. Devlet ve toplum birdi, ekonomik faaliyet ile siyasal erk ise herkesin yararına iş gören gevşek bir düzenlemede birbirlerini karşılıklı tanımlıyordu. Aristokrasi baskın rolünü kaybetmiş ama yok olmamıştı ve miras kalan mülkü, merkezileşen Kraliyet ile asi halk arasında hâlâ bir tampon görevi görebilirdi.

Montesquieu'nün düşüncesi, saldırgan Fransız monarşileri ile eski imtiyazlarını elde tutmaya çabalayan aristokrasiler arasındaki uzun süreli mücadelenin hâkim olduğu dönemde şekillendi. İngiliz muadillerinden çok daha güçlü olan tektipleştirici krallar, lordları kısıtlayıp aristokratik kurumları yoğun baskıya maruz bırakarak çoğu zaman burjuvaziye ve halkı yanına çekiyordu. Kraliyet yerel ayrıcalıklara düşmanca yaklaşma eğilimindeydi ve aristokrasinin gücü geleneklere dayandığı için, krallar genellikle birörnek piyasa ilişkilerinden kazanç elde etmeye çabalayan, doğmakta olan burjuvaziyle geçici ittifaklar kurdu. Bu gelişmeyi gören Montesquieu'nün soyluların parlamentolarını, mahkemelerini, mülklerini ve diğer teşkilatlarını koruma arzusu, modern düşüncenin ikinci dalına yaptığı önemli katkının perde arkasındadır.

Aristokrasi, iktidarı ve mülkiyeti hem hükümdarın iradesinden hem de kalabalığın tutkularından bağımsız olduğu için, ikisi arasında arabuluculuk edebilecek tek zümre olduğunu öne sürerek toplumsal konumunu her zaman meşru kılmıştı. Krala hitap ederken güruh hâkimiyetinin tehlikeleri konusunda uyarıda bulunuyor, halka hitap ederken kraliyet despotizminin tehlikelerinden bahsediyordu. Montesquieu, doğa yasasıyla ya da toplumsal sözleşmeyle ilgilenmiyordu; onun savı, ülkenin mevcut zümreleri arasında denge kurabilecek pragmatik bir siyasal erdem kavramını temel alıyordu. İngiltere onu ömrü boyunca büyüledi ve *Kanunların Ruhu Üzerine*, varlığı kanıtlanamayacak doğal hakların *a priori* iddialarına dayanmaksızın, Britanya'dan çıkardıkları dersleri Kıta Avrupası koşullarına uygulamak isteyen bir aristokrat düşünür neslinin duygularına tercüman oldu. Montesquieu'nün modern sivil toplum kuramlarına önemli katkısı, ara birlikleri savunmasında ve dengeli bir anayasa öngören kuramında yatar.

Siyasi taksonomisi eski şablonları örnek alıyordu. Üç yönetim biçimi belirle-miştii: bütün olarak halkın (demokrasi) ya da belirli ailelerin (aristokrasi) egemen erki elinde tuttuğı cumhuriyet; bir prensin iktidarda olduğı ama bunu müesses yasalara göre uyguladığı monarşi; hükümdarın kendi isteklerine ve kaprislerine göre hüküm sürdüğü, yasadan yoksun monarşinin yozlaşmış hali olan despotizm. Esas önemli ayırım monarşiler ile despotizmler arasındaydı. İki yönetim biçiminde de hükümdar vardır, ama istikrarlı monarşilerde hukukun üstünlüğünü mümkün kılan ve şeref “ruhunu” yansıtan ara kurumlar öne çıkar.

Fakat despotizmlerde belirgin olan husus, egemen ile halk arasındaki boş alandır, çünkü merkezi iktidarı yönünü saptırabilecek ara kurumlar yok olmuştur ya da ehlileşmiştir. Herkes kralın iradesinin kölesi olur ve korkuya ve hukuksuz baskıya boyun eğer. Despotizm, aristokrasinin aracı organlarından yoksun monarşi olarak betimlenebilir: “Bir monarşide derebeylerinin, ruhban sınıfının, asillerin ve şehirlerin ayrıcalıklarını lağvedin, çok geçmeden halkçı veyahut despotik bir devlet yaratmış olursunuz.”¹ Özgürlük, aristokratik cumhuriyetin ara kurumlarınca erkin parçalara ayrılmasını ve dağıtılmasını gerektirir. Montesquieu’nün kraliyet iktidarına getirdiğı eleştiriye uyacak şekilde yorumladığı Aristoteles ile Cicero, Aydınlanma Fransası’nda kendilerine yer bulmuştu: “Aracı, ast, bağımlı güçler monarşik yönetimin, yani tek bir kişinin temel kanunlara göre hüküm sürdüğü yönetim şeklinin doğasını oluşturur. Aracı, ast ve bağımlı güçler, dedim. Nitekim, Monarşide prens her türlü siyasi ve sivil gücün kaynağıdır. Söz konusu temel kanunlar mecburen bu gücün aktığı aracı kanallar öngörür. Şayet devlet içinde sadece tek bir kişinin anlık ve değişken iradesi mevcutsa, hiçbir şey sabit olamaz, dolayısıyla temel kanun da olamaz.”²

Aracı organlar, monarşilerin kral ile soylular arasında karşılıklı olarak yararlı ilişkiler kurmasını mümkün kılar.³ Sivil toplumun henüz kuramsal olarak ekonomiden ya da devletten ayırt edilemediğı bir dönemde, “monarşik yönetimde belirlenen sınıf, soy, ekonomik durumla ilgili farklılıklar, çoğı kez malların doğasında da farklılıklara yol açar; söz konusu devletin yapısına ilişkin kanunlar, bu tür farklılıkların sayısını artırabilir.”⁴ Despot bu tür bir durumdan asla hoşnut olmaz, ama bilge bir hükümdar yerel ayrıcalıkların ve toplumsal farklılıkların korunmasının yönetimin sağlığı için gerekli olduğunu bilir: “Kişiler arasında zorunlu farklılıkların olduğu yönetimlerde, birtakım ayrıcalıkların olması gerekir. Bu ise kanunları daha da karmaşık hale getirir, bin türlü istisna yaratır.”⁵ Siyasal erkin statü ve servet zemininde bölüşümü istikrar açısından kilit etkendi.

Bir hükümdar karmaşık bir sivil toplumun kendi erkine dayattığı kısıtlamaları kabul eder, ama bir despotun ülkesi tektip ve düzdür: “Despotizm kendi kendine yeten bir sistemdir; etrafı boştur. Nitekim despotizmin hüküm sürdüğü ülkeleri

tasvir eden gezginler, nadiren medeni kanundan bahseder.”⁶ Despot, halkın önderliğine yükselmiş özel kişidir; istikrarlı bir krallığı yönetemez, çünkü yalnızca kendi arzularını bilir ve farklı güç merkezlerine tahammül edemez. “Bütün eyaletlerini tanıyan prens, çeşitli kanunlar koyabilir veya farklı gelenekleri hiç görebilir. Oysa despot hiçbir şey bilmez, hiçbir şeye dikkat etmez. Onun genel bir tutum benimsemesi gerekir. Her yeri aynı katı iradeyle yönetir. Her şey despotun ayakları altında dümdüz olur.”⁷ Despotik güç, kökü devletin eylem alanının dışına uzanan “ara, ast, bağımlı” birlikler tarafından kısıtlanamaz: “Dünyanın tamamını kaplamak istermiş gibi görünen deniz nasıl kıyılardaki otlar, ufacık çakıl taşları tarafından durduruluyorsa, iktidarı sınır tanımaz gibi görünen hükümdarlar da tıpkı öyle, en ufak engel karşısında dururlar, doğal kibirleri yakarış ve dualara boyun eğer.”⁸ Despotun her şeyi düzleyen tavrı özgürlüğün ve istikrarın en büyük düşmanıdır; çünkü ölçülü ve sorumlu yönetimi pekiştiren hiyerarşilere saldırır:

Bir adam mutlak hâkim durumuna geldiğinde, öncelikle kanunları sadeleştirmeyi düşünür. Böyle bir devlette, uyrukların kimsenin umursamadığı özgürlüğünden ziyade, birtakım engellere kafa yorulmaya başlanır.

Cumhuriyetlerde, en az monarşilerdeki kadar çok formalite gerektiği anlaşıyor. Cumhuriyetle de monarşide de, vatandaşların onuruna, servetine, canına ve özgürlüğüne değer verildiği için formaliteler artmaktadır.

Cumhuriyet yönetiminde insanlar eşittir. İstibdat yönetiminde de insanlar eşittir. İnsanlar cumhuriyetle her şey, istibdatla ise birer hiç oldukları için eşittir.⁹

Montesquieu, soylular sınıfının miras aldığı mülkleri ve yerleşik imtiyazlarını özgürlük adına savunuyordu. Despotizm ve demokrasi, özgürlüğe karşı eşit ölçüde tehdit oluşturur; çünkü aristokratik ayrıcalıklarının dengeleyici etkisine düşmandırlar. Yegâne çözüm, hem yürütme gücünü hem de kalabalıkların şiddetini sınırlayarak özgürlüğe hizmet edebilecek bir ara organlar federasyonu olan “bir toplumlar toplumu” örgütlemektir. Bu şekilde oluşturulan karma devlet, bir cumhuriyetin yurttaşlık erdemini bir monarşinin dışsal gücüyle birleştirecek ve iç çürümeye ve yabancı fetihlere karşı koruyacaktır. Bu durumda despotluğa özenen birinin mevcut örgütlenmelerin geniş yelpazesini kapsayacak şekilde gücünü pekiştirmesi, aşağıdan bir ayaklanma örgütlemek kadar zor olacaktır. “Federal cumhuriyet”in temelindeki yapılar, despotizmin ve demokrasinin şekilsizliğine bir alternatif sunarak devleti yapılandırır. “Bu yönetim şekli,” der Montesquieu, “birçok siyasi sınıfın, kurmak istediği devletlerden daha büyük bir devletin vatandaşı olmayı kabul ettiği bir ittifaktır.”¹⁰ Aristoteles ve Cicero geçmişten, Madison ile Tocqueville ise gelecekte bakarak Montesquieu’yle fikir birliklerini ifade ediyorlardı.

Ara örgütlenmeleri modern sivil toplum anlayışının merkezine yerleştiren ilk kişi Montesquieu'ydü. Ne kralın iyi niyeti ne de halkın edebi, istikrarın güvenilir bir temeli olamayacağından, özgürlük, aristokratik imtiyazlara sahip kurumların hırsını ve iddiasını törpülemek için “ılımlı yönetimleri” şart koşar.¹¹ Uygarlık son tahlilde devletin yapısına bağlıdır. Montesquieu İngilizlere hayrandı, çünkü avamın, soyluların ve kralın maddi çıkarlarını birbirine karşı dengeleyerek koruyan bir sistem geliştirdiklerini düşünüyordu. Eski rejimin her kademesi, yeni icra ve yasama kollarında rol üstlenebilirdi.¹² Fakat bunlar ne kadar önemli olsa da, kültür tarafından desteklenmeyen ya da yasalarca korunmayan ikincil birlikler özgürlüğü güvence altına alamaz. Sivil toplumun “ara, tabi ve bağımlı” organlarının bütünlüğünü egemenin iradesinden ve kalabalığın iştahından korumak için, “törelere, görgü kuralları ve alınan örnekler”den oluşan bir alt katman, bir hukuksal yapıyla birlikte çalışır. Montesquieu'nün sivil toplumunu, ileride analistlerin “yurttaş kültürü” olarak adlandıracığı yapıda yerleşik olan aracı kuruluşlar meydana getirir.¹³

Adam Smith'in politik ekonomisinin İngiltere'de ortaya çıkmış olması tesadüf değildir. Modernitenin en eski devlet kuramlarının Fransa'da geliştirilmiş olması da aynı derecede anlaşılabilir bir durumdur. Monarşinin despotizme kayma eğiliminden endişe duyan Montesquieu, dallara ayrılmış bir ara örgüt yapısıyla ve karma bir anayasa ile yerel imtiyazları korumaya çalışıyordu. İngilizlerin özgür siyasal kurumlar ile ticaret faaliyetini birleştirmiş olmasına hayranlık duyuyordu. Ticaret, tutumluluğu, barışı, düzenliliği, planlamayı teşvik eder ki bunların hepsi sivil toplumda var olmak açısından elzem niteliklerdir. Ayrıca ticaret, kralın erkinin keyfilliğini yumuşatmak amacıyla siyasal birliklerle yan yana çalışan şahsi güç merkezleri yaratır. Birlikte ele alındığında, aristokratik birlikler ve ticaret, merkezi erke direnebilen ve barış ile ölçülülüğü teşvik eden güçlü çıkar merkezleri yaratma eğilimindedir.¹⁴

Montesquieu belirli bir sınıfın çıkarlarını bütünün çıkarlarıyla özdeşleştiren ilk sivil toplum kuramcısı değildi; ayrıca, eski çağların üniter ahlaki topluluk kavramlarından beslenen demokratik bir devrimin hem soylular sınıfını hem de monarşiyi yerle bir edeceğini hayal edemezdi. O dönemde yaşayan öteki düşünürler, Montesquieu'nün toplumsal refahın koşullarını doğru tespit edip etmediğini sorguladılar. Nihayetinde ara organlara gösterdiği aşırı ilgi, aristokrasinin çıkarlarıyla uyumluydu. Belki başka bir gelenek uygulamaya geçirilebilirdi.

Sivil Toplum ve Topluluk

İskoç Aydınlanması'nın sivil toplumun doğuştan gelen bir ahlaki duyarlılığa dayandığı iddiası, toplumsal ve siyasal kurumların, insanın etik yargılama ve eylem kapasitesi üzerindeki etkilerinin ışığında değerlendirilmesi gerektiğini ima ediyordu.

İskoçlar, piyasaların toplumsal yaşam üzerindeki etkisini, devletin sorumluluklarını ve yurttaşların yükümlülüklerini ahlaki temellere oturtulmuş bir sivil toplum bakış açısından değerlendiriyorlardı. Duruma uygun şekilde İngilizlerin özgürlük anlayışından ve İskoçların ahlaki ekonomisinden etkilenmiş olan Montesquieu, istikrarı ve erdemi aristokratik imtiyazlar etrafında örgütlenmiş dengeli bir anayasada birleştirmeye çalışmıştı.

Soylular sınıfını korumak istemeyen Jean-Jacques Rousseau, topluluktaki kökü, Roma erdemini ve Machiavellici cumhuriyetçiliği piyasaların yayılmasına ve aristokratlar ile kralların yerleşik gücüne uyarlamaya çalışan ahlaki bir sivil toplum kuramı inşa etti. Rousseau'nun Fransız Devrimi üzerindeki muazzam etkisi, İskoç Aydınlanması'nın bireyci ahlakçılığını, eski çağların ortak yarar etrafında örgütlenmiş çıkarsız kamusal eyleme bağlılıkla kaynaştırmasından ileri geliyordu. Dünya görüşü, basit ama müthiş etkili bir iddiayla canlılık kazanıyordu: "İnsan doğal haliyle iyidir; onu kötü yapan tamamen kurumlardır." Fakat sivil toplum insanların kötü olmasına yol açsa bile, onları kurtaracak olan da sivil toplumdur. Toplum sözleşmesi kuramının sınırları içinde düşünen Rousseau'nun sivil toplum analizi, varsayımsal bir doğa durumunu betimleyerek başlıyordu. Doğa durumunun "gerçekten" var olup olmadığı onun için önemli değildi; başka düşünürler gibi Rousseau da bu kategoriyi sivil toplumdan bahsetmenin bir yolu olarak kullanıyordu.

Doğa durumunu, yalıtılmış ve ahlaktan bağımsız bireylerle doldurmuştu; bunların karşılıklı kayıtsızlığı, birbirlerine ne zararlarının ne yararlarının dokunabileceği anlamına geliyordu. Doğa durumunda her insan kendisi için yaşıyor, benliğini korumasına yarayacak şeylere ulaşmaya çabalıyordu. Tuhaf bir şekilde, sosyal bağlantılardan yoksun olmaları onları kurtarıyordu. Hobbes'un tahayyülündeki insanı sivil topluma iten, her yere yayılmış güvensizlik duygusu Rousseau'nun doğa durumunda mevcut değildi; çünkü insanlar henüz başkalarını hesaba katamıyordu:

Ne bir zanaat, ne söz, ne ev-bark, ne savaş, ne ilişki, ne de hemcinslerine –onlara hiçbir zarar verme arzusu olmadığı surette– ihtiyaç olmaksızın, hatta belki de onlardan hiçbirini bireysellik olarak asla tanımadan ormanlarda avelik eden yabani insanın, pek az teessüre maruz ve kendine yeter olduğu, sadece bu duruma has duyguları ve bilgileri haiz bulunduğu, yalnızca gerçek ihtiyaçlarını hissettiği, sadece görmekle bir alakasının olduğuna inandığı şeylere baktığı ve zekâsının da kibri ne kadar ilerlediyse ancak o kadar ilerlediği sonucuna varalım. Tesadüfen herhangi bir keşif yaparsa, kendi çocuklarını bile tanımadığından o keşfini pek az iletebilirdi. Sanat mucidiyle birlikte ölüp gidiyordu; ne eğitim ne de ilerleme vardı, nesiller beyhude çoğalıyordu; ve her bir nesil hep aynı noktadan başlıyordu, asırlar ilk çağların kaba-sabalığında akıp gidiyordu, insan türü artık yaşlıydı ve insansa hep çocuk kalmıştı.¹⁵

Rousseau, toplumsal içgüdü kadar değişmez ya da bireysel çıkar kadar keyfi bir şeye bağlı olmayan bir toplumsal yaşam temeli oluşturmak istiyordu; ayrıca aklın bireyciliğini fazlasıyla güvensiz bulduğu için akla dönmek istemiyordu. İnsan doğasıyla ilgileniyordu. “Akılcı önceleyen” iki doğal ilkenin var olduğunu ilan ediyordu: “Biri bizi, refahımız ve kendi varlığımızı koruma bakımından yürekten ilgilendirir; diğeri de hisleri olan her varlığın ve esasen de hemcinslerimizin ölmesini ya da acı çekmesini görmekten duyulan doğal bir hoşnutsuzluk hissi telkin eder.”¹⁶ İnsanın doğuştan gelen toplumsal eğiliminin temelini doğal bir sempati duygusu olduğu görüşünü İskoçlara borçluydu. Bu sempati duygusu, sivil toplumdaki yaşamın toplumsal ve ahlaki potansiyelini temsil eder, toplumdan ayrı ve ahlaktan bağımsız insanlardan oluşan bir doğa durumunu anlamlandırır ve sivil toplumun bireysel benlik kaygısı ile genel çıkarı uyumlu hale getirmesini mümkün kılar. Doğal insan, uygarlığa akıl vasıtasıyla değil, şu sayede hazırlıklıdır:

Demek ki merhamet kesinlikle, her bireydeki kendi kendini sevmenin etkinliğini ılımlılaştırarak her türün karşılıklı olarak korunmasına katkı sağlayan doğal bir duygudur. Acı çektiğini gördüklerimizin yardımına hiç düşünmeden bizi götüren de merhamettir; doğa durumunda, yasaların, törelerin, erdemin yerini, onun tatlı sesine itaatsizlik etmeye kimsenin kalkışmadığı bu üstünlüğüyle tutan da odur: Her gürbüz yabaniyi, şayet kendi nafakasını başka yerde bulabilme ümidi varsa, zahmetle elde edilmiş nafakasını çelimsiz bir çocuğun veya elden ayaktan düşmüş bir ihtiyarın elinden almaktan caydırarak da odur; akıl süzgecinden geçirilmiş *başkalarına, sana yapılmasını istediğin gibi davran* yüce düsturu yerine, bütün insanlara, doğal iyiliğe bağlı olan çok daha az mükemmel, ama belki de ilkinden daha faydalı şu düsturu ilham eden de odur: *Mümkün olan en az kötülükle başkalarına iyilik et*. Sözün kısası, her insanın kötülük etmekten –hatta eğitimle edinilen düsturlardan bağımsız olarak– duyacağı tiksintinin sebebini, ince ince işlenmiş argümanlardan ziyade bu doğal duyguda aramak gerekir. Her ne kadar erdemi akıl yoluyla kazanmak, Sokrates’e ve onun ayarındaki zekâlara ait olabilse de, şayet insan türünün muhafaza edilmesi sadece onu oluşturanların muhake-melerine bağlı olsaydı, uzun zamandır ortada artık insan türü kalmazdı.¹⁷

Rousseau’nun, “İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuş olarak yaşar,” sözü ünlüdür. Hobbes ile Locke’un “doğa durumu” ile sivil toplum arasında belirledikleri ayrıma katılsa da, toplumsal bağın doğası konusunda onlarla düştüğü fikir uyuşmazlığı önemli bir ayrımdı. Bireyleri Hobbes’un bahsettiği cebirle ve ezici kuvvetin tehdidiyle birleştirmek yeterli değildir. Locke de yanılıyordu; çünkü mülkiyet eşitsizliğin köküdür ve insan birlikteliği için güvenilir bir temel olarak hizmet edemez. Doğal halleriyle özgür ve potansiyel olarak ahlaklı bireyler sivil

toplumu meydana getirir. İnsanların güvenlik arzusuna ve sempati eğilimine dayanarak doğal yalıtılmışlıklarını aşmalarını mümkün kılar. Rousseau, kendisine minnet borcunu tekrar tekrar ifade edecek olan Kant'ın sözlerini müjdelercesine, sivil toplumun uygarlığı mümkün kıldığını, çünkü insanın bağımsız bir ahlaki muhakeme kapasitesine dayandığını söylüyordu. "Toplum düzeni bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir haktır," çünkü sivil toplum temelde bir ahlaki birliktir.¹⁸

Hobbes'un dem vurduğu "dağınık yığının" tam bir insani birliktelik olması için, kişisel bağımlılığın daha yüksek bir toplumsal ve ahlaki yaşam düzeninde üstesinden gelinmelidir.¹⁹ Platon'un ve İskoçların fikirlerinden yola çıkan Rousseau, Hobbes'un egemenini, Locke'un doğal haklarını, Montesquieu'nün soylular sınıfını yoğun bir toplumsal etkileşimler ağında temellendirerek, özerkliği koruyan ahlaki bir sivil toplum tasarlar. Rousseau'nun "tüm haklara sahip her ferdin bütün topluluğa topyekûn yabancılaşması" şeklindeki ünlü toplumsal bağ formülasyonu aynı zamanda doğa durumunun kusurlarını tek başına giderebilecek bir sivil toplum tanımıdır. Otorite ancak, bireyler onu yabancı ve dışsal bir zorlayıcı güç olarak görmek yerine, kendilerini ona gönüllü olarak tabi kıldıklarında ahlaki bir değer edinir. Locke'un tanımladığı insan, sivil topluma geçişten önce tamamen biçimlenirken, Rousseau'nun yabancı insanı sivil toplumda ahlaki insana dönüşüyordu. Bu da, zenginleştirici ve güvenli bir şey için "doğal bağımsızlıktan" feragat etmeyi gerektiriyordu; çünkü özgür kişilik ancak başkalarına yakinken varoluş kazanabilir. Sivil toplum, insan birliğinin temeli olarak kör doğanın ve keyfi cebrin yerine içselleştirilmiş ahlaki görevi geçirir. Tam da insana yarışır yeni bir ahlaki düzeni mümkün kılar:

Doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş, insanda çok önemli bir değişiklik yapar: Davranışındaki içgüdü'nün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir ona. Ancak, ödevin sesi içtepilerin, hak da isteklerin yerini alınca, o güne kadar yalnız kendini düşünen insan başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalır. İnsan bu durumda doğadan sakladığı birçok üstünlüğünü yitirirse de, öylesine büyük yararlar elde ederler, yetileri öylesine işleyip gelişir, düşünceleri açılır, duyguları soylulaşır, baştan başa ruhu öylesine yükselir ki, yeni durumun yarattığı kötülükler onu çoğu kez toplum öncesi durumundan da aşağıya dereceye düşürmeseydi, kendini bu durumdan bütün bütün çekip kurtaran anı durmadan kutlaması gerekirdi: O anı ki, kendini akılsız ve gelişmemiş bir hayvan durumundan çıkarıp akıllı bir varlık, bir insan haline sokmuştur.²⁰

Sivil toplum insanın zincirlerinin de özgürlüğünün de kaynağı olduğuna göre, o halde sivil toplumun çelişkili ana yönü, her bireyin ahlaki eşitlerden meydana gelen

bir topluluğa tam bağımlılığı kabul etmesindeydi. Bu durum kişisel bağımlılığı geçmişe ait bir şey haline getiriyor ve özgürlüğün saltanatını müjdeliyordu: “Kıscacı, kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur ve kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların aynısını elde etmeyen hiçbir üye bulunmadığına göre de, herkes hem yitirdiğinin tam karşılığını, hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olur.”²¹ Birey ve topluluk arasındaki ahlaki bağ, Rousseau’nun “genel iradesinde” ifadesini buldu ve her bireyin içsel bir ahlaki görev duygusuna sahip olmasını sağlayarak ortak iyinin sivil toplumu oluşturduğuna dair eski cumhuriyetçi görüşü dile getirdi. Ne çoğunluğun hâkimiyeti ne de kralın iktidarı anlamına gelen genel irade, ortak yararın siyasal dışavurumudur ve birey ile topluluk arasında bir ahlaki bağ kurulmasını sağlar. Sözleşmelerden ve mülkiyetten daha dayanıklı bir şeyden oluşturulmalıdır. Rousseau sivil toplumun biçimi hakkında özel bir talepte bulunmuyor, onu genel irade tarafından yönlendirilen ve yasayla yönetilen herhangi bir topluluk olarak düşünüyordu. Her meşru yönetim şöyle bir cumhuriyettir: “İşleri yöneten yalnız halkın yararadır ve halk da önemli bir varlıktır.”²² Önemli olan husus, ahlaki özgürlüğün başkalarına karşı kullanılamayacağına, ancak genel iradenin nesnel gereklerine göre örgütlenmiş bir toplumsal yaşam içinde ve aracılığıyla gerçekleştirilebileceğine olan inancıdır: “Çünkü kişilere bazı haklar bırakılmış olsaydı, onlarla halk arasında anlaşmazlıkları yargılayacak ortak bir üst makam bulunmazdı.”²³ Zorlayıcı bir ortak ahlaki görev duygusu bulunmadığı takdirde, rekabet her zaman her bireyi diğer bütün bireyleri kendi aracı olarak görmeye itecektir ve güçlü, zayıfı her zaman insan hayatını, sivil toplumu ve ahlaki toplumu imkânsız kılan kişisel bağımlılığa ve yoksulluğa indirgeyecektir. Eğer ortak çıkar, herkesin kendi çıkarının peşine düştüğü ve başkaları da aynısını yapabilsin diye yoldan çekildikleri bir “toplum sözleşmesinden” ibaretse, insan, sivil topluma geçerek hiçbir kazanç elde edememiştir. Hobbes’un devletini ya da Smith’in piyasasını doğa durumuna aşılama, insanlara layık bir ahlaki yaşam sağlayamazdı. Klasik liberalizmin araçsal akıllı, düzgün bir insan yaşamını tasarlamaya uygun değildi.

Rousseau’nun toplum sözleşmesi, doğal insanı korumak üzere tasarlanmamıştı. Doğal insanı doğa durumundan koparmak ve tamamen insan yapmak üzere tasarlanmamıştı. Sözleşme, sivil toplumu, toplumun siyasi yaşamına tam olarak katılan bireylerin ahlaki bir birliği olarak kuruyordu: “Bu birlik sözleşmesi, o anda sözleşmeyi yapanların kişisel varlığı yerine, toplantıda oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütün oluşturur. Bu bütün, ortak benliğini, yaşamını ve istemini bu sözleşmeden alır.”²⁴ Herkesin bağımsız bir ahlaki fail olma kapasitesi vardır ve Rousseau, her yaşamın özel bir tür değer ve haysiyetle donatıldığını biliyordu. Sivil toplum mevcut yozlaşmış haliyle, insanların tam potansiyelini hayata geçirmesini imkânsız kılar. Rousseau,

yalnızca tümellere dönük bir yönelim sayesinde bireylerin kendi istikrarsız kişisel çıkarlarını örgütleyebileceğini söyleyen Platon’la aynı fikirdeydi. Genel irade, bireyleri ve toplumu, tikelciliğin, güvensizliğin, hoşgörüsüzlüğün, önyargının, dışlamanın sığ yıkıcılığından esirger. Kişisel hedeflerin ve ortak çıkarların birbirine hizmet etmesini sağlayan topluluk ile birey arasında aracılık yapar. Kişisel iradelerin toplamı ya da kamuoyunun kaprislerinden ziyade siyasal topluluğun nesnel çıkarı olan genel irade, Rousseau’nun muazzam etkili siyaset düşüncesinin temelidir. Rousseau’yu Fransız Devrimi’nin en gözde siyaset felsefecisi kılan ve devrimciler arasındaki konumunu sağlamlaştıran şey buydu. İnsanın siyasal bir topluluğa üye olarak bir yetişkinin olgun ahlaki yaşamına sahip olabileceğine dair ısrarı, Rousseau’nun güçlü bir merkezi devleti benimsemiş Fransız demokrasi geleneğinin çığır açan düşünürlerinden biri olmasının sebebinin açıklamaya yardımcı olur.

Rousseau’nun sivil toplum anlayışı, aydınlanmış bireysel çıkara ve rasyonel yarar hesabına saldırmasının nedenini ortaya koyar. Sivil toplum, tek tek üyelerine sunduğu avantaj fırsatlarının yelpazesi üzerinden değeri hesaplanabilen bir birlikten fazlasıdır. Diğer toplum sözleşmesi kuramcıları gibi Rousseau da insanların bireysel arzuları olduğunu biliyordu. Sorun, sivil toplumun kendini parçalara ayırmasını engellemekti; bu nedenle Rousseau, sivil toplumun üyesi olan bireyleri, parça ile bütün arasında bir kimlik oluşturan bağlayıcı ahlaki bağlantılarla birleştirmeye çalıştı. Bu hedef, geçici avantajın gücünü aştığında ve siyasal olarak ifade edildiğinde ahlaki güce ulaşan genel bir iradeyle gerçekleştirilir. Rousseau şöyle diyordu: “Yasaları yapanın onları yürütmesi iyi olmadığı gibi, halkın tümünün birden dikkatini kamu işlerinden çevirip özel işler üzerinde toplaması da iyi değildir. Özel çıkarların kamu işlerini etkilemesinden daha tehlikeli bir şey olamaz. Hükümetin yasaları kötüye kullanmasından gelecek kötülük, kişisel görüşlerin kaçınılmaz sonucu olarak yasacının ahlakça bozulması yanında hiç kalır.”²⁵ Rousseau’nun Platon ile Machiavelli’yi bir araya getirme girişimi, liberal sivil toplum kuramlarındaki ölümcül bir zayıflığı tespit etmesini sağladı: Kamusallığa bağlılıktan ve siyasi bir ahlak anlayışından yoksun olan bir piyasa toplumu, Hobbes’un bahsettiği topyekûn savaş halinden çok fazla uzaklaşamazdı. İnsanın ahlaki seçim kapasitesi, başkalarının sürekli mevcudiyetini ve kamusal faaliyetini gerektirir. Kant’ın Rousseau’dan ilham almış olması hiç şaşırtıcı değildir:

Devlet ne kadar iyi kurulmuş olursa, yurttaşların kafasında kamu işleri özel işlere kıyasla o kadar üstün bir yer tutar. Hatta özel işler daha da azalır; çünkü ortak mutluluktan her bireyin payına kendi mutluluğundan daha büyüğü düşer ve dolayısıyla özel çabalardan bekleyeceği fazla mutluluk kalmaz. İyi yönetilen bir sitede herkes halk toplantılarına koşar; kötü bir yönetimdeyse oraya gitmek için kimse yerinden kımıldamak istemez. Çün-

kü bu toplantılarda yapılanlarla kimse ilgilenmez; orada genel istemin ağır basmayacağını herkes önceden sezer. Çünkü ev işleri her şeyi kendine çeker. İyi yasalar daha iyilerinin yapılmasına yol açar, kötüler de daha kötülerinin. Bir kimse devlet işleri için neme gerek dedi mi, devleti yok olmuş bilmeli.²⁶

Rousseau'nun kişisel bağımsızlığı nesnel toplumsal refahla kaynaştırarak teminat altına almaya dönük çelişkili girişimi, çoğunlukla yanlış anlaşılmış şu iddiada bulunmasına yol açmıştır: "Genel istem her zaman doğrudur ve kamusal yararları yöneliktir."²⁷ Yurttaş cumhuriyetçiliğinin en üstün gelenekleriyle desteklenen bir ahlaki topluluğu yalnızca tam ve mecburi karşılıklı bağımlılığın dürüstçe kabulü yaratabilir. Rousseau'nun kişisel kaygıların, hiziplerin ve kısmi birliklerin sivil toplumu yok edeceğine dair ünlü korkusunun kökü, ahlaki görev siyaseti için uygun zemini ancak nispeten küçük, üniter ve samimi bir topluluğun sağlayabileceği inancına dayanıyordu. Devlet ne kadar büyükse ve sivil toplum ne kadar fazla çıkar içeriyorsa, bu toplumun üyesi olan bireylerin kişisel kaygılarına yönelmesi o kadar olasıdır. Bu durum Rousseau'yu çok rahatsız ediyordu. Rousseau, kişisel çıkarların genel iradeye ve kamu yararına karşı çıkma eğiliminde olduğunu söyleyen klasik cumhuriyetçi görüşü açık ve kesin bir dille ifade ediyordu. Kısmi birliklerden oluşan herhangi bir ağ kamusal refahı yaratamaz.²⁸

Rousseau hiziplere ve ara birliklere duyduğu düşmanlıkla Montesquieu'den kesin bir biçimde ayrılıyordu. Genel irade, tam da genel, kapsamlı ve soyut olduğu için bağımsızlığın ve uygarlığın aracıydı. Ne genel irade ne de hukuk, bireysel, özel vakaları ele alabilir. Birörneklik, ahlakı mümkün kılar; Rousseau da Montesquieu'nün yerel farklılıkları ve aristokratik imtiyazları koruma arzusundan uzaklaşmıştı. Genel irade ve siyasal topluluk, tam da genellikleri ve kapsamaları nedeniyle sivil toplumun en yüksek ifadeleridir.

Rousseau, liberal kuramın ve devrim öncesi Fransız toplumunun kişisel kaygılarına ve kısmi birliklerine yönelik en güçlü meydan okumalardan birini dile getirdi. Eski rejimin hiyerarşisinin, geleneklerinin ve bağınazlığının Aydınlanmacı bir düşmanı olan Rousseau, aynı zamanda arkadaşlarının akla ve bireysel çıkara duydukları büyük inancı da eleştiriyordu. Şunu soruyordu: "İnsan her türlü bedeli ödeyip zengin olmak zorundaysa, erdeme ne olur? İlkçağ düşünürleri sürekli ahlak ve erdem hakkında konuşuyordu. Bizim zamanımızdakiler ise yalnızca iş dünyasından ve paradan bahsediyor."²⁹ Sivil toplum insanı uygarlaştırır, çünkü başka insanlara kişisel bağımlılığını ortadan kaldırır ve bunu, onu soyut topluluğa bağımlı kılarak yapar. Sivil toplum insanın yuvasıdır, çünkü "genel istem, gerçekten genel olabilmek için, özünde olduğu kadar konusunda da genel olmalı; herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalıdır. Bu, yine gösteriyor ki, genel istem kişisel ve belirli bir konuya

yönelirse, elbette doğruluğunu yitirir.”³⁰ Sivil toplumun karşılıklı faydacılığı, dayanışması, karşılıklılığı ve kişisel olmayan bağımlılığı, modernitenin araçsal aklına ve hesapçı verimliliğine karşı bir panzehir sunuyordu. Böyle bir görüş, kısmi birliklere, hiziplere ve arabuluculuğa karşı çıkıyordu. Rousseau, Montesquieu’nün özgürlüğün yerel bağlamda tanımlandığı görüşünü tekrarlıyor ve insanların kişisel çıkarları olduğunu biliyordu, ama siyasi otorite ile yurttaş arasında boş bir alan bırakıyor ve bu alanı ahlaki topluluğun özgürleştirici zincirleriyle doldurmayı umuyordu. Böyle bir anlayış, ele aldığı soru kadar yeni soru da üretiyordu. Belki de böyle bir topluluk yeterli değildi. Belki genel iradenin daha fazla kararlılığa ihtiyacı vardı.

Sivil Toplumun Gelenekleri

Edmund Burke’ün Rousseau’ya ve Fransız Devrimi’ne yönelik muhafazakâr saldırısı, tektipleştirmenin, merkezileşmenin ve eşitliğin sivil toplumu yok etmekten başka işe yaramayacağı korkusundan kaynaklanıyordu.³¹ Yaşanan deneyimler ona, insanlığın kurtarıcısı olabilecek kişilerin zihinlerinde oluşturdukları keyfi planların, sivil toplumu meydana getiren faal, canlı toplumsal güçlerin yerini alamayacağını göstermişti. İnatçı bir toplumsal yapıya keyfi ideolojik kategoriler dayatma girişimlerinin hepsi felakete uğramaya mahkûmdur. Sonunda tarih ve gelenekler muzaffer çıkacaktır.

Demokrasinin eşitleyiciliği ve halk egemenliği kuramına da pratiğine de şiddetle karşı çıkan Burke, Devrim’in şiddetini sivil toplumun yaratıcı ve yenileyici kapasitesine yönelik saldırısına bağlıyordu. İyi niyet yeni bir düzen yaratamaz. Pervasızlıkları yüzünden ılımlı reformun tarihsel ve geleneksel sınırlarının dışına çıkan Fransızların önündeki tek seçenek, bizzat uygarlığı hedef alan bir saldırıya sürüklenmekti. Bunun aksine Britanyalılar, geleneğin ve tarihin gücünü anlamıştı ve Muhteşem Devrim özgürlüğün türediği tarihsel geleneklere, uygulamalara, kurumlara saygı göstermişti.

Montesquieu özgürlüğü savunmak için aristokrasiye güvenirken, Rousseau ise sivil toplumu bir topluluk içinde konumlandırırken, Burke gözünü geçmişe dikmişti. Tarih ve yerleşik usuller herhangi bir anayasanın unsurları arasında hassas bir denge tesis eder. Buna müdahale etmek akıllıca değildir: “Genellikle anayasa olarak bilinen toplum sözleşmesi ve anlaşması, bu gibi ihlalleri ve feragatleri yasaklar. Bir devletin bileşenleri birbirlerine ve sözleşmede çıkar sahibi olan herkese yönelik kamusal bağlılıklarını korumaya mecburdur; tıpkı, bir bütün olarak devletin ayrı topluluklara yönelik kendi bağlılığını sürdürmeye zorunlu olması gibi. Aksi takdirde, yetki ve iktidar çok geçmeden karıştırılacak ve hâkim bir gücün iradesi dışında hiçbir yasa kalmayacaktır.”³² Montesquieu derin bir özgürlük kaynağı belirlemişti. Gelenekler

sivil toplumun tarihsel zemine oturmuş unsurları arasındaki dengeyi korudukları için varlığını sürdürür. Sağduyu, tarihten çıkan derslere kulak verilmesini talep eder.

Burke'ün geleneklerin bütünleştirici gücüne yaptığı vurgu, hizip ya da ihtilaf konusunda neden çok da endişelenmediğini açıklıyor. Toplumsal barış, mevcut güç merkezlerinin korunmasını gerektirir. Montesquieu'nün eserlerini inceleyen Burke, kitleleri zapt eden ve monarşiyi dizginleyen aristokratik kurumları terk ettikleri için Fransızları eleştiriyordu. İngiltere'deki olayları yürekten benimsemeli, atalarının kendilerine bıraktığı zemin üzerine bir şeyler inşa etmeliydiler. Birtakım mütevazı değişikliklerin yapılması kaydıyla, eski rejimin siyasal ve toplumsal kurumları ülke için tamamen uygun araçlardı: "Üyelerin ve çıkarların bu çeşitliliği üzerinden genel özgürlük, çeşitli tabakalarda bulunan ayrı bakış açıları kadar çok emniyete sahipken, bütünü gerçek bir monarşinin ağırlığıyla aşağıya bastırılması sayesinde, ayrı parçaların yollarından sapması ve onlara ayrılmış yerlerinden sıçraması engellenmiş olur."³³ Sivil toplum, karşılıklı uyumluluğu derin tarihsel köklere sahip olan toplumsal gruplar arasındaki tamamlayıcı ilişkilerden meydana gelir. Tarih, herhangi bir ideoloji adına ayaklar altında çiğnenemez ya da yeniden şekillendirilemez. İstikrar, düzen, gelenek, görenek, mülk ve din, istikrarlı bir sivil toplumun temellerini oluşturur. Bunlar, Montesquieu'nün saptadığı, Rousseau'nun görmezden geldiği ve Devrim'in yıktığı ara kurumlar tarafından kurulur ve savunulur:

Magna Carta'dan Haklar Beyannamesi'ne kadar, daha genel ya da öncel başka herhangi bir hakka hiçbir şekilde atıfta bulunmaksızın, özgürlüklerimizi bu krallık halkına özellikle ait olan bir mülk gibi, atalarımızdan bize kalmış ve soyumuza iletilecek devredilemez bir miras olarak talep ve iddia etmenin anayasamızın bir örnek siyasası olduğunu gözlemleyeceksiniz. Bu sayede anayasamız, parçaların çeşitliliği içerisinde bir birlik muhafaza eder. Kalıtsal bir taca, kalıtsal bir soyluluğa, bir Avam Kamarasına ve ataların uzun bir soyundan ayrıcalıklar, imtiyazlar ve özgürlükler miras alan bir halka sahibiz.³⁴

Bunların hiçbirisi İngilizlerin tekelinde değildi. Burke, Fransızlara şunu diyordu: "Kadim meclislerinizde tüm bu üstünlüklere sahiptiriniz; oysa siz, sanki sivil topluma hiç dönüşmemişsiniz ve baştan başlamak için her şeye sahipmişsiniz gibi hareket ettiniz. Hasta başladınız; çünkü, size ait olan her şeyden nefret ederek başladınız."³⁵ Hatanın kökü, Devrim'in tarihi ve gelenekleri aşağılamasında yatıyordu. Devrim'in önderlerinin mevcut kurumların sağladığı olanakların yerine soyut kategorileri koymasının sonucu elbette felaket olmuştu. Fransızlar etraflarına gerektiği gibi bakmış olsalardı, toplumsal eşitlenmenin doğaya aykırı olduğunu ve şeylerin doğal düzenini bozacağını görürlerdi; "insanlığın gerçek ahlaki eşitliği", hiyerarşinin erdemi mümkün kıldığı "koruma altına alınmış, tatmin bulmuş, çalışkan, itaatkâr

insanlar” anlayışına dayanır. Fakat Fransızlar, bu korkunç kurmacaya kendilerini kaptırmışlardı: “Hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak o fiili eşitsizlik, hem sivil yaşam düzeninin daha görkemli ama daha mutlu olmayan bir konuma yükselttiği hem de daha mütevazı bir koşulda bıraktığı kişilerin yararına tesis edilmiştir. Söz konusu eşitsizliği yalnızca ağırlaştırmaya ve hırçınlaştırmaya hizmet eden o canavarca kurguda değil, bunda insanlığın gerçek ahlaki eşitliği bulunur.”³⁶ Sivil toplum eşitsizlikten meydana gelir:

Ama, şimdi her şey değişecek. İktidarı ince ve itaati özgür kılan, yaşamın farklı gölgelerini uyumlu hale getiren, özel toplumu güzelleştiren ve yumuşatan düşünceleri nazik bir özümsemeyle siyasete dahil eden tüm mutluluk verici yanılmalara, ışık ve aklın bu yeni fetheden imparatorluğu tarafından dağıtılacaktır. Yaşamın tüm makul perdesi kabaca koparılacaktır. Ahlaki bir tahayyülün dolabından temin edilmiş, çıplak ve titreyen doğamızın kusurlarını örtmek ve kendi takdirimizde onu saygınlığa yükseltmek için kalbin sahip olduğu ve anlayışın gerekli bulduğu tüm ilaveten eklenmiş düşünceler gülünç, saçma ve köhne bir moda olarak infilak ettirilecektir.³⁷

Mesele Aydınlanma’ydı. Evrenselliği ve saldırganlığı, onu sivil toplumu ayakta tutan özel ayrıcalıklar ve kamusal eşitsizliklerle karşı karşıya getiriyordu. İşler mevcut haliyle sürerse, diye uyarıyordu Burke, “devletin kendisi, birkaç kuşak içinde ufulanacak, bireyselliğin toz toprağı içinde ayrılacak ve sonunda gökyüzünün tüm rüzgârlarına dağılacaktır.”³⁸ Farklı insan sınıfları arasındaki eşitsizlikler uzun yıllardır kurumsal bir ifade bulmuştu ve ihtiyatlı yöneticiler, bu eşitsizliğe saygı göstermeliydi. Yasama, “tüm karmaşık toplumlarda var olmuş, çekişen çıkarların çeşitliliği yüzünden sebep olunmuş çatışmada, her tabakaya bir güç temin edebilmek için yurttaşlara koşullarının gereksindiğini güvence altına alan ayrıcalıkları tanımaya mecbur”du; çünkü farklılaşmış bir sivil topluma siyaset yoluyla türetilmiş bir birörnekliliği dayatmaya yönelik her türlü girişim felakete davetiye çıkarırdı.³⁹ Yalnızca eşitsizliğin sosyal ilişkileri istikrara kavuşturduğuna dair samimi bir kabul, Fransa’nın aracı kurumlarının sivil toplumu kraliyet ve halk kitlelerinden korumasını sağlayabilirdi. Burke, eski rejimin parlamentolarından ve mahkemelerinden bahsederken, ne kadar reforma ihtiyaçları olursa olsun, uzun yaşamın ve bağımsızlığın vücut bulmuş halleri olduğunu söylüyordu. Bu kurumlar kral tarafından atanmış olmalarına karşın, aristokratik miras yasasına dayandıkları ve yöneticileri ömür boyu makamında kaldığı için büyük oranda kralın kontrolünün dışındaydı. Bu bağımsızlık, krala ve halka karşı mülkiyeti, geleneği, istikrarı koruyarak, “keyfi yeniliklere” direnebilmeleri anlamına geliyordu.⁴⁰ Devrim tarafından pervasızca yok edilmeselerdi, “hafif ve adaletsiz bir demokrasinin kötülüklerine karşı bir tür

denge ve düzeltme” olabilirlerdi.⁴¹ Montesquieu haklıydı; nitelikteki farklılıklar “öz ve nicelik” kaygılarından daha önemliydi. Aracı örgütler, sivil toplumu büyük çeşitlilik arz eden köklerini savunarak koruyabilirdi.

Montesquieu’nün ara örgütlenmeleri savunmasının ardında yatan amaç kralın gücünü sınırlamaktı. Burke bu savunmayı, görenek, gelenek ve yerel iktidar adına Fransız Devrimi’ne saldırmak için uyarladı. Rousseau’nun sivil toplumu, kadim yurttaş cumhuriyetçiliği geleneğinden gelen önemli unsurları ekleyerek, İskoçların ahlaki toplululukla ilgili kaygılarını siyasallaştırmıştı. Üçünü de modern demokrasi ve eşitlik koşullarına uyarlamak Alexis de Tocqueville’e düşecekti. Devlet dışı ara birlikler olarak sivil toplum kuramı, Tocqueville’in Fransız tarihine ve Amerikan demokrasisine dair değerlendirmelerinden doğdu. Yerelcilik ve çıkar siyaseti üzerine kurulu bu kuram, Marksizmle birlikte tüm çağdaş sivil toplum kuramlarının merkezinde yer alır.

Amerika’dan Çıkan Dersler

Tocqueville 1835’te şunu yazdı: “Amerika’da bulunduğum süre boyunca ilgilendiğim yeni olgular arasında, fırsat eşitliği kadar çok dikkatimi çeken başka bir olgu olmadı.” Genç aristokrat, Fransızlara “bu olgunun toplumun işleyişi üzerinde yapmış olduğu olağanüstü etkiyi” açıklamaya kararlıydı, çünkü Avrupa’nın, Amerika’da sezdiği güçler tarafından şekillendirilmeye yazgılı olduğuna inanmıştı.⁴² Aynı zamanda, geçmişi bir kenara bırakmanın ve ekonomik eşitliğin hem siyasette hem de sivil toplumda sunduğu fırsatları ve tehlikeleri anlamının zamanının geldiğine de inanıyordu. Şöyle devam ediyordu: “Kısa sürede gördüm ki, bu olgunun yasalar ve siyasi teamüller üzerindeki kuvvetli etkisinin ötesinde, sivil toplum ve hükümet üzerinde de önemli bir gücü vardır.”⁴³ Sivil toplumu açıkça “ülkenin siyasi karakterinin ve yasalarının ötesinde” ve “hükümetin” dışında konumlandıran Tocqueville, sivil toplumu birey ve devlet arasında aracılık yapan bir örgütler alanı olarak etkili bir şekilde tanımlayacaktı. Böylece Montesquieu’yü devrim sonrası ekonomik eşitlik ve siyasal demokrasi koşullarına uyarlamış oluyordu.

Tocqueville’in zihninde yer eden ilk husus, devletin zayıflığıydı. Onun açıklaması, Amerika’nın “güçlü toplumu, zayıf devleti” ile Avrupa’nın “güçlü devleti, zayıf toplumu” arasındaki ilk ayrımlardan birini ortaya koydu ki bunun, çağdaş kuramlar üzerinde çok kuvvetli bir etkisi olacaktı. Yerleşik bir feodal geleneğin ve buna bağlı olarak bir eski rejimin olmayışı, büyük şehirlerin sayısının çok az olması nedeniyle yerel yönetimlerin önem kazanması, bürokrasinin görece yokluğu ve buna eşlik eden ademi merkeziyetçi gelenek, coğrafi yalıtılmışlık, ayrıca büyük bir daimi ordunun olmayışı gibi etkenler özellikle geniş toplumsal eşitlikle, ken-

dine yetme kültürüyle, düşük düzeyde sınıf çatışmasıyla birlikte düşünüldüğünde, Kıta Avrupası'nın tarihine damgasını vurmuş olan güçlü devlet geleneğinin neden Amerika'da asla gelişmediği anlaşıyordu: "Birleşik Devletler'e gelen Avrupalıyı en çok etkileyen şey, bizim hükümet ya da yönetim olarak adlandırdığımız şeyin yokluğudur. Amerika'da yazılı yasalar görürüz; bunların gündelik olarak uygulanmasına şahit oluruz; etrafımızdaki her şey devinim halindedir ve motorun nerede olduğunu keşfedemeyiz. Toplumsal mekanizmayı yöneten el, her an elimizden kaçır.⁴⁴ Adam Smith gibi Tocqueville de "eli" tanımlamak istiyordu. Fakat Smith'in aksine, Tocqueville ilgisini ekonomiden uzaklaştırıp kültüre yöneltmişti. Bu tercihinin sonuçları günümüzde de etkisini sürdürüyor.

Bu yönelimi nedeniyle, kent yaşamına ve bu yaşamın kent kurullarındaki yansımalarına ilişkin ünlü betimlemesini yaptı. Amerikan özgürlüğünün "hayatı ve başlıca ilkesi", "halkın kamu işlerine müdahalesi, vergilerin serbestçe oylanması, iktidar temsilcilerinin sorumluluğu, bireysel özgürlük ve jüri tarafından yargılanma"ydı. Avrupa'da ancak kusurlu olarak var olan bu uygulamalar "New England yasaları tarafından saptanmış ve kabul edilmiştir". Amerikalılar, Yeni Dünya'daki siyasal yaşamın ilk örgütlenme biçimi olan kentlerde Atina demokrasisiyle geleneksel cumhuriyetçiliği birleştirmişlerdi. Tocqueville'in Montesquieu yorumu, yerel kent kurumlarına duyduğu saygıyı ortaya koyuyordu:

1650'den itibaren New England'da kentler tamamıyla ve kesin bir biçimde kuruldu. Bu müşterek bireyselliğin etrafında ilgiler, tutkular, ödevler ve haklar adamaklı kümelendi ve birbirlerine bağlandı. Kentin merkezinde reel, aktif, tamamen demokratik ve cumhuriyetçi bir siyasal yaşamın hüküm sürdüğünü görüyoruz. Sömürgeler hâlâ anayurdun üstünlüğünü kabul edebilirler; eyaletin yasası monarşidir ama kentte yaşanan şey çoktan cumhuriyettir.

Kent her çeşit yüksek görevlisini kendisi atar. Kendi kendisini vergilendirir; vergisini kendisi dağıtır ve toplar. New England kentinde temsilcilik yasası hiç kabul edilmemiştir. Atina'daki gibi, herkesi ilgilendiren meseleler, kamusal alanda ve yurttaşların genel kurulunda ele alınır.⁴⁶

New England'ın kent yönetimleri, yerel çıkarları temsil ederek halk ile genel siyasal kurumlar arasında arabuluculuk yapıyordu.⁴⁷ Bu yönetimlerin yerel halkla güçlü bağları özyönetim kalıplarının kurumsallaşmasını sağlamış ve doğrudan taşraya ait olmaları demokratik devleti yerelleştirmişti. Halkın katılımını yönlendirmeye ve işlemeye uygun bir şekilde yapılandırılmışlardı; çünkü "saygınlık isteği, reel menfaat ihtiyacı, kuvvet ve ikaz merakının derinleştiği yer yaşamın sıradan ilişkilerinin merkezi olan kenttir. Sıkça toplumu altüst eden bu tutkular, sıcak bir yuvada ve adeta ailenin bağrında gerçekleştikleri zaman karakterleri de değişir."⁴⁸

Yerel yönetimler tam da dar ufukları nedeniyle demokratik aşırılığa gitmeksizin özgürlüğü savunabilirlerdi:

New England sakini kentine bağlıdır, çünkü kenti güçlü ve bağımsızdır, onunla ilgilidir, çünkü kenti yönetmeye kendisi kakıda bulunur. Onu sever çünkü kismetinden sıkıntı duymak zorunda değildir; ihtirasını ve geleceğini kentte kurar. Kent yaşamının neden olduğu her bir pürüze burnunu sokar: Kendi eriminde olan bu sınırlı alanda hükümeti yönetmeye çalışır. Kendileri olmaksızın özgürlüğün sadece ancak devrimlerden doğabileceği formlara alışı, bunların Tin'ini içine sindirir, düzenden zevk alır, kuvvetlerin uyumunu kavrar ve nihayetinde hem kendi ödevlerinin doğası hem de haklarının kapsamı üzerine açık ve pratik fikirler edinir.⁴⁹

Fransız Devrimi'nin merkezi devleti Amerika'ya kesinlikle uygun olmazdı; çünkü bu tür devletin düzenlilik, öngörülebilirlik ve rutin sevgisi, yerel faaliyetin canlı kültürüne aşılandığı takdirde o kültüre zarar verirdi. Tocqueville şunu ilan ediyordu: "Merkezi bir kuvvet, ne kadar aydınlanmış, ne kadar bilge olursa olsun, tek başına büyük bir halkın yaşamının tam ayrıntılarını kapsayamaz. Bunu yapamaz çünkü böyle bir iş beşeri güçleri aşar. Bu kadar değişik faaliyeti kendi olanaklarıyla yaratmak ve işletmek istendiğinde ise bu merkezi kuvvet, fazlaca eksik kalmış bir sonuçla yetinir veya yararsız çabalarıyla kendi kendisini tüketir."⁵⁰ Devlet gücünü kısıtlayarak ve insanların memleketlerinde kalmalarını sağlayarak özgürlüğü koruyan bireyci ve dar görüşlü bir kültür tarafından desteklenen güçlü yerel kurumlar, Fransız merkezîyetçiliğiyle tam bir karşıtlık içindeydi.

