

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>

YENİ

HELMUT
DUBIEL

MUHAFAZAKÂRLIK NEDİR?



İ L E T İ Ş İ M

Ücre

MAİŞTAN

HELMUT

TEIBOLD

YERİNE

ANNUAL

FAKULTÄT

WIRTSCHAFTS

HELMUT DUBIEL • Yeni Muhafazakârlık Nedir?

HELMUT DUBIEL Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde çalışmaktadır. Dubiel'in bu çalışması, Volkswagen Fabrikaları Vakfı'nın teşviğıyle yürütölen "Sanayi sonrası topluma ilişkin Yeni Muhafazakâr teori ve geç kapitalizmin eleştirel teorisi - liberal-sonrası toplumların teorisi üstüne" projesi çerçevesinde ortaya çıkmıştır.

Was ist Neokonservatismus?

© 1985 Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main

İletişim Yayınları 482 • Politika Dizisi 29

ISBN 975-470-677-8

© 1998 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 1998, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora

KAPAK Ümit Kıvanç

DİZGİ Remzi Abbas

UYGULAMA Suat Aysu

DÜZELTİ Martin Mystere

KAPAK BASKISI Sena Ofset

İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları

Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212 516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

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

HELMUT DUBIEL

Yeni Muhafazakârlık Nedir?

Was ist Neokonservatismus?

ÇEVİREN *Erol Özbek*



İÇİNDEKİLER

Yeni Muhafazakârlık.....	7
Kültür	25
Demokrasi	55
Eşitlik.....	83
Refah.....	101
Yeni Sınıf.....	129
İlerleme.....	153

Aydınlar, içinde ve hakkında yazdıkları zamanı bir geçiş dönemi olarak niteliyorlarsa bu öncelikle, toplumsal gelişimin alışlagelmiş tahlillere sığmayan semptomlar ortaya çıkardığının, öte yandan da hasretle beklenen yeninin henüz adı konabilir bir “yeni” paradigma olmaya yetecek kesinliğe ulaşmadığının bir itirafıdır. Kafa karıştırıcı fenomenlere getirilen tanımların kafiyesinin bir türlü tutmaz olduğu bu dönemlerde, eski kavramları sadece “post-” (... sonrası) ya da “neo” (yeni) ön-ekleriyle zenginleştiren yeni yaratılmış kelimelerin konjonktürü yükselir: “Neomarksizm”, “Neoavangard”, “Yeniyapısalcılık”, ayrıca “postmateryalist (maddiyat sonrası) değerler”, “post-Keynesyen ekonomi” ve “postmarksizm” vb. “Post” ön-eki ile “neo” ön-eki, zıt yön- lere işaret eden öncüllerle, aynı şeyi anlatır. Kültürel ya da siyasal bir gelişmeyi “neo-” ile başlayan bir sıfatla niteleyenler, böylelikle onun gerçekten yeni olma niteliğinin özgünlüğünü reddederler, buna karşılık “post-” ön-eki de, niteliği kavrama, vaktiyle üstüne düşen yönlendirici gücü çoktan kaybetmiş olduğu suçlamasını yöneltir. Bu türden

kavram konjonktürlerinin işaret ettiği tarihî durumlar, toplumsal gelişmenin hızı karşısında teorik görüşü rüzgârın çok fazla bulandırdığı durumlardır, öyle ki, “büyük tankerin” gittiği yönü tahmin etmenin tek yolu, gözlemcinin arkasında kalan şamandıralara bakmaktır.

Gözetleme direğinin tepesinde köşe yazarları oturmaktadır. Kucaklarına haritaları yaymış, sığılıkları, kıyıları ve seyir hatlarını incelemektedirler. Arada bir tereddüte düştükleri zaman, onlara aradıkları anahtar kelimeleri söyleyen suflörler olarak, sosyalbilimlerde tecrübesi olan coğrafyacı-lardan yardım alırlar. “Biçimlendirilmiş toplum” örneğın, altmışlı yıllarda böyle bir anahtar kelimeydi. “Yönetilemezlik” ve “değerlerin değişimi” yetmişli yılları belirledi. İçinde bulunduğumuz onyılin da “Yeni Muhafazakârlığın” onyıli olacağına ilişkin belirtiler var.

Biraz çaresizlik içeren bu tanımlama ABD’den ithal edildi. Federal Alman kamuoyunda tedavüle girmesi ise Helmut Schmidt’in 1982 yılının nisan ayında Münih’te yapılan parti kurultayında yaptığı bir konuşmayla oldu. Schmidt, sosyal-liberal koalisyon bir kere iktidardan çekildi mi, yurttaşların tanık olacağı şeyin “Yeni Muhafazakâr bir politika” olacağını söyledi. Hükümet çekildikten sonra, bu kelime artık herkesin ağzındaydı.

Teorik kavramların gündelik politikadaki yükselişi daima aynı zamanda yorumlayıcı güçlerinin sonu anlamına gelir. Bu yüzden sosyalbilimciler çağı tahlil etme denemelerini, kamusal iletişimin eritme potasında tüm anlamı boşalmış bir cûruf halinde, çabucak yanıp gidecek kavramlara dayandırmakla kârlı çıkmazlar. Bununla birlikte bu kitap, belki “Yeni Muhafazakârlık” kelimesinin değil, ama onunla bağdaştırılan konumların, yorumlama kalıplarının ve savların, bu kelimenin halihazırdaki yükselişini başlatan gündelik politika koşulları çoktan çağdaş tarihînin arşivleri arasın-

da kaybolduğu bir sırada bile Batılı toplumların siyasî sahnesini belirleyeceği inancıyla yazıldı. Bu yüzden “Yeni Muhafazakârlık” kavramını, ancak tek tek öğelerinin incelenmesinden sonra saydamlaşacak olan karmaşık bir siyasî-entellektüel bağlam için başlık olarak kullanıyorum.

Seksenli yılların ilk yarısında gerçekleşenler gerçi Manchester kapitalizmine bir geri dönüş değil ama yine de, Batılı dünyanın metropollerinde muhafazakâr parlamento çoğunluklarının tesadüfî bir artışından ve sosyal demokrasinin bunalımından daha öte bir şeydir. Bu olanlar, kitle demokrasisine dayalı refah devletlerini yeniden *liberal*/kapitalist toplumların gelişme çizgisine geri döndürme yolundaki denemelerin, -bu uluslararası kapsamda ve siyasî tutarlılıkta olacağı- hiç kimse tarafından önceden görülmemiş rönesansıdır. Bu rönesans, büyük ölçüde kabul ettirilmiş bir müdahaleci devletin ve sosyal devletin, daha ziyade yamalı bohca halinde olsa bile eninde sonunda işleyen bir hukuk devleti demokrasisinin ve “burjuva sonrası” değer yönelimlerinin canlı habercilerinin varlığı altında gerçekleşiyor. Ve günümüzde gerek entellektüel gerek siyasî kamuoyunun soluğunu tutarak izlediği çatışmaları, kopuşları ve yergileri üreten şey, liberal kapitalist tarzda arındırılacak “altyapı”ya ilişkin Yeni Muhafazakâr proje, yani bir *status quo ante* (eski durumun yeniden tesis edilmesi) tasarısı ile geç-kapitalist bir “üstyapı” arasındaki bu gerilimdir.

Medyalarda, halihazırda uygulanan neoliberal ekonomi politikaları, özellikle de “Thatcherizm” ve “Reaganomics” (Reagan’ın ekonomi politikası-çev.), yani monetarizm stratejileri, kısıtlayıcı maliye politikası ve vergi indirimleri, “Yeni Muhafazakârlık” sayılıyor. Kavramın bu kullanılış tarzı düpedüz fuzulîdir, çünkü yerleşik hal almış olan “neoliberal” kavramına hiçbir katkıda bulunmuyor - olsa olsa, henüz iki on yıl öncesinde akademik görüşler yelpazesinin

kenarında kalmış olan ekonomik doktrinlerin şimdi kamu politikasının şiarı haline gelmiş olmasını ifade ediyor. - Yanlış anlamaya pek yer vermeyen ama fuzulî olan bu kullanımı tarzının yanında bir de, bir *kültür eleştirisi* kavramı olarak Yeni Muhafazakârlık var. Bu kavram, ister “reel olarak mevcut” sosyalizm, ister sosyal demokrasi olsun, sosyalist tutumlara entellektüel ve pratik-politik her türlü sırt çevirme biçimini ifade eder. Bu geniş kavram, Fransız aydınlarının sağa kayması, liberal muhafazakâr partilerin seçim başarıları ve yeni sosyal hareketler içindeki bazı akımların fundamentalizmi, antimodernizmi ve yerelciliği gibi çok çeşitli şeyleri kapsıyor. “Yeni Muhafazakârlık” kavramının zihniyet eleştirisine dayalı bu çeşidi, gazetelerin kültür sayfalarında ve siyasî polemiklerde işe yarayabilir, ama sosyalbilimsel bir çağ tahlilinin gereklerine uygun değildir. Bütün bunların nihayetinde aynı zihniyetin çeşitli biçimlenişleri oldukları izlenimine, ancak bu fenomenlerin zamansal olarak paralel ortaya çıkışlarından ve aşırı sentezleyici bir bakış tarzından dolayı kapılınabilir. - Çağdaş tarih yönelimli yakın tarihli bilimsel literatürde bu yüzden, bu kavramı daha net kullanmaya çabalanması gayet anlaşılır bir şeydir. Bu tipteki çalışmalar, sadece, dışarıdan yapılan bu tanımlamayı (istemeyerek bile olsa) kabullenen gruplaşmaları “Yeni Muhafazakâr” olarak adlandırma eğilimindedir. Kavramın bu dar kullanımının hedef aldığı kişiler, çevreler, yayın organları ve dergiler ağı, kuşkusuz ampirik olarak tartışmasızdır: ABD’nin siyasal düşünce ortamı hakkında yazanların hepsi, Yeni Muhafazakârlığın aşağı yukarı yetmişli yılların ortalarından beri geniş kapsamlı bir zihniyet oluşturunca güç geliştirdiğini vurguluyor. Burada, adları Almanya’da da bilinenleri saymakla yetiniyorum: Daniel Bell, Daniel Patrick Moynihan, Robert Nisbet, Martin Diamond, Nathan Glazer, Samuel Huntington, Aaron Wil-

davsky, Zbigniew Brzezinski, Seymour Martin Lipset, Milton Himmelfarb, Walter Laqueur, Sidney Hook, Edward Shils, Peter Berger vs., Bu kişiler öncelikle, bu yeni akımın kamu platformu sayılan iki dergide görüş beyan ediyorlar. Bunların birincisi, doğrudan doğruya siyasî konularla da ilgilenen aylık *Commentary* dergisi, ikincisi ise üç aylık siyaset bilim dergisi *Public Interest*'tir. Ancak bu dergilerin yazarları kendilerini öğretim görevlileri olarak meslekî rolleriyle sınırlamıyor, bilim ile politikanın ara alanında faaliyet gösteriyorlar. Bu dergilerin kadroları büyük düşünce fabrikalarına hükmediyorlar, profesyonel politikanın meslek örgütlerinde, siyasî danışmanlık mercileri ve komisyonlarında ağırlıktalar. Kitle medyaları onların kavramlarını gündeme getiriyor, yazılarından bazı bölümler günlük basında yayınlanıyor, siyasî dergilerde onların yaklaşımları ağır basıyor. - Bu özellikleri Almanya'nın durumuna yansıtacak olursak, onların buradaki eşdeğerlerini belirlemekte güçlük çekmeyiz. Kuzey Amerika'nın Yeni Muhafazakârlarının Almanya'daki karşılığı, düşünce tarzları ve kollektif kimlikleri ancak öğrenci hareketinin ve bu hareketin siyasî kültürde başlatmış olduğu değişimin şiddetli eleştirisi içerisinde oluşabilmiş olan entellektüel gruplaşmalardır. Bunların ilk tohumu, "bilimin özgürlüğü"nü savunmak isteyen bir dernekti. Onu kuranlar aynı zamanda, önceden titizlikle planlanmış olduğu şekilde medyadaki yankısı haftalar sonrasında bile dinmeyen "Gidişatı Değiştirmek" ve "Eğitim için Cesaret" kongrelerini de düzenlediler. Bir Hermann Lübke'nin, bir Erwin K. Scheuch'un, Günther Rohmose'ın, Helmut Schelsky'nin, Friedrich Tenbruck'un, Thomas Nipperdey'in, Nikolaus Lobkowicz'in, Oda Marquard'ın, Robert Spaemann, vesairenin siyasî olarak birebir bir partiye maledilmesi mümkün değil. Pek çoğu belirli bir partiye bağlanmış değil, sıklıkla da doğrudan doğruya mu-

hafazakâr olmayan partilerde etkili oluyorlar. Çeşitli konulardaki kişisel tutumları arasında pek çok farklılık olmakla birlikte, ki içlerinden bazıları artık başkalarınca onlar hakkında kullanılan “Yeni Muhafazakâr” tanımını tereddütlü de olsa onaylıyor, ortak özellikleri kendilerini “liberal” olarak görmeleri. Onlara atfedilen liberal-sonrası eğilimlerin arkaplanı önünde değerlendirildiği ve Alman düşünce tarihindeki bağlamına yerleştirildiği zaman, bu kendini kavrayış şeklinin gizli diyalektiği açığa çıkıyor...

“Yeni muhafazakâr” kavramını, ampirik ayrıntılara meraklı çağdaş tarihçi tutumuyla, açıkseçik tanımlanabilir kişilerle, çevrelerle, araştırma merkezleri ve yayın organlarıyla sınırlayanlar böylelikle, genel siyasî nedenlerden ötürü onu asıl ilginç kılan yanını ortadan kaldırmış olurlar. Çünkü bu ampirist sınırlama, “Yeni Muhafazakârlık” etiketi altında toplanabilecek yorumlama kalıplarının, kamuoyunda etki uyandırmaya gayret eden sosyalsayimcilerin ve sosyal teorik meşruiyet arayan siyasî elitlerin geniş kesimlerinin zihniyetinde belirleyici rol oynadığını gözardı ediyor. Başka bir deyişle: Yeni Muhafazakâr toplum öğretisinin, siyasî elitlerin pratik eylemlerini yönlendiren bir *paradigma* olma yolunda olduğunu gözardı ediyor.

Paradigma kavramı bilim teorisinden geliyor ve bilimsel araştırma süreçlerinin de bir sıfır noktasından başlamadığına, daha önceki bir referans çerçevesine, bir yorumlama avansına - kısaca, hangi gerçeklik alanının önemli sayıldığını ve bu alanı güvence altına almanın yöntemlerinin neler olduğunu saptayan bir paradigma işte - bağımlı olduğuna dikkat çeker. Benzer bir şekilde siyasî bir paradigmadan söz etmek âdet haline gelmiştir. Bu da mümkün nesneler içerisinde, şu ya da bu şekilde siyasî akılyürütmelerin nesnesi kabul edilebilecek olan gerçeklik kesitini tanımlar, siyasî değer önceliklerini oluşturur, onlara stratejik hedefler atfe-

der, araçları belirler, önemli aktörleri, kurbanları, çıkarları kollanan tarafları vs. saptar.

Yeni Muhafazakârlık, içerisinde kültürel temel tasavvurların, sosyal-felsefî insan imgelerinin, sosyalbilimsel teori metinlerinin ve ampirik tariflerin yoğunlaştırılarak siyasî savlar halinde getirildiği, bu türden bir paradigmadır. Kelimenin dar anlamıyla, bir *teori* değildir. Teori kavramı, kendi aralarında birbirlerinden türetilabilen merkezî temel varsayımlardan tûmdengelimle elde edilmiş bir hipotezler yapısına mahsustur. Yeni Muhafazakârlığın böyle bir bilişsel merkezi, hipotezlerin türetilmesi için kuralları yok; daha ziyade, siyasî sorunların çözümüne yönelik bir *toplum öğretisidir*. Bu öğretinin birliği kendi içinde değil, eleştirdiği şeydedir - yani liberal sistemlerin bunalım fenomeni ve burjuva değer sisteminde gerçekleştiği iddia edilen otorite çözülüşü. Onu karakterize eden eklektizm ve tek tek eleştiri nesnelerinin ayrıklığı üzerinde, Yeni Muhafazakârlığın, daha önce hiç kimsenin sahip olmadığı düşünsel bilgiler anlamında *yeni* olmadığı gösterilebilir. Yeni Muhafazakârlık bir tepki [reaksiyon] oluşumudur. Sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak göstereceğim gibi Yeni Muhafazakârlık, neoliberal ekonomi-politiktan, sosyobiyoji ve insan genetiğinden, pozitivist Marksizm eleştirisinden, muhafazakâr kültür eleştirisinden ve demokrasi hakkındaki elitist teoriden gelen savları, tehdit altında olduğunu hissettiği Batılı toplumların “liberal” akılcılığının siyasî savunması için seferber eder.

Bu paradigmanın sosyalbilimsel köklerine yönelik arayış bizi ellili yıllara götürür. O dönemde hakim olan işlevselci ve kurumsalcı toplum kavramları, Batılı toplumlardaki siyasî gelişme potansiyellerinin, olumlu anlamıyla, tüketilmiş olduğu izleniminde birleşiyordu. Sanayi kapitalizmi toplumların bir bakıma entropik (âtıl) - dramatik ekonomik krizleri, kayda değer toplumsal mücadeleleri olmayan,

ideolojiler arasında köklü bir rekabet bulunmayan - bir evreye girmiş olduğu düşünülüyordu. Raymond Aaron ve Daniel Bell hemen hemen çeyrek yüzyıl önce, günümüzde tarihe karışmış olan bu dönemin adını koydular: “İdeolojinin sona erdiği çağ”. İdeolojinin sona erdiği görüşünün teorisyenleri, teknolojik -bilimsel akılcılığın kendine özgü zorunluluklarının gelişmiş sanayi toplumlarını, tarihin vahşi akıntısından çekip içinde artık siyasî sürprizlerin bulunmadığı bir “*Post-Histoire*”ın (“tarih sonrası”) (Gehlen) durgun sularına sokmuş olduğu şeklindeki Weberci temel varsayımları izliyorlardı. Sosyal-teknolojik akılcılığın kendine özgü mantığının bu dünyanın siyasî düzeni hakkındaki her türlü normatif ayrılığın zeminini ortadan kaldıracağına inanıyorlardı. Nihai olarak demokratik meşruiyete ve kültürel özdeşleştirmeye ihtiyaç duymayacak sibernetik bir sosyal düzen tasarladılar. Dışarıya karşı dehşet dengesi ve içe doğru da refah devleti uzlaşması temelinde yükselen bu tarihî ebedî barış tablosu, son onyıllık içinde soluklaştı. Siyasî denetimin büyük ölçüde dışına kayan askerî barış sistemi, dramatik ekolojik krizlerde görünür hale gelen büyümenin önündeki doğal engel, kapitalist ekonomilerin yapısal krizi ile bunun Batılı toplumların sosyal barışı açısından getirdiği sorunlar ve burjuva erdemlerinin erozyonu - bütün bu gelişmeler birbirlerini karşılıklı güçlendirerek, *Post-Histoire* ideolojisini sarstı. Öncesinde dünya görüşleri itibarıyla tarafsızlık tahtında oturan sistem akılcılığı peygamberlerinin bugün artık oradan aşağı inip, otoriter tavırlarla eski “nesnel gereklerin” ahlâkî emrediciliğinin kabul edilmesini talep ediyorlar. Dolayısıyla yeni olan şey, Yeni Muhafazakârlılığın semantik [anlambilimsel] özü değildir, yeni olan, onun uygulandığı tarihî bağlamdır. Yeni Muhafazakâr toplum öğretisi ancak bu yeni sosyal ve kültürel mücadele hareketlerine tepki içerisinde kendi ayırmedici imzasını kazanmıştır.

Yeni Muhafazakârlıkla burjuva modernliğinin kendisi muhafazakâr hale gelmiştir. Bizler, “eski muhafazakârlığın” bir yanda “Yeni Sağ”, öte yanda “Yeni Muhafazakârlık” olmak üzere *disiecta membra* [ayrı dokular] halinde ayrıştığı bir dönemin kapanışına tanık oluyoruz. Bu yeni siyasî düşünce paradigmasının temsilcileri gelenekselci ihtiyat kayıtları da düşmeksizin burjuva toplumunun meşruiyet zemini üzerinde durduklarından, onları “Yeni Sağ”dan, yani yakın zamanda ABD’de, ama oranın yanı sıra Avrupa’da ve özellikle Fransa’da yeniden kendinden söz ettiren neofaşist, fundamentalist ve sağ popülist hareketlerden kesin bir şekilde ayırdetmek gerekiyor. Bunlar, burjuva modernliğine karşı kültürel protesto mücadelesi motifini yeniden canlandırmaya çalıştıkları ölçüde, “eski muhafazakârlığın” ayrışmasının ürünü sayılabilirler. “Eski muhafazakârlıktan” farklı olarak “Yeni Sağ” elbette ki ahlâkî meselelerde büyük ölçüde devletin tarafsızlığının kabul ettirilmiş olduğu, siyasî bir evrenselciliğin anayasada teminat altına alındığı ve sekülerleşmiş bir kültürün büyük ölçüde kabul gördüğü koşullar altında ortaya çıkıyor. “Yeni Sağ”ın yaşayan bir halk dindarlığının toplumsal tabanından, üzerine düşünülmesinden önce yaşanmış bir siyasî gelenekten kopmuş, kültürel mücadeleye dayalı antimodernizmi, zorunlu olarak otoriter-irrasyonalist ve gerici çizgilere bürünüyor. “Yeni Sağın” taraftarları öncelikle, kültürün, aydınlanmış elitlerin önyak olduğu ve idarî olarak “yukarıdan” kabul ettirilen modernleştirilmesine tepki gösteriyorlar. Öfkelerinin özellikle kabardığı siyasî konular her zaman için, çocuk eğitimi, eğitim politikası, kadın ve ailenin statüsü, cinsellik ve dinin uygulanışı gibi kültürel değerlere hassas deneyim alanlarında yer alıyor.

Gerçi muhafazakâr partilerin - örn. Alman Hristiyan Demokratları, ABD’deki Cumhuriyetçiler, de Gaullecüler -

programlarında Yeni Muhafazakârlığın sağ popülist protesto ve düşünce motiflerinin, büyük etki gücüne sahip bir ittifaka girdiği görülüyor. Bu tür ittifakların istikrarı bir toplumun siyasî kültürüne bağlı (bence ABD’de düşük, ama Almanya’da yüksek). Aynı zamanda, irrasyonalist sağ popülist bir protesto zihniyeti ile savlara dayanan, savunmacı hale gelmiş liberalizm arasındaki ilkesel farklılık, bu akımları eleştirenleri farklı stratejilere zorluyor. Yeni Muhafazakârlığa uygun olan, klasik ideoloji eleştirisi yöntemidir - bu, sosyal teorinin zihniyet oluşturunca ve siyasî meşruiyet açısından önemli metinlerinin eleştirisiyle “egemen bilinci” ya da en azından havayı belirleyen siyasî ve kültürel elitleri sorgulayan bir yöntemdir. Yeni Muhafazakârlar, eleştirel aydınların kendi oynadıkları sahadaki karşıtlardır. Onlarla tartışma, siyasî kamuoyu sahnesindeki bir argümantasyon savaşıdır. Buna karşılık “Yeni Sağ”ın taraftarları ancak sosyal psikolojinin ve siyasî aydınlanmanın nesnesi olabilirler: Burada, - otoriter kişilik üzerine araştırmalara yaslanarak - incelenmesi gereken, bireyleri ve grupları şovenist, ırkçı vb. etkilere duyarlı kılan kişilik yapıları ve sosyal durumlarıdır.

Aşağıdaki bölümlerde Yeni Muhafazakâr dünya ve toplum imgesindeki temel konuları sistematik bir eleştiriden geçirmek istiyorum. “İdeoloji eleştirisi” yöntemi sıklıkla, siyasî rakibin metnini, üzerine tabii ki doğru olan kendi görüşünüzü yansıtacağınız bir beyaz perdeye indirgeyen bir yöntem olarak kullanılır. İdeoloji eleştirisinin bu yaygın güdükleşmiş biçimi, farklı plaklardan habire aynı melodiyi çıkaran sihirli bir gramofon iğnesine benziyor. Gramofon zihniyetinin zamanı geçmiştir. Ben, Yeni Muhafazakâr savların içeriğini ele almayı deneyeceğim. Bu büyük ölçüde mümkün, çünkü Yeni Muhafazakârların soruları günümüzde, dogmatik darkafalı olmayan solcuların da sorularıdır aynı zamanda.

Yeni Muhafazakâr toplum öğretisini, geç-kapitalizmin hakkındaki eleştirel teorisinin arka planına dayanarak eleştiriyorum. Bu teori bağlamı otuzlu ve kırklı yıllarda - Marksist ortodoksiye ve sosyalbilimsel pozitivizme karşı iki cepheli bir mücadele içerisinde - geliştirildi. Erken dönem eleştirel teori, geç-kapitalizmin otoriter-faşist biçimine ilişkindi. Faşizm sonrası kitle demokrasilerinin yapısal olarak değişmiş koşullarına göre yeniden ifadelendirme girişimleri, ancak yetmişli yıllar boyunca gerçekleşebildi. Teorik ve siyasal bilimsel homojenliği, ortaya çıktığı evredekinden daha az olsa da, siyasî ekonomi, siyasî sosyoloji, sosyal psikoloji ve kültür eleştirisi alanlarında eleştirel toplum teorisi çok sayıda çalışmanın yönlendirici çerçevesini oluşturmaya devam ediyor. Eleştirel toplum teorisinin nesnesi, geç-kapitalizmin krizleridir. Bir postliberal toplumlar teorisi olma yolundaki nüveleri, gelişmiş kapitalist toplumların ekonomik, siyasî ve kültürel krizler içindeki değişim kategorilerine ilişkindir.

Geç-kapitalizm teorisi bakış açısıyla Yeni Muhafazakârlığa dışarıdan yaklaşıyor değilim. Yeni Muhafazakârlığın siyaset teorisi, sosyoloji ve özellikle de kültür eleştirisi çalışmalarının pek çoğu, ['68'deki -e.n.] başkaldırının sözcülerinin eleştirel toplum teorisi okumaları sırasında benimsemiş olduğu yorumlama kalıplarının anti-eleştirisi olarak ortaya çıktı. Eleştirel toplum teorisi Yeni Muhafazakâr sosyolojiye, postliberal bir toplum düzeninin doğum sancıları olarak yorumlanan kriz biçimindeki makro gelişmelere - son kerte siyasî güdülerle - duyduğu ilgi bakımından benzeşir. Her iki düşünce çizgisinin birbiriyle ilişkilendirilebilmesinin bir başka nedeni şudur: ikisinin kriz *teşhisçiliğinin* benzeşme düzeyi o kadar yüksektir ki, insan bunları büyük ölçüde sezilmekte olan, ama henüz kavranmamış bir siyasî toplumsal dönüşüm durumuna gösterilen refleksler olarak yorumlamadan edemez. Siyasî sorun algılamasındaki bu

benzeşimin bir belirtisi, halihazırda sosyabilimde ve yayıncılıkta yaygınlaşmış etiketlerin - örneğin “Postkeynesyenizm”, “materyalizm-sonrası” tutumlar ya da “postmodern” kültür - bilimsel politika bakımından sağ mı, yoksa sol mu olduklarının ilk bakışta anlaşılmıyor olmasıdır. Nitekim Yeni Muhafazakârlığın teorisyenleri ile eleştirel teorinin temsilcileri, halihazırdaki kapitalizmin *kültürel* bir kriz içinde bulunduğu üzerinde fikir birliği içindedir. Her ikisi de, “postmateryalizm” anahtar kelimesi altında toparlanan tutum, belirti ve kültürel tarzlardan hareketle, erken dönem kapitalizmi karakterize eden, ekonomik düzen ile ekonomik ahlâkın birbirine tekabülîyetinin büyük ölçüde dağılmış olduğu tezini öne sürer. Gerek eleştirel teori, gerek Yeni Muhafazakâr paradigma için, yetmişli yıllarda katılımcı bir protesto zihniyetinde ve demokratik kurumlardan yoğun şekilde yararlanılmasında gözlemlenebilen artış, liberal demokrasiye bazı teşhisler konmasına vesile oldu. Her ikisi de, biri “meşruiyet krizi”, öteki “yönetilemezlik” kavramı ile olmak üzere, kapitalist ekonominin ve siyasî idarenin işlevsel gerekleri esasına dayalı bir toplum modernleşmesinin, demokratik bir norm olarak siyasî kendi kaderini tayin ile çelişki içinde olduğu yolunda, birbiriyle akraba değerlendirmelerden yola çıktılar. Keynesyen bir istikrar politikasının krizine dair teşhis için de benzer şeyler geçerlidir. Geç-kapitalizm teorisi bunu, özel üretim sistemi içerisine “sisteme yabancı” (yani, piyasa biçimli olmayan kollektif-kamusal, kullanım değeri biçimli) ögelerin adım adım yerleştirilmesine dayandırır. Devletin müdahale kapasitesinin azaltılmasına yönelik Yeni Muhafazakâr program işte bu “sisteme yabancı” ögelerden hareket eder.