Yerel özyönetim, Amerika'nın kendine yetme kültürüne mükemmel bir şekilde uyuyordu: "Her bir örgütlenmenin kendisini ilgilendiren konuların en iyi yargıcı olduğunu ve kendisine özgü ihtiyaçlarını giderebildiğini söyleyebiliriz. O halde kentler ve idari bölgeler hususi menfaatlerini gidermekle yükümlüdürler. Eyalet çekip çevirir ama yönetmez."⁵¹ Amerikalılar kendi işlerini kendileri görür ve komşularıyla dayanışma halinde yaşar; yalnızca özel girişimler başarısız olduğunda kamudan yardım isterlerdi. Yerel gelenekleri, siyasal özgürlükle birlikte gelen alışkanlıklar ve kendine yetme kültürü sayesinde Amerikan sivil toplumunun ara örgütlerinin halkın kaygılarını devlete karşı temsil etmesi kolaylaşıyordu. Dolayısıyla bu sivil toplum eşsizdi: "Amerika dünyada örgütlerden en çok yararlanan ve bu kuvvetli aracı çok çeşitli konulara uygulayan bir ülkedir. Kent, şehir ve idari bölge adı altında yasayla oluşturulan daimi topluluklardan bağımsız olarak, ortaya çıkmalarını ve gelişmelerini sadece bireysel iradelere borçlu olan çok sayıda başka örgüt vardır."⁵²

Tocqueville'in Amerikan sivil toplumu kavramı, son derece bireyci bir halkı, yaygın eşitlik zemininde sağlanmış genel refaha bağlıyordu. Tocqueville'in yaklaşımı,

Rousseau'nunkinden kökten farklıydı. Eşitlik, demokrasi ve dayanışmanın bir arada var edilebilmesi için özgür kurumlar, hukukun üstünlüğü ve aracı örgütlenmeler gerekliydi: "Sadece insanların karşılıklı eylemleriyle, duygular ve fikirler kendilerini yeniler, vicdan büyür ve beşeri zihin gelişir. Bu eylemlerin demokratik ülkelerde neredeyse geçersiz olduklarını göstermiştim. O halde bunları suni biçimde yaratmak gerekir. Bunu yapabilecek olanlar da sadece örgütlenmelerdir."⁵³ Amerikalıların gönüllü örgütler kurma eğilimi Avrupa'dakinden bütünüyle farklıydı ve hem devletin eşitleme tutumundan hem de aristokratik imtiyazlardan uzak duruyordu:

Amerikalılar tüm dönemlerde, tüm koşullar, eğilimler karşısında durmaksızın birleşirler. Onların sadece herkesin iştirak ettiği ticari ve endüstriyel örgütlenmeleri yoktur; aynı zamanda birçok farklı türde örgütlenmeleri de vardır: dinsel, ahlaki, ağırbaşlı, önemsiz, geniş kapsamlı ve dar kapsamlı, devasa ve çok küçük örgütlenmeler. Amerikalılar kutlama yapmak için, meslek okulları kurmak için, binalar ve kiliseler inşa etmek için, kitapları yaymak için, yeryüzünün bir diğer ucuna misyonerler göndermek için örgütlenirler. Bu yolla hastaneler, cezaevleri ve okullar yaratırlar. Nihayetinde bir hakikati açıklığa kavuşturmak veya önemli bir örnekten hareketle belli duyguları geliştirmek söz konusu olduğunda, yine örgütlenirler. Yeni bir girişimin tepesinde Fransa'da hükümeti ve İngiltere'de ise önemli bir soylu kişiyi görürsünüz; Birleşik Devletler'de ise bu yerde bir örgüt vardır.⁵⁴

Gönüllü birlikleri, kişisel çıkarla ortak yararı birleştirir. Bu, özellikle Avrupalıların rutin, tekdüzelik ve ölçülülük sevgisiyle karşılaştırıldığında, Tocqueville'in Amerikalıların enerjisinden ve heyecanından neden bu denli etkilendiğini açıklıyordu. Şunu yazıyordu: "Sözün kısası dünyada toplumsal refahı sağlamak için insanların bu kadar çaba sarf ettiği ülke yoktur. Bu kadar çok sayıda ve bu kadar etkili okul; ikamet edenlerin dinsel ihtiyaçlarıyla bu kadar ilişki içinde olan ibadethaneler; bu kadar iyi bakılmış kent yolları yapmayı başarmış bir halk bilmiyorum. O halde Birleşik Devletler'de tekbiçimlilik, tasarıların kalıcılığını, detaylara titiz bir biçimde gösterilen özeni, idari usullerin mükemmelliğini aramaya gerek yoktur; burada bulunan şey, biraz yabancı ama kudretle de dolu bir güç imgesidir; rastlantıların ama aynı zamanda hareketlerin ve çabaların da eşlik ettiği yaşam imgesidir."⁵⁵ Montesquieu ve Madison'ın sözlerini tekrarlayan Tocqueville, sivil toplumun her türlü tekil çıkarın etkisini azaltarak, çoğunluğu zayıflatarak ve onların ortaya çıkışını teşvik eden demokrasinin aşırılıklarına karşı önlem olarak özgürlüğe hizmet edeceğini umuyordu.⁵⁶ Demokratik bir çağda özgürlüğü güvence altına alabilecek genel bir kural türetmek için gözlemlerinden yararlanıyordu:

En fazla toplumsal durumu demokratik olan ülkelerde, partilerin despotizmini veya prenslerin keyfilğini engellemek için, siyasal örgütlenmeler zorunludur. Aristokratik ülkelerde ikincil teşekküller, iktidarın kötüye kullanılmasını durduran doğal örgütlenmeler oluştururlar. Benzer örgütlenmelerin var olmadığı ülkelerde, eğer bireyler bunlara benzer şeyleri yapay ve geçici biçimde yaratamazlarsa, burada herhangi bir tiranlık çeşidi için bir engel kalmamış olur ve büyük bir halka, bir avuç fesat kişi veya bir tek insan tarafından kolayca zulmedilir.⁵⁷

Tocqueville'in dehası, eşitliği, yerelliği ve materyalizmi büyük ölçüde genişletilmiş bir sivil toplum kavramına dahil etme yeteneğinde yatıyordu. Amerika'nın maddi zenginliğe odaklanmasını demokratik toplumsal yapısına bağlıyordu; Amerikan halkının birlik kurmaya dönük eşsiz yatkınlığı da buna dayanıyordu. Ayrıca ticaretin sivil toplumda birden fazla güç merkezi yaratarak özgürlüğe hizmet edebileceği konusunda Locke'la, Montesquieu'yle ve Madison'la hemfikirdi: "Surlulardan Floransalılara ve İngilizlere kadar özgür olmayan ama ticaretle ve üretimle uğraşan tek bir halkın adını söyleyebilir miyiz bilmiyorum. O halde şu iki şey arasında zorunlu bir ilişki ve sıkı bir bağ vardır: Özgürlük ve endüstri."⁵⁸ Fakat Amerika'nın koşullarında servet peşinde koşma uğraşı da ayrışmalara yol açabilirdi. Şunu diyordu: "Koşullar eşit olduğunda her bir kişi seve seve kendi içine kapanır ve kamusal yaşamı unuttur."⁵⁹ Tocqueville, Amerikalıların bilinmeyen sularda seyrettiğinin farkındaydı. Ortaçağ toplumunu yapılandırmış olan kurallarla belirlenmiş yasal ve sözleşmeye dayalı kodlar, toplumsal birliktelik normları, hiyerarşik yapılar ve itaat alışkanlıkları Amerika'da önemsizdi ve Avrupa'da da ortadan kalkıyordu. Burke'ün şikâyetlerine rağmen Aydınlanma galip gelmişti. Demokratik bir ticaret cumhuriyetinin üyelerinin birbirleriyle zorunlu bağları yoktur; herkes herkesle eşit olduğu için, kendi çıkarları söz konusu olmadığı sürece hiç kimse bir başkasına karşı yükümlülük taşımaz. Tocqueville'in Amerikalılardan bu denli etkilenmesinin nedeni, sivil toplumu bu tür hammaddelerden yaratmanın ne denli güç olduğunu bilmesiydi: "Dünyaya büyük faydalar sağlayan eşitliğin, bununla birlikte insanlara... çok tehlikeli güdüler telkin ettiğini kabul etmek gerekir. Eşitlik, her bir kişinin sadece kendisiyle meşgul olmasını sağlamak için, insanları birbirlerinden tecrit eder. Onların ruhlarını, maddi hazlara yönelik sevgiye ölçsüz biçimde açar."⁶⁰ Kendi haline bırakıldığında, eşitlik yabancılardan oluşan bir toplum üretir: "Böylelikle demokrasi sadece her tür insana atalarını unutturmaz, aynı zamanda torunlarını da ondan saklar ve onu çağdaşlarından ayırır. Demokrasi insanı durmaksızın kendisine doğru yönlendirir ve nihayetinde onu tamamıyla kendi vicdani yalnızlığının içine kapatır."⁶¹

Bu durum, sivil toplumun siyaset ya da ticaret tarafından kendiliğinden yaratılmayan birlik ilkelerini sağlamasını daha da önemli kılıyordu. Tocqueville şunu duyuruyordu: “Amerikalılar eşitliğin doğurduğu bireyciliğe karşı özgürlükle savaştılar ve kazandılar.”⁶² Gönüllü birlikler yurttaş faaliyetini teşvik edebilir ve bireysel çıkar ile topluluğun refahı arasında bağlantı kurabilir. Kamusal meseleler üzerindeki yerel denetim, Atina demokrasisinden ve klasik dönem cumhuriyetçiliğinden çıkan dersleri modern yaşamın eşitlikçi koşullarına taşıyordu. Tocqueville’in bahsettiği gönüllü faaliyeti, Rousseau’nun ahlaki topluluğunun yerini alıyordu:

Bir insanı devletin kaderiyle ilgilenmesi için özel yaşamından çıkarmak çok zordur, çünkü bu kişi devletin kaderinin kendi alını yazısı üzerinde yapabileceği etkiyi güçlkle anlar. Ama ona arazisinin sınırından bir yol geçmesi önerildiğinde, bu kişi, bu önemsiz kamusal mesele ile kendi önemli özel meseleleri arasında bir ilişki olduğunu ilk bakışta görecektir ve burada tekil menfaat ile genel menfaati birleştiren sıkı bağı, kendisine gösterilmeye gerek kalmaksızın keşfedecektir. O halde, Amerikalılar yurttaşları önemli meseleleri yönetmeye terk etmek yerine, onları kendi önemsiz meseleleriyle görevlendirerek, onların kamusal iyiyle ilgilenmelerini sağlamış olurlar ve böylelikle de onlara bu iyiliği üretmek için durmaksızın birbirlerine ihtiyaç duyduklarını gösterirler. Göz alıcı eylemlerle bir halkı bir anda kendimize çekebiliriz; ama bizi çevreleyen nüfusun sevgisini ve saygısını kazanmak için, önemsiz ve yorucu hizmetlere, zor görevlere uzun süre vekâlet etmek, daimi bir hayırhah tavrı ve kendi menfaatini düşünmemeye ün salmış olmak gerekir. Çok sayıda yurttaşın komşularının ve yakınlarının duygulanımlarına değer vermesine neden olan yerel özgürlükler o halde insanları, tüm farklı güdülerine rağmen, birbirlerine doğru durmaksızın iter ve onları birbirlerine yardım etmeye zorlar.⁶³

Sivil topluma yönelik çağdaş hayranlığın merkezinde Tocqueville’in gönüllü faaliyet tercihinin özündeki devlet karşıtlığı yer alır, ama o dönemde öne sürdüğü sav pragmatikti: “Bir hükümet en önemli birkaç Amerikan örgütlenmesinin yerini tutabilecektir ve Birlik’in içinde birçok tikel cyalet bunu zaten yapmıştır. Ama hangi siyasal iktidar, Amerikalı yurttaşların her gün örgütler aracılığıyla giriştikleri sayısız küçük girişimle yeterli düzeyde ilgilenilebilecektir?” diye soruyordu. Daha karmaşık ve karşılıklı bağımlılığın hâkim olduğu bir gelecek, sorunu yalnızca daha da şiddetlendirecektir: “İnsanın yaşamında en müşterek ve en zorunlu olan şeyleri gittikçe daha fazla kendi başına üretebileceği zamanın yaklaştığını öngörmek kolaydır. Toplumsal kuvvetin görevi o halde durmaksızın artacaktır ve onun çabaları bu görevin alanını her gün daha da genişletecektir. Bu kuvvet ne kadar çok örgütlenmelerin yerine geçerse, örgütlenme fikrini kaybeden kişiler de o kadar çok bu kuvvetin kendisine yardım

etmesine ihtiyaç duyacaktır: Bunlar birbirlerini sürekli tetikleyen neden ve sonuçlardır. Kamusal idare nihayetinde, bir yurttaşın yalnız başına yeterli olamadığı tüm ticari meselelerin yönetimini mi üstlenecektir?”⁶⁴ Amerikan toplumsal yapısından, kültüründen, tarihinden çıkan dersler genelleştirilebilirdi. Montesquieu’nün kraliyet despotizmine getirdiği eleştiri, Tocqueville’in eleştirisinden kesinlikle uzak değildi; Tocqueville neredeyse tüm çağdaş kuramların merkezinde yer alan bir sivil toplum manifestosunu kaleme alırken bundan yararlandı:

Bir hükümet, ancak her türlü endüstriyel girişimi yöneterek, büyük bir halkın duygularını ve fikirlerinin devinimini sağlamakta ve onların ihtiyaçlarını tek başına gidermekte yeterli olabilecektir. Bu yeni yola girmek için siyasal alandan çıkmayı denediği anda ise, istemese de, katlanılmaz bir tiranlığı burada yerleştirecektir. Çünkü bir hükümet yalnızca belli kuralları dikte etmeyi bilir, desteklediği duygular ile fikirleri dayatır ve tavsiyeleri kurallardan ayırma konusunda hep güçlük çeker. Eğer hükümet hiçbir şeyi yerinden oynatmamanın kendi yararına olacağına inanırsa, daha da kötüsü olacaktır. Böylelikle o hareketsiz kalacaktır ve kendisini iradi bir uykuyla hantallığa teslim edecektir. O halde hükümetin tek başına eylememesi zorunludur. Demokratik halklarda, koşulların eşitliğini yok ettiği kudretli bireylerin yerini almak zorunda olan şey örgütlenmelerdir.⁶⁵

Tocqueville’in sivil toplum kuramının kalbi işte burasıdır. Devletin sorumlulukları “siyasal alanıyla” sınırlandırılmalıdır. Sivil toplum, kişisel meselelerin çözümüne yönelik ve genellikle geniş siyasi veya ekonomik meselelerle ilgilenmeyen gönüllü birliklerden oluşur. Amerikalıların yerel çıkarların peşinde koşmaya dönük kendine özgü eğilimiyle güçlenen sivil toplum, aristokratların yerine eşitlerden oluşan bir gruba geçirir ve demokratik devletin sivri köşelerini yontar. Bu, özgürlüğün temel koşuludur ve Avrupa’nın yaşadığı ikileme Amerika’nın verdiği yanıtıdır: “Demokratik ülkelerde, örgütlenme bilimi temel bilimdir; diğer her şeyin ilerlemesi bunun ilerlemesine bağlıdır.”⁶⁶

Tocqueville, Yeni Dünya’nın formalitelerden uzak olmasından, enerjisinden ve yaratıcılığından etkileniyordu; fakat buna karşılık, devletçilik kapasitesinden endişe duyuyor, ayrıca zengin ara birlikler ağının, yerellik geleneklerinin ve siyasal özgürlüğün, ticaret üzerine kurulu bir toplumun yalıtılmış bireylerini ortak iyiye yönlendirmeye yetmeyebileceğinden korkuyordu. Yerel gönüllülüğe güçlü bir şekilde bağlı olmalarına rağmen, Amerikalılar, Fransız Devrimi’nin tümelciliğini yerel eşitsizliklerinin tanınması üzerinden yumuşatmanın önemini öğrenmek zorundaydılar: “Amerikalılar, her bir eyalette ve devlette toplumsal iktidarı halkın doğrudan yürütmesi gerektiğini düşünürler; ama bu iktidar bir defa oluştuktan sonra artık

adeta onun sınırları üzerine düşünmezler; bu iktidarın her şeyi yapabilme hakkına sahip olduğunu kolaylıkla kabul ederler. Şehirlere, ailelere veya bireylere verilen tikel ayrıcalıklara gelince, onlar böyle fikirleri tamamen kaybetmişlerdir. Onların zihni, aynı yasanın ülkenin tüm kısımlarına ve burada ikamet eden tüm insanlara ayırım gözetmeksizin uygulanmamasını kabul edemez.”⁶⁷ Sivil toplum, kadim aristokrat yapılarını nihayet sırtından atan Avrupa’ya da faydalı olabilirdi. Tocqueville, “Bu yerel otoritelerin çoğu çoktan yok oldu,” diyordu. “Bunların hepsi hızlı bir biçimde ya ortadan kalktılar ya da tam bir bağımlılık durumuna düştüler. Avrupa’nın bir ucundan diğer ucuna, senyörlerin imtiyazları, şehirlerin özgürlükleri, yerel idareler, bunların hepsi yok oldu veya yok olmak üzereler.” Fakat bunda sevinilecek bir şey yoktu; çünkü Fransız Devrimi’nin “ikincil yönetim güçlerini” yok etme eğilimi özgürlüğe karşı gerçek bir tehditti.⁶⁸ Tarihin çelişkili mantığı, eşitlikçi Amerika’nın yerel imtiyaz merkezlerini demokratik devletten koruyarak, sınıflı bir yapıda olan Avrupa’nın özgürlüğü muhafaza etmesine yardımcı olabileceği anlamına geliyordu. Belki sivil toplum, feodalizmin ikincil yararlarının bazılarından faydalanabilirdi:

Dünyada yeniden bir aristokrasinin kurulamayacağına kesin bir biçimde inanıyorum; ama yurttaşların bir araya gelerek çok zengin, çok etkili, çok güçlü, tek kelimeyle aristokratik kişileri ortaya koyabileceğini düşünüyorum. Bu şekilde aristokrasinin kusurları ve tehlikeleri dışında onun en önemli siyasal avantajlarına sahip olunabilecektir. Siyasal, endüstriyel, ticari ve hatta bilimsel ve edebi bir örgütlenme, ne istendiği zaman boyun eğdirilebilen ne de kolaylıkla zulmedilebilen ve iktidarın gereksinimlerine karşı bireysel haklarını koruyarak, müşterek özgürlükleri kurtaran aydın ve kudretli bir yurttaş gibidir.⁶⁹

Halkın siyasal erkinin özgürlüğü tehdit ettiği bir çağda, sivil toplum, eşitsizlik sayesinde özgürlüğü koruyabilirdi: “Toplumsal kuvvetin etki alanını geniş ama aşıkâr ve değişmez sınırlar içinde tutmak; bireylere belli haklar vermek ve onların bu haklardan tam olarak yararlanmalarını garanti altına almak; bireyin bağımsızlığı, gücü, kökeni nasıl olursa olsun onu korumak; bireyi toplum karşısında yüceltmek ve desteklemek: Bana öyle geliyor ki işte tüm bunlar içinde bulunduğumuz çağda yasa koyucunun temel meseleleridir.”⁷⁰ Yerelliği ve birliği koruyan özgür kurumlar bunu, çoğunluğun gücünü bir miktar eşitsizlikle sınırlayarak yapar.

Amerika, “beşeri yüreklere tek değişmez özellik olarak kendisini sunan kişisel menfaatle haklar idesini bağlamak” gibi zorlu bir görevi başarmıştı.⁷¹ Yeni eşitlik, ticaret, demokrasi koşullarında özgürlüğe, mükemmeliyete ve erdeme yer bulmak, Amerikalıların mükemmelleştirdiği türde kurumlara bağlıydı: kent konseyleri, basın özgürlüğü, dolaylı seçimler, federal yapı, bağımsız yargı, Kilise ile devletin ayrılması

ve çok sayıda bağımsız dernek. Tocqueville, Amerikalıların, ticari bir toplumsal düzende yaşayan yalıtılmış bireyler ile gitgide merkezleşen ve müdahaleci hale gelen bir yönetim aygıtı arasında arabuluculuk yapabilecek bir sivil topluma kayda değer bir güç tahsis ederek demokratik devletin nasıl sınırlanacağını Avrupalılara gösterebileceğini umuyordu.

Rousseau, yurttaşlık ve topluluk gibi eski cumhuriyetçi erdemlere ses vermiş, devrimci bir sivil toplum kavramını dile getirmişti. Burke, modernitenin tektipleştirici tarafından korkuyor, istikrarı geleneklerde ve eşitsizlikte arıyordu. Tocqueville'in eski rejimin eşitlik ve demokrasinin karşı konulmaz taleplerine boyun eğdiğini kabul etmesi, Devrim hakkındaki kararsızlığını yansıtıyordu, ama Montesquieu'nun merkezi iktidar korkusunu paylaşıyor ve kapsamını yerel kurumlar ve gönüllü birliklerle sınırlamak istiyordu. Onun aklındaki sivil toplumun özgürlüğü korumasının sebebi, yerelliğe, tikelciliğe, sabit imtiyazlara dayanmasıydı. Ekonominin iç dinamiklerine karşı nispeten kayıtsız kalan Tocqueville'in piyasayı düşüncesinin kapsama alanı dışında tutabilmesinin nedeni, Amerika'daki koşulların eşitliğine dair varsayımlarının ekonomiyi demokratik eleştiriden etkili bir şekilde uzaklaştırmasıydı. 1830'larda bile sorunlu denebilecek bu değerlendirmeyi yüz elli yılı aşkın bir süre sürdürmek artık imkânsızdır. Fakat bu, bazı Avrupalı aydınların Tocqueville'in çalışmasını ve idealize ettiği Amerika'yı bir kez daha ele almasını engellemeyecekti. Bu hataya düşmemeleri gerekirdi.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Çağdaş Yaşamda Sivil Toplum

Sivil Toplum ve Komünizmin Krizi

Sivil topluma yönelik çağdaş ilginin kökleri, 1980’lerde bazı etkili Doğu Avrupalı Sentelektüellerin komünizmin hızlanan krizini “sivil toplumun devlete karşı isyanı” olarak nitelemesine dayanıyor. Kendi kendini öncü olarak tanımlayan partilerin iddialarına ve bu partilerin bürokratikleşmiş siyaset biçimlerine derinden düşman olan muhalif bir edebiyat yavaş yavaş şekillendi. Bu edebiyat, “fiili mevcut sosyalizmi” doyumsuz ve müdahaleci bir devlet aygıtı, ağır sanayi üretiminin köhnemiş merkezi planlaması ve parti-devletin kontrolü dışında baş gösteren toplumsal inisiyatiflerin yaygın olarak bastırılmasıyla özdeşleştiriyordu. Liberal anayasacılıktan, Tocqueville’den ve “totalitarizm” üzerine Batı literatüründen yararlanan ilk analistler, Marksizmin sınırsızlığı, her şeyi politize etme eğilimi, demokrasiye ihanet ve sivil toplumdan kaynaklanan herhangi bir kendiliğinden faaliyeti yönlendirme veya özümseme dürtüsü dedikleri şeye dair sürekli bir eleştiri geliştirdiler. Geniş halk kesimlerinin siyasal demokrasiye yönelik arzularına dayanan bu eleştiri ekonomik meseleleri düpedüz görmezden geliyor ve başlangıçta kendini sosyalist düşüncenin yenilenmesi olarak sunuyordu. Bu eleştirel duruşun sunduğu yargılar kesinlikle yeni değildi, ama derinleşen ekonomik kriz ve sağın İngiltere ile Amerika Birleşik Devletleri’nde kazandığı siyasi zafer bu yaklaşımı yoğun bir biçimde destekliyordu. On yılın sonunda, siyasete ve devlete yönelik yaygın güvensizliği, özel mülkiyete ve piyasaya yönelmişti. Sovyet tarzı komünizmin neden çöktüğü konusunda, dönemin kapsamlı ideolojilere ve siyasete yönelik genel şüphesini yansıtan, “büyük anlatılar” a dair postmodern eleştirilerle güçlenen geniş bir fikir birliği çok geçmeden gelişti. Soğuk Savaş’ın sona ermesi sayesinde, süper güçlerin rekabetinin, gerilimin ve savaş tehdidinin ötesine geçebilecek uluslararası bir sistemde demokratik siyaseti diriltebilecek bir “küresel sivil toplumun” doğabileceği umudu, bu fikir birliğinin dönüm noktasıydı. Fakat uluslararası sistem devletler tarafından yapılandırılmaya devam ettiği için, “yeni dünya düzeni”ne dair iyimser umutlar sona erdi. Nitekim küresel sivil toplumu meydana getiren gruplar, ekonomik krizin, şiddetlenen ekonomik eşitsizliğin ve demokrasinin erozyonunun

etkilerini hafifletemedi. Komünizmin çöküşünün büyük projeleri, kapsamlı siyaseti ya da devletleri geçersiz kılmadığı ortaya çıkmıştı.

“Fiili mevcut sosyalizm” devlet güdümlü bir ekonomik büyüme ve toplumsal örgütlenme stratejisi olarak geliştiği için, muhalif eleştiri, devlet erkini kısıtlamaya odaklanan liberal sivil toplum kuramlarına yöneldi. Siyasal hakları, sivil özgürlükleri, hukukun üstünlüğünü savunan anayasacı savlar, keyfi bürokratik müdahaleden muaf bir kamusal yaşam alanı tanımlamaya çalışıyordu. Özerk gönüllü örgütler, demokratik öz-örgütlenme ortamları ve parti-devletin amansız genişlemesinin önündeki önemli engeller sayılmaya başladı. Liberal anayasacılık önemli ölçüde koruma sağlayabilirdi, ama bunun, yeni sivil toplum kuramlarının bizzat ele aldığı çözümlerin ancak bir parçası olabileceği görülecekti.

Liberalizmin Aydınlanma dönemindeki ikizi olan modern sosyalizm daima demokrasinin ekonomi alanına yayılmasına dayanmıştı. Sivil toplumu saf ve yalın bir öz-örgütlenme saymak, devleti demokrasinin önündeki başlıca engel olarak görmeye ve ekonomiyi gözardı etmeye eğilimliydi. Gelgelelim, eğer sivil toplum kaotik bir üretim, çıkar ve eşitsizlik alanı olarak kuramsallaştırıldığı takdirde, ekonominin iç dinamikleri incelemeye tabi tutulabilirdi. Sivil toplumla ilgili tüm sosyalist kuramların merkezinde bu yönelim yer alır. Bazılarının savunduğu ılımlı yeniden-paylaşım politikalarından, kimilerinin yeğlediği piyasanın tamamen feshine varana kadar, eşitlik ve demokrasi, özel mülkiyete ve metalaştırma mantığına müdahale etmek için devlet erkini kullanılmasını şart koşuyor gibi görünüyordu. Lenin’in sosyalizme geçişin derin çelişkilerinin siyasi olarak yönetilebileceği umudu, 20. yüzyıl komünizminin genel ilkesine dönüştü. Fakat demokrasi meseleleri kendilerini sosyalist düşüncenin merkezine yerleştirdi. Liberalizm devleti demokratikleştirmek istediği için bir sivil toplum kuramı geliştirdi. Marksizm ise sivil toplumu demokratikleştirmek istediği için bir devlet kuramı geliştirdi. Tarihin dolambaçlı yolları, onları Doğu Avrupa’da karşı karşıya getirecekti.

Devlet Karşıtlığı ve Totalitarizm

Marx’ın büyük projesi, burjuva sivil toplumunun eleştirel analiziydi ve komünizmin örgütlenme şekline dair düşüncelerini açıklamaya pek fazla vakit ayırmadığı herkesin malumudur. Fakat sosyalizme geçişin oldukça tutarlı bir taslağını sunmuştu ve kapitalizmin merkezi yapılarının işçilerin siyasal “zaferinden” sonra bir süre daha varlığını sürdürmesini beklediği de anlaşıyordu. Marx’ın, iktidarın ele geçirilmesinin sivil toplumun dönüşümünden önce gerçekleşeceği ve bu geçişi mümkün kılacağı öngörüsü, güçlü bir siyasal aygıtın önemli bir rehberlik ve yönlendirme işlevini yerine getireceğini ima ediyordu. Bu devletin, görevlerini yerine getirme hem de halka hesap

verme konularında nasıl yeterince güçlü olabileceği çok net değildi, ama Marx devletin kesinlikle nüfusun ezici çoğunluğu tarafından bilfiil desteklenmesini bekliyordu. Bu devlet ile burjuva niteliğini hâlâ sürdüren sivil toplum arasındaki kaçınılmaz gerilim, bu koşullarda toplumsal ya da siyasal demokrasi için ölümcül değildir.

Lenin bunun farkındaydı; fakat Rus Devrimi'nin özel koşulları, siyasal demokrasi meselelerini, bunalımcı zayıflığı nedeniyle o meseleleri tatmin edici bir biçimde tek başına ele alması imkânsız olan toplumun kalbine yerleştirecekti. 25 Ekim 1917'deki başarılı ayaklanmanın hemen ardından Petrograd Sovyeti'nin üyelerine ciddi bir tavırla "Artık Rusya'da bir proleter sosyalist devlet kurmak üzere işe koyulmalıyız," dedi.¹ Siyasal ve kurumsal temelleri yerli yerine oturunca, toplumsal devrim başlayabilirdi. Fakat sivil toplumu dönüştürmenin devlet iktidarını ele geçirmekten çok daha güç olduğu görüldü. Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı yıkım işleri olduğundan da güç bir hale sokmuştu, ama içeride yaşanan karşı devrimi ve dış müdahaleyi alt etme konusundaki acil ihtiyaç, merkezileşme kuvvetlerini pekiştirdi ve partiyi ve devleti dönüştürmeye adanmışları sivil toplumun unsurlarına karşı sorumlu tutmayı güçleştirdi. Devrimci bir devletin doğrudan demokrasinin, işçi denetiminin ve Sovyet iktidarının ademi merkezîyetçi temelinde örgütlenebileceğine dair en baştaki umut, bir süre için güçlü bir siyasal organın gerekli olacağı gerçeğine hızla boyun eğdi. "Devletin sönmümlenmesi" en azından açık karşı-devrim mağlup edilene ve ekonomik modernleşme başlayana dek ertelenmek zorundaydı.²

İç savaşta elde edilen zafer, daimi hale gelecek bir krizin parametrelerini yeniden belirleyecekti. Lenin, Yeni Ekonomi Politikası'nın piyasaya yönelmesinin ve orta köylülerle uzlaşmasının, tehlikeli piyasa güçlerini kendilerini tekrar göstermeye teşvik edeceğini biliyordu; fakat, tutarlı siyasi önderliğin kapitalizmi sosyalizmin avantajına çevireceğinden emindi. Devlet önderliğinde devletsiz bir topluma geçiş nispeten hızlı ve kolay olacağı umudunu sık sık ifade etmişti, ama devrimci Rusya'nın tek başına olduğu açıklık kazanınca, defalarca öncü partinin yardımına başvurdu. Partinin devletle fiilen kaynaşması Bolşevik rejimin Kızıl Ordu'yu örgütlemesine, siyasal muhalefeti etkisiz hale getirmesine, tükenmiş bir nüfusu yeniden inşa ve toplumsal devrim için seferber etmesine imkân tanıdı. Lenin, yekpare bir partiye ve devlete dayanmanın çok tehlikeli olduğunu biliyordu ve çevresindekileri, Devrim'in kaçınılmaz merkezîyetçiliğini sosyalizmin avantajına ancak işçi denetiminin ve kontrolünün çevirebileceği konusunda defalarca uyardı. Bürokrasinin kaçınılmaz olduğunu sık sık kabul ediyordu, ama işçi sınıfının sürekli denetimi sayesinde bunun zararlı etkileri sınırlandırılabilirdi. Ömrünün sonuna doğru, bunu prensipte ilan etmenin, pratikte örgütlemekten çok daha kolay olduğunu acı bir biçimde görmüştü.

Lenin'in 1924'teki ölümüyle birlikte, işçi devletini bir burjuva sivil toplumunu dönüştürmek için kullanmanın özünde var olan derin çelişkilerin çözüme kavuşturulması iyice güç hale geldi. Devrimin hedeflerinden her biri, hem güçlendirilmiş bir merkezi iktidar hem de partinin önderliğinde toplumsal seferberliğe ve ekonomik modernleşmeye doğru bir ilerlemeyi gerektiriyor gibiydi. 1920'lerin ikinci yarısındaki önemli sanayileşme tartışmaları, Sovyet yönetimi arasında, sanayi sermayesinin köylülerden gelmesi gerektiğine dair geniş bir fikir birliği bağlamında gerçekleşti. Tek mesele, bu sermayenin ne kadar hızlı elde edileceğiydi. Lenin, Rusya'nın devasa ve şüpheli köylü kesimini işbirliğinin ve kolektifleşmenin yararlarına ikna etme çabasında daima ihtiyatı, sabrı, örnek olmanın gücünü tavsiye etmişti. Fakat sosyalist devrim, harap ve kuşatılmış bir toplumda meydana gelmişti ve Devrim'in önderleri, üretim araçlarını üreterek, en baştan başlamak zorundaydılar. Sonunda Stalin, sosyalizmin köylüler ile işçiler arasında aktif bir ittifak olarak inşa edilebileceği ve iki sınıfın da zarar görmeyeceği konusunda ısrar ederek, Buharin'le ve Troçki'yle girdiği karmaşık siyasi mücadeleyi kazandı. Toprakların kolektifleştirilmesi ve hızlı sanayileşme politikası üzerinde anlaşmaya varılınca, önderliği devlet üstlenecekti.³

İkinci Dünya Savaşı ve ardından ABD'yle girilen mücadele, devletin rolünü büyüttü; çünkü ağır sanayi, sürekli acil durum ve askeri zorunluluklar Sovyet sosyalizmini tanımlayan unsurlar olmuştu. Sovyet ekonomisi baştan itibaren bir savaş temeline dayanıyordu ve merkezi planlama, katı siyasal denetim ve piyasa güçlerinin dizginlerinin elde tutulması büyük önem taşıyordu. Fakat bu koşullar altında sivil toplumun giderek daha sorunlu hale geleceği anlaşılabacaktı. Tocqueville'in devlet dışı bağımsız örgütler alanıysa, bütün çabasını toplumsal dönüşüme yönlendiren bir parti-devleti tarafından yutulmuş gibi görünüyordu. 1936'ya gelindiğinde Sovyet kuramcıları, piyasanın örgütlediği bir sınıf, sömürü ve yabancılaşma alanı olarak sivil toplumun büyük oranda ortadan kalktığını ilan ettiler. Her halükârda sivil toplum bir süre boyunca sosyalist siyaset kuramında öne çıkmadı. Bu durum, 1980'lerde Doğu Avrupa'da cereyan eden olayları anlamayı iyice güçleştirecekti.

Modern ekonomi şekillenmeye başladıkça, sorunlar daha da şiddetlendi. SSCB'nin komünizm için maddi koşulları hazırlayan "olgun" bir sosyalizm geliştirdiği iddiaları, artan bürokratikleşme, toplumsal tabakalaşma ve siyasal seferberliğin azalması gibi olgularla çelişiyordu. Cömert sosyal hizmetler, otoriter bir siyasal yapının ve demir-çelik endüstrisinin ihtiyaçlarına göre inşa edilmiş merkezi planlı ekonominin yanında yer alıyordu. Toplum olgunlaştıkça, sürekli ideolojik seferberliğe ve geçmişteki sanayileşmenin, kolektifleştirmenin, askeri harekâtlardaki kahramanlık örneklerine dayanarak planlı bir ekonomiyi örgütlemek gitgide güçleşiyordu.

Rus Devrimi'nin gidişatı yüzyılın büyük bir bölümünde ilerici siyasal düşünceye hâkim oldu, fakat ileri burjuva sivil toplumlara uygunluğu yanıtlanmamış bir soru olarak kaldı. Tarihin koşullarındaki değişimler, onu köklü siyasal demokrasi geleneklerinden yoksun olan azgelişmiş toplumların devlet güdümlü sanayileşmesinin gözde modeline dönüştürdü. Marksist kuram ve Sovyet deneyimi, Bolşevik önderlere, henüz tam anlamıyla dönüşmemiş sivil toplumun kendiliğinden burjuva dürtüleri ve karşı devrim yaratacağını öğretmişti; bu nedenle yönetim, bağımsız toplumsal girişimlere daima derin şüpheyile bakıyordu. İnatçı bir toplumsal düzeni yeni baştan şekillendirme mücadelesinde devletin en güvenilir silah olduğu görüşünü pekiştirmek için kuram ve pratik işe koşuldu. Devrim'i eleştirenin gözünde Devrim genellikle sivil topluma karşı Jakobenlerden ilham alınmış bir savaştı ve edilgen yurttaşlık, parçalanmış ve atıl kalmış bir sivil toplum ve güçlü bir müdahaleci devlet gibi unsurlardan oluşan kasvetli bir tabloya yol açmıştı. Totalitarizmle ilgili kapsamlı bir kuram, farklı analiz damarlarını bir araya getirecekti.

İkinci Dünya Savaşı'nda Sovyetler Birliği'yle kurulan "büyük ittifak" yerini düşmanlığa ve Soğuk Savaş'a bırakırken, Batı'da tutarlı bir antikomünist görüş perçinlendi. Analizlerinin büyük kısmını geleneksel Anglo-Amerikan devlet şüphanine dayandıran kimi aydınlar, sivil toplumu genel çıkarlar adına düzenlemeye dönük her türlü çabanın despotizme doğru atılacak bir adım olduğunu ileri sürüyordu. Carl Friedrich ve Zbigniew Brzezinski, klasik kuramdan ve modern liberalizmden birtakım unsurları kullanarak, Soğuk Savaş döneminde totalitarizmi spesifik prosedürlerin, kurumların ve süreçlerin yeni bir düzenlenişi olarak etkili bir biçimde resmettiler.⁴ İdeolojik birliği uygulamaya, toplumsal farkları ortadan kaldırmaya, yüksek düzeyde manipüle edilmiş katılımı örgütlemeye dönük amansız dürtü olarak tanımlanan totalitarizm, 20. yüzyılın kitlesel sanayi toplumuna uyarlanmış bir otokrasidir. Bunun kökü, sivil toplumun kendiliğinden dürtülerini önceden belirlenmiş amaçlara tabi kılma girişimine, insan yaşamının tüm yönleri üzerinde yargı yetkisi iddiasında bulunan ve güçlü bir parti-devletin örgütlediği saldırgan bir devrimci ideolojiye dayanan bir girişime uzanır. Sürekli oybirliğini hedefleyen, devlet destekli terörle korunan daimi bir ideolojik seferberlik her yere nüfuz ediyor. Gözünü emsalsiz bir hırs bürümüş olan devrim, "toplumun her köşe bucağına yayılıyor. Dolayısıyla değişim günün gereği haline geliyor."⁵ Hiçbir toplumsal alan, özerkliğini, sivil toplumu baştan şekillendirip insan doğasını ıslah etme amaçlı, aşırı politikleştirilmiş bir devrimci projenin amansız tacizinden koruyamaz. Son derece incelikli yönetim araçları, eski devrimci projelerden daha iddialı hedefler koymayı mümkün kılar; özellikle haberleşme ve şiddet araçları devlet tekeli tara-

findan desteklendiğinde. Brzezinski ile Friedrich'in ve genel olarak Soğuk Savaş dönemi liberalizminin gözünde, faşizm ile komünizm akrabaydı.

Totaliter devletin emsalsiz ikna etme ve cezalandırma yeteneği, "olağan durumda çoğu birlik ve grup faaliyeti de dahil olmak üzere, eskiden bağımsız olan tüzel varlıkların bürokratik eşgüdümlemesi aracılığıyla bütün ekonominin merkezi denetimini ve yönlendirmesini örgütlemeye yardım eder".⁶ İster komünist sanayileşme ister faşist savaş olarak ifade edilsin, totalitarizmin aşırı hırsı ve acımasız saldırganlığı, sivil toplumun özerk alanlarını ve ara örgütlerini ezer geçer. Totalitarizmin mantığı, onu kapsamını genişletmeye, gitgide daha geniş alanları içine almaya ve her yere nüfuz etmeye iter. Aristoteles, Montesquieu, Burke ve Tocqueville, ayrımları ortadan kaldırma ve evrensel standartlar dayatma eğiliminin, bireyi koruyan aracı organları yok etmeye yönelebileceği konusunda uyarılarda bulunmuşlardı. Friedrich ile Brzezinski'nin gözünde modern totalitarizmin işleyiş biçimi, yalnızca öznesi bakımından farklılaşır. Devletle kaynaşmış olan devrimci parti, hayli politikleşmiş bir bürokrasiyi devreye sokar ve tarihte eşi benzeri görülmemiş bir kontrol düzeneği yaratır. İdeolojinin gücü ile cebir kullanımını birleştiren mutlak güce sahip yönetici parti-devleti, modern totalitarizmin tanımlayıcı bir özelliğidir.

Friedrich ve Brzezinski, ekonomik planlamanın 20. yüzyılın kalıcı bir özelliği haline geldiğini biliyorlardı. Planlamadan çok rahatsız olmuyorlardı; onları endişelendiren husus, komünizmin sivil toplumu dönüştürme projesiydi. Ekonomik meseleleri politikleştirme dürtüsü, modern otokrasinin özünde bulunur ve hayatta kalıp büyümesinin koşulu haline gelir: "Totaliter planlama, bu rejimlerin harekete geçirdiği topyekûn devrime mutlaka eşlik eder; bu planlama olmaksızın, rejimler kolaylıkla yozlaşıp anarşiye dönüşür. Totaliter planlamayı demokratik ekonomik planlamadan ayıran unsur bu siyasal niteliğidir."⁷ Friedrich ve Brzezinski, toplumsal birlikteliğin sürdürülmesine, ekonomik büyümenin teşvik edilmesine ve Soğuk Savaş'ın yürütülmesine yardımcı olabileceği için, devletin içini boşaltmak istemiyorlardı. Kendi planlama versiyonları teknokratik ve apolitikti; tarafsız ve apolitik uzmanlar tarafından tasarlandığı için hedefi demokrasiye hizmet etmektir. Fakat totalitarizmin görkemli hedefleri, bireysel özerkliği ve kişisel muhakemeyi koruyan özerk alanlara saygı duyamayacağı anlamına gelir. Bireyi asla kendi haline bırakmazdı. Kapsamlı bir ideolojinin harekete geçirdiği ve militan partinin örgütlediği devrimci devletin seferber etme, örgütleme, ikna etme, cebir gibi ileri tekniklere erişebilmesi, bu devleti, liberal sivil toplumun çoğulculuğunun ve özerkliğinin özellikle tehlikeli bir düşmanı kılar.

Totalitarizmin emsalsiz gücüne rağmen, yalıtılmış "direniş adaları" dayanmayı başardı: "Totaliterlerin tüm ayrı varoluşları yok etme çabalarına rağmen, bu diktatör-

lüklerde totaliter yönetime bir parça direniş göstermeyi başaran bazı gruplar var. Aile, kiliseler, üniversiteler ve başka teknik bilgi merkezleri, yazarlar ve sanatçılar (hepsi varlıklarının mantığı nedeniyle tepki verir) hayatta kalmak istiyorlarsa, totaliterlerin tüm taleplerine direnmek zorundadırlar.”⁸ Bazı ara kurumlar, bunları parti-devletin aygıtlarına dönüştürmeye dönük totaliter baskıdan kurtulmuştu. Aile, kilise, üniversiteler ve sanat gibi önemli kurumlar özerkliklerini bir nebze koruduklarına göre, belki de totalitarizm o kadar da bütünsel değildi. Alternatif erk merkezlerinin yadsınamaz bir şekilde gelişimi, daha sonra pek çok Sovyetoloğun, yani SSCB tarihi, ekonomisi ve siyaseti uzmanının “totalitarizmi” tamamen terk etmesine neden olacaktı, ama Soğuk Savaş sırasında rağbet gören bir ideolojik kategori olarak kaldı. Yıkıma uğramış bir sivil topluma nüfuz eden, onu ezen ve yeniden örgütleyen klasik bir devrimci parti-devleti modeli, Hannah Arendt’in totalitarizmin istikrarsız sivil toplumun ve bu toplumda yaşayan kitlelerin özgül bir özelliği olduğuna dair etkili iddiasının merkezinde yer alır.⁹ Savaşla, devrimle, ekonomik çöküntüyle ve krizle geçen yarım asır, Arendt’i, 19. yüzyıl sınıf kimliklerinin Avrupa sivil toplumunu örgütlemiş olan toplumsal bağların yıkılacağından endişe etmeye itiyordu. Arendt’in totalitarizm analizi, özerkliğe yönelen tehdidi Montesquieu’nün despotundan alıp, sivil toplum olasılığını reddeden belirli bir modernite biçimine kaydırıyordu.

Avrupa’nın parçalanması, modern yaşamın eşsiz ve patolojik yaratımları olan kitle insanının ve kitle toplumunun ortaya çıkışını haber veriyordu. Sivil toplumun öne çıkan özellikleri çoğulluk ve farklılaşmayken, kitle toplumu boştur, çünkü atomize olmuş sakinleri birbirleriyle ya da herhangi bir örgütleyici kurumla bağlantılı değildir: “Kitle insanının başlıca özelliği vahşiliği ya da geri kalmışlığı değil, yalıtılmışlığı ve normal toplumsal ilişkilerden yoksun olmasıdır.”¹⁰ Arendt’e göre totalitarizm, bu köksüz, sınıfsız kitlelerin kamusal yaşama girmesinin doğrudan bir sonucuydu. Bu yaşamın temel birimi, istikrar ve öngörülebilirlik arayışı içinde sivil toplumu devirmek ve yeni bir toplum yaratmak için çılgınca bir uğraşa katılmaya hazır hale gelen marjinal, yalnız, öfkeli bireydir. Yabancılaşmış ve yalnızlaşmış halde yaşayan köksüzleşmiş kitle insanı, kendi çıkarlarını dile getirmekten de, hayatını bunlara göre düzenlemekten de âcizdir. Gerçek çıkarlarını tanımlayamadığı ve bunlara göre harekete geçemediği için, rasyonel davranamaz. 20. yüzyıl siyasetinin kendine özgü yıkıcılığının sebebi budur. Totalitarizmin böylesine tehlikeli ve istikrarsız olmasının sebebi, “insanlar bağlamında ve maddi bağlamda hesaplanabilir tüm eylemlerden bağımsız olarak işlev görmesi ve ulusal çıkarlara ve halkın refahına tamamen kayıtsız olmasıdır.”¹¹ Başkalarından korundukları için kendi çıkarlarına göre hareket edebilen rasyonel bireylerden oluşan normal bir burjuva sivil toplumu imkânsız kılar:

Şu ya da bu sebeple siyasal örgütlenme iştahına kapılmış kitlelerin var olduğu her yerde, totaliter hareketler mümkündür. Kitleler, ortak çıkar bilinçliliği sayesinde bir arada durmaz, üstelik belirlenmiş, sınırlı, elde edilebilir hedefler halinde ifade edilmiş özgül sınıf beyanından mahrumdurlar. Kitle terimi ancak ya sırf kalabalık sayıları nedeniyle ya pervasızlıkları nedeniyle ya da ikisinin birleşimi nedeniyle ortak çıkarı temel alan bir örgütlenmeyle bütünleşemeyecek, böylece siyasi partiler, yerel idareler, meslek birlikleri ya da sendikalar kuramayacak insanları ele alırken geçerlidir. Potansiyel olarak, her ülkede mevcuttur ve hiçbir zaman bir partiye katılmayan ve neredeyse hiç sandığa gitmeyen çok sayıda tarafsız, politik olarak kayıtsız insanın çoğunluğunu oluşturlar.¹²

Ekonomik kriz bilhassa tehlikelidir, çünkü bu köksüz bireyleri bir araya getirir. Kitle insanı kendi çıkarlarını anlayamadığı, bunları gerçekleştirmek üzere örgütlenemediği için, Arendt'in "yeni korkunç negatif dayanışma" dediği bir toplumsal yıkım programı etrafında harekete geçirilebilir.¹³ Liberal toplum kuramı, siyaseti daima yerelcilik ve bireysel çıkar hesaplarına bağlayarak ehlileştirmeye çalışmıştır. Toplumsal ve ekonomik haksızlıkları siyasal çözümlerle düzeltmeye çalışan hareketlerin yükselişi Arendt'i sınırlendiriyordu. Doğrudan bireysel çıkar arayışıyla bağlantılı olmayan siyasal katılım, kitle toplumunun tehlikeli ve emsalsiz bir özelliğidir.

Arendt'in totalitarizmin geleneği parçalama ve sivil toplumu yeniden kurma konularındaki pervasız yakınlığına dair analizi, Burke'ün Fransız Devrimi'ni hedef alan saldırısına fevkalade benziyordu. Totalitarizmi, kendiliğindenliği sistemli bir şekilde boğma özelliğiyle ayırt ediyordu. Totalitarizmin topyekûn tahakküm yönelimi, her yolun mubah olduğu iddiası, tüm farklılıkları silme eğilimi ve "insanlığa" tek bir bireymiş gibi muamele etme yakınlığı, totalitarizmi, insanlar arasındaki bağımsız temasları ve o tür temasları mümkün kılan sivil toplum ile insanlar arasındaki ilişkileri ortadan kaldırmaya iter. Totaliter toplumun öne çıkan özelliği, siyasal yalıtılmışlık ve kişilerin yalnızlığıdır; ara yapıların yıkılmış olması ise totaliter toplumu bu denli istilacı kılan unsurdur. Ekonomik eşitsizlikten ziyade kitlesel siyasetin yükselmesinden endişe eden Arendt, toplumsal bir analizi nostaljik bir ılımlılık ve otorite siyasetine dönüştürdü.

Soğuk Savaş'ın ilk yıllarında Batı sosyal biliminin yarattığı "totalitarizm" literatürü Doğu Avrupa'daki koşullara uyarlandı ve sivil toplumun yeniden keşfinde önemli bir rol oynadı. 1956 ve 1968 olayları, muhalif aydınların, "fiili mevcut sosyalizmin" içeriden reforme edilemeyeceği, ayrıca hem Marksist kuramın hem de komünist pratiğin sivil toplumu "zora koşturmak" için devlet gücünün sistematik olarak uygulanmasını gerektirdiği yargısına varmalarına yol açtı. Pek çoğu, kitle toplumuna ilişkin liberal eleştiriyi devam ettiriyor ve Marksizmin kalbinde derin bir totalitarizmin

gizli olduğu yargısına varıyordu: “Sivil toplumun siyasal toplumla kaynaşmasını vadetmekten çok uzak olan Marksist birleşmiş insanlık perspektifi, uygulamaya konduğu takdirde, her şeye gücü yeten bürokrasinin kanservari bir biçimde büyümesine yol açması olasıdır; bu denli güçlü bir bürokrasi sivil toplumu parçalayıp felç etmeyi deneyecek ve kamusal yaşamın (haklı olarak suçlanan) anonimliğini aşırı bir noktaya götürecektir.”¹⁴ Sovyet sanayileşme ve kolektifleşme dürtülerini yeniden değerlendiren kimi isimler, Stalinizmin Leninizmin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu iddia ediyordu. Kimileri ise “totaliter” diye nitelemeyi sürdürdükleri toplumsal düzenleri analiz etmek için anayasalcı ve çoğulcu kategorileri kullanıyordu; oysa daha katmanlı sosyalist toplumların gelişimi bazı Batılı analistleri bu kavramı toptan ıskartaya çıkarmaya teşvik etmişti. Bazıları kategoriye kurtarmak maksadıyla güç kavramını düpedüz yeniden tanımlıyordu; terör, gece yarısı baskınları ve toplama kampları yerine, totalitarizm artık “her türlü faaliyet alanında bütün bağımsız eylem yelpazesini sınırlamaya yönelik sürekli güç anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, uygulanan şiddetin ya da terörün derecesiyle hiç alakası yoktu. Baskı biçimleri daha az görünür olsa bile (yine de fiilen varlıklarını korurlar), iktidar ‘totaliter’ kalır.”¹⁵ Totalitarizm artık ideolojik olarak yönlendirilen bir parti-devleti ile parçalanmış bir sivil toplum arasındaki eşitsiz ilişkiyi betimliyordu. Açık terör uygulamaları büyük ölçüde ortadan kalksa da, siyasetin toplumsal yaşama amansızca sızması ve ekonominin devletleşmesi totalitarizmin yolunu açıyordu; buna karşılık, özerk alanlar oluşmaya başlıyor ve “olgun” sosyalist toplumlarda bir dereceye kadar çoğulculuk görülmüyordu. Bu kategorinin tutarsız hale gelmesi uzun sürmedi. “Totalitarizm” terimi gelişigüzel bir biçimde kullanıldıkça, açıklama gücü giderek zayıflıyordu.

Fakat bu etiket yapışıp kalmıştı. Totalitarizm ile terör arasındaki özdeşliğin kademeli olarak terk edilmesi, kavramın terk edildiğine işaret etmiyordu. Totalitarizm bürokratikleşmiş olsa da, kimi gözlemciler göre, aynı zamanda eskisi kadar despotikti. Bu analizde “sosyalizm” olarak kabul edilen şey, devlet bürokrasisinin üretim aygıtı üzerindeki kontrolünden fazlasıydı.¹⁶ Planlama süreci düpedüz, devlete ait işletmelerde işçilerin ürettiği artı değere el konulmasına yarayan bir araçtı. Asalak ve kendi çıkarını kollayan “sosyalist burjuvazi”, herkesi etkileyen kararlarla konumunu pekiştirmişti, ama sivil topluma düşmanlığı, herhangi bir kesime danışmasını engelliyordu. Doğu Avrupa sosyalizmi, “aygıtın topyekûn kontrol edildiği şartlarda nesnel kaynakların azamiye çıkarılması” anlamına geliyordu.¹⁷

Tüm sosyalist projenin kalbinde temel bir zayıflığın gizli olduğu söyleniyordu. Kimi kuramcılar ve aktivistler gözlerini piyasaya çevirmeye başladı; çünkü onlara göre, hiçbir bürokrasinin karmaşık toplumsal düzenlerin yarattığı muazzam sinyal yığına yeterince çabuk yanıt veremeyeceği açıktı. Tüketim mallarında sürekli yaşanan kıtlığın

sebebi, “toplumsal üretimi prensipte tek bir idari merkezden örgütlenme, üretimi bu birleşik aygıtın kurumsal güç çıkarlarına göre geliştirme ve aygıtın toplum üzerindeki hâkimiyetinin maddi temelinin azami ölçüde genişletilmesi ilkesine tabi kılma” girişiminin kaçınılmaz sonucudur.¹⁸ Kimilerine göre, sivil topluma dair şüphesinden sıyrılamayan sosyalist devlet, “aile sınırları dışındaki tüm gayri resmi, teklifsiz toplumsal ilişkileri ve bağları yok etmeye” güdülenmişti.¹⁹ Modern totalitarizm artık çok tanıdık bir fenomenin özel bir çeşidiydi: “Siyasal toplum, siyasal devletin bütün toplumsal yaşam üzerinde öncelik kazanması anlamına gelir; toplum, nispeten bağımsız bir varlıktan ziyade, mutlak kudrete sahip devletin bir uzantısıdır.”²⁰ Marksizmin devlet ile sivil toplumu kaynaştırma taahhüdü, parti-devleti aygıtının çıkarları uyarınca sivil toplumun boğulması halini almıştı; bu aygıtın “ilgili malumatın yegâne sahici kaynağı olan bireyden ve onun özerk birliklerinden ayrılması”, Tocqueville’in fikirlerini andırıyordu.²¹ Yeni totalitarizm bireyin kendi ihtiyaçlarını dile getirememesine yol açar, kendini örgütlü şekilde ifade edemeyeceği kadar âciz kılar ve emekçilerin sömürülmesinden, gereksiz kısıtlıklardan ve boğucu bir toplumsal denetimden yararlanarak zenginleşen bir bürokrasi karşısında çaresiz bırakır. Tocqueville’in büyük umutlarına rağmen, Amerika’ya dair korkuları, “topyekûn iktidar iddiasında bulunan devlet ile sivil toplum arasında süregiden bir çatışmanın yaşandığı Doğu Avrupa’da gerçekleşmişti. Toplum zincire vurulmuş olsa da, hiçbir özerk örgütlenmeye izin verilmese de, içgüdüsel davranışı varlığını inatla sürdürüyordu.”²² Özgürlük artık “fiili mevcut sosyalizmin” köreltici, ezici ve içi boş mutabakatının ortadan kaldırılması için liberal anayasacılığı, piyasayı ve Tocqueville’i gerektiriyordu.²³

1980’lerde Doğu Avrupa’da boy gösteren sivil toplum kuramlaştırmalarının birçoğu, daha eski totalitarizm kuramlarının uyarlamalarıydı. Bunların bazıları, Tocqueville’in fikirlerinin önemli yönlerini benimsemişti. Liberal anayasacı ilkeleri temel alan bu kuramların hemen hepsi, devlet gücünün sivil toplumu şekillendirmek için uygulanmasının sona ermesi gerektiği konusunda hemfikirdi.²⁴ Kimilerinin nazarında sivil özgürlükler ve yeniden canlanan ara birliklerden oluşan bir sivil toplum “fiili mevcut sosyalizmin” sınırları içinde gelişebilirdi. Daha şüpheli olanlar da vardı. Hepsini, Batı ile Doğu Avrupa arasındaki temel farkı aşma vaktinin geldiğini düşünüyordu: “Bir yanda, yalnızca başka grupların özgürlüğüyle sınırlanan, bireylerin ve toplumsal grupların ‘apaçık’ özgürlüğü var; öte yanda, herhangi bir gruba ya da sınıfa bağlı olmayan, toplumun genelinden bir ölçüde ayrı ve bütün toplumdan sorumlu merkezi bir güç görüyoruz. Modern devlet işte budur.”²⁵ Bu dönemde ortaya çıkan tüm kuramlar, bürokratik parti-devletini zayıflatmayı ve onu kendiliğinden örgütlenen “sivil toplum” oluşumlarına karşı daha doğrudan sorumlu kılmayı amaçlıyordu.

Sosyalist Sivil Toplum

Sivil toplumla ilgili literatürün erken dönemine damgasını vuran yoğun devlet karşıtlığı, “fiili mevcut sosyalizmin” bürokratik karakterine verilen gayet makul bir tepkiydi. Fakat bu literatür zaafiyet koşullarında ortaya çıkmıştı ve en başta, Doğu Avrupa yaşamının temel yapılarına meydan okumaktan kaçınmıştı. 1970’lerin ikinci yarısına gelindiğinde, sivil toplumu şu şekilde resmediyordu: “Sivil toplum, devletin temel iktidar aygıtları üzerindeki kontrolüne meydan okumayan, özerk, görünüşte politik olmayan, toplumsal bir faaliyet alanıdır ve statüsünü iktidardaki parti-devletin yetkilileriyle yapılan zımnî bir sözleşmeyle elde etmiştir.”²⁶ Bu görüş, bu toplumların artık “totaliter” sıfatıyla betimlenemeyeceğini ima ediyordu. Eğer devlet, toplumsal yaşamı gerçekten kategorinin gerektirdiği ölçüde örgütlemiş olsaydı, her türlü özerk faaliyet imkânsız hale gelirdi. Özerk sendikaların, yeni toplumsal hareketlerin, yurttaş forumlarının, insan hakları derneklerinin ve “sosyalist sivil toplumun” başka organlarının devletle anlaşmaya varabileceği düşüncesi, sivil toplumun doğrudan devlet kontrolünden ayrı olarak kuramlaştırılabileceğini ima ediyor, “olgun” sosyalist toplumlarda özerk güç merkezlerinin gelişmekte olduğunu kabul ediyordu.

Gerçekten de, “totalitarizmin” kullanışlılığı giderek daha sorunlu hale gelmişti. 1960’ların ikinci yarısına gelindiğinde, bireysel toplumsal ilişkilerin onarılamayacak kadar atomize olduğu ve özerk siyasi ve toplumsal yaşamın imkânsız olduğu yönündeki iki temel iddiası sürekli saldırı altındaydı. Sosyalist toplumlarda bağımsız çıkarların örgütlenemeyeceği, Komünist Parti’nin keyfi şiddet uygulayan ve bürokratik kayıtsızlığın hâkim olduğu yekpare bir yapı olduğu ve devletin toplumsal ve bireysel yaşamın tüm veçhelerini tam anlamıyla kontrol altına aldığı şeklindeki basit düşünce kademe kademe terk edildi. “Totalitarizm” yerini adım adım Sovyetler Birliği’nin daha çoğulcu bir modeline bıraktı ve politikleşmiş kitle toplumunun atomize üyesi de yavaş yavaş, farklılaşmış bir yönetim biçiminin daha olgun bir yurttaşına dönüştü. Kimi akademisyenler fazlasıyla ileri gidip Stalinizmin unsurlarını baştan incelediler ve şaşırtıcı dereceye ulaşmış devlet dışı ve parti dışı faaliyetlere ışık tuttular. Bu anlatıya göre, Sovyetler Birliği’nde “sivil toplum” Stalinizmin en yoğun biçimde yaşandığı dönemde bile asla ölmemişti. Soğuk Savaş’ın erken safhasının dizginsiz düşmanlığının yerini “barışçıl bir biçimde bir arada yaşama” alırken, başka analistler, Sovyetler Birliği’nin diğer modern devletlere benzemeye başladığını ileri sürüyor ve gitgide daha açık hale gelen bir siyasal kültürün Komünist Parti’den bir nebze bağımsızlık geliştirdiğini gösteriyorlardı. Devlet kesinlikle Batı’dakine kıyasla daha faal, daha müdahaleciydi ve parti kamu meselelerini hâlâ nispeten dar sınırlar içinde tutuyordu, ama özel hayat ortadan

kaldırılmamıştı ve yurttaş dernekleri ağırları nispeten özgürce geliyordu. Kruşçev'in "gulaş komünizmi", piyasa sosyalizmine artan ilgi ve ileride "Avrupa komünizmi" adıyla anılacak olguya uzanan geçici açılımlar, Sovyet toplumunun farklılaşmasını yansıtıyor ve teşvik ediyordu. Bu yaklaşımlar, partiden ve devletten giderek daha fazla bağımsızlık kazanarak işleyen güç merkezleri arasındaki uzlaşma ve müzakere ilişkileri etrafında örgütlenmiş Batı analizlerine can verdi. Piyasa reformları ile yerleşik siyasal yapıların huzursuz birlikteliğinin, kapitalist toplumlar ile liberal siyaset kuramının karakteristik özelliği olan ekonomi ve siyaset arasındaki farklılaşmayı teşvik ettiği söyleniyordu. Devlet, karmaşıklığı giderek artan bir toplumsal düzeni yönetme ve tek bir toplumsal hedefler hiyerarşisini özgüvenle ortaya koyma yetisini kaybediyordu. Ara örgütlenme ve belirli çıkarların çatışması, karmaşıklığı, farklılaşması ve yüzünü piyasaya çevirmesi nedeniyle sosyalizme uğramıştı.²⁷

Bu analizin unsurları Doğu Avrupa'ya da genişletildi. Kimi akademisyenler, "fiili mevcut" sosyalist toplumlarda bağımsız kamusal faaliyete genelde Batı'da varsayılabilecek kıyasla çok daha fazla yer ayrıldığını ileri sürüyordu ve ifade özgürlüğü ile bağımsız örgütlenmeyi teşvik eden toplumsal kuvvetleri tanımlıyordu. Eğitim, kentleşme, iletişimin yaygınlaşması, yabancı ülkelere seyahat ve servet artışı, parti-devletinden bir parça özerklik kazanmış olan kamusal ve şahsi güç merkezleri yaratıyordu. Resmi politikaların önemli unsurları da aynı etkiye sahipti. Örneğin, kitlesel okuryazarlığa ve eğitime genel bağlılık, resmi kurumlardan ayrı (ve bu kurumların müsamaha gösterdiği) kültürel ve düşünsel biçimlerin gelişimini teşvik ediyordu. İfade özgürlüğü, kültürü bir bütün olarak topluma yaymayı hedefleyen sahici taahhüdün beklenmedik ama düşmanlıkla karşılanmayan bir yan ürünüydü.²⁸ Daha genel bir düzeyde, bazı analistler, sivil toplumu dönüştürme projesinden vazgeçmiş olan, halinden memnun bir sosyalist bürokrasinin, eskiden mümkün olana kıyasla daha geniş bir kendiliğinden faaliyete müsamaha gösterebileceğini düşünüyorlardı.

"Sosyalist sivil toplumun" unsurlarının gelişmekte olduğuna dair ilk fikirlerden biri, aydınlar kesimine kendi başına bir sınıf muamelesi yaptı ve bu sınıfın genel çıkarın temsilcisi olarak ortaya çıkmak için bürokratikleşmiş parti-devletini hangi yollardan kullandığının izini sürdü. Sanayileşme, zenginlik, kentleşme, toplumsal barış, eğitim ve başka somut başarılar, Sovyetler Birliği'nin eski seferberliklerinin ve mücadelelerinin sonunu getirmişti. Artık sosyalizm, farklı bürokrasilerin sıradan eşgüdümü anlamına geliyordu ve bu görev, yeni yönetici tabakasının teknokrat unsurlarının ödüllendirilmesinden ibaretti. Yaşamın tüm alanlarını politikleştirmeye dönük eski çabalar artık gerekli, makbul ya da mümkün değildi. Marx'ın tanımladığı sivil toplumu yeniden inşa etmeye ve "yeni insanı" yaratmaya yönelik baştaki devrimci dürtü çürüyüp solmuştu, ama Tocquevilleci bağımsız birliklerin hareket-

lerinde başka bir tür sivil toplum görülüyordu. Sosyalizm artık gündelik, sıradan ve kesinlikle devrimci olmayan bir örgütlenme ve idare işi anlamına geliyordu: “Stalin sonrası dönemde siyaset artık yurttaşın ön kapısından içeri girmiyor; kapı zilini çalan ajitatörün yerini televizyon ekranı aldı. Gündelik yaşamın topyekûn politikleşmesinin sonu geldi ve özel hayatın kutsallığı yeniden tesis edildi. Çalışma saatleri siyaset için değil, çalışmak içindir. Boş vaktinizde ise canınız ne isterse onu yaparsınız.”²⁹ Bu yorumda siyaset geri çekilmiş, devletin hedefleri mütevazı ve önemsiz bir hale gelmiş, ayrıca sivil toplumu dönüştürme gayesinden fiilen vazgeçilmesinin yarattığı boşluğu doldurmak için çeşit çeşit kulüp ve dernek türemiştir. Batı toplumlarındaki muadili gibi, bürokratik sosyalizmin yurttaşı da gitgide özelleştirildi ve depolitize edildi.

Polonya’daki olaylar, çoğulcu bir yaklaşımı destekliyormuş gibi görünüyordu, üstelik ara örgütlenmelerden oluşan bir sivil toplumun kök salmakta olduğuna ilişkin önceki şüpheleri doğruluyordu. Canlı bir protesto hareketi önceki gelişmeleri hızlandırdı ve bunları bir araya toplayıp Doğu Avrupa’nın ilk tutarlı sivil toplum kuramını meydana getirdi. Tarımı kolektifleştirmemeye dönük eski karar, Roma Katolik Kilisesi’nin kayda değer gücü, aydınlar kesiminin geniş kapsamlı etkisi ve Prag Baharı’nın sosyalist politikaları demokratikleşme çabasının başarısızlığı, pek çok aydını dikkatlerini “topluma” çevirmeye teşvik etti. 1970’teki bir dizi işçi gösterisi, on yılın ortasında bir insan hakları hareketinin ortaya çıkışı ve inancını yitirmiş işçiler ile muhalif aydınların gitgide etki kazanan ittifakı, çeşitlilik içeren ve açık bir Polonya muhalefeti için yeni bir strateji doğurdu.³⁰

Şanslarını fazla zorlamamak için dikkatli davranan bu hareketin temsilcileri, siyasal açıdan yıkıcı görünmemeye çabalıyordu. “Toplumsal kendi kendine örgütlenmesi” şeklinde sunulan hareket, devlet erkini doğrudan hedef almak yerine, parti-devletin “uygun” alanın dışına taşmasını sınırlamanın peşindeydi. Organizatörler, dipten gelen özerk bir örgütlü alan yaratmaya çalışırken, dikkatlerini sendikalara, öğrenci gruplarına, kültür derneklerine, işçi komitelerine, samizdat yayınlarına (korsan yayınlar), “uçan üniversiteye” (yeraltı eğitim kurumları) çevirdiler. “Kendi kendini sınırlayan” bir hareket, yerel faaliyete de alan açmayı deneyecekti, ama Polonya Birleşik İşçi Partisi’nin (PZPR) üstünlüğüne meydan okumamaya ya da ekonominin sosyalist karakterine itiraz etmemeye özen gösterecekti. 1970’lerin ikinci yarısına gelindiğinde, çeşitli bağımsız taban örgütleri, devlet ile “sivil toplum” arasındaki ilişkiyi dönüştürmeye çalışıyordu.

Açık bir devlet karşıtlığının, dönemin literatürünün büyük kısmına hâkim olması uzun sürmedi. Doğu Avrupa sivil toplum kuramları, klasik liberalizmin tek elde toplanmış ve hesap vermeyen siyasal iktidarın tehlikelerine dair farkındalığından yararlanarak, demokrasinin özü itibarıyla modern sosyalist devlet mantığına

ters olduğunu ileri sürmeye başladı. Bazı sözcüleri hiç şüphesiz mevcut düzen ile “sosyalist sivil toplumun” uyuşabileceğini hayal ediyordu, ama çok geçmeden bu umudun boş olduğunu görecektlerdi. Muhallif literatür, Polonya’daki gündelik yaşamın keyfilğine ve bürokratikleşmesine karşı itiraz olarak şekillendi. Yenilenmiş bir sivil toplumun kapitalizmi geri getirme tehlikesini doğuracağına ilişkin her türlü fikirden özenle kaçınıyorlardı.

Adam Michnik, siyasal erkin müesses merkezlerinden medet ummuş ve partiyi siyasi otoritenin meşru merkezi kabul etmişti.³¹ Fakat siyasal reformu örgütlemeye dönük eski çabaların başarısızlığı, dipten gelen özenli bir örgütlenmeyi ve fikir tartışması için kalıcı alanlar yaratmayı vurgulayan yeni taktikler gerektiriyordu. Muhalefetin hedefi artık “Polonya’nın zorlu koşullarında sivil yaşamın yeniden doğmasıydı”. Demokrasinin “sivil toplumun” kendi kendine örgütlenmesini ve genişlemesini gerektirdiği söyleniyordu ve kuramcılarının bir kısmı, bu tür faaliyetlerin muhalif olması gerektiğini varsayıyordu. Polonya’da sosyalizme siyasal demokrasiyi getireceği düşünülen “toplum” ile siyasal rejim arasında kesintisiz denebilecek bir çatışma yaşanacaktı.³² Devlete daha önce yapılan başvurular işe yaramamıştı: “Doğu Avrupa’da muhalifler için yegâne politika, sivil özgürlüklerin kapsamını genişletecek ve insan haklarına saygıyı güvence altına alacak evrimi destekleyecek reformlar uğruna durmaksızın mücadele etmektir.”³³ Sivil toplum, sosyalist projenin anayasal revizyonu için bir hazırlık alanı işlevi görebilirdi. 1956 Polonya İsyanı’na ve 1968 Prag Baharı’nın “insanca bir sosyalizm” örgütleme arzusuna atıfta bulunan Michnik, özellikle Tocqueville’in düşüncelerinden esinlendiği ve gelecekte çok etkili olacak bir çoğulcu strateji belirledi: “Günümüzde muhalefeti yukarıda bahsedilen iki hareketten ayırt eden husus, bu tür bir evrim programının sadece totaliter otoritelere değil, bağımsız kamuoyuna da hitap etmesi gerektiği kanısıdır. Bu program, hükümete yol gösterip kendini nasıl geliştireceğini söylemek yerine, topluma nasıl hareket etmesi gerektiğini anlatmalıdır. Hükümet söz konusu olduğunda, aşağıdan gelen toplumsal baskının verdiği tavsiyeler, en açık tavsiyelerdir.”³⁴

Polonya olaylarına katılanların hemen hepsi, demokrasinin “sivil toplumu” devlete karşı savunmayı gerektirdiğini söyleyen Michnik’in iddiasını tekrarlıyordu. Bahsettikleri gönüllü örgütlerin kapitalist restorasyonu ima etmediğini ısrarla ileri sürerek, yıkıcılık suçlanmalarından sakınmaya çalışıyorlardı.³⁵ Fakat sivil toplumun devlet dışı ve piyasa dışı bir kamusal alan olarak kuramlaştırılabileceği fikrinin gitgide sorunlu hale geldiği görüldü ve sivil toplumu tam olarak nelerin meydana getirdiği belirsizleşti. Sendikalist bir yaklaşıma göre, sivil toplum devletten bağımsız olarak doğmuş, piyasayla hiçbir bağlantısı olmayan “yeni toplumsal hareketlerden” oluşuyordu ve bu sivil toplum, Doğu’da da Batı’da da “kendi kendini yöneten” bir

toplumun çekirdeğini oluşturabilirdi. Kimi katılımcılar ise klasik bir Tocquevilleci bakış açısını benimseyip, piyasayı düpedüz görmezden geldiler. 1980’lerin ortasına gelindiğinde çoğu sözcü, demokratik muhalefetin siyasetten korunan bir faaliyet alanı oluşturmak için “toplumun” içine gömülmesini öneriyordu. Fakat reformdan geçirilmiş bir sivil toplumun tek-parti devletiyle ve sosyalist ekonomiyle yan yana var olabileceğine dair önceki umutlar yavaş yavaş söndü. Dayanışma hareketi ile hükümet arasındaki 1980 tarihli Gdańsk Anlaşması’nda dile getirilen geçici uzlaşmaya göre, “toplum” partinin öncü rolünü kabul ediyordu ve siyasal güç peşine düşmemeye karar vermişti. “İlk kez,” diyordu Michnik, “örgütlü otorite, örgütlü bir toplumla anlaşma imzalıyordu. Bu anlaşma, siyasal iktidarı devralma girişiminde bulunmamaya ant içmiş, devletten bağımsız sendikaların yaratılmasına işaret ediyordu.” Fakat Gdańsk anlaşmalarının sivil toplumla ilgili iki zıt anlayışın arasındaki geçici uzlaşmalar olduğu herkesin malumuydu. Kilise’nin ateizme direnişi, köylerin kolektifleşmeye direnişi, aydınlar kesiminin sansüre direnişi, işçilerin örgütlenmesinin yolunu açmıştı; en azından bir süreliğine. Michnik şöyle yazıyordu: “Kendiliğinden büyüyen Bağımsız ve Kendi Kendini Yöneten İşçi Sendikası Dayanışması’nın özü, toplumsal bağların onarılmasında, emeğin, sivil hakların ve ulusal hakların savunulmasını güvence altına almayı hedefleyen öz-örgütlenmedir. Polonya komünist yönetiminin tarihinde ilk kez ‘sivil toplum’ restore ediliyor ve devletle uzlaşmaya varıyordu.”³⁶ 1980’lerin ilk yarısında “sivil toplumun devlete karşı kalkıştığı kendi kendini sınırlayan devrimi”, keyfi devlet erkini sınırlamanın ötesine geçmeye çalışmadı; ayrıca, zayıflamış olsa da saldırgan tavrını sürdüren siyasal aygıtla istikrarsız bir birlikte varoluşa razı geldi.³⁷

Sovyetler Birliği’ndeki olaylar, özerk örgütlenmelerden meydana gelen bir sivil toplumun sosyalist ortamda gelişebileceğini doğruluyor gibiydi. Kentleşme, kırsalın dönüşümü, yaygın okuryazarlık ve kitlesel eğitim, refah artışı, siyasete ilginin azalması, “yeraltı” ekonomisinin ağır ağır büyümesi, “yatay” iletişim biçimlerinin ortaya çıkması, tüketim kültürünün yoğunlaşması ve olgunlaşan toplumsal düzenin benzer tezahürleri, “Komünist parti gazetesi *Pravda*’nın, yurttaşların çeşitli sorunlarının iyileştirilmesini amaçlayan 30.000’i aşkın *neformal*’yi, yani gönüllü taban derneklerinin varlığını kabul ettiği” bir duruma yol açtı.³⁸ Rağbet gören bir düşünce damarının tanımlamasına göre, Gorbaçov’un siyasal reformları, planlı ekonomi ve tek-parti devleti koşullarında gelişmiş ama muhafazakâr ve savunmacı bürokrasinin kısıtladığı canlı sivil toplumun enerjisini “boşaltmak” amacıyla yapılmış bir son dakika girişimiydi. Doğu Avrupa’daki muadilleri gibi Gorbaçov da siyasal demokrasiyi, bir süre sonra klasik sosyal demokrasiden ayırt edilemez hale gelecek olan sosyalist yenilenmenin ilk adımı sayıyormuş gibi görünüyordu.

Zayıflamış Sovyet devletinin toplumsal ve siyasal gelişmeleri yönlendirme becerisi giderek azaldığı için, siyasal kontrolü belirgin şekilde gevşetmeksizin Sovyet sivil toplumunun daha da gelişmesini teşvik etmenin imkânsız hale geldiğini biliyordu. “Yukarıdan dayatılan devrim” artık mümkün değildi. Gorbacov, piyasa reformlarına ve “sivil toplumun özgürleşmesine” dayanacak bir tür “sosyalist çoğulculuğu” hakikaten benimsemiş gibi görünüyordu. Kendi başarılarından dolayı hırpalanan, kendi başarısızlıkları yüzünden sakatlanan, elektronik olarak örgütlenmiş üretim güçlerinin evrimiyle dönüşüm geçiren Sovyet toplumu artık siyaset güdümlü merkezi planlama temelinde örgütlenemezdi. Gorbacov sürekli olarak *glasnost*’un (açıklık) *perestroika*’ya (yeniden yapılanma) yol açabileceğini ileri sürüyordu; siyasette demokrasi, sivil toplumda demokrasiyi getirebilirdi.³⁹

Kimi gelişmeler umut vadeder görünse de, Doğu Avrupa’nın demokrasi ve sivil toplum anlayışlarının tipik özelliği olan yoğun devlet düşmanlığının piyasaya kapıyı açacağı kısa sürede anlaşıldı. Kapitalizm mantığından ayrı bir “sosyalist sivil toplum” tahayyül etmenin imkânsız olduğu görüldü. Sivil özgürlükler ve anayasal korumalar özünde planlı bir ekonomiye ve piyasanın demokratik denetimine karşı değildi, ama Doğu Avrupalılar yakın çevrelerinin siyasal ve kuramsal karmaşıklık içinde olduğu bir ortamda kendi yöntemlerini bağımsız bir şekilde müzakere edemezlerdi. İşin doğrusu, yalnız değillerdi. Her halükârda, sivil toplum anlayışlarının “fiili mevcut sosyalizmle” yaşamasının imkânsız olduğunun anlaşılması çok uzun sürmeyecekti.

Sınırlara Ulaşmak

Muhaliflerin baştaki hedefi çoğulcu bir sosyalizmdi, dolayısıyla projelerini basitçe “toplumun kendi kendine örgütlenmesi” olarak betimlediler. Fakat parti-devletin imtiyazlarına doğrudan meydan okumayan “kendi kendini sınırlayan” bir sürece bağlılıkları, Doğu Avrupa’nın krizi şiddetlendikçe zayıfladı. Herhangi bir toplumsal gruplaşmanın evrensel çıkarları temsil edebileceğinin giderek daha açık bir biçimde inkâr edilmesi, Michnik’i şu değerlendirmede bulunmaya itti: “Polonya’da partinin iradesiyle yapılan bir anlaşma üzerine kurulu istikrarın, toplumun çeşitli unsurları arasında sürekli olarak yenilenen bir uzlaşmanın sonucu olacak demokratik bir dengeyle hiçbir ilgisi yoktur.”⁴⁰ Devletten yüz çevirmeye dönük eski çağrısı, meselenin artık egemen bir “toplum” ile siyasi otorite arasında bir sözleşme yapmaktan çıktığı, “toplumun kendi kendisiyle yapması gereken bir anlaşma” olduğu fikriyle birlikte güç kazandı.⁴¹ Bölgenin genelinde sivil toplum açıkça muhalefetle özdeşleştiriliyordu. Sivil toplum ile giderek gayri meşru hale gelen devlet arasında geçici bir anlaşmayı müzakere etmek mümkün olabilirdi, ama en acil görev, “toplum ile devlet erki arasındaki herhangi bir anlaşmadan bağımsız olarak toplumun kendi

kendisiyle bir anlaşma yapmasını” örgütlemektir.⁴² Yani “toplum” barınma, sağlık ve eğitim hizmetleri gibi alanlarda “kendi” taleplerini örgütleyip önceliklendirmek zorundaydı. Bunlar er geç devlete sunulacaktı, ama şimdilik sivil toplum bağımsız bir iletişim, eğitim, bilgi ağı anlamına geliyordu. Siyasal kurumların, hatta tutarlı bir siyaset kuramının yokluğunda “kendi” taleplerini nasıl tartışacağı, önceliklendireceği, temsil edeceği henüz net değildi. Şimdilik net olan husus, gönüllü birliklerden oluşan bir sivil toplumun, devlete açıkça karşı koymasa da ayak direme mecburiyetiydi.⁴³

Kısa bir süre sonra, belirgin şekilde liberal bir siyaset kuramı sahneye çıktı. Bu kuram büyük ölçüde, yönetimdeki partilerin “öncü rollerine” saygı duyulması yönündeki taleplerine cevaben doğdu. Rus Devrimi kadar eski bir eleştiriyi yankılayan Václav Havel artık sosyalizmi boş sloganlarla, siyasal kategorilerin ait olmadıkları alanlara eğreti bir şekilde genişletilmesiyle ve müdahaleci bürokrasilere yaslanan iş-güzar siyasetçilerle bir tutuyordu. Devlete düşen yegâne görev, siyasetten arındırılmış, bağımsız, çoğulcu ve kendi kendine örgütlenen bir sivil toplumun kurumsal temellerini savunmaktır diyordu. Bundan başka her şey, kişisel özerkliğe ve toplumun sağlığına yönelik ölümcül bir tehdittir. Baştan itibaren sivil toplum literatüründe örtük olan bu düşünce damarı, demokratik siyasetin, sivil özgürlüğün ve hukukun üstünlüğünün kişisel özerkliği hangi yollardan koruyabileceğine kafa yormaya başlayacaktı.⁴⁴

Kimi kuramcılara göre, Doğu Avrupa sosyalizminin kökeninin yapaylığı, bölge ülkelerinin çarpık toplumsal yapılarını açıklayan sebeptir. İkinci Dünya Savaşı, demokratik kapitalist kalkınmanın doğal gidişatını kesintiye uğratmıştı ve Yalta Konferansı, SSCB’nin devlet güdümlü modelini, buna uymayan bir ortama dayatmıştı. Dünya siyasetinin gereksinimleri, bu suni yapının uzun süre ayakta kalmasını sağlamıştı; fakat Georg Konrad, “toplumun iç dinamiklerinin ekonomik büyümeyi, demokratik dürtüleri ve kişisel özerklik özlemlerini giderek daha fazla baskılayan bu kurumların sınırlarını zorladığını,” ileri sürüyordu.⁴⁵ Avrupa’nın geri kalanı artık görmezden gelinemezdi. Sağlıklı bir sivil toplum için Yalta Anlaşması’nın feshe-dilmesi gerekiyordu. Bu, Varşova Paktı’nın ortadan kaldırılmasını ve Avrupa’nın birleşmesini şart koşuyorsa, “anti-politika, politikayı yerli yerine oturtur, haddini bilmesini sağlar ve sivil toplum oyununun kurallarını savunma ve geliştirme görevinin ötesine asla geçmez. Anti-politika, sivil toplumun ruhudur ve sivil toplum, militer toplumun antitezidir.”⁴⁶ Sivil toplumun sosyalizmin hiper-politikasına isyanı, artık devlete, yasaları ve düzeni korumak, hukukun üstünlüğünü tesis etmek ve piyasa toplumunun kurumlarını savunmak gibi geleneksel liberal sorumlulukları yüklüyordu: “Resmi makamlar hem ekonomide hem kültürde yavaş yavaş gerçekliğin ayırdına varıyor. Ayrıca gerçek değerler sisteminin, yani piyasa sisteminin ve yönlendirilmemiş kamuoyunun da varlığını kavlıyorlar.”⁴⁷

“Anti-politika”nın liberal bir devlet kuramı yaratması uzun sürmedi: “Devlet, toplumun koruyucusu olabilir ve çıkarlarını dile getirmeye hizmet edebilir; aslında bunlar devletin işidir.”⁴⁸ “Toplumu” korumanın, bireysel özerkliğe muhafızlık etmenin, parti-devletinin her şeyi politikleştirme eğilimini kontrol altına almanın yegâne yolu, Marksizmi terk etmek ve devlet ile toplum arasındaki eski liberal ayrımı yeniden sahiplenmektir: “Devlet pek çok meseleyi, soruyu, kararı, bunlarla alakası olmayan siyasetin alanına sürüklüyor; son tahlilde, bunlar devletin hiçbir ilgisi olmayan özel meseleler ve teknik sorunlardır.”⁴⁹ Havel, alternatif bir *rock-and-roll* grubunun sansür nedeniyle düştüğü zor durumun, kendisini Çek rejimiyle daha doğrudan bir yüzleşmeye yönelttiğini bildiriyordu; başka aktivistler ise, normal sivil toplumda bilimin, müziğin, dinin ve hayvancılığın “siyasal devletin patolojik şişkinliğinden” kurtarılması gerektiğine dair gayet son derece makul bir öneride bulunuyorlardı.⁵⁰ Her şey siyasal ifadeye ya da çözüme uygun değildir. Havel, “Ben ‘anti-politik siyaset’ten yanayım; yani güç ve manipülasyon teknolojisi, insanlar üzerindeki sibernetik egemenliğin teknolojisi olan ya da faydacılık sanatı olan bir siyaset değil, anlamlı yaşamlar peşinde koşup buna ulaşmanın, bu yaşamları koruyup bunlara hizmet etmenin yollarından biri olarak siyaseti tercih ediyorum,” diyordu. “Ahlaki uygulamaya geçiren, hakikate hizmet eden, esasen insani olan ve insanlara insanca bir yaklaşımla muamele eden siyasetten yanayım.”⁵¹ Hümanist bir “devlet karşıtlığı”, Doğu Avrupa’daki muhalif “sivil toplumların” çoğunun merkezindeydi, ama potansiyeline ilişkin açıklamaların hepsi Havel’inki kadar muğlak değildi:

Siyaset yaşamımızın her köşe bucağına taşıdığı için, bu taşkının geri çekilmesini görmek istiyorum. Yaşamımızı siyasal niteliğinden arındırmalı, bulaşıcı bir enfeksiyondan kurtarır gibi siyasetten uzaklaştırmalıyız. Basit gündelik işlerimizi siyasetin kaygılarından kurtarmalıyız. Devletten kendi işini yapmasını, hem de iyi yapmasını istiyorum. Gelgelelim, devletin değil toplumun işi olan şeylere el sürmemeli. Dolayısıyla, benim betimlememe göre demokratik muhalefet politik değil, anti-politik muhalefettir, çünkü temel faaliyeti devletsizleştirme için çalışmaktır.⁵²

Konrad, özerk kişisel alanı sağlamlaştırmanın bir dizi mülkiyet hakkını ve piyasaya ciddi bir açılımı gerektireceğini ileri sürüyordu. Eğer devletin görevi “sivil toplum oyununun kurallarını savunup geliştirmekse,” klasik liberalizm anlamında tarafsız olmalıydı. Kamusal ve özel hayatın pek çok alanı artık açık bırakılacaktı; bunlara artık devlet karar vermeyecek, el atmayacaktı; fakat bu durum, o meselelere piyasanın karar vereceği anlamına geliyordu. Piyasa gitgide daha tarafsız bir özgür tercih, fırsat ve ekonomik ilerleme alanı olarak görülüyordu. Piyasa kaynaklı cebir görmezden gelinebilirdi, çünkü siyasetten ileri gelmiyordu. Doğal olarak, bunun ardından eko-

nomide yeniden bölüşümün resmi olarak terk edilmesi geldi: “Şekli demokrasinin yerine sözde asli demokrasiyi geçirmek ve böylece devlet ile toplumu bütünleyici bir tarzla birleştirmek isteyen herkes, demokrasiden bütünüyle feragat eder.”⁵³

Sivil toplumun kendiliğinden öz-örgütlenmeyi, mahremiyeti, çıkarı ve kendini gerçekleştirme faaliyetini içeren devlet karşıtı ideolojisi kısa sürede piyasayı ve liberal devleti benimsedi. Bu ideolojinin ilk kuramcıları ekonomik meseleleri görmezden geldiler ve bu kişilerden, “kendi kendini sınırlayan” bir alanın nasıl olup da kapitalizmin tam teşekküllü bir biçimde gelmesini sağlayamadığını açıklamaları asla istenmedi. 1980’lerin sonuna gelindiğinde büyük iddiaları bir kenara bıraktılar. Analizlerden biri şöyleydi: “Sosyologlar, sivil toplumun dönüşünü, iflas etmiş komünist ekonomilerin piyasalaştırılmasına yönelik ilginin artmasına bağlıyor.” Eğer “sivil toplum, bireylerin devlet hâkimiyeti yörüngesi dışında örgütlendikleri çoğulcu bir sistem olarak anlaşılan liberalizmin muadili olduysa”, o zaman Tocqueville ve Smith belki de birbirlerine o kadar da uzak değillerdi.⁵⁴

Mülkiyet haklarıyla ve hukukun üstünlüğüyle devletten korunan “kendi kendini örgütleyen” ve “kendi kendini sınırlayan” bir sivil toplum, kaçınılmaz olarak piyasa tarafından örgütlenecektir. Aslında takas ilişkileri, sınırlı bir anayasal devletin iyi huylu korumasına ihtiyaç duyan bir tür sivil toplum alanı olarak görülüyordu: “‘Sivil toplum’ teriminin köklü bir mazisi olsa da, sosyalist rejimlerin geleceğine dair Doğu Avrupa’da ve SSCB’de cereyan eden yakın tarihli fikir tartışmalarında göze çarpar oldu. Belirli toplumsal ilişkilerin, özellikle de takasla ilgili olanların siyaseti tanımlayan ilişkilerle ayrılığına işaret etmenin yoludur. Bu terimi kullananlar, toplumsal yaşamın ayrı alanlara bölündüğünü kabul eder; sivil toplumu savunanlar, toplumsal yaşamın ayrı alanlara bölünmesi *gerektiğini* kabul eder.”⁵⁵ Komuta ekonomileri ve tek partili devletler, bu ayrı alanların özerkliğine öyle büyük bir zarar verir ki gerçekten önemli olan tek alanda kişisel çıkar arayışını örgütlemek imkânsız hale gelir. Siyasal demokrasi ile kapitalizm artık bir ve aynıydı.

Liberal sivil toplum kuramları, özgürlüğün maddi temelinin özel mülkiyet olduğunu ve sivil toplumun bireysel mülkiyet haklarının yasalarla korunduğu bir sistem gerektirdiğini savunuyordu. Bu kuramlara göre, Doğu Avrupa’da sivil toplumun restorasyonu, “kolektivist mülkiyet haklarının özel mülkiyet haklarına dönüştürülmesini ya da temel kaynaklar üzerindeki özel mülkiyet haklarının restorasyonunu” varsayıyordu.⁵⁶ Fakat Doğu Avrupa’da piyasa ilişkilerinin restorasyonu, sosyalist öncülü kadar müdahaleci olduğu anlaşılan bir devletin kayda değer bir faaliyet göstermesini gerektiriyordu. Belki de devlet, piyasaların gelişimi için hukuki ve maddi koşulları beslemesi ve ekonomiyi demokratik denetime tabi

kılmaya dönük totaliter düşü terk etmesi şartıyla, her şeye rağmen özgürlüğün ezeli düşmanı sayılmazdı.

Komünist sistemlerde “sivil toplum” ilk başta, bir devletten siyasal ve yasal koruma gerektiren, gelişmekte olan bir özerk birlik alanı olarak anlaşılmıştı; bu birlik daha önce, demokratik bir meydan okuma olarak devletin karşısında duruyordu. Fakat başlangıçta varsayılandan çok daha fazlasının ima edildiği kısa sürede anlaşılabilecekti. 1980’lerin sonuna gelindiğinde, olaylar ilk tahminlerin sınırlarını aşmıştı. Şimdi “sivil topluma atfedilen görevler önemli ölçüde farklıydı: Rolü, komünizm sonrası dönemin yeni seçkinlerinin dayatmacı bir dille kendilerini inşa etmeye adadıkları liberal-demokratik siyasal sistemlerin ve serbest piyasa ekonomilerinin kurucusu ve koruyucusu olmaktı.”⁵⁷ Sivil toplum, “devletin kurumsallaşmış siyasal ve idari mekanizmalarının ve ekonominin devlet düzenlemesine tabi kısmının dışında kalan, insanların kamuya yönelik toplumsal ve ekonomik faaliyetlerini yürüttükleri toplumsal alandır. Onu ‘sivil’ kılan unsur, devlet otoritesinin resmi organlarını, kendi algıladıkları çıkarlarıyla uyumlu politikaları benimsemeye zorlamak için yurttaşların çeşitli seviyelerde irili ufaklı gruplar ve birlikler halinde serbestçe örgütlenebilecekleri bir yer olmasıdır.”⁵⁸ Böylece Tocqueville ve Smith memnuniyetle uzlaştırılmış oluyordu.

Gelgelelim, kendi çıkarını kollayan, verimsiz ve ikiyüzlü devlet bürokrasisinin gelişmeyi engelleyen varlığıyla mücadele edebilecek, kendi kendini düzenleyen bir bireysel fırsat ve toplumsal refah alanı olarak tanımlanan piyasanın gerçekleşmesi imkânsız bir düşünce olduğu görüldü. Sonuçta, “kendi kendini sınırlandıran” bir sivil toplumun komünizmi kapitalizme geçmeksiz demokratikleştirebileceğine dair iyimser umut kesinlikle liberal bir yaklaşım olmanın ötesine geçemiyordu. “Demokrasi”, “kamusal alan”, “çoğulculuk” gibi terimlerin cazibesine kapılan kuramcılar, piyasanın etkisini ele almayı başaramadılar ve “sivil toplumun” bedel ödenmeksiz yeniden kurulabileceğine dair hayallere dalmanın ötesine gidemediler.

Profesyonel siyasi partilerden, özerk siyasi organlardan ya da kurumsallaşmış siyasal yaşamdan yoksun “kendi kendini yöneten” sivil toplum en başından beri bir hayalden ibaretti. 1980’lerin sonlarında çok önemli bir rol oynamış olan yurttaş dernekleri, öğrenci birlikleri, sendikalar ve diğer gönüllü birlikler ortadan kaldırıldı; toplumsal, siyasal ve ekonomik yenilenme umutları söndü; “kendi kendini sınırlayan devrim”in geleneksel siyasi oluşumlar tarafından sahiplenildiği bu yeni ortama ekonomik eşitsizlik ve toplumsal güvencesizlik hâkimdi. Liberal siyaset kuramı ile kapitalist piyasa arasındaki bağlantılar, intikam duygusuyla yeniden değerlendirildi. Sivil toplum mevcut kapitalist düzende ne kadar özerk sayılabilirse, “fiili mevcut sosyalizmde” de o kadar özerk bir alan olarak kuramlaştırılabilir.

Kendiliğinden gönüllü örgütlenmenin liberal anayasacı diline yerleşmiş haliyle bu yeni sivil toplum söylemi, Doğu Avrupa’da olan bitenleri gerektiği gibi ortaya koyamaz. Çağdaş komünizmin kimi muazzam zayıflıklarını hiç şüphesiz aydınlatır, ayrıca kitle hareketlerinin bölgedeki parti-devletlere nasıl başarıyla göğüs gerebildiğine ışık tutar. Fakat sivil toplum kuramları, doğmasına yardım ettikleri ama tatmin edici bir şekilde açıklayamadıkları bir toplumsal gerçekliğin gerisinde kaldılar. “Fiili mevcut sosyalizmi” tanımlar hale gelen bürokratikleşmiş kamusal yaşamın etkisiyle doğal olarak yıpranmış olan bu kuramlar, devlet erkinden ve evrensel iddialardan duyulan şüphe üzerine inşa edilmişti. Fakat mahremiyeti, kişisel çıkarı ve tikelciliği yüceltmeleri, ekonomiyi demokratik incelemekten ya da gözetimden korumaya da hizmet ediyordu. Doğu Avrupa’da restore edilen şey “sivil toplum” değildir. Kapitalizmdir.

Anglo-Amerikan sağının siyasal zaferi ve ardından “fiili mevcut sosyalizmin” çöküşü, refah devletini hedef alan sürekli bir saldırının yolunu açtı. En başta devlet karşıtlığının olumsuzluk bayrağı altında hayata geçse de, aynı zamanda “sivil topluma” daha olumlu bir bağlılık olarak da çerçevelendiriliyordu. Bu iki kategori yakından ilişkiliydi. İkinci Dünya Savaşı’nın ardından gelen dönemde kapitalizmin “altın çağına” eşlik etmiş olan toplumsal güvenceleri geri almayı hedefleyen Thatcher-Reagan programı, Doğu Avrupa’da gelişmekte olanla aşağı yukarı aynı dili ve fikirleri kullanıyordu. Fakat Çek ve Polyalı muhalifler kendi eleştirilerini tabandan inşa ederken, İngilizler ve Amerikalılar bunu yukarıdan yapıyordu. Havel’in güçlü ahlaki “anti-politikası”, arz ve aşağıya sızma ekonomisi gibi kavramların yavan İngilizcesine tercüme edilmişti. Söylemlerindeki hükümet düşmanlığına rağmen, muhafazakârlar siyasal erki kullanarak düzenlemelere, servetin yeniden bölüşümüne ve toplumsal refaha saldırmakta tereddüt etmediler. Bayan Thatcher’in “Toplum diye bir şey yoktur,” iddiası, kısa sürede dönemin en önemli kuramsal eğilimlerinden birinden yansıyan sığığa, tikelliğe ve dar görüşlülüğe bağlılığı gösteriyordu.

Postmodernizmin gördüğü rağbet, kapsamlı temaların ve “büyük anlatıların” etkisinden çıkılmasının eseri idi; Doğu Avrupa “anti-politikasını” canlandıran da bu inanç yitimi olmuştu. Anti-politikanın sanatta, mimarlıkta ve başka alanlarda modernizme getirdiği radikal eleştiri kısa sürede muhafazakâr dönemin siyasal gereksinimlerine uyarlandı. İkinci Dünya Savaşı’nın ve Soğuk Savaş’ın devlet eliyle örgütlenen dehşetlerine verilen bir tepki olan postmodernizmin bütünselliği reddetmesi, ütopyacılığa düşmanlığı ve genel kamusal eylemden duyduğu şüphe, muhafazakârların ekonomik süreçlerin kamusal denetimi fikrine yönelik saldırısının merkezinde yer alan siyaset düşmanlığıyla hızla birleşti. Postmodernizm, çeşitli alanlarda demokratik faaliyeti ve marjinalize edilmiş “ötekiler”in kamusal eylemliliğini kesinlikle teşvik etti, ama yerel olana duyduğu hayranlık ve kimliği

benimsemesi, onu başlangıçta karşı çıktığı ana akım haline getirdi. Kapsamlı düşünceyle ve geniş kamusal eylemle arasına koyduğu mesafe, itaate ve geleneğe yönelmiş radikal bir eleştiriyi bir öznellik ve tikellik aracına dönüştürdü.

Bu eğilim, komünist Doğu'da olduğu kadar kapitalist Batı'da da güçlü olduğunu kanıtlayacak olan sivil topluma duyulan ilginin yeniden canlanmasına yardımcı oldu. Postmodernizmin açıklık, belirsizlik, esneklik ve değişime olan bağlılığı, çeşit çeşit sanat ve kuram alanında yeni gelişmeleri tetikledi ve Amerika'nın çoğulculuğa, hoşgörüyü ve biçimsel eşitliğe yönelik geleneksel bağlılıklarını kesinlikle derinleştiren terimlerle çeşitliliği savundu. Dünyanın daima istikrarsız ve eksik olduğuna ilişkin postmodernist anlayış, bilgiye uzanan, çoğunlukla hayli yenilikçi, demokratik, hoşgörülü alternatif yollara açık olmayı teşvik ediyordu. Fakat şüpheliği onu fazla ileri götürüyordu; çünkü gerçekliğin bir "toplumsal inşa" olduğu anlayışı, toplumsal olarak inşa edilmiş gerçekliğin yine de gerçek olduğunu fark etmeyi zorlaştırıyordu. Algılanan bilgiye yönelik şüpheler, aklın yadsınmasına ve hakikatin değil sadece olasılıkların var olduğu iddiasına çok çabuk teslim oldu. Postmodernizmin değer yargılarında bulunmayı reddetme tutumunun altında gizli olan derin kinizm ve ünlü Sokal hadisesi,* postmodernizmin araçsal akla dönük saldırısı ile düpedüz bilgisizlik taraftarlığının benimsenmesi arasındaki çizginin ne denli ince olduğunu gösterdi. İroninin, oyunbazlığın, yıkıcılığın siyaset ile bilimin yerini tutamayacağı anlaşıldı. Finansın zaferi sanayileşmiş kapitalist toplumların altını oyarken, Keynesçi makroekonomik politikanın temelini oluşturan siyasal konsensüs sistematik olarak baltalanıyordu. Finansallaşmış sanayi sonrası toplumun maddi merkezsizliğinin postmodernizmin kuramsal merkezsizliğinde yansımaları, postmodernizmin yücelttiği türde bir ironik gelişmeydi. Bu paralel eğilimler, Prag, Varşova ve Gdansk'tan, Londra, Washington ve New York'a uzanan sivil topluma bağlılığı pekiştiriyordu. Kapitalizmin "altın çağına" iyimserliği, uzun ve yavaş çöküşünün karamsarlığına teslim olurken, büyük toplumsal reform programlarına yönelik "Fordist" bağlılıklar terk edildi.

* Fizik profesörü Alan Sokal, 1996'da kültürel çalışmalar alanında yayın yapan *Social Text* dergisine gönderdiği, postmodern terminolojiye ve düşüncelere yer veren ve önde gelen postmodern düşünürlere gönderme yapan, ama aslında tamamen anlamsız ve bilimsel bakımdan uydurma bir içeriğe sahip olan makalenin dergide yayımlanmasının ardından bunun bir aldatmaca olduğunu açıkladı. Alan Sokal bu olay hakkında Jean Bricmont'la beraber yazdığı *Son Moda Saçmalar* [çev. M. Baydur ve O. Onaran, İletişim Yayınları, 2002] başlıklı kitapta, uydurma makalede alıntılanacağı Lacan, Kristeva, Irigaray, Latour, Baudrillard, Virilio ve Deleuze ile Guattari gibi kuramcılarının matematik ve fizik kavramlarını kötüye kullandıklarını ve yazdıklarının anlaşılmaçılığının içeriğin derinliğinden değil gerçekten anlaşılmaçılığın olmasından kaynaklandığını iddia etti.

Postmodernizmin mağlubiyetin bir ürünü olduğu görüldü. Postmodernist bir yaklaşımla şüpheli bir tutum takınmak, modernizmin dünyayı yeniden kurmaya dönük kendinden emin kararlılığına eşlik eden iyimserliğin yerini alamazdı. İroni ve yapmacıklı tavırlar takınmak, büyük planların var olmadığı ve tarihten çıkan derslere saygı gösterilmeyen bir ortamda yaşamın maddi koşullarını iyileştiremezdi. Modernitenin “büyük anlatılarını” reddetmek ve bilgiyi “söyleme” indirgemek bir tavidir, ama kısa süre içinde bütün bu sorgulama kötü niyetle yapılmış gibi görünmeye başlayacaktı. Hakikatle ilgili meseleleri kaba maddi çıkarılara indirgemek, “vulgar Marksizm”e yönelik eski eleştirileri tekrarlarlarken, solun iktidarın köklerinin toplumsal yaşamın maddi süreçlerinde bulunabileceğine dair temel anlayışını reddediyordu. Gelişmiş toplumların varlıklı üyelerinin “maddiyat-ötesi” yaşam tarzı tercihlerini benimsemek, servetin siyasal yolla örgütlenmiş ve kararlı bir şekilde toplumun üst kesimleri arasında bölüştürülmesi karşısında toplumsal adaleti sağlayamazdı. Postmodernizm yücelttiği kendiliğinden gelişen toplumsal hareketler gitgide kültür meseleleri etrafında dönmeye başlamıştı, emekçilerin maddi kaygılarını görmezden geliyordu ve kimlik siyasetini demokratik düşüncenin ve pratiğin merkezine koyuyordu. Sabit kategoriler ya da istikrarlı değerler mevcut değilse ve çatışma halindeki tüm “anlatı”lar iktidar tarafından eşit şekilde inşa ediliyorsa, o durumda her türlü “kimlik” sürekli sorgulanmaya açıktır. Eğer anlam ve yorum her zaman belirsiz ve keyfiyse, o halde herhangi bir konuda genel bir fikir birliği imkânsızdır ya da daha da kötüsü, doğası gereği otoriterdir. Nesiller boyunca siyasal faaliyeti canlandırmış olan büyük meseleler, toplumun örgütlenmesinde devlet faaliyetinin gerekliliğini gündeme getirdikleri için bir kenara bırakıldılar. Sonuçta, postmodernizmin liberal ideolojiye ve modernist estetiğe getirdiği incelikli eleştiri, iş siyasal yaşamın gerçek, pratik meselelerine geldiğinde kesinlikle yarırsızdı. Postmodernizmin tek taraflılığa yönelik kavrayışlı saldırısı daima, içi boş bir hoşgörü tehlikesini beraberinde getiriyordu. Büyük bir çeşitlilik arz eden postmodern siyasal “pozisyonlar”, Baudrillard’ın “anti-politika”sından, Lyotard’ın, Foucault’nun veya Rorty’nin yerel eylem alanlarında ilerleme sağlanabileceğine dair bir miktar umut taşıyan daha iyimser duruşuna kadar uzanıyordu. Her ne kadar çoğu postmodernist kendini siyasal olarak sola mensup saysa da, bürokrasiye ve devlete dair derin şüpheleri, örgütlü siyasal faaliyete dair ilk deneyimlerini yaşadıkları Marksizme olan mesafelerini ortaya koyuyordu. Büyük yeniden yapılandırma planları etrafında örgütlenmeyen ya da siyasi partileri ve kurumları merkeze alan ama toplumsal meselelere mevcut koşulları radikal bir biçimde eleştiren bir deney olarak yaklaşan bir siyasetle yetinme eğilimindedirler.

Bu yaklaşımın ilk belirtileri, çok önemli olayların yaşandığı 1968 senesinde kendini belli etmiş, siyasal sınırları da aşağı yukarı çizilmişti. Postmodernist ve

postyapısalcı kuramcılarının ilk nesli, altmışların öğrenci hareketlerinde yer almış, bu dönemde olgunlaşmıştı. Bu hareketler Fransa’da zirvesine çıkmış görünüyordu. Bir süreliğine, dönemin güçlü demokratik yükselişinin Büyük Devrim çemberini tamamladığı ve demokrasinin sorunlarını artık görmezden gelinemeyecek şekilde gündeme getirdiği görüldü. Fransa’nın meşhur otoriter yükseköğrenim sistemine karşı başlayan öğrenci protestolarının kıvılcımını çaktığı “1968 Mayıs olayları”, kısa süre içinde tüketim kültürüne, bürokrasiye, yabancılaşmaya ve geleneklere karşı güçlü bir eleştiriye dönüştü. Üniversitelerden liselere ve işçi sınıfı topluluklarına sıçradı. Buralarda, dünya savaşı sonrası Avrupa kapitalizmine dönük radikal bir eleştiri ortaya konurken, akıl almaz çeşitlilikte festivaller, gösteriler, kutlamalar, kurumlar, sanat eserleri, pratikler ve fikirler üretildi. Öğrenci grevlerinden, bina işgallerinden, barikatlardan ve sokak çatışmalarından oluşan eylem dalgası “kolluk kuvvetlerinin” acımasız tepkisiyle karşılandı. İşçiler fabrikaları işgal etmeye başladığında, Beşinci Cumhuriyet’e diz çöktürecek bir siyasal kriz için zemin hazır hale gelmişti. Devasa genel grev, Fransız emek gücünün üçte ikisine yayıldı, “öğrenci-işçi ittifakının” zeminini oluşturdu. Bu ittifak, postmodernizmin kucaklayacağı türden merkezsiz, bürokrasi karşıtı, kendiliğinden, yarı-anarşist bir özgürlük patlaması vadediyor gibiydi. Geleneksel emek örgütleri üyelerinin coşkusunu zapt edemediği ve kurumsallaşmış siyasetin geleneksel dilini geri getiremediği için, hareket bir ara kontrolden çıkar gibi oldu. Kendiliğinden gelişen hareket, Fransa’yı, okullarda farklı derslerin açılması, üniversite idarecilerinin daha hoşgörülü olması, ücretlerin artırılması ya da çalışma koşullarının iyileştirilmesi gibi taleplerin çok ötesine taşıdı. Ülke kaosa sürüklenirken ve Başkan de Gaulle ordunun kurmaylarına danışırken, “Yasaklamak yasaktır” ve “Gerçekçi ol, imkânsız iste” gibi hayli rağbet gören sloganlar, hızla tırmanıp doğrudan bir siyasi tehdide dönüşen krizin ciddiyetini ortaya koyuyordu. Ancak De Gaulle’ün istifa etmeyi reddetmesiyle, işçilere işe dönme emri vermesiyle, Ulusal Meclisi dağıtmasıyla, yeni seçim çağrısı yapmasıyla ve ordunun müdahale etmeye hazır olduğunu bildirmesiyle kriz sona erdi. Halkın enerjisinin patlaması ve “keyif siyaseti” yerleşik kurumların gücünü yenememişti.

“1968 Mayıs olayları” vaatler ve tehlikelerle doluydu. Vaat, bastırılmış arzuların geçici özgürleşmesinde ve yeni bir siyasal güçler topluluğunun bunları ifade edebilme olasılığında yatıyordu. Tehlike ise, devlet iktidarının en derin yapılarına yönelik bir cephe saldırısının püskürtülmesi ve yerleşik düzenin eskisinden de güçlü bir biçimde ortaya çıkmasıydı. 1960’lar sona ererken dünya genelindeki öğrenci hareketleri aynı ikilemi taşıyordu. Postmodernizm suya düşen umutların yarattığı hüsranı kayıtlı altına alma konusunda tek başına değildi. 1968’den Sovyet tarzı komünizmin son krizine kadar yirmi yıl geçecekti; fakat görünüşteki zafere aynı hüsrانlar eşlik ediyordu.

Paris'te olduğu gibi, Avrupa komünizminin çöküşüne eşlik eden iyimserlik kısa süre içinde yerini, zafer kazanmanın tek başına kapitalizmin değişmeyen sorunlarını çözüme kavuşturamayacağına dair yürek burkan bir farkındalığa bırakacaktı. Bunun en fazla geçerli olduğu alan, “küresel sivil toplum” kuramlarıydı.

Küresel Sivil Toplum

Postmodernizmin kargaşayı ve kaosu yüceltmesi, maddi gerçeklikte artan düzensizliğin kuramsal bir yansımasıydı. Sovyetler Birliği'nin çöküşü pek çok kişinin dünyanın nihayet Amerikan kapitalizmi ve siyasal demokrasi çizgisinde örgütleneceğini beklemesine yol açtığı için, bu düzensizliğin ortaya çıkışı bir bakıma sürpriz oldu. Francis Fukuyama, günümüzde meşhur olan iddiasıyla, şu zaferle böbürlenme halini ifade ediyordu: Tarih, Amerikan modeliyle birlikte sonuna gelmişti.⁵⁹ Fukuyama bunu düşünen tek kişi değildi. Margaret Thatcher'ın “alternatifi olmadığını” ısrarla belirttiği bu ifade, Demir Leydi Downing Sokağı'ndan ayrıldıktan sonra da uzun süre etkisini korudu. George W. Bush'un “yeni bir dünya düzeninin” olduğu iddiasından, gazete köşelerinde yer verilen iyi huylu bir özgürlük imparatorluğuna dair özgüvenli tahminlere kadar, pek çok çevre, Batı'nın Soğuk Savaş'ta elde ettiği zaferin dünya tarihinde yeni bir fasıl açacağını umut ediyordu. Demokrasiler birbiriyle savaşa tutuşmadığı için, siyasal ihtilaflar yönetilebilir bir seviyede cereyan edecekti. Toplumlar, doğal kaynak elde etme rekabetini evrensel bir barış çağına dönüştürebilirdi. İdeolojik ihtilaf, serbest piyasanın vadettiği meta okyanusunda yutulacaktı. Yaşamı büyük ölçekli siyasi projeler aracılığıyla örgütlenme güdüsü, “binlerce ışık noktası” ve yerel gönüllülük hareketleri doğuracaktı. Yoksulluk ve eşitsizlik gibi “maddiyat-ötesi” meselelerin yerini yaşam tarzına yapılan yeni bir vurgu alacaktı.

Elbette işler böyle gelişmedi. Bedeller çok yüksek olsa da, Soğuk Savaş'ın iki kutuplu sistemi bir istikrar ve barış ortamı sunuyordu. Öngörülebilir anlaşmalar, gayri resmi uzlaşılar, örgütlenmeler, ittifaklar ve kurumlar uluslararası sistemi yapılandırdı ve iki süper gücü daima belli bir mesafede tuttu. Çok sayıda vekâlet savaşı cereyan etmesine ve daha yoksul ülkelerin vatandaşları süper güç rekabetinde Amerikan ya da Sovyet vatandaşlarına kıyasla daha yüksek bir bedel ödemesine rağmen, birkaç doğrudan çatışma dışında genel bir çatışma hali yaşanmadı. İlişkiler, her iki tarafın da önemini kavrıldığı ve genel kabul görmüş sınırlar içinde örgütlendi.

Fakat tek kutuplu sistemler, iki kutuplu sistemlere kıyasla daha istikrarsızdır. Bu nedenle, kısa süre içinde genel düzensizliğe kayış başladı. Soğuk Savaş sırasında uluslararası sistemi yapılandırmış olan kurumların ve anlayışların kademeli ama apaçık başarısızlığı çağdaş siyasete damgasını vurdu. Anarşiye ve kaosa doğru sü-

rüklenme hali kesilecekmiş gibi görünmüyor. Ekonomik eşitsizliğin şiddetlendiği mevcut dönem, daha istikrarsız bir geleceğe işaret ediyor.

Uluslararası sistem hâlâ ulus devletlerden oluşuyor. Yıllar boyunca, karmaşık bir anlaşmalar, ittifaklar, kurumlar ve yasal standartlar ağı, genellikle şiddetli siyasi, ekonomik ve ideolojik rekabet dönemlerinin damga vurduğu bir sistemde istikrarın en önemli unsurları sağladı. Savaş sonrası düzenleme, siyasi ve ekonomik meseleleri örgütlemek amacıyla Birleşmiş Milletler ve Bretton Woods kurumlarını yaratmıştı. NATO, SEATO, Varşova Paktı ve siyasi meselelerle ilgili pek çok ikili anlaşma, sonradan ortaya çıkan Avrupa Topluluğu kurumları ve Birleşmiş Milletler'e bağlı bir dizi kuruluş tarafından desteklendi. IMF, Dünya Bankası ve Uluslararası İmar ve Kalkınma Bankası'nın yerini, uluslararası ekonomik ilişkilere bir nebze tutarlılık getirecek Dünya Ticaret Örgütü ve çok taraflı ekonomik kurumlar aldı. Hepsi devletler tarafından örgütlenmiş, finanse edilmiş ve tanınmıştı. Bu devletler zaman zaman kendi çıkarlarını kollamak için uluslararası kurumları kullanmaya çalışsalar da, tutumlarını düzenleyecek dış sınırları kabullenmeye hazırdılar.

Sistem gayet güzel işliyordu. Tarihin tehlikeli olabilecek bir döneminde istikrar ve barış sağlanmıştı. Fakat devletler arasındaki, daha önemlisi devlet dışı oyuncular ile devletler arasındaki ilişkileri idare etme becerisi azalmıştı. Bu genel eğilim, bazı devletlerin belli olaylara tepki gösterme biçimleriyle ivme kazandı. 11 Eylül 2001 terörist saldırısı, yıllardır üzerinde çalışılan dünya meselelerinin tek taraflı olarak yeniden düzenlenmesine yönelik bir Amerikan hamlesini hızlandırdı. Bush yönetiminin yeni-muhafazakâr bir dış politikayı benimsemesiyle ve bu politikanın Irak'ın istilasında ve işgalinde ifade bulmasıyla, bu durum açık bir şekil aldı. Ortaya çıkan felaket genel kargaşayı artırdı; bu, Amerikan askeri gücünün yeni bir uluslararası istikrar, refah ve barış rejiminin kurulmasını hızlandıracakını kendinden emin bir biçimde iddia eden yönetimin iddialarının tam tersi bir sonuçtu. Bunun yerine Washington'ın *pax Americana*'yı (Amerika himayesinde barış) empoze etme konusundaki başarısızlığı Ortadoğu'yu istikrarsızlaştırdı, ABD'yi müttefiklerinden ayırdı, Birleşmiş Milletler'in altını oydu, uluslararası hukuku ihlal etti ve 11 Eylül'den sonra gelişen iyi niyeti heba etti. "Yeni Amerikan yüzyılı", kibrin, hilebazlığın, yetersizliğin ve askeri güce duyulan yersiz güvenin yarattığı bataklığa gömüldü. Yönetimin savaş için yaptığı baskı, nesnel gerçekliğin ya da uluslararası hukukun en kötü yorumuyla bile açıkça haksız olsa da, yaygın kamuoyu muhalefeti ve kafa karışıklığı, söz konusu meseleler hakkında dürüst bir kamuoyu tartışmasını asla harekete geçirmedi. Canlı bir sivil toplumun hiçbir kurumu (gönüllü örgütler, bağımsız bir basın, yaygın sivil özgürlükler ve kurumsal bir siyasal muhalefet), Bush yönetiminin savaşa girmesini engelleyemedi ya da siyasal demokrasiyi tanımlaması beklenen temel kavramlar hakkında bilgiye dayalı bir

fikir tartışması üretilmedi. “Küresel sivil toplum” un, yerel muadilinden daha yetkin olmadığı görüldü. Sonuçta, yönetimin tek başına sorumlu olduğu bu başarısızlık, “tek kutupluluk anından” faydalanma projesinin bir neticesiydi.⁶⁰

Yeni-muhafazakârların “küresel sivil toplumu” destekleyen uluslararası anlaşmaları ve örgütleri küçümsemesi, Washington’ın tek taraflılığı resmi olarak benimsemesi için gereken arka planı büyük oranda sağladı. Siyasi felaketin ardından ekonomik çöküşün gelmesi uzun sürmeyecekti; aslında çağdaş siyaseti tanımlayan iki olay arasında sıkı bir ilişki vardı. 2008 ekonomik çöküşü ve sonraki süreçte Bretton Woods kurumlarının “bulaşmayı” kontrol edememesi, Irak felaketinin bir yansımasıydı. Birleşmiş Milletler’in ve başka uluslararası birliklerin savaşa girmeye kararlı bir yönetimin elinde maşaya dönüştükleri gibi, finansal krize karşı da birleşik bir uluslararası tepki verilemedi.

Yakın tarihli olaylar, “küresel sivil toplumun”, bazı hevesli kuramcılarının umduğu üzere barış getirme ve demokratikleştirme gibi etkilerinin olduğuna inanmayı güçleştiriyor. Westphalia sistemi, sıkıntı çekse de ayakta. Devlet dışı aktörler, uluslararası örgütler, çok uluslu şirketler, aktivist gruplar ve terörist aygıtlar devletlerle, devletler de onlarla mücadele etmek zorunda.

“Küresel sivil toplum,” 1980’lerde, postmodernizmin siyasi çevrelerde rağbet gördüğü ve refah devletine yönelen saldırının Britanya’da ve ABD’de hız kazandığı tarihsel dönemde, popüler bir kuramsal kategoriye dönüştü. Sovyet tarzı komünizmin çöküşü, tüm bu kuramsal eğilimlerin içinde gizlenen siyasete yönelik gizli düşmanlığı ve devlet eylemine duyulan antipatiyi pekiştirdi. Büyük toplumsal yenilenme projelerine ya da devletin piyasanın dürtülerine karşı koymak amacıyla örgütlediği girişimlere yaygın desteğin verilmediği bir ortamda, kuramcılar, “küresel sivil toplum” un yerel gönüllülük eğilimini inançtan ziyade zorunluluktan benimsediler. Fakat başa çıkması zor sorunların geniş ve kapsamlı bir eylem gerektirdiği açıklığa kavuşunca, umut yerini hüsrana bıraktı. Kuram yavaş yavaş gerçekleri hesaba katmaya başladıkça, “küresel sivil toplum” kuramları da yeni koşullara uyarlanmak zorunda kaldı.

1648 Westphalia Barışı, uluslararası sistemin temel örgütlenme ilkelerini bir sisteme oturtmuştu. O andan itibaren yönetim birimi, net sınırlara sahip, o sınırlar içinde olan biteni kontrol eden, diğer tüm devletlerle yasal eşitliği olan, başka devletlerin iç işlerine müdahale etmeyen bir devlet olacaktı. Bu devletin üzerinde hiçbir uluslararası otorite olmayacaktı. Uluslararası ilişkilere temel oluşturmayı sürdüren bu ilkeler, hiçbir zaman evrensel bir statüde olmasalar da, 350 yılı aşkın bir süredir dünya meselelerine damgasını vuran siyasi otoritelerin elindeki istikrarlı güç konsantrasyonunu yapılandırdılar. Devletlerin sahip olduğu otoritenin derece-

sinde ve türünde gelgitler yaşandı ve küreselleşme kimi alanlarda güçlerini zayıflatsa da, diğerlerinde güçlendirdi. Uluslararası ekonomik ilişkileri düzenlemeye yönelik siyasi kapasite zayıflamış olsa da, savaşa yapılan yüksek düzeydeki ulusal harcama, devletlerin askeri güçlerini bir süre daha korumalarını garanti ediyor. “Küresel sivil toplum”un bu eğilimleri hafifletebileceğine dair baştaki umut, uluslararası gönüllü örgütlerin bizzat başlatmadıkları ve üzerinde çok az kontrole sahip oldukları gelişmeleri hesaba katmak zorunda kalmaları nedeniyle söndü.

Doğu Avrupa kapitalist piyasaları ve demokratik siyaseti benimsediği anda, yorumcular eşitsizliğe, şiddete, keyfiliğe ve önyargılara karşı çıkacak bir “küresel sivil toplum”un ortaya çıkma olasılığından bahsetmeye başladı. Devlet merkezli güçlü toplumsal örgütlenme modellerinin çöküşünden doğan küresel sivil toplumun, devletler ile piyasaların orta noktasında işlev gören toplumsal hareketlerden, sivil toplum kuruluşlarından, özel gönüllü gruplarından, çeşitli konulardaki bağımsız savunuculuk gruplarından ve benzer birliklerden meydana gelen bir ağın oluşturduğu söyleniyordu. Polonya’da “sivil toplumun devlete karşı isyanı”nın, artık hem devletlerden hem piyasalardan bağımsız faaliyetler aracılığıyla demokrasiye hizmet eden, tesiri gitgide artan bir “üçüncü sektör”ün tanımlayacağı uluslararası bir sistem için model olacağı varsayılıyordu. Totalitarizmi ve otoriterliği kuramsal düzlemde eleştirenler, devlet dışı bağımsız aktörlerin gönüllü faaliyetlerinin yeni bir barış, hoşgörü, refah ve demokrasi dünyasına geçişe eşlik edebileceğine dair yükselen bir umutla bir araya geldiler. Bu literatürün büyük kısmı, devlet merkezli Sovyet ve Doğu Avrupa toplumsal örgütlenme modellerinin çöküşünden sadece birkaç sene sonra üretildi. Bu literatürün zayıf karnı, küreselleşmenin dünyayı Amerikan egemenliğindeki özgürlük ve piyasa rejiminde birbirine bağlayacağına dair yüksek sesle dile getirilen iddiaların çöküşüyle bağlantılıdır.

Aşırı heves de sorunlardan biriydi. Uluslararası Kızıl Haç, Sınır Tanımayan Doktorlar, Uluslararası Kara Mayınlarını Yasaklama Kampanyası, Uluslararası Af Örgütü, Greenpeace, Dünya Sosyal Forumu gibi çok sayıda kuruluş, canlı bir uluslararası sivil toplumun önemine kesinlikle işaret ediyor. Bu kuruluşlar, ortak insanlığımızın önemli ölçüde kozmopolit bir yapıda olduğunun anlaşılmasını teşvik ettiler, demokrasinin kapsamını genişlettiler, sayısız insanın hayatını iyileştirdiler ve devletler ile vatandaşlarını insanlığın karşılıklı bağlantılarının gitgide artması konusunda bilgilendirdiler. Fakat bunlar yine de bir devletler âleminde faaliyet gösteriyorlar, devletlerin davranışlarını etkileyebildikleri ölçüde etkili oluyorlar ve etkileri, siyasetin önemini ne ölçüde anladıklarına bağlı.