Bununla birlikte bakış doğrultularındaki bu yakınlaşma sadece krizli alanların *tanımlanması* için doğrudur, buna karşılık krizin ortaya çıkış şeklinin *açıklanması* ve hele bu

tür hatırlayışların temelini oluşturan normatif ana tasarılar konusunda hiç geçerli değildir. Ama özellikle de teşhisteki bu yakınlıklar, her iki düşünce çizgisinin bir yapısal siyasî düşünce kutupsallığı içinde bulunmasının koşullarını yaratır. Soruların benzerliği, cevapların uzlaşmazlığına ilişkin bir yorumdur sadece. Son bölümde, liberalizm sonrası bir dönemin karar seçeneklerinin kendini gösterdiği alanın, - eleştirel toplum teorisi ile Yeni Muhafazakârlık arasında - ortaya çıkan çatışma ekseninin etrafında biçimlendiği tezini geliştireceğim.

Yeni Muhafazakârlık ve geç-kapitalizm teorisi, “postliberal” toplumları yorumlamaya yönelik, pratik çıkarların gündümündeki birbirine rakip yorumlama girişimleridir. “Postliberal” kavramı, teorik bir tereddütün ifadesidir. Kavram, gelişmiş kitle demokrasilerinin gerçi 19. yüzyıl burjuva toplumlarının mirasçıları olduklarını, ancak ekonomik düzenin, toplumun siyasî eklemlenişinin, sosyal yapının, kültürün ve egemen sosyal karakterin halihazırdaki biçimlerinin artık, burjuva toplumunu eleştirenlerin ve burjuva toplumunun entellektüel temsilcilerinin bunları kavramaya çalışırken kullandığı kategorilerle kopuşsuz bir şekilde bağdaştırılamayacağını ifade eder. Zavallı “post-” ön-eki, alışlagelmiş toplum tablolarından farklılaşan bu eğilimlerin hazır bir teori içinde resmedilebilecek yeni bir toplumsal gelişme basamağı modeli içinde hiç de öyle kolaylıkla bir araya getirilemediğini ima ediyor.

Elbette ki, reelpolitik karşılıklı güç saflaşmaları ile siyasî düşüncenin cephe hatları arasında dolaysız bir yansıtma ilişkisinden hareket edilemez. Yeni Muhafazakâr düşünce doğrultusunun siyasî partilerde temsil edilen muhafazakârlıkla ilişkisi, tıpkı eleştirel toplum teorisinin kurumsallaşmış sosyalizmin parti biçimindeki örgütleriyle ilişkisi gibi, çelişkili ve çatışmalarla doludur. Nasıl ki eleştirel teori im-

zasını ancak geleneksel Marksist yönelimlerin eleştirisinde bulabildiyse, Yeni Muhafazakârlığın en azından siyasî teorisi de, ellili yıllarda McCarthy döneminin sağ popülist akımlarının eleştirisi olarak yola çıktı.

İki düşünce çizgisinin karşılaştırılabilirliğinin sınırları da var. Bundan sonraki ayrıntıya inen tahliller içinde sıklıkla arka planda kalmak zorunda olduklarından, burada bunları bir kere daha belirgin bir şekilde göstermek istiyorum. Öncelikle, oluşmalarının ve gelişme dinamiklerinin eşzamanlı olmayışı [karşılaştırılabilirlik açısından] bir sınırlamadır. Klasik eleştirel teori otuzlu yıllarda oluştu ve ancak yetmişli yılların sonlarına doğru, günümüzün refah devletine dayalı kitle demokrasilerine yönelik olarak yeniden formüle edildi. Yeni Muhafazakâr düşüncenin gerçi ellili yılların sosyolojisinde birtakım selefleri var, ama şimdiki profilini ancak altmışlı yılların öğrenci aydınlarını etkileyen eleştirel toplum teorisinin eserleriyle tartışma içerisinde kazandı. Şu anda ise durum daha ziyade, geç-kapitalizm teorisi çevresinden yazarların, Yeni Muhafazakâr sorun tanımlamalarına tepki içerisinde davranması şeklindedir. İki akımın karşılaştırılabilirliğinin bir başka sınırı, tarihî gerçekliklerle ilişkisi bakımındandır. Kuzey Amerika'nın entellektüel muhafazakârlığı büyük ölçüde, ABD'deki refah devletinin reform politikasının özel koşullarına göndermede bulunur. Yakın tarihli eleştirel teori ise gerçi geç-kapitalizmin genel bir teorisini hedef alır, ama aynı zamanda, Federal Almanya'nın savaş sonrası toplumunun özgül entellektüel kültürünün ve özel tarihî koşullarının güçlü damgasını taşır. İki paradigma nihayet, *bilme biçimleri* ve *hitap ettiklerinin* farklılığı bakımından görece karşılaştırılamaz niteliktedir. Gerçi her ikisi de toplum eleştirisi olma iddiasındadır. Ama Yeni Muhafazakârlığa dahil edilebilecek yazarlar, yerleşik politika-nın aktörlerine hitap ediyorlar. Onlar, aşırı sorun yükü al-

tında bulunan ve meşruiyet sıkıntıları çeken bir idare için “direksiyon bilgisi” üretiliyorlar. Buna karşılık eleştirel toplum teorisyenlerinin çalışmaları, sosyal hareketler için sistem eleştirisine yönelik rehberlik bilgisi üretimi gibi alımlanmaktadır..

Konuya girişimin önündeki diğer bir engel, onun toplum teorisi olma niteliğinin kendisinde yatıyor. Eleştirel toplum teorisinin ana ilgisi her zaman, kapitalist toplumların iç yapısındaki siyasî-sosyal güç alanına yöneldi, buna karşılık siyasî gelişmenin uluslarüstü belirleyicilerini daha ziyade ihmal etti. Benim tartışmalarımın vurgusu da, sanayi uygarlığındaki karşı-kültürel motiflerin yıkıcı-bozucu gücü, liberal demokrasinin normu ile gerçekliği arasındaki çatışmalar, gelişmiş refah devletinde biçimsel fırsat eşitliğinin diyalektiği, devletin içten içe nüfuz ettiği bir kapitalizmin düzen politikası açısından çelişkileri, entellektüel elitlerin çifte sadakat bağı vs. gibi konulardadır. Bloklar arası rekabet, dünya piyasası koşulları, askerî barış güvenceleri vs. gibi dış politikaya ait meseleler ileri sürdüğüm savlar bağlamında ancak, yukarıdaki sorunsalların çerçevesine zorlamasız yerleştirilebildikleri ölçüde gündeme geliyor.

Solun bazı teorisyenleri kamuoyunu, siyasî olarak yönlendirilen bir kitle iletişimi manipülasyonunun düpedüz yapay ürünü sayıyor. Sağın pek çok teorisyeni siyasî iktidar uygulamasının gerekçelerle meşrulaştırma yükünden arındığını görmek istiyor. Her ikisi de, *modern* siyasî egemenliğin özellikle meşruiyet bağımlılığı ile tanımlandığını görmezlikten geliyor. Modern kitle demokrasileri koşulları altında, entellektüel kültür içerisindeki meşruiyetini güvence altına alabilecek durumda olmayan hiçbir siyasî sistem kalıcı istikrar kazanamaz. Ve benzer bir şekilde entellektüel kültürün fethedilmesinin, siyasî iktidarın fethinin bir şartını oluşturması geçerlidir. Gramsci’nin “kültürel hegemon-

ya” kavramı tam da bu bağlantıyı adlandırmıştır. Ekonomist saplantı içindeki bir Marksizmin kültürel açılımına hizmet edebilecek olan bu kavramın Yeni Muhafazakârlığın program stratejisi haline gelmiş olması, yetmişli yılların düşünsel paradokslarından birisidir. Fransa’daki “yeni sağ”ın sözcüleri ve Almanya’daki Yeni Muhafazakâr entellektüeller henüz [’68] öğrenci ayaklanmasının son günlerinde dergiler, kitap dizileri, siyasî klüpler ve kültür dernekleri kurmaya başladıkları, liberal dergilerin kültür sayfalarında, köşelerinde ve yorum kısımlarında, kürsülere öğretim görevlisi seçilmesinde, bilim politikası ve meslek kuruluşlarına kadro devşirilmesinde etkili olmaya başladıkları sıralarda, biraz da ironiyle Gramsci’ye dayanıyorlardı. Amerikan Yeni Muhafazakârlığının yayıncılık alanındaki sözcüsü Norman Podhoretz, Başkan Reagan’ın siyasî iktidara gelişinin yolunu “fikirlerin dünyasında” kendisinin ve yol arkadaşlarının hazırlamış olduklarını iddia etmesi hiç de abartılı bir övünme değildir. Düşüncenin/ruhun solda olduğu, onbeş yıl kadar önce belki tanımlayıcı bir ifadeydi. Bugün bu ifade daha ziyade - siyasî çaresizlikten beslenen - bir temennidir. Çünkü düşünce/ruh, en azından siyasî elitlerin kendilerine gerekçe temin ettiği kısmı, sağdadır. Almanya’da olduğundan daha da fazla Fransa ve ABD’de, gelişmiş kapitalist toplumların siyasî kimliğine ilişkin tüm tartışma konuları muhafazakâr veya Yeni Muhafazakâr ideolojiler tarafından “işgal ediliyor”. Bu toplumlarda aynı zamanda, eskiden eleştirel olan aydınların saflarında, uygarlık ve akılcılığa eleştirel bakan geniş kapsamlı bir kötümserlik eğiliminin yaygın olduğunu görüyoruz - bu eğilim, en azından Alman siyasî kültüründe her zaman sağ aydınların repertuvarına ait olagelmmişti. Dogmatik donukluk içindeki bir Marksizmin krizleri hakkındaki haklı hayal kırıklığını her türlü sınırın ötesinde dramatikleştiren ve siyasî gerekçeler evreniyle eleştirel bir

ilişkinin anlamından genel olarak kuşku duymaya başlayan bir entellektüel tutum yaygın haldedir. Fransa'da şimdiden, kendi geçmişinden bıkmış bir sol entelijensiyanın sağ teknokrasi savunucularıyla birleştiği bir siyaset düşüncesi senaryosunun ana hatları görünmeye başlıyor.

Bu kitap, kültürel hegemonyanın bu türüne karşı yazılmıştır. Elbette ki, "fikirler dünyasında" eleştirel toplum teorisinin konumlarını daha kararlı şekilde savunmaya yönelik kapsamlı bir girişimin kendisi de bu sefer Yeni Muhafazakârlığın stratejisini kopya edemezdi. Gramsci'nin muhafazakâr okunuş tarzını karakterize eden, kanaat oluşturan aydın elitler ile kitlelerin pasif bilinç durumu arasındaki demokrasi öncesi ayrımdır. Totaliterleştirici solun bazı akımlarında olduğu gibi, onlar (muhafazakârlar) için de kamuoyu sadece, stratejik elitlerin ellerinde şekillendirilebilir bir kütle olarak görünür. Yeni Muhafazakâr çevreler siyasî organizmaya, onu siyasî kullanımın pasif nesnesi haline getirebilmek için iğneleri belirleyici sinir noktalarına yerleştirmesi yeterli olacak bir akupunktürcünün tavrıyla yaklaşmışlardır.

Buna karşılık eleştirel toplum teorisinin argümanlarının yaşayan bir siyasî kültürün demokratik iklimi içerisinde kendini kabul ettirmesi gerekiyor. Onun etki imkânının meydana, siyasî kamuoyunun sahnesidir; etkisinin sınırını da yine bu sahne çizecektir.

Bilindiği gibi Max Weber'e göre kapitalist toplum, ekonomi ve kültürü kapsayan bir akılcılığın, bir yanda özgür emek, özel mülkiyet ve birikime dayalı bir ekonomik düzen ile öte yanda Calvinist din kültürüyle belirlenen bir ekonomi ahlâkı arasındaki eşsiz bir tarihî tekabüliyetin gücüyle yola çıktı. Geç-kapitalizmde bu tekabüliyet ilişkisinin dağıldığı, tüm Yeni Muhafazakâr kültür eleştirisiince genel kabul görür. Bu eleştiri, kitle demokrasisine dayalı refah devletlerinin halihazırdaki krizlerinin nedenlerini, onların siyasî ve ekonomik örgütlenişlerinde değil, burjuva değer sisteminin otoritesinin geniş kapsamlı bir çözülüşünde arar. Bununla birlikte, burjuva kültür gelişimine bir bütün olarak bakma girişimlerinin - sadece muhafazakâr olanlar değil - tümü, hep burjuvazinin [oluşumu] sonrası bir gözlemcinin bakış açısından yürütülmüştür. Nitekim Max Weber'in tezindeki kültür eleştirisi vurgusu, gelişimini gerçekleştirmiş kapitalist dünyanın, karmaşık bir kültür tarihî süreci içerisinde varlığını borçlu olduğu dinî motiflerden bağımsızlaşmış olduğu saptamasında yatıyordu.

Zincirlerinden boşanmış bir kapitalist ekonomik faaliyetin ekonomi dışı güdümlere ihtiyacı yoktu, kendi mantığı - Weber'in kültür eleştirisine değgin beklentisine göre - onu yola çıkarmış olan motiflerin aleyhine dönecekti. Sigmund Freud da *Uygarlığın Hoşnutsuzlukları*'ndaki kültürel ilerlemenin ilke olarak ancak bireysel dürtülerin bastırılması pahasına elde edilebileceği şeklindeki ünlü düşüncesini ancak, herhalde çağının gelişmelerinden hareketle, toplumsal düzende üst-ben'in sansür işlevinin gevşetilmesine yol açabilecek bir revizyonun mümkün olup olmadığı sorusunu ortaya attıktan sonra ifade eder.

Modernliğe dönük bütün önemli kültür eleştirileri, onun bir krizde bulunduğu iddiasıyla başlar. Burada ele alınan Yeni Muhafazakâr kültür eleştirisi bu bakımdan, burjuva bilinci hakkındaki uzun bir dizi savunu ve eleştiri silsilesinin sadece en son uzantısıdır. Bu eleştirinin çıkış noktası ve nedeni, varlığı tartışmasız kabul edilen ve tüm siyasî düşünce kamplarının üzerinde düşünme gereği duyduğu, sosyal bilimce kaydedilmiş, yayınlarla yaygınlaştırılmış ve siyasî tepkilere neden olmuş, bir dolu reel gelişmedir.

Altmışlı yılların sonlarında Berkeley kampüsündeki çatışmalar, Paris'te çiçeklerle süslenmiş Mayıs barikatları, Berlin'in beton duvarı üzerindeki slogan ve duvar yazıları, bu tanımlamalarda, Batılı toplumların manevî ve kültürel alt yapısındaki ani bir kaymanın ilk gösterişli belirtileri olarak geçiyordu. Bununla nedensel bir açıklamayı öne çekmiş olmak istemiyorum, ama o dönemde öğrenci altkültürü ile sınırlı karşı-kültürel motiflerin, henüz tanımlanamamış yollardan, belirsiz dönüşümlerle ve yapısal kaymalarla genel siyasî kültüre duhul ettiğine dair işaretler var. Bu motifler [genel siyasî kültürde] hem normal yurttaşın tutum değişiklikleriyle kendini gösteriyor, hem de ilgili oldukları özel konu ve vesilelerin ötesinde tikel bir kültür mücadelesine

sinin ilerleme doğrultusu tarafından bir arada tutulan, yurttaş hakları, feminizm, pasifizm ve radikal demokrasi hareketlerinin siyasî konjonktürü içerisinde görülüyorlar: Bireyin kendiyle hazcı-dışavurumcu bir ilişki kurması hedefiyle Calvinist iş ahlakına sırt çevirmeden yana çıkıyorlar, toplumsal emeğin dayanışmacı-kollektif bir örgütlenişi ışığında bireysel statü rekabetini eleştiriyorlar, devlet karşısında sorgusuz sualsiz itaate hazır olmanın geleneksel itkilerini, kamu kurumlarına yönelik ilke düzeyinde eleştirel bir tutum doğrultusunda aşmak istiyorlar.¹

Yanlış görmüyorsam, mevcudiyeti tartışmasız olan kültürel değişim süreci için belirleyici anahtar kelimeleri sağlamış bulunan, sınırları örtüşen öncelikle üç sosyalsel araştırma manzumesi var. *Birincisi*, belirli halk gruplarında “materyalist” değer yönelimlerinden “postmateryalist” değer yönelimlerine doğru bir değişim gerçekleşmiş olduğu tezinin ampirik göstergelerine sahip olduğuna inanan, değer değişimi araştırmasıdır. *İkinci* olarak, narsist karakter etrafındaki yeni psikanalitik tartışma var; buna göre günümüzde klinik pratikte ağır basar hale gelmiş olan araz tipleri artık Ödip kompleksi yönelimli olarak, dürtü ve ilgilerin içselleşmiş denetimi modeliyle tarif edilemezler. Ve *nihayet*, “postmodern” kültür denen şey etrafındaki dağınık tartışmalar. Bu kavramla, çağdaş estetik üretiminde değişik bir çağ kavrayışı tecrübe ediliyor.

Değerlerin değişimi ile ilgili araştırmalar; teorisi ve ampirik bulguları ile, halkın belirli gruplarında, yani iyi eğitilmiş gençler, yeni orta tabaka ve sosyal hizmet meslek mensuplarının arasında, şimdiye kadar geç-kapitalist sanayi uy-

1 Bu konuda karşı. Philip Slater’in değer yönelimlerinin kutupsallıklarına ilişkin çıkardığı kesit: *The Pursuit of Loneliness* (Yalnızlığın Peşinde), Boston 1976, sf. 109.

garlığının motivasyon sağlayıcı sıvasını oluşturan değerler repertuarına sırtını dönme süreci yaşandığı şeklindeki genel izlenimi kanıtlamaya çalışıyor. Bu araştırma dalının kurucusu Ronald Inglehart bu süreci “sessiz devrim” olarak adlandırmaktan çekinmemiştir.² Bu kültürel değişim sürecinin yönünü ise “materyalist” ve “postmateryalist” değer yönelimlerini ve tutumlarını karşı karşıya getirerek ifade etmeye çalışıyor. Materyalist değerler fizikî, maddî ve askerî güvenlik ihtiyaçlarının ifadesidir. Bunlar sanayi toplumunun sistemsel gerekleriyle işlevsel bir tekabüliyet ilişkisi içindedir. Buna karşılık “postmateryalist” değerlerin sosyal taşıyıcıları, bu işlevsel emredici öğelerle eleştirel bir ilişki içindedirler. Değer yönelimleri ekolojik, katılımcı-siyasî ve estetik ihtiyaçların ifadesidir. “Postmateryalistler”, kendini geliştirme ve katılım serbestisine daha fazla imkân veren bir politikayı destekliyor, doğanın ve yurttaş haklarının korunmasına daha yüksek bir öncelik değeri veriyorlar. Inglehart belirli halk kesimlerinin “postmateryalist” yönelimlere yöneldiği iddiasını teorik olarak, Maslow’un ihtiyaçların hiyerarşisi kavramıyla destekliyor. Bu kavrama göre her zaman için, henüz toplumsal düzeyde yeterince tatmin edilmemiş ihtiyaçlar daha yüksek kültürel önceliğe sahiptir. Savaş sonrası dönemdeki uzun süreli ekonomik refah evresi, estetik, katılımcı ve ekolojik değerlerin “materyalist” değerlerin yerine geçmesinin zeminini hazırlamıştır. Inglehart bu yönelim ve tutumlardaki değişimi, sadece - kolayca tersine dönebilir - bir uyum sağlama süreci olarak değerlendirmiyor. Ona göre “postmateryalist” yönelimlerin sosyal taşıyıcılarının sert çekirdeğini, birincil toplumsallaşmaları maddî refah koşulları altında gerçekleşmiş olan gençler oluşturu-

2 Karş. Ronald Inglehart, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics* (Sessiz Devrim. Batı Kamuoyları Arasında Değişen Değerler ve Sıvası Üsluplar), New Jersey 1977.

yor. Inglehart bu gelişme evresinin [sözkonusu kuşak üzerindeki] biçimlendirici gücünü, “postmateryalist” yönelimin toplumsal koşullar değiştiği zaman da varlığını sürdürceğinin garantisi olarak görüyor.

Değerlerin değişimi tezi, bilim ve yayıncılık çevrelerinde artık tamamı izlenemeyecek boyutlara ulaşan tartışmalara vesile oldu. Tartışmanın süreci içinde merkezi öge - yani halkın bazı kesimlerinin sanayi uygarlığının değer yönelimlerinden uzaklaştığı gözlemi - tartışmasız kabul gördü.³ Dahası bu araştırma dalı, altmışlı ve seksenli yıllarda şaşırtıcı bir yoğunluğa ve kapsama ulaşan ekolojik ve pasifist hareketler adına âdetâ telkin edici bir açıklama sunuyordu. Buna karşılık bu kültürel değişim sürecinin kapsamı ve hızı tartışmalı, siyasî değerlendirmesi de ihtilaf konusudur. Muhafazakârlar için “sessiz devrim” değerlerin şiddetli bir çözülüşü, kültürel bir “ayrışma”dır ve bunun tedavisi için geleneksel değerleri korumaya yönelik otoriter programlar öneriyorlar; buna karşılık aynı olgu ilerici bir politikanın temsilcilerine bireysel ve siyasî kendi kaderini tayin imkânlarının artırılması talebi için ampirik savlar sunuyor.

Değerlerin değişimi araştırmasının iddiaları bazı yönleriyle, günümüz toplumlarında kendini kabul ettiren toplumsallaşma tarzının artık ödipal çatışma kavramlarıyla tarif edilemeyeceği sonucuna varan *klinik ve psikanalitik gözlemlerle* destekleniyor.⁴ Nitekim bunlardan, özgül nörotik ve psikotik hastalık tablolarıyla gün ışığına çıkan burjuva cinsellik bastırma problemlerinin, artık baskın psikopatolo-

3 Karş. Helmut Klages ve Peter Kmieczak (yay.), *Wertewandel und gesellschaftlicher Wandel* (Değerlerin değişimi ve toplumsal değişim), Frankfurt/New York 1981.

4 İlk yönelim çerçevesi olarak karş. Thomas Ziche, *Pubertät und Narzißmus* (Ergenlik ve Narsizm), Frankfurt/M. 1975 ve Heinz Kohut, *Narzißmus* (Narsizm), Frankfurt/M. 1976.

jik biçimler olmadıkları anlaşıyor. Klasik psikanalitik teori tarafından varsayılan, dürtü ve ilgilerin içselleştirilmiş denetimi biçimindeki ben-oluşumunun yerine, ben imgeleri dolaysızca birincil narsist kendilik'ten kaynaklanan narsist bir psişik yapı geçmiş görünüyor. Çağdaş sosyal karakterdeki bu değişimler, sadece "babasız"lığın değil, bir anlamda "anababasız"lığın, yani kollektif özdeşleştirme güçlüklerinin karakterize ettiği bir topluma işaret ediyor. Kültürel ve teknolojik modernleşmenin dramatik hızlanması, geleneklerle düzenlenen tecrübe alanlarının ve geleneksel kimlik arzlarının çözülüşünü başlattı. Ancak bu çözülüşle anababa ve çocuklar farklı şekillerde başetmeye çalışıyorlar. Anababalarda bu, dengeleyici aile mahremiyetine duydukları ihtiyaçta belirgin bir artışa yol açıyor, ancak çocuklarına - henüz klasik burjuva ailesinin yapabildiği gibi - sağlam özdeşleşme nesneleri sunamıyorlar. Böylece, serbestiyetçi eğitim teknikleri ve liberalleştirilmiş bir cinsel ahlâk ile birlikte, psikanalizde ve yeni kültür eleştirisinde kabul gören "narsist" etiketiyle nitelenen karakter yapılarının ortaya çıkışını mümkün kılan bir toplumsallaşma kalıbı oluşuyor. Böyle bir değişim geçirmiş bir ben oluşumu sürecinin ayırddedici özelliği, artık dürtüleri disipline edici bir üst-ben ile istikrarlı bir özdeşleştirme tarafından değil de, rasyonel öğelere ayrıştırılamaz türden, preödipal ebeveyn imajlarıyla bir tür arkaik özdeşleştirmeler yoluyla biçimlendirilmesidir. Dolayısıyla bu şekilde değişmiş bir ben-yapısının semptomatik biçimlenişi birincil düzeyde, istikrarlı ve tutarlı üst-ben-özdeşleştirmelerinin çöküşü anlamına gelir. Bastırılması gereken "İd" (bilinçdışı) itkileri değil, kadir-i mutlaklık ile acz duyguları arasında gidip gelen özdeğer deneyimindeki bir krizden kaynaklanan yoğun suçluluk duygularıdır. Bu şekilde yapısal değişim geçirmiş ben-oluşum-sürecinin bizim bağlamımız açısından en önemli karakterolojik etkisi, aske-

tik [zora katlanan] bir çalışma ahlâkına, bireysel statü reka-
betine ve itaate sorgusuz sualsiz yatkınlığa ilişkin tutumla-
rın az gelişmişliğidir - ki bunlar Freud'un "gerçeklik ilkesi"
kategorisi altında topladığı tutumlardır.

"Postmodernizm" kavramı ilk olarak altmışlı yılların Ku-
zey Amerikan edebiyat ve kültür eleştirisinde ortaya çıktı.
Seksenli yılların başında ise bir mimarlık teorisi tartışması-
nın anahtar kelimesiydi. Halen yakın tarihli Fransız felsefe-
sinde, onun üstüne genel bir kültür felsefesi kurma girişim-
leri var.⁵ Bununla birlikte kavram artık onyıllara dayanan
tarihî boyunca pek fazla kesinlik kazanmadı. Kavram istis-
nasız olarak olumsuz tanımlanıyor yani "modern" olduğu
iddia edilen ne varsa ondan zamansal olarak ayırılarak.
Edebiyat ve müzik alanlarında bu, geç-romantizmden otuz-
lu yılların avangard hareketlerine kadarki zaman dilimidir,
mimaride işlevsel yapı tarzıdır, felsefede ise "postmoder-
nizm" in karşıt imgesini yeniçağ rasyonalizminin tamamı
oluşturuyor.

Çoğu epeyce bağlama özgü nitelikteki bu kullanım tarz-
larında iki iddia sabit kalıyor. Birincisi estetik üslûp gelişi-
mine ilişkindir ve "modernliğin" iddia edilen sonucuyla bir-
likte, bir sanat eserinin ilerilik iddiaları için üslûp gelişme-
lerinin rasyonalitesinden çıkarsanabilecek tartışmasız öl-
çütlerin artık bulunmadığından yola çıkar. Bu üslûpçu gö-
receliğin olumlu tersyüzünde ise, geride kalmış estetik bi-
çimlerin tüm kapsamının çağdaş sanatçının önünde kulla-
nılabilir bir kaynak oluşturduğu varsayımı vardır. Bu biçim-
sel iddianın kültür eleştirisindeki akrabası, kültürel mo-
dernlik evresinde sanata atfedilen akıl ve eleştiri potansiye-

5 Karş. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Postmodern Durum),
Paris 1979. [Türkçesi: *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çığdem, Ara Yayınları,
İstanbul 1990].

linin, aydınlatıcı statüsünün, şok edici kavrayışlar iletmeye yeteneğinin ve siyasî muhalefet rolünün tükenmiş ve harcanmış olduğu şeklindedir. “Postmodern” adı yakıştırılan fenomenlerin siyasî kültürü değerlendirme kalıpları - daha sonra da göreceğimiz gibi, kavramın epeyce muğlâk oluşunun da etkisiyle - tuhaf bir gizemli gösteriş içerir. Kimi muhafazakâr kültür tahlilcisi “postmodern” üslûp biçimlerini yeni bir tarihselcilik olarak selâmlarken, başkaları toplumsal dünyaya salıverilmiş bu yıkıcılığın anarşist itkileri karşısında ürperti içindedir. Kültürün eleştirel teorisyenleri ise “arıtma ve yüceltmeden [süblimasyon] uzaklaşmanın basıkıcı bir nitelik kazanması”na, estetik kültürün özerkliğinin çözülüşüne karşı uyarıyorlar.

Değerlerin değişimi araştırması, narsizm teorisi ve “postmodern” etrafındaki tartışmalar, bakış açıları itibarıyla, onları Yeni Muhafazakâr bir kültür eleştirisine dahil etmeye elverişli kılan ortak noktalara sahip. “Post-” ön-ekinin zorlamalı kullanımının da işaret ettiği gibi (“narsist karakter” de zaman zaman “post-ödipal” olarak adlandırılıyor), yakın zamanların kültürel gelişim basamağının niteliği kendi kendini kavrayışı temelinde değil, Max Weber’in klasik ifadesiyle toplumun sistemsel yapılarına gömülü “biçimsel rasyonalite”nin zıt bakış açısından tarif ediliyor. Bu şekilde hem siyasî olarak efendisiz kalmış bir kültürün, hem de kültürel meşruiyetinden mahrum edilmiş bir toplumun görünümlerinden oluşan kendine özgü bir üç boyutlu bilmece resim (‘şaşı bak-şaşır’ resmi-çev.) ortaya çıkıyor.

Bu bölümde, yetmişli yılların ABD’sindeki kültür teorisi tartışması içinde Yeni Muhafazakâr motiflerin ortaya çıkışını ayrıntılı olarak ele alacağım, buna karşılık Almanya’daki tartışmayı ihmal edeceğim. Buna iki nedenden ötürü hakkım olduğunu düşünüyorum. 1975 ile 1984 arasında Federal Almanya’da değerlerin değişimi üzerine yayın-

lanmış incelemelerin büyük bir kısmı - Elisabeth Noelle-Neumann,⁶ Gertrud Oehler,⁷ Kurt Sontheimer,⁸ Hasso von Reccum⁹ örneklerinde olduğu gibi - neşriyatın kısa vadeli etkilerini esas alan kullanım literatüründen oluşuyor. Savlarının sıklığıyla, gazetelerin çağa teşhis koyma iddiasındaki yazı dizileri seviyesinin üstüne nadiren çıkıyorlar. Teknokratik muhafazakârlığın ruhuyla yapılmış bir kültür eleştirisinin, özellikle bizim seçme ölçütümüzü oluşturan ciddi sosyal bilimsel çağ tahlili açısından ilginç olabilecek örnekleri ise özellikle yakın zamanda o kadar geniş bir şekilde ele alındı¹⁰ ve o kadar teferruatlı eleştirildi ki,¹¹ burada bunların sonuçlarını kısaca toparlamakla yetinebileceğime inanıyorum.