Michael Walzer, ilk inananlardan biriydi. İşbirliği üzerine kurulu yaşamın hem sivil toplumun hem de demokrasinin merkezinde yer aldığını ileri sürerek, Amerikan sosyal

biliminin çoğulculuğu benimsemesine uluslararası bir içerik kazandırmaya çalıştı. SSCB'nin çöküşünün ardından şunu diyordu: “Sivil toplum’ tamlaması, cebre tabi olmayan insan birliklerinin alanını, ayrıca bu alanı dolduran ilişki ağları kümesini (aile, inanç, çıkar, ideoloji uğruna kurulan birlikler) adlandırır.”⁶¹ İyi bir yaşam için gereken koşulları yalnızca siyasi topluluğun sağlayabileceği şeklindeki klasik Yunan görüşünü reddederken, bu düzenlemenin gerçek insanların gerçek dünyadaki yaşam tarzına uymadığını söylüyordu. Modern demokratik devlet üzerindeki halk kontrolü asgari düzeydedir ve çoğu insan doğrudan siyasi faaliyeti cazip bulmaz. Marx’ın sivil toplumu demokratikleştirme arzusu, insanların kıtlık ya da yokluk yüzünden kısıtlanmaksızın istediklerini yapabilmeleri için devrim sonrası ortamı kurallara tabi kılacak, siyasi olmayan bir idari aygıtın oluşturulacağına dair romantik ve gerçekçi olmayan bir umuttu. İyi yaşamı piyasada konumlandıran ve bireysel tercihin önceliği etrafında örgütlenen “kapitalist tanım” a gelince, Walzer bunun dayanışmayı ve topluluğu en iyi ihtimalle araçsal, en kötü ihtimalle neredeyse imkânsız hale getirdiğini söylüyordu. Devleti adalet kurallarını savunan bir yaptırım mekanizması olmakla sınırlayan sivil toplum vizyonu, insan potansiyelinin tam olarak hayata geçmesini sağlayamayan yavan bir yaklaşımdı. Piyasaların ürettiği eşitsizlik düşünülünce, piyasa temelli toplum kavramları kesinlikle “sivil” olarak tanımlanamaz.

Walzer, çoğulcu sivil toplum kavramlarını canlandırmak ve bu kavramları genelde rastlanandan daha sağlam bir siyasi faaliyet görüşüyle donatmak ister. Devlet sınırlarının ötesine uzanabilen, kozmopolit bir temelde kolektif eylemi tekrar canlandırabilecek ve Amerikan gelenekleriyle uyumlu yumuşak bir tür sosyal demokrasiye gidecek yolu açabilecek bir faaliyet alanını kuramlaştırmaya çalışır. İyi yaşama dair “tekil” kavramların ötesine geçmek ve insanların hedeflerini tanımlayıp bu konuda harekete geçmesinin muhtelif yollarını açıklamaya uğraşır. Belirli bir kimlik ya da birlik yeğlenmez; Walzer’in çoğulculuğu, küresel sivil toplumu, özerk bireylerin bir eylem alanı olarak düşünmesine yol açmıştır; bu alanda, özerk bireyler özgürce seçtikleri bir topluluğun üyeleri olarak doğalarını hayata geçirebilirler: “Bu, insanların serbestçe bir araya gelip iletişim kurduğu, her türlü grubu oluşturup baştan düzenlediği bir tablodur. Bu işi belirli bir oluşum (aile, kabile, ulus, din, komün, kardeşlik veya kız kardeşlik, çıkar grubu ya da ideolojik hareket) adına değil, bizzat toplumsallık adına yaparlar. Çünkü bizler siyasal ya da ekonomik varlıklardan önce, doğamız gereği toplumsalız.”⁶² Hiçbir birlik, kimlik ya da tercih, herkesi içine alamaz. Topluluklar ve ekonomiler birbirini etkiler ve ne siyaset ne de ekonomi küresel sivil toplum için üniter bir temel sağlayabilir.

Fakat liberal çoğulculuk, belirsizliği ve muğlaklığı yeğlemesiyle göze çarpar. Walzer, “Farklı türde iyi yaşamlar sürebilmek için pek çok ortama ihtiyaç duyuyoruz,” der,

ama çoğulculuğun kendi kendini sürdürebilir ya da kendi kendine yeter bir durumda olmadığıнын farkındadır.⁶³ Gönüllü faaliyet alanı, düzenlemeye tabi olmayan piyasaların ürettiği eşitsizliğin karşısında her zaman kırılığandır ve sivil toplumun özerkliğini korumak için bir nebze siyasal düzenleme gereklidir. En asgari seviyede,

anne babaların çalıştığı ailelerin, devlet tarafından finanse edilen gündüz bakımı ve etkili devlet okulları biçiminde devlet yardımına gereksinimi vardır. Ulusal azınlıkların kendi eğitim programlarını organize etmek ve sürdürmek için yardıma ihtiyaçları vardır. İşçilerin sahip olduğu şirketler ve tüketici kooperatifleri, devlet kredilerine ya da kredi garantilerine muhtaçtır; kapitalist girişimler ve firmalar da öyle (hatta daha fazla yardıma muhtaçtırlar). Hayırseverlik ve karşılıklı yardım, kiliseler ve özel üniversiteler vergi muafiyetlerine bel bağlar. İşçi sendikalarının “haksız çalışma koşullarına” karşı yasal tanınmaya ve güvencelere ihtiyacı vardır. Meslek örgütleri ise ruhsat mevzuatları için devlet desteğine gereksinim duyar. Ve tüm bu örgüt yelpazesinde, tek başına bireyler, yetkililerin, işverenlerin, uzmanların, parti başkanlarının, fabrikalarda ustabaşlarının, müdürlerin, rahiplerin, anne babaların, patronların gücüne karşı korunmaya ihtiyaç duyar; küçük ve zayıf grupların büyük ve güçlü gruplara karşı korunması gerekir. Çünkü kendi haline bırakılan sivil toplum radikal biçimde eşitsiz güç ilişkileri yaratır. Bu ilişkilere yalnızca devlet erki meydan okuyabilir.⁶⁴

Walzer’ın sözleri, “sivil toplumun” önemli bir siyasal destek olmaksızın kendi başına ayakta durabileceğini hayal eden Doğu Avrupalı reformculara yönelikti. Evrensel olarak paylaşılan değerli ya da nihai amaçların var olmadığı bir ortamda bile, bir dizi asgari kamusal hedef dayatmak için kapsayıcı bir kamu otoritesi gereklidir. “Yalnızca demokratik devlet, demokratik bir sivil toplum yaratabilir; demokratik bir devleti yalnızca demokratik bir sivil toplum sürdürebilir,” diyordu.⁶⁵ Walzer, devletin etkinliğini kabul etmesiyle, öteki erken dönem “küresel sivil toplum” kuramcılarından ayrılıyordu. Bu, sivil toplum kavramının kozmopolit bir ruha uyarlandığında ne kadar kaygan olabileceğini ortaya koyuyordu.

Aynısı Mary Hawkesworth’ün küreselleşmenin “cinsiyetçi” doğasıyla yüzleşme ve küresel bir feminizmin gelişimini teşvik etme çabası için de söylenebilir. Iris Marion Young’ın adaletin kapsayıcılığı gerektirdiği düşüncesini temel alan Hawkesworth, devletler ile küresel aktörler arasındaki kesişim noktasında çalışmalar yürütür. Hawkesworth, kadınların siyasete katılımını geliştirmek ve geçmişini kayda geçirmek için önemli çalışmalarda bulundu. Kadınlar çeşit çeşit devlet kurumunda, sivil toplum örgütlerinde, yerel gönüllü derneklerinde, internet kampanyalarında ve ulusötesi toplumsal hareketlerde giderek daha etkin bir rol oynuyor. Sivil toplumda kadınlara odaklanmak, “kadınların siyasi dünyalarının” demokrasinin kapsamını

nasıl genişlettiği ve insan hakları anlayışımızı nasıl derinleştirdiği konusuna ışık tuttu. Irk, sınıf ve toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantılar çok sayıda araştırmayı ve siyasal örgütlenmeyi teşvik etti. Demokrasinin kapsamını genişletmek, “farklı bir dünya düzeni, kapsayıcı demokratik uygulamalar ve ekonomik ve siyasal kaynakların daha adil dağılımına ilişkin olanaklarla daha uyumlu bir dünya yaratmak için birden fazla ölçekte (taban seviyesinde, şehir seviyesinde, bölgesel, ulusal, ulusötesi, uluslararası, sanal seviyelerde) toplu seferberliği içerir.”⁶⁶

Sorun kısmen, “küresel sivil toplum” kuramlarının çoğunun, sivil toplumun tam olarak neyi kapsadığı konusunda fikir birliği sağlayamaması ve Walzer ile Hawkesworth’ün, sivil toplumun demokratikleştirici etkisiyle ilgili her türlü tartışmada devlet kurumlarını ve aktörlerini dahil etmenin önemine dair anlayışlarını paylaşmamasıdır. John Keane, genel bir kavramsal açıklamasında şunu söyler: “Küresel sivil toplum, devlet kurumlarından ayrı olan pek çok farklı ve birbiriyle bağlantılı sosyo-ekonomik yaşam biçimi arasında şiddete dayanmayan, yasaların onayladığı iktidar paylaşımı düzenlemeleri üzerine kurulu bir siyasal dünya görüşünü savunur.”⁶⁷ Fakat “yaptırımı” kimin yaptığı ve “yasallığının” –eğer ayrı olduğu devlet kurumlarından gelmiyorsa– nereden geldiği açık değildir. Küresel sivil toplumun dünyayı kaostan, şiddetten, savaştan ve otoriterlikten kurtarabilecek yeni bir gerçeklik olduğuna inanan Keane, Walzer’in siyasal çıpasını benimsemeye yanaşmaz. Anarşizmin hoşlandığı türde bir kendi kendine örgütlenme anlayışına yönelir; bunun, medeniyete, görgü kurallarına, uzlaşmaya, karşılıklı saygıya, çoğulculuğa, barışa ve kozmopolitliğe hizmet edecek şekilde ayrıca “yükselmekte olan bir gezegen düzenini” örgütlememize yardım edeceğine emindir. Hem normatif bir rehber hem ortaya çıkan bir gerçeklik olan Keane’in sivil toplumu, siyasetten ayrıdır ve

bütün dünyayı kapsayan ve her köşesinde hissedilen karmaşık etkilere sahip, birbiriyle bağlantılı sosyoekonomik kurumlardan oluşan, dinamik bir hükümet dışı sisteme atıfta bulunur. Bu, dünyayı yeni yollarla bir araya getirmek amacıyla kasıtlı olarak sınırların ötesinde örgütlenen sosyoekonomik kurumların ve aktörlerin bazen kalın bazen ince gerilmiş ağlarından, piramitlerinden, aktarma şebekelerinden meydana gelen, tamamlanmamış bir projedir. Bu sivil toplum kurumları ve aktörler, gücü çoğullaştırma ve şiddeti sorunsallaştırma eğilimindedir; sonuçta bunların barışçıl ya da “sivil” etkileri her yerde, orada burada, her köşede, yerel alanlarda, daha geniş bölgelerde, gezegen çapında hissedilir.”⁶⁸

Keane, sivil toplumun devletler tarafından yapılandırıldığı ve siyaset tarafından oluşturulduğu şeklindeki klasik düşünceye karşı harekete geçmek ister. Keane’in bahsettiği kendiliğinden oluşan gönüllü örgüt ağları, belirli sorunlarla başa çıkmak için kendi kendine örgütlenir ve hükümetleri fikrî mülkiyet, uyuşturucu kaçakçı-

lığı, çalışma koşulları ve fuhuş gibi meselelerle uğraşmaya zorlayarak, ortaya çıkan küresel sivil toplumun temellerini meydana getirirler. Bu ulusötesi faaliyetin büyük kısmı, ekonomik aktörler tarafından şahsi çıkarları doğrultusunda başlatılır, ama Keane, bireysel yarar sağlama dürtülerinin kasıtsız sonuçlarının onları ulusal sınırları aşan temaslar kurmaya, uluslararası hayırseverlik işlerine katılmaya, her yerde tüketimi teşvik etmeye, şiddeti azaltmaya, iletişim ağlarını “yoğunlaştırmaya” ve böylece kendilerine rağmen küresel bir düzene katkıda bulunmaya zorlayacağına inanır; üstelik tüm bunları çok fazla siyasal düzenleme olmaksızın yapacaklardır. Uluslararası bir anarşi ortamında ve küresel bir siyasi düzenin yokluğunda, küresel bir dünya düzeninin geliştiğinden emindir.

Ortaya çıkan bu “kozmokrazi”, tarihteki ilk dünya yönetimi olabilir. Keane bunu, “dünya çapında bir karşılıklı bağımlılık ağları sistemi – uzaktan eylem ve tepkiler sistemi, dünya çapında mesafelerde hukuk, yönetim, kolluk gücü ve askeriye alanlarındaki karşılıklı bağımlılık ağlarının karmaşık bir bileşimi” olarak tanımlar.⁶⁹ Başkaların işine kasıtlı ve kasıtsız siyasi müdahale, kozmokrazinin sabit özelliğidir. Bu, eski Westphalia düzeninin rekabet eden ulus devletler modeli ile tek bir dünya hükümeti arasında duran bir kategoridir. Giderek daha fazla alan yasal düzenleme ve denetim altına girerken, dünya sistemini yeniden yapılandıran, kimi toplumsal, kimi ekonomik, kimi siyasal olan, sürekli değişen ve iç içe geçen bir karşılıklı bağlantı modelidir. Her ne kadar güçlü siyasi ve devletçi eğilimler iş başında olsa da, kozmokrazide büyük oranda devlet dışı aktörler yer alır. “Kanunla kuşatılmış bileşik bir yönetim biçimidir” ve küresel sivil toplum üzerinde birbirine zıt etkilere sahiptir; kimi alanlarda küresel sivil toplumu güçlendirirken, kimi alanlarda zayıflatır. Açıkça siyasi yapılarla ilişkili olsa da, eylem alanlarını siyasetin dışında bulan küresel bir yönetici kurumlar ağı geliyor. Küresel sivil toplumun kurumsal temelleri henüz mevcut değildir ve uluslararası siyasetin pek çok özelliği, küresel sivil toplumun gelişimini geciktirir ya da çarpıtır. Gizlilik, hesap verebilir olmama, yolsuzluk, yetersizlik, Washington’ın küresel hak iddiaları gibi olgular kozmokrazinin altını oyar ve gelişmekte olan küresel sivil toplumu yolundan saptırır. Yine de görev nettir: “Birçokları için, acil bir anayasal gündemin hem fiilen var olan kozmokraziyle hem de küresel sivil toplumla karşı karşıya olduğu açıktır: Halka hesap verebilecek, etkili bir yönetim türünde bir yapının küresel ölçekte gelişmesini mümkün kılmak için uygun yöntemleri bulma ihtiyacı.”⁷⁰

Keane’in siyasal belirleyicilere dair anlayışının zayıf olması, ortaya çıkmakta olan küresel sivil toplumun, giderek daha istikrarsız ve düzensiz olan uluslararası bir ortamda yapıyı ve düzeni nasıl kurabileceğini kuramlaştırmasını zorlaştırır. Bu kısmen bir tanım sorunudur; çünkü “küresel sivil toplumun uygun normları arasında esneklik

ve açıklık, alçakgönüllü olup başkalarına saygı gösterme, kendi kendine örgütlenme, merak ve deney yapma, şiddetsizlik, sınırlar arasında barışçıl ağlar kurma, ötekilerin kaderi için güçlü bir sorumluluk duygusu, hatta bizlerin ve çocuklarımızın yaşama-ya mahkûm edildiği kırılgan biyosfer için uzun mesafeli sorumluluk hissi vardır.”⁷¹ Uluslararası ortamın siyasi gerçeklerinden giderek uzaklaşan normlar hakkında bir aidiyet duygusuna ve fikir birliğine yönelik cansız bir bağlılıkla karşı karşıyayız. Keane’in küresel sivil toplumunun bu prosedürel yapısı ve liberal içeriği, takdire değer işler yapan örgütler ve girişimlerle birlikte İslam Devleti’ni, seks kaçakçılığını, silah tüccarlarını, uluslararası göç karşıtı örgütleri, suç çetelerini ve kemer sıkma konusunda ısrarlı alacaklı taleplerini de içeren demokratik bir alanı kuramsallaştırmayı güçleştirir. Keane, küresel sivil toplumun standart bir düzgün davranış normları dizisi olarak var olmasına rağmen, kendi kendini düzenleyemediğini ve kendi çabalarıyla dünyaya barış getiremediğini bilir. Bazı siyasi düzenlemelere ihtiyaç olduğunu kabul eder, ama bu kabul zayıf ve gönülsüzdür. Onun küresel sivil toplumu, çoğulculuğa ve ölçülü davranışa hayli benzer. Bu fikri normatif bir hedef olarak benimsemek ayrı, uluslararası siyaset ters yöne meyilli olduğu halde, oluşum sürecinde bir fenomen olduğunu ileri sürmek tamamen ayrı bir şeydir.

Mary Kaldor, küresel sivil toplumu, onun deyişle “savaşa bir yanıt sunan”, yükselen bir gerçeklik olarak kuramlaştırmak ister.⁷² Keane gibi Kaldor da kitabını, komünizm sonrası dönemde, belirlemekte olan bir küresel sivil toplum için duyulan heyecan hâlâ yoğunken yayımladı. Kaldor “Soğuk Savaş’ın sonunun ve küresel bağlantıların artmasının ‘sivil’ ve ‘sivil olmayan’ toplumlar arasındaki, ‘demokratik’ Batı ile ‘demokratik olmayan’ Doğu ve Güney arasındaki bölgesel ayrımı sarstığından, ayrıca geleneksel merkezi, savaş odaklı devleti sorgulattığından” emindi. “Bu gelişmeler de hem siyasal özgürleşme iyi yeni olasılıklara hem de yeni risklere ve daha fazla güvensizliğe kapı açtı.”⁷³ Risklerin ve güvensizliklerin olasılıklardan daha büyük olduğu görüldü; çünkü komünizmin çöküşüyle ve kapitalist dünya piyasalarının yayılmasıyla bağlantılı fenomenler, uluslararası ihtilafın ve şiddetin sona ermesi veya hafiflemesi anlamına gelmiyordu. Kaldor, “küresel sivil toplum” kategorisini, ihtilaflar için olası alternatifleri tartışmanın ve örgütlemenin bir yolu olarak önerir; fakat dünya devletinin ya da evrensel hukuk normlarının var olmaması, küresel sivil toplumun kuramcılarının umut ettiği işi yapabileceğini iddia etmeyi güçleştirir. Kaldor, insancıl hukukun ve insan hakları hukukunun giderek yaygınlaşması, Uluslararası Ceza Mahkemesi’nin kurulması, uluslararası barışı koruma çabalarının genişlemesi gibi hamlelerin, kapitalist piyasaların ve toplumsal ilişkilerin hızla yayıldığı bir ortamda insanlığı Kant’ın bahsettiği evrensel aydınlar cumhuriyetine yaklaştırdığını ileri sürer. Uluslararası anlaşmaların ve kurumların

güvence altına aldığı kozmopolit bir hukukun üstünlüğü oluşum sürecindeyse eğer, başlıca işi savaş tehlikesini geride bırakmak olacaktır. “Küresel sivil toplum,” der, “küreselleşme ‘uygarlaşma’ ya da demokratikleştirmeye ilgilidir; grupların, hareketlerin ve bireylerin küresel bir hukuk düzeni, küresel adalet ve küresel yetkilendirme talep etmesini sağlayabilecekleri süreçle ilgilidir.”⁷⁴ İvme kazanan eşitsizlik ve düzensizlik ortamında yoğunlaşan devlet şiddetine ilişkin kanıtlar düşünülünce, Kaldor’un vakitsizce heyecana kapıldığı, “gerçekten özgür bir sohbetin, rasyonel bir eleştirel diyalogun ‘uygarlaşma’ seçeneğini tercih edeceğine” dair inancının ise nesnel gerçeklikten ziyade iyimser bir temenni olduğu anlaşılıyor.⁷⁵

İnternetin gelişmekte olan küresel sivil toplumun bireylerine ve gruplarına, mevcut devlet kurumlarından bağımsız olarak örgütlenmelerini mümkün kılan alternatif bir kamusal alan olarak hizmet edeceğine dair umutlar için de aynısı söylenebilir. Arap Baharı ve Occupy Wall Street hareketi, devlet kontrolünden bağımsız bir iletişim alanının, merkezi yönetim olmaksızın bireyleri ve grupları güçlendirecek bir demokratik kamusal alan için gerekli yapıyı sunabileceğine dair öngörülerini doğrular gibiydi. Birdenbire oluşan kalabalıklar, vur-kaç gösteriler gibi eylemler, yeni iletişim biçimlerinin demokratik içeriğini doğrular nitelikteydi.⁷⁶ İnternete bağlanan genç insanlar kamusal alana yeni bir şekil veriyormuş ve bir nebze siyasal bağımsızlıkla işleyebilecek yeni bir demokratik eylem alanı inşa ediyormuş gibi görünüyordular.⁷⁷ Her şey gayet isabetli görünüyordu, ama yalnızca bir noktaya kadar. Her türden toplumsal hareket ve ulusötesi örgüt yeni iletişim biçimleriyle desteklenirken, devletler de aynısını yaptı. Sonuçta heyecan ve cep telefonları, Mısır oligarşisinin elinde bulunan devlet gücünü yenemedi ya da Occupy eylemcilerinin siyasi tutarsızlıklarını telafi edemedi.

Kadim bir gelenek, sivil toplumun siyasi toplulukla ilişkili olarak var olduğunu savunur. 1648’den beri bunun anlamı, modern devlet olageldi. Küresel sivil toplum kuramlarının çoğu bunu kabul eder, ama aynı zamanda, devletin gücünü kısıtlayarak ya da etrafından dolanarak demokrasiyi derinleştirebilecek bir kamusal faaliyet alanını kuramlaştırmaya da çalışır. Fakat küresel sivil toplum, bu alanda çalışan çoğu kuramcının çok değer verdiği barışçıl söylem, iyicil hoşgörü, ölçülü faaliyet ya da rasyonel düşünce hedeflerine hizmet etmeyen çeşit çeşit gruba da ev sahipliği yapar. Küresel sivil toplumu, her türlü habis örgütlenmenin doldurduğu uluslararası bir ortamda uygarlaştırıcı bir olarak tasavvur etmek, mevcut ortamın isabetli bir değerlendirilmesinin yerine bir temenniye geçirmek anlamına gelir. Bu ilkeleri çağdaş çevreyi yargılamak için normatif kategoriler olarak düşünmek ayrı, gerçek dünyayı betimlediklerinde ısrar etmek ayrıdır.

Bunların hiçbirisi, nice küresel organizasyonun yaptığı iyi işleri yadsımak anlamına gelmez. Fakat son on yılda Nobel Barış Ödülü’nü kazanmış olan dört örgütün hep-

sinin devletin örgütlediği hükümetler arası yapılar olduğu ve bu sebeple de küresel sivil toplumdan dışlanabilecekleri görülüyor. Kimyasal Silahların Yasaklanması Örgütü (2013), Avrupa Birliği (2012), Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli (2007) ve Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı (2005) küresel sivil toplum kuramlarını canlandıran uygar, rasyonel, barışçıl umutların vazgeçilmez öznelere dönüştü. Küresel meselelerin önemli alanlarında devlet kapasitesinin belirgin şekilde aşındığı doğrudur. Fakat bir düzen ve istikrar görüntüsü getirecek kadar güçlü ve meşru olan yegâne öznelere o devletler olduğu da aynı derecede doğrudur.

Mısır'ın Arap Baharı deneyimi, aşırı coşkunluk tehlikelerine dair öğretici bir örnektir. Gazeteciler, Kahire'nin Tahrir Meydanı'nda polis ile göstericiler arasında çatışmalara odaklandıklarında, sosyal medyanın kullanımından, katılımcıların gençliğinden, örgütlenmelerin kendiliğinden ortaya çıkmasından ve Polonya'nın "devlete karşı sivil toplum isyanının" Arap versiyonu gibi görünen hareketin su götürmez cesaretinden haklı olarak etkilendiler. Fakat halkın demokratik yükselişinin kahramanlık günleri kısa sürede fikir uyuşmazlığı, örgütlenme, ihanet ve uzlaşmanın hâkim olduğu yavan siyasete teslim oldu. Mısır devriminin ağır mağlubiyeti ve eski otokrasinin zaferi, eski düzenin köklerinin derinliğini göz önüne serdi. Ordu gücünü pekiştirirken, halk hareketlerinin anarşisine ve "sivil toplumun" sorumsuzluğuna dair uyarılar, bir intikam duygusuyla birlikte yeniden ortaya çıktı. Müslüman Kardeşler hareketine mensup yedi yüzden fazla göstericinin katledildiği 14 Ağustos 2013'e gelindiğinde, karşı devrim için sahne hazır. O tarihten beri işler daha da sarpa sardı.

Sivil toplumun devrimci gücüne ilişkin umut dolu konuşmaların çoğunluğunun müthiş hatalı olduğu anlaşıldı. Medya, internetin, Facebook'un, Twitter'ın, Youtube'un ve diğer sosyal medya platformlarının eski tarz siyasi örgütlenmelerin, orduların ve bürokrasilerin yerini alması durumunu fazlasıyla abartılı bir biçimde sundu. Umudun gerçeklik arasındaki farkı geniş bir kesimin yeterince kavrayamaması, Mısır'da olması gerekenden ziyade gerçekte olan biteni anlamayı zorlaştırdı.

Aynı şey uluslararası yaşamın başka alanları için de geçerlidir. "Sivil toplum", özellikle Washington'la ciddi siyaset farklılıklarına sahip ülkelerle ilgili olarak, uzun süredir Amerikan dış politikasının bir aracı olageldi. Yıllardır Çin'in, İran'ın ve Küba'nın tek parti hükümetlerini zayıflatmak amacıyla kullanıldı; fakat bu kategorinin içeriği özellikle Amerikan dış politika hedeflerine hizmet etmek üzere tasarlandı. ABD Dışişleri Bakanlığı'nın internet sitesi, Sovyet tarzı komünizmin yıkılışından önceye dayanan eski çabaların devamı olarak, 2011 başında "Sivil Toplumla Stratejik Diyalog" başlatıldığını duyurdu. "Diyalog, ikili ortaklarla olan işbirliğimizin yanı sıra Bakanlık'ın sivil toplumla ilişkisini de artırıyor ve dünya çapında sivil toplumu koruma ve savunma konusundaki kararlılığımızı vurguluyor," deniyordu.⁷⁸ Washington'un

Kanada’da ya da Almanya’da, hatta Washington’ın uzun süredir samimi ilişkiler yürüttüğü Suudi Arabistan ya da Honduras gibi otoriter devletlerde “sivil toplumu korumak ve savunmak” için çaba harcadığını hayal etmek güç.

ABD’yle sıkıntılı ilişkileri olan rejimler, buradan çıkan dersi ıskalamaz. Doğu Avrupa devletleri sık sık Amerika’nın Washington’ın çıkarlarına hizmet eden örgütlere verdiği destekten şikâyet ediyorlardı. Kübalılar ve İranlılar da aynı şikâyetleri dile getiriyorlardı. Nihayetinde, İran’da “sivil toplum” bolluğu olmasına karşın, Washington’ın seveceği türde bir sivil toplum sayılmaz. Çin Komünist Partisi Merkez Komitesi ise, Merkez Büro tarafından dağıtılan ve “9 Numaralı Belge” adıyla bilinen bir dizi uyarı bir dizi uyarı yayınladı. “İdeolojik Alanın Mevcut Durumu Üstüne Bildiri”, Washington’ın “iktidar partisinin toplumsal zeminini yıkma girişiminde” sivil toplumu teşvik etme çabasına dikkat çeker:

Sivil toplum, Batı’da doğmuş bir sosyo-politik kuramdır. Toplumsal alanda bireysel hakların her şeyden önemli olduğunu ve devletin engellenmesine karşı bağışık olması gerektiğini savunur. Son birkaç senede Batı’da Çin karşıtı kuvvetler, sivil toplum fikrini benimseyip siyasi bir araç olarak kullandı. Buna ek olarak, Çin’de gizli niyetleri olan bazı kişiler bu fikirleri desteklemeye başladı.

Bu esas olarak şu şekilde ifade ediliyor:

Sivil toplumu ve Batı tarzı yönetim kuramlarını destekleyen bu insanlar, Çin’de bir sivil toplum inşa etmenin bireysel hakların korunması için bir önkoşul olduğunu ve anayasal demokrasinin hayata geçmesinin temelini oluşturduğunu iddia ediyorlar. Sivil toplumu yerel düzeyde toplumsal yönetimi ilerletmeye yarayan mucizevi bir çözüm sayan bu kimseler, her türlü sözde yurttaş hareketini başlattılar.

Sivil toplumu savunanlar, Parti’yi yerel düzeyde kitlelerin önderliği konumundan kovmak, hatta Parti ile kitleleri karşı karşıya getirerek, savunma pozisyonlarını ciddi bir siyasal muhalefet biçimine dönüştürmek istiyorlar.⁷⁹

Buradan çıkarılacak ders, küresel sivil toplumun, içinde bulunduğu uluslararası sistemin temel olgularından bağımsız bir biçimde kuramlaştırılamayacağı ya da anlaşılamayacağıdır. Siyasetin yapısının genel olarak hesaba katılamaması, küresel sivil toplumun ne olduğu ve neleri başarabileceği konusunda abartılı iddialara yol açar. Kara mayınlarını yasaklayan Ottawa Sözleşmesi, Yugoslavya ve Ruanda savaş suçları için özel amaçlı mahkemelerin kurulması, Uluslararası Ceza Mahkemesi’ni kuran Roma Statüsü gibi bazı büyük başarıların uluslararası ilişkilerin genel karakterini iyileştirdiğine ve devlet gücünün keyfi bir biçimde uygulanmasını sınırlandırmada önemli görevler üstlendiğine hiç şüphe yoktur. Fakat bunlar uluslararası düzlemde

hukukun üstünlüğünün sağlandığı ya da demokratik bir küresel sivil toplumun kurulduğu anlamına gelmez. Ottawa Sözleşmesi'ni 160 ülke imzalayıp onayladı, ama bu listede ABD, Rusya, Çin, Hindistan, Pakistan veya çoğu Ortadoğu ülkesi bulunmuyor. Roma Statüsü'ne gelince, 123 ülke tarafından imzalanıp onaylanmasına rağmen, ABD, Rusya, Çin, Hindistan, Pakistan, İsrail, Mısır ve başka pek çok ülke bu anlaşmayı imzalamaya yanaşmadı. Dünyanın en güçlü ve nüfuzlu ülkelerinden bazılarının bu kurumlarda yer almadığı düşünülürse, bu kurumların, küresel bir sivil toplumun müjdecisi olduğu hükmüne varmak için henüz erken olabilir.

Küresel sivil toplumda yer alan sivil toplum kuruluşları ve sorun grupları, yeni bir uluslararası sistemin modeli olmaktan çok, devletlerin davranışını yapılandırma ve meşrulaştırma işlevi görür. Genelde kitle hareketleriyle bağlantılı değillerdir ve demokratik yolla örgütlenmezler. Aslında çoğunlukla farklı türde uluslararası seçkinlerin kaygı duydukları ortak meseleler hakkında diğer uluslararası seçkinlerle konuşmaları için birer araç görevi görürler. Bu sohbetler genellikle dünyayı daha barışçıl ve rasyonel bir yer haline getirmeye hizmet etse de, bu konuşmaların yapılması dünyanın otomatik olarak öyle bir yere dönüşmesi anlamına gelmez. Ayrıca, bu örgütlerin demokrasiye hizmet edeceklerini de garanti etmez. Küresel sivil toplum genelde demokratik yaptırım yetkisiyle konuşmaz, çünkü örgütleri kendileri adına konuşma eğilimindedir. Bunların çoğu “tek bir meseleyi savunma grubudur” ve söz konusu meseleler çoğunlukla önemli olsa da, küresel sivil toplumun faaliyetlerinin toplamı, küresel aktivizm için yeni bir çerçeveden ziyade, bireysel girişimlerin bir toplamıdır. Devletlerin yaptıklarından farklı olarak küresel sivil toplumun ne yaptığı net olmadığı için, söylenebilecek en doğru şey, hükümsüz yönetişime yönelik ütopyacı umutların, uluslararası sistemin gerçeklerinin makul bir biçimde tanınmasının yerini tutmadığıdır.

Küresel sivil toplum ortak bir vizyonu olmayan ve kapsamlı bir programı uygulamak için birlikte çalışmayan örgütlerle dolu olduğu için, liberal çoğulculuğun temel kuramsal sorunuyla yüz yüze geliyoruz: Bireylerin çıkara dayalı eylemlerini özetleyerek genel yarar kavramına nasıl ulaşırız? Liberalizm bu soruyu yanıtlamakta daima güçlük çekmiştir ve piyasanın “görünmez eli”nin ya da devletin cebir aygıtının gerekli sihirli dokunuşu yapacağı umudu her zaman tartışma konusu olmuştur. Küresel sivil toplum kuramları da aynı sorunla karşı karşıya ve bir yanıt bulmaya öncüllerine kıyasla daha yakın değiller.

Oxfam International, küresel sivil toplumun en çok takdir edilen üyelerinden biridir. “Yoksulluğa karşı insanların” küresel bir örgütlenmesi olan kuruluş, uzun süredir önemli işler yaptı. Fakat çabaları, otuz yılı aşkın süredir servetin ve gücün dengesiz bir biçimde belli bir kesimin elinde toplandığı da hesaba katılmalıdır.

Aslında kuruluşun ABD kolunun 2015'te yayımladığı rapor, dünyanın en zengin seksen beş kişinin, gezegenin nüfusunun yarısının toplam servetiyle aynı servete sahip olduğunu göz önüne serdi. "Servet: Her Şeye Sahip Olup Daha Fazlasını İstemek" başlıklı rapor, demokrasiye ve toplumsal refaha yönelik nesiller boyu ortaya çıkan en önemli tehdidi ele alır.⁸⁰ Bu durumun yarattığı tehditle başa çıkmak, küresel sivil toplumun ya da kuramcılarının kapasitesinin çok ötesindedir. Yalnızca devletlerin bir araya getirebileceği, geniş ve kapsamlı bir kamusal eylemi gerektirir. Önemli bir devlet desteğiyle gelişmiş olan eğilimleri tersine çevirmek için devleti seferber etme çelişkisini içeren göreve yaşadığımız dönemde çok büyük bir ihtiyaç var. Devletlerin uluslararası sahnede başlıca aktörler olduğu gerçeğini görmezden gelmek, kozmopolitliğin, uluslararası insan haklarının ya da küresel sivil toplumun demokrasiye nasıl hizmet edebileceğini anlamamızı güçleştirecektir.

Sosyalist devlete yönelik saldırılarında sivil toplum dilini kullanan Doğu Avrupalı muhaliflerin, kapitalist piyasanın yarattığı tehlikeyi anlayamamaları mazur görülebilir. Saflık, çaresizlik ve sorumsuzluğun bileşimi ne olursa olsun, mücadele etmeleri gereken güçlü düşmanları, hoşnut etmeleri gereken önemli müttefikleri ve yararlanabilecekleri bir avuç yerel kuramsal destek ya da pratik faaliyet kaynağı vardı. Canlanmış bir "sivil toplum"un bir dizi cömert toplumsal faydayı beraberinde getireceğini gerçekten de tahayyül etmiş olabilirler, ama piyasanın kemer sıkma taleplerinin demirden mantığı kısa sürede umutlarını boşa çıkaracaktı.

Bu koşullar altında, liberal anayasacılığa ve ara birliklere dayanan sivil toplumların tek partili bürokratik devleti hedef alması mantıklıydı. "Fiili mevcut sosyalizm" önemli ölçüde toplumsal refah getirmişti, ama demokratik siyaset bambaşka bir meseleydi. Bu, Doğu Avrupalıların sivil toplumu neden liberal bağlamda kuramlaştırdıklarını açıklamaya yardımcı oluyor. Ekonomik meseleler çoğunlukla bir kenara bırakılmış, bunların nahoş yan etkileri ise "hukukun egemen olduğu bir devletin" kurulmasından ve Avrupa'nın yeniden birleşmesinden sonra ele alındı. Gelgelelim, ödenmesi gereken bir bedel vardı ve ödeme tarihinin gelmesi uzun sürmedi. Hem piyasanın hem de onu genişletip koruyan devletlerin cebir, eşitsizlik ve dışlama arenaları olduğu ortaya çıktıkça, enerjik bir nüfusun kendi kamusal alanını koruyabileceği umudu azaldı. 1990'ların ortasına gelindiğinde, Doğu Avrupa'da bir zamanların etkileyici sivil toplum söylemi gücünü yitirmeye başladı. Postmodernist şüphecilik ve küresel sivil toplumun zayıflığı, tarihi düzeydeki ekonomik eşitsizliğin demokratik siyasete yönelik tehlikesini ele almanın ne kadar zor olacağını ortaya koydu.

Sivil Toplum ve Amerika Birleşik Devletleri

Sovyet tarzı komünizmin sona ermesiyle birlikte yükselen gövde gösterisi, on yıl boyunca sivil topluma coşkulu bir ilgi gösterilmesini sağladı, ama bu ilginin keskin bir ideolojik yönü vardı ve açık bir siyasi amaca hizmet ediyordu. Amerikalı siyasetçiler ekonomik servetin yeniden bölüşümü ve toplumsal refah taahhütlerini geri çekerken, serbest piyasa savunucuları, ulusal hükümetin gitgide gönülsüzce yaptığı işleri tek tek yurttaşların, gönüllü örgütlerinin, hayır kurumlarının ve başka “ışık noktalarının” yapması talebini desteklemek için sivil toplum kuramlarına gözünü dikiyordu. Bu görüş hâlâ çok etkilidir. İnsanlık tarihinin en kapsamlı ticarileşmiş toplumsal düzenlerinden birinde, sivil toplumun müdahaleci devleti sınırlandırması, piyasanın tahribatını hafifletmesi, can çekişen bir kamusal alanı canlandırması, zor durumdaki aileleri koruması ve topluluk yaşamını hareketlendirmesi bekleniyordu.

Bu yeni Amerikan söz dağarı ne kadar yakın tarihli görünürse görünsün, çoğulcu sosyal bilim temellerini 1950’ler ve 1960’larda attı. Demokrasinin resmi siyasi yapılardan ve korunan bir dizi haktan daha fazlasını gerektirdiği fikri, Batı istikrarının kaynaklarını ortaya koymayı ve komünist “totalitarizme” güvenilir bir alternatif oluşturmayı denedi. Çoğulculuğun ana projesi, istikrarsızlaştırıcı toplumsal sınıf politikaları olmaksızın kişisel çıkarların nasıl örgütlendiğini ve ifade edildiğini açıklamaktı. Çıkar grupları, gönüllü birlikleri, siyasi partiler ve parlamentolar bu çıkarları “bir araya getirir” ve bu çıkarlar, hakemlik ve uzlaşma için uygun hükümet seçkinlerine takdim edilir. Aydınlar “ideolojinin sonunu” ilan ederken ve yurttaş ilgisizliği sayesinde seçkinlerin toplumsal reform ile siyasal istikrar koşullarında kitle toplumlarına nasıl önderlik edebileceğini açıklarken, ara kurumlar ve birden fazla birliğe üyelik gibi olgular “modernleşmenin” tanımlayıcı bir niteliği haline geldi. ABD’de güçlü bir tüketim toplumu şekilleniyordu ve çoğulculuk, bireysel çıkarların toplumsal bütünleşmeye nasıl hizmet edebileceğini göstererek, hararetin düşürülmesine yardımcı oldu.

Çağdaş sivil toplum kuramlarına Tocqueville ve ilk çoğulcular ilham vermişse de, bunların geliştirdiği ortam, öncüllerinin ortamından çok daha sorunlu ve daha

az yüceltici'dir. Sanayisizleşme, eşitsizlik, siyasal felç ve rahatsız edici bir gerileme hissi, liderler ile aydınları, sivil toplumdan hiç olmadığı kadar çok şey talep etmeye itti. Çoğulculuğun yurttaş kayıtsızlığı, seçkin yönlendirmesi, bürokratik uzmanlık ideolojisi, daha sessiz, daha özgüvensiz, daha yerel bir bakış açısı doğurdu. Böyle bir bakış açısının kör noktaları da vardır. Devlet gücünün tehlikelerinden ve fırsatlarından kesinlikle haberdar olsalar da, çağdaş kuramlar, öncülleri gibi piyasayı hesaba katmakta güçlük çekiyor.

Hizipler, Çoğulculuk ve Piyasa Modeli

Her şey James Madison'la başlıyor. Çağının pek çok eğitimli insanı gibi Madison da Yunan ve Roma tarihine kendince hâkimdi. Sınıf çatışmasının tehlikelerine son derece duyarlı olan 1787 tarihli Onuncu Federalist Makalesi, büyük bir demokratik cumhuriyette özgürlüğün, mülkiyetin, istikrarın ve eşitsizliğin savunulması için sivil toplumu devreye sokan "hizip" sorununa bir çözüm getiriyordu. Demokrasiye ve devrim sonrası Amerika'daki yaşamın gerçeklerine ilişkin eleştiriden yola çıkan Madison, demokrasilerin sadece, nispeten tektip nüfusa sahip küçük siyasi birimlerde mümkün olduğunu söyleyen popüler varsayımı ele almayı denedi. Sorun, hizip konusunda ne yapılacağıydı; "bütünün ister çoğunluğuna ister azınlığına denk gelsinler, ortak bir tutku ya da çıkar dürtüsüyle birleşip harekete geçirilmiş bir grup yurttaş, diğer yurttaşların haklarına ya da topluluğun daimi ve toplam çıkarlarına ters düşer."¹ Hizbin mülkiyette maddi bir kökü olduğunu kabul eden Madison, genel olarak Amerikan sosyal biliminde, özelde ise çoğulcu sivil toplum kuramlarında merkezi konuma oturacak bir sınıf çatışmasını yönetmek üzere bir yöntem öneriyordu. Bu kökü kabul etmek, bu bölünmenin yönünü istikrarın ve iyi yönetişimin hizmetine çevirmeyi mümkün kıldı. İnsanlar her türlü konuda fikir ayrılığına düşer, ama

hiziplerin en yaygın ve kalıcı kaynağı, mülkiyetin çeşitli ve eşitsiz dağılımı olageldi. Mülk sahibi olanlar ve mülksüzler toplumda her zaman ayrı çıkarlar oluşturdular. Alacaklılar da borçlular da benzer bir ayrımcılığa maruz kalırlar. Bir toprak çıkarı, bir imalat çıkarı, bir ticaret çıkarı, bir para çıkarı ile daha önemsiz pek çok çıkar, uygar toplumlar da gereklilikler nedeniyle ortaya çıkar ve onları farklı hislerle ve görüşlerle harekete geçiren farklı sınıflara böler. Bu çeşitli ve birbirine karışan çıkarların düzenlenmesi, modern yasamanın başlıca görevini teşkil eder ve hükümetin yerine getirmesi gereken işlemlerde parti ve hizip ruhunu içerir.

Azınlık hizipleri pek sorun değildi. Çoğunluğun egemenliği bunları kolaylıkla ehilileştirebilir. Ama çoğunluk hizipleri çok farklı sorunlar doğuruyordu. Madison'ın bunların etkilerini yönetme girişimi, Amerikan Anayasası'nın neden çoğunluk

karşısı bir belge olduğunu açıklıyor. Sezgiye aykırı bir kuramsal hamlede bulunan Madison, çeşitliliği ve coğrafi boyutu istikrara hizmet edecek biçimde kullandı ve çoğunluğu felç etmenin en kolay yolunun, insanları kendi kendilerini örgütlenmeye teşvik etmek olduğunu ileri sürdü. Nüfusun çeşitliliği düşünüldüğünde, zenginlerin mülkiyetini tehdit edebilecek istikrarlı çoğunlukların oluşturulması çok zor olacaktır. Madison'ın sivil toplumu, uzun süredir küçük devletlerin başına bela olan demokratik istikrarsızlığı ehlileştirebilirdi:

Toplum ne kadar küçükse, onu oluşturan farklı taraflar ve çıkarlar muhtemelen o kadar az olacaktır; farklı taraflar ve çıkarlar ne kadar azsa, çoğunluğun aynı tarafta olma sıklığı o ölçüde artar; çoğunluğu meydana getiren bireylerin sayısı ne kadar azsa ve yerleştirildikleri pusula ne ölçüde küçükse, baskı planlarını oluşturup hayata geçirmeleri o ölçüde kolaylaşır. Bu alanı genişletirseniz, içeri giren tarafların ve çıkarların çeşitliliği artar; bütündeki çoğunluğun başka yurttaşların haklarını ihlal etmek için ortak bir saiklerinin olması ihtimali azalır; ya da böyle ortak bir saik mevcutsa da, kendi güçlerini keşfetmeleri ve uyum içinde hareket etmeleri güçleşir. Başka engellerin yanı sıra, haksız ya da onursuz amaçların olduğuna dair bir bilincin var olduğu koşullarda, iletişimin daima, anlaşması gerekli olan sayı oranında güvensizlikle kontrol edildiği söylenebilir.

Onuncu Federalist Makale, çoğunlukları bölmeye vurgu yapıyordu; fakat Madison zenginleri ve yoksulları birbirinden korumak için yapısal yollar ararken, Aristoteles'in, Cicero'nun, Machiavelli'nin ve klasik dönemin başka cumhuriyetçi yazarlarının izinden gidiyordu. Madison'ın farklılıkların siyasi ifadesini teşvik ederek çoğunluğu zayıflatma planı, Madisonculuk adıyla bildiğimiz görüşün ironik ve etkili özelliklerinden biriydi. İki yüzyılı aşkın bir süre sonra, Madison'ın çoğunluğun zenginlerin gücüne sınır koyma dürtüsünü felç etme çabası, Amerikan plütokrasisine karşı direnişi harekete geçirmenin neden bu kadar zor olduğunu açıklıyor. Madison, çeşitli “uygunsuz ve kötü projelere” geniş bir desteğin örgütlenmesini zorlaştırmak istiyordu. Demokrasinin başına buyrukluğuna getirdiği yapısal çözüm, bu desteği vermenin hâlâ güç olmasını teminat altına alır:

Hizip liderlerinin etkisi kendi eyaletlerinde bir ateşi tutuşturabilir, ama diğer eyaletleri de kavuracak genel bir yangın başlatamayacaklardır. Dini bir mezhep yozlaşıp Konfederasyon'un bir bölümünde siyasi bir hizbe dönüşebilir, ama Konfederasyon'un tamamına yayılmış hiziplerin çeşitliliği, ulusal konseyleri o kaynaktan gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı güvence altına alacaktır. Kâğıt paranın, borçların feshinin, mülklerin eşit bir biçimde bölüşülmesinin ya da başka bir uygunsuz veya kötü projenin yarattığı hiddet, Birliğin bütününden ziyade belirli bir üyesini etkileme

eğilimi gösterir; böyle bir hastalığın bütün eyalet yerine belirli bir ilçeyi ya da bölgeyi etkilemesi de aynı oranda olasıdır.

Ahlaka seslenme ya da dini duygular, mülkiyeti çoğunluk hiziplerinden korumak için yeterli olmayacaktı. Madison, Cicero’yu, Montesquieu’yü, Machiavelli’yi harekete geçirmiş olan tarihi biliyordu. Sivil toplum, ancak bölünmeyi belirli doğrultulara yönlendirip hafifleten ve ihtilafı yumuşatan belirli siyasi yapılar mevcutsa özgürlüğe ve istikrara hizmet edebilir. Sınıf çatışması, kalıcı siyasi kurumlarca kontrol edildiği takdirde ilerlemeye hizmet edebilir. Bunu yapmanın sadece iki yolu vardır ve Madison, Anayasa’nın sivil toplumun istikrar kazandırma potansiyelini kurallara bağlamak için eldeki en iyi araç olduğunu ileri sürmüştür: “Çoğunluğu oluşturan kesimde aynı anda aynı tutkunun veya çıkarın varlığı engellenmeli ya da böyle bir tutkuya ya da çıkara sahip olan çoğunluk, sayılarına ve yerel koşullarına göre, baskı oluşturma planlarını birleştirip uygulamaya geçiremez hale getirilmelidir. Dürtü ve ortaya çıkan fırsat çakıştığı takdirde, yeterli bir denetim mercii olarak ahlaki ya da dini güdülere güvenilemeyeceğini biliyoruz.”

Onuncu Federalist Makale, Anayasa’nın yaptığı önemli işin, sınıf çatışmasına yeni bir doğrultu kazandırmak olduğunu açıkça ortaya koyar. Toplumsal yaşamın maddi temeli Madison’ın gözünden kaçmamıştı, ama onun çoğulcu ardılları, Madison’a kıyasla çok daha bireyciydi. Ekonomik modellerden büyük oranda etkilenen ve Marksist analiz gereçlerinden sakınmaya kararlı olan İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerikan siyaset bilimi, tek özne olarak bireysel aktöre odaklanıyor, bireyin kendi çıkarlarını anlayabilen ve bu çıkarlar etrafında bir eylem planı kurabilen yegâne özne olduğunu öne sürüyordu. Bu senaryoda bireysel kararların toplamı siyasal faaliyeti belirliyordu. Siyaset bilimci David Truman, siyasi sistemlere yönelik taleplerin arttığı bir dönemde çıkar gruplarının devlet faaliyetlerini nasıl şekillendirdiğini anlamaya dönük çoğulcu çabaların başında yer alıyordu. 1950’lerin başında şunu diyordu: “Herhangi bir karmaşıklık seviyesine ulaşmış tüm toplumlarda, birey, bütün olarak toplumdan etkilenmekten ziyade, toplumun çeşitli alt bölümlerinden ya da gruplarından etkilenir.” Siyaseti anlamak, ortaya çıkan aracılıkları incelemeyi gerektiriyordu. Çıkar gruplarının “yönetim süreci” üzerindeki etkisi, bunların resmi yapılarına, iç politikalarına, liderlerin niteliğine ve toplumsal birlikteliğin kaynaklarına bağlıydı.² Truman’ın bahsettiği çıkar grupları, Madison için geçerli olandan daha az oranda mülkiyet tarafından tanımlanıyordu. Aynı tavırlar etrafında örgütlenmiş herhangi bir sayıda insandan meydana gelebilirlerdi. Bu çıkarların ekonomik, kültürel, politik, dini, bilimsel vesaire olması çoğulculuk açısından önemli bir fark yaratmıyordu. Çoğulculuk açısından önemli olan tek şey, kendi benliklerini –o “benlikler” ne olursa olsun– koruyan gruplar

arasındaki kaçınılmaz rekabetin nasıl düzenleneceği idi. İçeriği açısından tarafsız olan çoğulculuğun bol bol biçimi mevcuttu.

Truman'ın yönetim dışı aktörlerin kamu işlerini etkileme sürecine yaptığı vurgu, onu Amerikan siyaset biliminde büyük önem taşıyan yapıların ve kurumların tanımlarından uzaklaştırdı. Bireyler, çıkar grupları tarafından “toplanan” ve açık, erişilebilir bir siyasi sisteme sunulan kişisel kaygıların etkisiyle siyasi faaliyete yönlendirilir. Siyaset, tartışmalara hakemlik etmekle ilgilidir ve demokrasi, erişimi ve eşitliği garanti altına alan bir dizi gayri resmi ve yasal prosedür gerektirir. Sivil toplumda iktidar geniş bir kesime yayılır ve merkezsizdir; ayrıca, tüm çıkarların adil bir söz hakkı olması için kurumların tarafsız kalması şarttır. Belli aralıklarla yapılan seçimler, özgür basın ve sivil özgürlükler, farklı seçkinlerin siyasal liderlere çeşitli görüşler sunmasını ve açık tartışmalara katılmasını mümkün kılar.

Truman bireysel çıkarlara ve grup davranışlarına odaklanarak, geleneksel siyasi analizlere can vermiş olan geniş, kapsamlı kaygılardan uzaklaştı. Tocqueville'in düşüncesi gibi çoğulculuk da istikrarı yerel, dolaysız ve küçük olanın etkileşimlerinde buluyordu. Çoğulculuk, solun büyük siyasi projeleri benimseme ve devleti bir toplumsal dönüşüm aracı olarak görme eğilimine güvenilir bir alternatif oluşturmayı umarak, açıkça, Marksizmin toplumsal sınıf siyasetinin yerine rakip çıkar gruplarının pazarlığını geçirmenin peşindeydi. Çoğulculuk, sivil toplumu halkın tutkularını ehlileştirebilecek ve bireysel çıkarların istikrara hizmet etmesini sağlayabilecek çok sayıda çıkar grubuyla dolduruyordu. Truman şöyle diyordu: “Siyaseti gruplar üzerinden ele alan bir yorum geliştirirken tamamen kapsayıcı bir çıkarı hesaba katmamız şart değildir, çünkü böyle bir çıkar mevcut değildir.”³ Kamusal politikalar, çıkar gruplarının iddiaları arasındaki etkileşimden türer; erişim, sivil toplumdaki konumlarına, iç örgütlenmelerine ve çabalarını yönelttikleri kurumlara bağlıdır. Siyaseti anlamak, şu karmaşık etkileşimleri anlamak demektir: “Bir yurttışa, bir ticari kurumun genel sekreterine, bir siyasi parti görevlisine, bir yasa koyucuya, bir idareciye, bir valiye veya yargıca baksak da, bu kişinin kendini ve bağlı hissettiği grubu ve karşısında durduğu grubu özdeşleştirdiği çıkarlar dışında, yönetim kurumuna katılımını açıklamak şöyle dursun, tarif dahi edemeyiz.”⁴

Bu tür bir açıklama, sivil toplumu ve devleti tanımlamaya yarayan bir piyasa modeline dayanıyordu; fakat bu, Adam Smith'in görünmez el dediği düzenleyici aracın bulunmadığı bir piyasadır. Bunun yokluğunda Truman, siyasal istikrarı koruyan iki düzenleyici araç belirledi. Birincisi, çoklu üyeliklerden ve örtüşen bağılılıklardan meydana gelen karmaşık bir Madisoncu yapıydı. Toplumsal sınıf artık bireysel çıkarları ve grup çıkarlarını sabitleyecek tek bir ağırlık merkezi sağlamıyordu ve sonuçta ortaya çıkan dağılma, herhangi bir tekil iddianın gücünü azalttı

ve herhangi bir tekil grubun etkisini sınırladı. İnsanların sıklıkla birbiriyle rekabet eden çeşitli çıkarlara sahip olması, kamusal ve kişisel kaygıları geniş bir alana yaydı ve yoğunlaşmış ve odaklı faaliyetleri güçleştirdi. Seçkinler odaklanmış oldukları ve sivil toplumun yaygın çıkar ağı tarafından ancak bir nebze kısıtlanacakları için böyle bir ortamda nispeten özgürce çalışabilirler.

Fakat çoğulculuk prensipte devlete düşman değildi ve Truman, Maddison'ın etkili yönetişime olan bağlılığını paylaşıyordu. Birden fazla gruba bağlılık ve örtüşen üyelik istikrara hizmet etse de, bunların neticede felce de yol açabileceği uyarısında bulunuyordu: “Siyasi süreçle ilgili düşüncemizdeki ikinci önemli unsur olan örgütlenmemiş çıkar ya da potansiyel grup kavramı olmaksızın yerleşik Amerikan siyasi sistemini açıklayamayız.”⁵ Sivil toplumun çıkar gruplarının ve devletin resmi mekanizmalarının temelini oluşturan unsur, yaygın fikir birliğidir. “Yaygın bir biçimde benimsenen ama örgütlenmemiş çıkarlar, daha önce ‘oyunun kuralları’ dediğimiz şeydir,” ve seçkinler tarafından korunur; bu, hukukun üstünlüğüne bağlılık, fikir ayrılıklarına saygı, seçimlerin ardından kaybeden tarafların şiddete başvurmaya-acağı beklentisi ve ölçülü bir toplumsal eşitlikçilik olarak özetlenebilir.⁶ 1960’ların ve 1970’lerin kargaşası, rızaya dayalı çoğulculuğu kısa süre içinde kenara itecekti; fakat şimdilik Truman, Amerikan sisteminin uyumlanma gücünün ve istikrarının iki özelliğini keşfettiğine emindi. Truman’ın yaklaşımı yirmi yıl boyunca Amerikan sosyal bilimine, gazeteciliğine ve politik söylemine egemen olacaktı:

Dolayısıyla, ABD’ninki gibi iş gören bir siyasal sistemde destek tekeri işlevi gören, yaygın bir biçimde benimsenmiş ve kabul edilmiş çıkarlara dayanan potansiyel gruplara birden fazla üyeliktir... Potansiyel gruplara birden fazla üyelik kavramı olmaksızın, ABD’deki gibi uygulanabilir bir yönetim biçiminin varlığını açıklamak ya da siyasal süreçle ilgili tutarlı bir kavram geliştirmek kelimenin tam anlamıyla imkânsız hale gelir. Bu yaygın bir biçimde benimsenmiş ama büyük ölçüde örgütlenmemiş çıkarların gücü, örgütlü grup propagandası yapanların bu tür çıkarlara başvurarak başka tutumları değiştirme girişiminin canlılığını açıklıyor [...] Nispeten güçlü bir siyasal sistemde [...] bu örgütlenmemiş çıkarlar, toplumun önemli bir kesiminin davranışında yeterli sıklıkta görülmesi sayesinde baskındır, öyle ki muğlaklığa ve başka kısıtlamalara rağmen, örgütlü çıkar gruplarının hem faaliyeti hem yöntemleri geniş sınırlar içinde tutulur.⁷

Çakışan üyelikler ve “oyunun kuralları” sivil toplumda pek çok fay hattını kapsayabilir ve Avrupa’da bölücü etkileri görülebilecek türden sınıf çatışmalarının önünü alabilir.⁸ ABD’de sınıf meseleleri etrafında örgütlenmiş “hastalığa neden olan” siyaset daima mümkündü; fakat Truman bozulmanın oldukça kolay bir şekilde

kontrol altına alınabileceğini söyleyen ileriki çoğulcuların özgüvenini yansıtıyordu. “Yönetim süreci” istikrarlıydı ve model aldığı piyasa mekanizmaları gibi denge haline doğru meylediyordu. Madison’ın temsile ve dolaylı demokrasiye güvenini yineleyen Truman, çoğulcu demokrasinin seçkinlerin rekabet etmesini, oyunun kurallarına uymasını ve seçmenlerin bunların arasından özgürce seçim yapmasını gerektirdiğini ısrarla belirtiyordu. Ekonomik büyüme, siyasete ilgisizlik ve ideolojik uyumluluk çağında “devletin, yönetim biçiminin, örgütsüz çıkarların yaygınlıkla ve sıklıkla tanınmasına ve iddialarına uyulmasına ve bunlardan belirgin sapmaların kınandığı faaliyete bağlıdır.”⁹ Soğuk Savaş, temel unsurlara odaklanmayı ve sivil toplumun siyasal istikrara nasıl hizmet edebileceğini anlamayı önemli kıldı:

ABD’deki örgütsüz “oyun kuralları”nın gücü, De Tocqueville’den tutun Myrdal’a kadar yabancı gözlemciler tarafından yorumlandı. Örneğin Myrdal, Amerika’da bunların diğer Batı uluslarından daha “açıkça ifade edildiğinden” ve “daha geniş kesimlerce anlaşılıp kabul gördüğünden” bahseder. Geçmişte olduğu gibi şimdi de önemli siyasal görev, bu tür yaygın anlayışın ve kabulün var olabileceği koşulları koruyarak uygulanabilir bir sistemin varlığını korumaktır. “Oyunun kuralları” anlamlı eylem kılavuzları olarak kaldığı müddetçe, örgütlü pek çok grubun varlığı bu koşulları tehdit etmez; eylem kılavuzları, bunları kabul etmenin grup iddialarının asgari düzeyde tanınmasıyla ilişkili olması bakımından anlamlıdır. Bu tür anlamların yitilmesi ileride felaketlere yol açabilir.¹⁰

Tocqueville gibi Truman da karmaşık bir yönetim biçiminde yanıt verebilirliği sağlamak ve birliği korumak için siyaset dışı olmayan yaygın eğilimlere göz gezdiriyordu. Siyasi denge, ekonomik genişleme ve Soğuk Savaş daima çoğulculuğun ana kaygılarıydı. 1960’ların ortalarında Gabriel Almond ve Sidney Verba, “siyasi kültürün” Truman’ın “oyunun kurallarını” nasıl güçlendirebileceğini ve Amerikan siyaset biliminde sistem etkinliğini ve rejim istikrarını siyaset dışı faktörlere atfetmeye dönük güçlü eğilimi nasıl pekiştireceğini betimlemek amacıyla araştırma tekniklerini yaratıcı bir biçimde uyguladılar. Erken dönem çoğulculuğun çıkar gruplarına odaklanması, sosyolojinin yeni keşfedilen önemini vurguluyordu. Şimdi ise uyarlanmış bir antropoloji ortaya çıkıyordu. Hâlâ seçkinler ile kitleler arasındaki bir ilişkiler ağı olarak görülen demokrasi, net bir “siyasi kültür” gerektiriyordu. Bu kültürün kökleri, devletin resmi kurumlarına ilaveten “topluluk yaşamında, toplumsal örgütlenmede ve çocukların yetiştirilmesinde” bulunabilirdi.¹¹

Psikolojik eğilimlerin ve siyasi faaliyet düzeylerinin üç farklı bileşimi, analizi çerçevelendiriyordu. Gelişmemiş “Üçüncü Dünya”nın “dar görüşlü” kültürü düşük düzeyde ilgi, etkinlik ve bağlılık getirirken, komünizmin “özne” kültürü yönetim

faaliyeti hakkında yüksek düzeyde siyasi bilgi üretiyor, ama zayıf bir bireysel etkinlik duygusu tarafından sekteye uğruyordu. Bunlara karşılık Anglo-Amerikan “katılımcı” kültürü, yüksek düzeyde siyasi ilgi, etkinlik ve bireysel etki duygusu içeriyordu. Almond ile Verba’nın *Civic Culture* [Yurttaşlık Kültürü] kitabı, akademik analizleri ve ABD dış politikasını yönlendiren kaygıları tekrarlayarak, Asya’nın, Afrika’nın ve Latin Amerika’nın “modernleşmekte olan” ulus devletlerine üç unsuru birleştiren bir sivil toplum tavsiye ediyordu. Ekonomik ilerlemeyi ve siyasal kalkınmayı en iyi idare edebilecek yapı, İngiltere’de gelişmiş olan açık ve esnek melez sistemdi. Çoğulculuğun seçkinlerin yaratıcı gücünü onayladığını belirten ve bu yaklaşımı paylaşan Almond ve Verba, İngiliz parlamentarizminin zaferini, modernleştirici aristokratlara, tüccarlara ve vekillere bağlıyorlardı. Bunların siyasi kültürü sayesinde Britanya’nın kitle siyasetinin yıkıcılığı riskine girmeksizin ya da çoğulcu sivil toplumu feda etmeksizin mutlak monarşiden uzaklaştığını söylüyorlardı. Ölçülü ve makul İngiltere dünyaya örnek oluyordu:

Ortaya çıkan şey, ne geleneksel ne de modern ama ikisinden de unsurlar taşıyan bir üçüncü kültürdü: iletişimi ve iknayı temel alan çoğulcu bir kültür, fikir birliği ve çeşitlilik kültürü, değişime izin veren ama onu yumuşatan bir kültür. İşte bu yurttaşlık kültürüydü. Bu yurttaşlık kültürü çoktan pekişmiş olduğundan, işçi sınıfı siyasete girebildi ve bir deneme yanılma süreci sayesinde taleplerini dile getirecek dili ve taleplerini etkili kılacak araçları bulabildi. İngiliz demokrasinin yapısı, bu çeşitlilik ve fikir birliği, rasyonellik ve gelenekçilik kültüründe gelişebilirdi: parlamentarizm ve temsil, birleştirici siyasi parti ve sorumlu, tarafsız bürokrasi, kurumsal ve müzakereci çıkar grupları, özerk ve tarafsız iletişim organları. İngiliz parlamentarizmi, geleneksel ve modern güçleri içeriyordu; parti sistemi bu güçleri bir araya toplayıp birleştiriyordu; bürokrasi, yeni siyasal güçlere karşı sorumlu hale geldi; ve siyasi partiler, çıkar grupları, tarafsız iletişim organları topluluğun yaygın çıkar gruplarıyla ve birincil iletişim ağlarıyla sürekli olarak iç içe geçiyordu.¹²

Ayaklanmalar, Çartizm, Protestan radikal grup Diggers, cumhuriyetçi hizip Levellers, Cromwell, grevler, İrlanda, çitle arazi çevirme, kanlı bastırma hareketleri... *The Civic Culture*, Britanya tarihinin tüm bu unsurlarını fikir birliğinin ve uzlaşmanın yanında önemsizleştirir. Basın yayın, bürokrasi ve devlet tarafsızdır, sınıf çatışması ortadan kalkar ve kişi oyunun kurallarını öğrenir öğrenmez, tüm meşru çıkarlara siyasi ifade imkânı bahşeden bir yönetim biçiminde üretken bir vatandaşa dönüşebilir. Dönemin pek çok sosyal bilimcisi gibi Almond ile Verba da, Truman’ın yüksek düzeyde siyasi faaliyetin siyasal istikrarsızlığa yol açabileceğine dair endişelerini paylaşıyordu. Onların bileşik “yurttaşlık kültürü”, faaliyeti güvenli sınırlar içinde tutmak amacıyla, katılımı dargörüşlü ve öznel yönelimlerle birleştiriyordu. “Katılımcı

olmayan, daha geleneksel siyasi yönelimler, bireyin siyasete bağlılığını sınırlandırma ve bu bağlılığı daha ılımlı hale getirme eğilimindedir. Bir anlamda, özne de dar görüşlü yönelimler de, katılımcı siyasi yönelimleri ‘yönetir’ ya da yerinde tutar,” saptamasını yapıyorlardı. “Bu daha geleneksel tavırların sürdürülmesi ve katılımcı yönelimlerle *kaynaşması*, siyasi faaliyetin, katılımın ve rasyonelliğin var olduğu, ama edilgenlik, geleneksellik ve dar görüşlü değerlerle dengelendiği akli başında bir siyasi kültüre yol açar.”¹³ Klasik dönem anlayışının tersine çevrilmesiyle, demokrasi artık yaygın bir ilgisizliğe ve katılımcılıktan uzaklaşmaya dayanıyordu.¹⁴ Yurttaşlık kültürü, büyük vizyonları yerel çıkarlarla sınırlandırarak komünizmin siyasi seferberliğine bir alternatif sunabilirdi. Bu kültürde yoğun dernek ağları yurttaşların siyasi etkisini artırır, kitlesel demagojiye karşı savunmalarını güçlendirir, çıkarları geniş bir kamusal alana yayarak siyasetin önemini azaltır. Bunlar “birey ile devlet arasında aracılık işlevinin icra edildiği başlıca araçlardır” ve “kişinin, ya dar görüşlü, siyasi etkiden kopuk ya da siyaset ile yönetimin kitlesel kurumları tarafından manipüle edilen, yalıtılmış ve âciz bir birey olma ikileminden kaçınmasına yardım ederler.”¹⁵ Sivil toplum, yerelliği çağdaş kamusal yaşamın büyük kurumlarıyla uzlaştıran bir tür ılımlı siyasi faaliyeti mümkün kılar. Üyeleri “ne dar görüşlüdür, ne siyasetten kopuktur ne de siyasi parçalanmaya yol açabilecek ölçüde partizandır. Bu denge, daha önce söylediğimiz üzere, başarılı bir demokrasi için gereklidir: Demokratik karar alma süreçleri için gerekli bir katılım türü olacaksa, siyasete katılım olmalıdır; ancak bu katılım, istikrarı tehlikeye atacak kadar yoğun olmamalıdır.”¹⁶ Sivil toplum, istikrarsız bir çağda yurttaşların dikkatini büyük devlet meselelerinden uzaklaştırarak, kamusal yaşama ölçülü bir dayanak sunabilirdi:

Britanya’da ve Amerika’da siyasetin önemsiz olduğunu söylemiyoruz. Anketlere yanıt verenler, yaşamlarında önemli rol oynadığını, halkın ilgisini çektiğini, sohbet konusu olduğunu bildiriyor. Bütün bunlar sık sık olur [...] Yine de siyaset “yerinde tutulur”. Siyasetle ilişkili değerler, önemli bakımlardan daha genel toplumsal değerlere tabidir ve bu daha genel toplumsal değerler, iki ulusta da siyasal çatışmaları yumuşatma rolünü üstlenir. Yine bu şekilde siyasete “idareli” ya da “dengeli” bir katılımımız var: Siyasi sistemin bütünlüğüne ve istikrarına meydan okumasına mahal verilmeyen bir katılım.¹⁷

Çoğulculuk, siyaset dışında üretilen çıkarlara dayanıyordu. Almond ile Verba’nın “siyasi kültürü”, çıkarın birey tarafından belirlenmesine eskiden gösterilen ilgiye kıyasla daha ayrıntılı ve incelikli bir yaklaşım getirdi. “Birincil bağlantılar,” diyorlardı, “yurttaş etkisi kalıplarında önemlidir; özellikle bir dizi toplumsal tutum ve kişilerarası tutum, siyasi meselelerin şiddetini ve bölücülüğünü azaltıyorsa. Birincil grup yönelimlerinin nüfuz ettiği ve uzlaşmaya dayalı siyasi kültür tarafından yayılan

kamusal meselelerin itici gücü katmanlı ilkeler ve rasyonel hesaplamalar olmak zorunda değildir.”¹⁸ Almond ve Verba, totalitarizmden çıkan dersi öğrenmişlerdi: Haddinden fazla siyaset tehlikelidir. 1930’ların kitle siyasetini bir uyarı olarak alan Almond ile Verba, harareti düşürüp hedefleri değiştirmeye çalıştılar. Küçük düşünmek, ödün vermeye hazır olmak ve fazla beklentiye girmemek en iyisidir:

Özetle, bu kitapta anlatıldığı haliyle yurttaşlık kültürünün en çarpıcı özelliği, bir karışım olma niteliğidir. Öncelikle dar görüşlü yaklaşımın, öznenin ve yurttaş yönelimlerinin bir karışımıdır. Dar görüşlü bireyin birincil ilişkilere yönelimi, öznenin edilgen siyasal yönelimi, yurttaşın etkinliği [...] Bunların hepsi yurttaşlık kültürü içinde kaynaşır. Sonuç, idareli ya da dengeli siyasal yönelimlerin kümesidir. Siyasi faaliyet mevcuttur, ama yönetim otoritesini yok edecek kadar değildir; katılım ve bağlılık vardır, ama ölçülüdür; siyasi bölünme mevcuttur, ama denetim altında tutulur. Hepsinin ötesinde, yurttaşlık kültürünü meydana getiren siyasal yönelimler, genel toplumsal yönelimlerle ve kişilerarası ilişkilerle yakından ilişkilidir. Yurttaşlık kültürü içinde kişilerarası ilişkiler, genel güven ve kişinin sosyal çevresine duyduğu güven normları, siyasi tutumlara nüfuz eder ve bunları yumuşatır. Yurttaşlık kültüründe bulunan tutumların karışımı [...] demokratik siyasal sisteme “uyar”. Birçok yönden bu, demokrasi denen karma siyasal sistem için özellikle uygundur.¹⁹

Çoğulculuk, sivil toplumun çıkar gruplarının bireysel kaygıları siyaset bağlamına nasıl tercüme ettiğini ve kamusal siyasetin formüle edilmesine nasıl yardımcı olduğunu açıklamaya çalışıyordu. Bu grupların, siyaset seçkinlerinin görüşlerini etkilemek için eşit fırsatlardan yararlanan aktörlerin arzularını “dile getirdiklerini” ve temsil ettiklerini göstermeye çalıştı. Çoklu üyelikler ve örtüşen bağlılıklar, uzlaşmaya ve entegrasyona doğru itici birer güçtür ve ılımlı bir liberal demokrasi, sivil toplumun geniş çıkar yelpazesini büyük ölçekli siyasi kesintiler olmaksızın tatmin etmenin en iyi yoludur. Rejim istikrarına ve devlet meşruiyetine yönelen çoğulcular, seçkinlerin önderlik etmesine ve yurttaşların onaylamasına yardımcı olabileceği gerekçesiyle ara örgütlerle ilgileniyorlardı. Hükümet yetkili ve sorumlu olmalıdır. Bu tutum, kendini etkili hisseden ama uyumlu davranan yurttaşları gerektiriyordu. Sivil toplumun aracı örgütleri kendi başına bir demokratik eylem alanı değildi. Devlet meşruiyetini pekiştirdiler ve Soğuk Savaş’ın, ekonomik büyümenin ve ılımlı sosyal reformun Keynesçi ortamında işlemesine yardım ettiler.

Çoğulculuk, savaş sonrasının kanaatkâr liberalizminin politikasıyla mükemmel bir şekilde uyumluydu. Örgütleyici varsayımına göre, aileyle, işle, tüketimle ilgili kişisel kaygılar, yurttaşın enerjisinin büyük kısmını tüketecektir. Kamu meseleleri, marjinal ve ikincildi. Özelleşmiş bir tüketimci “yurttaşlık kültürü”, katılımı denetim altında tutarken ve ideolojinin etkisini sınırlandırırken, top-

lumsal hareketliliği, bireysel hakları, ılımlılığı, rejimin etkililiğini ve toplumsal düzeni pekiştirdi. Amerikan siyaset biliminin devleti tek bir tutarlı varlık olarak kuramlaştırmayı reddettiği ve toplumsal sınıf yerine “sosyoekonomik statü”den bahsettiği bir dönemde, çoğulculuğun nispeten bilgisiz ve duyarsız bir seçmen kesimini onaylaması, yerel bilginin ve yerel çıkarların oy verme davranışına yön verdiği görüşünü esas alıyordu.²⁰ Bu tür bir yönelim, insanların genel amaçlar için birbirleriyle ilişki kurmalarının nedenini açıklamayı güçleştiriyordu.²¹

Örgütlenen, dile getirilen, kulak verilen ve politikaya dönüştürülen çıkarların ekonomik kaygılardan büyük ölçüde etkilendiği açık olmasına rağmen, toplumsal sınıf çoğulcu sosyal bilimden silindi. Fakat çoğulculuk, ekonomik güç ile siyasi nüfuz arasındaki bağlantıyı görmeyi zorlaştırıyordu. Siyasete yönelik tüketimci yönelimi (“Kim neyi, ne zaman, nasıl alıyor?”), bireysel tercihlerin ve çıkarların kaynağını siyasal sistemin dışında konumlandırıyordu. Çoğulculuğun iddiasına göre, kitleler cahillik, duyarsızlık ve itaat yüzünden geri kalmıştı; bu iddia, seçkinlerin içselleştirdikleri demokratik değerler, siyasal sistemin kurumları, dönemsel seçimler ve sivil toplumun birbiriyle örtüşen güçlü çıkar grupları ağı tarafından kısıtlandığı iddiasıyla iç içe geçiyordu. Bu iki görüş de 1960’ların ikinci yarısını ve 1970’lerin ilk yarısını tanımlayan siyasi hayatın yeniden canlanması sürecinde gündemden düşecekti. Sivil haklar, savaş karşıtlığı ve başka hareketler, çok sayıda insanın sürekli demokratik eylemi başarabileceğini, seçkinlerin güvenilirmez oldukları kadar düşman olduklarını ve mevcut siyasi yapıların tüm çıkarları eşit olarak ifade etmediğini gösterdi. Kamusal yaşam açıkçası bireysel çıkarların toplamından fazlasını ifade ediyordu ve pek çok insan büyük fikirler zemininde hareket etmeye fazlasıyla istekliydi. Siyasi ilişkiler, çoğulculuğun öngördüğünden daha geniş bağlamda cereyan ediyordu.

İleriki kuramcılarının aksine, erken dönem çoğulcular sivil toplumun devletten ayrı olarak kuramlaştırılabileceğini ya da amacının, üyelerinin yerel ve kişisel çıkarları temelinde hareket edebilecekleri bir tür orta yol oluşturmak olduğunu ileri sürmüyorlardı. Bunların hedefi, sınıf çatışmasını geniş bir toplumsal ve coğrafi alana dağıtacak ve bu şekilde siyasetin yarattığı etkiyi hafifletmeye yardım edecek bir siyasi yönelim modeli önermekti. Partilerin yerini çıkarlar, sınıfların yerini hizipler aldı. Söz konusu model, dünya gücüne dönüşmüş olan ABD için müthiş bir başarıydı. Bu süreçte insanları kamusal faaliyetlere teşvik etmek ve devletin meşruiyetini perçinlemek önemliydi. Fakat haddinden fazla faaliyet, tehlikeli ve bölücü sorunları gündeme getirebilir. Çoğulculuk, çok fazla şey yapmaya çalışmayan ve bu şekilde Washington’ın iç ve dış politikalarına hizmet eden ölçülü bir kamu ideolojisi sağladı. Bunun sivil toplum nosyonu, sınıksız bağlı olduğu savaş sonrası toplumun tam bir ideolojik yansımasıydı.

Hegemonya ve Metalaşmış Kamusal Alan

Çoğulculuğun ılımlılık ve ihtiyat tercihi, 1960'ların yükselen dalgası sırasında sürekli saldırıya uğradı. Sosyal bilim, dönemin sivil haklar, savaş karşıtlığı, feminist hareketi ve bağlantılı hareketleri ışığında siyasal faaliyetten duyduğu şüpheyi değiştirmek zorunda bırakıldı. Birçok Batılı aydın Antonio Gramsci'nin çalışmalarına yöneldi. Faşistlerin yıllar boyunca hapiste tuttuğu İtalyan Komünist Partisi'nin ilk liderlerinden biri olan Gramsci, Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde devrimci cephenin başarısız olmasının ardından sol için yeni bir doğrultu belirlemeye çalışmıştı. Avrupa kapitalizmi derin ekonomik kriz, yıkıcı bir dünya savaşı, Rus Devrimi, aydınlar kesiminin önemli unsurlarının kıtayı terk etmesi ve önemli proleter ayaklanmaları gibi krizleri sağ salım atlatmıştı. Gramsci bunun sebebini bilmek istiyordu ve onunla ilişkilendirilen "hegemonya" kavramı, sivil toplumla ilgili önemli bir üst-yapısal kuramlaştırmının kıvılcımını çakan ideolojik ve kültürel meselelere yeni bir mercekla bakıldığına işaret ediyordu.

Leninizmin izini sürmeye, Rus sivil toplumunun nispeten gelişmemiş koşullarından başlayan Gramsci, şu saptamayı yaptı: "Rusya'da devlet her şeydi, sivil toplum ise ilkel ve her etkiye açıktı."²² Ortamın göreceli açıklığı ve akışkanlığı, kökleri güçlü toplumsal yapılar tarafından korunmayan bir devlete karşı cepheden bir saldırıyı mümkün kılıyordu. Rus otokrasisi, göreceli özerkliği nedeniyle kırılmıştı; bu nedenle, Doğu'daki sınıf mücadelesi bir "manevra savaşı" olacaktı. Fakat Rus devrim modelinin her yerde aynı olacağını varsaymak bir hataydı. Batı'nın burjuva sınıfı egemenliği çok daha karmaşık ve sağlam bir aygıttı ve devlete karşı Rus tarzı cepheden bir saldırı mümkün değildi. Uzun ve zorlu bir "mevzi savaşı" gerekli olacaktı; çünkü devlet ve sivil toplum, devrimin ilk dalgasındaki haline kıyasla daha güçlü ve daha katmanlıydı. "Batı'da," diyordu Gramsci, "devlet ile sivil toplum arasında yoğun bir ilişki vardı ve devlet sallandığında, sivil toplumun dayanıklı yapısı derhal ortaya çıktı."²³

Yalnızca devlete odaklanmak, Batılı aktivistlerin işine yaramayacaktı. Gramsci'nin etkili "hegemonya" kuramı, Batı Avrupa'nın güçlü devletlerinin ve sivil toplumlarının, Doğu'da hâkim olanlardan farklı koşullar yarattığını ileri sürüyordu. Gelişmiş kapitalist toplumlarda burjuva egemenliğini güçlü normlar ve kurumlar tanımladığı için, Batılı Marksistler, kapitalizmi destekleyen kültüre ve ideolojiye ciddi bir şekilde dikkat etmek zorundaydılar. Cebir her zaman önemliydi, ama Gramsci, tüm toplumsal sınıflardan yüksek destek gören "hegemonik" bir burjuva egemenliği sisteminin geliştiğine inanıyordu. Buna göre, Batı solunun önündeki görev, Rus devrimcilerinin karşı karşıya kaldıkları nispeten basit görevlerden çok

daha karmaşıktı: “Modern demokrasilerin hem devlet örgütleri biçimine hem de sivil toplumun dernekleri biçimine kavuşmuş olan devasa yapıları, sanki mevzi savaşında cephenin ‘siperleri’ ve daimi tahkimatları gibi siyaset sanatını oluşturur; eskiden savaşın ‘bütünü’ olan hareketin unsurlarını sadece ‘kısmi’ hale getirirler.”²⁴

Gramsci, ideolojinin rolünü vurgulamak ve onu en azından devlet tarafından örgütlenen baskıyla eşit bir konuma oturtmak istiyordu. Gelişmiş kapitalist sivil toplumlarda katmanlı bir rızaya dayalı yapı ortaya çıkmıştı. Bu yapı kendini çok akışkan, esnek ve etkili olarak yansıtıyordu. “Hegemonya” belli ölçüde bir rıza, katılım ve işbirliği varsayıyordu. Aile, mülkiyet ilişkileri ve hukuk gibi kurumlar, yoğun bir fikir birliği örgütleyen bir burjuva sivil toplumu üretmek için evliliği, çalışmayı ve boş vakti yöneten gayri resmi normlarla etkileşime giriyordu. Bunların hiçbirisi elbette Marksizm için yeni değildi; Lenin her zaman ideolojik mücadelenin önemini vurgulamıştı ve İkinci ve Üçüncü Enternasyonellerin kitle partileri öyle karmaşık bir dizi emek kurumu ve toplumsal pratik geliştirmişti ki “proleter bir sivil toplumdan” ve “devlet içinde devletten” bahsetmek mümkündü. Bunların kulüpleri, barları, gazeteleri, okulları, yayınevleri, çizgi romanları, kampları, etnik federasyonları ve kadın grupları kesinlikle “hegemonya karşıtı” bir ideolojik mücadele yürütmek için birçok alan sağlıyordu. Bununla birlikte, temsili demokrasiler çarlık otokrasilerinden farklıydı. Avrupa, burjuva sınıfı egemenliğinin geniş bir ifadesini yaratmıştı ve bu, Rusya’daki olayların gidişatının Batı komünizmi için evrensel bir model sağlayamayacağı anlamına geliyordu: “Rusya hızla çöktü, ama ardından emsalsiz mücadeleler cereyan etti; Avrupa’ya gelirsek, mücadeleler ‘önceden’ vuku bulacaktır. Dolayısıyla mesele, sivil toplumun iktidarı ele geçirme girişiminden önce mi sonra mı direniş göstereceğidir; sonrasındaki direnişin nerede gösterileceğidir, vesaire.”²⁵ Proletarya, kapitalizmin sınırları içinde uzun bir mevzi savaşına, burjuvanın ortaçağ anlayışına karşı yürüttüğü uzun soluklu savaşa benzer bir mücadeleye hazırlıklı olmak zorundaydı.²⁶ Ancak bu tür bir mücadelenin ardından iktidarın ele geçirilmesi halkın desteğini alabilir ve böylece sosyalizm Marx’ın öngördüğü kolaylıkla inşa edilebilirdi. Devlet iktidarını görece kolay ele geçirdikten sonra henüz dönüşmemiş sivil toplumla uğraşmak zorunda kalan Rusya komünistlerinin yaşadıklarından yola çıkan Gramsci, Batılı komünistlerin siyasal zaferlerinden sonra çok daha güçlü bir konuma yerleşmek için muhtemelen sürecin öncesinde daha zorlu bir süreçten geçmelerini bekliyordu.

Sivil toplumu hegemonyanın örgütlendiği alan olarak tanımlamak, doğrudan cebrin ve tahakkümün rolünü göz ardı etmiyordu. Gramsci, ideolojinin öneminin altını çizmek istiyordu. Devletin görevinin hegemonya ile cebri, ikna ile kuvveti, rıza ile diktatörlüğü birleştirmek olduğunu düşündüğü anlaşıyor. Devlet “esas

anlamıyla”, üst-yapısal meselelerin önemini gösteren bir formülasyon olan “dik-tatörlük + hegemonya”ydı.²⁷ Rıza, Avrupa’da burjuva iktidarının vazgeçilmez bir unsuruydu ve Gramsci, komünistlerin, istikrarlı bir burjuva egemenliği modelinin örgütlenmesinde demokratik siyasetin ve dallara ayrılmış bir sivil toplumun oynadığı role ciddi bir dikkat göstermelerinin elzem olduğunu düşünüyordu. Doğrudan güç, tahakküm ve “siyasal toplumun” cebir kurumları, burjuvazinin okullar, özel dernekler, kiliseler ve “sivil toplumun” diğer kurumları aracılığıyla ulusal yaşam üzerinde uyguladığı ideolojik hegemonyayla tamamlanır. O halde Gramsci’nin sivil toplumu, özerk bir gönüllü birlik alanından çok uzak, kapitalist toplumun diğer herhangi bir alanı gibi piyasa ilişkileri tarafından kurulur. Gramsci’nin başlıca etkisi, Marksizmin sivil toplum kavramını bir etik, ideolojik ve siyasal çekişme alanı haline getirerek, genişletip yumuşatmak oldu. Sivil toplum, kamuoyu oluşturmada önemlidir ve kamuoyunun önemli olmasının nedeni, ideolojinin önemli olmasıdır.

Gramsci’nin kültüre ve ideolojiye gösterdiği ilginin ileri görüşlü bir yaklaşım olduğu görülecekti. İki dünya savaşı arası dönemde Avrupa krizden krize yalpalar-ken, Avrupa’nın nasıl ayakta kaldığını anlamaya çalışan kuramcı sayısı arttı. Max Horkheimer, Theodor Adorno ve Frankfurt Okulu’ndaki meslektaşları, kitlesel üretim teknolojisiyle gelişen ve toplumu bir bütün olarak yapılandırma becerisi kazanmış, giderek tekelleşen, tek tip ve egemen bir burjuva kütürüne dikkat gös-terdiler.²⁸ Kendiliğindenlik piyasanın hükmetme dürtüsünce yutulmuş ve pasif tüketicilere geniş bir ideolojik meta yelpazesi sunan bir “kültür endüstrisinin” zaferi sayesinde alternatifler ortadan kaldırılmıştı. Proletaryanın faşizme direnmekte başarılı olamadığını gören Horkheimer ile Adorno için, İkinci Dünya Savaşı’nın sonrası da pek umut vadetmiyordu. 1948’de birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*, devlet ile sivil toplum arasındaki “normal” ilişkilerin dönüştüğünü, çünkü sorumluluk üstlenmeyen ve hesap vermeyen bir bürokratik iktidar, coşkuyla benimsendiği için, kamusal yaşamın tüm alanlarını kesintisiz bir tahakküm altında birleştirme yeteneğini daha da güçlü bir şekilde elde ediyordu. “Topyekûn idare edilen bir toplum”, insanların normatif yargılarda bulunma kapasitesini, hatta normatif yargıların varlığına dair farkındalığı sıyrıp atan bir moderniteye insanları tabi kılarak Aydınlanma’yı alaya alıyordu. Savaş sonrası dönemde tüketim toplumu, ürünleri için en küçük ortak paydayı arayan, her şeyi silip süpüren, sivil toplumun her alanına sızan ve mevcut düzenin alternatiflerini tasarlama yetisini aşındıran konformist ve kâr odaklı bir “kültür endüstrisinin” hızla büyümesini teşvik etti. Yeni teknoloji biçimleri ve üretimi örgütlemenin yeni yöntemleri, modern uygarlığı dönüştüyordu ve güçlü pazarlama teknikleri ise bu uygarlığın kitlesel piyasalarına hizmet ediyordu. Bu yeni toplumsal güçlerin yaptığı her şey meta üretimine ve

satışına yöneldi. Yeni toplumsal denetim yöntemlerinin bu denli etkili olmasının sebebi, rızaya dayanmasıydı. Her şeyin alınıp satılabildiği bir ortamda, ideoloji, muhalefeti bünyesine kattı ve uyumu sağlayıp tahakkümü pekiştirmek için cebir gücünün doğrudan uygulanmasının yerini aldı. Kültür endüstrisi daha sofistike hale geldikçe, eğlence tam da direniş için bir bakış açısı sağlamak üzere kullanılan kültürel standartları ortadan kaldırarak, baskıyı düpedüz zevkli kıldı.

Horkheimer ve Adorno, kültür ile ideolojinin sivil toplumu örgütleme konusunda giderek artan bağımsız kapasitesine eğilerek, Gramsci'nin çalışmasının kapsamını genişlettiler. Herbert Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* kitabı, sivil topluma getirdiği güçlü eleştiri sayesinde onların çalışmasını yeni bir düzeye taşıdı. 1966'da yayımlanan kitap, on yıl boyunca sivil toplum eleştirinde olağanüstü etkiye sahipti. Gelişmiş sanayi toplumunun, direniş potansiyelini sisteme dahil etme ve etkisizleştirme konusunda yeni zirvelere ulaştığını söylüyordu. Marcuse, sorunun doğayı meta üretimine dönüştürmeye yönelik Aydınlanma projesi olduğunu söyleyen Horkheimer ve Adorno'yla hemfikir: "Proje ilerledikçe, söylem ve eylem evreninin bütünü, düşünsel ve maddi kültürü şekillendirir. Teknoloji ortamında kültür, siyaset ve ekonomi, tüm alternatifleri yutan ya da iten, her yere yayılmış bir sistemde birleşir. Bu sistemin üretkenliği ve büyüme potansiyeli, topluma istikrar kazandırır ve tahakküm çerçevesinde teknik ilerlemeyi içerir. Teknolojik rasyonellik, siyasal rasyonellik haline gelmiştir."²⁹ Meta biçimi, araçsal akıl ve bürokrasi etrafında örgütlenmiş olan ileri sanayi toplumu, yeni teknolojiyi sistemli olarak özgürleşme aracı olmaktan çıkarıp, hâkimiyet aracına dönüştürür. Alternatifler bütünleştirilir, potansiyel muhalefet kaynakları etkisizleştirilir, düşüncenin özgürleştirici gücü köreltilir. Önceki çağlarda sivil özgürlükler, konuşma, düşünce, akıl ve vicdan yıkıcı ve özgürleştirici bir konumda bulunurken, ileri sanayi toplumu bunları mevcut düzeni iyileştirmek amacıyla kullanır. Alternatifler ortadan kalktıkça, uyumsuzluk gitgide zorlaşır. Teknik araçlar, normatif amaçlar karşısında zafer kazanır. Akıl artık baskı aleyhine mücadele etmek yerine ona uyum sağlamayı talep eder. Marcuse, tam tahakküm, sömürü ve adaletsizlik yoğunlaştığında, kültür endüstrisinin direnişi görünmez kılarak neredeyse imkânsız hale getirdiğini söylüyordu.

Yeni toplumsal kontrol yöntemlerinin böyle güçlü oluşunun nedeni, bilinç seviyesinin altında çalışmalarıdır. Kültür endüstrisi, kamusal ve özel alanları yutar ve ikisini de aynı bütünleştirici, normalleştirici mantığa tabi tutar. Hiçbir alan güvenli değildir. Siyaset ve kültür, uyuşturan tahakküm ile eğlenceli baskının kusursuz ağında birleşir: "Kitle iletişimi, sanat, siyaset, din ve felsefe ile reklamları uyumlu bir biçimde ve çoğunlukla fark ettirmeksizin bir araya getirebildiği takdirde, bu kültür alanlarını ortak paydaları olan meta biçimine taşımayı başarır.

Ruhun müziği aynı zamanda pazarlama müziğidir. Değişim değeri, gerçek değer değildir. Statükonun rasyonalitesini merkeze alır ve tüm yabancı rasyonaliteler ona doğru yönlendirilir.”³⁰ Çağdaş sivil toplumun “mutlu bilinci”, var olanı var olması gereken olarak görür. Her şeyin alınıp satılabildiği bir ortamda, yeni heveslerin ve yeni skandalların kesintisiz üretimi sayesinde tüm kesinlikler ortadan kalkar. Eğlence ve uyumluluk hüküm sürer. Hegel, “mutsuz bilincin” yeni olanı hayal etmeyi mümkün kılan özgürlüğün motoru olduğunu düşünürken, Marcuse, kültür endüstrisinin gelişmiş toplumların üyelerini tüketim toplumunun ve uyumluluğun mutlu bilinciyle bütünleştirdiğini ve uzlaştırdığını düşünüyordu. Öznellik, mülkiyeti esas alan, “Amerikan yaşam tarzını” insanın başarılarının merkezine oturtan ve bireyciliği ödüllendiren bir banliyö uygarlığının ağırlık merkezi haline geldi. Marcuse, bolluğun ve tatminin zaferinde merkezi konumda yer alan “siyasi evrenin kapanması” hakkında uyarıda bulunuyordu.

Fakat hâlâ umut vardı. Aydınlanma’nın doğa üzerinde kurduğu hâkimiyetin ve araçsal rasyonalitenin Stalinizmde ve Auschwitz’te zirveye çıktığını düşünen Horkheimer ile Adorno’nun aksine, Marcuse çağdaş yaşamda özgürleşme olasılıkları saptadı. Banliyö yaşamının temsil ettiği uyumluluk, hüsranın, kesintiye uğramış hayallerin, alkolizmin, can sıkıntısının, kaygının, yalnızlığın ve dünyanın ilk yaygın olarak reçete edilen sakinleştiricisi Miltown’nın gizli dünyasının üstünü örtüyordu. “Annelerin küçük yardımcısı”nın 1954’e kadar reçete edilen tüm ilaçların üçte birini oluşturması ve yıllar sonra Rolling Stones’un bir şarkısında ölümsüzleştirilmesi tesadüf değildir. Bütün homojenliğine ve maddi başarısına rağmen, Amerika’nın banliyölerinde bir şeyler fena halde ters gidiyordu. Marcuse’nin gözünde bu, çağın bir işaretiydi. Eğer proletarya büyük ölçüde sisteme dahil edilmişse ve artık klasik Marksizmin ayrıcalıklı öznesi değilse, kadınlar, beyaz olmayanlar, öğrenciler ve sömürgeleştirilmiş halklar gibi “marjinal gruplar”, özgürleşme olasılığını yeniden diriltebilecek ve işçi sınıfını canlandırabilecek eleştirel bir bakış açısı ve yıkıcı bir dürtü sağlayabilirdi. Marcuse’nin eleştirel kuramın özgürleştirici özünü geri kazanma yetisi, 1960’ların ve 1970’lerin çalkantıları sırasında gördüğü müthiş rağbetin sebebidir.³¹ Bu çalkantıların “katalizör” olarak iş görüp işçi sınıfını harekete geçireceğini umut eden Marcuse, koca bir nesile ırkçılık, cinsiyetçilik, önyargı, sömür, gündelik şiddet ve haksız savaş gibi “maddiyat-ötesi” meselelerle mücadele etme ilhamını verdi. Fakat çabaları her zaman metalaşma tehdidiyle karşı karşıyaydı. Metalaşma öyle büyük bir güç kazanmıştı ki daha ihtiyatlı kuramcılar bile Marcuse’nin kaygılarını paylaşıyordu.

Richard Sennett, kamusalığın yozlaşmasını, daha eski ideoloji analizlerinin kapsamını genişleten çocuksu ve narsist bir “mahremiyet” dürtüsüne yoruyordu. Sivil toplum gitgide metalaştıkça, yabancılaşıma ve yalnızlık artık dayanılmaz oluyordu:

“Özel alanda, ilke değil yansıma peşindeyiz: ruhumuzun yansıması, hislerimizde sahici olanın yansıması. Kendimizle, ailemizle ve samimi arkadaşlarımızla baş başa olmayı kendimize bir amaç haline getirmeye çalıştık.” Metalaşmış ve bencil bir sivil toplum, yaşamın amacı olarak ilan ettiği şeyi imkânsız kılar: “Her insanın benliği, onun başlıca yüküne dönüştü; kendini tanımak, dünyayı tanımanın aracı olmaktan çıkıp, kendi başına amaç haline geldi. Tam da bu kadar bencil olduğumuz için, kendimize ya da başkalarına kişiliğimizin ne olduğuna ilişkin net bir açıklama sunmamız, bu konuda özel bir ilkeye ulaşmamız son derece zordur. Bunun sebebi, ruh ne kadar özelleşmişse, o kadar az uyarılması ve bizim hisleri duyumsamamızın ya da ifade etmemizin o denli güçleşmesidir.”³²

Sennett’in bahsettiği “mahremiyet toplumu”, kişinin özel yaşamının besleme yetisini yok eder ve ortak kaygıları ele alma kapasitesini yavaş yavaş tüketir. Mahremiyetin genel olarak kamusal öneme sahip bir mesele olduğu şeklindeki modern düşünce, benlik alanı içinde olanı ve daha önemlisi benliğin dışında olanı tam olarak ifade edemeyen yaygın bir narsist kültürün ortaya çıkmasına yol açtı. Kendine düşkünlüğü sakatlamak, sahiden mahrem olanın mahrem kalamaması anlamına geliyordu; bu, neyin kamusal olduğunu saptamayı da imkânsızlaştırır. Sennett, sahiçiliğin ve kendini açmanın anlamlı bir kamusal yaşam meydana getiremeyeceğini söylüyordu; bütün anlamı benlikte konumlandırmak, ortak amaçlar uğruna yabancılarla birlikte çalışmayı zorlaştırıyordu. Başkalarını tanımak ve başkaları tarafından tanınmak toplumsal yaşamın varoluş nedeni haline gelirse, sahici kamusal yaşamın önemli ölçüde anonimliğe bağlı olduğuna dair kadim gerçeği anlamak imkânsızlaşır:

Kişisel olmayan toplumsal ilişkiler pahasına kişilere duyulan saplantı, rasyonel toplum anlayışımızın rengini bozan bir filtreye benzer; ileri sanayi toplumlarında sınıfın süregiden önemini gözlerden saklar; topluluğun karşılıklı bir kendini açma eylemi olduğuna inanmamıza ve yabancıların topluluk ilişkilerini, özellikle de şehirlerde yaşananları hafifsememize yol açar. İronik bir biçimde, bu psikolojik vizyon, başkalarının mahremiyetine saygı duyma gibi temel kişilik güçlerinin gelişimini de engeller ya da her benlik bir ölçüde bir dehşet kabini olduğundan, benlikler arasındaki uygar ilişkilerin ancak tutkuyla, açgözlülükle ve kıskançlıkla ilgili küçük edepsiz sırların kilit altında tutulduğu ölçüde ilerleyebileceğini kavramaya mâni olur.³³

Eski bir kavram olan kamusalılık, yabancılarla anlamlı temasın, aile ile arkadaşların mahrem, özel alanından farklı olduğunu ima ediyordu. Fakat kişisel deneyim ve duygu arayışı hem kamusal hem de özel hayatın amacı haline geldikçe, yabancıların ortak kamusal yaşamının önemli ahlaki içeriği kaybolur: “Mahrem bir toplumda, yapıları ne kadar gayri şahsi olursa olsun, tüm toplumsal fenomenler, bir anlama

sahip olmak için kişilik meselelerine dönüştürülür.”³⁴ Sennett’in aklındaki mahrem toplumun özelliği sahicilik arayışı; toplumsal yaşamın açıklık ve dürüstlük çabası etrafında örgütlenmesi gerektiği düşüncesi; benlikle ilgili narsist kaygı ve izolasyon, yalnızlık ve yabancılaşmanın modern yaşamın en önemli sorunları olduğu iddiasıdır. Mahremiyet çok zararlıdır, çünkü mevcut koşulları değiştirmeyi akıldan geçirmeyi bile güçleştirir. Sennett, kişisel olanın politik olmadığı konusunda ısrarlıydı. Tam aksine, kamusal yaşam, “birbirlerine yabancılıklarını kaybetmeksizin” ortak iyiyi inşa etmek için işbirliği yapan yabancılardan meydana gelir. Mahrem toplum, böyle bir yaşamı imkânsızlaştırır: “Günümüzde hüküm süren inanç, kişiler arasındaki yakınlığın ahlaki bir iyilik olduğudur. Günümüzde hâkim olan özlem, başkalarıyla yakınlık ve samimiyet kurma deneyimleri aracılığıyla bireysel kişiliği geliştirmektir. Günümüzde borusu öten mite göre, toplumun kötülükleri, gayri şahsiliğin, yabancılaşmanın, kayıtsızlığın kötülükleri olarak anlaşılabilir. Bu üçünün toplamı bir mahremiyet ideolojisi: Her türlü toplumsal ilişki, her insanın içsel psikolojik kaygılarına yaklaştığı ölçüde gerçektir, inanılırdır ve sahicidir. Bu ideoloji, siyasi kategorileri psikolojik kategorilere dönüştürür.”³⁵

Sennett, uygarca davranışları imkânsız kılan mahrem bir toplumun acı ironisini ortaya serdi. Mahremiyet toplumu kaba bir toplumdur; çünkü nezaket “insanları birbirinden koruyan ve yine de birbirlerinin dostluğundan zevk almalarını mümkün kılan faaliyet.”³⁶ İnsanlarla birlikte yaşamak, onları “tanımayı” ya da onların sizi “tanımasını” sağlamayı gerektirmez. Bu ikisini birbirine karıştırmak, kişiyi başkalarına yük haline getirir, sosyalliği benmerkezcilikle özdeşleştirme hatasına yol açar ve başkalarının esenliğini sahiden umursamanın yerine müdahaleci bencilliği geçirir. Gerçek kabalıkları ancak kendileri hakkında konuşabildikleri ölçüde başkalarına ihtiyaç duymalarından ileri gelen insanlar yaratır. Sennett, “Kişi kendini başkalarına yük kılmadığında, uygarlık var olur,” saptamasında bulunur.³⁷

Sennett’in *Kamusal İnsanın Çöküşü* kitabı, topluluk ve mahremiyet etrafında örgütlenmiş bir sivil toplumun, moderniteye özgü yabancılaşmaya ve yalnızlığa uygun bir alternatif sunduğu düşüncesinin fevkalade basiretli bir eleştirisidir. İstilacı bir dış dünyaya karşı yerel savunma mantığı, insanların yeni şeyler, yeni insanlar tanıdıkça büyüdüğüne dair insanlık deneyimini görmezden gelir. Mahrem toplum, tedavi ettiğini iddia ettiği hastalığın bir belirtisidir: “Getto sevgisi, özellikle orta sınıf gettosu, kişinin kendi algılarını, deneyimlerini zenginleştirme ve insanın alabileceği en değerli dersi, yani yaşamının yerleşik koşullarını sorgulama yeteneğini öğrenme şansını ortadan kaldırır.”³⁸ Yerel çıkarların savunulması daima, yalnızca yabancılardan özerkliğine saygı duyulduğunda ve değer verildiğinde ortaya çıkabilecek olasılıkları reddeden, kişinin kendi kendini tatmin ettiği bir dışlama ideolojisine dönüşür.

Toplumsal yaşamın derin anlamı, kişi, başkalarını “tanımak” zorunda kalmaksızın onlarla ortak bir uğraşa katıldığında bulunur. Sivil toplum bir kabile değildir.

Yenileme Stratejileri

Bireyci kategoriler toplumsal yaşamla ilgili yeterince zengin bir anlatı sağlayamadığı için, Robert Bellah ve arkadaşları, Amerikan tarihinin, Sennett’in ortaya koyduğu ikileme yanıt verdiğiğine ikna olmuşlardı. İnsanlar görüldüğü kadar kendi kendilerini yaratmıyorlar: “Biz hiçbir zaman, asgari bir yönetim kurmak için yapılan bilinçli bir sözleşme dışında ortak noktası olmayan özel bireyler topluluğu olmadık, hâlâ da değiliz. Binlerce olmasa da yüzlerce yıla dayanan gelenekleri nedeniyle yaşamlarımız nice bakımdan anlamlıdır. Bunların çoğundan bihaberiz. Kişiliğimizin, birbirimize davranış biçimimizin bir fark yarattığını anlamamıza yardımcı olan unsur bu geleneklerdir.”³⁹

Modern toplulukçular, ikisi de sürekli olarak yerleşik gelenekleri ortadan kaldıran ve toplumsal bağlantıları dönüştüren, farklı parçaları amansızca bütüne dahil eden bir ekonominin ve toplumsal sınıfları ortadan kaldırıp eşitleyen bir bürokratik devletin etkisiyle mücadele etmeye uğraşıyorlar. Bu bakımdan Frankfurt Okulu’yla aynı kaygıyı taşıyorlar, ama yerel ve küçük olana yaptıkları vurgu onları farklı doğrultuya itiyor. Geleneğe ve topluluğa yönelmeleri, şu kabullerindeki muhafazakâr damarı gösteriyor: “Kişisel başarı idealinin kalbindeki ticari dinamizm... toplumsal katılımın altını oyar... Yaşamın gerçek belirleyicileri, kent konseylerinin ya da kilise cemaatinin uygulamaları değil, rekabetçi piyasanın kurallarıdır.”⁴⁰ Fakat Bellah, yanıtın geçmişe romantik bir dönüşte olmadığını biliyor. Yitip gitmiş bir çağın küçük kasaba erdemleri, muazzam ekonomik güçler ve güçlü bir devlet tarafından çerçevelenen modern bir sivil topluma demokratik içerik sağlayamaz, bu içeriği ancak gelenek sağlayabilir. Belki de “küçük kasabanın bir zamanlar benimsemiş olduğu kutsal kitap gelenekleri ve cumhuriyetçi gelenekler”, gerici ve romantik bir geçmiş özlemine kapılmaksızın tatmin edici bir topluluk kavramı için “güncel ihtiyacımıza yanıt verecek şekilde yeniden sahiplenilebilir”.⁴¹

Bellah, Amerikalıların çağdaş toplumun görünmez iktidar ve tahakküm kaynaklarını tanımlamada güçlük çektiğinden endişe eder. Bunların pek çoğu, kültür endüstrisinin gücüne ve liberalizmin siyaset alanının dışındaki baskıya karşı duyarsızlığına yorulabilir, ama güncellenmiş bir çoğulculuk sivil toplumu güçlendirebilir: “Çok farklı ama bağımsız gruplardan meydana gelen bir toplum anlayışı, çatışan istekler ile çıkarlar arasında hakemlik edebilecek bir ortak yarar dili yaratabilir ve böylece bireysel hakların aşırı gergin mantığı üzerindeki baskıyı kaldırabilir. Fakat bu tür bir anlayış, Amerikalıların kaçmayı yeğlediği görünmez karmaşıklıkla kabullenmeyi

gerektirecektir.”⁴² Yeni bir “toplumsal ekoloji”, bireysel hakların ve kişisel avantajın uyumsuz dilinden toplulukçu ve cumhuriyetçi bir ortaklık vizyonu oluşturabilir. Bireyler salt mübadeleyle yaşamını sürdüremiyorsa, yerel çıkarlar, bireysel çıkarların ve piyasanın kaosunu hafifleten bir sivil topluma tutunmak için gönüllü birliklerin güçlü gelenekleriyle birleştirilebilir. Sonuçta Bellah, pek çok çağdaş sivil toplum kurumunun başladığı yere döner: cumhuriyetçi idealler ve çoğulcu bir yurttaşlık kültürü.

Bellah’ın bireysencilik eleştirisini kabul eden ama onu Amerikan entelektüel tarihine dair Rousseaucu ve Tocquevilleci bir tartışmaya yerleştiren Michael Sandel de aynı noktaya döndü. Sandel’in inancına göre “demokrasinin hoşnutsuzluğunun” kökü, bireyci liberalizmin çağdaş Amerikan yaşamına damgasını vuran özyönetim kaybını ve topluluk erozyonunu ele alma konusundaki başarısızlığından kaynaklanır. Bireysel çıkarların toplumsal yaşamdan ayrı olarak nasıl oluşturulabileceğini ya da dile getirilebileceğini açıklayamadığı için, liberalizmin “dizginsiz benlik” kavramı boş bir biçimselliğe sürüklenir. İnanığımız ve uyguladığımız pek çok şey, bilinçli bireysel tercihten değil, düşünce dünyamızı şekillendiren topluluklarla olan bağlantılarımızdan türer. Sandel, bizzat yapmadığımız birçok tercihe mahkûm olduğumuza ve bunların çoğu zaman özgürlüğün çıkarlarına hizmet ettiğine inanır. Kendi kendini yönetmeyi destekleyebilen ve topluluğu güçlendiren kamu felsefesi, özerk bireysel tercih ve kişisel çıkar kurgusuna yaslanamaz.

Bellah gibi Sandel de gözünü geçmişe çevirir ve kaynağını çağdaş yaşamın “prosedür cumhuriyeti”nden önce gelen bir Amerikan sivil toplum vizyonunda bulur. 1930’larda Keynesçi ekonomik büyümeye, kitlesel tüketime, servet dağılımı adaletine ve bürokratik devlete geçişin öncesinde, ülkenin egemen kamu felsefesinin yaslandığı fikre göre “özgürlük, özyönetimin paylaşılmasına bağlıdır”.⁴³ Yurttaş cumhuriyetçiliği geleneği, doğrudan kişisel çıkarlardan ziyade geniş bir bağlamda düşünebilen yurttaşlar gerektirir. Böyle bir gelenek, modern ticaret ile modern devletin çifte baskısından tamamen kurtulamadı; fakat Sandel bu geleneğin kalıntılarının anonimliğe ve âcizliğe karşı bir savunma önerdiğine inanır: “Egemen devlete karşı en umut vadeden alternatif, insanlığın dayanışmasını temel alan bir tek-dünya topluluğu değil, aralarında egemenliğin dağıldığı, kimileri uluslardan daha kapsamlı, kimileri daha dar çaplı nice topluluk ve siyasi yapıdır.”⁴⁴ Sandel, kapsamlı siyasi eyleme pek inanmadığı için, birden fazla yerel kimliğe çekilme şeklindeki alışıldık tutumu eleştirir: “Eğer ulus asgari bir ortaklıktan fazlasını talep edemiyorsa, küresel toplumun en azından kendi başına bundan daha iyisini yapması pek olası değildir. Ulusların ötesine uzanan demokratik siyaset için daha umut vadeden bir temel, içinde yaşadığımız topluluklardan beslenen, canlılık kazandırılmış bir sivil yaşamdır. NAFTA çağında topluluk siyaseti daha da büyük bir

öneme sahiptir. İnsanlar, bu yapıların önemi ne olursa olsun, geniş ve uzak yapılara sadakat yemini etmez; tabii o kurumlar, katılımcıların kimliğini yansıtan siyasi düzenlemelerle bir şekilde bağlantılıysa, durum değişir.⁴⁵

Sandel'in gözünde sivil toplum kurumları (okullar, işyerleri, kiliseler ve sinagoglar, sendikalar ve toplumsal hareketler), çoklu bağlılıkların, çoklu kimliklerin ve çoklu benliğin postmodern ortamdaki yeni demokratik faaliyet alanlarıdır. Geniş bir alana dağılma, tikellik ve kimlik, özyönetim kaybını ve topluluğun erozyonunu ele alabilen bir kamu felsefesini dayanak olarak alır.⁴⁶ Devlete diğer sivil toplum kuramcılarına kıyasla daha az düşman olan toplulukçular, devleti çıkar gruplarının pazarlıklarından yalıtarak onun toplulukları besleme yeteneğini korumak isterler. Amerikan siyasetini sarsan, hüsrana uğramış “yurttaş özlemleri”, yalnızca cumhuriyetçi geleneği canlandırmak için kullanılan önemli ahlaki kaygılarla doğrudan ilgilenecek ele alınabilir. Yürekendirici bir devlet, çoğulculuğun kişisel çıkarlara yönelik teşviğinden daha kuvvetli bir ortak yarar ileri sürebilir.

Siyaset bilimci Robert Putnam'ın Kuzey İtalya'daki derin demokrasi kaynaklarını açıklamaya dönük önemli çabası, doğrudan Amerikan okur kitlesini hedefliyordu. Çoğulcu ve toplulukçu literatürün büyük kısmı gibi, Putnam da, ara birliklerden oluşan bir sivil topluma ve bir yurttaşlık kültürüne bağlı olan rejimin etkinliğine ilgi duyar. “İtalya'nın kimi bölgeleri,” der, “canlı yurttaş ilişkileri ağılarıyla ve sivil katılım normlarıyla kutsanmışken, kimileri ise dikey olarak yapılandırılmış siyasetle, parçalanmışlığın ve yalıtılmışlığın hâkim olduğu bir toplumsal yaşamla ve bir güvensizlik kültürüyle lanetlenmiş durumda. Sivil hayattaki bu farklılıkların kurumsal başarıyı açıklamada kilit rol oynadığı görülüyor.”⁴⁷ Kamu işlerine etkin katılım, yaygın siyasi eşitlik, dayanışma, güven ve hoşgörü normları ve çok sayıda üyeye sahip zengin bir birlik yapısı birbiriyle ilişkilidir ve sanayileşmiş Kuzey ve Orta İtalya bölgelerinde daha kırsal ve gelişmemiş Güney bölgelerine kıyasla daima daha yüksektir. Kuzey İtalyalılar kamu işlerine bilfiil katılır, düzenli olarak gazete okurlar ve sık sık oy kullanırlar. Yerel siyasi organlardan ve liderlerden memnun olma, eşitlikçi ve hoşgörülü tutumlar sergileme, sendikalara katılma, kamusal meseleler hakkında konuşma ve siyasette etkileri olduğunu hissetme eğilimindedirler.

Putnam, bin yıllık merkezi olmayan yönetimin, Kuzey İtalya'nın “sivil toplumu-
nun” canlılığında payı olduğuna inanıyor. Ortaçağ komünlerinin ticaret cumhuriyetlerine evrilmesi, günümüzün epey gelişkin sivil yaşamını destekleyen bir özerk yerel kurumlar modeli oluşturdu. Kilise birçok kurumdan sadece biriydi. Seküler ve Kilise dışı derneklere her yerde rastlanıyordu. Kamu maliyesi sistemi yürürlükteydi. Kamu idaresi gelişkin düzeydeydi. Bağımsız okullar işlevini yerine getiriyordu. Siyasi güç oldukça dağınıktı. Ticaret kapitalizminin üç temeli (para, piyasalar ve hukuk),

Kuzey'deki yaşamın örgütlenmesinde güçlü bir etkiye sahipti. Güney'de ise tam tersine, güçlü bir merkezîyetçi monarşi, hayatı yukarıdan aşağı örgütlüyor, yerel inisiyatifleri ortadan kaldırıyor ve yurttaşlık erdemiyile ilgili yerel geleneklerin gelişimini engelliyordu. Hiyerarşik toplumsal ilişkiler, antidemokratik bir Katolik Kilisesi ve güçlü bir toprak aristokrasisi de yerel özyönetim olanaklarına set çekiyordu. Güney'in eşitsizlik ve kişisel bağımlılık gelenekleri günümüzde de varlığını sürdürüyor. Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* ve Almond ile Verba'nın *Civic Culture* kitaplarındaki savları tekrarlayan Putnam şu saptamayı yapıyor: "Çok sayıda sivil derneğine, nice gazete okuruna, pek çok sorun odaklı seçmene ve çok az hami-yanaşma ağına sahip bölgelerin daha etkili yönetimler kurdukları görülüyor."⁴⁸

Bu bulgular, sivil yaşamın ve cumhuriyetçi normların, evrensel dayanışmanın güçlü modernlik öncesi normlarına sahip küçük, samimi topluluklarda, bireysel çıkar arayışı etrafında örgütlenmiş modern rasyonel toplumlardan daha büyük etkiye sahip olacağına dair örtük toplulukçu varsayımla çelişiyor. Putnam, sivil toplulukların modernitenin büyük, gayri şahsi bürokratik yapıları tarafından ortadan kaldırılmış eskiye ait yapılar olduğu görüşünün doğru olmadığını ileri sürer. Kitle toplumuna ilişkin korkulara rağmen, İtalya'nın en uygar bölgeleri aynı zamanda en modern bölgelerdir: "Modernleşme, sivil toplumun yıkılışına işaret etmek zorunda değildir."⁴⁹ Aynı zamanda Putnam, Kuzey'in karmaşık sivil toplumunun yalnızca tarihi üzerinden açıklanamayacağını da biliyor. Çoğulcular gibi Putnam da "toplumsal sermaye" dediği, "güven, normlar ve ağlar gibi toplumsal örgütlenmelerin eşgüdümlü eylemleri kolaylaştırarak toplumun verimliliğini artırabilen özellikleri" olarak adlandırdığı siyasi olmayan bir niteliğe başvuruyor.⁵⁰ İtalyanlar bu toplumsal sermayeyi geçmişten miras almış olsalar da, toplu kamusal eylemi kolaylaştırır ve yerel siyasi organların günümüzdeki etkinliğini artırır. Putnam'ın sivil toplumunun şekillenmesinde siyasi ve ekonomik kuvvetler küçük rol oynar; toplumsal sermaye onun işleyiş ilkesidir. Sağlıklı bir sivil toplum, korolar ve futbol ligleri gibi siyasal olmayan sivil derneklerle doludur: "Araştırmalarımızdan şu ders çıkıyor: *Toplumsal bağlam ve geçmiş, kurumların etkililiğini yoğun bir biçimde koşullandırır*. Bölgesel toprağın bereketli olduğu yerlerde, bölgeler yöreye özgü geleneklerden beslenir, ama toprağın verimsiz olduğu yerlerde yeni kurumların gelişmesine mâni olunur. Etkili ve duyarlı kurumlar, sivil hümanizmin diliyle ifade etmek gerekirse, cumhuriyetçi erdemlere ve uygulamalara bağlıdır. Tocqueville haklıydı: Demokratik yönetim canlı bir sivil toplumla karşılaştığında zayıflamaz, bilakis güçlenir."⁵¹

"Yurttaşlık erdemi" geleneği İtalyan demokrasisini besliyorsa, aynı şey diğer yönetim biçimleri için de geçerli olabilir. Bellah ve Sandel, yıpranan Amerikan toplumsal düzeninin aşınmasıyla ilgili toplulukçu korkuları dile getirirken, Putnam

ise ahlakçı geçmiş özlemine dayanmayan bir açıklama sunmaya çalıştı. Fakat çöküş dili onda da aynıdır; çünkü İtalya'ya ilişkin analizini ABD'ye göre genişleten Putnam, "azalan toplumsal sermayenin" hem Amerikan sivil toplumunun hem de demokrasinin temellerini tehdit ettiği sonucuna ulaşır. Daha önceki bir sosyal bilimciler kuşağı, ilgisizliğin ve geri çekilmenin seçkinleri nasıl özgür kılıp istikrar sağladığını göstermeye hayli hevesliydi. Fakat Bellah, Sandel ve diğer toplulukçular gibi Putnam da daha fazla katılım ister:

Son on beş yılda ortaya çıkan yeni demokrasileri inceleyen pek çok kişi, demokrasinin sağlamlaştırılması açısından güçlü ve faal bir sivil toplumun önemini vurguladı. Özellikle komünizmden çıkan ülkelerle ilgili olarak hem akademisyenler hem de demokrasi aktivistleri, bağımsız sivil katılımın yokluğundan ya da yok edilmesinden ve devlete pasif bir şekilde bağlanma eğiliminden yakınıyorlardı. Gelişmekte olan ya da komünizm sonrası dünyadaki sivil toplumun zayıflığıyla ilgilenenlerin gözünde, gelişmiş Batı demokrasileri ve hepsinden öte ABD, örnek alınması gereken modellerdi. Gelgelelim, Amerikan sivil toplumunun canlılığının son yirmi otuz yılda kayda değer oranda azaldığını gösteren çarpıcı kanıtlar var.⁵²

Putnam, Amerikan sivil toplumunun toplumsal sermayesi azaldığı için zayıfladığına inanıyor. Yüksek eğitim seviyelerine rağmen, insanlar eskisine kıyasla daha az oy kullanıyor ve siyasal faaliyetlere daha az katılıyor. Hükümetlere eski dönemlere kıyasla daha az güvendikleri biliniyor. Fakat bu azalma siyasetle sınırlı değil. Kilise ayinlerine düzenli katılım ve Kilise'yle ilgili faaliyetler de azaldı; işçi sendikaları küçüldü, öğretmen-veli derneklerine eskisi kadar önem verilmiyor, sivil örgütlere ve kardeşlik örgütlerine üyelik azaldı, aile bağları aşınıyor, insanlar komşularıyla eskisi kadar münasebet kurmuyor ve Amerikalılar "tek başına bowling oynuyorlar". Sierra Club ve Amerikan Emekliler Derneği gibi örgütler büyümüş olsa da, bunların üyelerinin ezici çoğunluğu pasif ve birbiriyle bağlantısız kişiler. Destek ve kendi kendine yardım gruplarına üyelik arttı, ama Putnam, bu tür örgütlenmelerin, insanların başkalarının yanında kendilerinden bahsetmelerini mümkün kılmak dışında pek işe yaramadığını söyleyen Sennett'le aynı fikirde. Eğitim seviyelerinin artmasına, nüfusun yaşlanmasına ve Amerikalıların ünlü yardımlaşma yatkınlığını pekiştirmesi beklenen başka etkenlere rağmen, ABD'de toplam dernek üyeliği ve faaliyeti "belirgin oranda" azaldı.