Richard Saage, Freyer hakkındaki ayrıntılı analiziyle, Jürgen Habermas ise kaba hatlarıyla Ritter, Gehlen ve Forsthoff örneklerinde, Federal Almanya'daki entellektüel muhafazakârlığın pek çok temsilcisinin liberal siyasî gelenekle ilişkisinin hiç de Amerikalı meslekdaşları kadar açıkseçik olmadığını gösterdiler. Bunlar tersine, özgeçmişlerinin devamlılığı ile ya da dolaysız bir talebelikle, özgül bir anti-liberal muhafazakârlığın geleneğini izliyorlar. Bu gelenek, sanayi toplumunun teknokratik yönleriyle ancak faşizm son-

6 *Werden wir alle Proletarier?* (Hepimiz proteler mi olacağız?), Zürih, Osnabrück 1978.

7 *Die Kinder der Freiheit (Özgürlüğün Çocukları)*, Stuttgart 1983.

8 *Zeitenwende?* (Çağ değişimi mi?), Hamburg 1983.

9 *Dimensionen des Wertewandels* (Değerlerin değişiminin boyutları), *Aus Politik und Zeitgeschichte* içinde, sf. 25/84.

10 Karş. Robert Lederer, *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse* (Yeni Muhafazakâr teori ve toplum analizi), Frankfurt/M. 1979.

11 Karş. Richard Saage, *Rückkehr zum starken Staat?* (Güçlü devlete geri dönüş mü?), Frankfurt/M. 1983, özellikle de sf. 202-227 ve, Jürgen Habermas, *Neokonservative Kulturkritik in den USA und in der Bundesrepublik* (ABD ve Federal Almanya'da Yeni Muhafazakâr Kültür Eleştirisi), *Merkur* 36/1982.

rası toplum koşulları altında uzlaşabilmiş ve bunun ardından anti-modernizmini kültürde odaklamış olan, kültür alanıyla sanayi kapitalizmi uygarlığı alanına müteâllik Genç Muhafazakâr* burjuva modernizmi eleştirisinin geleneğidir. Teknokratik dönüşümden geçmiş Genç Muhafazakârlığın siyasî esprisi, kültürel modernliğin istikrarsızlaştırıcı eğilimlerinin, aydınlanmacı bir gelenekselcilik paradoksuyula (Joachim Ritter), mitolojik olarak abartılmış devlet hükümlanlığıyla (Forsthoff), olgular hilâfına arkaik bir kurumsalcılığa bağlanma (Gehlen) yollarıyla etkisizleştirilmesi gerektiğinden ibaret. Genç Federal Alman Yeni Muhafazakârlarının pek çoğu, özellikle de Hermann Lübbe ve Ritter ekolü, bu gelenekten pek ayrılmadı. Öğrenci hareketine, karşı-kültürel gelişmelere ve yeni sosyal hareketlere tepkilerinin temelinde, - Amerikalı meslekdaşları gibi - liberal siyasî ve kültürel geleneği, burjuvazi sonrası koşullarda teorik düzlemde dondurmaya çalışan savunmacı niyetten ziyade, tüm siyasî-kültürel amaç belirlemelerinden özgürleştirilmiş teknokratik bir modernleşmeyi demokrasi-öncesi bir zorunlu geçerlilikle donatma motifi yatar. Kültür eleştirilerindeki Genç Muhafazakâr yan, - eleştiri, öznel özgürlük, bireyin ahlâkî özerkliği ve biçimsel siyasî eşitlik üzerine - temellenen bir burjuva modernliğinin özünü hiçbir zaman benimsememiş olmalarıdır. Altmışlı ve yetmişli yılların karşı-kültürel ve radikal demokratik akımları onların gözüne - Amerikan aydınlarına olduğu gibi - burjuvazi sonrası fenomenler olarak görünemezdi, çünkü onları, burjuva siyasî kültürünün içinde her zaman bulunagelmış kurum karşıtı yıkıcılığın marifeti olarak algılıyorlardı. Böylece içe-

(*) Muhafazakârlığı modern, atılımcı, devrimci bir millî öze dönüş hamlesi olarak dönüştüren akım. I. Dünya Savaşı sonrası Almanya'sında faşizme öngelen akımlardan biriydi - e.n.

risinde, vaktiyle Weimar Cumhuriyeti'ndeki sağcı aydınların sol liberal ve radikal liberal tutumları eleştirmekte kullanmış olduğu konumların, - öğrenci hareketi ve onun siyasî-kültürel etkilerine karşı - diriltildiği, Almanlara özgü siyasî düşünce kutuplaşması ortaya çıktı.

ABD'deki kültür teorisi tartışması, altmışlı yıllarda ortaya çıkan akımların tarihî öz haklarını yadsımıyor.¹² Bir Daniel Bell, bir Philipp Rieff, bir Peter Berger, bir Nathan Glazer, bir Richard Sennett'in tutumlarındaki Yeni Muhafazakârlık ancak, bu akımlardaki özgül burjuva rasyonalitesinin kaybolduğu yolundaki sezgilerinde ortaya çıkıyor. Ama bu çalışmalar başka bir anlamda daha çağa ayak uyduruyorlar. Değerlerin değişimi araştırması, narsizm teorisi ve "post-modern" etrafındaki tartışmalar suretinde, değişen genel kültürel durumun sosyalselbilimsel tezahürlerini dikkate alıyorlar. Ve savları, ayaklanmanın ['68] sözcülerinin de yönelimlerine esas almış olduğu teorik geleneğin, yani eleştirel toplum teorisinin düzleminde ve arkaplanı önünde hareket ediyor.

Daha ellili yılların başında yayınlanmış olduğu halde, David Riesman'ın *Yalnızlık İçindeki Kitle* adlı kitabı, ABD'de ancak yetmişli yıllarda, yani öğrenci ve altkültür hareketinden sonra alevlenmiş olan kültür teorisi tartışmasında anahtar kelimelerini sağlayan kaynak oldu.¹³ Bu kitap, hemen hemen iki on yıl sonra Daniel Bell, Lionel Trilling, Philipp Rieff, Phil Slater, Richard Sennett, Christopher Lasch ve başkalarının, "modernlik sonrası" toplumsal karakteri

12 Aşağıda tartışılan yazarların söylemsel bağlantısına dikkatimi çeken Alessandro Ferrara olmuştur; karş. onun incelemesi: *Rousseau's Ethic of Authenticity. Its Relation to Western Rationalism And Contemporary Culture* (Rousseau'nun Özgünlük Etiği. Batı Akılcılığıyla ve Çağdaş Kültürle İlişkisi), Univ. of California, Berkeley 1984.

13 David Riesman, *Disinhibition: Masses (Yalnızlık İçindeki Kitle)*, Darmstadt 1956.

belirleme denemelerini içine yerleştirebildikleri tipolojik çerçeveyi sundu.

Riesman bilindiği gibi, tarihî bakımdan ardışık üç kültürel karakter tipini ayırt eder: “geleneklerce yönlendirilen”, “kendi içinden yönelen” ve “dıştan yönlendirilen” karakterler. “Geleneklerce yönlendirilen” karakter, geleneksel toplumların gelişim basamağına denk düşer. Kültürel gelenekler ve âdetler bireyin davranışını tamamen belirlemektedir. “Kendi içinden yönelen” karakter ise 19. yüzyılın ve 20. yüzyıl başının modernleşmiş kapitalist toplumlarına denk düşer; burada toplumsal davranışın uyumluluğu sosyal normların içselleştirilmesi yoluyla sağlanır. Ama Riesman için kültürel modernleşme süreci, “kendi içinden yönelen” sosyal karaktere geçiş ile sona ermez. Çağının kent-sel merkezlerindeki üst orta sınıfın bazı üyelerinde, “kendi içinden yönelen” karakterin, ben-özerkliği, araçsal çalışma yönelimi, bireysel statü rekabeti ve topluma dışarıdan bakabilme yeteneği gibi temel sıfatlarıyla bağdaşmayan davranış tarzları saptayabildiği kanısındadır. Yukarıda saydığımız takipçilerinin kanaatine göre ancak altmışlı ve yetmişli yıllarda kitlesel ölçekte kültürel olağanlık kazanmış olan bu davranış tarzları için Riesman “dıştan yönlendirilme” kavramını getirir. Bu kavram, sürekli başkalarının beklentilerine göre yönelim belirleme yoluyla meydana getirilen bir uyumluluğu tanımlamayı amaçlar. Ancak, “dıştan yönlendirilen” birey bu yönelim nesnelerini, ailesinin ya da dostlarının çevresinden ziyade, kendisine sadece dolaylı yoldan, yani kitle iletişim araçları, siyasî propaganda ve toplumsal kurumlar aracılığıyla etkide bulunan sosyal nesnelerde bulur. Açıkça bu şekilde adlandırmasa da, Riesman “dıştan yönlendirme”ye geçişi kültürel bir gericilik olarak yorumlar. Çünkü gerçekleşen değişim süreci, (ancak sonradan bu şekilde adlandırılan) “modern sonrası” sosyal karakteri ye-

niden “geleneklerle yönlendirme”ye yaklaştırır - yalnız şu belirleyici farkla ki, dışsal yönelim kompleksleri artık geleneksel toplumların sunduğu türden bir varoluşsal güvenlik güvencesi sunmazlar. Bu kültür eleştirisini yönlendiren bakış açısı, özerkliğin kaybı “kendi içinden yönelen” sosyal karakterin gelişimini mümkün kılmış olan toplumsal yapıların kaybedilmesidir. Bunlar Riesman’a göre öncelikle dinî temelli bireysel vicdan yönelimi ilkesi, protestanlığın meslekî çalışma fikri ve erken dönem kapitalist toplumların katı sınıfsal yapısıdır.

Neredeyse iki on yıl sonra Daniel Bell, Riesman’dan hareketle çağdaş kültürün bir eleştirisinin teorik bakımdan en seçkin, ama Yeni Muhafazakâr niteliğini de en fazla açığa vuran örneğini gerçekleştirdi.¹⁴ Büyük ölçüde durum tespitiyle ve kültürel semptomların demografik gelişmelerle tipolojik eşleştirilmesi ile yetinmiş olan Riesman’dan farklı olarak, Bell, açıkça bu şekilde adlandırdığı “postmodern” sosyal karakterin teorik açıklamasını yapmayı amaçladı. Açıklama denemesini dayandığı fenomenler grubu ise elbette Riesman’ın gördüklerine benziyordu. Bunlar öncelikle, modern bireyin serbestiyetçi bir eğitim kültürü yüzünden değişmiş olan kendisiyle ilişkisi ve mesleki çalışmaya karşı değişen tutumudur. Bell’in bu kültürel değişimlerle çağdaş olaylar arasında kurduğu nedensellik bağı Riesman’dakinden çok daha dolaysızdır. *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri*, altmışlı yıllarda ortaya çıkmış karşı-kültür üzerine veya genel kültür düzenine salıverilen karşı-kültürel motifler üzerine bir kitaptır.

Kitabın merkezinde, siyasî-ekonomik ve kültürel alanların rasyonalite ilkeleri arasında bir kopuş olduğu tezi yer

14 Karş. Daniel Bell, *Die Zukunft der westlichen Welt* (Batılı dünyanın geleceği), Hamburg 1976.

alır. Bell kültür ile toplumun bu “ayrıklığı”nın derindeki nedenlerini, Max Weber’e göre günümüz kültürünün modernliğini esas itibarıyla oluşturan süreçlerde arar - yani bilim, sanat ve ahlâka ait, herbiri kendi mantığına sahip değer alanlarının oluşmasında. Estetik kültür açısından bu, siyasî sadakat beklentilerinden ve dinî gerekçeli ahlâkî beklentilerden bağımsızlaşma anlamına gelir. Bu sürecin tamamlanmasından sonra estetik deneyim ve onun deneysel-biçimsel biçimlenişi için artık estetik dışı sınırlar yoktur, sanat estetikçi hale gelir. Amaca yönelik rasyonel davranma zorunluluğundan muaf tutulduktan sonra estetik kültür için yeniliğin önünde yapısal engeller kalmaz. Böylelikle “modern” burjuva kültürü olarak [bu estetik kültür], vulger Marksizmin hep iddia ettiği gibi ekonomik güç konumlarının yansımasından ibaret olmakla yetinemez. Modern burjuva sanatı olarak, siyasî düzen karşısında daha ziyade içkin ve ayrıştırılamaz bir gerilim ilişkisi içindedir. Bell git-tikçe anti-burjuvalaşan bir kültürün bu özerkleşme sürecini - eleştirel estetik teorisi ile uyum içerisinde - son yüz yıllık zaman dilimine yerleştirir. Yüzyıl dönümünden hemen sonra dada ve sürrealist avangardların Batı Avrupa’nın metropollerinde kendi yaşam alanlarını fethetmiş olduğunu söyler. Kafka, Joyce, Alban Berg’den itibaren, yani en geç otuzlu yılların başlarından beri geleneksel burjuva kültürünün savunmaya çekildiğini düşünür. Bir sosyolog olarak Bell özellikle, siyaset ile kültür arasındaki ilişkideki nitel değişimlere ilgi duyar: İlk önce kültür tüketen kamusal topluluğun ve kültür üreten bir elitin, yüksek okul eğitimi-ndeki yaygınlaşmanın neden olduğu nicel artışını saptar; bunun sonucunda, karşı-kültürün sosyal taşıyıcıları artık kendilerini -henüz yüzyıl dönümündekinin aksine - bohem türü bir azınlık, toplumun içinde bir adacık olarak hissetmek zorunda değildirler. Kültürel aygıt üzerindeki idare -

yine Bell'e göre - çoktan kültür tüketen eğitimli burjuvazi-
nin hâmilik tipi [mesence] denetiminden çıkmış, bizzat
avangard sanatın öndegelen temsilcilerine geçmiştir. Azın-
lık durumunda bulundukları tartışmasız olduğu halde, kül-
türel düzenin idare merkezlerini fethetmiş oldukları için
bozguncu/yıkıcı etkileri bu denli kapsamlıdır: yayınevleri,
müzeler, galeriler, tiyatrolar, sinema, üniversiteler ve özel-
likle de buralardaki düşünce ve sosyabilim disiplinleri hep
onların elindedir. Ama kültür ile toplumun ayrıklaşma sü-
recini bu denli dramatik kılan şey, nüfuzu artan bu anti-
burjuva avangard kültür karşısında saygın bir burjuva ço-
ğunluk kültürünün bulunmayışdır. Geç-kapitalist toplum,
sosyal yapısının koşullarına münasip ve motive edici etki-
lerde bulunan bir kültür ve günlük etik üretmeyi başarama-
mıştır. Böylelikle geç-burjuva çoğunluğunun önünde, meş-
ruiyetini yalnızca siyasî kurumlarda geçerli kılmaktan baş-
ka çıkış yolu kalmamıştır.

Kültür ile toplum arasında - Bell'e göre - hemen hemen
bütün bir yüzyıldır saptanabilen ayrıklık, altmışlı yıllarda
tamamına ermiştir. ABD'de altmışlı yılların kültür devrimi
hareketleri Bell için kültürel modernlikten postmoderne ge-
çişin işaretleridir. Modernlik henüz, geleneksel kültüre
oranla daha da keskinleşmiş bir acemi ve uzman kültürü
ayrımı ile, kültürel devrimci içeriklerin ezoterik [bâtınî] bir
kullanımı ile tanımlanmıştı. - Bell'in terimleriyle - altmışlı
ve yetmişli yılların "popülist" ayaklanması ile birlikte, anti-
burjuva karşı-kültür üzerindeki bu avangardcı kullanım
parçalanmış ve âdetâ demokratikleşmiştir. Neo-popülist ru-
hun egemenliğindeki postmodern dönemde modernliğin
kültürel devrimci dinamikleri kitle kültürünün içine salın-
mıştır. Böylelikle altmışlı yılların karşı-kültürü içeriği bakı-
mından, yüzyıl dönümünün salonlarında çoktan gerçekleş-
miş bir kültürel dönüşümün tekrar gösteriminden ibaret

sayılmak gerekse de; toplumsal etkisi bakımından postmodern dönemde yeni bir orta sınıfın zihniyet oluşturucu ruhu haline gelir. Ama modernizmde henüz estetikle biçimlendirilmiş hayalgücünün içinde kalan şey, postmodernde doğrudan doğruya davranışlara etkide bulunmaktadır.

Bell'in, estetik modernliğin halka malolması sonucunda toplumsal törelliğin tahrip olduğu şeklindeki keskin tezinin dolaysız vekili, Lionel Trilling'dir.¹⁵ Trilling, sistematik meselelerle ilgilenen bir edebiyat tarihçisidir. *Dürüstlüğün Sonu*'nda, bireylerin kendileriyle ilişki biçiminin son üç yüzyıl boyunca belirgin bir değişim geçirdiği tezi için etkileyici kanıtlar bir araya getirmiştir. Trilling bu değişim sürecinin başlangıç noktası olarak "dürüstlük", vardığı nokta olarak da "otantiklik" [özgünlük] kavramını kullanır. İlk kavram insanın kendisiyle manevî/ahlâkî kategorilerde ilişki kurmasını niteler: "Dürüst" birey ahlâkî bir karar anında ilke olarak, genelde toplumun davranışını belirleyen kurallar bütünüyle uyum içinde olduğunu bilir. Dürüstlüğün kendisi onun için ahlâkî bir amaçtır. Buna karşılık "otantik" birey kendini estetik kategorilerde kavrar, davranışlarında içindeki kendi'nin aslına uygun bir izdüşümünü sunma saikiyle hareket eder. Öznelliğin bu sosyal sunumu toplumsal ahlâk karşısında sadece kayıtsız bir tutum almakla kalmaz, genellikle onunla bir gerilim ilişkisi içindedir. Sahicilik - Trilling'e göre - modern insan için sadece bir kendini sunuş aracıdır. Ona göre, toplumun gerçi bireyin hayatta kalması için gerekli olduğu, ama aynı zamanda da maddî olarak mümkün kıldığı hayatı mahvettiği şeklindeki formül daha Rousseau'dan itibaren başlar. Natüralizmin psikolojik romanlarından itibaren ve en geç de bilinçdişi teorisinin algı-

15 Karş. Lionel Trilling, *Das Ende der Aufrichtigkeit* (Dürüstlüğün Sonu), Hamburg 1983. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lanışının yeni edebiyata girmesinden beri, ahlâk ilkeleri ve kişinin otantikliğine ilişkin ölçütler birbirinden ayrılmıştır. Belki de 19. yüzyılın büyük burjuva sanatının eşsiz genel kültürel önemi - en azından Trilling'in akılyürütmesi böyle - özneliliğin estetik sunum sahaları ile toplum içinde ahlâkî davranma boyutlarını henüz bir araya getirebiliyor olmasından kaynaklanıyordu. Çağımıza egemen olan modernlik sonrası sanat evresinde ise Trilling işte bu boyutların ayrıldıkları kanısında.

Kültür tarihine dönük - ileride göstereceğim gibi hayli seçmeci olan - bu bakış tarzını Bell, dolambaçsızca siyasî dile çevirir. Her bireye özneliliğini dışavurumcu bir tarzda ifade etmek üzere azamî imkânlar verilmesi, Bell'e göre gelişmiş refah devletlerinin koşulları altında sosyal devlet hizmetlerinin değerlendirme ilkesi olma, hatta siyasî kurumların merkezî meşruiyet ölçütü haline gelme eğilimindedir. Bell, aşağı yukarı aynı sıralarda Richard Sennet'in savunduklarına benzer bir şekilde, eski orta tabakalar için protestan çalışma ahlâkının sahip olduğu rolü, "postmodern" ruhun sardığı yeni orta tabakalarda bir "psikedelik* çarşı"nın bir tür din-benzeri mahremiyet ve öznelilik kültürünün devraldığını öne sürer.

Kültür ile toplumun "ayrıklığı" ve değer yönelimleri ile siyasî-ekonomik işlev gereklilikleri arasında bir makasın açıldığı tezini Bell betimleyici savlara dayandırıyor. Sanatsal avangardların burjuva meşruiyet bağlamını terk edişi, kültür sektörüyle sınırlı bir bakışla açıklanıyor ve postmodernde bunların bozguncu/yıkıcı saiklerinin kitlesel ölçüde etkili olmaya başladığı iddia ediliyor. Tezlerinin edebî sunumu ile suçluları kısıkvrak yakalıyor. Bunlar entellektüel avan-

(*) Genellikle uyuşturucu madde ile ilişkilendirilen özel duyarlılık ve iç heyecanlar-ç.n.

gardlardan, yani kültür üreticilerinden ziyade, kültürel dağıtım alanının sosyal taşıyıcılarıdır, yani liberal eğitim reformcuları, liberal gazeteciler ve yayıncılar, yetişkinleri eğitenler ve öğretim görevlileri vs. Bell'in *Geç Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri* hakkındaki kitabı, en önemli Yeni Muhafazakâr problem sorusuna bir cevap vermeye yönelik tek ve yer yer büyüleyici bir denemedir: postmateryalist, nihayetinde hazcı bir günlük etiğin yaygınlaşmasının önüne nasıl set çekilebileceği ve onun yerine, geç-kapitalist üretim aygıtıyla uyumlu yeni geleneksel değer yönelimlerinin nasıl ikame edilebileceği sorusudur bu.

Bell'in bu tür bir imkâna hiç de Yeni Muhafazakâr takipçilerinin çoğu gibi kötümser bakmadığının kanıtı, yine 1977'de yazılmış *Kutsalın Geri Dönüşü mü? Dinin Geleceği* başlıklı makalesidir. Bell, ancak seksenli yıllarda genel görünümü meydana çıkan ABD'deki fundamentalist ve sağ popülist hareketlerin yükselişinde, resmî kiliseler içindeki karizmatik muhalif hareketlerde ve Amerikan kültürü içindeki geniş kapsamlı bir anti-modernist akımın ilk habercilerinde, modernliğin demokratikleşmiş kültüründeki nefret ettiği eğilimlere dur diyebilecek olan yeni bir gelenekselciliğin ana hatlarını görebildiğine inanıyordu.

Tarih üstüne yaptığı sunuşun, daha fazla ciddiye almış olsaydı onu başka bir kültür eleştirisi teşhisine ve başka siyasi tedavi önerilerine ulaştırabilecek olan bir başka yorumunun ipucu da yine Bell'in kendisince sunulmuştur. Kitabın İngilizce baskısına adını vermiş olan ama kenarda kalmış bir pasajda, neredeyse geçerken, kültür ile toplumun "ayrıklığı" geç-kapitalizmin kendi özgül gelişimine atfedilir: "Yeni kapitalizm" gerçi üretim alanında yine asketik bir etiğe ihtiyaç duymaya devam etmektedir, ama aynı zamanda da tüketim alanında sınırsız bir hazcılık etiğini teşvik etmektedir. Kitlesele tüketimin ihtiyaçlarına yönelik düzen-

lenmiş bir üretim aygıtında, hazcı tüketimcilik, en önemli kültürel işlev önkoşulu haline gelmiştir. Bell, bu bakış açısının sonuçlarının ve önkoşullarının izini sürmüyor, çünkü o zaman sanık sandalyesinde - üstelik sadece tek yönlü, yani *estetik* olarak yorumlanmış ve ayağa düşmüş - kültürel modernlik değil, kapitalist yeniden üretimin ihtiyaçlarınınca dikte edilen bir kitlesel kültür simgeleri hegemonyası oturuyor olacaktı.

Narsizmin Kültürü adlı kitabında Christopher Lasch, Bell'in kendisinin izlemediği bu yan yolu ele alır. Bell'e göre geç-kapitalizmin krizi, kendi mantığı sayesinde ürettiği kültürel motiflerin, yine kendi siyasî-ekonomik işlev koşullarıyla bağdaşmayışmdadır. Buna karşılık Lasch'ı, çalışma merkezli, bireysel statü rekabetine dayalı, otoriter itaate yatkınlık ile belirlenen burjuva sosyal karakteri ilgilendirmiyor. Bunun yerine, geç-kapitalizmin, üretim ilişkilerine işlevsel olarak uygun düşen sosyal karakteri üretmiş olduğu noktasından hareket ediyor. İşte bu da "narsist karakter"dir. - Bu yeni "postmodern sosyal karakterin" tanımlayıcı öğelerini, birkaç onyıldır yapısal değişime uğramış olduğu anlaşılan ben-oluşumu süreçleri hakkında, tedavi gören hastalardan elde edilen malûm psikanalitik bulgulardan alıyor. Adorno'nun psikanaliz ile sosyoloji arasındaki ilişkiye ilişkin saptamasını biraz kaba şekliyle benimsemesi sonucunda Lasch, klinik vaka bulgularının sosyolojik genellenmesinde, kültürel genel duruma uygun bir tablo oluşturmanın garantisini görür. Bu bakışla da, anahatlarını kabaca *Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler*'den ve Riesman'ın *Yalnızlık İçindeki Kitle*'sinden beri tanıyageldiğimiz kültürel kriz semptomlarının çarpıcı ve çağdaş tarih bakımından abartılı bir tasvirini sunar: kollektif bir tarihsel bilincin çözülüşü, terapötik öznellik kültü ve aynı zamanda ben-özerkliğinin askıya alınmışlığı, toplumun içsel ve dış-

sal kendini yorumlayışında kitlesel kültür sembolizminin hegemonyası, yaşlılık ve ölüm düşüncesinin bastırılması, yaşam dünyası bilgisinin bilimleştirilmesi, kamusal alanın çözülmesi. Bütün bu tekil semptomlar Lasch'da sistemsel olarak pıhtılaşmış otorite yapısı ve kapsayıcı bir "babasız paternalizm"e dair merkezî teze varır. Max Weber'in "itaat-kârlığın çelik kafesi" kehanetinin büründüğü tezahür biçiminin, elle tutulamayan ve aynı zamanda da içine nüfuz edilemeyen bir "yumuşak" sosyal denetimler ağı olduğunu düşünür. İnsanların kendinden menkul uzmanlara geniş kapsamlı bağımlılığının psikolojik ifadesi ise ona göre narsizmdir.¹⁶

Richard Sennett bir Yeni Muhafazakâr değil. Yazılarının büyük bölümü onun eleştirel bir sosyolog olduğunu gösterir. *Kamusal İnsanın Çöküşü* adlı kitabı da, günümüzün karşı-kültürel eğilimlerinin gerçi dolaylı ama yanlış anlamaya da yer bırakmayan eleştirisi olarak, birincil düzeyde, aydınların özeleştirisi olarak algılandı.¹⁷ Ama onun bu çevrelerin dışında da, üstelik karşı-kültürün hem dostları hem düşmanları arasında, ilgi uyandırmasının nedeni, siyaset düşüncesi bakımından kendine özgü bir ikirciklilik/ikiyanlılıktır. Kitap gerçi *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin birtakım motiflerine değinir. Ama eleştirel geleneğe yakınlığını ne kadar vurgulasa da, *Kamusal İnsanın Çöküşü*'nde, burjuva modernliğinin seçmeci yeniden inşasında radikallik bakımından Daniel Bell'in Yeni Muhafazakâr programını bile aşan bir muhafazakâr kültür eleştirisinin dinamikleri serpilir. Sennett'in tezi birbirini tamamlayıcı iki yarıdan oluşur:

16 Karş. Christopher Lasch, *Das Zeitalter des Narzißmus* (Narsızın Çağı), Münih 1980.

17 Almanca çevirisi şu adla yayınlandı: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*, Frankfurt/M. 1983. [Türkçesi: *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996]

Burjuva modernliğinin gelişiminin, mahrem hisler dünyası ile siyasî ilişkilerin kamusal alanı arasındaki sınırın yavaş yavaş ortadan kaldırılmasıyla karakterize olduğunu öne sürer. 19. yüzyılın sonlarında gelişimini tam olarak sergilemiş olan ve bugüne kadar etkisi kırılmadan uzanan “mahrem” toplumda, bireysel özgünlük [otantiklik] meselesi insanlar arası ilişkilerin belirleyici ölçütü haline gelmiştir. Gelişmiş kapitalist topluma yaraşır ülfet biçiminin “cemaatleştirme” olduğunu belirtir. Modernliğin bireyleri, özel kendiliklerinin yön tayininden yoksun arayışına çıkmışlardır. Bu arayışta öznellik, bireylerin var olmayan çekirdeğini bulmak için boş bir umut peşinde kabuğunu soyduğu sihirli bir meyve haline gelmektedir. Geç burjuva (dönemi) insanların kendilerini kollektif olarak algılaması artık ancak karşılıklı kendini ifşa süreci içinde gerçekleşmektedir. Aynı zamanda da, siyasî ilişkilerin güç alanı içindeki nesnel yapıları artık sadece öznel niteliklerin karizmatik işgali olarak algılayabilmektedirler.