Peki neden? Hareketliliğin artması, banliyöleşme, çok sayıda kadının işgücüne katılması, zaman ve para baskısının artması, beyazların kentlerden banliyölere kaçışı ve başka etkenler, toplumsal sermayenin aşınmasını ve sivil katılımındaki düşüşü açıklamıyor. Putnam, daha yaşlı Amerikalıların bu meselelerle gençlerden daha ilgili ve güvenmeye açık olduğunu, ama yaşlandıkça bu tavrı benimsemediklerini keşfetti.

Toplumsal sermayenin neden azaldığını anlamak istiyorsak, insanların kaç yaşında olduklarını değil, ne zaman genç olduklarını sormamız gerektiğini söylüyor. Veriler, “İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki onyıllarda reşit olan Amerikalılar arasında sivil katılımıda güçlü bir azalmanın yanı sıra, 1980’ler boyunca tüm kesimlerde fazladan bir geri çekilme olduğunu” kayda geçiriyor.⁵³ 1930’lardan önce doğmuş insanların “yurttaşlık bilincine sahip nesli” yerini katılımcılıktan belirgin şekilde uzak olan nesillere bıraktı. İnsanların tek başına bowling oynamasının sebebi, 1960’larda, 1970’lerde değil, 1940’larda ve 1950’lerde olan bir şeydir. Putnam, sorumluyu bildiğini düşünüyor. Küçükken çok fazla televizyon seyretmiş olan nesil, duygusal olarak kopuk bir nesildir. “Sivil Amerika’nın tuhaf bir biçimde ortadan kayboluşundan” televizyonun özelleştirilmesi, parçalanması ve hareketsizleştirilmesi suçludur.

Putnam’ın “toplumsal sermayeye” odaklanması, yurttaşlığın zayıflamasının siyasal ve ekonomik köklerine pek de ilgi duymadığına dair bir işarettir. Bu tutumu, başka sivil toplum kuramlarinkiyle aynıdır. Fakat devlet faaliyeti, Putnam’ın ışık tuttuğu ilişki kurma ve kopukluk kalıplarını üretmeye dönük güçlü ekonomik eğilimlerle etkileşim halindeydi. Amerikan sendikalarının zayıflaması, eyalet “çalışma hakkı” yasalarının, Taft-Hartley Yasası’nın, Ronald Reagan’ın ve grev halinde “tam zamanlı yedek işçilerin” işe alınmasına izin veren federal yasanın etkisi anlaşılmaksızın açıklanamaz. Birçok çağdaş sivil toplum kuramcısı gibi Putnam da “toplumsal sermayeyi” devletin ya da piyasanın ekseriyetle etkilemediği bir alanda ortaya çıkan ve ağırlığını yitiren bir dizi gayri resmi norm olarak ele alır. Siyasi, ekonomik, dini ve başka güçler, Tocqueville’in Yeni Dünya’da keşfettiği birlik kurma yatkınlığını kuvvetle etkiledi. İkinci Büyük Uyanış, dönemsel seçimler, gazeteler, devlet okulları, ulusal posta idaresi... Bunların hepsi, çağdaş kuramların büyük kısmında bağımsız bir alan olarak faaliyet gösteren, Tocqueville’i etkilemiş olan gönüllü örgütlenmelerin oluşumunda muazzam bir etkiye sahipti. Hâkim konsensüsün yerel koşullara tabandan verilen tepkiler olduğunu zannettiği sivil örgütlerin çoğu, aslında devlet tarafından örgütlenmiş ve teşvik edilmişti. Savaşlar, siyasi partiler, düzenleme-denetleme kurumları ve belirgin şekilde siyasi nitelikteki başka olgular, American Legion [Amerikan Gazileri], American Farm Bureau Federation [Amerikan Çiftlik Bürosu Federasyonu], National PTA [Ulusal Veli-Öğretmen Derneği] gibi örgütlerin kurulmasına yardımcı oldu. Bir tür özerk yerel gönüllülüğün sağlıklı bir demokratik düzenin can damarı olduğu varsayımı, tarihsel kayıtların büyük kısmını görmezden gelir. Theda Skocpol “Aksine,” diyor, “Amerikan Devrimi, Amerikan İç Savaşı, Yeni Düzen, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları, ABD yurttaş derneklerini teşvik etti; bunlar kısa süre öncesine kadar ABD federalizminin, yasama faaliyetlerinin, rekabetçi seçimlerin ve yerel olarak kök salmış siyasi partilerin kurumsal kalıpları tarafından destekleniyordu.”⁵⁴ Uzun soluklu bir

devlet faaliyeti geleneği, sivil toplumu meydana getiren yerel ve gönüllü örgütlenmeleri yarattı, bu örgütlerle birlikte çalışıp onları güçlendirdi. Sosyal hizmetlere ayrılan federal bütçe genellikle Katolik Yardım Kuruluşları, Kızıl Haç ve Kurtuluş Ordusu gibi yerel teşekküller aracılığıyla yardıma muhtaç gruplara aktarılır. Ulusal Veli-Öğretmen Derneği ve Amerikan Gazileri, gelişmekte olan bir refah devletinin programına dahil edilen sosyal programların hayata geçirilmesi için uzun süre bastırdılar. Bağımlı Çocukların Ailelerine Yardım, Sosyal Güvenlik ve Gaziler Yasası, onlarca yıl süren baskı sonucunda düzenlendi ve yasalar yürürlüğe girdikten sonra bu kuruluşları idare etme ve genişletme sorumluluğu sivil toplum örgütlerine verildi.⁵⁵ “Yurttaşlık bilinci” ve “toplumsal sermaye”, sivil toplumu devlet inşasının, siyasi eylemlerin ve ekonomik eğilimlerin etkisinden ayrı olarak açıklayamaz. Aslında Putnam’ın betimlediği sivil toplum türü, “herhangi” bir rejimin etkililiğini güçlendirebilir; nihayetinde Kuzey İtalya’da monarşist, faşist, cumhuriyetçi, sosyalist ve komünist hükümetler işbaşına geldi. Sivil toplum herhangi bir belirli devlet oluşumundan ziyade genel olarak kurumsal kapasiteyle bağlantılandırılabilir; bu zayıflık, Putnam’ın sivil toplumun ekonomi ve siyaset tarafından nasıl oluşturulduğunu kavrayamamasından kaynaklanıyor.⁵⁶

ABD’ye gelince, Putnam’ın 1950’lerin ve 1960’ların “uzun soluklu yurttaş neslinin” demokrasiyi işler kılan gönüllü örgütlenmelerini örgütlediğine dair iddiası, döneme ne “tür” örgütlerin damga vurduğuyla pek ilgilenmez. Bu, Ulusal Veli-Öğretmen Derneği’nin ve bowling liglerinin çağı olduğu kadar, Beyaz Yurttaş Konseyleri’nin ve mafyanın da faal olduğu bir dönemdi. Birçok örgütün varlığı, sağlıklı bir sivil yaşamın işareti olabilir; fakat gönüllülüğün altın çağına duyulan herhangi bir özlem, siyasi ve ekonomik gerçekler göz önünde bulundurularak hafifletilmelidir. Nihayetinde Putnam’ın sağlıklı sivil toplumu, kadınların sistemli biçimde eve hapsedilmesi, Marcuse’yi endişelendiren kitlesel tüketim kültürünün inşası, bütün Amerikan toplumunu etkisi altına alan kurumsallaşmış ırk ayrımcılığı, McCarthycilik ve boğucu bir ideolojik tekdüzelik gibi unsurların üzerine kurulmuştu. Amerikan sivil toplumu Putnam’ın ileri sürdüğü kadar sorun yaşıyorsa, bunun suçlusu televizyondan öte bir şey olmalı.

Putnam’ın cemiyet yaşamının yapısal belirleyicilerini ele almayı reddetmesi, yukarı doğru hareketliliğin çöküşüne ve “Amerikan rüyasının” içinin boşalmasına dair yakın tarihli açıklama girişimlerine damga vuruyor.⁵⁷ Putnam’ın toplumsal sermayeye odaklanması, demokratların yeni hükümet programlarını onaylamadan ya da eşitliğe yönelik azgın sağcı saldırı sırasında eski programları şiddetle savunmadan sıradan Amerikalıların yaşamını iyileştirmekten bahsetmelerine izin veren toplumsal gerileme hakkında bir açıklama sunuyordu. Toplumsal çöküş konusunda televizyonu suçlamak, odağı kamusal meselelerden ve ekonomi eğilimlerinden

uzaklaştırıp, doğrudan insanların oturma odalarına yerleştiriyordu. Bu açıklama muhafazakâr bir dönemde gayet işe yaradı, ama artık zaman değişti. Ekonomik eşitsizlik o kadar çarpıcı bir şekilde ivme kazandı ki sorunun odağından başka yöne bakmak, Amerikalılara özgü kendi kaderini tayin etme ve yukarı doğru hareketlilik hayali insanlar birbirleriyle yeterince ilişki kurmadıkları için krize girmiş gibi davranmak artık mümkün değil.

Putnam, “çocuklarımızın” karşı karşıya olduğu krizden bahsederken, “üst sınıfa mensup kötü adamların” suçlanmayacağını açıkça belirtmek istiyor. Kişinin geliştirdiği birlikler ve kişisel ilişkiler ağının, kişinin yaşam fırsatlarını şekillendirmede paradan, ırktan, toplumsal cinsiyetten, işten ya da sınıftan daha önemli olduğuna inanıyor. Otuz yıllık eşitsizlik, paranın siyasete etkisi, sanayisizleşme, öğrencilerin borç krizi, finansın baskın rolü, kurumsal ırkçılığın sürmekte olan utancı gibi kamusal etkenler, Putnam’ın kendi memleketindeki gençlerin başına gelenlere dair açıklamasında neredeyse hiç rol oynamaz. Aile yemekleri, kiliseye gitmek ve okul takımlarında oynamak hiç şüphesiz güçlü topluluklara ve sağlam ailelere katkıda bulunur. Fakat hiçbir sivil örgütlenme ve bağlantı kümesi, Keynesçi sosyal programların, yüksek sendikalaşma oranlarının, yüksek öğrenimin devlet desteğiyle yaygınlaşmasının ya da Amerikan kapitalizminin “altın çağı” sırasında yaşanan yukarı doğru hareketliliği besleyen başka kamusal müdahalelerin yerini tutamaz. Putnam, yukarı doğru hareketliliğin durduğunu ve genç Amerikalıların hayatları boyunca oldukları yerde sıkışıp kalmalarının muhtemel olduğunu gözlemleyen tek kişi değil. Fakat bu sorun, ekonominin yapısı, servetin yeniden bölüşümü ya da Amerikan siyasetinin içeriği hesaba katılmaksızın ele alınamaz. Ülkedeki pek çok kriz bizim ahlaki kusurlarımızdan kaynaklanmıyor. Bunlar, doğaları gereği sistemik olan, ekonomik ve siyasi krizler.

Yakın tarihli sivil toplum kuramlarının pek çoğuna damgasını vuran, devletle ilgili Tocquevilleci uyarı çağrıları, ailelerden, gönüllü derneklerinden, dini örgütlerden ve benzerlerinden oluşan özerk alanın demokratik siyasetin gerçek temelini oluşturduğunu varsayıyor. Fakat demokrasi, samimiyet, yerelcilik ve ahlakçılığın çok ötesinde bir şeyle koşullandırılır. Güçlü devletler ve istilacı piyasalar, arabuluculuk yeteneği içinde bulunduğu çevreye olduğu kadar kendi içsel gücüne de bağlı olan bir sivil toplumu oluşturur ve ona nüfuz eder. Küçük düşünmek, savunucularının istediklerini yapabilecek bir sivil toplum kuramı üretmeyecektir. Sonuçta, çağdaş demokrasi kuramının önemli soruları, siyasi sorulardır. Yanıtları da öyle.

Karamsarlık, Aktivizm, Siyasi Canlanma

Amerikan sivil toplum düşüncesinin büyük kısmı demokratik faaliyeti tikel, yerel ve küçük alanlara konumlandırır. Tek tek kuramcılar, ailenin nereye ait olduğu ya da Aydınlanma'nın rotasını takip edip etmediği gibi meselelerde farklı fikirlere sahip olabilir, ama sağlıklı demokrasinin birçok gönüllü birliği ve bol bol yerel faaliyeti gerektirdiği konusunda hepsi hemfikirdir. Bu ilk bakışta mantıklıdır. Daha fazla sorumluluk, daha derin bağlılık, daha fazla katılım ve artan dayanışma, herhangi bir toplumsal düzende arzu edilir şeylerdir; özellikle de bunaltıcı eşitsizlik, ucuzlanmış siyaset ve sivil yaşamın zayıflaması yüzünden sıkıntı içinde olan bir toplumsal düzende.

Fakat daha yakından bakınca, birtakım çekincelerin öne sürülmesinin nedeni anlaşılır. Artık toplulukları harekete geçirmesi, etkili yurttaşlar yetiştirmesi, saygı ve işbirliği alışkanlıklarını inşa etmesi, kişisel çıkara bir alternatif sunması, müdahaleci bürokrasileri sınırlandırması ve kamusal alanı canlandırması beklenen unsur, sivil toplumdur. Bunların hepsinin, kapsayıcı çözümler talep eden bir dizi sorunun var olduğu bir ortamda demokrasiyi güçlendirdiği düşünülür. Fakat devlete yönelik şüphecilik ve geniş çaplı siyasi eylemle ilgili kuşkular, bunları ele almayı bile neredeyse imkânsız kılıyor. Dar bir kamusal amaç ve siyasal olasılık anlayışı, bir süredir çağdaş kamusal yaşamın ve düşüncenin merkezinde yer aldı.

Halkın sivil toplumla ilgili düşüncesi, mutsuz bir dönemin genel karamsarlığıyla ilişkilidir. Otuz yıllık sanayisizleşme ve siyasi gericilik bir araya gelip, refah devletine yönelik acımasız saldırılara, on milyonlarca ailenin yaşam standartlarının yerinde saymasına ya da düşmesine sebep oldu, evde ve işte stres seviyesini yükseltti, siyasi kurumlar hakkında eşi görülmemiş düzeyde bir sinizmi ve kamuya mal olmuş kişiler hakkında yaygın bir küçümsemeyi caiz kıldı. Amerikalılar açıkça hırçın ve kaba bir zihniyet içindeler. Düşün ve siyaset dünyalarının seçkinleri, yerel bağlılıkları ve görgü kurallarını samimiyetle destekliyorlar; daha fazla insan aşevlerinde çalışsa ve otobanda trafik sıkıştığında daha az kişi silaha sarılsa, hayatın daha kolay olacağı konusunda fikir birliğine varmak kolay. Fakat ahlak dersi veren klişe hikâyeler ve daha az televizyon seyretmek, çağdaş yaşamda yurttaşların duygusal kopukluğu-

nu düzeltmeye ya da kendi kabuğuna çekilmiş yurttaşları kamu işlerinin insanı afallatan düzeyde bir ikiyüzlülük ve bayağılık olmaksızın yürütülebileceğine ikna etmeye yetmez. Çok daha fazlası gerekiyor.

19. yüzyılın ilk yarısındaki New England kasabalarının yüz yüze demokrasinden türetilen kategoriler, bu koşullarda pek bir işe yaramıyor. Emsalsiz düzeydeki ekonomik eşitsizliğin damga vurduğu oldukça metalaşmış bir kitle toplumunda kamusal yaşam için güvenilir bir model oluşturmıyorlar. Bunlar çok önemli olsa da, yerel gönüllülük faaliyetleri ve gayri resmi sivil yapılar, mevcut ortamın acilen ihtiyaç duyduğu geniş yönelimi sağlayamayacak kadar dar bir çapa sahip. Tarif ettiğimiz diğer iki düşünce dizisi (sivil toplumun siyaset yoluyla örgütlenmiş bir topluluk olduğunu söyleyen klasik dönem anlayışı ve zorunluluk, üretim, toplumsal sınıf, mülkiyet ve rekabet alanı olduğunu söyleyen görüş), güncel söylemin kısıtlı terimlerinin mümkün kıldığından çok daha fazlasını sunan bir fikre önemli bir ışık tutabilir.

Sorun kısmen, sivil toplumun kendini büyük bir kesinlikle ele vermeyen, muğlak ve esnek bir kavram olmasıdır. Sivil toplumu, toplulukçu normların desteklediği bir gönüllü birlikteliğin aracılık alanı olarak tanımlamak yeterli değildir; çünkü birçok örgütlenme uygar yaşamı yıkıma uğratar ve pek çok yerel norm demokrasiyi aşındırır. Doğu Avrupalılar anlaşılır bir biçimde sivil toplumu anayasal bir cumhuriyet olarak tahayyül ediyorlardı; fakat liberal hukukun üstünlüğü, resmi olarak eşitlik ve sivil özgürlükler ABD’de ezici bir halk desteğine sahiptir ve bunun Polonya bağlamında kavramsallaştırılması, ileri kapitalist toplumsal düzenlerin sorunlarına pek fazla ışık tutamaz.

O halde “sivil toplum” nasıl tasavvur edilmeli? Bu terimin en verimli kullanımı, devlet ile piyasa arasındaki toplumsal ilişkileri ve yapıları betimlemektir. Sivil toplum, bir yanda siyasi yapıdan ve devlet otoritesinden, öte yanda bireysel çıkar arayışından koşulmasından ve piyasanın gereksinimlerinden resmen ayrı olan bir alanı tasvir eder. Siyasi faaliyetler, en dar bireysel kazanım güdülerıyla yönlendirilseler bile, toplumun en geniş meselelerini ele alan bir arenada boy gösterir. Ekonomik faaliyetler, en kozmopolit uluslararası arenalarda şekillendiğinde bile, belirli bir avantaj arayışı etrafında örgütlenir. Sivil toplum, bu iki alan arasındaki gri bölgelerde bulunabilir. Sivil toplumun gönüllü birlikleri, çıkar grupları ve toplumsal hareketleri her zaman siyasetin kamusal işlerinden ve ekonominin özel kaygılarından bir ölçüde özerklik kazanmaya çalışır. Aynı zamanda bunlar kısmen devlet ve piyasa tarafından belirlenirler. Sivil toplum, tüm ara alanların özelliği olan aynı çelişkili özerklik ve belirlenim zorunluluklarına tabidir.

Sivil toplumda çok sayıda insan faaliyeti cereyan eder. Sivil toplumun “gündelik yaşamın” sürüldüğü faaliyet alanı olduğu kolayca düşünülebilir. Bu tür faaliyetlerin özgürce seçildiğini düşünmeye yönelik güçlü bir eğilim, güncel düşünce dünyasının büyük bir kısmını yönlendiriyor. Yapıp ettiğimiz şeylerin pek çoğu, sıradan siyasi işlerden veya ekonomik döngülerin iniş çıkışlarından bağımsız gibi görünen içsel bir ritme ve mantığa sahip gibi görünüyor. Fakat yüzeysel görüntüler çoğunlukla önemli yanlış anlamaların üzerini örter. Sivil toplumun ne “olduğu”, ancak onu oluşturan yapıların ne yaptığına, nasıl örgütlendiğine, hangi siyasi ve ekonomik güçlerin işbaşında olduğuna dikkatle bakılarak kavranabilir; kimi kuramcılar sivil toplumu özerk bir demokratik faaliyet alanı olarak tanımlamak için ne kadar gayret sarf etmiş olursa olsunlar. Sivil toplumu sadece piyasa dışı, devlet dışı gönüllü kamusal faaliyet alanı olarak anlamak, bir yanda Putnam’ın bahsettiği bowling ligleri, futbol takımları ve koro toplulukları ile öbür yanda Greenpeace, Ulusal Kadın Örgütleri ve Ku Klux Klan arasında önemli ayrımlar yapmamıza yardımcı olmak için yeterli değildir. Güçlendirilmiş bir sivil toplum, demokratik kuramın ve pratiğin, hayranlarının açıkça arzu ettiği kadar merkezindeyse, yerel özgünlük iddialarından daha fazlasına ihtiyacı vardır.

Bu söylediklerimizin hiçbirisi, tüm örgütlenmeleri yönlendiren özerkliğe yönelişin önemini yadsımak anlamına gelmez. Bu yöneliş genellikle demokrasiye hizmet etti. Sivil toplumun nihayetinde devlet gücü tarafından oluşturulduğu uzun süre önce kabul edilmiş olmasına rağmen, liberal siyaset kuramı hâlâ ara grupları halkın faaliyetinin bir kaynağı ve merkezi otoritenin hamlelerine karşı bir engel olarak görüyor. Fakat bu formülasyon genellikle ortaya koyduğundan daha fazlasının üstünü örtüyor. Sivil toplum demokrasiyi ilerlettiği kadar kolayca engelleyebilir. Amerika’nın ırk ayrımcılığı tarihi, devlet karşıtı yerelcilik ve topluluk savunucularının durup düşünmesini sağlamalıdır. Siyasi hayatta hiçbir şey otomatik olarak gerçekleşmez ve kolay varsayımlardan kaçınmak önemlidir.

Çoğunlukla görüldüğü üzere, tarih ve gelenek, sivil toplumun siyasi meselelerle bağlantısının kimi karmaşık unsurlarını anlamamıza yardım edebilir. Klasik dönem kuramcıları sivil toplumu, tikelciliğe karşı devletin örgütlediği zıt bir fikir ve uygarlığın garantörü olarak kuramlaştırdılar, ama ulusal piyasaların ve ulusal devletlerin gelişimi, hem liberalleri hem Marksistleri bireysel çıkar bağlamında düşünmeye itti. Devlet erkini sınırlamadaki önemli rolü, Marksistler için ne kadar sorunluysa liberaller için o denli önemliydi. Hukukun üstünlüğü, yasalar önünde eşitlik ve sivil özgürlüklerle güvence altına alınan, mülkiyet hakları ve örgütlenme özgürlüğü üzerine kurulmuş bir sivil toplum, demokrasi kuramının gelişiminde merkezi bir rol oynadı. Çoğu liberal düşünür, sivil toplumun keyfi devlet gücünü

sınırlandırabileceğini ve farklı odaklara dağıtabileceğini düşünmekte haklıdır; fakat ekonomik eşitlik varsayımı, bunları sivil toplumun piyasayla olan bağlantısını inceleme zorunluluğundan kurtarıyordu. Çağdaş takipçilerinin bu lüksü yok.

Takip ettiğimiz diğer iki gelenek, Amerikan düşünce dünyasını yönlendiren dargörüşlülük, yerelcilik ve merkezi otoriteye düşmanlık üzerine inşa edilmedi. Sivil toplumla ilgili klasik dönem görüşü, sivil toplumu siyasi olarak örgütlenmiş topluluklarla özdeşleştirmiş ve devlet iktidarını uygarlığın faydalarının vazgeçilmez garantörü olarak görüyordu. Yunanlar kendilerini barbarlardan ayırdıklarında, siyasi topluluklarda yaşamının insan hayatını mümkün kıldığına dair kanılarını ifade ettiler. Bu görüşte yalnız değillerdi; çünkü tüm kapitalizm öncesi sivil toplum nosyonları, uygarlık ile vahşilik arasına konan bir siyasi ayrıma dayanıyordu. Dünyanın düzeninde ne ölçüde önemli olursa olsun, toplumsal yaşamı mümkün kılan, kamu gücüydü. Platon'un organik devleti, Aristoteles'in müzakereci yönetim biçimi, Augustinus'un Hristiyan Topluluğu, Thomas Aquinas'ın cumhuriyeti, Luther'in yükümlülük alanı, Machiavelli'nin yurttaş cumhuriyeti... Bunların hiçbirisi, devletin kapasitesinden ayrı düşünülemezdi. Platon, güçlü ütopyasını tasarlariken siyaset bilgisini iktidarla birleştirdi. Aristoteles'in çoğul topluluğunu mümkün kılan yurttaşlıktı. Augustinus'un imparatorluğunun varlık amacı, Kilise'yi korumaktı. Thomas Aquinas, siyasete yüksek bir Hristiyan meşruiyeti aşılama çalıştı. Luther, uyruklarının dinini seçmeleri için Alman prenslere çağrı yaptı. Machiavelli, uygarlığın yaygın olarak kabul edilen cumhuriyetçi ilkelere dayandığını biliyordu. Klasik dönem geleneği, devlet karşıtı bir sivil toplum anlayışı geliştiremezdi ve geliştirmede de; çünkü gündelik yaşamın örgütlü siyasi iktidar sayesinde mümkün olduğunu kabul ediyordu.

Modern kuramın ilk dalı, sivil toplumu toplulukla özdeşleştirmeye dönük eski tutumundan uzaklaşmaya başladı, ama siyasi meseleler ve devlet faaliyeti konusundaki önemli rolünü korudu. Piyasalar köklü yerleşik ekonomileri dağıtmaya başlayınca, liberal düşünürler merkezi gücün baskısını sınırlamaya çalıştılar. Siyasal özgürlük, ekonomik büyüme, kültürel gelişme ve bireysel çıkarlardan oluşan bir sivil toplumla ilgili olarak ona hâlâ koruyuculuk ve eşgüdümleyicilik sorumluluğu yüklüyorlardı. Antagonizma ve çatışma tarafından tanımlanan bir doğa durumuna kesin bir karşıtlık içinde, Hobbes'un sivil toplumu (mübadeleden, sanattan ve edebiyattan, kültürden ve bilimden meydana gelen gündelik yaşam), tek bir egemen iktidar odağının faaliyetiyle mümkündü. İnsanın doğal olarak toplumsallaşmaya yatkın olduğunu ve devletin doğanın yarattığı "aksaklıklara" geleneksel bir çözüm getirdiğini söyleyen Locke'un önemli kavrayışı, sivil toplumu siyasi olarak korunan bir bireysel haklar alanı ve yeni bir özgürlük ve refah rejimini mümkün kılan hukukun üstünlüğü olarak görmesi-

nin önüne geçemedi. Sivil toplumu piyasayla özdeşleştirmeye en çok yakınlaşan ve insan doğasıyla ilgili katı bir ekonomik anlayışa meyleden Adam Smith bile, sınırsız avantaj arayışının toplumsal yaşama ve ahlaki gelişime verdiği zararın bir kısmını hafifletebilecek bir devlete temel bir rol biçiyordu.

Hobbes sonrası dönemin liberalleri devlet gücünü büyük ölçüde kabul etseler de, sivil toplumu da bir doğal düzen olarak tanımlıyorlardı. Bu yüzden Hegel'in sivil toplumu bencillik, sömürü ve yoksulluk alanı olarak tanımlaması çok önemliydi. Hegel, modernitenin "ihtiyaçlar sisteminin" kaotik yıkıcılığını aşmak için gözünü devlete çevirmişti; çünkü onun aklındaki sivil toplum, siyasal toplumdan keskin bir şekilde ayrılan bir toplumsal ilişkiler toplamıydı. Marx'ın sivil toplumun devleti şekillendirmede belirleyici bir etkiye sahip bir ekonomik ilişkiler ağı olduğu görüşüne Hegel'in yaptığı katkıyı belirleyen şey bu anlayıştı, sıklıkla öne sürüldüğü gibi diyalektik yöntem değil. Marx, sivil toplumu bulunacak çözüm yerine çözüme kavuşması gereken sorun olarak tanımlayarak, ekonomi ve siyaset arasındaki liberal ayrımı devrimci bir doktrine dönüştürdü. Sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkiyi modern yaşamın başlıca sorunu olarak ortaya koymasını mümkün kılan da bu yaklaşımdı.

Modernitenin iki büyük siyasal geleneği olan liberalizm ile sosyalizmin sivil toplumla ilgili benzer bir anlayış taşıması tesadüf değildir. Aralarındaki önemli fikir uyuşmazlığı, bu konuda yapmak istediklerinden kaynaklanır. Liberal düşünürler, sivil toplumun piyasa güçlerini ve toplumsal ilişkilerini ortaçağ keyfililiğinden kurtarmaya çalıştıkları için bir devlet kuramı oluşturdular; Marksizm ise siyaset anlayışını daima, düzenlemeye tabi tutulmayan piyasaların uygar yaşam olasılığını yok edebileceğine dair eski şüphelere dayandırıyordu.¹ Sosyalistler, liberallerin özgürleştirmeye yatkın oldukları şeyi kontrol altına almaya çalışırlar; fakat Aydınlanma'nın iki çocuğu da sivil toplumun büyük ölçüde devlet gücü ve kapitalist piyasanın toplumsal ilişkileri tarafından oluşturulduğu konusunda hemfikirdir.

Sivil toplumun ne "olduğu"nu anlamaya yönelik her türlü çabada, siyasi ve ekonomik belirlenimler çok önemlidir. İtalyan "yurttaşlık bilincindeki" bölgesel farkları devlet faaliyetini hesaba katmaksızın açıklama girişimlerinin, ne kuramın ne de tarihsel kayıtların desteklediği bir kategoriye bir iç tutarlılık ve özerk mantık yüklediğini gördük. Siyasi kurumların, "her" sivil toplumun gönüllü derneklerini, çıkar gruplarını ve toplumsal hareketlerini tanıma ve etkileme konusunda uzun bir geçmişi vardır. Bunları tanımlayan hukuk sistemleri, bunları koruyan ulusal vergi politikaları, bunları düzenleyen idari mevzuatlar, bunları denetleyen yargı politikaları... Tüm bunlar ve çok daha fazlası, siyasal kurumlar ile piyasa arasında duran alışkanlıklar, normlar ve kuruluşlar üzerinde somut bir etkiye sahiptir. Devletin sivil toplumun işine karışması, zaten mevcut olan ara alanlarla bir dizi etkileşimin

fevkalade ötesine geçer. Devletler, ister Hitler Gençliği'ni kurumsallaştırsınlar, ister gazi derneklerinin kurulmasını teşvik etsinler, ister bir futbol ligleri ağı kursunlar, ister yabancı bir ülkedeki belli bir siyasal eğilimi gizlice desteklesinler, kendi çıkarlarını kollamak için sivil toplumu sıklıkla kullanırlar. Herhangi bir devlet, herhangi bir sivil toplumu yaratabilir, destekleyebilir, yönlendirebilir veya bastırabilir; sivil toplumu siyasi iktidardan ayrı olarak kavramsallaştırmaya çalışmak son derece yanıltıcıdır. Doğu Avrupalılar anlaşılır bir şekilde merkezi otoriteden bağımsız bir alan kuramsallaştırdılar; fakat bu yüzden sınırsız piyasa ilişkilerinin ara oluşumlar için yarattığı tehlikeyi kavrayamadılar. Amerikan düşüncesi aynı hataya düşmek zorunda değildir. Basiretsizliği, Polonya ile ABD arasındaki benzerliklerden ziyade muhafazakâr ideolojik kategorileri düşüncesizce benimsemesiyle açıklanabilir. Sivil toplumun demokrasiye ancak siyasi muhalefeti sürdürdüğü takdirde hizmet ettiğini söylemek yeterli değildir; çünkü çoğulluğa hizmet eden, gönüllü faaliyeti kolaylaştıran ve eşitliği teşvik eden devlet destekli derneklerin çok sayıda örneği vardır.

Sivil toplumun genellikle devlet gücünü kontrol ederek demokrasiye hizmet ettiği hâlâ doğrudur. "Mevcut fiili sosyalizmin" tarihi, sağlam bir bağımsız örgütler alanının ne kadar önemli olabileceğine dair pek çok örnek sunar; Plaza de Mayo Anneleri, hesap sorulamayan bir devletin ne kadar kolay suç işleyip zalimleşebileceğini gayet iyi bilirler. Uluslararası Af Örgütü, Uluslararası Kara Mayınlarını Yasaklama Kampanyası, dünyanın dört bir yanındaki feminist örgütler, Black Lives Matter hareketi, Suharto'yu devirmiş olan öğrenci grupları ve Zapatistalar, merkezi iktidarın iddialarına itiraz etme ve kamusal alanı zenginleştirme konusunda takdire şayan hizmetlerde bulundular. Her zaman olduğu gibi, kuram somut koşulların sağlam bir analiziyle güçlendirilmelidir. Pek çok şey, devletin doğasına ve sivil toplumu oluşturan derneklerin, grupların ve hareketlerin karakterine bağlıdır. Jim Crow Yasaları'nın yürürlükte olduğu Mississippi'de de New York'ta da insanlar bowling oynuyorlardı, veli-öğretmen toplantılarına katılıyorlardı, korolarda şarkı söylüyorlardı, ama bu şehirlerin sivil toplumları birbirine uzaktan yakından benzemiyordu. Nazi Almanyası'ndaki gündelik hayat Fransa'daki Halk Cephesi dönemindekiyle aynı değildi ve Güney Afrikalıların apartheid koşullarında ragbi oynaması, günümüzün özgürlük koşullarında ragbi oynamalarından dünyalar kadar farklıdır. Gönüllü faaliyetin ve ara derneklerin su götürmez önemi, geniş ve kapsamlı siyasi kategorilerin ezici önemini görmemizi engellememeli.

Küçük birimlerin büyük birimlere kıyasla daha demokratik bir yapıya sahip olduğu varsayıldığı için, kendi kendini yöneten organlarla dolu bir toplumun nispeten açık ve geçirgen olması muhtemel görünüyor. Yerel birlikler, çıkarları iç içe geçtiği için anlaşma ve uzlaşma yönünde güçlü bir motivasyonu olan insanlar arasında yüksek düzeyde

tartışma ve katılım gerektirir. Anlaşmazlıklar ele alınırken, ortak tarih, ortak anlayışlar ve ortak çıkarlar temeline dayanılabilir. Demokrasi bu tür müzakereler için belli bir ölçüde özerklik gerektirir ve dış etkilerin en alt düzeyde tutulması demokrasiye en iyi şekilde hizmet eder. Bireyler, kendi ihtiyaçlarını, birden fazla meseleye kafa yorması gereken ve uzaklıkları yüzünden keyfi hareket etmeleri olası yetkililerden daha iyi bilirler. Yerel halk, kendi eylemlerinin sonuçlarına katlanmak zorunda olduğundan, yetkilerini sorumlu bir şekilde kullanmak için güçlü nedenleri vardır.

Bu görüşü tavsiye edecek çok kişi olabilir; fakat önemli bir külliyat, bu kolay varsayımlarda görüldüğünden fazlasının gizli olabileceğini öne sürüyor. Elli yılı aşkın bir süre önce bu konuda yazan Grant McConnell, yerel birliklerin devleti sınırladıkları için zorunlu olarak özgürlüğe hizmet ettikleri fikrine itiraz ediyor ve özel grupların elindeki olağandışı gücün Amerikan demokrasisinin en kuvvetli yönünden ziyade en büyük sorunu olduğunu iddia ediyordu. Şunu diyordu: “Siyasi hayatın küçük seçim bölgeleri tarafından örgütlenmesi, özgürlük, eşitlik ve kamu yararının gözetilmesini sağlamaktan uzaktır; buna karşılık, insanları uyumlu olmaya zorlama, seçkinler lehine ayrımcılık yapma, kamusal değerleri etkili siyasi düşünceden uzaklaştırma eğilimi sergiler.” Yerel örgütlerin gerçek önemi, “liberal bir toplumun temel değerlerini desteklemekten ziyade, istikrarın garantisinde ve düzenin uygulanmasında” yatar.² McConnell’in *Private Power and American Democracy* kitabı, modern siyaset araştırmalarında bir klasiktir; çünkü çoğulculuğa yönelik saldırısı, hemen hemen tüm çağdaş sivil toplum kuramlarının temel konumunu sorgular.

Tüm kuruluşlar kendilerini güçlendirmeye, iç birliklerini muhafaza etmeye ve eylem kapasitelerini artırmaya çalışırlar; fakat McConnell, yerel kuruluşların yalnızca yerel oldukları için suiistimale karşı otomatik bir güvenceleri olmadığını keşfetmişti. Bunlar da tüm işbirliklerini yönlendiren çelişkili zorunluluklara tabidirler. Mevzuatta belirtilen hakların güvenceleri, iç muhalefetin varlığı ve liderlerin gücü üzerindeki resmi sınırlamalar iç demokrasiyi güçlendirebilir, ama genellikle örgütsel tutarlılık ve etkililik gereksinimleri bunların önüne geçer.³ McConnell daha ileri gidip, zorlamanın yerel olarak örgütlenmesinin, üyelerin birbirini “tanımadığı” ve dolayısıyla örgütlenmesinin daha zor olduğu, çeşitlilik içeren, kişisel olmayan ve bürokratik bir ortama kıyasla daha kolay olduğunu öne sürerek, Sennett’in “mahremiyet” eleştirisini öngörüyordu. McConnell, “Kişisel olmama hali, büyük birimin özelliği olan bireysel özgürlüğün garantisidir,” saptamasını yapıyordu. “Kişisel olmama, keyfi resmi işlemden kaçınmak, önceden belirlenmiş prosedürü izlemek, yerleşik kurallara uymak ve herhangi bir birey lehine ya da aleyhine önyargıdan kaçmak anlamına gelir.”⁴ Bürokrasi, inisiyatifi boğabileceği ve özyönetimi

ezebileceği gibi, keyfiliği sınırlayıp adil prosedürleri ve eşit erişimi de savunabilir. Her zaman olduğu gibi, pek çok şey çevrenin koşullarına ve ortama bağlıdır.

McConnell, ilgisini ademi merkezîyetçiliğin daha geniş etkilerine çevirdiğinde, yerel seçkinlerin kendi konumlarını güçlendirmek için mevcut birlikleri sık sık kullandıklarını gördü.⁵ Batı'nın pek çok köşesinde bütün şiddetiyle devam eden bir anlaşmazlığı öngören McConnell, "satın almada öncelik hakkının" (kamu arazilerinin, o bölgede yaşayan insanların kullanımına açılması gerektiğine dair doktrin) mevcut eşitsizliği ağırlaştıran, kamu pahasına şahsi kazanç elde etmek için bir gerekçe olmanın ötesine geçtiğini keşfetti. Kamu arazilerinin federal idaresinin eyaletlere devredilmesine ilişkin mükerrer talepler (hepsi yerel özerklik, yönetimi topluluklara bırakmak, ikincil örgütlenmeleri güçlendirmek ve gerçek bilgidен yararlanmak adına yapıldı) bu arazilerin yerel sığır yetiştiricilerine devredilmesiyle sonuçlandı; fakat bu uygulamadan en fazla fayda görenler en geniş sürülerin sahipleri ve en güçlüleri oldu. Aynısı başka federal kurumlar için de geçerliydi. McConnell, genel olarak yerel grupların daha homojen ve politika açısından daha dışlayıcı olduğu ve yerel güç dağılımını daha fazla yansıttığı sonucuna ulaştı. Bu koşullarda ademi merkezîyetçilik ve yerel gönüllülük eşitsizliği güçlendirir.⁶ Bundan fazlası gereklidir.

Söz konusu "fazla" ancak sivil toplum mantığının dışından gelebilir. McConnell, temsil etmeye değer tüm çıkarların ses bulacağını söyleyen David Truman'ın iddiasına 1960'larda yönelttiği eleştiride şu saptamayı yaptı: "Çiftlik işçileri, Siyahlar ve kent yoksulları, son yıllarda çok övülen 'çoğulcu' temsil sistemine dahil edilmediler. Bu gruplar ne kadar 'potansiyel çıkar grubu' sayılırsa sayılsın, önemli olan olgu şu ki bu grupların korunması için çoğulcu çerçeve içinde bir siyasal örgütlenmenin var olduğu pek söylenemez. Sahip oldukları türde bir koruma, siyasal düzenin merkezi özelliklerinden, partilerden, ulusal hükümetten, başkandan geldi."⁷ Martin Luther King ve Cesar Chavez, "potansiyel" çıkarların örgütlenmesini ve tanınmasını hâlâ engelleyen güçlü kurumsal engellerin farkındaydılar. Başını çektikleri hareketler, federal yasanın, ulusal yetkililerin ve kapsamlı kurumların desteği olmaksızın yerleşik yerel iktidara meydan okuyamazdı. McConnell'in haklı olarak belirttiği üzere, ulusal ilgiyi ve yeterli kaynakları bu sorunlara yönlendirebilecek yegâne güç Başkan Johnson'dı.

Private Power and American Democracy kitabının temel görüşü, çağdaş demokrasi kuramının büyük bir kısmının başlıca varsayımlarıyla doğrudan çelişiyor. Kendi başına ele alındığında "sivil toplum" özgürlüğe hizmet edebilir ya da eşitsizliği pekiştirebilir. Sivil toplumu çoğulculuğa, eşitliğe ya da katılıma yönelten içkin bir unsur yoktur. Pek çok şey, çevresel ortamın karakterine bağlıdır ve yerel birliklerin etkisini dengelemeye yönelik güçlü bir merkezi gücün varlığı ya da yokluğu en az bu organların karakterleri kadar önemlidir: "Neyse ki Amerikan siyasetinin tamamı bu küçük

seçmen kesimlerine dayanmıyor. Parti sistemi, devlet başkanlığı ve ulusal hükümet bir bütün olarak karşıt eğilimleri temsil ediyor. Büyük ölçüde özgürlük ve eşitlik değerlerine hizmet eden politikalar bu kurumların eseridir. Kamusal değerler genellikle ulusal ölçekli bir seçim bölgesinin yaratılmasına bağlıdır.”⁸ McConnell’in çoğulculuk eleştirisi, birçok çağdaş sivil toplum kuramının ana sorununu göz önüne seriyor: Bu kuramlar, “özerkliğin müesses iktidarı korumanın aracı olduğunu” kabul etmezler.⁹

Private Power and American Democracy kitabının yayımlanışından yirmi yıl sonra, Jane Mansbridge’in New England’daki bir kasaba toplantısına ilişkin çığır açan incelemesi, McConnell’in yerel örgütlerin demokratik kapasitesiyle ilgili çekincelelerini pekiştirdi. Mansbridge, çağdaş kuram için çok önemli olan yüz yüze yapıların, ortak çıkar ölçütü herkes için açık olduğunda işe yaradığını gördü; fakat bu durum çoğunlukla demokratik temsilin ve karar sürecinin zararına işler. Aristoteles’in hayranlık duyduğu Atina şehir devleti gibi yerel “üniter” demokrasilerde çoğunlukla bir nebze ekonomik eşitlik olduğu görülür. Bu, o şehrin sakinlerini tüm görüşlere eşit saygı gösteren ve anlaşmazlık ve çatışmanın etkilerini en aza indiren, rızaya dayalı bir süreçle karar almaya yönlendirir. Öte yandan, daha büyük ölçekli “karşıtlık” sistemleri bölünme etrafında örgütlenir ve demokrasinin genel çıkar arayışından ziyade çatışma halindeki amaçların yönetimiyle ilgili olduğunu varsayar. Üniter sistemler ortak fayda varsayımıyla fikir birliğine ulaşılarak hareket ederken, karşıtlığa dayalı sistemler çatışmanın varlığının tanınmasıyla çoğunluğun egemenliğinde ilerler.

İstikrarlı demokratik düzenler, üniter ve muhalif yaklaşımların unsurlarını birbirine bağlar; fakat Mansbridge, sivil toplumdaki yerel birlikler fikir birliğine doğru yöneldiğinde bunun kolay olmadığını gördü. New England’daki bir kasaba toplantısına dair incelemesi, “üniter prosedürlerin zaman zaman, zaten dezavantajlı konumda olan yurttaşların zararına olacak şekilde, fiili çıkar çatışmalarını maskeleydiğini,” gün yüzüne çıkardı.¹⁰ Kamusal anlaşmazlıklar, kasaba toplantılarının sona ermesinin ardından geleneksel toplumsal ilişkileri bozabilir; bu durum, her şeyi önceden gayri resmi yolla düzenlemeye ve kimsenin hislerini incitmemeye dönük güçlü eğilime yol açar. Belli bir görüşü inançlı bir biçimde savunduğu ya da bahsi geçen bir meselede doğrudan çıkarı olduğu bilinmeyen kişilere çoğunlukla önemli bilgiler iletilmiyordu ve mesele tartışmaya getirilip oylamaya sunulduğunda bu kişiler dezavantajlı duruma düşüyorlardı.¹¹ Müzakerelerin avantaj sağlayan dışsal kaynakların etkisinde kalmadan yürütüldüğü doğru değildi. Birbirini zaten tanıyan bir grup insan, gündeme gelen maddeler ve sonrasındaki tartışmalar ve münazaralar üzerinde önemli bir etkiye sahipti. Tocqueville kent konseylerine hayran olsa da, Mansfield’in gözünde kent konseyinin başarısızlığının sebebi, pek çok sivil toplum kuramcısının en demokratik saydığı niteliği olan yerelliği idi:

Pek çok yüz yüze demokraside olduğu gibi, bu kasaba toplantısında da kendini aptal durumuna düşürme, kontrolü yitirme, eleştirilme ve düşman edinme korkuları, tartışmaları çözüme kavuştururken doğan gerilimi artırır. Sonuçta ortaya çıkan ihtilafı bastırmak için gerekli gayri resmi düzenlemeler, insanları koruduğu kadar onlara zulmeder. Anlaşma atmosferini muhafaza etmek amacıyla, daha güçlü katılımcıların bilgi saklaması ve çoğu zaman daha güçsüz tarafın zararına olacak hafif baskılar yapması muhtemeldir.

Bu tür bir tiranlık genellikle kasıtlı olarak yapılmaz. Genellikle en güçsüzün çıkarlarına aykırı olsa da, her zaman sabit bir grubun bir diğerine tiranlık yapması da söz konusu değildir... Yüz yüze demokrasilere katılım otomatik olarak iyileştirici bir nitelik taşımaz; katılımcıların kendini aşağılanmış, korkmuş, hatta eskisinden daha güçsüz hissetmesine yol açabilir. Şakalaşmak, teklifsizlik, herkese rezil olmaktan kaçınmak ve yıkıcı meseleleri önemsizleştirmek, bu korkuları yatıştırmaya yardımcı olur; fakat arkadaşlık açısından demokrasiye yarayan duygusal bir ton tutturana bu yatıştırıcı önlemler, güçsüzleri daha da yalnızlaştırır.¹²

Tüm bakış açılarını hesaba katmayı zorlaştıran yalnızca açık çatışmadan kaçınma arzusu değildi. Mansbridge ayrıca, şu güçlü eğilimin de farkına varmıştı: Yerleşik sakinlerin ve varlıklıların, topluluğun çıkarlarını keşfetme ve örgütlenme konusunda en yetkin kesim olduğu varsayılıyordu. Kasaba toplantılarına katılanlar çoğunlukla onlardır, etkili konuşmacılardır, daha fazla paraları vardır, “daha iyi” işlerde çalışırlar, daha fazla saygı görürler ve ezici bir çoğunlukla beyaz ve erkeklerdir. Tartışmayı ve son kararı şekillendiren genellikle bunların görüşleri oluyordu; bu karar ister “üniter” fikir birliğiyle alınmış, ister “ihtilafı” çoğunluk oyuyla geçmiş olsun. Tocqueville’in kasaba toplantılarına dair hayran olduğu husus, yani yerel ve gayri resmi anlaşmaya dayalı normlar çoğu zaman Amerikan cumhuriyetçiliğinin en üstün geleneklerini temsil ettikleri yönündeki beklentisine ters düşüyordu. Bu söylenenlerin hiçbiri, kasaba toplantılarında kayda değer bir fikir alışverişi olduğunu ya da yeni bir itfaiye aracı mı yoksa ilkokula yeni öğretmen mi alınmasının daha önemli olduğu gibi konularda pek çok insanın serbestçe tartıştığını yadsımak anlamına gelmez. Mansbridge’in tasvir ettiği sorunların kökü, sivil toplum kuramlarında hayli önemli bir rol oynayan küçük toplulukların ve yerel örgütlerin doğasında yatıyordu.¹³ Yerel demokrasiler, toplumsal uyumun seviyesini yükseltmelerine ve ortak çıkara bağlılığı artırmalarına rağmen, bireyleri eşit oranda korumaz ya da çıkarların çatıştığı durumlarda gücün dağıtımını kolaylaştırmaz. Çıkarlar uyuşmadığı halde uyuşuyormuş gibi yapmak olsa olsa durumu kötüleştirir. Mansbridge, “kanıtların iki doğrultuya işaret ettiğini” söyler. “Güç tuzakları zenginler ile yoksullar arasında daha küçük birimler halinde daha eşit bir şekilde dağılmış gibi görünüyor. Bu da yoksulların çıkarlarının daha eşit

şekilde korunduğunu düşündürüyor. Fakat sonuçların doğrudan analizi, yoksulların çıkarlarının daha geniş birimlerde daha iyi korunduğuna işaret ediyor. Bana kalırsa, eğer kişi muhalif sebeplerle yargıya varıyorsa, küçük birimlerin bireysel çıkarları büyüklerden daha eşit şekilde koruduğu iddiası kanıtlanmış değildir.”¹⁴

Canlı bir sivil toplum ile demokrasi arasında kurulan kolay özdeşliği sorunlu kılan, yerellik ile topluluk mantığına içkin bir şey olabilir. Sivil toplum, özgürlüğü ileri taşıyabildiği kadar, otoriterliği de destekleyebilir. McConnell’in getirdiği yapısal eleştirisi ve Mansbridge’in katılımı ile ilgili analizi, sivil toplumun özel çıkarların yarattığı zor durumların yol açtığı eşitsizlikleri bir biçimde aşabilse de, bu zor durumları yeterince azaltmadığını kuvvetle düşündürüyor. Gönüllü dernekleri ve yüz yüze işletilen yapılar, büyük ve bölünmüş toplumların modern koşullarında bile yurttaşların yaşamları için önemli olabilir, ama bunların demokratik potansiyeli, kategorinin kendisine içkin olmayan çeşit çeşit iç ve dış etkene bağlıdır. Bu meseleleri ahlaki bağlamda kavramsallaştırmak anlamsızdır. McConnell ve Mansbridge, sivil toplumun zaten var olan güç dağılımını nasıl güçlendirebileceğini gösterdiler. En iyi koşulda, sivil toplumun ara birlikleri ekonomik eşitsizliğe ciddi bir biçimde itiraz edemeyecek kadar zayıftır. En kötü koşulda, bu eşitsizliği bilfiil pekiştirirler.

Bunların hiçbirisi, sivil toplumun önemini hafifsemek anlamına gelmez. Fakat özellikle dizginlenmemiş piyasa güçleri, çağdaş yaşamda demokratik siyaset ve sivil toplum için en aktif tehdit haline geldiğinden, bir parça ihtiyatlı olmak gerekiyor. McConnell’in ve Mansbridge’in ara birliklerin otomatik olarak demokratik bir alan olarak kuramlaştıramayacağına dair uyarıları, yüzeysel analizin ve kolay varsayımların tehlikeleri konusunda bizi uyarıyor. Eşitsizliğin sivil toplumu nasıl etkileyebileceğine dair saptamaları özellikle ABD için önemlidir; çünkü yakın geçmişteki en büyük yukarı doğru servet transferi burada yaşandı. Nüfusun en tepedeki yüzde birlik kesiminin son dönemdeki servet artışının neredeyse tamamından yararlandığı bir ülkede, ailelerin neredeyse yarısının reel geliri, 1973’ten daha düşük bir seviyede. Bu tür veriler geldikçe geliyor ve hepsi de maddi eşitsizliğin tarihsel seviyelere çıktığını gösteriyor. İnsanlar belirli istatistikler ve bunların nasıl yorumlanacağı konusunda fikir ayrılığına düşebilir; fakat sorunun boyutunu inkâr etmek ya da bu sayıları ekonomideki ve siyasetteki genel eğilimlerle ilişkilendirmemek artık mümkün değil.

Sivil toplum ve devlet hakkında düşünme biçimimizde bir değişim olmaksızın, bu sorunu ele almak pek mümkün değil. Toplumsal eşitsizlik giderek daha da kötüleşiyor, demokratik siyaset ciddi zorluklarla karşı karşıya ve kendi kendine örgütlenen, kendi kendini denetleyen ve kendi kendini sınırlayan gönüllü birliklerin alanının, “Amerika’daki demokrasinin” vazgeçilmez bir bileşeni olduğuna

dair ezberlenmiş inancı yeniden incelemek bilhassa önemli. Kısa süre öncesine dek servetin yeniden bölüşümüyle ilgili genel meselelere ilgi göstermek önemli değildi; çünkü artık var olmayan bir ekonomik eşitlik ve yukarı doğru hareketlilik düzeyini varsaymak kolaydı. İncelenmemiş varsayımlardan vazgeçmenin ve dünyanın ne kadar değiştiğini fark etmenin vakti geldi.

Güvenilir bir sivil toplum kuramı için, toplumda kötü davranışların yayılmasından yakınmanın, yok olmuş topluluklara özlem duymanın ve tarihten gelen bir yardımlaşma yatkınlığına inanmanın ötesinde bir şeylere gerek var. Demokrasi hiç şüphesiz yerel gönüllü faaliyetini teşvik eden ve siyasi otoritelerden hesap soran canlı bir sivil toplum gerektirir, ama bundan çok daha fazlası gereklidir. En güzel örneklerden biri, ABD'nin yakın tarihindeki en önemli demokratik girişim olan sivil haklar hareketinin tarihidir. Bu hareketin çok büyük pratik sonuçları oldu; çünkü siyasi iktidarı demokratik denetime tabi tutan sonraki hareketlerin hepsi kaynağını Jim Crow'a karşı verilen büyük mücadelede buldu. Bu hareket, Rosa Parks ve Grennsboro Dörtlüsü'nden, Şiddete Başvurmayan Öğrenciler Koordinasyon Komitesi'nin yerel önderlerine ve Fannie Lou Harmer'a kadar sayısız bireyin kendiliğinden eylemlerinden güç aldı. Güney eyaletlerinde hâkim olan, yasalara girmiş, devlet tarafından dayatılan ırksal üstünlük sistemine karşı direniş, onlarca yıl boyunca bölge siyasetinin kalıcı bir özelliği olagelmisti. Montgomery otobüs boykotunun sistemin çarpıklığını gözler önüne sermesinden çok önce, bu hareketten önemli dersler çıkarılmıştı.

Siyahların bir araya geldiği bir dizi siyasi ve toplumsal kurum, yerel topluluklarda bu hareketin çıpasıydı. Kiliseler, okullar ve aileler örgütlenmek için paha biçilmez temeller sağlıyordu. Yıllar süren baskılara ve aralıksız şiddete rağmen ayakta kalmayı başardılar. Fakat Jim Crow'un ulusal topluluğun aktif desteği olmaksızın alt edilemeyeceği daima açıktı. Irk ayrımcısı yerel güç, başarıyla meydan okunamayacak kadar kuvvetliydi, şiddet doluydu, katılaşmıştı, kurumsallaşmıştı ve deneyimliydi. Montgomery otobüs boykotu ne kadar inatçı olursa olsun, bir yılı aşkın süre sonra zaferi getiren federal mahkeme oldu. Montgomery'nin kitle hareketi olmasaydı, otobüslerdeki ırk ayrımcılığına karşı mücadele başlamazdı, ama sonunda meseleyi karara bağlayan ulusal otorite oldu.

Bu şablon tüm Güney eyaletlerinde tekrarlandı: Little Rock'taki Central Lisesi'ndeki ırk ayrımcılığını ortadan kaldırma mücadelesinden, Freedom Rides hareketine, James Meredith'in Ole Miss'e (Mississippi Üniversitesi) kabul edilmesine ve 1964 Sivil Haklar Yasası'nın geçmesine, bir sene sonra Oy Hakkı Yasası'nın çıkmasına kadar.¹⁵ Federal hükümetin onlarca yıl Jim Crow'la suç ortaklığı yapmış olmasına ve Güney eyaletlerindeki ırk ayrımcılığının ulus çapında kabul edilmesine rağmen, hareketin önderleri, ezici, zorlayıcı bir güç uygulamadan yerel ayrımcılığın gücünü kıramaya-

caklarını biliyorlardı. Hareketin önderleri, yaşanan bütün olaylarda federal hükümetin müdahale etmesini istediler ve hepsinde de amaçlarına ulaştılar. Başarıları, hareketin kamuoyunu etkileme ve federal politikayı değiştirme yeteneğinden kaynaklandı.

Bu olaydan çıkan ders öyle güçlüydü ki rutin örgütlenme çalışmalarının vazgeçilmez özelliğine dönüştü. Martin Luther King, Bull Connor'la ve Birmingham şehir yönetimiyle girdiği hararetli mücadelenin başında ünlü mektubunu kaleme alırken, yılların deneyimini damıtarak şu saptamaya ulaşmıştı: “‘Dış kışkırtıcıdan’ bahseden, taşraya özgü dar fikre artık tahammül edemeyiz. ABD’de yaşayan hiç kimse, ülke sınırları içinde herhangi bir yerde yabancı sayılamaz.”¹⁶ Yerine getirilmeyen sayısız vaadi ve yanlış başlangıçları anan Dr. King, okurlarına şunu anımsatır: “Doğrudan eyleme hazırlanmak dışında seçeneğimiz yoktu; bu sayede kendi bedenlerimizi yerel ve ulusal toplumun vicdanına sunmanın bir aracı olarak kullanacaktık.” Hareketin genel bir kriz çıkarıp böylece siyasi otoriteleri yerel toplumun tam kalbindeki radikal kötülükle ve daimi şiddetle yüzleşmeye zorlayacak bir kriz yaratmaya çalıştığını kabul eden King, hareketin siyasal teolojisini şöyle özetliyordu:

Şiddet içermeyen doğrudan eylemde bulunan bizler, gerilimi yaratanlar değiliz. Zaten canlı olan gerilimi yüzeye taşıyoruz sadece. Bunu açığa çıkarıyoruz ki görülsün ve ele alınabilsin. Üstü örtülü kaldığı müddetçe asla tedavi edilemeyecek ama bütün çirkinliğiyle doğal ilaçlar olan havaya ve ışığa temas etmesi gereken bir çaban gibi, adaletsizlik de açığa çıkmasının yarattığı bütün gerilimle birlikte insan vicdanının ışığına ve ulusun kanaatinin havasına maruz bırakılmalıdır ki sağaltılabilsin.

Dr. King çok deneyimliydi ve Birmingham’daki riskler, “ulusun kanaatinin havası” desteklemediği sürece “insan vicdanının ışığına” güvenmeyeceği kadar yüksekti. Ulusal hükümetin ve federal mahkemelerin harekete geçmesini sağlamak, yurttaşlığı ulusal bağlamda tanımlayan bir hareketin her zaman temel zorunluluğu olmuştur. Şiddetsizlik konusundaki eğitimler, tüm atölye çalışmaları, yerel önderlerin incelikli tutumları, tüm dini ve ideolojik hazırlıklar, örgütsel merkezîyetçilik ve kuramsal netlik, yerel toplulukların gösterdikleri cesaret gibi unsurların tamamı, yerleşik yerel iktidarın gücünü kırıp, Güney eyaletlerine demokrasi gelmesi için kamuoyunun ve ulusal kurumların yardımını almaya hizmet ediyordu. Sivil toplum, Washington üzerinde öyle güçlü bir basınç oluşturdu ki aslında gönülsüz olan Başkan Kennedy, ABD’nin köklü siyasi tarihinden kopmak zorunda kaldı. Fakat zaferin kapısını aralayan unsurun bu kopuş olduğu da doğrudur.

Demokrasi ancak önemli ölçüde ekonomik eşitlikle desteklendiğinde işler. Yurttaşların kamusal yaşamı etkileme yetenekleri, siyasal kaynaklara erişimlerine

bağlıdır. Zaman ve para, siyasi etkinin belirlenmesinde yüksek paya sahiptir. Sivil toplumun gönüllü örgütlerine katılımın şekillenmesine yardımcı olurlar. Demokrasinin anlamı, sağlam bir sivil toplumun varlığından ya da yokluğundan çok daha geniştir. Yedinci Bölüm’de bahsetmiş olduğumuz Oxfam International yardım kuruluşunun raporunun, en zengin seksen beş kişinin servetinin insanlığın en yoksul yarısının servetine eşit olduğu iddiası kısmen doğru bile olsa, eşitsizliğin kritik öneme sahip küresel bir sorun olarak görülmesi zorunludur.¹⁷

ABD’ye bakarsak, piyasanın otuz yıllık hâkimiyeti ve devletin pek çok alandan elini çekmiş olması, sağlam bir yukarı doğru hareket etme becerisine sahip bir orta sınıf toplumu öngören Amerikan rüyasını fena halde baltaladı. Piyasa güçlerinin kamuyu denetlemesine karşı güçlü bir düşmanlıkla ateşlenen Amerikan siyasi gelişimi gitgide daha da kutuplaştı, yetkinliğini yitirdi ve gitgide bağlantısızlaşan ve alaycı bir tutum geliştiren yurttaşlarının gözünde daha da gözden düştü. Servetin dar bir kesimin elinde toplanmasıyla doğru orantılı olarak çok ciddi bir meşruiyet krizi baş gösterdi. Ekonomik sistemin adaletsiz olduğuna ve topluma yapılan katkı ile ödül arasında artık istikrarlı bir bağlantı kalmadığına dair güçlü bir hisle körüklenen gelişmeler, ekonomik eşitsizliği siyasi ve ideolojik bir krize dönüştürme tehdidi taşıyor. Vergi mükelleflerinin parasıyla büyük şirketleri kurtarmak, sorumsuzlukları yüzünden en son ekonomik felakete sebep olmuş bankacılardan hesap sorulmaması, üniversite harçlarındaki inanılmaz artış ve sarsıcı öğrenci borçları, iklim değişikliğinin inkârı, dünyanın en büyük hapisane nüfusuna sahip olunması, işsizlik, hacizler, şirket kârlarının rekor düzeylere çıkması, evsizlik, Wall Street’in apaçık gücü, akıl almaz CEO maaşları, *Citizens United* gibi muhafazakâr sivil toplum kuruluşları... yakın Amerikan tarihi, ekonomik eşitsizliğin, siyasette yozlaşmanın ve devletin yetersizliğinin bir arada bulunduğu bir paketi önümüze koyuyor. Tüm bunlar, iki bin yılı aşkın süredir siyaset kuramında canlı bir biçimde işlenmiş olan ekonomik kriz ve siyasi yozlaşma birlikteliği hakkındaki çok sayıda uyarıyı pekiştiriyor.

Bu koşullarda, eşitliğe hizmet yolunda devleti güçlendirmeyi öngören sivil toplum kuramları ile eşitsizliğe hizmet edip devleti zayıflatan sivil toplum kuramları arasında bir ayrım yapmak her zamankinden daha önemlidir. Servetin ağırlıklı üst kesimlerce bölüşülmesine devletin eylemlerinin ve eylemsizliğinin yardım ettiğine şüphe yok. Fakat devletin piyasayı kuvvetle ve etkili bir biçimde denetlemesinin serveti alt kesimlere bölüştürebileceğine ve toplumsal refahı artıracığına da şüphe yok. Devlet elbette adaletsizlik yapabilir. Fakat adalet de dağıtılabilir. Pek çok şey, sivil toplumun önemli aktörlerinin siyasi yönelimine ve gücüne bağlıdır.

Dolayısıyla, sivil toplumla ilgili literatürün büyük kısmına sinmiş olan, devlet düşmanlığı refleksinden uzaklaşmak hiç olmadığı kadar elzemdir. Demokrasiye

hizmet eden sivil toplumun, ekonomik eşitsizlikle bilfiil mücadele eden bir sivil toplum olarak kavramsallaştırılması çok daha faydalı olacaktır. Platon ve Aristoteles'in döneminden beri demokrasiye yönelen tehditlerden birinin, servetin hâkimiyetini güçlendirmek için siyasal sistemin kullanılması olduğunu biliyoruz. Amerikan ulusal siyasetinin yapısı, plütokrasinin gelişimine yardımcı oldu. Madison'ın yücelttiği kamu kurumlarının geçirgenliği, siyaseti sivil toplumdaki etkileri doğrudan servetlerinden kaynaklanan çeşitli örgütlü gruplara açık hale getiriyor. Sonuçta ortaya çıkan sistem, halkı temsil etmekten giderek uzaklaşır ve yurttaşları gitgide daha büyük tehlikelere, sıkıntılara maruz bırakır. Devletin büyük zorluklarla başa çıkma yetisi zayıfladıkça, kamusal yaşama duyulan yaygın güvensizlik yoğunlaşır. Bu nedenle devlet meşruiyet ve kaynak kıtlığı çeker, randımanı düşer ve halk, siyasetin genel refahı sağlama kapasitesine güvenini yitirir. Ekonomik eşitsizlikten, siyasi güçten ve devletin zayıflığından meydana gelen kısır döngü, her sene derinleşen bir meşruiyet krizini besler. Bu krizin en son tezahürleri arasında Occupy Wall Street, Tea Party hareketi ve Donald Trump yer alıyor. Daha da fazlasının gelmesi kaçınılmaz.

Sorunun büyük kısmı, "güçlü toplum ve zayıf devlet" modelini esas alan bir siyasal yapıdan kaynaklanıyor. Fakat bu durum büyük ölçüde ideolojik ve insanların düşünme biçimine kök salmış durumda. Çağımızın temel meselesi, piyasaların demokrasiye hizmet edecek şekilde nasıl idare edileceğidir. Devlet bu işin altından kalkabilecek yegâne kurumdur ve bu hayati görevin sivil toplumun kendi başına üstlendiği herhangi bir inisiyatifin kapasitesinin ötesinde olduğunu kabul etmek hem kuramcılarının hem de aktivistlerin sorumluluğudur. Yakın tarih pek umut vermiyor.

Occupy Wall Street hareketi 17 Eylül 2011'de New York'taki Zucotti Park'ta ulusal sahneye çıkarak kendini gösterdi. Arap Baharı'ndan ve İspanya'daki, Portekiz'deki, Yunanistan'daki, Arjantin'deki ve İtalya'daki kemer sıkma ve küreselleşme karşıtı güçlü hareketlerden ilham alan OWS, nefes kesici bir hızla bütün dünyaya yayıldı. 9 Ekim'e gelindiğinde, seksen iki ülkedeki doksan beşi aşkın şehirde ve altı yüzden fazla Amerikan şehirde protestolar devam ediyordu. Geniş kesimlerin hoşnutsuzluğundan güç bulan ve mevcut siyasal oluşumlardan bağımsız olan OWS, son otuz yılın sınırsız kapitalizmine karşı güçlü bir protestoydu. Şikâyetler her yerde aynıydı: ekonomik çöküş, fırsatların azalması, büyük şirketlerin kurtarılması ve çoğunluğun kemer sıkması, siyasette yolsuzlukların tavan yapması, eşitsizliğin ivme kazanması ve mevcut kurumların bu meselelerle başa çıkabileceğine dair güvenin kaybedilmiş olması. OWS hem biçim hem de içerik bakımından birbiriyle ilişkili birtakım küresel olgulara yönelik küresel bir hareketti. OWS protestocularının itici gücü, derin bir hayal kırıklığı ve mevcut gidişatın hem gayri meşru hem de sürdürülemez olduğuna dair açık bir histi. Protestocular, siyasal önderliğin hiyerarşik yapılarını

kopyalamanın demokrasiye aykırı olduğu konusunda ısrarlıydılar. Bu yaklaşım kuramsal bir anarşizmle birleştğinde, sahne, Amerikan siyasetinin suçlanmasına ve geleceğin “önceden şekillenmesine” hazır hale geldi.

Amerikalı anarşist ve aktivist David Graeber, ileri demokrasiye bağlılığından gurur duyan OWS hareketinin önderlerinden biriydi. Hareketin genel yöneliminin ve sonraki doğrultusunun formüle edimesinde çok etkili oldu. Ülkenin, sözde demokratik olan kurumlar kisvesi altına gizlenmiş bir oligarşiye dönüşme yolunda olduğuna; seçenekleri paranın şekillendirdiği seçimlere katılmanın anlamsız olduğuna; bencillik ve bireycilik üzerine kurulu bir sistemin genel toplumsal sorunları ele alamayacağına, baştan aşağı değiştirilmesi gerektiğine; yenilenmenin yerleşik siyasi sistemin dışından gelmesi gerektiğine ve doğrudan eylemin ve sivil itaatsizliğin şart olduğuna; finansallaşmış bir ekonomik sistem ile yağmacı bir siyasi sistem arasındaki kirli ittifakın tamamen gayri meşru olduğuna dair derin bir inanç bu yönelimi belirledi. OWS, ülke ekonomisinin ve siyasetinin dönüşümüne eşlik eden uzun sessizliğe son verdi. Sivil toplumun kamusal yaşama çarpıcı bir biçimde girmesini sağladı ve Amerikan plütokrasisinin istikrarlı gelişimi yüzünden umutsuzluğa kapılmış pek çok insana umut verdi. Graeber, birçok genç OWS eylemcisinin söylediklerini ustaca özetledi. Amerikan siyasetine yönelttiği suçlamanın kökleri, OWS’nin ilk günlerine damgasını vuran ütopyacı umutlardan kaynaklanıyordu. Onun yaklaşımı birbiriyle ilişkili üç unsurdan özetlenebilir: Doğrudan demokrasiye, fikir birliğine ve “yatay örgütlenmeye” bağlılık, mevcut kurumların meşruiyetini reddetmek, bunun sonucunda da siyaset arenasından uzak durmak, ayrıca hareketin görevinin taahhüt ettiği değişiklikleri “önceden şekillendirmek” olduğu iddiası.¹⁸ Graeber’in suçlaması, OWS’nin mevcut koşullara yönelik güçlü itirazını özetliyordu. Ayrıca hareketin nihayetinde uğradığı başarısızlığın tohumlarını da içeriyordu.

Doğrudan demokrasiye olan bağlılığı, OWS’nin hiyerarşiyi, otoriteyi, çoğunluğun egemenliğini ve neredeyse tüm siyasi ve toplumsal kurumların örgütleyici ilkelerini reddetmesine yol açtı. Süreç, karar verme, pozisyon alma, bir hareket inşa etme ve işleri halletme gerekliliğini gölgede bırakan bir fikir birliği taahhüdüne, yönetim kaygısına dönüştü. Açık erişimi ve her şeyin etraflıca tartışılmasını garanti altına almak için ayrıntılı prosedürler oluşturuldu. İspanya’dan, Yunanistan’dan, Arjantin’den ve çeşitli yerlerdeki öncülerden Genel Kurul, açık mikrofonlar, Sözcüler Konseyi, el işaretleri ve başka yenilikler ödünç alındı. Bu, hareketin küresel niteliğini ve “yatay örgütlenmeye” bağlılığının yoğunluğunu gösteriyordu. Graeber bu konuda geri adım atacak değildi. “Özgür bir toplumda ne tür bir ekonomik sisteme sahip olmamız gerektiğine karar vermekten ziyade, insanların bu tür kararları kendi kendine almasını sağlayacak araçları yaratmakla ilgileniyorum,” diyordu.¹⁹

Meşruiyetin değişmez bir koşulu olan fikir birliği, dört “ilkeye” indirgenmişti. Bu ilkeler, “bir karar alınırken herkesin eşit ağırlığa sahip olmasını ve hiç kimsenin hoşlanmadığı bir karara bağlı kalmamasını” teminat altına almalıydı:

- Bir teklifle ilgili dişe dokunur bir sözü olduğunu düşünen herkesin bakış açısı dikkatle değerlendirilmelidir.
- Güçlü kaygıları ya da itirazları olan herkesin bu kaygıları hesaba katılmalı ve eğer mümkünse, teklifin son halinde bu kaygılar ele alınmalıdır.
- Bir teklifin grubun paylaştığı temel bir ilkeyi ihlal ettiğini düşünen herkesin o teklifi veto etme (“engelleme”) fırsatı olmalıdır.
- Hiç kimse rıza göstermediği bir karara uymaya zorlanmamalıdır.

Çalışma dünyasını yeniden gözden geçirmeye ve baştan yeni bir bürokrasi tasavvur etmeye yönelik genel bir taahhüdün ötesinde, yeni bir dünyanın nasıl görüneceğine dair çok az fikir vardı; aslında tutarlı bir vizyonun olmaması hareketin gücünün bir işareti sayılıyordu. Gelecek, azimli ve ilkeli aktörlerin gönüllü, kendiliğinden eylemleriyle yaratılabilirdi. Anarşizmin temel bir ilkesi, yani toplulukların doğası gereği iyi olduğu ve kurumların insanların gerçek doğasını çarpıttığı fikri, en baştan itibaren OWS’ye can kattı. Fakat içerik yerine sürece ağırlık verilmesi (daha doğrusu, sürecin içerik olduğu fikri) cinsiyetçilik, ırkçılık ya da sınıf ayrıcalığı temelinde işleyen güzel bir yatay örgütlenme tasavvur etme ihtimalini göz ardı ediyordu. Liberalizmin biçimciliğine dönük eleştiri, eşit derecede güçlü bir biçimcilik yarattı. OWS’nin ne istediğini pek fazla kişi bilmiyordu, ama nasıl işlediğini bilen çoktu.

OWS’nin işleyiş usulü bir süreliğine etkileyiciydi, ama olaylar kısa süre içinde OWS’nin saflık takıntısının ötesine geçti. Jane Mansbridge, grupların kendilerini gayri resmi olarak örgütlenme eğiliminde olduklarını ve önceden mevcut olan güç ve ayrıcalık merkezlerinin, lidersizliğe resmi bir bağlılığın gösterildiği koşullarda kendilerini kaçınılmaz olarak güçlendirecekleri sonucuna ulaşmıştı. Mansbridge’in bulguları emsalsiz değildi. Jo Freeman, 1970 Mayıs’ında Güney Kadın Hakları Birliği tarafından düzenlenen bir konferansa, erken dönem kadın hareketiyle ilgili kapsamlı bir analize katkıda bulunmuştu. Freeman’ın “yapısızlığın tiranlığı” tartışması yıllardır dolaşımda ve fikir birliği uğruna uzlaşmaya inatla bağlı kalmanın yarattığı zarar konusunda hâlâ çığır açıcı bir tartışma sayılıyor. OWS önderlerinden bazıları bu makaleden haberdardı, ama Freeman’ın söz konusu olguya dair analizinin o zaman olduğu kadar bugün de geçerli olduğu görülüyor.

Kadın hareketinin dayanışmaya, bilinç yükseltmeye, eşitlikçi açıklığa ve karşılıklı desteğe olan bağlılığının temelleri, erkek gücünü ve buna eşlik eden kadın

güçsüzlüğünü yansıtan cinsiyetçi, kurumsallaşmış ve hiyerarşik bir toplumsal düzene karşı isyanında yatıyordu. Kadın hareketi sohbet ve “kız kardeşlik” için gayri resmi mekânlar oluşturdu; fakat bir noktada icraat gerekli hale geldi. Hareketin erken safhasındaki gücü, daha sonra zayıflamasına zemin hazırladı. Freeman’a göre, “Tek tek sohbet grupları bilinç uyandırmanın nimetlerinden yararlanana ve daha özgül işler yapmaya karar verene dek temel sorunlar baş göstermedi. Bu noktada çoğu grup, görevlerini değiştirdiğinde yapılarını değiştirmeye gönülsüz olduğu için başarısızlığa uğradı. Kadınlar, ‘yapısızlık’ fikrinin uygulamadaki sınırlarını fark etmeksizin bu fikri bütünüyle kabul etmişti. İnsanlar, diğer yolların tümünün baskıcı olacağına körü körüne inandıkları için, ‘yapısız’ grubu ve gayri resmi konferansı aslında uygun olmadıkları amaçlar için kullanmaya çalışacaktı.”²⁰

Mansbridge gibi Freeman da resmi bir yapının bulunmamasının, güçlü ve nüfuzlu olanların lehine çalışan gayri resmi bir yapıyı engellemediğini savunuyordu. Yapısızlık, hiyerarşileri çözme taahhüdüyle önceden var olan hiyerarşilerin çözülebileceğine inanan kişilerin var olan iktidarı görmesini engelleyebilir. Freeman, her grubun kendi kendine örgütlendiğini söylüyordu; tek önemli mesele, bu eğilimlerin işlemlerini sağlayan kuralların açık olup olmadığıdır. Gruplar, konuşmadan eyleme geçerken kendilerini örgütlerler. İcraatte bulunmak, karar vermeyi gerektirir. Karar vermek, örgütlenmeyi, hiyerarşiyi, yetkilendirmeyi, sorumluluğu gerektirir. Gruplar yaşamın bu temel gerçeğini kavramadıkları takdirde ölürlər. Bunların fikirleri genel topluma sızabilir, gelgelelim, bu işi yapısızlıkları sayesinde değil, yapısız olmalarına rağmen başarırlar. Freeman’ın kadın hareketinde teşhis ettiği zaaf, OWS hareketini de etkiledi:

Bir hareket yapıdan ne denli arındırılmışsa, geliştiği doğrultular ve katıldığı siyasi eylemler üzerinde o kadar az kontrole sahiptir. Bu, o hareketin fikirlerinin yayılmadığı anlamına gelmez. Medyanın gösterdiği belli ölçüde ilgi ve toplumsal koşulların uygunluğu düşünüldüğünde, bu fikirler geniş kesimlere yayılacaktır. Fakat fikirlerin yayılması, bunların hayata geçirileceği anlamına gelmez; sadece onlar hakkında konuşulduğu anlamına gelir. Tek tek uygulanabildikleri ölçüde, bunlara göre hareket edilebilir; eşgüdümlü siyasi gücün uygulanmasını gerektirdikleri takdirde uygulanmayacaklardır.²¹

Eğer bir hareket, konuşma grubunun ötesinde bir şey olacaksa, yapısızlığın ve eşitlikçiliğin otomatik olarak etkililiğe, meşruluğa, eşitliğe ve ahlaki doğruluğa dönüştüğünü iddia etmekten vazgeçmelidir. Karar vermek ve konum almak, baskı ve diktatörlük anlamına gelmez. Yerel inisiyatifin ve otoriter önderliğin güçlü yanlarını birleştirmenin yolları var. Fark yaratan hareketler bu yolları bulur. Sivil haklar hareketi harika bir örnektir, ama pek çok başka örnek de mevcuttur.

Mevcut siyasi kurumların meşruiyetini reddetmek, OWS'nin ikinci temel pozisyonuydu. Doğrudan eylem, güç ve tahakküm yapılarının panzehiri haline geldi; örgütlerin ve kurumların yarattığı bürokratik engeller olmaksızın yaratıcı enerjiyi serbest bırakmanın yoluna dönüştü. OWS eylemcileri, mevcut sistemin bütünüyle gayri meşru olduğunu ve yalnızca birtakım ahlaki zorunluluklara riayet ettikleri konusunda ısrarlıydılar. Hiçbir iç hiyerarşi yaratmama, bunun yerine konsensüse dayalı doğrudan demokrasiyi hayata geçirme kararı, “angaje olmaktan” neredeyse takıntıya varan bir şekilde kaçınmayı ifade ediyordu ki kısa süre sonra bu tavır mevcut kurumlarla ilişkileri tamamen koparma noktasına varacaktı. Genel Kurullar, gönüllü mutfakları, bağışlarla yapılan kütüphaneler, sonu gelmeyen toplantılar, medya merkezleri, klinikler ve benzeri uygulamalar, uzun süredir anarşizmin merkezinde yer alan yardımlaşma ve kendi kendine örgütlenme ideallerinin dışavurumuydu. Gönüllü örgütleri ve kendiliğinden faaliyet, devletin, bürokrasinin, siyasetin, ideolojinin ve partilerin otoriter eğilimlerine karşı koyacaktır. Eşitsizliğin ve adaletsizliğin bütün dengeleri altüst ettiği bir dünyada kendi kaderini tayin etme hakkını geri getirmenin yegâne yolu, mevcut kurumlardan bütünüyle uzaklaşmaktır. Toplumsal ilişkileri aşağıdan yukarı dönüştürmeye dönük özerk eylem, kurumsal siyasetin tuzaklarından kaçınmak için örneklerin gücüne ve ahlaki duruşun gücüne odaklanıyordu. Yığınla kuralı bulunan bir oyunla başarıyla yüzleşmenin tek yolu, mevcut yapıların dışında iş görmektir.

OWS hareketi, eşitsizlik meselesini özellikle ilgi çekici bir tarzla gündeme taşıdı. Bu, yıllardan beri bu işi başaran ilk kitle hareketiydi ve plütokraziye karşı tutarlı bir tepki verileceğinden ümidini kesmiş pek çok insan, bu hareketi memnuniyetle karşıladı. Fakat OWS, anarşist bir tutumla siyaseti küçümsemesi nedeniyle, etkileyici bir şekilde karşısına aldığı olgulara hiç el sürmedi. Mevcut koşulların meşruiyetini tanımak anlamına geleceği için kurumlarla ilişki kurmayı reddetmek, hareketi süreç takıntısının çok ötesine geçen bir şekilde felç etti. OWS'nin sorununun merkezinde, demokratik devletin insanlara devleti protesto etme araçları verdiğini reddetmesi vardı. Tüm başarılı toplumsal hareketler, kendilerini doğuran koşulları değiştirmenin en etkili yönteminden vazgeçmemek için bu fırsattan yararlanmanın gerekliliğini anlar. OWS, plütokrazi eleştirisinde haklıydı: “Ekonomik eşitsizlik bütün toplumun başına bela olan genel bir mesele haline geldi.” Ahlaki bir duruşa olan bağlılığının, mesele hakkında konuşmaktan başka ciddi bir adım atamamasına yol açması ironik bir durumdu. Konuşmak önemliydi, ama OWS'nin kendinde cisimleştiğini iddia ettiği devrimci dönüşüme denk değildi.

Siyasetten kaçış yoktur; çünkü modern yaşamda iktidardan ve otoriteden kaçılmaz. İnsanların bunlarsız yaşayabileceği fikri, var olanın içinde kalıp reformlar

için savaşmanın fahişelikten başka bir şey olmadığını savunan bir konuma götürür. Gelgelelim, siyaset tarihi bize bunun tam tersini anlatıyor: İdeolojik saflık adına mevcut iktidar yapılarıyla ilişki kurmayı reddetmek, insanları statükonun kollarına geri göndermekten başka bir şey yapamaz. OWS'nin kendi kendine dayattığı yetersizliğin merkezinde, temel bir kavramsal hata bulunuyordu. Çağdaş eşitsizlik, siyasi iktidarın yardım ve yataklık ettiği güçlü ekonomik eğilimlerin sonucudur. Sorunun kaynağını yanlış tespit etmek, OWS'nin olası çözümü gözden kaçırmasına sebep oldu. Sonuçta geriye kalan tek şey, duruş ve konuşmaydı.

Eylemin temelini olan biten şeylere dayandırmak, kimseyi adaletsizliğin suç ortağı kılmaz. OWS asla düşündüğü kadar yalnız değildi. Bundan çıkarılabilecek pek çok tarihsel ve kuramsal ders var. Günümüzdeki durum, yüzyılı aşkın süredir ABD'nin tarihine damgasını vuran temel mücadelenin güncellenmiş halinden ibarettir. Devletin düzenleme, serveti bölüşdürme ve refahı sağlama işlevlerine yönelik saldırılar, Theodore Roosevelt'le başlamış olan büyük devlet inşası döneminden beri muhafazakâr siyasetin merkezinde yer aldı. Eğer bir hareket eşitsizlik ve servet dağılımı sorunlarıyla boğuşmaya kararlıysa, modern devletle ilişki kurmalı ve piyasalar üzerindeki kamu denetiminin demokrasiye nasıl hizmet edebileceğine ciddi olarak kafa yormalıdır.

Nihayetinde devletten devlete büyük fark var. Bunu görmezden gelerek tüm devletleri aynı sepete koyup hepsini toplumsal illetlerin kaynağı saymak, ABD ile Nazi Almanyası ya da Pinoche'nin Şili'si ile Fransa arasındaki farkı ıskalamak demektir. Demokratik kurumlar önemlidir. OWS, eşitlik ve demokrasiyle ilgili önemli meseleleri, milyonlarca insanda yankı bulan doğrudan, acil ve çatışmacı bir yaklaşımla gündeme getirdi. Fakat daha fazlası gerekiyordu. Dönüştürücü potansiyelinin radikal bir şekilde tersine çevrilmesiyle, OWS, devlet karşıtlığı yüzünden bir nesildir Amerikan demokrasisine sistematik olarak zarar veren unsurlarla fiili bir ittifak kurdu. Karşısına dikildiği yüzde birlik kesim, her zaman refah devletini zayıflatmaya, kamu işlevlerinin içini boşaltmaya ve kamu yararını sağlama kapasitesini felç etmeye çalışır. OWS, farkında olmasa da, son otuz beş yılın bu en temel özelliğine asla gerçekten meydan okumadı.

OWS retorik olarak kurumlardan uzak dursa da, bütün toplumu ilgilendiren bir meseleyi gündeme getirdiği için, kendisine rağmen siyasetin içine çekildi. Eşitsizliğin Amerikan yaşamının neredeyse tüm yönlerini zehirlediği doğrudur. Bu anlayışın geniş kapsamlı olması, çarpıcı bir tarzla sunulması ve coşkuyla karşılanması, OWS'yi kendisine rağmen bir siyasi hareket haline getirdi; fakat bu dönemde OWS siyaseti "yatay örgütlenme" süreçlerine ve prosedürlerine indirgeyerek içini boşalttı. İçerik dönük tavrının etkisiyle, merkezizetçiliğe, hiyerarşiye ve bürokrasiye eşitlikçi, kapsayıcı ve demokratik bir alternatif sunmanın bütün mesele olduğunu iddia ediyordu. Bu ah-

laki duruş, örnek olmanın gücü sayesinde toplumsal sistemdeki temel değişiklikleri hızlandıracak toplulukçu karşı-kurumların oluşumunu teşvik edecekti. “Önceden şekillendirme,” prensipte siyaseti reddettiğini iddia eder, özgürlüğün kişinin yaşamak istediği gibi yaşama becerisi olduğunu ileri sürerek, toplumsal ilişkileri yeniden şekillendirmeye çalışır. Fakat topluluk, dayanışmayla aynı şey değildir ve oybirliği, doğruluğun şartı değildir. Richard Sennett, modern yaşamın birbirini tanımayan, önemli meselelerde birbiriyle anlaşılamayan ve buna gerek duymayan, ama toplum içinde mecburen birbirini destekleyici bir biçimde davranabilen insanları bir araya getirdiğini bize hatırlatır. Bu, dayanışmanın eski moda anlamıdır ve OWS eylemcilerinin takıntı haline getirdiği yabancılaşmanın ve güçsüzlüğün mükemmel bir panzehiridir. Önceden şekillendirme, insanlardan, gerçek insanların gerçek koşullarına göre değil, idealize edilmiş bir gelecek toplumu vizyonuna göre düşünmelerini ve hareket etmelerini istiyordu. Bu tür bir ütopyacılık her zaman demokratik hareketlerin bir parçası olmuştur, ama ancak dünyayla fiilen bağlantı kurduğunda ciddi bir güce dönüşür. Stratejiden vazgeçmek, kamusal alanlarda topluluklar kurmak, liderlere sahip olmayı reddetmek, sivil haklar hareketinin büyük zaferlerinden çok uzaktır. OWS, zafere giden yolda atılan bir adım olmaktan ziyade, soylu bir mağlubiyetti.

İşin trajik yanı, OWS’nin gerçekten önemli bir hususa parmak basmış olmasıydı. Yıllardır sessiz sedasız inşa edilen bir direnişi görünürlüğe kavuşturdu ve eylemleriyle insanların eşitsizlik hakkında düşünme şeklini değiştirdi. Adalet ve eşitlikçilikle ilgili temel soruları Amerikan siyasetinin sıcak gündemine taşıdı, binlerce insanın sokağa çıkmasını sağladı, bir süreliğine medyanın manşetlerinden inmedi, Tea Party hareketini ön sayfalardan kovdu, insanları bir nesildir gelişmekte olan durumla yüzleşmeye zorladı ve insanların ekonomi ve siyaset hakkındaki düşünceleri üzerinde çarpıcı bir etki yarattı. “Biz yüzde 99’uz” sloganı, harika bir toplanma çağrısıydı. Servetin dar bir kesimde toplanmasına karşı bir itirazdı, ayrıca yapılan işlerin geriye alınabileceğini hatırlatıyordu. Fakat OWS’nin talep ettiği türden değişiklikler, ahlaken örnek teşkil etmekle, liderlere sahip olmayı reddetmekle ve siyasi faaliyetten vazgeçmekle gerçekleştirilemez. Sivil haklar hareketinin önderliği, ahlaki üstünlüğü ele geçirip buna tutunmanın önemini anlamıştı, ama bu anlayış, OWS’nin prensipte reddettiği siyaset ve strateji düşüncesinin parçasıydı. Devrimci değişiklik beyanlarına rağmen, OWS’nin talep ettiği şeyler zor kullanmayı ve güç uygulamayı gerektiriyordu. “Yüzde bir”in, sırf “yüzde 99’un” kendi kendini atamış sözcüleri istiyor diye servetlerinden ve güçlerinden vazgeçmesi beklenemez. Ahlaki tabanı olan öfke, başarılı hareketlerin çok önemli bir unsurudur, ama güç uygulanmasıyla pekiştirilmelidir. İktidar, zor ve güç kullanılmasını ima eder. Dr. King, ahlaki üstünlük siyasetle yan yana geldiği için maddi bir güç haline geldiğini anlamıştı.

OWS'nin gelenekle (herhangi bir gelenekle) ilişki kurmayı reddetmesi, otoriteyi ve iktidarı reddederek kökten yeni bir iş yaptığına olan inancından kaynaklanıyordu. Emek ve sivil haklar tarihi, otoriter bir geçmişin kalıntıları sayılarak bir kenara atıldı; bunların tamamlanmamış projeleri, yozlaşmış kurumlarla bağlantı kurarak işbirliği yapan hareketlerin başına neler geldiğini gösteren örnekler olarak görülüyordu. Siyaset bilimci Gregory Zucker'e göre sonuç ancak felç olabilirdi:

Belli bir görüşün benimsenmesi için yapılan çağrılar, bir görüş benimsemenin gerekli olmadığı yanıtlarıyla karşılanır. Bu görüş, salt işgal manzarasıyla ifade edilir. Bir görüş inşa etme girişimleri şüpheyile karşılanır. Toplantıda öne sürülen her öneriye, ideolojik işbirliği endişeleriyle bakılır. Aktivistler, mesajlarına odaklanmaktan çok, toplumu toptan yeniden inşa etmeye giriştiler. Belirli eylemlerin neden yapılması gerektiğine dair pozitif savlar, nesnel koşullardan çok öznelliğe dayandırılır. Aktivistler, çoğulluklar arasında ortak noktalar bulmaksızın çoğulluk adına konuşurlar. Hiçbir ortak çıkar farklı sesleri birleştiremez; çünkü ortak bir çıkar her zaman dışlayıcı bir unsur olarak algılanır.²²

FBI ve yerel polis teşkilatları, Zucotti Park işgal edilmeden önce bile aktivistleri yakından takip ederek ve birkaç OWS kampına yönelik baskınları koordine ederek, OWS'yi en başından itibaren anlaşılması güç bir biçimde ele aldı. FBI, İç Güvenlik Bakanlığı, yerel polis teşkilatları, büyük şirketler ve Wall Street firmaları arasında kapsamlı fikir tartışmaları yürütüldü. Washington'ın da büyük Amerikan şirketlerinin de OWS'nin büyük aksamalara yol açma potansiyelinden endişe duyduklarına ve hareketin zayıflıklarından ona karşı agresif bir tutum sergileyerek yararlandıklarına hiç şüphe yok. Sistemik polis tacizi, insanların gözetlenmesi ve saldırılar, hareketin kaderinin belirlenmesinde kesinlikle önemli bir rol oynadı, ama bu kapıyı açan, OWS'nin kendi kuramsal ve yapısal eksiklikleriydi.²³

OWS eylemcileri tekrar tekrar "Süreç mesajdır," diyerek ısrar ettiler. Amerikan demokrasisine getirdiği sofistike suçlamalara rağmen tuhaf bir şekilde safça davranan Graeber, OWS'nin sırf öyle söylediği için devrimci olduğuna inanıyordu. Slavoj Žižek, Zucotti Park'ı ziyaret ettiğinde, hareketin öneminin abartılması tehlikesine karşı uyarıda bulunmuş ve eylemcileri ikaz etmişti: "Kendinize âşık olmayın." Fakat Žižek'in mesajı, eylemcileri yatay ilkeler, aşırı demokrasi ve mevcut olan her şeyin radikal bir tavırla reddedilmesi konularındaki coşkularını gözden geçirmeye yöneltmedi. Sergilenen hal ve tavırların yeterli olmadığı görülecekti. Devletin aleyhine otoriterlik karşıtı müthiş sloganlar atılarak sömürüyle ve eşitsizlikle mücadele edilemez. Bu kavga için, sömürüye ve eşitsizliğe karşı siyasi olarak örgütlenilmelidir. Sekiz saatlik çalışma lehine, çocuk işçiliği aleyhine, Jim Crow'un sona erdirilmesi lehine kampanyalar (hepsi de eşitsizliğe karşı birer mücadeledir)

siyasi olarak yürütüldü. Hepsi, işverenleri ve ayrımcılık yanlılarını, yapmak istemedikleri şeyi yapmaya zorlamak için baskı ve güç uyguladılar. Fakat Graeber'in inanıyor görüldüğü gibi siz de "Amerikan siyasetinde paranın oynadığı role itiraz etmenin tanımı gereği devrimci bir eylem" olduğuna inanıyorsanız, Woody Allen'ın "Başarının yüzde sekseni etrafta olmaktan ibarettir," sözüne benzer bir şey söylemiş olursunuz.²⁴ Gösteri dünyasında bu sözün geçerliliği olabilir, ama açıkçası siyasette durum kesinlikle böyle değildir. Demokrasi sürece indirgenemez. Aynı zamanda içerikle, kapasiteyle ve icraatla da ilgilidir. OWS çatışmacı ve öfkeliydi, ama siyasetle temas kurmayı reddetmesi, ortaya çıkmasına yol açan meseleleri çözme yeteneğini kesin bir biçimde kısıtladı. Can düşmanı ise kesinlikle bu yoldan gitmemiştir.

Tea Party hareketi en baştan itibaren siyasal yönelimliydi. Cumhuriyetçi Parti içinde sağlam bir varlık örgütlemeye ve ulusal meselelerde belirleyici bir etkiye sahip olmaya kararlıydı. OWS gibi TP de siyasette yozlaşmaya, otomotiv sanayisinin ve bankaların kamu parasıyla kurtarılmasına, Bush yönetiminin dış politikadaki başarısızlıklarına duyulan öfkeyle harekete geçmişti. OWS'nin aksine TP'nin gözünde Obama'nın teşvik programı ve Ucuz Sağlık Sigortası Yasası, özgürlüğe ve demokrasiye yönelik desteklenmemesi gereken saldırılardı. OWS, popülist bir antikapitalist geleneğe bağlı olarak görülmelidir, ama TP de eşit derecede popülist bir mülkiyet, bireycilik ve servet savunusundan türemiştir. Kültür savaşlarıyla canlandırılmamıştır, ama ilgisini servet, düzenleme ve varlık bölüşümü gibi temel ekonomik meselelere yöneltmiştir. Hareketin sözcülerinin tanımına göre TP hareketi, hesap sorulamayan devlet seçkinlerine karşı yürütülen kadim Amerikan mücadelesinin bir parçasıdır, ama hareketin popülizminin kesinlikle sağcı bir eğilimi vardır.

Siyasal yönelimi Tea Party'yi büyük başarıya taşıdı, ama OWS aktivistlerinin canını sıkkan angaje olma kaygılarını da doğurdu. İki partideki siyasi elitler aleyhine bir hareket olarak doğmuş olsa da, Tea Party kısa süre içinde Cumhuriyetçi Parti'ye bağlı hale geldi ve dikkatini Obama yönetimine odakladı. Kendini, günümüzde yozlaşmış ve korkak bir hükümetin desteklediği asalak beleşçilerin kuşatması altındaki mülk sahibi beyazlar olarak tanımlanan Amerikan tarihinin büyük kurbanlarının temsilcisi olarak görüyordu. Fakat TP, çemberin dışındaki öfkeli bir yabancı olmaktan uzaklaşıp kurumsal bir iç unsura dönüştükçe, yozlaşmış siyasi rejime karşı isyanını sürdürmesi zorlaştı. Cumhuriyetçilerin Tea Party'yi başarıyla bünyesine katması, iki taraf için de sorunlar yarattı, ama asıl hasara uğrayan, tehlike ve çöküş içindeki uygarlığı kurtarmak amacıyla sivil toplumda cereyan eden cesur mücadele imgesi oldu. Kongre'nin Tea Party üyelerinin herhangi bir toplumsal refah önlemine yönelik amansız saldırıları, onları sıradan Amerikan sağcı geleneğinden gelen, toplumsal refahı, bir kamusal yaşam fikrini ve herhangi bir konuya ilişkin

kolektif sorumluluk kavramını hedef alan kişiler gibi gösterse de, ellerinde yabalar taşıyan isyancılar gibi tasvir edilmeleri doğru olmaz. Hareketin siyasal başarısının sebebi belki de bu sıradanlıktır. OWS'nin aksine Tea Party'nin ulusal siyaset üzerinde belirleyici bir etkisi oldu. Cumhuriyetçi Parti ve iktidara gelmesine yardım ettiği daha genel sağcı görüş şimdi Kongre'nin her iki kanadına da hükmediyor; eşitliği hedef alan uzun soluklu saldırısını şiddetlendirdi; düzinelerce eyalette sosyal güvenlik uygulamalarını geri alan yüzlerce yasama üyesini seçtirdi ve prensip olarak toplumsal refah aleyhine saldırılarda belirleyici bir etkide bulundu. Baştan itibaren ulusal siyasete yönelen Tea Party, sürecin her şey olduğunu söyleyen OWS'nin bu inancını hiçbir zaman paylaşmadı. Daima sonuçlara odaklandı ve sonuç elde etti.

Aynısı İspanya'nın Podemos ve Yunanistan'ın Syriza hareketleri için de geçerlidir. Bunlar, sivil toplumdaki sol inisiyatiflerin önemli örnekleridir. Kemer sıkma karşıtı kitle hareketlerinden doğan bu oluşumlar, Avrupa'da ilerici siyaseti yeniden canlandırdılar, çünkü OWS'nin narsisizmini benimsemeyi reddettiler, Arap Baharı'nın örgütsüzlüğünü aşabildiler ve kurumsal Avrupa Solu'nun uzlaşmacı siyasetini bir kenara bıraktılar. İnsanların evinden tahliye edilmesine, iflaslara, toplumsal refahı hedef alan saldırılara, kökleri derine uzanan yolsuzluklara, yaygın eşitsizliğe itiraz eden geniş katımlı protesto hareketlerinden doğdular. Aynı meseleler, OWS hareketinin de kıvılcımını çakmıştı. Fakat Syriza ve Podemos, doğrudan Venezuela'daki, Boliviya'daki ve Ekvador'daki radikal siyasi hareketlerden ve hükümetlerden ilham aldılar ve geniş kapsamlı hoşnutsuzluğu seferber edip ulusal bir siyasal projeye taşımayı bilinçli olarak denediler. Ulusal bir stratejileri var, kurumları doğrudan ve güçlü bir şekilde devreye sokuyorlar, tutarlı bir siyasi ajitasyon uyguluyorlar ve ulusal topluluğun geniş toplumsal zorluklarla yüzleşme gücünü zayıflatmak yerine güçlendirmeye çalışıyorlar. İster küreselleşme isterse Avrupa Topluluğu'nun kemer sıkma talepleri söz konusu olsun, bu hareketler, devlet egemenliğinin içinin boşaltılmasına verilen doğrudan tepkilerdir. Podemos ve Syriza, sivil toplum kaynaklı inisiyatifleri siyasallaştırarak ve ulusallaştırarak toplumsal protestoyu genişletirken, modern demokratik toplumların en temel ilkeleri üzerinde siyasi mücadele yürütebilecek modern parti teşkilatlarına dönüştüler. OWS'le ve "küresel sivil toplumu" doldurduğu söylenen örgütlerle kıyaslandığında, Podemos ile Syriza'nın gelişmişliklerini ve etkililiklerini belirleyen unsur tam da devlet gücüne yönelimleridir. Ayrıca, siyasetle ve kurumlarla temas kurmayı reddetmenin demokrasiyi canlandırmayacağının hatırlatıcıları niteliğindedirler.

Platon ve Aristoteles'ten, Rousseau ve Marx'a kadar klasik siyaset kuramı, bize toplumların derin ve kalıcı maddi eşitsizlik koşullarında düzgün işleyemeyeceğini anlattı. Bu durumdaki toplumlar istikrarsızdır, keyfilik hâkimdir, şiddet hüküm sürer,

yozlaşmıştır, adil değildir; özgür insanlara yaraşan iyi bir yaşama uygun olmayan yerlerdir. Verimliliğin ve bolluğun, kökü eskilere uzanan kıtlık sorununu çözüme kavuşturacağı, ekonomik adalet sorunlarını servet bölüşümü ve örgütlenme gibi teknik meselelere indirgeyeceği varsayılıyordu. Fakat işler böyle yürümedi; çünkü eşitlik sadece bir ekonomi meselesi değil. Temel kavramlar söz konusu ve siyaset kuramının toplumsal adaleti, Yunanlar kamusal yaşam üzerine kafa yormaya başladığından beri işgal ettiği merkezi konuma geri getirmesinin tam vakti. Son otuz beş yılın sonuçlarını görmezden gelmek artık mümkün değil. Fikirlerin ete kemiğe bürünmesi, kararlar alınması, eşitliğin çağdaş düşünce ve eylemin merkezine oturtulması şart.

İnfial, öfke, kızgınlık, çatışma, ahlaki coşku, ütopyacı düşünce olmaksızın değişim gerçekleşmez; ayrıca yeni örgütlenme ve seferberlik biçimleri de olmalıdır. Fakat mevcut dünyayla temas kurmayı, bu dünyanın içinde ve dışında nasıl iş görüleceğini anlamayı, örgütlü siyasal oluşumları güçlendirmek amacıyla kendiliğindenliği ve ütopyacılığı kullanmayı ve uzun süredir hırpalanmış olan kesimlerin acil ihtiyaçlarını karşılayabilecek yeni kurumlar oluştururken mevcut kurumları eleştirme ve aşındırma becerisini gerektirir.

Muazzam konsolide güç merkezleri, yerel faaliyetler üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmaktan geri duramaz; fakat ahlakçı yaklaşımlar, geniş ekonomik eğilimler ile gündelik yaşam arasındaki bağlantıları görmeyi zorlaştırır. Ekonomi, bir kitap kulübü, bowling ligi ya da mahalle derneği gibi alelade bir ortaklaşma alanı değildir. Zorunlulukları kamusal ve özel yaşamın giderek daha geniş bir alanına nüfuz edip bu alanları örgütleyen güçlü bir toplumsal ilişkiler kümesidir. Öğretmen-veli derneklerinin, aşevlerinin, koroların, İzci Kızların akla gelebilecek hiçbir kombinasyonu buna karşı koyamaz. Kapitalizmin yapısal eşitsizliklerinin gündelik yaşamı nasıl meydana getirdiğini hesaba katmaksızın, sivil toplumu bir demokratik faaliyet alanı olarak kuramlaştırmak ve doğası gereği zorlayıcı bir devletle denk görmek artık mümkün değildir. Servetin bölüşümüne odaklı bir devlet politikası olmadan, sivil toplum ancak mevcut ekonomik eşitsizlikleri yansıtır şiddetlendirebilir.

Zorlama, dışlama ve eşitsizlik de herhangi bir sivil toplumun kendi kaderini tayin, kapsama ve özgürlük kadar kurucu unsurları olabilir. Hiçbir şey değiştirilemez ya da tanıımı gereği doğru değildir; “sağlam” bir sivil toplum her türlü amaca hizmet edebilir ve bowling liglerinin varlığı ya da yokluğu kendi başına hiçbir şey ispatlamaz. Akciğer kanserini yenmiş kişilerin kurduğu örgütler, Amerikan Tütün Birliği’yle aynı şey değildir; Barışçıl Öğrenci Koordinasyonu Komitesi de Beyaz Yurttaşlar Konseyleri’nden farklıydı ve Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği’ni Hıristiyan Koalisyonu’yla aynı kümeye almak ne kuramsal ne siyasal açıdan anlamlıdır. Niteliksel ayrımlar ve siyasal tercihler yapılmalıdır.

Burada pozitif düşüncenin sınırlarının ötesinde bir durum söz konusu. Toplumsal sorunlar hakkında ahlak dersi verme eğilimi, Amerika için düşünüldüğünde, Robert Bellah'ın bahsettiği ilkel sivil cumhuriyetçilik gelenekleri kadar eski bir "iliklere işlemiş alışkanlıktır"; fakat yurttaşlık bilincinin ve siyasal katılımın düşüşünü açıklamada bilhassa yardımcı değildir. Ahlaki çürümeden bahseden bir devlet karşıtı söylem ile yurttaşları hak sahibi olmaktan çıkarıp onlara belli görevler atfeden erdemli bir sivil toplum vizyonunu bir araya getirme tavrında derinden otoriter bir yan var. Kuşkusuz, aşırı çalışan aileler de, en az bol bol televizyon seyretmek kadar, uygarlığın çöküşüne dair güvenilir bir açıklama sayılır. Elbette, zaman zaman biraz soruna yol açan iddialı bir işçi hareketi, sivil toplumu canlandırmak için, bireycilikle ilgili suçlamaları ahlaki hale getirmekten ve yoksulların kötü alışkanlarına ağıt yakmaktan fazlasını yapacaktır. Bu değerler söylemi aracılığıyla "ortak amacı" teşvik etmek yalnızca toplumsal çürümenin öncelikle ahlaki bir sorun olduğunu ve çözümün doğru yönelimlere sahip bir yurttaşlık kültürü olduğunu söyleyen yanlış düşünceyi perçinlemeye yarar.

Sonuçta sivil toplumu canlandırmak yalnızca siyasetin sağlayabileceği bir düşünce ve eylem genişliğini gerektirir. Kamusal amaçların güçlerini kişisel, yerel ve doğrudan deneyimlere bağlılıktan aldığı iddiası doğru değildir. Soyut ilkeler ve geniş siyasi idealler her zaman tarihin en önemli adalet, eşitlik ve demokrasi hareketlerinin itici gücü oldu. Bunlar hâlâ önemlidir, özellikle de kamusal yaşamda ikisinin de çok nadir ve kıymetli olduğu bir çağda. Bu, sivil toplumu şekillendiren toplumsal bütünün bir eşitsizlik ve çatışma alanı olduğunu ve sivil toplumu yeniden canlandırmanın görgü kurallarından ve sivil söylemden ziyade devlet politikaları üzerinde yüksek seviyede siyasi mücadele gerektirdiğini kabul etmeye istekli olmayı gerektirir.

Eşitsizliğin derinleşmesi ve büyük bir gücün az sayıda kişinin elinde toplanması, hem demokrasiye hem sivil topluma karşı tehlikeli bir tehdit teşkil ediyor. Farklı alanların özerk mantığı hakkında ne tür iddialar ileri sürülürse sürülsün, siyasi, ekonomik ve toplumsal meseleler her zaman olduğu gibi bugün de birbirine bağlıdır. Demokrasinin kapsamını ekonomiye, devlete ve sivil topluma genişletmek, çağdaş yaşamın önündeki başlıca zorluktur. Her zamanki gibi bu iş, toplumsal adaleti ilerletmek için devlet gücünün nasıl kullanılacağına ilişkin ciddi bir anlayışla başlaması gereken kapsamlı bir siyasal faaliyet ve kuram gerektirir. Demokrasi kuramları ve hareketleri iki bin beş yüz yıldır bunun farkındadır. Bizim de farkına varmamızın vakti geldi.

BİRİNCİ BÖLÜM: SİVİL TOPLUM VE KLASİK DÖNEM MİRASI

- 1 Thucydides, *Peloponnesian War*, 118-119.
- 2 *Agy.*, 120.
- 3 Plato, *Republic*, 24 [Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, çev. S. Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 2006 s. 23-24].
- 4 *Agy.*, 37 [Platon, *Devlet*, s. 37].
- 5 *Agy.*, 163 [Platon, *Devlet*, s. 166].
- 6 *Agy.*, 143.
- 7 *Agy.*, 59-63, 87.
- 8 *Agy.*, 112 [Platon, *Devlet*, s. 118].
- 9 *Agy.*, 163-164 [Platon, *Devlet*, s. 167].
- 10 *Agy.*, 270 [Platon, *Devlet*, s. 272].
- 11 *Agy.*, 110 [Platon, *Devlet*, s. 116].
- 12 *Agy.*, 104 [Platon, *Devlet*, s. 108].
- 13 *Agy.*, 109 [Platon, *Devlet*, s. 113].
- 14 *Agy.*, 234 [Platon, *Devlet*, s. 237].
- 15 Aristotle, *Politics*, 1.
- 16 *Agy.*, 4-5.
- 17 *Agy.*, 6.
- 18 *Agy.*, 6-7.
- 19 Örneğin bakınız, *Agy.*, 10.
- 20 *Agy.*, 16-17.
- 21 *Agy.*, 19, 23.
- 22 Bakınız Polanyi, *Great Transformation* [*Büyük Dönüşüm - Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, 2016].
- 23 Aristotle, *Politics*, 24-25.
- 24 *Agy.*, 26-27.
- 25 *Agy.*, 28.
- 26 *Agy.*, 41.
- 27 *Agy.*, 40-41.
- 28 *Agy.*.

- 29 Agy., 49.
 30 Agy., 51.
 31 Agy., 92.
 32 Agy., 93.
 33 Agy., 111.
 34 Agy., 112.
 35 Agy., 115.
 36 Agy., 178.
 37 Agy., 180-181.
 38 Agy., 181.
 39 Agy., 228.
 40 Aristotle, *Nichomachean Ethics*, 232 [Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, 2020].
 41 Wolin, *Politics and Vision*, 71.
 42 Seneca, "On Tranquility," Hadas (haz.), *Essential Works of Stoicism* içinde, 79.
 43 Aurelius, *Meditations*, 65 [*Kendime Düşünceler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, çev. Y. E. Ceren, s. 30-31].
 44 Agy., 45, 66, 99.
 45 Agy., 101 [Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, s. 62].
 46 Cicero, *Republic*, 65 [Cicero, *Devlet Üzerine*, İthaki Yayınları, çev. C. Cengiz Çevik, 2014, s. 137].
 47 Agy., 15, 67.
 48 Agy., 23 [Cicero, *Devlet Üzerine*, s. 119].
 49 Agy., 49.
 50 Cicero, "On Duties," Cicero, *Selected Works* içinde, 167.
 51 Agy., 166-167.
 52 Agy., 168.
 53 Cicero, *Republic*, 169 [Cicero, *Devlet Üzerine*, s. 181].
 54 Cicero, "On Duties," 181.
 55 Cicero, *Republic*, 77 [Cicero, *Devlet Üzerine*, s. 142].

İKİNCİ BÖLÜM: SIVİL TOPLUM VE HIRİSTİYAN TOPLULUĞU

- 1 Augustine, *City of God*, 159.
 2 Agy., 477.
 3 Agy., 482-483, 484-487, 502-504.
 4 Agy., 692-693.
 5 Agy., 63.
 6 Agy., 699.

- 7 Agy., 112-113.
- 8 Agy., 481-482.
- 9 Agy., 410.
- 10 Agy., 696.
- 11 Agy., 693-694.
- 12 Agy., 694-695.
- 13 Agy., 698-699.
- 14 Lovejoy, *Great Chain of Being*.
- 15 Gierke, *Political Theories of the Middle Age*.
- 16 Bakınız Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe*.
- 17 Bakınız Kantorowicz, *King's Two Bodies*.
- 18 Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*, 1:201.
- 19 Thomas Aquinas, "Commentary on the Ethics," haz. Lerner ve Mahdi, *Medieval Political Philosophy* içinde, 299.
- 20 Agy., 300.
- 21 Agy., 311.
- 22 Thomas Aquinas, "On Kingship," haz. Bigongiari, *Political Ideas of St. Thomas Aquinas* içinde, 175.
- 23 Agy., 176.
- 24 Alighieri, *On World-Government*, 9-10.
- 25 Agy., 20.
- 26 Agy., 68.
- 27 Agy., 52-80.
- 28 Agy., 79.
- 29 Agy., 20.
- 30 Agy., 6.
- 31 Agy., 77-80.
- 32 Giles of Rome, "On Ecclesiastical Power," haz. Lerner ve Mahdi, *Medieval Political Philosophy* içinde, 392.
- 33 Agy., 396.
- 34 John of Paris, "On Kingly and Papal Power," haz. Lerner ve Mahdi, *Medieval Political Philosophy* içinde, 411-412.
- 35 Agy., 413.
- 36 Marsilius of Padua, "The Defender of the Peace," haz. Lerner ve Mahdi, *Medieval Political Philosophy* içinde, 445-446.
- 37 Agy., 449.
- 38 Agy., 449-450.
- 39 Agy., 479.
- 40 Agy., 478.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: SIVİL TOPLUM VE MODERNİTEYE GEÇİŞ

- 1 Huizinga, *Waning of the Middle Ages*.
- 2 Bakınız Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*.
- 3 Burkhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, 1:22.
- 4 Machiavelli, *The Prince*, 97 [*Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 64].
- 5 *Agy*, 54.
- 6 *Agy*, 70 [Machiavelli, *Hükümdar*, s. 39]..
- 7 *Agy*, 123 [Machiavelli, *Hükümdar*, s. 87-88].
- 8 Machiavelli, *The Discourses*, 97.
- 9 *Agy*, 113.
- 10 Bakınız Pocock, *Machiavellian Moment*.
- 11 Machiavelli, *The Discourses*, 111 [*Söylevler/Titus Livius'un On Kitabı Üzerine*, çev. Alev Tolda, Say Yayınları, 2017].
- 12 *Agy*, 334-339.
- 13 *Agy*, 123. Ayrıca *The Prince*'in [*Hükümdar*] ünlü yirmi beşinci bölümüne de bakınız; Machiavelli burada talihi gürleyen bir ırmağa benzetir, dolayısıyla çeviklik ve uyum gücünün önemli siyasal erdemler olduğunu söyler.
- 14 *Agy*, 201.
- 15 *Agy*.
- 16 *Agy*, 202-203.
- 17 *Agy*, 203.
- 18 *Agy*, 475.
- 19 *Agy*, 385-390.
- 20 *Agy*, 275.
- 21 Martin Luther, "The Freedom of a Christian," Dillenberger, haz., *Martin Luther* içinde, 55.
- 22 *Agy*, 61-62.
- 23 Martin Luther, "The Pagan Servitude of the Church," Dillenberger, haz., *Martin Luther* içinde, 304.
- 24 Luther, "Freedom of a Christian," 64.
- 25 *Agy*, 72.
- 26 Martin Luther, "An Appeal to the Ruling Class of German Nationality as to the Amelioration of the State of Christendom," Dillenberger, haz., *Martin Luther* içinde, 403-485.
- 27 *Agy*, 409.
- 28 *Agy*, 411.
- 29 *Agy*, 412.
- 30 *Agy*, 414.
- 31 *Agy*, 416.

32 Agy., 434-483.

33 Agy., 483.

34 Agy., 440-441.

35 Martin Luther, "Friendly Admonition to Peace concerning the Twelve Articles of the Swabian Peasants," Hillerbrand, haz. *Protestant Reformation* içinde, 83.

36 Luther, "Freedom of a Christian," 78.

37 Agy., 78-79.

38 Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?" Dillenberger, haz., *Martin Luther* içinde, 369.

39 Agy., 371.

40 Agy., 370.

41 Agy., 375.

42 Agy., 374-375.

43 Agy., 383.

44 Agy., 385.

45 Agy.

46 Agy., 387.

47 Hobbes, *Leviathan*, 150.

48 Michael Oakeshott ile C. B. Macpherson arasındaki ünlü tartışmaya bakınız: Michael Oakeshott, *Hobbes, Leviathan*, "Sunuş", haz. Oakeshott, ve C. B. Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism*.

49 Hobbes, *Leviathan*, 161 [*Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapi Kredi Yayınları, 1993].

50 Agy., 183.

51 Agy., 185.

52 Agy., 186.

53 Agy., 190.

54 Agy., 202.

55 Agy., 227.

56 Agy., 187-188.

57 Agy., 227.

58 Agy., 22. Bölüm.

59 Agy., 264.

60 Agy.

61 Agy., 365-366.

62 Agy.

63 Agy., 317.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: SIVİL TOPLUM VE "EKONOMİ İNSANININ" YÜKSELİŞİ

- 1 John Locke, *Second Treatise on Government*, Locke, *Two Treatises on Government* içinde, 286 [Yönetim Üzerine İki İnceleme, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Litera Yayıncılık, 2020].
- 2 Agy., 280.
- 3 Agy., 271
- 4 Agy., 274.
- 5 Agy., 268.
- 6 Agy., 350.
- 7 Agy., 381.
- 8 Agy., 289.
- 9 Agy., 350-351.
- 10 Agy., 324.
- 11 Agy., 350-351.
- 12 Bu konuyla ilgili en iyi inceleme hâlâ Polanyi'nin *Great Transformation* [Büyük Dönüşüm - Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri, çev. Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, 2016] kitabıdır.
- 13 Gay, *Enlightenment*, 1:17.
- 14 Agy., 1:3, 2:5-6.
- 15 Bakınız Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*.
- 16 Bakınız Gay, *Enlightenment*, 2:437-447.
- 17 Bakınız Seligman, *Idea of Civil Society*, 25-36.
- 18 Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, 205.
- 19 Agy., 31.
- 20 Agy., 32.
- 21 Agy., 51.
- 22 Agy., 39-40.
- 23 Agy., 56-57.
- 24 Agy., 54.
- 25 Agy., 18-19.
- 26 Agy., 96.
- 27 Agy., 98.
- 28 Agy., 122.
- 29 Agy.
- 30 Agy., 123.
- 31 Agy., 237.
- 32 Agy., 218.
- 33 Agy., 222.
- 34 Agy., 161-162.

- 35 Agy., 49.
- 36 Hobsbawm'ın klasik eseri *Age of Revolution*'ın birinci bölümüne bakınız.
- 37 Bakınız, Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, 344-368.
- 38 Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 11 [*Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 5].
- 39 Agy., 13.
- 40 Agy., 11 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 5].
- 41 Agy., 18 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 12].
- 42 Agy., 9 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 2].
- 43 Agy., 36 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 31].
- 44 Agy., 120-121 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 135].
- 45 Agy., 21 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 14].
- 46 Agy., 22 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 16].
- 47 Agy., 203-204. [*Milletlerin Zenginliği*, s. 370-371].
- 48 Bakınız Hirschman, *The Passions and the Interests*.
- 49 Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 225 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 405-406].
- 50 Agy., 289 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 482].
- 51 Agy., 291-292 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 485].
- 52 Agy., 391 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 762].
- 53 Agy., 407-408 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 789-790].
- 54 Agy., 413 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 795].
- 55 A.g.e [*Milletlerin Zenginliği*, s. 804].
- 56 Agy., 190 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 357].
- 57 Agy., 260 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 441].
- 58 Agy., 204-205 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 372].
- 59 Agy., 459 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 1036-1037].
- 60 Agy., 429-430.
- 61 Agy., 430 [*Milletlerin Zenginliği*, s. 873].

BEŞİNCİ BÖLÜM: SIVİL TOPLUM VE DEVLET

- 1 Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose," Kant, *Political Writings* içinde, 41-53.
- 2 Bakınız Kant, *Critique of Practical Reason* [*Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002].
- 3 Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?," Kant, *Political Writings* içinde, 54.
- 4 Kant, *Critique of Practical Reason*, 30.
- 5 Agy., 30-59.

6 Kant, «An Answer to the Question,” 54.

7 *Agy*.

8 Immanuel Kant, “A Renewed Attempt to Answer the Question: Is the Human Race Continually Improving?”, Kant, *Political Writings* içinde, 177-190.

9 Kant, “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,” 44.

10 Immanuel Kant, “On the Common Saying: ‘This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice,’” Kant, *Political Writings* içinde, 73.

11 Kant, “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,” 46.

12 *Agy*, 75-76.

13 *Agy*, 74.

14 Bakınız Krieger, *German Idea of Freedom*.

15 Kant, “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,” 45.

16 Bakınız Lefebvre, *French Revolution* [*Fransız Devrimi*, çev. Heval Bucak, Hil Yayınları, 2015]; ve Soboul, *French Revolution* [*Fransız Devriminin Kısa Tarihi*, çev. İsmail Yarkın, İnter Yayınları, 1989].