Sennett kendini radikal bir ideoloji eleştircisi olarak sunar. Öznel ve kamusal coğrafyaları dengeli bir ilişkiye oturacak bir müstakbel toplum örgütlenmesine ilişkin fırsatların neler olduğu sorusunu önüne koymaz. Daha ziyade, “mahremiyetin tiranlığı”na karşıt bir olumlu şablonun izleri onu burjuva öncesi geçmişe geri götürür. Bu geçmişi aristokratik kamuoyunun yüksek derecede kurallandırılmış, saray etiketleriyle belirlenmiş davranış kodlarında bulur. Psikolojik iç dünya ile sosyal dış dünya arasındaki denge tablosunu belirginleştirmek için klasik “*theatrum mundi*” (‘dünya sahnesi’-ç.n.) formülüne başvurur. Bunun kökü Sennett’e göre çocuğun oyun deneyimindedir. Toplumsal istikrar kazanması ise aslında bir estetik, bir dramaturji başarısı olurdu. Ancak davranışın kurallarla sınırlandırılmasıdır ki, bunların öznel [deneyimle] keşfedilmesi ve çeşitlen-

mesi yoluyla, kendiyle istikrarlı bir ilişki geliştirme şansı doğar. Tezinin tarihî açımılamasını yaparken Sennett kendini Paris ve Londra'daki kamusal hayat ile sınırlar. Analizini 18. yüzyılın ortaları üzerinde yoğunlaştırır, sonra da 19. yüzyılın kırklı ve doksanlı yıllarında yoğunlaşır. Kamusal yerlerdeki davranışa, tiyatrodaki oyuncular ile izleyiciler arasındaki ilişkiye, giyim âdetleri, aile yapıları, tüketim alışkanlıkları ve kentsel mimariye ilişkin belgeleri büyük bir ustalıkla alıntılıyıp düzene sokar - hepsindeki amaç, (siyasî) kamusalılık ile (mahrem) özellik arasındaki değişen ayrımları izlemektir. Tarihî malzeme analizi 19. yüzyılın sonunda kesildiği halde Sennett, bu malzemelerden çıkardığı kültür eleştirisi teşhisinin günümüze kadar kopuşsuz şekilde geçerliliğini koruduğunu iddia eder. 20. yüzyılı yalnızca, 19. yüzyılın uçlaştırılmış bir devamı sayar. Öznelliliğin ve kamu hayatının patolojisine ilişkin günümüzdeki semptomları şu fenomenlerde teşhis eder: siyasî elitlerin-karizmatik bir şekilde kendilerini sahnelemesinden ibaret kalan bir politikanın kitle iletişim araçlarıyla güçlendirilen patolojisi; artık kendini yalnızca "öteki"nin dışlanması üzerinden istikrarlı kılabilen ve tikelciliğe bulanmış bir kardeşlik etiği; sosyal kaderin artık tipleştirilebilir bir sınıfsal deneyim olarak değil, kişiye içselleştirilmiş toplumsal mevki olarak yaşanması sonucuna yol açan, sosyal yapının meritokratik [liyakatçi] bireyselleştirilmesi ve nihayet, öznenin kendini tahrip edici ölçüde terbiye etmesi.

Bununla birlikte, "modern sonrası" bir kültürün bu semptomlarının eleştirisi, geç-kapitalizm teorisi açısından değil, garip bir şekilde arka planda kalan ama Tocqueville, C. J. Burkhardt ve Ortega y Gasset gibi isimlerle tanımlanan, kitle toplumunun kültürel muhafazakâr teorisi açısından gerçekleşir. Richard Sennett'in *Kamusal İnsanın Çöküşü*, kendi ölçütlerine artık güvenemediğinden, Yeni Muhafaza-

kâr siyasî istikrar programlarına birebir uyarlanabilmesini sağlayan bir kültürel görececiliğin ayak izlerinin peşinden giden, aşırıya vardırılmış bir ideoloji eleştirisinin - yakın zamanların Fransız kültür eleştirisinden gayet iyi tanıdığımız - örneğini sergiler.

Sennett'in kitabı boyunca süren tinsel-siyasal ikircikliliğe/ikiyanlılığa Philip Rieff'te rastlamayız.¹⁸ "Kendi içinden yönlenen karakterin" çözülüşünü en azından ilginç savlarla kültürel modernliğin demokratikleşmesine bağlamış olan Bell'den farklı olarak Rieff, Riesman'm sosyal patolojik fenomenler listesinin nedeni olarak "terapötik mentalite"yi ve özellikle de psikanalizi gösterir. Gerçekleşme şansını Daniel Bell'den çok daha elverişsiz görse bile Rieff, yeni bir feragat etiğinin motivasyon kaynaklarının neler olabileceğini sorar - onun dışında ancak Arnold Gehlen'in bu kadar sakinmasızca sorabildiği bir şekilde.

Yakın dönem kültür eleştirisinin bu ve - burada sözü edilmeyen - başka örnekleri, bir anlatım yapısı, bir tür "masal" şeklinde yoğunlaştırılabilecek olan belirli varsayımlar nedeniyle *Yeni Muhafazakârdırlar*. Bu kültür eleştirisi "masalı" aşağıdaki yapı taşlarından oluşturulur:

1. Bir zamanlar burjuva akılcılığının bir altın çağı varmış bireyin ahlâkî özerkliğinin işlevsel olarak çalışma dünyasının emrediciliği aracılığıyla sağlandığı ve dışavurumcu kendini gerçekleştirme hakkının olsa olsa sanatçıya tanındığı, protestanlıkça biçimlendirilmiş bir feragat kültürüymüş bu. Bu kültür, devlete karşı sorgusuz bir itaatkârlığın kültürüymüş ve sınıflar arasındaki sosyal manîalara duyulan saygıyı içerirmiş.

2. Bu altın çağ bir günahın işlenmesiyle sona erer. Günahın ayrıntısı gerçi masalın çok sayıdaki çeşitlemesinde fark-

18 Philip Rieff, *The Therapeutic Mind (Terapötik Zihniyet)*, New York 1973.

lı kurgulanır: bazıları demografik gelişmelere değinir, başkaları sosyalbilimlerin bozguncu rolüne göndermede bulunur, daha başkaları psikanalizin bozguncu rolünden, kimileri ise eğitim düzenindeki reformdan vs. söz eder. Ama hepsi de, günahın işlenmesiyle tarihînin dramatik bir kesintiye uğradığını vurgular. Richard Sennett, Roma imparatorluğunun çöküşü benzetmesini yapmaktan bile çekinmez. Bell'de Spenglerci çöküş vizyonlarına rastlanır. Gehlen ve Schelsky yüksek kültürlerin çöküşüne ilişkin manzaralar çizerler. Günümüz bu masal içinde, dizginsiz bir çözülüşün, sınırsız bir servet hırsının, bir kibirler panayırının, basitliklerin yüceltilmesinin egemenliği altındaki bir kültürel ve ahlâkî karanlıklar ülkesi olarak görünür. Burjuva sonrası kültür bir yozlaşma fenomeninden ibarettir; semptomları hep birlikte, bir çöküş tablosu oluşturur.

3. Burjuva sonrası kültürün semptomları, sırf özne merkezli estetik ve anti-geleneksel motiflerinin yapıları itibarıyla “sosyalliğe elverişsiz/yeteneksiz” olmaları, yani bir kamusal topluluğun ahlâkî bütünleştiricisi olamayışları yüzünden bile, “yeni” bir toplumun değerler sistemi olmaya uygun değildir. Kaldı ki kapitalist-sınâî toplum ile birlikte uygarlık gelişimi imkânlarının tepe noktasına ulaşılmıştır bile. Bu toplumu bir arada tutan rasyonelliğin ötesine atılan her adım insanları ancak uçurumdan aşağıya sürükler.

Varsayımların bu anlatımcı sıralanışındaki ilk hata, bir çağ eşiğinin varlığına, “eski”, “modern”, “kendi içinden yönelen” “burjuva” iyi kültür ile “yeni”, “modern sonrası”, “dıştan yönelen” ve “burjuva sonrası” kötü kültür arasındaki dramatik tarihî kopuşa abartılı iddiadadır. İkinci hata, iddia edilen geçişin tek yönlü olarak daha baştan taraflı bir şekilde çöküş teorisi halinde stilize edilişindedir. Yeni Muhafazakâr kültür eleştirisinin tüm teorik tasarımı çarpıktır, çünkü çifte bir tek yönlülük temelinde yüksel-

mektedir. Gerek “yeni”, gerekse “eski” sadece seçmeci şekillerde algılanıyor: “burjuva sonrası” olarak adlandırılan dönemin olası farklılaşmaları, kültürel kazançları, kendi kaderini tayin etme serbestisindeki genişleme göz ardı edildiği gibi, burjuva rasyonalitesinin yıkıcı, ayrıştırıcı ve kültürü tahrip edici öğeleri de hasıraltı ediliyor.

Yeni Muhafazakârların bakışında “yeni”nin kendine ait bir niteliği yoktur. Kötüdür, çünkü “eski” kültürü oluşturduğunu düşündükleri özellikleri artık içermez. Yeni Muhafazakâr kültür eleştirisinin en ileri biçimi olan Daniel Bell’inkinde bile, “eski” kültüre olumlu seçmeci bakış, “yeni”ye yönelik olumsuz seçmeci bakışla pekiştirilir. Bell, içinde bilim, sanat ve ahlâkın henüz onları birleştiren bir metafiziğin göbek bağından kurtulup kurumsal, yöntembilimsel ve normatif bir bağımsızlığa kavuştukları, Weber’in değer alanlarının farklılaşması kavramından hareket etmişti. Ancak Lionel Trilling’in edebiyat tarihî analizini rehber alan Bell kendini, değer alanlarından tek bir tanesinin, estetiğin farklılaşmasıyla sınırlar. Sanat ile hayat arasındaki ayırımın kaldırılmasını öngören, yarım yüzyıldan daha eski o gerçeküstü projeyi ciddiye alır ve karşı-kültürel, anti-otoriter, radikal-demokrat, pasifist ve ekolojik akımlara, estetik modernlik içinde peydahlanmış olan bozgunculuk/yıkıcılık mikrobunun kitlesel kültür aracılığıyla salgın halini alması olarak bakar sadece. Peki, “yeni” kültürel tutumların repertuarında her şeyden önce *ahlâkî* boyutlar saptayan ve değer değişimi denen şeyin muhafazakâr araştırmacılarınca da doğrulanan bulguları nasıl açıklayabilecektir? Siyahların ve kadınların yurttaş hakları hareketlerindeki eşit hak taleplerinin atak dile getirilişi, alternatif hareketin radikal-demokrat yelpazesi içindeki radikalleşmiş bireysel özgürlük hakları ve siyasî iletişim hakları talepleri, ekoloji hareketi tarafından dile getirilen ve doğal, sosyal ve tarihî çevrelerin sakı-

mlmasına ilişkin “yeni” bilinç ve çalışma hayatının daha fazla özdeşleşilebilir bir anlam çerçevesi sunması doğrultusundaki talepler, ancak ideolojik olarak saplantılı bir göze estetik bir bozgunculuğun semptomları şeklinde görünebilir. Bu hareketlerin işaret ettiği şey daha ziyade, ahlâkî tutumların farklılaşma sürecindeki radikalleşmedir. Bell ve Sennett’de bulunan, kendiyle dışavurumcu bir ilişki kurmanın karşı-kültürel konjonktürüne dair işaret bile o estetik savlamayı sırtlanamaz, çünkü bunlarda olsa olsa, üst sınıfların eğitim idealinde eskiden beri varolagelmiş olan farklılaşmış öznellik idealinin demokratikleşmesi ve kitlesel kültürel bir kullanımı söz konusudur.

“Yeni”, aynı zamanda *ahlâkî* bir kültürün farklılaşmasının sonucu olarak algılanacak olsa, Yeni Muhafazakâr kültür eleştirisinin daha kanıt malzemesinin seçiminden başlayarak, modernliği seçmeci şekilde estetik kültür ile özdeşleştiren tarihsel bakışını ayrımtılandırma bakımından bir kazanç sağlayacağı gibi, siyasî bakış açısının da değişmesi gerekecekti. Kültürel modernliğin böyle dengeli ve siyasî ağırlıkları değişmiş bir tablosu nihayet, “eski” ve “yeni” kültürün çöküş teorisi bâbındaki karşılaştırılmasının zeminini ortadan kaldırır ve bireysel ve kollektif kaderini tayin serbestisi alanlarının genişletilmesine duyulan görünüşteki yeni ilginin sadece, burjuva toplumunun tarihî olarak hayli ikircikli/ikiyanlı olan değerler yelpazesinde zaten içerilmiş ilkelerin güncelleşmesinden ibaret olduğunun farkına varılmasını sağlardı. Görünüşteki “yeni” sadece, Yeni Muhafazakârlar tarafından öldüğü duyurulan burjuva rasyonalitesinin bütünsel bir ögesini oluşturan değer veçhelerinin - yani aydınlanmanın seküler hümanizminden ortaya çıkan bireysel ve sosyal kaderini tayin hakkı ilkelerinin - radikalleşmesini temsil ediyor.

“Eski” kültürün seçmeci kaydedilişi için de benzer şeyler

geçerli. Riesman'dan Rieff'e kadar tekrar tekrar sosyal-pato-
lojik olarak sınıflandırılan tüketimci hazcılık, siyasî toplu-
luk karşısında stratejik, yani çıkarlarca yönlendirilen tutum,
bireylik kültü, statüden sürekli hoşnutsuzluk duyulması gi-
bi semptomlar burjuva değerler sisteminin sonunu değil, sa-
dece onun kitlesel zaferini gösteriyor.¹⁹ Max Weber'in tarif
ettiği kültürel değer alanlarının farklılaşmasının arkaplamn-
da ise ekonomik davranışların, geleneksellikle belirlenen tö-
rellikten bağımsızlaşması gerçekleşti. Burjuva toplum hiçbir
zaman, Yeni Muhafazakârların onu kurtarma çabasıyla iddia
ettiği gibi organik bir toplum olmadı. Burjuva toplum ahlâkî
bir değerler dizisi tarafından bütünleştirilmez, bir "ihtiyaçlar
sistemi"dir. Onu bir arada tutan şey egoist çıkarların ahlâkî
bakımdan yansız bir şekilde peşinden gidilmesidir. Adam
Smith'e göre genel yarar, ahlâkî amaçların kollektif takibi
değil, birbiriyle çatışan çıkarların toplam yığınıdır. Nitekim
temsilcilerini toplu sözleşme pazarlıklarında azamî ücret
zamları istemeleri için sıkıştıran işçiler, burjuva rasyonalite-
sine aykırı davranıyor değiller. Lehlerine olanı azamîye çı-
karmaya çalışmakla, kârını azamî düzeye çıkarmaya çalışan
girişimci gibi, sıkı sıkıya çıkar mantığına uygun davranmak-
tadırlar. Haliyle bu tür bir toplum daima, bu mantığın an-
cak kısmen uygulanması sayesinde işler. Sadece sınıflı top-
lum olduğu sürece, yani halkın büyük bölümü - işçiler ve
kadınlar - bu çıkarlarını azamîye çıkarma mantığından siste-
matik bir şekilde dışlandıkları sürece işler. Ve ancak, burju-
va öncesi zamanlardan kalma geleneksel değer kalıntıları bu
stratejik çıkarlar mücadelesine sınırlar koyduğu sürece işler.
Yeni Muhafazakârların bugün şikâyet ettiği şey kendi başına
burjuva rasyonalitesinin sonu değil, onun tarihsel işleyiş ko-

19 Karş. bu konuda iyi bir örnek: Michael Walzer, *Nervous Liberals* (Asabî Libe-
raller), *The New York Review of Books*, 11 Ekim 1979.

şullarının sona ermesi, yani yapısal olarak kısmî, sınıfsal olarak sınırlanmış ve gelenekselci şekilde frenlenmiş toplumsal koşulların sona ermesidir. Yeni Muhafazakâr kültür eleştirisinin bugün onlara bakarak kendini harap ettiği semptomlar ancak, büyük halk gruplarının kitlesel demokrasi ve refah devleti koşullarında [topluma] “dahil oluşu” ile geleneksel değer yönelimlerinin hızlanan erozyonunun ortaklaşa etki etmesiyle ortaya çıkar.

Kapitalist modernleşmeye gerçi daha ilk başlarından beri içkin olan, ama gelenekselci bir kültürün kalıntılarının gölgesi altında yüzlerce yıldır gizli kalan bir sorun ancak şimdi bilinç düzlemine çıkıyor. Toplumun, piyasa ve siyasî idare tarafından belirlenen amaçları esas alan bir modernleşmesi, üretimine kendi işlev yasalarıyla katılmadığı bir toplumsal ahlâkın rezervlerinden - bir bakıma asalakça - beslenir. Rasyonalitesinin örgütlenişi gerçi, sözleşmedeki mutabakata saygı göstermeyi emreden, dürüstlüğe, daha zayıf olanı korumaya, barışçılığa çağıran bir ahlâkın temellerinden destek alır, ama bu temellerin istikrarına hiçbir katkıda bulunmaz. Bu ahlâkî varlıklara karşı piyasanın ve idarenin tavrı, büyük sanayinin fosil yakıtlara tavrı gibidir: genişleme sürecinde bunlar yakılır. Kapitalist modernleşmenin bu kültür tahribatçısı yanına 18. ve 19. yüzyılda öncelikle romantizmin sosyal-muhafazakâr düşünürleri işaret etmişlerdir. Gerçi onlar bunu, toplumun maddî yeniden üretimini yeniden, geleneksel bir kültürün anlam çerçevesinin içine sıkıştırmak isteyen bir törellik ışığında eleştiriyorlardı. 20. yüzyılın sonunda artık, sınırlarına ulaşmış bir modernleşmeye haddini bildirebilecek, geleneklerle tanımlanmış bir törellik yok. Bu ikileme Yeni Muhafazakâr öneriler, ya -Niklas Luhmann gibi - devlet eliyle ideoloji planlaması önermekle ya da Daniel Bell gibi, devlete bağlı burjuva/yurttaş ahlâkının yeniden tasarlanmasını önermekle veya Helmut Klages gibi,

idari bir değer koruyuculuğunun sorunları üzerine fikir yürütmekle karşılık veriyorlar. Bu tipteki önerilerin Yeni Muhafazakâr niteliği, tözü itibarıyla değersizleşmiş ya da çoktan beri anlamsal bağlamından edilmiş bir gelenekselci kültürün kalıntılarına yeniden geçerlilik kazandırmayı içermelerindedir. Bu istek, devletin “değer koruyucuları”nın o kültürün geçerlilik ve doğruluk iddialarına - eski muhafazakârlar gibi- inanıyor olmalarından değil, bunların istikrar kazandırıcı hizmetlerini idarî yönlendirme açısından vazgeçilmez saymalarındandır. Kültür fenomenine karşı bu işlevci tutumlarıyla Hobbes’u dayanak alabilirlerdi. Hobbes gerçi kurumsallaşmış dinin hakikat iddiasını reddetme eğilimindeydi, ama onun sosyal-teknolojik istikrar sağlama hizmetlerine o kadar inanıyordu ki, din düşmanlarını siyâsî nedenlerle tehlikeli sayıyordu. Kültürel alanın, yani bireysel saiklerin oluşum alanının bu işlevci indirgenişi, kültürel tutumları, aslında tözünü oluşturan şeyden, yani hakikat iddiasından yoksun bırakır. Devletçi-idareci “değerlerin korunması” anlayışı açısından kültür, artık sadece, siyâsî elitlerin toplumun sosyal bütünleşmesi için vazgeçilmez olarak gördüğü yapı taşlarını temin ettikleri bir taşocağı olarak ilgi uyandırmaktadır.

Muhafazakâr açıdan kültürün modernlikteki kaderi, otorite olarak kabul edilmiş geleneklerin geri gelmeyecek şekilde eriyip gitmesi, sosyal bağların uyumluluk üretici toplum-ötesi garantilerinin sürekli erozyonudur. Bu bakışın radikal karşıtı ise, - muhafazakârlarca kayıp hanesine yazılan - bu erozyonun aynı zamanda siyâsî-kültürel kendi kaderini tayin imkânı için tarihî fırsatları oluşturduğunu saptayan bir perspektiftir.²⁰ Ne de olsa modern kültürün kendine öz-

20 Bu radikal perspektifle Alain Touraine çalışıyor: *La Voix et le Regard*, Paris 1978.

gü yanı, karşılıklı anlaşmanın ve çıkarların koordinasyonunun ortamının gittikçe daha fazla oranda insanların kendisi tarafından üretilmek zorunda olmasıdır. Nitekim ortaçağın geleneksel kültüründe siyasî egemenliğin meşruiyeti, dinî olarak tanımlanmış bir dünya görüşünün emirlerine bağımlıydı. Modern çağda ise yurttaşın demokratik onaya amâde olmasına bağımlıdır. Aynı şekilde kültürel geleneklerin canlılığı körükörüne içselleştirilme düzeyleriyle değil, eleştiriye ehil bireylerin düşünsel sahiplenme düzeyiyle belirleniyor. Toplumlarımızın *modernliği* artık sadece, üretici güçlerinin düzeyi sayesinde, varoluşlarının maddî koşullarını kendi kendilerine yeniden üretebilmeleri anlamıyla sınırlı değil. Genişletilmiş bir anlamda ise toplumlarımız ancak, siyasetin normatif biçimlenmesi, imkânlarının sembolik somutlaştırılması, hedeflerin ve araçların belirlenmesi süreçlerine katılma imkânı tüm toplumsal gruplar için arttığı ölçüde moderndirler. *Modern* toplumların sorunları ancak saf sosyal ve siyasî kavramlarla konabilir. Şimdi gelenek ve aşkınlığın yerini siyaset aldığına göre kültür, üzerinde sosyal grupların toplumsal örgütlenişin rasyonalite ölçütleri uğruna kavga ettiği alan haline gelmektedir.

“Demokrasi” fikrinin tarihî, bir fikirler tarihî olarak yazılamaz.* Kavranışmın anlamı ve geçerliliği, her defasında tarihî ânın özelliği ile öylesine içiçe geçmiştir ki, bu göz önünde bulundurulmadan aydınlatılmaları imkânsızdır. Bununla birlikte, siyasî bir fikir olarak hiçbir zaman bu tarihî özellikliliğin içerisinde eriyip gitmez, onun karşısında kendine özgü bir bağımsızlığı korur. Siyasî fikirlerin o sıradaki güncel çatışmalar içindeki meşrulaştırıcı gücünü, ancak bu görelili bağımsızlık yaratır. Demokrasi fikrinin ütöpik-düzenleyici bir ilke, siyasî bir kültürün değer yönelimi, meşru bir siyasî düzenin tanınmasını sağlayıcı psikolojik motif olarak etki edebilmesi, geçerliliğinin aynı zamanda belirli bir tarihî çatışma durumunun tesadüfiliğinden arındırılmış olmasına bağlıdır.

Demokrasi hakkındaki söylemin bu aynı zamanda hem tarihsel dolayimli, hem de dolayimsız olması vakıası gerek

(*) Bu bölüm için Alex Demirovic, Ulrich Rödel ve Lutz Wingert’e pek çok eleştirel ipucu borçluyum.

epik bir tarihçinin geniş gözlem aralığında gerek çağdaş tarihçinin daha ayrıntılı bakışında ibraz edilebilir. Nitekim modern demokrasi fikri, erken dönem burjuvazisinin feodal zümre imtiyazlarına eleştirisi olarak yola çıktı. Kapitalizmin serpilmesi ve sanayileşmenin doruğuna ilerlemesi ile birlikte, kendi kaderini tayin hakkındaki klasik gelenekten alınma övgü çabucak güdükleşerek, hukuk devletince düzenlenen, partilerle aktarılan bir elitler rekabeti tasarımına dönüştü. Bu yüzyılın ellili ve altmışlı yıllarındaki demokrasi anlayışının normatif içeriği de savaş sonrası ilk dönemin özel tarihî durumundan kaynaklanıyordu. Askerî yoldan yenilmiş faşizm ve Stalinizm tarafından itibarsızlaştırılmış “reel sosyalizm”, anti-demokratik, “totaliter” bir blok halinde birleştirildi ve geç-kapitalizmin kitle demokrasileri kendilerini “hür dünya” olarak bunun karşısında konumladılar. Bu karşılaştırma ile normatif olarak belirlenmiş demokrasi anlayışı Batılı toplumlar için neredeyse çeyrek yüzyıl boyunca azalmayan bir geçerliliğe sahip oldu.

Bu demokrasi anlayışının meşrulaştırıcı gücü yetmişli yıllarda bir krize girdi. “Totalitarizme karşı liberal demokrasi” alternatifi arka plana düştü ve yeni bir siyaset düşüncesi cephesi ortaya çıktı; bu cephe “eliter” ve “katılımcı” demokrasi anlayışlarının arasında yer alıyordu. Modern toplumlardaki siyasî katılım sorunları hakkında günümüzdeki tartışmaları belirleyen şey, pratik-politik katılım taleplerinin liberal demokrasi modeline yönelik meydan okumasıdır. Bu perspektif kaymasını birincil düzeyde, - ileri sürülebileceği üzere - anti-totaliter şemanın yaygın kamusal etkinliği koşulları altında da onun otoriter (bakiye) öğelerini eleştirmeyi bırakmamış olan radikal liberal ve sosyalist toplum eleştirmenlerinin marifeti sayamayız. Bu kriz teşhisi daha ziyade, kırklı ve ellili yıllarda anti-totaliter demokrasi anlayışının temellerini bizzat atmış olan liberal muhafaza-

kâr düşünürlerin geleneğinden kaynaklanıyor. Krizin çok çeşitli görünüş biçimlerini altında topladıkları program başlığı ise “yönetilemezlik”tir.¹

Onlara, bu tezi formüle etme vesilesini sunan şey, yetmişli yıllarda katılımcılığa yönelimli bir protesto kültüründe ve varolan demokratik kurumlardan geniş çaplı yararlanılmasında gözlemlenen artış idi. 1974’te dile getirilen “yönetilemezlik” formülü çabucak ve yaygın olarak benimsendi. Apaçık ideolojik amaçlarla muğlak bir slogan halinde popülerleştirildi; ama teferruatlı ve yetkin şekilde eleştirildi de.² Burada sadece, yönetilemezlik tezinin ilk ve herhalde en isabetli ve siyasî etkinliği en fazla şeklini, yani Trilateral Komisyon yazarları tarafından formüle edilen şeklini ele alıyorum.³ 1973’te kurulan komisyonda, ABD, Batı Avrupa ve Japonya’dan, ülkelerinin hükümetlerine yakın sosyalbilimciler, toplumlarının ortak gelişme sorunlarını analiz etmek üzere bir araya gelmişlerdi. Bu komisyonun raporunda, liberal toplumların varlığını tehdit eden “demokrasi aşırılığı” tezinin ortaya atılmasına vesile olan olgular şunlardı:

- Kamu kuruluşlarında sık sık katılımcı bir denetim talep edilmesi ve bunların elle tutulur kurumsallaşma nüveleri

1 Karş. M. Crozier, S. Huntington, J. Watanuki, *The Crisis of Democracy* (Demokrasinin Krizi), New York 1975; W. Henis vd, *Regierbarkeit. Studien zu ihrer Problematisierung* (Yönetilebilirlik. Sorunsallaştırılması Üzerine İncelemeler), Stuttgart 1977; G. K. Kaltenbrunner (yay.), *Der überforderte schwache Staat. Sind wir noch regierbar?* (Aşırı Yük Altındaki Zayıf Devlet. Bizler hâlâ yönetilebilir durumda mıyız?) Münih 1975.

2 Özellikle Claus Offe, *Unregierbarkeit. Zur Renaissance konservativer Krisentheorien*’den (Yönetilemezlik. Muhafazakâr Kriz Teorilerinin Rönesansı Üzerine), yayınlandığı yer: J. Habermas (yay.), *Stichworte zur “Geistigen Situation der Zeit”* (“Zamanın Düşünsel Durumu” Hakkında Anahtar Kelimeler), Frankfurt/M. 1979; J. Heidorn, *Legitimität und Regierbarkeit* (Meşruiyet ve Yönetilebilirlik), Berlin 1982.

3 Karş. dipnot 1.

(Federal Almanya'daki bazı yüksek okullarda ve ABD'de iletişimsel eylem programları çerçevesinde kimi semt idarelerinde);

- Geç-kapitalist toplumların statüğünü taşıyan siyasî ve ekonomik kurumlara güvenin kaybolduğunu doğrulayan çok sayıda anket ve tutum araştırması;

- Yürütme organlarının iktidarı kötüye kullanmasına karşı kamusal duyarlılığın artması;

- Halk arasında "geleneksel olmayan" siyasî tutumlara duyulan istegın ya da en azından bunlara gösterilen anlayışın artması ve kadınların, etnik-dinî azınlıkların ve ekolojik mağdurların hareketleri başta olmak üzere, yurttaş girişimlerinin ve yeni sosyal hareketlerin siyasî etkinliklerinde görülen sıçrama;

- "Siyaset öncesi", örn. ahlâkî-kültürel ve ekonomik alanlardaki (örn. kürtaj ve işyerinde yönetime katılma) taleplerin ve çatışmaya amâdeliğın artması;

- Yüksek oranda seçmen hareketliliğı, siyasî partilerle özdeşleşme bağlarının azalması ve aynı zamanda da gruplara özgü çıkarları temsil eden siyasî örgütlenme biçimlerinin artması;

- Ve nihayet, saikleri bakımından gittikçe daha tutarlı hale gelen ve çeşitli biçimleri sosyal eşitlik ve siyasî katılım değerleri ile birarada tutulan bir protesto zihniyeti.