17 Hegel, *Philosophy of Right*, Önsöz, 5 [*Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2013].

18 *Agy*, Paragraf 21, s. 30.

19 *Agy*, Paragraf 209, s. 134.

20 *Agy*, Paragraf 153, s. 109.

21 Hegel, *Philosophy of History*, 42 [*Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2006].

22 Hegel, *Philosophy of Right*, 41-42, 45-46.

23 *Agy*, 122.

24 *Agy*, 122-123.

25 *Agy*, 123.

26 *Agy*, 129-130.

27 *Agy*, 122-123.

28 *Agy*.

29 *Agy*, 124-125.

30 *Agy*, 276.

31 *Agy*, 148.

32 *Agy*, 123.

33 *Agy*, 269.

34 *Agy*, 150.

35 *Agy*, 277-278.

36 *Agy*, 150.

37 *Agy*, 130.

38 *Agy*, 155.

39 *Agy*, 71.

40 Hegel, *Philosophy of History*, 24-24.

41 Hegel, *Philosophy of Right*, 156.

42 *Agy*, 164-174.

43 *Agy*, 147.

44 *Agy*, 279.

45 *Agy*, 160-161.

46 *Agy*, 161.

47 *Agy*, 160-161.

48 *Agy*, 109.

49 *Agy*, 191.

50 19. yüzyıl Avrupa sosyalizminde “toplum meselesiyle” ilgili pek çok fikir tartışması vardır. Örneğin bkz. Lichtheim, *Origins of Socialism* [*Sosyalizmin Kökeni*, çev. Ali Seden, Altın Kitaplar Yayınevi, 1976]; ve Hobsbawm, *Age of Revolution* [*Devrim Çağı*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, 2019].

51 Bakınız Ehrenberg, *Dictatorship of the Proletariat*, Birinci ve İkinci Bölüm.

52 Karl Marx, “Comments on the Latest Prussian Censorship Instructions,” Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 1:109, 120, 131.

53 Karl Marx, “A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law,” Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 3:8 [*Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1997].

54 *Agy*, 3:48.

55 Karl Marx, “On the Jewish Question,” Marx ve Engels, *Collected Works*, 3:155 [*Yahudi Sorunu Üzerine*, çev. Burcu Denizci, Altıkkırkbeş Yayınları, 2015].

56 *Agy*, 3:160.

57 *Agy*, 3:163.

58 *Agy*, 3:152.

59 *Agy*, 3:164.

60 *Agy*, 3:166.

61 *Agy*, 3:167.

62 *Agy*, 3:164.

63 Karl Marx, “A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right: Introduction,” Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 3:184.

64 *Agy*.

65 *Agy*, 3:186.

66 *Agy*.

67 Karl Marx, “Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,” Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 3:280 [*1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İletişim Yayınları, 2000].

68 Karl Marx ve Frederick Engels, “The German Ideology,” Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 5:50 [*Alman İdeolojisi*, çev. O. Geridönmez ve T. Ok, Kor Kitap, 2018].

69 Karl Marx, “Theses on Feuerbach,” Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 5:8.

- 70 Karl Marx, "The Poverty of Philosophy," Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 6:212.
- 71 Karl Marx, "Preface to 'A Contribution to the Critique of Political Economy,'" Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 29:262.
- 72 Karl Marx, "Economic Manuscripts of 1857-58 (First Version of Capital) or Grundrisse," Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 28:26-36, 29:29-31 [*Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İletişim Yayınları, 2008].
- 73 Karl Marx, *Capital*, Cilt I, Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 35:8 [*Kapital*, çev. M. Selik, N. Satlıgan ve E. Özalp, Yordam Kitap, Üç Cilt, 2019, s. 18].
- 74 Agy., 35:45 [*Kapital*, s. 49].
- 75 Agy., 35:83-84 [*Kapital*, s. 83].
- 76 Agy., 35:186 [*Kapital*, s. 177-178].
- 77 Marx ve Engels, "German Ideology," 5:46-47.
- 78 Agy., 50:90.
- 79 Karl Marx ve Frederick Engels, *The Communist Manifesto*, Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 6:504 [*Komünist Manifesto*, İthaki Yayınları, çev. Levent Kavas, 2003, s. 113, 115].
- 80 Agy., 6:505.
- 81 Agy., 6:514 [*Komünist Manifesto*, s. 133].
- 82 Karl Marx, "Critical Marginal Notes on the Article 'The King of Prussia and Social Reform: By a Prussian,'" Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, 3:206.
- 83 Marx ve Engels, *Communist Manifesto*, 6:505-506 [*Komünist Manifesto*, s. 115, 117].

ALTINCI BÖLÜM: SIVİL TOPLUM VE ARA ÖRGÜTLER

- 1 Montesquieu, *Spirit of the Laws*, 18 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, çev. Berna Günen, 2017, s. 21].
- 2 Agy., 17-18 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 20-21].
- 3 Agy., 72-74 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 92].
- 4 Agy., 72 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 93].
- 5 Agy., 73 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 93-94].
- 6 Agy., 74 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 92].
- 7 Agy., 73 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 92].
- 8 Agy., 18 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 22].
- 9 Agy., 75 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 95].
- 10 Agy., 131 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 165].
- 11 Agy., 155.
- 12 Agy., 187.
- 13 Agy., 19.
- 14 Agy., 337-356.

- 15 Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among Men," *First and Second Discourses*, 137 [*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk*, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat, 2021, s. 86].
- 16 Agy., 95 [*İnsanlar Arasındaki...*, s. 34-35].
- 17 Agy., 133 [*İnsanlar Arasındaki...*, s. 81-82].
- 18 Rousseau, *On the Social Contract*, 52 [*Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 4].
- 19 Agy.
- 20 Agy., 55-56 [*Toplum Sözleşmesi*, s. 18].
- 21 Agy., 53 [*Toplum Sözleşmesi*, s. 14].
- 22 Agy., 67 [*Toplum Sözleşmesi*, s. 36].
- 23 Agy., 53 [*Toplum Sözleşmesi*, s. 14].
- 24 Agy., 53-54 [*Toplum Sözleşmesi*, s. 15].
- 25 Agy., 84-85 [*Toplum Sözleşmesi*, s. 62-63].
- 26 Agy., 102 [*Toplum Sözleşmesi*, s. 90].
- 27 Agy., 61 [*Toplum Sözleşmesi*, s. 26].
- 28 Agy.
- 29 Rousseau, Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among Men," 50-51.
- 30 Rousseau, *On the Social Contract*, 62 [*Toplum Sözleşmesi*, s. 29].
- 31 Burke, *Reflections on the Revolution in France* [*Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler*, çev. Ahmet Özcan, Bilge Kültür Sanat, 2019].
- 32 Agy., 23 [*Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler*, s. 41].
- 33 Agy., 40 [*Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler*, s. 58-59].
- 34 Agy., 37 [*Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler*, s. 55-56].
- 35 Agy. [*Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler*, s. 59].
- 36 Agy., 42, 55 [*Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler*, s. 60].
- 37 Agy., 87 [*Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler*, s. 106-107].
- 38 Agy., 109 [*Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler*, s. 129].
- 39 Agy., 215-216 [*Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler*, s. 229].
- 40 Agy., 242-243.
- 41 Agy., 243 [*Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler*, s. 254].
- 42 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Random House, 1990), 1:3 [*Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, 2016, s. 29].
- 43 Agy. [*Amerika'da Demokrasi*, s. 29].
- 44 Agy., 1:70 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 91].
- 45 Agy., 1:39 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 64].
- 46 Agy., 1:40 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 64-65].
- 47 Agy., 1:61.
- 48 Agy., 1:67 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 89].

- 49 Agy., 1:68 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 90].
- 50 Agy., 1:90 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 110].
- 51 Agy., 1:81 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 101].
- 52 Agy., 1:191 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 200].
- 53 Agy., 2:108-109 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 546].
- 54 Agy., 2:106 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 544].
- 55 Agy., 1:90-91 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 111].
- 56 Agy., 1:194.
- 57 Agy., 1:195 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 203].
- 58 Agy., 1:140 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 577].
- 59 Agy., 1:256 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 692].
- 60 Agy., 1:22 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 461].
- 61 Agy., 1:99 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 537].
- 62 Agy., 1:103 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 541].
- 63 Agy., 1:104 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 542].
- 64 Agy., 1:108 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 546].
- 65 Agy., 1:109 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 547].
- 66 Agy., 1:110 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 548].
- 67 Agy., 1:726 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 726].
- 68 Agy., 1:304 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 737-738].
- 69 Agy., 1:324 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 756].
- 70 Agy., 1:329 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 760].
- 71 Agy., 2:245-246 [*Amerika'da Demokrasi*, s. 249].

YEDİNCİ BÖLÜM: SIVİL TOPLUM VE KOMÜNİZMİN KRİZİ

- 1 "Newspaper Report of a 'Report on the Tasks of Soviet Power' Delivered at the Meeting of the Petrograd Soviet of Workers' and Soldiers' Deputies, October 25, 1917," Lenin, *Collected Works* içinde, 26:240.
- 2 Bu konularla ilgili başka fikirler için bakınız: Ehrenberg, *Dictatorship of the Proletariat*.
- 3 Agy., 7. ve 8 bölümler.
- 4 Friedrich ve Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*.
- 5 Agy., 161.
- 6 Agy., 22.
- 7 Agy., 229.
- 8 Agy., 279.
- 9 Arendt, *Origins of Totalitarianism* [*Totalitarizmin Kaynakları 1 - Antisemitizm*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, 2018; *Totalitarizmin Kaynakları 2 - Emperyalizm*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, 2018; *Totalitarizmin Kaynakları 3 - Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İletişim Yayınları, 2018].

- 10 *Agy.*, 318.
- 11 *Agy.*, 419.
- 12 *Agy.*, 311.
- 13 *Agy.*, 315.
- 14 *Agy.*
- 15 Jacques Rupnik, "Totalitarianism Revisited," der. Keane, *Civil Society and the State* içinde, 272. Ayrıca bakınız Agnes Heller, "An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's 'The Origins of Totalitarianism,'" der. Schurmann, *Public Realm* içinde, 256.
- 16 Feher, Heller ve Markus, *Dictatorship over Needs*.
- 17 *Agy.*, 68.
- 18 *Agy.*, 88-89.
- 19 *Agy.*, 76.
- 20 *Agy.*, 253.
- 21 *Agy.*, 254.
- 22 Mihály Vajda, "East-Central European Perspectives," der. Keane, *Civil Society and the State* içinde, 340.
- 23 Bakınız Václav Havel, "The Power of the Powerless," *Open Letters*, 125-214.
- 24 Bakınız Václav Havel, "Politics and Conscience," *Open Letters*, 249-271.
- 25 Vajda, "East-Central European Perspectives," 342.
- 26 Robert Miller, "Civil Society in Communist Systems: An Introduction," der. Miller, *Development of Civil Society in Communist Systems* içinde, 5-6.
- 27 E. H. Carr, Sheila Fitzpatrick, Jerry Hough ve Alec Nove'un çalışmasına bakınız.
- 28 Bakınız Goldfarb, "Social Bases of Independent Public Expression in Communist Societies".
- 29 Konrad ve Szelenyi, *Intellectuals on the Road to Class Power*, 199-200.
- 30 Singer, *Road to Gdansk*.
- 31 Michnik, "New Evolutionism," 269.
- 32 *Agy.*, 271, 274.
- 33 *Agy.*, 273.
- 34 *Agy.*, 274.
- 35 Arato, "Civil Society against the State."
- 36 Michnik, *Letters from Prison, and Other Essays*, 124.
- 37 Arato, "Empire vs. Civil Society."
- 38 Starr, "Soviet Union."
- 39 Gail Lapidus, "State and Society: Toward the Emergence of Civil Society in the Soviet Union," der. Bialer, *Politics, Society, and Nationality inside Gorbachev's Russia* içinde.
- 40 Michnik, "What We Want to Do and What We Can Do", 75. Ayrıca bakınız Vajda, *State and Socialism*.

- 41 Michnik, "What We Want to Do and What We Can Do," 73.
- 42 Agy.,
- 43 Bu düşünce damarının üç mükemmel örneği şunlardır: ABD Helsinki İnsan Hakları İzleme Örgütü, *Reinventing Civil Society*; der. Miller, *Poland in the Eighties*; ve Tismaneanu, der., *In Search of Civil Society*.
- 44 Havel, "Power of the Powerless."
- 45 Konrad, *Antipolitics*, 67.
- 46 Agy., 92.
- 47 Agy., 167.
- 48 Agy., 160.
- 49 Agy., 228.
- 50 Havel, *Disturbing the Peace*, 125; Konrad, *Antipolitics*, 229.
- 51 Havel, "Politics and Conscience," 269.
- 52 Konrad, *Antipolitics* 229.
- 53 Agnes Heller, "On Formal Democracy," der. Keane, *Civil Society and the State* içinde, 131.
- 54 Vladimir Tismaneanu, "Epilogue," der. Tismaneanu, *In Search of Civil Society* içinde, 182.
- 55 Chandran Kukathas, David Lovell ve William Manley, "Introduction," der. Kukathas, Lovell ve Manley, *Transition from Communism* içinde, 6.
- 56 Laszlo Csapo, "The Implosion of Collectivist Societies," der. Kukathas, Lovell ve Manley, *Transition from Communism* içinde, 171-172.
- 57 Miller, "Civil Society in Communist Systems," 8.
- 58 Agy. Ayrıca bakınız T. H. Rigby, "The USSR: End of a Long, Dark Night," der. Miller, *Development of Civil Society in Communist Systems* içinde, 14.
- 59 Fukuyama, *End of History and the Last Man* [*Tarihin Sonu ve Son İnsan*, İng. çev. Zülfü Dicleli, 6. baskı, İstanbul: Profil Kitap, 2016.].
- 60 Ehrenberg ve arkadaşları, der., *Iraq Papers*.
- 61 Michael Walzer, "The Concept of Civil Society," der. Walzer, *Towards a Global Civil Society* içinde, 7.
- 62 Agy., 16.
- 63 Agy., 18.
- 64 Agy., 23.
- 65 Agy., 24.
- 66 Hawkesworth, *Political Worlds of Women*, 18-19.
- 67 Keane, *Global Civil Society?*, xi-xii.
- 68 Agy., 8.
- 69 Agy., 97-98.
- 70 Agy., 122.
- 71 Agy., 137.
- 72 Kaldor, *Global Civil Society*.

73 *Agy.*, 2.

74 *Agy.*, 12.

75 *Agy.*

76 Bakınız Bohman ve Rehg, *Deliberative Democracy*.

77 Örneğin bakınız, James Bohman, "Expanding Dialogue: The Internet, the Public Sphere, and Prospects for Transnational Democracy," der. Gripsrud vd., *Idea of the Public Sphere* içinde, 247-70.

78 "Strategic Dialogue with Civil Society," ABD Dış İşleri Bakanlığı, 16 Şubat 2011, <http://www.state.gov/>.

79 "Document 9: A ChinaFile Translation," ChinaFile, 8 Kasım 2013, <http://www.chinafile.com/>.

80 "Wealth: Having It All and Wanting More," Oxfam International, Ocak 2015, <https://www.oxfam.org/>.

SEKİZİNCİ BÖLÜM: SİVİL TOPLUM VE AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ

1 James Madison, Federalist No. 10, ilk yayımlandığı tarih: 22 Kasım 1787; internette ulaşılabilir. Bakınız, örneğin, <http://avalon.law.yale.edu/>.

2 Truman, *The Governmental Process*, viii-ix, 15.

3 *Agy.*, 51.

4 *Agy.*, 502.

5 *Agy.*, 510-511.

6 *Agy.*, 512.

7 *Agy.*, 514.

8 *Agy.*, 521-522.

9 *Agy.*, 515.

10 *Agy.*, 524.

11 Almond ve Verba, *Civic Culture*, ix.

12 *Agy.*, 6.

13 *Agy.*, 30.

14 Bakınız Bachrach, *Theory of Democratic Elitism*.

15 Almond ve Verba, *Civic Culture*, 245

16 *Agy.*, 240.

17 *Agy.*, 241-242.

18 *Agy.*, 339.

19 *Agy.*, 360.

20 Bakınız Converse, Miller ve Stokes, *American Voter*.

21 Bakınız Key, *Public Opinion and American Democracy*; ve Olson, *Logic of Collective Action*.

22 Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 238.

23 *Agy.*

- 24 *Agy.*, 243.
- 25 *Agy.*, 236.
- 26 *Agy.*, 5-23, 133.
- 27 *Agy.*, 239. Ayrıca bakınız 262, 271.
- 28 Max Horkheimer, "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception," Horkheimer ve Adorno, *Dialectic of Enlightenment* içinde, 120-167 [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, 1995].
- 29 Marcuse, *One-Dimensional Man*, xvi [*Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2016].
- 30 *Agy.*, 78.
- 31 Bronner, *Of Critical Theory and Its Theorists*.
- 32 Sennett, *Fall of Public Man*, 4 [*Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1996].
- 33 *Agy.*, 4-5.
- 34 *Agy.*, 219.
- 35 *Agy.*, 259.
- 36 *Agy.*, 264.
- 37 *Agy.*, 269.
- 38 *Agy.*, 295.
- 39 Bellah ve arkadaşları, *Habits of the Heart*, 282.
- 40 *Agy.*, 251.
- 41 *Agy.*, 283.
- 42 *Agy.*, 285.
- 43 *Agy.*, 5.
- 44 *Agy.*, 345.
- 45 *Agy.*, 346.
- 46 *Agy.*, 350. Biraz farklı bir yorum için bakınız Elshtain, *Democracy on Trial*.
- 47 Putnam, *Making Democracy Work*, 15.
- 48 *Agy.*, 99.
- 49 *Agy.*, 115.
- 50 *Agy.*, 167.
- 51 *Agy.*, 182.
- 52 Putnam, "Bowling Alone," 65.
- 53 Putnam, "Strange Disappearance of Civic America," 45.
- 54 Skocpol, "Unravelling from Above," 24.
- 55 *Agy.*, 17-20.
- 56 Bakınız Tarrow, "Making Social Science Work across Space and Time."
- 57 Putnam, *Our Kids*.

SONUÇ: KARAMSARLIK, AKTIVIZM, SİYASİ CANLANMA

- 1 Bakınız Polanyi, *Great Transformation* [Büyük Dönüşüm - Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri, çev. Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, 2016].
- 2 McConnell, *Private Power and American Democracy*, 6.
- 3 Bakınız McConnell, "Spirit of Private Governance."
- 4 McConnell, *Private Power and American Democracy*, 107.
- 5 *Agy*, 154.
- 6 *Agy*, 349.
- 7 *Agy*.
- 8 *Agy*, 8.
- 9 *Agy*, 294.
- 10 Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, 35.
- 11 *Agy*, 68-70.
- 12 *Agy*, 70-71.
- 13 *Agy*, 118.
- 14 *Agy*, 280-281.
- 15 Yurttaş hakları hareketini işleyen her tarihçe bu hususa değinir. Örneğin bakınız, Branch, *Parting the Waters*.
- 16 Martin Luther King'in "Birmingham Hapishanesi'nden Mektubu," 16 Nisan 1963'te kaleme alınmıştır ve internetten ulaşılabilir. Örneğin bakınız, <http://www.africa.upenn.edu/>.
- 17 "Wealth: Having It All and Wanting More," Oxfam International, Ocak 2015, <https://www.oxfam.org/>.
- 18 Graeber, *Democracy Project*.
- 19 *Agy*, 284.
- 20 Jo Freeman, "The Tyranny of Structurelessness," t.b., <http://www.jofreeman.com/>.
- 21 *Agy*.
- 22 Zucker, "Occupy Wall Street and the Challenge of the 'New.'"
- 23 Bakınız, New York Üniversitesi Hukuk Fakültesi Küresel Adalet Çözüm Birimi ve Fordham Hukuk Fakültesi Walter Leitner Uluslararası İnsan Hakları Çözüm Birimi'nin 2012 tarihli "Suppressing Protest: Human Rights Violations in the U.S. Response to Occupy Wall Street" başlıklı raporu; internetten ulaşılabilir: <http://chrgj.org/>.
- 24 Graeber, *Democracy Project*, 111.

Makaleler

- Anderson, Perry. "The Antinomies of Antonio Gramsci." *New Left Review* 100 (Kasım 1976 - Ocak 1977): 5-78.
- Arato, Andrew. "Civil Society against the State: Poland 1980–81." *Telos* 47 (Bahar 1981): 23-47.
- . "Empire vs. Civil Society: Poland 1981–82." *Telos* 50 (Kış 1981-1982): 19-48
- . "Revolution, Civil Society, and Democracy." *Praxis International* 10, no. 1-2 (1990): 24-38.
- Benhabib, Seyla. "The 'Logic' of Civil Society: A Reconsideration of Hegel and Marx." *Philosophy and Social Criticism* 8, no. 2 (1981): 151-166.
- Berman, Sheri. "Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic." *World Politics* 49, no. 3 (1997): 401-429.
- Booth, William James. "On the Idea of the Moral Economy." *American Political Science Review* 88, no. 3 (1994): 653-667.
- Bozóki, András ve Miklós Sükösd. "Civil Society and Populism in the Eastern European Democratic Transitions." *Praxis International* 13, no. 3 (1992): 224-241.
- Bronner, Stephen Eric. "The Great Divide: The Enlightenment and Its Critics." *New Politics* 5, no. 3 (1995): 65-86.
- Cohen, Jean ve Andrew Arato. "Social Movements, Civil Society, and the Problem of Sovereignty." *Praxis International* 4, no. 3 (1984): 266-283.
- Cohen, Joshua ve Joel Rogers. "Secondary Associations and Democratic Governance." *Politics and Society* 20, no. 4 (1992): 393-472.
- Commager, Henry Steele. "Tocqueville's Mistake." *Harper's*, Ağustos 1984.
- Gleason, Abbott. "'Totalitarianism' in 1984." *Russian Review* 43, no. 2 (1984): 145-159.
- Goldfarb, Jeremy. "Social Bases of Independent Public Expression in Communist Societies." *American Journal of Sociology* 83, no. 4 (1978): 920-939.
- Hankiss, Elemer. "The 'Second Society': Is There an Alternative Social Model Emerging in Contemporary Hungary?" *Social Research* 55, nos. 1-2 (1988): 13-42.
- Hunt, Geoffrey. "Gramsci, Civil Society, and Bureaucracy." *Praxis International* 6, no. 2 (1986): 206-219.

- Kumar, Krishnan. "Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term." *British Journal of Sociology* 44, no. 3 (1993): 375-395.
- . "The Revolutions of 1989: Socialism, Capitalism, and Democracy." *Theory and Society* 21, no. 3 (1992): 309-356.
- McConnell, Grant. "The Spirit of Private Government." *American Political Science Review* 52, no. 3 (1958): 754-770.
- Michnik, Adam. "The New Evolutionism." *Survey* 22, nos. 3-4 (1976): 267-277.
- . "What We Want to Do and What We Can Do." *Telos* 47 (1981): 66-87.
- Miller, Robert. "Theoretical and Ideological Issues of Reform in Socialist Systems: Some Yugoslav and Soviet Examples." *Soviet Studies* 41, no. 3 (1989): 430-448.
- Norris, Pippa. "Does Television Erode Social Capital? A Reply to Putnam." *PS: Political Science and Politics* 29, no. 3 (1996): 474-480.
- Pessen, Edward. "The Egalitarian Myth and the American Social Reality: Wealth, Mobility, and Equality in the 'Era of the Common Man.'" *American Historical Review* 70, no. 4 (1971): 989-1031.
- Pierson, Christopher. "New Theories of State and Civil Society: Recent Developments in Post-Marxist Analysis of the State." *Sociology* 18, no. 4 (1984): 563-571.
- Putnam, Robert. "Bowling Alone: America's Declining Social Capital." *Journal of Democracy* 6, no. 1 (1995): 65-78.
- . "The Strange Disappearance of Civic America." *American Prospect* 7, no. 24 (1996): 34-48.
- Rau, Zbigniew. "Some Thoughts on Civil Society in Eastern Europe and the Lockean Contractarian Approach." *Political Studies* 35, no. 4 (1987): 573-592.
- Schudson, Michael. "What If Civic Life Didn't Die?" *American Prospect* 25 (Mart- Nisan 1996): 17-20.
- Skocpol, Theda. "A Society without a 'State'? Political Organization, Social Conflict, and Welfare Provision in the United States." *Journal of Public Policy* 7, no. 4 (1987): 349-371.
- . "Unravelling from Above." *American Prospect* 25 (Mart-Nisan 1996): 20-25.
- Soros, George. "The Capitalist Threat." *Atlantic Monthly*, Şubat 1997.
- Starr, Frederick. "Soviet Union: A Civil Society." *Foreign Policy* 70 (Bahar 1988): 26-41.
- Swain, Nigel. "Hungary's Socialist Project in Crisis." *New Left Review* 176 (1989): 3-29.
- Tarrow, Sidney. "Making Social Science Work across Space and Time: A Critical Reflection on Robert Putnam's Making Democracy Work." *American Political Science Review* 90, no. 2 (1996): 389-397.
- Taylor, Charles. "Modes of Civil Society." *Public Culture* 3, no. 1 (1990): 95-118.
- Walzer, Michael. "The Idea of Civil Society." *Dissent* 39 (Bahar 1991): 293-304.

- Wartenberg, Thomas E. "Poverty and Class Structure in Hegel's Theory of Civil Society." *Philosophy and Social Criticism* 8, no. 2 (1981): 169-182.
- Wills, Gary. "It's His Party." *New York Times Magazine*, 11 Ağustos 1996.
- Wilson, William Julius. "When Work Disappears." *New York Times Magazine*, 18 Ağustos 1996.
- Wood, Ellen Meiksins. "From Opportunity to Imperative: The History of the Market." *Monthly Review* 46, no. 3 (1994): 14-40.
- . "The Uses and Abuses of 'Civil Society.'" *Socialist Register* 26 (1990): 60-84.
- Wood, Neal. "The Economic Dimensions of Cicero's Political Thought: Property and State." *Canadian Journal of Political Science* 16, no. 4 (1985): 739-756.
- Zucker, Gregory. "Occupy Wall Street and the Challenge of the 'New.'" *Logos* 14, no. 1 (2015): <http://logosjournal.com/>.

Kıtaplar

- Alighieri, Dante. *On World-Government*. İngilizceye çeviren Herbert Schneider. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1949.
- Almond, Gabriel ve Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Boston: Little, Brown, 1965.
- Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*. Londra: Verso, 1979.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- . *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: Meridian, 1966 [*Totalitarizmin Kaynakları 1- Antisemitizm*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, 2018; *Totalitarizmin Kaynakları 2 - Emperyalizm*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, 2018; *Totalitarizmin Kaynakları 3 - Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İletişim Yayınları, 2018].
- Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. İngilizceye çeviren Martin Ostwald. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962 [Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, 2020].
- . *The Politics*. İngilizceye çeviren ve yayıma hazırlayan Ernest Barker. New York: Oxford University Press, 1965.
- Augustine, Saint. *The City of God*. İngilizceye çeviren Marcus Dods. New York: Random House, 1950.
- Aurelius, Marcus. *Meditations*. İngilizceye çeviren Martin Hammond. New York: Penguin, 1964 [*Kendime Düşünceler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, çev. Y. E. Ceren, s. 30-31].
- Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1972.
- . *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1968.
- Bachrach, Peter. *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*. Boston: Little, Brown, 1967.

- Barber, Benjamin. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books, 1996.
- Barker, Ernest. *Principles of Social and Political Theory*. New York: Oxford University Press, 1961.
- Bellah, Robert, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler ve Steven M. Tipton. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford, BK: Oxford University Press, 1977.
- Bialer, Seweryn, hazırlayan. *Politics, Society, and Nationality inside Gorbachev's Russia*. Boulder, CO: Westview, 1989.
- Blackburn, Robin, hazırlayan. *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*. Londra: Verso, 1991.
- Bohman, James ve W. Rehg, hazırlayanlar. *Deliberative Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- Branch, Taylor. *Parting the Waters: America in the King Years*. New York: Simon & Schuster, 1989.
- Bronner, Stephen Eric. *Of Critical Theory and Its Theorists*. Cambridge, BK: Blackwell, 1994.
- Bronner, Stephen Eric ve Douglas McKay Kellner, hazırlayanlar. *Critical Theory and Society: A Reader*. New York: Routledge, 1989.
- Bryson, Gladys. *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1945.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Hazırlayan H. D. Mahoney. New York: Macmillan, 1955 [Fransa Devrimi Üzerine Düşünceler, çev. Ahmet Özcan, Bilge Kültür Sanat, 2019].
- Burkhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. 2 cilt. New York: Harper, 1958.
- Bigongiari, Dino, hazırlayan. *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*. New York: Hafner, 1953.
- Calhoun, Craig, hazırlayan. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1951.
- Cicero. *The Republic*. İngilizceye çeviren Walter Keyes. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1988 [Devlet Üzerine, İthaki Yayınları, çev. C. Cengiz Çevik, 2014].
- , *Selected Works*. İngilizceye çeviren Michael Grant. Baltimore: Penguin, 1965.
- Cohen, Jean. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.
- Cohen, Jean ve Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

- Colletti, Lucio. *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. New York: Monthly Review Press, 1972.
- Converse, Philip, Warren Miller ve Ronald Stokes. *The American Voter*. New York: Wiley, 1960.
- Dillenberger, Martin, hazırlayan. *Martin Luther: Selections from His Writings*. New York: Doubleday, 1962.
- Dobb, Maurice. *Studies in the Development of Capitalism*. New York: International Publishers, 1947.
- Edwards, Michael. *Civil Society*. Cambridge, MA: Polity Press, 2014.
- Ehrenberg, John. *The Dictatorship of the Proletariat: Marxism's Theory of Socialist Democracy*. New York: Routledge, 1992.
- Ehrenberg, John J., Patrice McSherry, Jose Ramon Sanchez ve Caroleen Marji Sayej, hazırlayanlar. *The Iraq Papers*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Elshtain, Jean Bethke. *Democracy on Trial*. New York: Basic Books, 1995.
- Feher, Ferenc, Agnes Heller ve Gyorgy Markus. *Dictatorship over Needs*. New York: St. Martin's Press, 1983.
- Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995.
- Fraser, Steve. *The Age of Acquiescence: The Life and Death of American Resistance to Organized Wealth and Power*. New York: Little, Brown, 2015.
- Friedrich, Carl ve Zbigniew Brzezinski. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Simon & Schuster, 1992 [*Tarihin Sonu ve Son İnsan*, İng. çev. Zülfü Dicleli, 6. baskı, İstanbul: Profil Kitap, 2016].
- . *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press, 1995.
- Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*. 2 cilt. New York: Norton, 1966–1969.
- Gellner, Ernst. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: Penguin, 1994.
- Gierke, Otto. *Political Theories of the Middle Age*. İngilizceye çeviren Frederick William Maitland. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Graeber, David. *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*. New York: Spiegel & Grau, 2013.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Hazırlayan ve İngilizceye çevirenler Quentin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.
- Gripsrud, Jostein, Hallvard Moe, Anders Molander ve Graham Murdock, hazırlayanlar. *The Idea of the Public Sphere: A Reader*. Lanham, MD: Lexington Books, 2010.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. İngilizceye çeviren William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

- . *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. İngilizceye çeviren Thomas Burger. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.
- Hadas, Moses, hazırlayan. *Essential Works of Stoicism*. New York: Bantam, 1961.
- Hall, Stuart ve Martin Jacques, hazırlayanlar. *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*. Londra: Lawrence & Wishart, 1989.
- Hann, C. M., hazırlayan. *Market Economy and Civil Society in Hungary*. Londra: Frank Cass, 1990.
- Havel, Václav. *Disturbing the Peace: A Conversation with Karel Huizdala*. New York: Knopf, 1990.
- . *Open Letters: Selected Prose, 1965–1990*. Hazırlayan Paul Wilson. New York: Knopf, 1991.
- Hawkesworth, Mary. *Political Worlds of Women: Activism, Advocacy, and Governance in the Twenty-First Century*. Boulder, CO: Westview, 2012.
- Hayek, Friedrich. *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Phenomenology of Mind*. İngilizceye çeviren J. B. Baillie. New York: Harper & Row, 1967.
- . *The Philosophy of History*. İngilizceye çeviren John Sibree. New York: Dover, 1956 [*Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2006].
- . *The Philosophy of Right*. İngilizceye çeviren T. M. Knox. Oxford, BK: Oxford University Press, 1967 [*Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2013].
- Hillerbrand, Hans J., hazırlayan. *The Protestant Reformation*. New York: Harper & Row, 1968.
- Hirschman, Albert. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Hazırlayan C. B. Macpherson. New York: Penguin, 1985 [*Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapi Kredi Yayınları, 1993].
- Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution, 1789–1848*. New York: New American Library, 1962 [*Devrim Çağı*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, 2019].
- Hont, I. ve M. Ignatieff, hazırlayanlar. *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 1983.
- Horkheimer, Max ve Theodor Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Continuum, 1994 [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, 1995].
- Huizinga, Johan. *The Waning of the Middle Ages*. New York: Doubleday, 1954.
- Human Rights Watch. *Toward Civil Society: Independent Initiatives in Czechoslovakia*. New York: Human Rights Watch, 1989.
- Kaldor, Mary. *Global Civil Society: An Answer to War*. Malden, MA: Polity Press, 2003.

- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. İngilizceye çeviren Lewis White Beck. New York: Macmillan, 1993 [*Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002].
- . *Political Writings*. Hazırlayan Hans Reiss, İngilizceye çeviren H. B. Nisbet. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1991.
- Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.
- Kaufmann, Franz-Xaver, Giandomenico Majone ve Vincent Ostrom, hazırlayanlar. *Guidance, Control, and Evaluation in the Public Sector*. Berlin: Walter de Gruyter, 1986.
- Keane, John, hazırlayan. *Civil Society and the State: New European Perspectives*. Londra: Verso, 1988.
- . *Democracy and Civil Society*. Londra: Verso, 1988.
- . *Global Civil Society?* New York: Cambridge University Press, 2003.
- Key, V. O. *Public Opinion and American Democracy*. New York: Knopf, 1961.
- Konrad, George. *Antipolitics*. İngilizceye çeviren Richard E. Allen. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984.
- Konrad, George ve Ivan Szelenyi. *The Intellectuals on the Road to Class Power*. İngilizceye çevirenler Andrew Arato ve Richard Allen. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
- Krieger, Leonard. *The German Idea of Freedom*. Boston: Beacon Press, 1957.
- Kukathas, Chandran, David Lovell ve William Maley, hazırlayanlar. *The Transition from Communism: State and Civil Society in the USSR*. Melbourne: Longman Cheshire, 1991.
- Lefebvre, Georges. *The French Revolution*. Cilt 2: *From 1793 to 1799*. İngilizceye çevirenler John Hall ve James Friguglietti. New York: Columbia University Press, 1964 [*Fransız Devrimi*, çev. Heval Bucak, Hil Yayınları, 2015].
- Lenin, V. I. *Collected Works*. 45 cilt. Moskova: Progress Publishers, 1960–1972.
- Lerner, Ralph ve Muhsin Mahdi, hazırlayanlar. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963.
- Lichtheim, George. *The Origins of Socialism*. New York: Praeger, 1969 *Socialism* [*Sosyalizmin Kökeni*, çev. Ali Seden, Altın Kitaplar Yayınevi, 1976].
- Locke, John. *Two Treatises on Government*. Hazırlayan Peter Laslett. New York: Cambridge University Press, 1960 286 [*Yönetim Üzerine İki İnceleme*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Litera Yayıncılık, 2020].
- Lovejoy, Arthur. *The Great Chain of Being*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1936.

- Machiavelli, Niccolò. *The Discourses*. Hazırlayan Bernard Crick, İngilizceye çeviren Leslie J. Walker. New York: Penguin, 1970 [Söylevler/Titus Livius'un On Kitabı Üzerine, çev. Alev Tolga, Say Yayınları].
- . *The Prince*. İngilizceye çeviren George Bull. New York: Penguin, 1961 [Hükümdar, çev. Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008].
- Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford, BK: Oxford University Press, 1962.
- Maier, Charles. *Changing Boundaries of the Political*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Mansbridge, Jane. *Beyond Adversary Democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1966 [Tek Boyutlu İnsan, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2016].
- . *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston: Beacon Press, 1960.
- Marx, Karl ve Frederick Engels. *Collected Works*. 50 cilt. New York: International Publishers, 1975–2004.
- McConnell, Grant. *Private Power and American Democracy*. New York: Knopf, 1966.
- McCoy, Charles ve John Playford, hazırlayanlar. *Apolitical Politics: A Critique of Behaviorism*. New York: Thomas Crowell, 1967.
- Michnik, Adam. *Letters from Prison, and Other Essays*. İngilizceye çeviren Maya Katynski. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Miller, Robert, hazırlayan. *The Developments of Civil Society in Communist Systems*. North Sydney: Allen & Unwin, 1992.
- , hazırlayan. *Poland in the Eighties: Social Revolution against "Real Socialism."* Canberra: Australian National University, 1984.
- Montesquieu, Baron de. *The Spirit of the Laws*. İngilizceye çeviren ve hazırlayanlar Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller ve Harold Samuel Stone. New York: Cambridge University Press, 1989 [Kanunların Ruhu Üzerine, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, çev. Berna Günen, 2017].
- Mouffe, Chantal, hazırlayan. *Gramsci and Marxist Theory*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Nove, Alec. *An Economic History of the USSR 1917–91*. Londra: Penguin, 1992.
- Oakeshott, Michael. Thomas Hobbes'un *Leviathan* kitabının sunuş kısmı, hazırlayan Michael Oakeshott. Oxford, BK: Blackwell, 1946.
- Olson, Mancur. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.
- Pelczynski, Z. A., hazırlayan. *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1984.

- Plato. *The Last Days of Socrates*. İngilizceye çeviren Hugh Tredennick. New York: Penguin, 1985.
- . *The Republic*. İngilizceye çeviren Francis MacDonald Cornford. New York: Oxford University Press, 1977 [Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, çev. S. Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 2006].
- Pocock, John G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 1957 [*Büyük Dönüşüm - Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, 2016].
- Putnam, Robert. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
- . *Our Kids: The American Dream in Crisis*. New York: Simon & Schuster, 2015.
- Reynolds, Susan. *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900–1300*. Oxford, BK: Oxford University Press, 1984.
- Riedel, Manfred. *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1984.
- Rimer, Sarah. *The Downsizing of America*. Random House: Times Books, 1997.
- Ritter, Joachim. *Hegel and the French Revolution*. İngilizceye çeviren Richard Dien Winfield. Cambridge, MA: MIT Press, 1982.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The First and Second Discourses*. Hazırlayan Roger Masters. İngilizceye çevirenler Roger Masters ve Judith Masters. New York: St. Martin's Press, 1964 [*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Hakkında Nutuk*, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat, 2021].
- . *On the Social Contract*. Hazırlayan Roger Masters. İngilizceye çeviren Judith Masters. New York: St. Martin's Press, 1978 [*Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006].
- Sandel, Michael. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Schneider, Louis, hazırlayan. *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Schurmann, Reiner, hazırlayan. *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1989.
- Seligman, Adam. *The Idea of Civil Society*. New York: Free Press, 1992.
- Sennett, Richard. *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*. New York: Random House, 1978 [*Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1996].
- Singer, Daniel. *The Road to Gdansk*. New York: Monthly Review Press, 1981.

- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Hazırlayan Kathryn Sutherland. Oxford, BK: Oxford University Press, 1993 [*Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006].
- Soboul, Albert. *The French Revolution, 1787–1799: From the Storming of the Bastille to Napoleon*. İngilizceye çevirenler Alan Forrest ve Colin Jones. New York: Vintage, 1975 *Revolution* [*Fransız Devriminin Kısa Tarihi*, çev. İsmail Yarkın, İnter Yayınları, 1989].
- Stiglitz, Joseph. *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future*. New York: Norton, 2013.
- Thucydides. *The Peloponnesian War*. İngilizceye çeviren M. I. Finley. Baltimore: Penguin, 1967.
- Tismaneanu, Vladimir, hazırlayan. *In Search of Civil Society: Independent Peace Movements in the Soviet Bloc*. New York: Routledge, 1990.
- . *Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel*. New York: Free Press, 1993.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. 2 cilt. New York: Random House, 1990 [*Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, 2016].
- Tokes, Rudolf L., hazırlayan. *Opposition in Eastern Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 cilt. New York: Harper, 1960.
- Truman, David. *The Governmental Process: Political interests and Public Opinion*. New York: Knopf, 1951.
- U.S. Helsinki Watch Committee. *Reinventing Civil Society: Poland's Quiet Revolution*. New York: U.S. Helsinki Watch Committee, 1986.
- Vajda, Mihály. *The State and Socialism: Political Essays*. New York: St. Martin's Press, 1981.
- Verba, Sidney, Kay Lehman Schlozman ve Henry E. Brady. *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints*. New York: Atheneum Books, 1965.
- . *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983
- . hazırlayan. *Toward a Global Civil Society*. New York: Berghahn Books, 1995.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. İngilizceye çeviren Talcott Parsons. New York: Scribner's, 1958.
- Wolff, Edward. *Top Heavy: The Increasing Inequality of Wealth in America and What Can Be Done about It*. New York: New Press, 1995.
- Wolin, Sheldon. *Politics and Vision: Innovation and Continuity in Western Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- Wood, Ellen Meiksins. *Democracy against Capitalism*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1995.

- . *The Retreat from Class: A New “True” Socialism*. Londra: Verso, 1986.
- Wood, Neal. *Cicero’s Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
- Zeitlin, Irving. *Liberty, Equality, and Revolution in Alexis de Tocqueville*. Boston: Little, Brown, 1971.
- Zetterman, Marvin. *Tocqueville and the Problem of Democracy*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1967.

1968 Mayıs olayları 207-8

A

Adorno, Theodore 236-38

Aile: Aristoteles'te 31-34, 36; Dante'te 69-70; Gramsci'de 235; Hegel'de 140-47; Machiavelli'de 76; Padovalı Marsilius'ta 71; Marx'ta 148; Platon'da 26, 28-29; Putnam'da 245, 248; Roma düşüncesinde 47-48; Sennett'te 239-40; Tocqueville'de 174; ve Adam Smith 123; ve çoğulculuk 213-14, 232; ve totalitarizm 191, 194

Almond, Gabriel 229-32, 244

anti-politika 201-5

Arap Baharı 218-19

Arendt, Hannah 191-92

Aristoteles 30-44; ekonomik faaliyetten duyduğu şüphe 33-35; eserlerinin tekrar rağbet görmesi 65; Platon eleştirisi 35-37; ve Aziz Augustinus 48, 51, 56-57, 59; ve eşitsizlik 257, 263, 272; ve farklı birlikler 30-32; ve hane 32-34; ve Hegel 138; ve kölelik 33; ve Machiavelli 79; ve Madison 225; ve Montesquieu 159-63; ve Thomas Aquinas 65-68; ve toplumsal sınıf 38-40; ve totalitarizm 190; ve yönetim biçimi 38-40

aydınlanma 109-11, 127-28, 163-64, 249, 253; ve Burke'ün etkisi 177; ve Cicero'nun etkisi 45; hukukun üstünlüğü 110; ve Adam Ferguson

103, 111, 113; ve Frankfurt Okulu 237-38; ve Hegel 139; ve Kant 128-32; ve Marksçılık 157; ve Montesquieu 160-61; ve Rousseau 169-72

Aziz Augustinus 51-59; klasik dönem geleneğine saldırısı 51-61; sivil toplum ve Kilise 56-59; ve devlet 55-58; ve devlet kapasitesi 219; ve günah 53-54; ve Hristiyan Topluluğu 59-60; ve Luther 83; ve Padovalı Marsilius 72; ve Roma'nın yıkılışı 51-54; ve Thomas Aquinas 65-68

B

Bellah, Robert 241-42, 244-45, 274

Brzezinski, Zbigniew 189-90, 286

Burke, Edmund 170-73; eşitsizliği savunması 181; Fransız Devrimi'ne saldırısı 170-73; ve Arendt 192; ve Aydınlanma 177; ve gelenek/görenek 173, 181; ve Montesquieu 173

C-Ç

Cicero 43-47; ve adalet 43, 46-47; ve akıl 43; ve Aristoteles 45; ve karma anayasa 45-46; ve kişisel çıkarlar 44-45; ve Machiavelli 45; ve Madison 45, 225-26; ve Montesquieu 45; ve Roma Cumhuriyeti 43-48; ve toplumsallaşma 43

Cumhuriyet 159-62; Aristoteles'te 40; Augustinus'ta 50, 54, 57; Cicero'da 33-47; Machiavelli'de 74, 75-81, 252; Madison'da 224-25; Montesquieu'da

160-62; Padovalı Marsilius'ta 72; Roma'da 47-48; Tocqueville'de 174-78; toplulukçu düşüncede 242-45; ve Kant 134-36; ve Rousseau 164, 167, 169, 173, 181

çoğulculuk 224-33; Almond ve Verba'da 230-32; çoğulculukta eşitsizlik 232-33; Doğu Avrupa düşüncesinde 203; küresel sivil toplumda 213-16, 217, 221; Madison'da 221-27; Mansbridge'de 257-59; McConnell'in saldırısı 255-57; hukukun üstünlüğü 228; istikrar kuramı olarak 226-33; Truman'da 226-27; ve Aydınlanma 110; ve devlet 227-28; ve Marksçılık 223, 233; ve Tocqueville 223, 227, 229; ve postmodernizm 206; ve Sovyet tarzı komünizm 193, 200; Walzer 212-15; ve çıkar grupları ve çoğulculuk 223-33; 250-51

D

Dante Alighieri 68-70, 71, 73, 76, 78

doğa durumu: Ferguson'da 111-12; Hobbes'ta 91, 93, 94, 96, 97, 98; Locke'da 105-7; Rousseau'da 164-69, 253

Donatusçular 56-57

E

Epikür 40, 41

eşitsizlik 15-22; Arendt'te 192; Aristoteles'te 32-33, 35; Augustinus'ta 55; Burke'te 171-72; Doğu Avrupa kuramında 205, 210; Ferguson'da 113-14; Fransız Devriminde 137, 147; Hegel'de 143-144; küresel sivil toplumda 213, 214, 218, 222; Luther'de 86-88; Madison'da 224; Marx'ta 148-49; Platon'da 28; Putnam'da 243, 247; Roma'da 42;

Rousseau'da 166, 181; Smith'te 122-23, 124; Tocqueville'de 180; ve çağdaş sivil toplum 249-274

F

Ferguson, Adam 111-15; ve amaçlanmamış sonuçlar 113-14; ve eşitsizlik 114-15; ve Rousseau 113; ve toplumsallaşma ve etik duyarlılıklar 103, 111-13

Fransız Devrimi 125; Burke'ün saldırısı 159, 170, 172; evrensel olay niteliği 127, 138, 140; Rousseau'nun etkisi 164, 167; tamamlanmaması 149, 153; ve Hegel 142-44; ve Marx 148-52; ve modern devletin boy göstermesi 136-38; ve Tocqueville 175, 179-80; ve "toplumsal mesele" 147

Freeman, Jo 265, 266

Friedrich, Carl 189-90

G

Graeber, David 264-65, 270

Gramsci, Antonio 234-37

H

Havel, Vaclav 201-7

Hawkesworth, Mary 214

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 138-47, 159, 252; Marx'ın eleştirisi 128, 147-55; ve devlet 128, 136, 144-47; ve eşitsizlik 142-44; ve Fransız Devrimi 137-38; ve kamusal alan 159; ve Kant 136, 138-39; ve özgürlük 140-41, 238; ve piyasa 142, 147; ve Smith 141, 143

Hristiyan Topluluğu 49-73

Hobbes, Thomas 90-9; geçiş şahsiyeti özelliği 96-9; Locke'un fikirleri 104-8, 111, 114; Rousseau'nun fikirleri 164, 166, 167-168; ve bireysel çıkar 92, 94-96; ve akıl 91; ve devlet

egemenliği 90-91, 93, 96, 127, 525;
ve Kant 129-34; ve modernite 75,
90; ve savaş 91-92; ve Smith 116,
118-19

Horkheimer, Max 236-38

hukukun üstünlüğü: Çoğulculukta 228;
Doğu Avrupa düşüncesinde 186,
201, 203; Kant'ta 131, 133-34;
küresel sivil toplumda 218, 221;
Locke'da 107,108, 119; Marx'ta 150;
ve Aydınlanma 110; ve Montesquieu
161; ve Smith 119, 123-24; ve
Tocqueville 176

Hume, David 128-29, 138

K

Kaldor, Mary 217-18

Kant, Immanuel 128-36; cumhuriyetçi yanı
134-36; ve Aydınlanma 128-30; ve
koşulsuz buyruk 131-32, 134; ve
eleştirel felsefe 129-133; ve eşitlik
133-34; ve Fransız Devrimi 138;
ve Hegel 138-40, 147; ve hukukun
üstünlüğü 132, 133-134; ve küresel
sivil toplum 217; ve liberal kamusal
alan 128, 133-34; ve özgürlük 130-
31, 135; ve Rousseau 166, 169

Karma anayasa: Aristoteles'te 38-39;
Cicero'da 45-47; Hobbes'un
karşıtlığı 94; Machiavelli'de 77-78;
Madison'da 38, 46, 162, 225-26;
Montesquieu'da 163-64

kamusal alan 234-40; ABD'de 223; Doğu
Avrupa'da 198, 203, 222; Hegel'de
159; Kant'ta 128, 132, 133-34;
küresel sivil toplumda 218; ve kültür
sanayisi 237; ve sivil toplum 249, 254

Keane, John 215-17

King, Martin Luther. *Bkz.* sivil haklar
hareketi

kültür endüstrisi 236-38, 241-42

küresel sivil toplum 209-22, 272

L

Lenin, Vladimir İlyiç 186-88

Leninizm 193, 234-35

Locke, John 104-9; liberal kuramcı olarak
98, 107-8, 123; Locke'da doğa
durumu 105; Locke'da doğal haklar
104-5; Locke'da hukukun üstünlüğü
106-7, 108, 119; Locke'da mülkiyet
104-5, 106, 107, 108, 127; ve doğal
haklar 106-7, 119; ve eşitsizlik 113;
ve Ferguson 115; ve özgürlük 106,
107; ve siyasal erk 104-5, 106, 108;
ve kişisel çıkarlar 106, 107, 127; ve
Rousseau 166; ve Smith 115, 123; ve
Tocqueville 177

Luther, Martin 81-90; dinsel mistisizmi
88; prenslere bel bağlaması
83-85; toplumda eşitlik 84-86;
tüm inananların eşitliği 83-84;
ve Augustinus 87-88; ve devletin
sorumluluğu 82,83, 87, 88; ve devlet
kapasitesi 252; ve Fransız Devrimi
138; ve Hobbes 90; ve iman yoluyla
doğruyu bulmak 82-84; ve itaat
görevi 85-88; ve özgür vicdan 82-83,
87, 88-89; ve Machiavelli 103; ve
Roma 82-87

M

Machiavelli, Niccolo 75-83; cumhuriyetçi
yanı 75, 78, 79-81; devletlerin
yükselişi ve çöküşü 77, 80, 81-82;
seküler kuramı 75-77, 81; ve
Aristoteles 79; ve Cicero 45,79; ve
devlet kapasitesi 252; ve Madison
225, 226; ve özel yaşam 77-78; ve
Roma 78-81; ve Rousseau 164, 168;
ve Smith 122

Madison, James 224-26; ve şahsi çıkar 81,
162; ve Tocqueville 177

Mansbridge, Jane 257-59

Marcus Aurelius 42-43

Marcuse, Herbert 237-38

Marx, Karl 147-57, 128, 136, 147; Doğu Avrupa kuramında 185-86; Hegel eleştirisi 147-49, 159; Marx'ta devlet ve sivil toplum 154-56, 157; Marx'ta sivil toplum olumsuzlanması niteliğiyle proletarya 149-52; Marx'ta sivil toplumun demokratikleşmesi 147-51, 152, 213; sivil toplum eleştirisi 147-51, 153-54, 156-57, 159, 254; ve çoğulculuk 226-27; ve Gramsci 234-35; ve hukukun üstünlüğü 149; ve Lenin 186, 188; ve Marcuse 238; ve postmodernizm 207-8; ve Smith 153; ve totalitarizm 192-93, 196, 202

McConnell, Grant 255-57, 259-60; çoğulculuğa saldırısı 255-56

merkantilizm 116-17, 125

Michnik, Adam 198-99, 200

Montesquieu, Baron de 38, 45, 159, 160-64, 166; cumhuriyet 162-64; karma anayasa 163-64; ve Burke 170-72; ve hukukun üstünlüğü 161; ve özgürlük 171; ve Madison 226; ve Rousseau 169-70; ve Tocqueville 173-74, 177, 179, 181; ve totalitarizm 190

O

Occupy Wall Street hareketi 218, 263-72

P

Padovalı Marsilius 65, 69, 71, 73; ve Dante 76, 78; ve Machiavelli 76, 78

piyasalar: Aristoteles'in şüphesi 33-35; Doğu avrupa kuramında 203-212; Ferguson'da 114; küresel sivil toplumda 210, 212-14, 217-18; Locke'da 104-8; sivil toplumu kurması 99, 107; Smith'te 108, 115-

125; tektipleştirici bir alan olması 109; ve eleştirel kuram 236; yıkıcılığı 49-50, 66, 73, 75-76; "gömülü" piyasalar 33

Platon 26-31; komünizmi 29-30; şahsi çıkarın tehlikesi 26-29; Platon'da bütünlük 27-31; Platon'da çürüme 27; Platon'da eşitsizlik 273; ve Aristoteles 31, 32, 34, 36-37, 38, 39; ve Augustinus 55, 59; ve Cicero 43; ve işbölümü 117; ve Rousseau 166

Podemos 272

postmodernizm 205-9

Putnam, Robert 243-48, 251

R

Roma: Cicero'da 43-45, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 70, 71, 72, 75, 77; Madison'da 224; Rousseau'da 164; ve Augustinus 49-59; ve Luther 82-88; ve Machiavelli 75-81, 127

Rousseau, Jean-Jacques 164-70; ahlaki görev 166-67, 168, 169; Burke'ün saldırısı 169-70; doğa durumu 164-65; duygudaşlık 163; eşitsizlik 166, 272; özgürlük 167-68; ve Ferguson 113; ve Fransız Devrimi 164, 168; ve Hobbes 164, 166, 168-69; ve Kant 166, 169; ve Machiavelli 164; ve Montesquieu 170-71; ve Platon 166, 168-69; ve şahsi çıkarlar 168-69; ve Roma 164; ve Smith 168; ve Tocqueville 176, 178; ve toplulukçuluk 242

S-Ş

Sandel, Michael 242-43, 244, 245

Sennett, Richard 238-41, 245, 255, 269

sivil Haklar Hareketi 259-61, 266, 269, 270

Smith, Adam 98, 103, 109, 115- 25; amaçlanmamış sonuçlar yasası 120-21; devlet 122-26, 253; eşitsizlik 122;

hukukun üstünlüğü 123-23; şahsi çıkar 110, 116-17, 118-21, 124; ve çoğulculuk 227; ve Hegel 141, 143; ve işbölümü 117-18, 123-24; ve Marx 153; ve piyasa 115-19, 120-21; ve Rousseau 167; ve Tocqueville 173-74, 203-4

Sokal olayı 206

stooacılık 40-43

Syriza 272

şahsi çıkarlar, Aristoteles'te 35, 37-8; Cicero'da 44; çoğulculukta, Putnam'da 224-33, 243-44; Fergusuon'un şüpheyile bakması 111; Hobbes'un şüpheyile bakması 90, 94; Kant'ın kabul etmesi 130-31; Locke'da 106, 107-8; Machiavelli'de 81; Platon'da 26-29; Tocqueville 179-81; ve Fransız Devrimi 149-50; ve Hegel 144-46; ve Marx 149-51, 153; ve Reform 75; ve Rousseau 167-70; ve Smith 110, 116, 118-21, 123; ve Smith'te kamu erdemi 110

T

Tayin Çatışması 63-64

Tea Party hareketi 263, 269, 271-72

Thomas Aquinas 65-8; ve devlet kapasitesi 252

Tocqueville, Alexis de 159, 167, 173, 174-83; Doğu Avrupa düşüncesinde 181, 194-95, 198, 203-4; Tocqueville'in devlete şüpheyile bakması 173-74, 176-77, 179; yerelciliği 174-76; ve aristokrasi 180; ve çoğulculuk 224, 227, 229; ve eşitlik 173, 176, 177, 178, 180; ve Fransız Devrimi 175, 180-81; ve gönüllü birlikleri 176-78, 179; ve Mansbridge 258-59; ve Putnam 243-44, 246; ve totalitarizm 185, 189, 190

topluluk: Aristoteles'te 30-33, 36-42;

Burke'te 170; Fransız Devriminde 136, 138; Hegel'de 144-145; Hobbes'ta 103; Kant'ta 131; Locke'da 104-5, 110-15; Luther'de 85; Marx'ta 148, 150, 154; Montesquieu'da 163; Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde 49-50, 55-58, 63, 67, 68, 71-73; Platon'da 26-30; Rousseau'da 164-170; Sennett'in eleştirisi 238-241; Tocqueville'de 174-178, 180; ve çoğulculuk 224, 229; ve eşitsizlik 249-74; ve küresel sivil toplum 209-23; ve toplulukçuluk 241-48

Toprak Reformu Yasası 42, 79-80

toplumsal sermaye. *bkz.* Putnam, Robert

totalitarizm 186-196, 185, 212; ve çoğulculuk 215, 231

Truman, David 226-30; McConnell'in eleştirisi 256

V

Verba, Sidney 229-32, 244

W

Walzer, Michael 212-15

Westphalia Anlaşması 85; uluslararası sistemin temeli olması 90, 211, 216; ve küresel sivil toplum 211

Z

Zucker, Gregory 270

SİVİL TOPLUM

BİR FİKRİN ELEŞTİREL TARİHİ

John Ehrenberg

SOSYOLOJİ

Toplumun tüm kesimlerini birleştiren amaçlar, hayranlık duyulan liderler ve toplumun her bir üyesini ilgilendiren sorunlar günümüzün karmaşık, parçalı ve belirsizliklerle dolu kamuoyunda yeri olmayan kavramlar. Bu kavramların ortadan kalkması, ailenin, dinlerin ve her tür toplumsal yapının meydana getirdiği sivil toplumu tehdit ediyor. Bu tehdidin sebepleri ve muhtemel sonuçları neler? Toplulukların çözüldüğü, siyasete yönelik ilgisizliğin her geçen gün arttığı bu ortamda kamusal yaşamı yeniden canlandırmak mümkün mü?

Sivil Toplum: Bir Fikrin Eleştirel Tarihi'nde sivil toplumun hem yararlarını hem de sınırlarını inceleyen John Ehrenberg, kavramın siyasal ve kuramsal evrimini özetlerken, akademik ve kamusal söylemdeki yerini de tanımlıyor. Aristoteles'ten ve Aydınlanma filozoflarından Black Lives Matter ve Occupy hareketlerine kadar her dönemde önemli yansımaları olan sivil toplum kavramının çağdaş siyasal meselelere dair neler sunabileceğini araştıran Ehrenberg, 11 Eylül, küresel finans krizi, ekonomik eşitsizlik ve hızla gelişen teknolojiler gibi önemli olayların çağdaş sivil toplumla ilişkimizi nasıl şekillendirdiğini çarpıcı bir dille ortaya koyuyor. Giderek artan eşitsizliklere karşı harekete geçme çağrısında bulunan *Sivil Toplum*, siyasal yaşamın temel bir ögesine dair kapsamlı bir bakış sunuyor.

John Ehrenberg, Long Island Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nün başkanıdır. İlk baskısı 1999'da yayımlanan *Sivil Toplum: Bir Fikrin Eleştirel Tarihi* kitabıyla Amerikan Siyaset Bilimi Derneği'nin Michael J. Harrington Ödülü'nü almıştır.

İngilizceden çeviren: **Mehmet Doğan**



TÜSEV
Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı
Third Sector Foundation of Turkey

KÜY
Kocaeli Üniversitesi
SİVİL TOPLUM VE HAYIRSEVERLİK
ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
KOC UNIVERSITY
CENTER FOR CIVIL SOCIETY AND
PHILANTHROPY RESEARCH



kuyayinlari



kuyayinlari



kocuniversitesiyayinlari

www.press.ku.edu.tr

ISBN 978-625-8022-18-6



KÜY

44 TL

KDV'DEN MUAFTIR