Ampirik biçimlenişi tüm sosyalbilim kamplarınca benzer şekillerde tarif edilen⁴ bu fenomenleri, Kielmannsegg'in bir önerisi uyarınca, demokrasi ilkesinin yoğun ve geniş kap-

4 Karş. S. H. Barnes, N. Kaase (ed.), *Political Action. Mass Participation. Five Western Democracies* (Siyasî Eylem. Kitle ve Katılım. Beş Batılı Demokrasi), Londra 1979; K. L. Baker, R. J. Dalton, K. Hildebrandt, *Germany Transformed. Political Culture and New Politics* (Dönüşen Almanya. Siyasî Kültür ve Yeni Politika), Cambridge 1981; H. Klages, P. Kmiecak (yay.), *Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel* (Değer Değişimi ve Toplumsal Değişim), Frankfurt/M. 1979.

samlı bir radikalleşmesi olarak yorumlanabilir.⁵ Radikalleşmenin *yoğunluğu*, siyasî-idarî hizmetlerden normatif ve maddî taleplerinin ve onların müdahalelerine karşı duyarlılığın artması bakımındandır. Radikalleşmenin *geniş kapsamlılığı* ise dar tanımlanmış siyasî katılım hakları alanının dışına taşıp ekonomik ve kültürel yaşam alanlarına uzanması bakımındandır. Bunlar gerçi alışlagelmiş liberal devlet anlayışına göre “siyaset öncesi” alanlardır. Ama refah ve müdahale devletinin gelişmesi sürecinde gittikçe daha fazla “toplumsal” alan devletin tasarruf erki altına girmiş olduğundan, özellikle esas itibarıyla “siyasî” olanın sınırlarının çizilmesi gittikçe zorlaşmış ve tartışmalı hale gelmiştir.

Dolayısıyla, liberal demokrasi kavramının Yeni Muhafazakârlar tarafından “yönetilemezlik” olarak algılanan kriz çerçevesinde hem siyasî kaderini tayin ilkesinin canlandırılışı, hem de bu ilkenin kitle demokrasisi içinde geçerlilik kazanması beklenen kurumsal ve anayasal hukuk düzenlemelerinin bir eleştirisi gerçekleşiyor. Siyasî irade oluşumunu ve karar almayı etkilemenin varolan kanallarından daha yoğun yararlanılıyor. Varolan kurumsal biçimlerin kendi kaderini tayin normu için uygunluğunu sorgulama vesilesini yaratan da, işte bu yararlanma yoğunluğundaki artıştır. - Ampirik bakımdan tartışmasız olan bu fenomenlerin Yeni Muhafazakâr bilançosu, yetmişli yılların başında Offe ve Habermas tarafından ortaya konan “meşruiyet krizi” tezinin - yalnız tersyüz edilmiş - bir çeşitlemesi gibi okunabilir: gerek tutumlarda, gerek ilk kurumsallaşmalarıyla elle tutulur hale gelen katılımcı bir demokrasi anlayışı konjonktürü bir yandan reformcu hükümet faaliyetlerinde büyük bir artışa, öte yandan hükümet otoritesinde aynı ölçüdeki bir

5 Karş. *Demokratieprinzip und Regierbarkeit* (Demokrasi İlkesi ve Yönetilebilirlik), Hennis et al., a.y. sf. 118, 133.

azalmaya neden olmuştur. (Aynı görüşe göre) “Yönetilemezlik”, siyasî kamuoyunun “enflasyonist şekilde şişmiş” reformist beklentileri ile devlet aygıtının dramatik psikolojik ve malî likidite krizlerine girmesinin paradoks sentezidir. “Yönetilemezlik” formülüyle ifade edilen meşruiyet krizinde, devletçe öngörölmüş siyasî irade oluşumu kurumlarının parlamento dışı akımların çekimine kapıldıkları, aynı zamanda da belirli işlevlerle kayıtlı devlet organlarının aşırı görev yüklenmesi yoluyla kilitlenme eğiliminde oldukları öne sürölür.

Bazı “yönetilemezlik” teorisyenleri, teşhis edilen krizin sorumlusu saydıkları başka etkenleri vurgularlar: ister medyaların teşkil ettiğı “dördüncü güç” olsun, ister parti rekabetinin “enflasyonist” etkide bulunan mekanizmaları, hatta geleneksel onaylama ve apati potansiyellerinin kültürel modernleşmeden kaynaklanan “çözölüşü” olsun. “Yönetilemezliğı” sadece idarî yönlendirmedeki yetersizliklere bağlayan teoriler haricindekilerin hepsi de ampirik argümanlar olarak ağırlıklandırılmış “bozucu etkenler” olarak, daima klasik bir tezin bağlamına yerleşir. Bu tez, demokrasi hakkındaki Batılı söylem kadar eskidir: demokratik kamu varlığı için ana tehlikenin kendi kaderini tayin ilkesinin anarşistçe aşırı kullanımı olduğunu ileri sürer.⁶ Trilateral Komisyonun öndegelen beyni Samuel P. Huntington, *Uyumsuzluk Vaadi* (1981) adlı kitabında bu klasik tezi bir kere daha - ABD’ye bakarak - çeşitlendirdi. Huntington, gerek anayasada yazılı olan gerekse Amerikan sivil dininde yaşayan normatif-siyasî temel uzlaşmanın gerçi özgürlük, eşitlik, federalizm ve hukuk devleti talebine dayandığını, ama ilerlemiş kapitalist toplumların kurumsal yapılarının,

6 Polybios’tan bu yana bilinen bu konunun özellikle çarpıcı bir biçimi için: G. Sartori, *Democratic Theory*, Detroit 1962.

günümüz dünya politikası ve dünya ekonomisi koşulları altında kaçınılmaz olarak daha fazla sosyal denetim, daha fazla sosyal eşitsizlik, siyasî merkezîleşme ve hukukî güvencesizlik ürettiğini belirtir. Neredeyse geç-kapitalizmin eleştirel bir teorisyonu gibi, daha da keskinleşen “inandırıcılık açığının” Batılı toplumların merkezî iç politika sorunu haline gelmiş olduğunu vurgular. Ama bu şaşırtıcı tez, - totalitarizm teorisi geleneğine sadık bir şekilde - norm ile kurumun özdeşliğinin -oysa eleştirel teorisyon için eleştirinin ölçütü bu ikisi arasındaki farklılaşmadır - ancak totaliter bir çerçevede mümkün olduğunu vurgulayarak derhal muhafazakârlığa dönüştürülür. Modern bir toplumun “demokratik” istikrarını Huntington, norm ile kurumsal gerçeklik arasındaki keskinleşen farklılıkla birlikte yaşamının siyasî olarak hangi ölçüde başarıldığı ile ölçer.⁷ Dolayısıyla da kurumların öğrenme isteğinin azlığının *a priori* [önsel olarak] meşru olduğunu savunur, buna karşılık bu konudaki her tür normatif talep, potansiyel olarak “totaliter” damgasını yer.

“Demokrasi”yi demokratik olmayan yapılara tahammül etme yeteneği sayan bu şaşırtıcı yeniden anlamlandırma, arzu edebileceğiniz en büyük açıklıkla gösteriyor ki, “yönetilemezlik” teorisyonlarının kriz tahlillerine temel aldıkları demokrasi şeması, bayramlık siyasî konuşmalarda, siyaset derslerinde, anayasa yorumlarının giriş notlarında “Batılı” toplum düzeninin totaliter sistemler karşısındaki üstünlüğünü öne çıkarırken başvurduklarıyla aynı olamaz. Çünkü oralarda genellikle, 18. yüzyılda oluşmuş olan, bireyin kendini geliştirmesi ile halkın kendi kaderini tayin hakkının henüz saydam bir bütün oluşturduğu empatik demokrasi anlayışına atıfta bulunulur.

7 A.y. sf.10 vd.

Elitçi demokrasi teorisi yazarı Joseph Schumpeter, bir yandan Rousseau'ya, öte yandan John Stuart Mill'e dayanan bu klasik demokrasi modelinin, geç-kapitalist, üst düzeyde sanayileşmiş, kitle demokrasisiyle yönetilen ve faaliyetleri geniş alanlara yayılan devletleriyle pek fazla bağdaştırılamayışından yola çıktı.⁸ Hayalcilikten uzak tanımlayıcı tutumuyla olduğu kadar anti-normatif kinizmiyle de ekol oluşturan bir gerçekçilikle, halkın "öz-yönetim"ini siyasî elitlerin seçmen oyları için yürüttüğü rekabeti düzenleyen bir kurumsal düzeneğe indirgedi. Onun kavrayışında, "halkın hükümranlılığı" dolaylı bir veto yetkisine, demokratik aktif yurttaşın ise elit kararlarının büyük ölçüde pasif bir tüketimine indirgenir. Klasik gelenekte, özellikle de ona Rousseau tarafından atfedilen kimlik biçimiyle demokrasi sadece kurumsal bir *devlet* biçimi değil, kültürel bir yaşam biçimi de olacaktı. İlkçağdaki iyi hayat fikrini esas alan bu gelenek, toplumsal yeniden üretimin işlevsel yanları ile ahlâkî-pratik kendi kaderini tayin yanlarını henüz birlikte düşünüyordu. Kollektif kendini örgütlemenin araç ve amaçları, biçimleri ve özleri bu model içinde henüz ayrılmamıştı. Çığır açan yazısında Schumpeter önce yordamsal [prosedürel] ve maddî ögeler arasındaki bu bağlantıyı keser ve "demokrasi"yi, kamusal kararların bir onay "yöntemi"ne indirger. Klasikleşmiş bu tanım şöyledir: "demokratik yöntem, siyasî kararlara ulaşmaya dönük kurumların, içinde bireylerin karar yetkisini halkın oyları için giriştikleri rekabet mücadelesi yoluyla kazandıkları, düzenidir" (1950, 428).

Sınırlayıcı demokrasi modelinin açılması, yeni siyasî düşünüşte ekol oluşturmuş üç sistematik akılyürütme girişimiyle gerçekleştirilmiştir. "Demokrasi" ve "yönetilemez-

8 Karş. Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* (Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi), Münih 1950.

lik” hakkındaki Yeni Muhafazakâr söylemin derinde yatan yapısı ancak bu üç ögenin birliği ile oluşur:

1. İşlevsel olarak farklılaşmış ve değerler itibarıyla çoğulcu toplumların modern koşulları altında, kamusal kararlara sorunsuz bir zemin sunarak hizmet edebilecek, tek bir kamusal irade oluşumu yoktur. Modern toplumların işlevsel karmaşıklığı ve kültürel çeşitliliği, siyasî karar verilerinin büyük kısmını demokratik etkinliğin dışına çıkarmayı gerekli kılar. Bu yüzden, temsili anayasa, güçler ayrılığı, azınlıkların korunması ve siyasetin hukukî kendini sınırlayışı gibi anayasal güvencelerin bütünlüğü, demokratik bir düzenin vazgeçilmez işleyiş koşulunu oluşturur. Demokrasiye yönelik tehlikeleri birincil düzeyde despot ve yoz hükümdarlardan beklemiş olan kimi erken dönem burjuva siyaset düşünürünün aksine, demokrasinin hukuk devleti ile kendini sınırlayışı, kitlelerin iddia edilen “tiranlık eğilimlerine” ve “irrasyonel dürtülerine” duyulan âdetâ aristokratik bir güvensizlik ve siyasî elitlerin sarsılmaz karakterine derin bir güven üzerine kuruludur.

2. Schumpeter’in teorisi kendi iddiasına göre, özellikle, kitle demokrasisi sistemlerinin gerçekliğinde siyasî elitlerin fiilen bulundukları konumu nihayet teslim ettiği için gerçekçiydi. Modern demokrasilerde elitlerin siyasî irade oluşumu ve karar alma süreçleri üzerindeki bu hakimiyeti, Schumpeter’in “halk tarafından yönetim” kavramının yerine “halk tarafından onaylanan yönetim” (1950, 390) kavramını geçirmesine neden olmuştur. Bu elitler anlayışa göre “demokrasi”nin anlamı “sadece, halkın kendisine hükmedecek olan adamları kabul etme ya da reddetme imkânına sahip olmasıdır” (1950, 452). Kısmen kendinden menkul ya da atanmış bu elitler gerçi siyasî kamuoyuna karşı periyodik seçimlerde hesap verme yükümlülüğü altındadırlar. Bununla birlikte bu hesap verme yükümlülüğü açık bir şe-

kilde tanımlanmış bir iktibasçı temsil ilişkisi oluşturmaz. “Halk iradesi” ya da “halk iradeleri” Schumpeter’e göre bağımsız, kendi ağırlığı itibarıyla saygı gösterilecek varlıklar değildir. Daha ziyade bunların “biçimlendirilmesi” (Schumpeter), siyasî elitlerin kamusal işlevinin temel bir ögesidir. Özellikle bu düşünce yapısının Mosca’nın açıkça antidemokratik elit teorisinden ne kadar etkilenmiş olduğunu Peter Bachrach göstermiştir.⁹ Mosca bilindiği gibi, “açık elit egemenliği” modelini savunuyordu. Bu modelde otoriter bir elitler rejiminin istikrarı, bunların kitlelerin hoşnutsuzluğunu egemenlik aygıtını tehlikeye düşürmeksizin kanallıze etme ve rakip elitleri aralarına katma becerisine bağlıdır. Mosca’nın bu açıkça anti-demokratik teorisinden Schumpeter kendini, *piyasa sistemine* uydurulmuş bir temsil tasarımı ile ayırmak ister - ve son yapı taşı da budur - .

3. Schumpeter’den yola çıkan, demokrasiye ilişkin ekonomik teoride - onda sadece ima edilen bu tasarım - ayrınıltandırılmıştır.¹⁰ Demokrasinin bu ekonomik mecaz imgesinde, politikacı seçmen karşısında bir girişimcinin tüketici karşındakine benzer bir konumdadır. Nasıl ki girişimci mübadele değerlerini ancak kullanım değeri dolayımı ile gerçekleştirebiliyorsa, politikacı da eğër seçilmek istiyorsa, kariyer ihtirası ya da iktidara susamışlık gibi egosantrik motiflerle hareket ediyor olsa bile, seçmenlerin tercih ve çıkarlarına saygı göstermek zorundadır. “Halkın hükümranlılığı” tüketicinin hükümranlılığı halini alır, “özgürlüğü” ise siyasî malları - örn. yasaları- rakip partiden satın almakla sınırlı bir ekonomik seçim özgürlüğü olur. - Piyasa modelinin siyasî sistemlere uygulanabilmesinin tarihî önkoşulları

9 Karş. *Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft* (Demokratik Elit Egemenliği Teorisi), Frankfurt/M. 1970, sf. 30.

10 Özellikle: Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, (Demokrasinin Ekonomik Bir Teorisi), New York 1957.

ise, genel oy hakkının getirilmesi, partileri esas alarak örgütlenmiş siyasî elitlerin varlığı ve nihayet çok sayıdaki bireysel çıkarları demetler haline getirerek hükümet karşısında fiilî talebe dönüştürebilen çıkar gruplarının varlığı idi. Bu ekonomik rasyonellik teorisine yaslanılarak, politikacıların da, seçmenlerin de sadece bireysel yararlarını azamîleştirmeye çalıştıkları varsayılır. Siyasî özgürlük hakları, özellikle de fikir, ifade ve toplantı özgürlüğü bu model içinde, elitlerin çarpık olmayan bir rekabetinin ya da piyasadaki karşılığıyla “siyasî” hasılat ve tüketici çıkarlarının denge-lenmesinin işlevsel önkoşullarıdır. Batılı anayasaların siyasî-ahlâkî demokrasi talepleri, hükümetlerin yasama “çıkıtısı” tüketici talebinin “girdisini” yansıttığı takdirde yerine gelmiş sayılabilirler. Böylelikle işleyen bir demokrasi, işleyen bir piyasa dengesine karşılık düşecektir.

Demokrasinin bu ekonomik teorisinin bir Hayek ya da Friedman’ın neoliberal ideolojisine benzerliği öylesine belirgindir ki, salt benzeşimci bir teori modeli mi politikanın ekonomist bir indirgenişi mi; fark neredeyse seçilemiyor. Eski liberaller ve neoliberaler öteden beri, ekonomik ve siyasî özgürlük hakları arasında fark gözetmeyerek demokrasi ile kapitalizmi özdeşleştirme eğiliminde olagelmışlerdir. Demokrasiyi sadece siyasî kurumların, sermaye çıkarlarını kabul ettirilmeye yönelik bir piyasa temelinde düzenlenmesi sayan vulger bir Marksizme benzer şekilde neoliberaler de siyaseti, nihayetinde evrenselleştirilmiş girişimci figürüne atfedilen bir tasarruf hürriyetinin “üstyapısı” olarak görürler. Siyasî sistemin teorik olarak piyasaya benzetilmesi salt maddî düzeyde bile öylesine kuşkuya açıktır ki, onu daha baştan vulger liberalizmin ideolojisine ait sayarak bir kenara atmamak hayli zor.¹¹ Nitekim - Schumpeter’in ken-

11 Bu geleneğin eleştirisi üzerine karşı. C. B. Macpherson, *Demokratiethorie* (Demokrasi Teorisi), Münih 1977, sf. 225-239.

disinin de belirttiği gibi (1950, 430) - iki ya da üç partili bir sistemin varlığı hiçbir şekilde tam rekabetten söz edebilmeyi haklı göstermez. “Siyasî” piyasanın örgütlenişi, geç-kapitalist *ekonomik* piyasadan daha da fazla oligopoliktir. İktisatçılar bile (örn. Charles Lindblom) günümüzdeki piyasa biçimlerini siyasî iktidar sosyolojisi terimleriyle analiz etmeyi öneriyorsa, geleneksel piyasa imgelerini günümüzdeki siyasî sistemlere aktarmak iyice kuşkulu bir hal alır.

Dahası seçmen kamuoyunun modele uydurularak, kendi dışında alınan siyasî kararların “tüketicilerinden” oluşan homojen bir deniz halinde görülmesi, siyasî davranışlar üzerinde yaptıkları etki tartışmasız olan çok sayıdaki sosyo-kültürel farklılık ve sosyo-ekonomik eşitsizlik biçimini gözardı eder. Seçim tahminlerindeki ve hesaplarındaki örnekten kalkarak genellemelere varma teknikleri tam da bu fark ve eşitsizliklerin kararları belirleyici gücü hakkındaki varsayımlara dayanır.

Ve nihayet siyasî irade oluşum sürecinin tüketici davranışı ile eşitlenmesi, anti-totaliter meşruiyet anlayışının normatif özünü feda eder. Satın alanın davranışının manipüle edilebilme ölçüsü gerçekten siyasî fikir oluşumuna uygulanırsa, bağımsız bir veri olarak “girdi” faktörü ortadan kalkar. Ama Schumpeter’in modelinde siyaseten aktif yurttaşların çıkar ve ihtiyaçları artık bağımsız değişkenler olarak kavranamayacaksa, o zaman bu modelin uygun düştüğü bir siyasî sistemi hâlâ “demokratik” diye adlandırmak ve onu açık bir elitler dolaşımı sisteminden ayırdetmek için bir neden kalmaz.

Bütün bir liberal sosyalbilimciler kuşağını etkilemiş olan kitabının sonunda, Schumpeter bir kere daha “demokratik yöntemin başarısı için gerekli koşulları” (1950, 460) tartışır. Bu koşullardan birisi, politikacıların öncelikle devşirileceği homojen bir sosyal tabakanın varlığıdır. Dolayısıyla

Schumpeter - elitlerin devşirilmesi açısından - toplumun siyasî eşitsizliğini liberal demokrasinin istikrar ögesi olarak adlandırır. Diğer bir başarı koşulu olarak siyasî alanın sınırlandırılmasını sayar: Buna göre sadece hükümetin oluşumunun demokrasi ilkesine tabi kılınması gereklidir. Ayrıca kitlelerin geniş kapsamlı siyasî ilgisizliği ve siyasî kültür bakımından seçmen kitlesinde verili siyaset-ötesi uzlaşmanın korunması da sağlanmalıdır.

“Demokratik yöntemin başarısı için gerekli koşullar”ı geliştirdiği az sayıdaki sayfada Schumpeter, daha sonraki “yönetilemezlik” literatürünün tüm savlarını öncelemiştir. Çünkü Yeni Muhafazakâr algılamayla “yönetilemezlik” olarak görünen şey gerçekte, Schumpeterci “başarı koşullarının” yok oluşudur: siyahların ve kadınların yurttaş hakları hareketleri içinde sosyal eşitliğe ilişkin normatif ilkenin önem kazanması; sonucunda kendi kaderini tayin taleplerinin ekonomi, yüksek okullar, siyasî idare, hatta kültür alanına bile taşındığı altmışların sonlarında ve yetmişlerde siyasallığın alanının genişlemesi; genel nüfus içinde belirgin ölçüde artan siyasî protesto isteği ve - nihayet - dinî ve geleneksel belirlenimli tasvipkârlığın hızlanan çözülüşü. Bütün bu gelişmeler, demokrasinin elitler modelinin temsilcilerini, bu modelin belirleyici üstünlüğü saydığı şeyden mahrum ettiler - *gerçekçilik* avantajından. Schumpeter’in ve onun liberal-muhafazakâr mirasçılarının teorisi, gerçekte varolan [reel] demokrasinin bir teorisiydi - ve öyle olmayı da amaçlamıştı. Erken dönem burjuva demokrasi anlayışının ahlâkî emirlerini terk etmek istemeyen radikal liberal ve sosyalist eleştirmenler karşısındaki esas gücü gerçekçiliğindeydi. Ancak yetmişli yıllarda en azından yurttaşların bir kısmı, siyasî eşitsizliğin kabullenilmesi, siyasî ilgisizlik ve geleneksel itaatkârlık tablosuna uymayı reddettiğinde, elitçi demokrasi şemasının kendini kavrayışında kaçınılmaz olarak

bir değişim gerçekleşti. Benim tezim, Yeni Muhafazakâr “yönetilemezlik” literatüründe elitci demokrasi modelinin gerekci bir modelden *normatif* bir modele dönuşmüş olduğu - ya da gizli normatifliğinin görünüre hale geldiği - yolundadır.¹² Ellili yıllarda henüz hayalcilikten uzak bir tanımlayıcı model olan şey, yetmişli ve seksenli yıllarda otoriter siyasî programların temeli olma eğilimindedir. Elitci teorinin başlangıçtaki üstünlüğü olan, model ile sosyal gerçekliğin birbirine yakınlığı, şimdi pratik-*politik* olarak sağlanmak istenmektedir: “yönetilemezlik” tahlilcilerinin aklındaki terapi modeli, Schumpeter’in “demokratik yöntemin başarısı için koşullar”ınm restorasyonundan başka bir şey değildir.

şimdi, Yeni Muhafazakârların kriz teşhisine vesile olan ampirik fenomenlerin başka bir demokrasi anlayışı ışığında başka bir şekilde yorumlanıp yorumlanamayacağını sorgulamak istiyorum. Belki de yetmişli yıllarda güçlenen söz hakkı talepleri, sosyal eşitlik ve siyasî katılıma daha fazla değer biçilmesi, demokrasinin anti-elitci yani katılımcı anlayışı açısından olgunlaşmış bir demokratik bilincin - elbette bu biçimiyle, Schumpeter ve mirasçıları tarafından öngörülmemiş olan bir bilincin - işaretleridir. Soruyu bu şekilde soran biri elbette ki, ayrıntılandırılmış eliter demokrasi kavramına karşı oluşturulmuş katılımcı bir alternatif bulunduğunu varsaymaktadır. “Demokratikleşme”ye, yani tek tek toplumsal alanların katılımcı dönuşümüne ilişkin, artık uçsuz bucaksız boyutlara ulaşmış bir literatür var.¹³ Ama her noktada eliter modelin karşısına çıkarılabilecek bağlayı-

12 Elitist demokrasi modelinin gizli normatifliği üzerine karş. C     Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Katılım ve Demokratik Teori), Cambridge 1970, sf. 15vd.

13 Çok sayıdaki başkası yerine karş.: Anton Pelinka, *Dynamische Demokratietheorie* (Dinamik Demokrasi Teorisi) Stuttgart 1972.

cı, bilim içinde tanınmış, tarihî açıdan tartışmasız biçimde kendini kanıtlamış ve modern toplum koşullarına ilişkin bir katılımcı demokrasi paradigması yoktur.

Teori tarihi açısından bu tür bir paradigmanın köklerini saptamak gerçi mümkün, ama iç tutarlılığı henüz muğlak-tır. Ulrich Rödel, Platon ve Aristoteles'in meclis demokrasi-si kavramı, ortaçağ sonlarının sapkın mezheplerinin siyasî teorileri, Amerikan kolonilerindeki püriten tarikatların si-yasî tartışmaları ve 19. yüzyılın anarşist, popülist ve sendi-kalist demokrasi tasarımları üzerinde, elitist demokrasi te-orisiyle boy ölçüşebilecek bir gizli kalmış demokrasi teorisi geleneği çizgisinin bulunup bulunmadığını sınamaya dö-nük iddialı bir projeye girişmiş durumda.¹⁴ Ben toplumun salt normatif bütünleşmesi fikrinin bütün bu dağınık nüve-leri birleştirdiğini varsayıyorum. Bu fikrin kökeni bireyin ancak 'Polis'in yerleşik töresini aktif bir şekilde kavrayarak reşit bir yurttaş haline geldiği ve aynı zamanda da Polis'in işleyişinin örgütsel koşulunun, yurttaşın kendini aklî ola-rak Polis'in kurumları ile özdeşleştirmesi olduğu şeklindeki Aristocu fikirdir. Buna karşılık teori tarihinden alınan bu desteklerin, modern bir katılımcı demokrasi modelini taşı-yabileceği kuşkuludur. Çünkü bunlar, işlevsel olarak farklı-laşmış modern toplumların oluşumundan önce ve bireyin siyasî eşitliğinin ve ahlâkî özerkliğinin evrenselci ilkeleri-nin siyasî-tarihî olarak tanınmasından önce ortaya çıkmış-lardır. Toplumun normatif bütünleşmesi kavramlarının to-taliter sistemlere dönüşmesine karşı tek güvence de sadece bunlardır.

Demokrasinin katılımcı bir kavranışının gerçek/tarihî bağlamı Attika Polis'inde, İsviçre kırsal cemaatinde, [Kuzey

14 Ulrich Rödel, *Die Rekonstruktion nicht-staatszentrierter Demokratietraditionen* (Devlet Merkezli Olmayan Demokrasi Geleneklerinin Yeniden Betimlenmesi), (yayınlanmamış çalışma).

Amerika'da] Yeni-İngiltere eyaletlerinin “kasaba toplanmaları”nda ve ilk Amerikan popülist hareketlerinin taban demokrasisine dayalı kararalma süreçlerinde görülür.¹⁵ Bu doğrudan demokrasi geleneği, cumhuriyetçi halk hükümlerliliği idealinin özgün gerçekleşmesini ancak katılımcı bir biçim içerisinde görebilmiştir. Bu “popülist” ya da “taban demokrasisi” olarak kavranan halk hükümlerliliğinin yönelimi, ilkçağın ‘iyi yaşam’ fikrine dayalıdır. Bu fikirde, toplumsal yeniden üretim zorunlulukları ile dünyevî yönelimin kültürel ilkeleri henüz sıkı sıkıya ilişkilidir. Dolayısıyla bu gerçek tarih örnekleri uyarınca oluşturulmuş bir siyaset pratiği, siyasî öznelerin kültürel yaşam dünyasından ayrı olmayacaktır. Politika kendinden menkul elitlerin değil, tüm yurttaşların işi olacaktır. Yasama, yasaların uygulanması ve yargılamanın tüm siyasî rutinleri, bulundukları görevlerden her zaman azledilebilecek basit yurttaşlar tarafından yerine getiriliyor olacaktır. Demokrasi sadece, toplumsal otorite sağlamanın mümkün biçimlerinden birisi değil, siyasî-kültürel bir yaşama biçimidir.

Dolaysız halk egemenliğinin ütöpik ideali normatif bir kalıntı ögesi olarak birçok modern anayasada - özellikle federal ve yerel düzlemde - kendini kabul ettirmiştir.¹⁶ Demokrasinin katılımcı bir kavranışına dair ögeler sadece Atika demokrasisinin, ilk dönem Yeni-İngiltere devletlerinin ve popülizmin eski tarihinden değil, bazı modern devletlerin, özellikle İsviçre ve bazı Kuzey Amerikan federal devletlerinin anayasalarına girmiş kurumsal karar mekanizmalarından da çıkarsanabilir. Bunlar şunlardır:

15 “Halkın doğrudan siyasî eylemi” bölümü özellikle bilgilendiricidir, C. J. Friederich, *Der Verfassungsstaat der Neuzeit* (Yakın Zamanın Anayasal Devleti), Berlin, Göttingen 1953, sf. 636.

16 Karş. Margaret Canovan, *Populism* (Popülizm/Halkçılık), Londra 1981, sf. 192-202.

1. Yurttaş toplantısının yasama kurumunu oluşturması;
2. Fiilî ve/veya seçenekli referandum;
3. Siyasî vekillerin azledilebilirliği ve makam rotasyonu;
4. Emredici temsil yetkisi;
5. "Orantılı" seçim hakkı (oy kullanırken dolaysızca politika programları hakkında oy verme imkânı).

Modern kitle demokrasilerinin günümüzdeki gerçekliği karşısında - şimdilik sadece tarihî anılarda somutlanabilen - katılımcı demokrasi modelleri anakronist ve *aynı zamanda* da kendine özgü bir şekilde modernlerdir. *Anakronist* olmaları, geniş coğrafî alanlara yayılan modern devletlerin son derece karmaşık siyasî yapısı ve uç noktadaki işlevsel farklılaşması, yurttaşın siyasî genel durum hakkında kendini ifade etme pratiğiyle reşit bir özne haline gelmesini imkânsız kıldığı içindir. Kendine özgü *modernliği* ise, her erkeğin ve kadının bireysel kendini geliştirmesine dönük evrenselleştirilmiş idealin ancak günümüz refah devleti koşulları altında sadece şeklen garanti edilmekle kalmayıp yaşama dünyasında büyük ölçüde kabul edilen ve uygulanan bir kültürel olağanlık haline gelmiş olmasından kaynaklanır.

Bu yüzden ara muhasebe olarak, elitçi teorisyenlerin modern demokrasilerin siyasî kültürü için verili olduğunu iddia ettiği davranış tarzlarının ve tutumların, herhalde gerçekliğe artık ellili ve altmışlı yıllardaki kadar doğal bir şekilde tekabül etmediğini saptayabiliriz. Ve eliter demokrasi şemasının artan ölçüde, otoriter bir politika için teorik platform sunmaya elverişli olduğunu saptayabiliriz. Bununla birlikte demokratik elit egemenliği anlayışının, modern toplumlardaki egemenlik koşullarının ve karar alınacak konuların karmaşıklığını isabetli bir şekilde hesaba kattığı yadsınamaz. Ama katılımcı geleneğin temsilcilerinin de gerçek değişimlere işaret edebilecekleri ve konumlarının -

en azından kısmen - salt ahlâkî çağrı niteliğinden çıkmakta olduğu gözlemlenebiliyor. Buna rağmen demokrasi teorisinin klasik, hatta bir bakıma kapitalizm öncesi geleneği de, yönelimini sanayi öncesi modellere göre belirleyen katılımcı siyaset geleneği de, günümüzün refah devletine dayalı kitle demokrasilerinin kapsamlı şekilde nasıl demokratikleştirilebileceğine ilişkin bir rota çizmiyorlar.

Ve nihayet, “devlet bıkkınlığı” denen fenomenlerin daha ziyade “yönetilemezlik” belirtileri olarak mı, yoksa olgunlaşmış bir siyasî kültürün göstergeleri olarak mı anlaşılması gerektiği sorusunun sadece siyasetin hakemliği altında normatif öncüllere göre cevaplandırılmakla kalmadığı, *problem* sorusu olarak öne sürülebilmesinin bile ancak refah devletine dayalı kitle demokrasilerindeki koşullara ve onun siyasî egemenliğinin yordamlarına ve nesnelere bakışla mümkün olduğu da belirgin hale gelmiştir.

Claus Offe demokrasi teorisine ilişkin yeni çalışmalarında, gittikçe daha fazla siyasî karar nesnesinin, demokrasi ilkesinin inandırıcı, yani meşruiyet yaratıcı uygulanabilirliğinin dışına çıktığı tezini açıkça doğrulayan deliller toplamıştır.¹⁷ Bu, modern demokrasilerin “inandırıcılık açığı” tezini ortaya koyarken Huntington’un ima ettiği soruna başka bir açıdan bakmaktır. Aşağıda Offe’nin ayrıntılı olarak tanımladığı, çoğunluk kuralının [halihazır] geçerlilik koşullarından sadece birkaçını sayacağız. Günümüz demokratik sistemlerinde normatif beklentiler ve kurumsal gerçeklikler arasındaki gerginliği oluşturan şey - Offe’yi bu şekilde okumak, Huntington’u da bu şekilde değiştirmek mümkün - bu geçerlilik koşullarının erozyonudur.

17 Özellikle: *Politische Legitimation durch Mehrheitsentscheidungen?* (Çoğunluk Kararları Yoluyla Siyasî Meşruiyet?), *Journal für Sozialforschung*, 22.yıl (1982), sayı 3, sf. 311-335.

1. Refah ve müdahale devletinin gelişmesi ve neokorporatif düzenlemelerin etkileri yüzünden, (demokratik yoldan denetlenen) devletsel ve “özel” sorumluluğa tâbi toplumsal âlemler arasında çizilen klasik liberal sınır gittikçe daha kuşkulu görünüyor. Gittikçe daha fazla toplumsal yaşam alanı, artan bir yoğunlukla devletsel-idarî tasarruf yetkilerinin alanına giriyor. Devlet hizmetlerinin tüketicileri ve özellikle de refah devletinin kolladığı kesimler, “özel” yaşam edimlerinin kamusal-siyasî dış koşullar tarafından belirlendiğini hissediyor. Özel alana devlet müdahalesi nesnel olarak artarken, devletsel ve toplumsal alanların farksızlaşması demokratik katılım ve denetim imkânlarındaki bir artışla dengelenmiyor.

2. Demokratik çoğunluk kuralının siyasî egemenliğin sadece ulusal devlet çerçevesi içinde geçerliliği vardır. Ancak bağımsız iradeyle tercih edilmiş bir siyasî tecrit [otarşi] ve tam ekonomik kendine yeterlilik gibi hiç de muhtemel olmayan bir durumdadır ki, demokratik örgütlenmiş egemenliğin öznesi ile nesnesi örtüşecektir. Ama bu ihtimal dışı durumun aksine, ekonomik, ittifak politikalarına tâbi ve devletlerüstü eklemlenme nedeniyle, bir ulusal devlet içerisindeki kararların o devletin yurttaşlarından daha geniş kapsamdaki bir kişiler topluluğunu etkilediğini saptamak zorundayız. Örneğin Kuzey Amerika Merkez Bankasının politikası neredeyse tüm dünya pazarına tesir eder. Dolayısıyla, devletlerüstü siyasî eklemlenme ve dünya ekonomisinin eklemlenmesinin bir sonucu olarak da, demokratik denetim imkânının dışına çıkan ve büyümekte olan bir karar nesneleri kütlesi mevcuttur.

3. Modern dünyada altyapıyla ilgili kararların karmaşıklığı, kapsamı ve özellikle geri dönüşü olmayan sonuçlar yaratması da çoğunluk kuralının geçerliliğini kısıtlar. Enerji santralleri, karayolları ve demiryolları gerçi sanayi toplumlarının

kuruluş yıllarında da inşa ediliyordu. Ama ancak atom enerjisinin beraberinde getirdiği sorunlar, büyük teknoloji tesislerinin yer seçiminin büyük halk kesimlerini ilgilendiren sonuçları, silahlanma politikası kararlarının uzun vadeli etkileri ve ekolojik döngülerin çöküşünün doğurduğu korkunç zararlar - ancak bu fenomenler, demokrasi ilkesinin geçerlilik koşullarının öteden beri sessiz sedasız içinde barındırdığı bir önkoşula dikkatlerin çekilmesini sağladı: açıkça hayalci olduğu anlaşılan, demokratik yapıdaki her kamusal topluluğun, her yasama dönemine âdetâ bir sıfır noktasından başlayabileceği varsayımı. Gerçi eski dönemlerde de iç politikayı biçimlendirme serbestisi geçmiş altyapı kararlarının getirdiği ipoteklerce sınırlanmıştı. Ama günümüzün süper-endüstriyel ve büyük teknoloji koşulları altında, günümüzde her toplumun yapısal yaşam koşullarını gelecek nesillerden sadece ödünç almış olduğu sözü, lâlettayin bir lâf olmaktan çıkıyor. Dolayısıyla, üzerinde fiilen demokratik şekilde tasarrufta bulunulabilecek alan, zaman boyutunda da küçülmekte.

Devlet ile toplum arasındaki ayrımın geç-kapitalizm koşullarında ortadan kalkışı, siyasî kararların ulusal devletin sınırlarının ötesine uzanan sonuçları ve modern altyapı kararlarının geri dönüşünün olmayışı, Offe'nin demokratik çoğunluk kuralının geçerlilik koşullarının silinmekte olduğuna ilişkin tezinin kanıtları arasında sadece en çarpıcılarıdır. Bunlar aynı zamanda Huntington'un, büyüyen "inandırıcılık açığı" tezini, meşruiyet sağlayıcı demokratik normlar ve modern kitle demokrasisinin kurumsal gerçeklikleri arasındaki gerginliğin arttığına ilişkin iddiasını da destekliyor.

Elitçi teorisyenlerin "yönetilemezlik" tezini ortaya atmasına vesile olan protesto fenomenlerini, demokratik irade oluşumu alanının yukarıda anlatılan sınırlanışına *tepkiler* olarak yorumlamak akla yakın görünüyor. Ayrıca sosyopsikolojik değer değişimi araştırmalarının sonuçlarına dayana-

rak da - siyasî egemenlikteki bu yapısal değişimlerden bağımsız olarak - Savaş sonrası dönemin özgül sosyalleşme koşullarının, burjuva değerler repertuvarının erken dönem klasik burjuva demokrasi fikrine dayanak oluşturan kısmını, yani yurttaş haklarında eşitlik, siyasî katılım ve bireysel kendini gerçekleştirme değerlerini radikallemiş olduğu akılyürütmesi öne sürülebilir.¹⁸ Bu ikinci varsayım doğru ise, Huntington'un tezi öne çıkarılmalıdır. En azından halkın önemlice bir kesiminde (gençlik, kültürel entelijensiya, hizmet sektöründe çalışanlar) estetik, ahlâkî ve siyasî olarak demokratik duyarlılığın keskinleşmesinin karşısında, siyasî kendi kaderini tayine ilişkin ilkelerin hâlâ inandırıcı şekilde geçerlilik iddiasında bulunabileceği alanların gitgide küçülüşü dikiliyor. Böylelikle, geç-kapitalist kitle demokrasilerinin gelişiminin, ya siyasî katılım biçimlerinin meşruiyet sağlayıcı etkisinden tümüyle vazgeçileceği ya da kendi siyasî kaderini tayin hakkındaki normatif ilkelerin bizzat siyasî egemenliğin yeniden örgütlenişinin rasyonel temeli haline geleceği bir noktaya doğru ilerlediği öngörüsünde bulunmaya cesaret edebiliriz.

Varsayılan bu karar noktası, bir yanda teknokratik bir elit egemenliğinin otoriter programı ve - katılımcı öğelerle - genişletilmiş ve anayasal güvenceleri ciddiye alınan bir parlamenter demokrasi arasındaki tarihî tercihi ifade eder.

İlk seçenek, bazı Yeni Muhafazakâr idareler tarafından hedeflendiği kadar saf bir biçimde kabul ettirilebilecek olursa, bu kendi siyasî kaderini tayin hakkının liberal demokrasi-lerde halen kurumsallaşmış düzeyinin sonu anlamına gelecektir. Bu tür bir otoriter post-liberal düzende siyasî ege-

18 Karş. Ronald Inglehart, *Wertwandel in den westlichen Gesellschaften: Politische Konsequenzen von materialistischen und postmaterialistischen Prioritäten* (Batılı Toplumlarda Değer Değişimi: Materyalist ve Postmateryalist Önceliklerin Siyasî Sonuçları), yayınl.yer: Klages, Kmiecik, a.y. sf. 279-316.

menlik artık onaylanabilir anayasa ilkelerinin meşruluğuna başvurularak kabul ettirilmez. Böyle otoriterleşmiş bir düzende modern kitle demokrasilerinin merkezî problemi - hukukun olumlanması ile onun normatif meşrulaştırılışının pek olumlanması ile birbiriyle ilişkilendirilebilir savlar olmaktan çıkması problemi - iki strateji aracılığıyla “bertaraf” edilmiş olurdu. Birincisi, *pozitivist* bir meşrulaştırma stratejisi yoluyla; buna göre idarî işlem icralarının şeklen işleyişi bile siyasî meşruluk sağlar. İkincisi, kitle iletişim araçlarıyla yaratılan, siyasî elitlerin karizmatik karakteri ile - sosyal-teknolojik bir yapay oluşum olarak kitlesel sadakat. Tutarlı bir şekilde uygulandığında her iki strateji de, elitlerin davranışlarının karşısında sorumlu tutulacağı, siyasî kamuoyunda yaşayan bir meşruiyet bilincinin sonu demektir. Otoriter bir yasalılık ve yapay biçimde üretilmiş bir kitlesel sadakatin siyasî-kültürel bir meşruiyet bilincinin yerine geçtiği yerde, “demokrasi”den ancak kinik anlamda söz edilebilir. - Yeni Muhafazakâr şekilde yenilenmiş bir toplumun *otoriterliği* sadece siyasî örgütleniş bakımından olmayacaktır: yenilenmiş meritokratik ve sosyo-biyolojik ideolojilerin örtüsü altında, sosyal eşitsizliğin varolan biçimleri genişletilecek ve tahkim edilecektir. Siyasî bakımdan aykırı yurttaşlar, sadece siyasî kamuoyu sahnesindeki tartışmada rakipler olmakla kalmayacak, veri teknolojisiyle mükemmelleştirilmiş bir denetim ve baskının nesneleri olacaktır. Sosyal bakımdan aykırı sayılan halk kesimleri vesayetçi sosyal kontrolün ve “toplum polisi”nce konmuş çalışma zorunluluğunun nesneleri olacaktır. Siyasî idare altına alınmış bir kültür bir yandan eğlenceye indirgenecek, öte yandan ideolojik eklemelenmenin aracı haline gelecektir. Bunun karşısında ise sadece, demokrasinin katılımcı bir reforma uğratılması seçeneği vardır. Gerek eski liberal eşraf [şeref-pâye] demokrasisinin saf temsilî biçimlerini esas alan muhafazakâr devlet

hukukçuları, gerek alternatif hareketin, parlamentarizme yönelik eleştiriyi fundamentalistçe abartan bazı sözcüleri, temsilî sistemi ve “taban demokrasisini” siyasî katılımın birbirini karşılıklı dışlayan modelleri olarak görme eğilimindedir.¹⁹ Bu - aynı zamanda günlük politikada da yaygın olan - modelci Platonculuğa özgü, seçmeci olduğu kadar mutlaklaştırıcı bakışla kıyaslandığında, siyaset ve anayasa hukuku kurumlarının gerçek tarihî karışık bir görüntü sunar. Bu görüntü - ve yüksek mahkemelerin içtihadı - gerçi tarihî gelişmenin her basamağında (Marksist anlamda) hüküm süren bilinç biçimlerinin etkisini yansıtır. Anayasa tarihine egemenlik tarihî olarak bakan bu bakış açısından çabucak, doğrudan demokrasinin öğelerinin burjuva toplumlarının başlangıcından beri sürekli geriletilmiş olduğuna dair semptom belirgin bir şekilde görünür. Mamâfih anayasa tarihî, normatif öğrenme tarihînin hukukun şekilciliği içinde gizlenmiş bir çökeltisidir de. Erken burjuva cumhuriyetlerinden günümüzün refah devletine dayalı kitle demokrasilerine kadar merkezî siyasî konuların ve gerekçelendirme kalıplarının akışı içerisinde pek çok yerinde kesintiye uğrayan, ama hiçbir zaman yok olmayan bir mantık seçilebilir; bu mantık çizgisi devlet hükümranlığının oluşumundan kişinin, mülkiyet ve sözleşme güvenliğinin güvence altına alınmasına ve siyasî düzenin öndegelen kabul edilebilirlik koşulları olarak maddi adalet tasarımlarının ve eşit siyasî katılım ilkelerinin civarına kadar uzanmaktadır.²⁰ Siyasî kurumlar tarihîni bu bakışla, siyasî iktidarın, hukukî-kurum-

19 Taban demokrasisi ile parlamenter demokrasinin bağdaşmazlığı konusunda 15 Ocak 1983 tarihli haftalık *Das Parlament* gazetesinin ilavesi hayli aydınlatıcıdır.

20 Hukuk gelişimi ile ilgili olarak normatif öğrenme kavramı üzerine karşı G. Frankenberg ve u. Rödel, *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz* (Halk Hükümranlığından Azınlıkların Korunmasına), Frankfurt/M. 1982, giriş bölümü.

sal iç mantığının ve normatif gelişme yapısının karmaşık ve değişen sonuçları olarak okuyanlar, parlamenter sistemin ve onun federal ve yerel organlarının günümüzdeki pratiğini ve kurumsal biçimlenişini, bilgeliğin nihâi noktası olarak göremez. Nihâi nokta olamayacaklarını, akılyürütmelerimizin başlangıç noktasını oluşturmuş olan, parlamenter sistemin aşırı yüklenmesi ve kendi kendini bloke etmesi fenomenleri de kanıtlamaktadır. Bu yüzden, elitçi “yönetilemezlik” etiketiyle teşhis edilen fenomenlerin, ılımlılık çağrısına, kısıtlayıcı tedbirlere ve siyasî baskılara vesile kabul edilmeyip, varolan siyasî yapı içinde kendine uygun düşen ifade ve etkileme fırsatları bulamayan bir demokratik bilinç artışının işareti sayılmasını öneriyoruz.

Aşağıda önerilen tedbir ve biçimlerin pek azı tarihî açıdan yenidir. Bazıları daha erken burjuva teorisyenlerince bile tavsiye edilmişlerdi. Gerçi burjuva toplumunun siyasî-ekonomik olarak kendini geliştirmesi sürecinde öylesine kısıtlı bir ifade bulabilmişlerdir ki, [onları cisimleştiren] kurumlar karşısında hızla normatif bir “üstyapı” halinde bağımsızlaşmışlardır. Ama 20. yüzyılın çağdaşları olarak bizler belki de öyle bir durumla karşı karşıyayız ki, bu “üstyapı”nın kendini bloke eden bir siyasî sistemle eklemlenişi, onun krizini altetmesinin tek yolu olarak görünüyor.

Birinci sırada, (partili/traflı bir şekilde sabitlenmemiş) siyasî eğitimin güçlendirilmesi, eğitim ve kültür özgürlüğünün güvence altına alınması ve siyasî partilerin ve sermaye gruplarının dolaysız siyasî denetiminin dışında kalan medyalar yoluyla siyasî kamuoyunun güçlendirilmesi gelecektir. Seçmen kararının belirleyici gücünü artırmaya yönelik yenilikler önemli olacaktır: örneğin milletvekillerinin seçmen kararlarına gönüllü olarak bağlanması, oylamalarda ihtimalî bir olayla veya konuyla ilgili tercihte bulunma imkânının getirilmesi, oylama sonuçlarının siyasî programlara

nispî etkisine imkân tanınması, parti içi demokrasinin güçlendirilmesi vb.. Yurttaşın egemenlik aygıtı üzerindeki etkisinin bu genişleyişi, idarenin yurttaşlarca denetimi, sosyal devletçi katılım haklarının genişletilmesi, yerel ve federal düzlemde yurttaş toplantıları ve referandumları ile tamamlanmalıdır. Katılımcı ögeler parlamenter sistemin şekli temsil ölçütlerinin maddi tamamlayıcısı rolündedir. Dolayısıyla demokrasinin bu şekilde güçlendirilmiş meşruiyetinin temeli muğlak bir “halk iradesi” ya da şeklen tanımlanmamış bir “taban” olmayacaktır.²¹ Bu demokrasinin temeli, siyasî aydınlanmanın evrenselci değerler haznesidir.

Devlet egemenliğinin demokratikleşmesini mümkün kılacak olan ve burada sadece örnek olarak sayılan kurumsal biçimler, bir sosyal teknoloji sayılarak yanlış anlaşılmamalıdır. Sadece değişen tutumlara, saiklere ve beklentilere yeni bir örgütleniş çerçevesi arayan bu türden bir katılımcı sosyal teknoloji, siyasî sistemin kriz duyarlılığını periferisine aktararak (yumuşak) sosyal kontrol gücünü artırdığı kuşkusundan arınmış olmayacaktır.

Katılımın sistem teorisi çerçevesindeki bu programı karşısındaki kendi kaderini tayin fırsatlarının radikalleşmesi önerimiz, liberal demokrasinin krizinin burada tartışılan nedenlerinin, siyasî irade oluşum süreçleri ile siyasî iktidar uygulama kurumları arasındaki ilişkinin kendisini değiştirmiş olduğunu hesaba katmalıdır. Çünkü, tasvir edilen protesto fenomenleri ile kendi kaderini tayin ve katılım ilkelerinin dramatikleştirilmesi, bunun yanı sıra refah devletince yükseltilmiş olan maddî ve normatif talepler, özel-gayrisiyasî ile kamusal-siyasî olanlar arasındaki alışlagel-

21 Yeşillerin “taban demokrasisi” kavramının eleştirisi üzerine karş. Ulrich Rödel’in çalışması, Wolf Schäfer (yay.), *Neue soziale Bewegungen* (Yeni Sosyal Hareketler), Frankfurt/M. 1983 içinde sf. 979-106.

miş (liberal) sınır çizgisini gittikçe silikleştirmiştir. En azından, siyasete dair kurumsalcı-devletçi bir imgenin geçerlilik koşullarının altını oymuştur. Devlet ile toplumun ilişkisi hakkında burjuva gelenek içinde geliştirilmiş, kurumsallaşmış Marksizm tarafından da - (Parti yönünde) kaydırılmış öncüllerle - devralınmış olan siyaset anlayışına göre kollektif saikler oluşturma ve irade oluşturma süreçleri ancak kurumsal-örgütsel, devlete yönelik bir ifade buldukları zaman siyasîdirler.

Bunun karşısında, tasvir edilen yeni sosyal mücadeleler içerisinde, sırf yüksek derecede örgütlenmiş çıkarlarca yönlendirilip millî hasılâdan pay kapmaya ve siyasî sisteme erişim fırsatlarını artırmaya yönelik bir mücadele tarafından belirlenmeyen bir siyaset biçimi, artık kendini kabul ettirmiştir. Bu, ilke olarak tüm devlet ve devlet dışı alanlarda, sistemin zorlaması ve kendi kaderini tayin alanlarına sahip çıkılması arasında durdurulamaz bir diyalektiğin işlediğini varsayan bir politika algılayışıdır. Bu tür bir politikanın henüz teorik olarak aydınlatılmamış olan rasyonalitesi belki de Foucault'nun iktidar teorisinin paradoksal bir yeniden yorumlanması ile tanımlanabilir. Foucault bilindiği gibi, siyasî iktidarın kendini kabul ettirmesinin sadece devletin şiddet tekelinin organları üzerinden değıl, buna ek olarak sistemi sağlamlaştırıcı düşünce biçimleri ve davranış tarzları üzerinden de gerçekleştiğini ortaya koymuştu. Siyasî egemenliğin sınırsız kendini kabul ettirme yeteneğini ve had safhada istikrarını öngören bu mutlaklaştırıcı imgeye karşılık sözkonusu yeni siyaset, *modern* siyasî egemenliğin dramatik tesadüfiliğine, kırılganlığına ve şaşırılabilirliğıne, devlet meşruiyetinin ve otoritesinin yurttaşların "siyaset öncesi" korkularına, saiklerine, normatif taleplerine ve mutluluk beklentilerine olan bağımlılığının dramatik ölçüde artmış olmasına olan, duyarlılaşmış bir

perspektif ortaya koyar. Bu siyaset, devlet örgütlenmesinin dışlanmış, sadece şakşakçı bir şekilde onaylanan, soyut otorite talep eden bir zorlayıcı aygıt olmaktan çıktığı, tersine toplumun demokratik bir kendini örgütleme imkânının yeri, aracı ve koşulu olduğu bir düzenleyici fikir tarafından yönlendirilir. Siyasî iletişim haklarının güvencesi ve canlı bir siyasî kültür, bu yeni siyasetin 'gelişim için belirleyici önkoşulları oluşturur.

Günümüz kitle demokrasilerinde mevcut sosyal eşitsizliğin ölçüsünü belirlemeye ve buna karşı siyasî tepkileri tarif etmeye girişen sosyalelimciler bazı zorluklarla karşılaşılıyorlar. Gerçi Savaş sonrasındaki uzun süreli ekonomik refah evresi neredeyse hiçbir Batılı toplumdaki eşitsizlik orantılarını pek fazla değıştirmemişti, yani zenginlerle yoksullar arasındaki mesafe - tüm o “düzlenmiş orta tabaka toplumu” ideolojilerine rağmen - değışmeden kalmıştı. Ama bu oranlar içerisinde bütün toplumsal tabakaların maddi yaşam koşulları iyileşmiş olduğundan, sosyo-ekonomik eşitsizlik sorunu kamuoyunda ve sosyalelimlerde ilgi görmedi.¹ Ancak günümüzde dünya çapındaki ekonomik kriz ve o krizi bilinen Yeni Muhafazakâr yoldan giderme çabaları sonucunda yeniden, - yer yer dramatik ölçüde - artan ekonomik eşitsizlik göstergeleri ile karşı karşıyayız.² Bununla birlikte

1 Bu konuda yakın tarihli bir kaynak olarak karş. Ulrich Beck, *Die Risikogesellschaft* (Risk Toplumu), Frankfurt/M. 1986.

2 Bu konuda ABD'deki durum için karş. Paul Blumberg, *Inequality in an Age of Decline* (Bir Gerileme Dönemindeki Eşitsizlik), Oxford University Press, 1980.

geç-kapitalist refah devletlerinin siyasî gerçekliği şimdiye kadar, sosyal-ekonomik paylaşım mücadelelerinden ziyade, sosyal hareketlerin, özellikle de kadınların etkinliğinin damgasını taşıyor; bunlarda siyasî eşitliğe ilişkin yurttaş hakları talepleri ve grubun biricik özgünlüğünün toplum nezdinde tanınmasına yönelik kültür mücadelesi ile ilgili çıkarlar ayrılmaz bir şekilde içiçe geçiyor. Ama kafa karıştırıcı olan yalnızca gerçeklik değildir; gerçeklikten emin olmanın sosyalbilimsel araçları da, yani analitik kategoriler, teorik kavramlar ve ampirik parametreler de işe yaramaz hale gelmiştir.³ “Sınıf” kavramı, en azından dogma tarihinin günümüze taşıdığı biçimiyle ikna edici makullüğünü kaybetmiştir. Nitekim günümüzde hemen hiçbir Marksist sosyolog, örneğin “ara sınıfların” kapitalist ve ücretli işçilerin büyük ana sınıfları içinde eriyeceğini, ciddi bir şekilde düşünmüyor. Ama onunla rekabet halindeki burjuva tabakalaşma sosyolojisi de Marksist sosyolojinin güçlüklerinden hiçbir şekilde faydalanabilmiş değil. Onun temel varsayımları da başka, benzer ölçüde ağır derecede çelişkilere ve kuraldışılıklara saplanmıştır. Ampirik araştırmalar içerisinde, tabakalaşma sosyolojisinin normal durum olduğunu iddia ettiği şeyin - sosyo-ekonomik durum, eğitim düzeyi, meslek vb. hakkındaki ampirik tabakalaşma boyutlarının “tutarlı” bir statü meydana getirdiği iddiası-, daha ziyade istisna teşkil ettiği gittikçe daha açıkça görülüyor.

Bu karışık duruma dolaylı bir yoldan, yani burjuva düşüncesi içinde sosyal eşitsizlik fenomenlerini açıklayıp meşrulaştıran düşünce tarzının tasviri ve eleştirisi ile, yaklaşmak istiyorum; verim toplumu ya da - anglosakson dil dünyasında daha isabetli bir şekilde dendiği gibi - *Meritok-*

3 Bu konuda karşı. Reinhard Kreckel, *Grundlagen einer politischen Soziologie der sozialen Ungleichheit* (Sosyal Eşitsizliğin Bir Siyasî Sosyolojisinin Temelleri), yay. yer: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1982, 4.

rası⁴ teorisi yoluyla. Eleştirim, meritokrasi gelişmiş refah devleti koşullarında bile bağlı kalmaya çalışan fikrine günümüzün Yeni Muhafazakâr çabaları üzerinde yoğunlaşacaktır. İlkönce kendimi, meritokrasinin normatif çekirdek düşüncesinin bilinçli olarak içkin bir tasviri ile sınırlayacağım. Eleştirimde ondan sonra, kaskatı şekli bir anlamda anlaşılan fırsat eşitliği ile özdeşleştirilen meritokrasinin refah devleti koşulları altında nasıl çelişkiye düştüğünü göstermeye çalışacağım. Yeni Muhafazakârlar bu çelişkileri, sosyo-biyoloji ve genetikten ödünç almalar yoluyla örtbas etmeye çalışıyorlar, bu ise kaçınılmaz olarak, meritokrasinin aydınlanmacı ilkeleriyle bağdaştırılamayacak sonuçlara varıyor. Ve nihayet, sosyal eşitsizliğin meritokratik meşrulaştırmasında içerilen üretimci rasyonalitenin, kitle tüketiminin genişletilmesi ve sosyal güvencelerin tasfiyesi yoluyla kendi önkoşullarının altını gittikçe daha fazla oyduğunu göstermek istiyorum. Yeni Muhafazakârlarca yakınılan verim/başarım (performans) isteği çöküşünün, aslında sadece başarım ölçütlerinin bireylerin kendilerini geliştirmesine müteallik kültürel alana kaymasını yansıttığı tezini savunacağım.

Rousseau bilindiği gibi eşitsizliğin “doğal” ve “sosyal” olmak üzere iki biçimini ayırt ediyordu.⁵ İnsanların doğal eşitsizliği ya da daha iyi bir ifadeyle doğal farklılıkları, teorik olarak sorun değildir. Bizler erkek ya da kadınız, siyah ya da beyaz, uzun ya da kısayız. İnsanın doğal farklılığı cinsiyetin ona atfedilen özellikleri, fiziksel durum, etnik ve bölgesel köken tarafından belirlenir. Bunların ortak ölçütü,

4 Bu bölümün büyükçe bir kısmı Daniel Bell'in *On Meritocracy and Equality* (Meritokrasi ve Eşitsizlik Üzerine) adlı makalesinden esinlenmiştir, yay.yer: Public Interest, 1977.

5 Bu konuda karşı. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Hakkındaki Söylem*, Rousseau, *Schriften* (Yazılar), 1.cilt, Münih 1979, yay: Henning Ritter.

geri döndürölmezliğıdır. Bu özellikler doğa kaynaklı varolduklarından, bunu siyasî bir düzenin yönlendirici ilkesi yapmak en iyi ihtimalle anlamsız, genellikle de tehlikeli olacaktır. Yalnız biyolojist ideolojilere sahip faşist rejimler, sosyal grupların egemenliğini doğa kategorilerine dayandırır. Ama onlara atfedilen özellikler nedeniyle şimdiye kadar ezilmiş olan toplumsal grupların özgürleşmesi de (özellikle kadınların ve etnik azınlıkların) yalnız evrensel aidiyetin genişletilmesi biçiminde anlamlı bir şekilde düşünülebilecektir.

Rousseau sosyal eşitsizliği ya da sosyal eşdeğersizliği bu doğal farklılıktan ayırdediyordu.⁶ Bu tür farklılık, ekonomik malların, siyasî erk araçlarının ve kendine ve başkalarına saygının kültürel kalıplarının eşitsiz dağılımı olarak ortaya çıkar. Ekonomik, siyasî ve kültürel malların eşitsiz dağılımının sonucu olarak sosyal eşitsizlik, böylelikle doğal bir olgu değildir. Daha ziyade, toplumsal kurumlar içinde üretilen ve yeniden üretilen bir olgudur.

Doğal farklılığın ve sosyal eşdeğersizliğin bu iki bariz biçiminin arasında, bireysel çıkarların, yeteneklerin ve başarımlarının farklılığı hakkındaki zor problem yer alıyor. Muhafazakâr politikacılar hep bu türden farklılıkları doğal nedenlere bağlama eğilimindedir. Muhafazakârlar için kabiliyet eğilim ve motivasyondaki farklar, bireyin doğuştan gelen temel donanımının bir parçasıdır. İlerici burjuva ve sosyalist düşünürler ise daima bu özgül farkları toplumsallaşma ve eğitimle belirlenmiş olarak görme eğilimindedirler.

Meritokrasi öğretisi ya da “başarım toplumu” ideolojisinin rasyonel çekirdeği, bir yanda doğal farklılık, öte yanda

6 Karş. Ralf Dahrendorf, *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* (İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üzerine), Tübingen 1966.

sosyal eşdeğersizlik olmak üzere, eşitsizliğin iki türü arasında adil bir dengeleme sağlayabilecek bir toplumsal düzenin mümkün olduğu iddiasında bulunur; böylece sosyal eşitsizliğin sadece - adalet açısından ahlâken savunulabilir - bir (bakiye) biçimi kalacaktır. Bu yüzden “sosyal farklar” ya da “sosyal farklılık” ifadelerini tercih ederler. Meritokrasi hakkındaki bu öğreti, 1798 tarihli Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesinin 1. maddesinde aşılmaz bir isabetle ifade edilmiştir: “İnsanlar özgür ve eşit doğar ve kalır. Toplumsal farklar sadece ortak yarara dayanabilir.” Bu madde, sadece toplum içindeki kabiliyetlerin ve başarımlarının gerçekte dağılımını yansıtan - ve sınıfsal yapılar tarafından, yani kaynakların imtiyazlı tahsisi ve imtiyazlı yararlanma imkânları ile çarpıtılmamış - “toplumsal farkların” ahlâken meşrulaştırılabileceği varsayılır. Dolayısıyla bir toplum, toplumsal farklar bireysel çıkarların, yetkinliklerin ve başarımlarının ne kadar aslına sadık bir yansımasını oluşturuyorsa, o denli adil olacaktır. Madenin ikinci cümlesindeki sav, sosyal yararlılığın faydacı ilkesini içerir: bireyin resmî ve gayriresmî toplumsal hiyerarşilerdeki konumlanışı yalnızca toplumun varlığına yaptığı katkıya dayalı olarak gerçekleşebilir. - Meritokrasi fikri modern biçimlenişini, işlevselci tabakalaşma teorisinde bulmuştur. Bu teoriye göre burjuva toplumlarında statü tahsisleri ve elitlerin devşirilmesi “rasyonel bir kalıba” göre işler. Sosyal eşitsizliğin yeniden üretiminin “kan bağı”na atfedilen kalıplara göre gerçekleştiği, zümresel tabakalaşmaya dayanan feodalizm toplumlarından farklı olarak, modern toplumlardaki statü konumlarının dağılımı toplumsal bütünün varlığına işlevsel katkı ölçütüne göre ölçülür. Bu işlevsel katkı ölçütü, kişinin “tikel” özellikleri dikkate alınmadan işlediğinden, sıkı sıkıya *evrenselci* bir ölçüttür. Öncelikle söylediği, belirli mevkilerin her biri için en iyi olanların se-

çıldığından ibarettir; ya da olumsuz ifadesiyle: şekli vasıflar itibarıyla daha kötü olanlara ayrımcılık uygulanır. Sosyal eşitsizliğin yeniden üretiminin bu “rasyonel” biçiminin ampirik uygulama alanı, kısıtlı yönetim mevkilerinin atanma mantığıdır. “Rasyonel” yoldan üretilen bir elitin otoritesi böylelikle işlevsel bir otorite olacaktır. Meşruiyetini bir seçim eyleminde değil, sorgulanamaz, tüm asllara yararlı görünen bir “başarım” yoluyla kazanmış olacaktır. Bu tür bir bakış sağlam inandırıcılığını, erken burjuva toplumunun feodal statü imtiyazlarından sonradan ayrışmasıyla kazanır. Saint-Simon’dan Veblen’e kadar, teknokratik sosyalizm tutkusu da burjuva öncesi dönemin asalakvârî imtiyazlarından beslenmiştir.

Meritokrasi öğretisi, aydınlanmanın siyasî felsefesinde oluşmuş olan ve 1789’dan beri çeşitli biçimlerde demokratik yapıli toplumların tüm temel hak kataloglarında bulunan iki önermenin sentezinin müşkül bir denemesidir. Bu iki önerme bir yandan tüm yurttaşların ilkesel siyasî eşitliğinin devlet tarafından garanti edilmesine, öte yandan her bireyin *kendini geliştirme* özgürlüğünün sağlanmasına ilişkindir.

Eşitlik önermesi gerçi bireyler ve sosyal gruplar arasında doğal farkların varlığını inkâr etmez. Ama bu doğal farkların yapısal sosyal eşitsizlikler olgusunu haklı çıkarmayacağını belirler. Böylelikle, toplum içinde geleneksel ve doğal hukuka dayalı rütbe düzenlerinin çöküşünden sonra her siyasî egemenlik ilişkisi, yani siyasî eşitlere eşitsiz muamele özel bir gerekçe gerektirir. Geçici siyasî egemenliğin bu türden meşrulaştırılma[lar]ın ufkî kesişim noktası, demokratik anayasadır. Anayasanın demokrasiye dayalı ve hukuk devletince denetlenen, hükümler ile tebânın değiştirilebilirliği şeklindeki temel ilkesi, birey ve grupların doğal farklılığının ilkesel siyasî eşdeğerliğine hâlel gelmemesini sağlamakla yükümlüdür.

Kendini geliştirme kaziyesine [postüla] göre siyasî bir topluluğun kurumsal düzeni ancak, üyelerinin her biri ilkesel olarak, kendine özgü çıkarları, kabiliyetleri ve başarımlarını, başka toplum üyelerinin çıkarlarıyla bağdaştırılabilir biçimlerde olmak koşuluyla, geliştirme fırsatı bulduğu takdirde haklı gösterilebilir. Bu kaziye, toplumun gerek maddî ve kültürel yeniden üretiminin (özellikle de eğitim sisteminin) örgütlenişinde, gerek siyasî temsil fırsatlarının dağılımında, kişilerin kendi ayırdedici bireyselliklerini geliştirmesinin önündeki engelleri ortadan kaldırmasını ve bunun için gerekli koşulları hazırlamasını emreder. Bu kendini geliştirme hakkı ilkesinin önündeki tek sınırdır, kullanılabilir kaynakların nesnel kısıtlılığıdır.

Meritokrasi öğretisi, siyasî aydınlanmanın varsayımlarla dolu bu iki önermesinin birbiriyle bağdaştırılabileceğine ilişkin - bakış açısına bağlı olarak - ütöpik ya da ideolojik beklentinin ifadesidir. Bu imge, toplumun kollektif özgürleşmesinin bireysel farkların düzlenmesi yoluyla değil, ancak farklılaşmış bireyselliklerin zorlamasız birleşmesi olarak düşünülmesi gerektiği ölçüsünde, ütöpiktir. Öğreti öyle bir toplumsal düzen imkânını öne sürmektedir ki, - Marx'tan serbest bir alıntı ile - kişinin sadece sabah balık tutup, öğleden sonra ava çıkıp akşam da sanat eleştirebilmekle kalmadığı, ayrıca bir kısmının ötekilerden daha iyi balık tutabildiği, daha iyi avcılık yaptığı ve eleştirebildiği, üstelik şunu ya da bunu yapma isteğinin son derece eşitsiz dağılmış olduğu bir toplumdur bu - ve bütün bunlar, toplumun varlığını ciddi ölçüde tehlikeye sokan çatışmalar çıkarmaksızın olabilecektir.

“Meritokrasi” aynı zamanda başlangıcından beri, ekonomik sınıf yapılarının oluşumunu siyasî örgütlenmenin evrenselci ilkeleriyle uzlaştırmaya öngörülen bir *ideoloji* idi. Meritokrasinin kavramsal modelinin bir burjuva meşrulaştırma

ideolojisi haline gelişi, normatif fikir ile meşrulaştırıcı gücünü geliştirebileceği ampirik koşulların birbiriyle yer değiştirmesi yoluyla olmuştur. Yeni Muhafazakârlar tarafından büyük rağbet gösterilen bu görüntüyü çarpıtan ayna oyunu,⁷ meritokrasi fikrinin savunucuları tarafından sıklıkla örneklenen “yarış pisti mecazı” üzerinde belirginleştirilebilir. Aynı çizgiden fırlayan koşucular varış çizgisini aynı anda geçmiyorsa, sonuç tek tek koşucuların hız, bedensel g   ve kondüsyon bakımından farklılığının ifadesi olarak yorumlanır. Birinciye altın madalya, ikinciye gümüş madalya, üçüncüye bronz madalya verilmesinin, yani koşuculara eşit olmayan ödüllerin verilmesinin mantığını kim sorgulayacaktır ki? Bu mecaz, burjuva devletin resmî hukuk eşitliği, temel siyasî katılım hakları, resmi okul eğitimi ve mal ve iş piyasalarına “serbest” erişim yoluyla herkese aynı başlama koşullarını garanti ettiği kabulünü içerir. Mecaz, bir kişinin ekonomik tercihlerinin, hangi eğitimi se e eğine ve kariyer seçeneklerine ilişkin kararlarının, ilkesel bakımdan herkes için aynı olan başlangıç durumuna soyut tepkiler olduklarını  ne sürer. Oysa bir bireyin piyasaya ilişkin her kararının, her biri pazarlara, mallara ve kurumlara bireysel kullanım ve erişim imkânları ölçüsünde ifade bulan, fırsatların ve elverişsizliklerin gerçekte biricik bir biraradalığı olduğunu bilmek için eleştirel bir düşünce süreci bile gerekmez, sadece gündelik dünyaya dikkat etmek yeterlidir.⁸ Bu erişim fırsatları toplumun belirli grupları için imtiyazlı bir şekilde açık ya da kapalı olduğu ölçüde, toplum teorisi sınıf yapılarından söz eder.

7 Bu konuda örnek olarak karş. Bell, a.y.

8 Bu konuda karş. Pierre Bourdieu, *Klassenschiedsal, individuelles Handeln und das Gesetz der Wahrscheinlichkeit* (Sınıf Kaderi, Bireysel Davranış ve İhtimal Yasası), yay.yer: Pierre Bourdieu, *Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht* (Unvan ve Mevki. Sosyal Erkin Yeniden  retimi  zerine), Frankfurt/M. 1981, sf. 1975.

Ancak sosyal dünya hiçbir yerde - “akılcı seçim” teorisyenlerinin ve onların Yeni Muhafazakâr müritlerinin kafalarının içi hariç -, her özneye aynı ölçüde açık olan imkânların homojen bir evreni suretinde görünmez. Varolan sosyal eşitsizliğin ilkesel olarak eşit çıkış fırsatlarının bulunduğu bir çıkış noktasından ortaya çıktığı şeklindeki model teorisi iddiası böylelikle, zaten yüksek bir statü ve rahat bir hayat imtiyazına sahip olanlara bir de bütün bunları hak etmiş oldukları duygusunu aktarmak gibi bir ideolojik espiye varır. Dolayısıyla meritokrasi tasarımıının ideolojik meşrulaştırma yanı, fırsat eşitliği kavramının kesinkes şekli yorumlanması ile sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Bu meşrulaştırma, resmî eşitlik fikrini ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu sosyal koşullardan ayrı olarak ele almanın hiç de muhtemel olmayan teorik imkânında hayat bulur. 19. yüzyılda hedefe varıştaki eşitsizlikte başlangıç fırsatlarının yapısal eşitsizliğini deşifre etme yeteneği belki de sosyalist toplum eleştirmenlerinin bir kavrayış başarımıydı. Refah devleti olgusu sayesinde sosyalist eleştirmenlerin bu imtiyazlı kavrayışı, kitle bilincinin potansiyel bir parçası haline gelmiştir. Özellikle - sosyal hareketlerin ve elverişli ekonomik koşulların baskısıyla - refah devletinin altmışlı ve yetmişli yıllarda güçlü bir şekilde inşası, sosyal uygulama koşullarının bizzat resmî eşitlik kavramsal modelinin içine yerleşmesini ve onun şekli kılıfının parçalanmasını sağladı. ABD’de “pozitif ayrımcılık” programlarının, Federal Almanya’da *Gesamtschule*’lerin* çocuklar için telâfi edici dil

(*) Almanya’da geleneksel okul yapısında ortaöğrenim 3 kademelidir: zanaat öğreniminin ön basamağını oluşturan eyaletlere göre 5. veya 7.sınıftan 9.sınıfa kadarki *Volksschule*, [halk okulu] yüksek okul öğreniminin önkoşulunu oluşturan *Realschule* [meslek lisesi] ve üniversiteye açılan *Gymnasium*. [lise/kolej] Yetmişli yıllarda ilerici eyaletlerde ‘*Gesamtschule*’ (genel okul) ile ‘tek ortaöğrenim’ uygulaması yaygınlaştırılarak fırsat eşitliği geliştirildi -ç.n.

öğrenimi, geniş kapsamlı bir burs sisteminin inşası vb. getirilmesi - bütün bu tedbirler, klasik resmî eşitlik güvencelerinin başlangıç fırsatlarının eşitliğini garanti altına almadığı şeklindeki, umumi olarak tartışılan ve sosyal politika reformlarına vesile olan öncüllere dayanıyordu. Gerçi bu tür programların başlangıç koşullarında fırsat eşitliğini sahidenden gerçekleştirebileceği muhtemel değildir. Refah devletçi tedbirlerin eşitleyici gücü zamansal bir mantığa göre, yani bireysel biyografiye siyasî olarak müdahale edildiği ana göre saptanabilir. Hızlı artan bir vergi sistemi ya da iş piyasasında telâfi edici yardımlar gibi görece geç bir noktada devreye giren stratejiler olsa olsa zaten kurumsallaşmış dezavantajlar için tazminatlar sunar. Eğitim politikası gibi zamansal olarak görece *erken* bir noktaya etki eden stratejilerde, refah devletinin eşitleyici müdahalesine burjuva hukuk düzeninin temel kurumlarınca kesin sınırlar konmuş olduğu gösterilebilir. Hukuksal bir kurum olarak mülkiyet, miras hakkı ve aile alanının anayasal korunması, burjuva toplumu içinde imtiyazlı kaynak kullanımında belirleyici karar merkezlerinin ilke olarak sosyal politikanın etki alanı dışında kalmasını sağlar.

Ama bu - eşitleştirme bakış açılarından - “gecikmiş” tedbirlerin etkisizliğine ve “erken” sosyal politika müdahalelerinin sisteme özgü sınırlamalarına rağmen, refah devletinin 50 yıllık geleneği, herkes için gerçek fırsat eşitliği efsanesinin inandırıcılığını ortadan kaldırmıştır. Refah devletinin reform politikalarının varlığı, yaşamda eşitsiz fırsatların özellikle bireysel biyografilere öngelen, burjuva hukuk düzeni tarafından güvence altına alınmış imtiyazlı kaynak kullanımını sağlayan yapılar tarafından sağlamlaştırıldığını belirginleştirmiştir. - Refah devletinin Yeni Muhafazakâr eleştirisinin odağı da, refah devleti uygulamalarının tebâsının kafalarının içinde harekete geçirdiği olumlu etkiler üze-

rinde yoğunlaşıyor. Yeni Muhafazakâr eleştirisi, sosyal devlet tarafından başlatılmış olan, şekli düzeyle sınırlı bir fırsat eşitliğinin *sosyolojikleştirilmesi* sürecini frenlemeye ve tersine çevirmeye çalışıyor. Güçlü sosyal güvenlik sistemlerinin varlığının, tam da başlangıçtaki fırsatların sistematik eşitsizliğine ilişkin, mağdurlar tarafından bariz şekilde algılanabilir bir kalıcı yorum sunuyor olduğu tuhaf gerçeği, geç burjuva toplumunun Yeni Muhafazakâr savunucularının tehdit altındaki şekilcilikle sınırlı fırsat eşitliği kavramını eşitliğin madden gerçekleştirilmesi taleplerine karşı koruyabilmek için ek bir sav ileri sürme zorunluluğu duymasına yol açıyor. Yeni Muhafazakâr sosyalbilimcilerin genetik zekâ araştırmalarına siyaset teorisi açısından duyduğu büyük ilgi buna dayanıyor.⁹

İnsan veya davranış genetiğinin hedefi, (genetik) potansiyel ile (sosyal) çevre arasındaki ilişkiyi, bireyin yetenek ve zekâ gelişimi bakımından belirlemektir. Potansiyel/çevre araştırmasının bilimsel politika açısından güncelliği, bulgularının eğitim ve sosyal politika savlarına dönüşmesinde yatıyor. Bu bulguların içinde daha yüksek oranda genetik belirlenmeye ilişkin - ayrıca hayli tartışmalı nitelikteki - veriler kişilerin eğitilebilirliğinin sınırı olarak yorumlanıyor; ve böylelikle, siyasî eşitlik hükmünün doğal sınırı olarak gösteriliyor. Potansiyel/çevre tartışmasının tarihine, verilerinin siyasî kullanılabilirliği ile ilişkisi açısından göz atıldığında, insan genetiği araştırma sonuçlarının sosyalbilimlerce sahiplenilmesini, konu içeriğine özgü noktaların değil de, imtiyazların savunulmasına ilişkin Yeni Muhafazakâr çıkarların çekim gücünün belirlemiş olduğu izlenimi uyanıyor. İnsan genetiği disiplini İngiltere'de 19.yüzyılda, genel giriş sı-

9 Bu konuda karşı. Philip Green, *The Pursuit of Inequality* (Eşitsizliğin İzlenmesi), New York 1981, özellikle sf. 15-42.

navları ve şekli ehliyetler aracılığıyla kamu hizmetine erişimin eşitleştirilmek istendiği bir zamanda ortaya çıktı. İnsan genetiği araştırma sonuçlarının sosyalbilimsel kullanımındaki doruk noktaları ise hep çığır açıcı eğitim ve sosyal politika reformlarıyla çakışır: 1870'te Galton sözümona genetik bulgulara dayanarak genel eğitim zorunluluğunun getirilmesini eleştirdi; Burt ve Eysenck 1960'ta İngiltere'de genel ortaöğrenim sisteminin başlatılmasına karşı polemik yürüttüler; Jensen ve Herrnstein 1969'da dengeleyici "Headstart" programını genetik savlarla eleştirdiler.

Genetik donanımın tabakaya, ırka ya da cinsiyete özgülüğünü öngören ideolojik kurgu, tehdit altındaki "liyakat" ilkesini desteklemeyi amaçlar. Dolayısıyla bazı Yeni Muhafazakârlar, Rousseau'nun sözünü ettiği doğal farklılığı sözümona doğal bilim kesinliği ile açıklamak için ihtiyaç duydukları ampirik düzlemi genetik biliminde ararlar. Bu genetik ek ölçütler, normatif emredici ilkeleri sözümona doğal olgulara atıfta bulunarak geri çevirebilmek için gerekli hale gelir. Çünkü kısıtlayıcılığı büyük ölçüde deşifre olan başlangıçtaki şekli fırsat eşitliğini, şekli eşitliğin madden gerçekleştirilmesi taleplerinden kesin çizgilerle ayıracak ölçütler ancak genetiğin kavramlarıyla tanımlanabilecektir. Sosyobiyojik ek savlara başvurmakla Yeni Muhafazakârlar, burjuva toplumunun erken döneminde meritokrasiye ahlâkî bir ilke niteliği kazandıran normatif özü feda ederler.

İkinci eleştirel savımda, sosyal eşitsizliğin meritokratik meşrulaştırması fikrinin temelinde, Batı Avrupa toplumlarının kapitalist modernleşmesi bağlamında oluşmuş olan, her şeyi kapsayıcı bir şekli rasyonalitenin yattığını göstereceğim. Bu şekli rasyonalitenin refah ve kitlesel tüketim toplumunda hegemonik konumunu kaybettiği tezini savunacağım.

Meritokrasi öğretisi, sosyal eşitsizliğin meşrulaştırması için rasyonel ölçütler ortaya koyma iddiasındadır. Dolayı-

sıyla, onun öncülleri üzerine kurulu bir sosyal yapı, vesayet, yolsuzluk gibi elit devşirme vs. bakımından “irrasyonel”, yani feodal ve feodal benzeri biçimlerin ortadan kaldırılması ile karakterize olacaktır. Meritokrasi, burjuva toplumunun kendi hakkındaki imgesinin gerçeğe dönüşmüş hali olmalıdır. Post-endüstriyel toplumun Bell ya da Touraine gibi birbirinden hayli farklı teorisyenleri, meritokraside tanımlanan rasyonel tabakalaşmanın tam gelişimini ancak sanayi sonrası koşullar altında sergileyebileceği varsayımından hareket ediyorlar. Bilimsel bilginin öncelik derecesinin artması giderek teknik-bilimsel elitlerin toplumsal egemenlik mevkilerine girmesini sağlayacaktır. Bu doğrultuda dönüşmüş sanayi sonrası sosyal yapı, içerisinde okul ve yüksek okul mezuniyetinin, meslek sınavının ve başarımlar ölçümünün, testlerin, ayıklamanın ve “ayrımcılığın” sayısız başka şekli-evrenselci mekanizmalarının tek statü belirleyicisi haline geleceği bir “diploma/yetenek belgeleri toplumu” olacaktır.

Meritokrasinin teorisinde önerilen bu her şeyi kapsayıcı şekli rasyonalite ancak, modern - özellikle de kapitalist - toplumlarda biçimlenmiş olan eğilimlerin radikalleşmesi olarak düşünülebilir. Sosyolojik teori batılı toplumların gelişimini, somut bireyleri şekli anlamda benzer ya da en azından karşılaştırılabilir hale getiren parametrelerin kurumsallaştırılması olarak tarif eder. Burjuva toplumu, bir yandan bireysel takas edimlerinin kendi kendini yönlendiren bir piyasa doğrultusunda tektipleştirilmesi, öte yandan da onun tamamlayıcısı olarak sözleşme özgürlüğünün, mülkiyetin ve soyut hukukî eşitliğe ilişkin devlet güvencelerinin kurumsallaştırılmasına doğru giden karmaşık bir çifte hareket içerisinde ortaya çıktı. Bu özgül “para” ve “erk” araçları geleneksel toplum kalıntılarını yeniden örgütlediği ölçüde, tüm ayırık özelliklerinin zenginliği

içerisindeki somut birey, soyut mal sahibi, hukuk öznesi ve devlet yurttaşı (*citöyen*) haline gelir. Bu şekilde soyutlaştırılan birey, söz konusu araçlar içerisinde artık tamamıyla rasyonel davranan ve böylelikle davranışları öngörülebilir bir özne olarak görünür. Somut bireyin toplumsal işlev sistemlerine gittikçe daha fazla dahil edilişi, “içerilişi” yoluyla ekonomide, politikada ve hukukta evrenselci yapılar oluşur. İşlev sistemlerinin başarımlı yeteneğinin dramatik ölçülerde yükselmesinin bedelinin ise, yerel-tarihî ayrıklıkların, sosyal ahlâkî ortamların ve yaşam dünyasına ilişkin geleneklerin çözülüşü gibi sosyal patolojik maliyetlerle ödenmesi gerekir elbette. Ama - kulağa paradoksal gelse bile - ancak devlet ile piyasa arasında kurumsallaşmış evrenselci yapıların sonucunda, ancak bu *görünüşteki* eşitlenmenin sonucundadır ki, bir siyasî sorun olarak sosyo-ekonomik eşitsizlik yapılarının bilincine varılabilmektedir.

Meritokratik savın özgünlüğü, yaşam fırsatlarının seçmeci paylaştırılmasında tüm bireyler, tüm sosyal gruplar için *bağlayıcı*, tüm toplumsal alanları *kapsayıcı* bir *tekil* rasyonalitenin öne sürülmesidir: aynı zamanda üretici güçlerin rasyonel örgütlenişi için, toplumun siyasî çerçeve koşulları için ve bireylerin saygı ve kendine saygı [değerlerini belirleyen] kültürel kodların rasyonel bir şekilde tesisi için ölçütler sunan bir rasyonalitedir bu. İçsel mantığını sezgisel olarak birbirinden tamamıyla farklı tasavvur edeceğimiz bütün bu deneyim alanları meritokratik model içinde şekli-rasyonel bir parametrenin hegemonyasına tabi kılınır.

Ultra-rasyonel, saf meritokratik bir topluma ilişkin bu tabloyu İngiliz sosyologu Michael Young daha 1958 yılında *The Rise of Meritocracy* [Meritokrasinin yükselişi] adlı bilimkurgusal fablunda absürd şekilde uçlaştırmıştı. Aşağı

yukarı 21.yüzyıl dönümünde -öyküsü bunu varsayar- psikolojik ve ekonomik başarımlar ölçümlemlerinde ulaşılan ileri yöntemlerin yardımıyla, başarıma göre statü kazandırma ideolojisini gerçeğe dönüştürme işi başarılmıştır. Böylelikle her toplum üyesinin statü konumu, IQ [zekâ katsayısı] ölçüsüne ve gayrisafî milli hâsılaya bireysel katkısına göre kesinlikle belirlenebilmektedir. IQ-eğrileri ve profesyonel başarımın istatistiksel tarifi, sosyal tabakalaşmanın istatistiksel tasvirine nihayet karşılık düşmektedir. Ama - fablın “mesajı” da budur - bu mutlak meritokratik rasyonalite çağı uzun sürmez. 2034 yılında çıkan huzursuzluklar, Young tarafından “popülist” olarak adlandırılan bir devrime yol açar. Bu devrimin taşıyıcısı gerçi çoğunlukla alt tabakalardır, ama önderliği, üyeleri öndegelen bilimcilerin eşlerinden oluşan kadın hareketinin kadrolarınca yürütülmektedir. Bu kadınların en önemli mücadele hedefi, varolan salt şekli eşitliğin kaldırılması ya da maddî olarak genişletilmesidir. Kadınlr, yaşam fırsatlarının dağılımını, yalnızca bilgisayarlarca yönlendirilen başarımlar ve yetkinlik ölçümlerinin ölçütlerine göre düzenleyen bir sosyal yapının rasyonalitesine karşı mücadele ederler.

Bu tür bir statü paylaşırma rasyonalitesinin hegemonik iddiasına karşı, fablda 2034 yılı için öngörülen ayaklanmanın daha bugünden başlamış olduğunu öne süren Daniel Bell’in görüşünü paylaşıyorum. Max Weber’e göre erken dönem kapitalizm henüz, ekonomi ve dinî kültür alanlarına uzanan bir rasyonalite üslûbunun, ayrıca bir yanda özgür emeğe, özel mülkiyete ve birikime dayalı bir ekonomik düzenin, öte yanda da Calvinist din kültürü tarafından belirlenen ekonomi etiğinin işlevsel gereklerinin tarihi olarak birbirlerine eşsiz bir tekabüliyetinin damgasını taşıyordu. Ekonomi ile kültürün bu tür bir âhenkli örtüşmesinden Max Weber’in kendi zamanında bile söz

edilemezdi, hele günümüzün geç kapitalist toplumlarında hiç söz edilemez. Üretici güçlerin verimli bir örgütlenişi, üretim ilişkilerinin adil bir düzenlenişi ve kültürel değer yönelimleri için gerekli ölçütler, günümüzde artık tek bir rasyonaliteden alınamaz. Bu tek tip şekli rasyonalitenin kaybı, günümüzdeki Yeni Muhafazakârlığın sürekli konusudur. Teknik gereklilikleri, siyasî akıllılık ve kültürel saygı ilkelerini tutarlı bir şekilde birbiriyle ilişkilendirebilen bir hegemonik rasyonalite efsanesi, ancak girişimci kapitalizminin soyu tükenmekte olan alanlarında ve yüksek oranda profesyonelleşmiş teknolojik-bilimsel aydınların kendine mahsus kesimlerinde inatla tutunmaya devam ediyor. Halkın nicel bakımdan ağır basan kesimlerinde, yani ücrete bağımlı memur ve işçiler kitlesi için ise meritokrasi fikri çoktan başka bir biçime bürünmüştür. Çünkü geç kapitalizmin toplumlarında kitlesel tüketim kamu ekonomisinin bizzat belirleyici girdi faktörü haline geldiği ölçüde, değerın özdeğerlenmesi mantığı, yeniden üretim alanına da sıçırıyor. Üretim sürecindeki yabancılaşmış emek ile, toplumsal taltif biçimi olarak değil de, ücrete bağımlı olanları kendilerini yeniden üretmeleri için önem taşıyan tüketim mallarını edinebilecek duruma getiren yabancılaşmış emeğin “tazminatı” olarak ücret, istikrarlı bir döngü içinde birleşir; bir bakıma, saik temellerini ve üretimin gereklerini yeni bir basamakta başarıyla bağlantılandıran bir kısır döngü.

Daniel Bell - daha önce de belirtildiği gibi - *Geç Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri*’nde, geç kapitalist üretim aygıtının boş zaman alanında, üretim içinde talep edilen asketik etik ile giderek çelişki içine giren bir hazcı etiği tahrik etmesi gerektiğini göstermiştir. Ekonomi ve kültürün Bell’in deyişiyle bu “kopukluğu” içinde, sosyal farklılığın meritokratik bir rasyonelleştirmesi fikrinin temelini oluşturan

bu her şeyi kapsayıcı şekli rasyonalite çözülmeye uğrar.

Altmışlı ve yetmişli yıllarda birçok toplumda hızlandırılan, sosyal devletin hizmet yelpazesinin genişletilmesi ve savaş sonrasındaki uzun süreli ekonomik refah evresi, şekli rasyonalitenin sözü edilen tedrici erozyon sürecini daha da hızlandırmıştır. Yeni Muhafazakâr ideologların refah devletinin genişletilmesine yönelik eleştiri çılgınlıkları ve onun “kötüye” kullanıldığına ilişkin eleştirileri, bireysel başarımla motivasyonu ile değer süreciyle ilgili fırsatlarca dikte edilen yabancılaşmış emek zorlamasının birbirinden kopmasının yaratacağı siyasî sonuçlar konusunda olağanüstü keskinleşmiş bir sezgiye sahip olduklarını gösteriyor. Yeni Muhafazakârların gelişmiş bir refah devletine tutkulu karşı çıkışlarının temelinde, maddî fırsat eşitliğinin sağlanmasının bir devlet yükümlülüğü olarak tanınmasının sanayi sonrası, asketizm sonrası bir etigin yolunu hazırladığı şeklinde, belki de isabetli bir gözlem bulunuyor. Bireyin gelişiminin önündeki fırsatları sağlama konusunda devlet yükümlülüğünün tanınması, toplumun hakim meşrulaştırma ölçütü haline gelmiş olacağı için, ancak bu tür bir refah devleti siyasî olarak gerçekleşmiş ve şekil ile sınırlı kalmayan bir evrenselciliğin ifadesi olacaktır.

Oysa Yeni Muhafazakârların şikâyet ettiği şey hiç de başarımla etiginin çöküşü değil, aksine toplumsal yaratıcılığın kimlik ve saygınlık sunma gücünün ölçülme ölçütlerinin, rasyonalitesinin dönüşümüdür. Günümüzdeki Batılı toplumların özellikle de kıyılarında, “*Aussteiger*” (‘terk edenler, müstafiler’, meslekî kariyeri bırakıp düzen dışı ya da sakin bir hayata çekilenler-çev.) olarak anılanlar arasında, çoğu kez toplumsal üretimin formel sektöründe çalışanlardan daha yüksek olan gayet muazzam başarımla motivasyonlarına rastlanıyor. Dolayısıyla toplumsal olarak değişen şey, yaratıcı dışavurumun ve toplumsal saygının “ba-

şarım” fikri ile özgün bir şekilde içiçe geçmiş sentezi değildir. Toplumun ileri kesimlerinde gerçekleşen şey daha ziyade, saygı ölçütlerinin maddî üretimin alanlarından ayrıştırılıp bireylerin öz gelişiminin kültürel alanına taşınmasıdır.

“Genel refah” kavramı çelişkili imalar içerir.¹ Klasik ulusal ekonomide bu kavram, ulusal devlet düzleminde toplanmış toplumsal zenginliği ifade eder. Bu şekilde kullanıldığında, aynı zamanda ideolojik bir yanı da vardır, çünkü bu zenginliğin üretimindeki ve sahiplenişindeki eşitsiz fırsatları gizler. Ahlâk felsefesi tarzındaki kullanımı ise tam da bunu hatırlatır; toplumsal emeğin dayanışmacı örgütlenişi ve meyvelerinin adil paylaşımı hakkındaki normatif fikri içerir.

“Genel refah” kavramının içinde yerleşik bu çelişki gerçek zeminini, düşünülme imkânını ve siyasî olarak aşılması fikrini, ancak gelişmiş kapitalist ekonomik düzende bulabilmiştir. Feodal ekonomi faaliyeti birbirinden tecrit edilmiş cemaatlerin yerel ihtiyaçlarına göre düzenlenmişti. Egemenlik ilişkileri kişisel sadakat yükümlülükleri üzerinden aktarılıyordu. Siyasî düzenin meşruiyeti, zeminini du-

1 Wolfgang Bonß, Elmar Koenen, Otto Jacobi ve Gerhard Mutz, bu bölüm için bana çok sayıda eleştirel öneride bulunmuşlardır.

rağan bir dünya imgesinde buluyordu. Bu altyapısal ve kültürel tikelciliğin yerine kapitalist ekonomi düzeni, sözleşme mutabakatlarının kişisel olmayan mantığını geçirdi. Yerel pazarların büyümesi ve adım adım yoğunlaşması yoluyla, daha sonra “toplum” olarak adlandırılan genel bütün oluştu. Toplumun “bütünlük” ve “sistem” haline gelmesi, yani aynı zamanda “adil paylaşım” ve “dayanışmacı örgütlenme” gibi evrenselci siyasî taleplerin kendisine yöneltilebileceği, kurumsal olarak entegre edilmiş bir sosyal düzen olması, ancak *kapitalist* toplum olmasıyla söz konusu olmuştur. Bu üretim sistemi aynı zamanda, ki bu da çelişkinin öteki yüzüdür, yalnızca yurttaşlarının birbiriyle çatışan maddî çıkarları sayesinde ayakta kalıyor. Tek tek üreticilere atfedilen şekli hukukî eşitlik, devletçe güvencelenen özel mülkiyet ve yasa ve rekabet araçları, toplumsal zenginlik üretiminin özel çıkarların özelliği üzerinden yürütüldüğü bir toplum düzenini tanımlar. Objektif olarak toplumsallaşmış bir üretim ile, onun meyvelerinin özel sahiplenışı arasındaki yapısal gerilim, kapitalist düzenin temel yapısına yerleşik olan, onun yıkılış mekanizmasını temsil eder. Bu “temel çelişki”ye gönderme, kapitalist krize ilişkin her tür Marksist teorisinin çekirdeğidir. Bunun günümüzdeki biçimlenişleri gerçi - henüz Marx ve ilk Marksistlerde olduğu gibi - hemen gerçekleşecek kapitalist çöküşe dair devrimci beklenti ile belirlenmiyor. Aksine, Marksist kriz teorisinin en ileri biçimleri tam da bu “çelişki”nin nötralize edilmesinin siyasî biçimlerini analizlerinin referans noktası olarak aldılar. Nitekim emperyalizm teorisi, ulusal devletle sınırlı kapitalizmlerin, çöküşlerini ancak emperyalist bir yayılma ile geciktirebileceklerinden yola çıkıyor. Marksist faşizm teorisi de toplumun zorla totaliter bütünleştirilmesinde öncelikle bu “temel çelişki”nin nötralize edilmesinin siyasî bir biçimini görür.

Savaş sonrası dönemin refah devletçi kitle demokrasilerinin kriz teorisi de benzer bir kategorik yapıya sahiptir. “Krizler”, ekonomik temel çelişkinin siyasî nötralizasyonlarının uzun vadede zorunlu olarak uğradığı başarısızlık olarak deşifre edilir. Ama bu bakışa göre modern refah ve müdahale devletinin gelişimi de, toplumsallaşma ile özel sahiplenme arasındaki “çelişki”nin içinde barındırdığı kendini tahrip etme eğilimini nötralize etmeye yönelik dengeleyici bir mantığı izler. Bu yüzden geç kapitalizmin eleştirel teorisinin dikkatini yoğunlaştırdığı politika tiplemesi, “refah devleti uzlaşması” denen olguda temsil ediliyordu.

Savaş sonrasındaki tüm gelişmiş kapitalist toplumların temel ekonomi politikası yönelimini Galbraith “Keynesyen uzlaşma” olarak adlandırmıştır.² Bu ekonomik politika tiplemesi elbette ki, 1936’da yayınlanan *General Theory of Employment, Interest and Money*’de (İstihdam, Faiz Ve Paranın Genel Teorisi) yer alan tezlerin salt mekanik bir uygulaması değildi. “Uzlaşma”nın kimi öğeleri daha kitabın yayınlanmasından önce uygulanmıştı ve bu kitapta teorik olarak temellendirildi. Keynes’in teorisinin ekonomi politikasındaki pratiği için gerekli geniş kapsamlı koşullar ancak, savaş ekonomisi sonrasında ve teorisinin neoklasik okul ekonomisinin potasında eritilmesiyle yaratıldı. Bununla birlikte daha sonraki ekonomik ve sosyal politika ilkeleri ile Keynes’in *Genel Teori*’si arasındaki bağlantı hayli gevşektir. “Uzlaşma” *birinci* olarak, anti-döngüsel bir istikrar politikasından oluşur; bunun dayandığı öncül, arz ve talebin piyasaya uygun döngüsünün ancak, bir konjonktür gerilemesi sırasında talebin devlet girişimleriyle desteklenmesi halinde sorunsuz işleyebileceğidir. Uzlaşma *ikinci* olarak,

2 Karş. John Kenneth Galbraith, *The Conservative Onslaught* (Muhafazakâr Katliam), The New York Review of Books, 22 Ocak 1981.

kapitalist kriz dinamiğinin o sıradaki kurbanlarını sefaletten düşmekten koruması öngörülen çok çeşitli sosyal yardım biçimlerinin devletçe örgütlenişine ve hukukî güvence altına alınmasına dayanır. Üçüncü olarak, piyasanın ya hiç sunamayacağı ya da ancak piyasaya özgü eksikliklerle sunabileceği mal ve hizmetlerin devletçe üretimine dayanır. Dördüncü olarak da, sendikal örgütlenme hakkının tanınması-na ve sendikaların genel ekonomi sorumluluğuna korporatif şekilde dahil edilmesi eğilimlerine dayanır.

“Keynesyen uzlaşma” ne fiiliyatta, ne de niyetleri bakımından antikapitalist değildi. Piyasa ekonomisi düzeninin özüne, yani mülkiyet haklarına, özel yatırımların kutsallığına ve varolan zenginlik paylaşımına dokunulmadı.³ Bununla birlikte yukarıda tarif edilen “uzlaşma”nın tüm parçaları ekonomi örgütlenişinin özgün kapitalist mantığı ile çelişki içindedir; en azından bu mantığın neoliberal okul ekonomisince benimsenen otoportresini kabul ediyorsak öyledir: bir istikrar politikası ilkesi olarak anti-döngüsel *talep uyarımın*, bir rekâbet ekonomisi sisteminin kendi dinamiğinin içinden, büyümenin sürekliliğini ve tam istihdamı sağlayabileceğinden duyulan kuşkunun pratikteki dışavurumudur. Buna ek olarak - en azından sol sosyaldemokrat biçimiyle - toplumsal zenginliğin kısmî bir yeniden paylaşımı fırsatını içerir. Kriz zamanlarında yükselen *transfer maliyetleri* ve özellikle de sosyal sigorta fonlarına genel vergi gelirlerinden yapılan kaynak aktarımları, parasal gelirlerin sadece bireysel olarak ortaya konan çalışma başarımları ile bağlantılı olmasına izin veren kapitalist eşdeğerlik normunu deler. *Kamu sektörünün büyük yayılması*, piyasanın tahsis mekanizmalarından duyulan kuşkunun pratik dışavurumudur. Gerek işgücünün örgütlenişi ve yeniden üretiminin finanse

3 Karş. Galbraith, a.y.

edilişinde, gerek maddî üretim önkoşullarının sağlanmasında piyasanın işleyiş boşluklarının artan ölçüde devlet tarafından dengelenmesi; kamu yararını gözeten bir “siyasî” devlet ile bireysel faydanın azamîleştirilmesi ilkesine dayalı “gayrisiyasî” toplum arasındaki klasik liberal sınır çizgisini giderek silikleştirir. Nihayet *sendikaların anayasal hukukça tanınması* ve korporatif düzenlemeler, işgücü pazarı taraflarının fiilen kurumsallaştırılmasına, yani işgücü pazarının bir tür siyasî erkle donanmasına varır. Bu ise okul ekonomisince hâlâ benimsenen ve bir mal olarak işgücünün sunumunun sadece fiyat sinyallerine bireysel aktör tarafından gösterildiği varsayılan rasyonel tepki ile açıklandığı, işgücü piyasası ile mal pazarı arasındaki benzetmeyi yalanlar.

Sosyal güvenlik sistemlerinin genişletilmesi ve sendikal örgüt erkinin devletçe tanınması ücretliler grubunun dolaysızca yararına olduysa da, “uzlaşma”nın bu öğeleri ne kurumsallaştırıldıkları sırada, ne de işlevleri bakımından anti-kapitalist öğeler olarak tasarlanmışlardı. Bu tür ekonomik ve sosyal politika reformlarının mantığı birincil olarak çarpık yan etkilerle mücadelenin emrinde olduğundan, tekil durumlarda bireysel girişimcinin çıkarına aykırı olsa bile - devletçe sahip çıkılan - genel kapitalizmin toplam çıkarına hizmet ediyordu. Elbette Keynesyen tedbirler demetinin genel kapitalist toplam çıkarlara ait oluşu sadece onun içkin ekonomik işlev mantığı ile sınırlanamaz. Neticede bu mantık, sanayi ilişkilerinin yüksek derecede örgütlü birlik çıkarlarınca belirlenen biçimlenişine ve liberal demokratik bir sistemin meşruiyet zorunluluklarının siyasî güç alanına eklenmiştir. Bu bakımdan “uzlaşma”, mümkün başka stratejiler arasında herhangi bir ekonomi politik stratejiden ibaret değildi. Keynesçiliğin siyasî yenilikçiliği, ücretli çalışanların çıkarlarına - kapitalist kurumlar çerçevesinde - evrenselleştirilebilir bir statü kazandırmasındaydı. Bu statü

aracılığıyla, ücretli çalışanların ve ulusal ekonominin gelişiminin çıkarları birbiriyle uyumlu hale geldi.⁴ Bunlar, gerek tüketici sıfatıyla, gerek örgüt üyeleri olarak, devletçe düzenlenen ekonomik dolaşımın tamamlayıcı bir ögesi haline geldiklerinden, kapitalizmin tarihinde ilk defa, kapitalist işleyiş gereklerinin ve ücretli emek çıkarlarının baskıcı olmayan bir şekilde birleştirilmesi başarıldı.

“Keynesyen uzlaşma” -Yeni Muhafazakâr eleştirmenlerinin bugün iddia ettiği ve sol sosyal demokrat temsilcilerinin vaktiyle savundukları gibi - kapitalizm sonrası bir ekonomik demokrasiye giden yolda bir adım değildi. Ama ekonomi-politik eylem potansiyeli ve bu uzlaşma ile sembolik bir politika için açılan hareket serbestisi alanları devletin kendini takdimi açısından, aynı zamanda hem kamu yararının sınıfsal bakımdan nötr ajanı, hem de özel kapitalist çıkarların emanetçisi olarak sahneye çıkmanın tarihsel imkânını sundu. Keynesyen uzlaşma iktisat politikalarının sunduğu yönlendirme sanatı öğretisini ve toplumun siyasî-sosyal entegrasyonunu tutarlı bir siyaset tipi içerisinde birleştiriyor görünüyordu.⁵ Keynesçilik, “sermayenin evrenselciliğine” tarihî bir darbeydi, yani ulusal ekonomik gelişmenin siyasî güvencesini yalnız ve yalnız tekil kapitalistlerin birikim koşullarının devletçe teşvikinde gören burjuva iktisat politikası dogmasına indirilmiş bir darbe.

Ücretli işçi çıkarlarının genel kapitalist beka kaygısına Keynesçi projeye özgü bu eklemeleniş geç kapitalizmi eleştirenlerin aklına temel bir perspektif kaymasını getirdi. Ekonomik kriz teorileri, bu müşkül eklemlleme eyleminden

4 Bu konuda karş. Christine Buci-Glucksmann, Göran Therborn, *Der sozialdemokratische Staat* (Sosyal Demokrat Devlet), Hamburg 1982, sf. 110-150.

5 Bu konuda özellikle karş. Georg Vobruba, *Politik mit dem Wohlfahrtsstaat* (Refah Devletiyle Politika), Frankfurt/M. 1981, sf. 133 vd.

ortaya çıkacağı beklenen kriz tipi üzerinde yoğunlaştı. Bu teori, genel kapitalizmin çıkarına olan, “sisteme yabancı” (yani siyasî, kullanım değeri yönelimli, kollektif-kamusal) öğelerin peşpeşe özel üretim sistemine eklemelenmesinin, refah devletçi kapitalizmin yapısal bir krizinin koşullarını yaratan başlıca neden olduğunu ortaya koydu.⁶

Mikro ekonomik değerlendirme çıkarları ile devletçe örgütlenen makro ekonomik varoluş önkoşulları arasındaki gerginlik daha sonra yetmişli yıllar boyunca açığa çıktı. Gelişme ve gidişat öncelikle gösterdi ki, “uzlaşma” savaş sonrası dönemin uzun süreli refah evresinin bilinçli olarak meydana getirilen nedeni değildi; daha ziyade teknolojik gelişme, yükselmiş kitlesel tüketim, sürekli yüksek yatırım eğilimi ve işgücü potansiyelinin geniş kapsamlı tüketiminin tarihî olarak eşsiz elverişlilikteki bir karşılıklı konumlanması tarafından belirlenen sonucu idi.⁷ Keynesçi siyaset tipinde içerilen, büyüme, sermaye birikimi, tam istihdam ve ücret artışının birbirine özdeşliği, ancak savaş sonrasının özgül birikim koşullarında mümkündü. Böylelikle “uzlaşma”nın uygulanabilirliği, siyasî taşıyıcılarının üzerinde etki edemediği ve etki etmek de istemedikleri ekonomik dış koşullara bağlıydı.

Şimdi artık Keynesçiler bile, anti-döngüsel istikrar politikasının ekonomi-politik pratiğinin içkin sınırına dayandığını reddetmiyor: Keynes girişimcilerin - devletin talep politikası tarafından yükseltilebilir - kârlarını üretim tesislerini genişletmeye yatırıacağından yola çıkıyordu. Ancak devletin

6 Örn. Claus Offe, *Spätkapitalismus* (Geç Kapitalizm), yay.yer: *Die Strukturkrise des kapitalistischen Staates* (Kapitalist Devletin Yapısal Krizi), Frankfurt/M. 1972.

7 Karş. Burkhardt Lutz, *Kapitalismus ohne Reservearmee* (Yedek İşgücü Ordusu Olmayan Kapitalizm), *Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 24/1982.

iktisadî politikasının bu niyeti, yatırım teşvikleri öncelikle teknik rasyonalleştirmeye yol açtığında, eğilim olarak tersine çevrilir. Keynes gerçi artık - bir liberal gibi - fiyatların serbest hareketine inanmıyordu; ama yine de çoğu mal piyasasının tekeli bir fiyat belirleme fenomeninin damgasını taşıdığı bir durumun mümkün olduğuna kani olamadı.⁸ Keynes hâlâ büyük ölçüde, arz-talep döngüsünün, iktisat politikacısı için görülebilir ve denetlenebilir olduğu, ulusal devletçe sınırlanmış bir pazar fikrinden hareket etmişti. Şimdi ise özellikle de en gelişmiş kapitalist ekonomiler dünya pazarına o denli eklemlenmiştir ki, ulusal devletçe yönetilebilir bir bütünden söz bile edilemez. Ulusal pazarların dayanıklı tüketim mallarına doymasının, işsizlik sorununu daha da keskinleştiren demografik faktörlerin yanma belirleyici faktör olarak, her tür kısa vadeli yönlendirmeye karşı koyan uzun vadeli bir teknolojik yapı dönüşümü ekleniyor.

Rasyonalizasyon yatırımları fazla gittiğinde, aşırı bütçe açıklarında, büyük ölçüde erkle donatılmış piyasalarda tekeli bir fiyat oluşumunda, ulusal ekonomilerin yüksek oranda dünya pazarına eklemlenişinde, “uzlaşma” ekonomik sınırlarına dayanır. Sermaye ve emeğin bir süre birlikte yürüyebildiği “Keynesçi uzlaşma”nın geniş yolu yeniden ayrı patikalar halinde çatallanır. Krizin sermayeyi etkileyen kısmı, yani üretim ve kâra ilişkin kısım, klasik döngü biçimini sürdürürken, ücretli emeğin krizi kalıcı bir toplumsal problem halinde sabitlenir.⁹

“Keynesçi uzlaşma”nın işleyiş koşullarının bu erozyo-

8 Karş. Rudolf Hickel, *Ökonomische Stabilisierungspolitik in der Krise* (Kriz İçindeki Ekonomik İstikrar Politikası), yay.yer: Grauhan/Hickel (yay.), *Krise des Steuerstaates?* (Yönlendirme Devleti Krizde mi?), *Leviathan* 1/1978.

9 Karş. Georg Vobruba, a.y. sf. 142vd.

nundan Yeni Muhafazakâr adı verilen iktisat politikası yarar sağlar.¹⁰ Seksenli yılların seçim kampanyalarında savunulduğu biçimiyle siyasî retorüğini ciddiye alacak olursak, bu politikanın gidiş yönü, geç kapitalizmin “doğasına yabancı” ögelerden kendini temizlemesine, - gerçi hayli muğlak kalan - bir *status quo ante*’nin [‘bir önceki statüko’] yeniden tesisine doğrudur. Gazetelerde Yeni Muhafazakâr iktisat politikası adı verilen şey, iktisat teorisi ölçütlerine göre tek bir fenomen değildir. Bu kavram muhafazakâr ve liberal geleneklerden kaynaklanan çeşitli stratejileri toparlıyor. Liberal ögeler klasik iktisat teorisinin mefhumlarına geri dönüyor; bunlar bireysel kâr ve faydanın azamileştirilmesi ve tüm piyasa güçlerinin dengelenme eğiliminin bileşkeleridir. Denge teorisine yaslanışta kendini ifade eden, piyasanın kendi kendini düzenleme yeteneğinin sınırsızlığı inancı, kapitalist ekonomik düzenin günümüzdeki yapısal krizinin yalnızca uzun süredir birikmiş zararlı sonuçların - bunlar piyasa sistemine uygun olmayan Keynesçi bir düzenlemenin sonuçlarıdır - toplamı olduğu şeklindeki Yeni Muhafazakâr tahlinin arka planını oluşturur.¹¹

Yeni Muhafazakârlığın bütün ekonomi politika stratejileri, “arz yanım” teşvik etmekte birleşiyor. Bununla kastedilen şudur: İktisat politikalarının yönlendirme sorunsalı teknik boyutuna indirgenirse ve düzen politikası ile ilgili bütün içerimlerinden arındırılırsa, o zaman iktisadî dolaşıma

10 Yeni Muhafazakâr ekonomi politikasının en canlı eleştirisini Robert Lekachman yazdı: Robert Lekachman, *Die Reichen reicher machen* (Zenginleri Daha Zengin Yapmak), Hamburg 1982; savunmacı amaçla yazılmış benzer ölçüde canlı bir sunum için Henri Lepage, *Der Kapitalismus von morgen* (Yarının Kapitalizmi), Frankfurt/New York 1978.

11 Kuzey Amerikan iktisat politikasının paradigma yönelimindeki değişimin nefis bir bilimsel politika sunumu için: Leon N. Lindberg, *Wirtschaftswissenschaftler als Politikberater* (Siyaset Danışmanı Olarak İktisat Bilimcileri), *Journal für Sozialforschung*, 23.yıl (1983), sayı 1.

devlet müdahalesi ilke olarak iki biçimde düşünülebilir. Birincisinde iktisadî döngü *talep yanından* istikrarlaştırılır, ikincisinde *arz yanından*. Birinci biçim “uzlaşma”nın temelindeki mantıktı ve sendikalar ve sosyaldemokrasinin klasik politika repertuvarını oluşturur. Bu biçim “talep”ten yola çıkar: istihdamı teşvik edici bir emek piyasası politikası, kamu siparişleri, sosyal güvenliğe ilişkin sosyal politika tedbirleri yoluyla tüketicilerin mal ve hizmet alışverişi koşulları dolaysızca geliştirilir; her ne kadar dolaylı amaç sermayenin değerlenme koşullarının iyileştirilmesi olsa da. Buna karşılık *arz yönelimli* iktisat politikası dolaysızca sermayenin değerlenme koşullarını teşvik eder. Girişimciler için vergi ve vergiden düşme kolaylıkları, risk sermayesinin devletçe sübvansiyonu araştırma ve teknolojinin devletçe örgütlenişine hız verilmesi yoluyla üreticilerin mal, gayrimenkul ve hizmet “sunucularının” ticaret koşulları iyileştirilir. İktisat *teorisi* itibarıyla bu politika - Keynes tarafından eleştirilen - Say yasasına dayanır; buna göre her arz âdetâ otomatik olarak kendine talep yaratır.

Bununla birlikte, arz yönelimli iktisat politikasının pratiğinde birbiriyle rekabet halindeki tedbirler vardır: ABD’de önce hız verilip daha sonra büyük ölçüde geri çekilen (a) vergi politikası büyük ilgi uyandırdı; bu politika yüklüce yatay vergi indirimleri yoluyla, stagnasyonu [ekonomik durgunluk] bütçe açıklarını ve işsizliği bir çırpıda ortadan kaldıracak bir yatırım patlamasının uyarıcısı olma vaadinde bulunuyordu. Vergi politikasıyla nüfuz rekabeti içindeki (b) monetarizm, - para miktarını yönlendirme mekanizması hariç - devletin tüm müdahale araçlarını radikal şekilde tasfiye etmeyi amaçlıyordu. Bu olay yaratan modellerin gölgesinde kalan ve ilgi odağına dengeli bir devlet bütçesini yerleştiren geleneksel vergi politikası stratejilerinden başka, (c) sözümona yatırımları frenleyen siyasî üretim siparişleri-

nin tasfiyesini hedefleyen “deregölasyon” stratejileri vardır. Arz teorisyenlerinin arasından çıkan ve para değeriinin istikrarını altın standardına geri dönüş yoluyla yeniden sağlamak isteyen öneriler ise kendilerini kabul ettiremediler. “Reagonomics” ve “Thatcherizm” şimdiye kadar bu tekil stratejilerin neredeyse tamamının - ağırlık noktaları değışen - kombinasyonları idi. Şimdiye kadarki Yeni Muhafazakâr iktisat politikasının - vaatlerine oranla - görelî başarısızlığı, teorisyenleri tarafından işte bu tutarsız uygulanma şekline bağlanıyor.

a) Medyalar tarafından “Laffer eğrisi” ile ilişkilendirilen vergi indirimi politikası, ilk Reagan yönetimi sırasındaki Kuzey Amerika ekonomi programında dolaysızca yer aldı. “Laffer eğrisi” şu basit akılyürütmeye dayanıyor: Devlet hiç vergi toplamazsa bütçesi de olmaz; vergi oranını vergilendirilen mal ve hizmet üretiminin %100’üne yükseltirse de vergi gelirleri çabucak sıfıra düşecektir, çünkü artık hiçbir yurttaş çalışmak ve yatırım yapmak istemeyecektir. Dolayısıyla vergi politikasının marifeti, vergilendirilenin başarımlı isteğini kısıtlamaksızın azamî vergi gelirini garanti edecek noktayı belirlemektir. Bu düz akılyürütmenin tabii ki stag-nasyon ve enflasyon içindeki bir ekonominin bütün hastalığının istimlâk ölçüsüne varan bir vergi oranına bağlanması gerektiğini, bu yüzden de bu oranın azaltılmasıyla düzeltilebileceğini kanıtlamaya hizmet etmesi bekleniyordu. “Laffer eğrisi”, girişimcinin yatırım isteğinin, siyasî sistemin özel üreticilerin birikim çıkarlarını hangi ölçüde - bunun ifadesi özellikle vergi politikasındaydı - gözettiğine bağlı olduğunu söyleyen ucuz gündelik teorisinin bilimsel rasyonalleştirilmesidir.

Arz politikasının Laffer vb. tarafından yeniden gündeme getirilen biçiminin dolaysız öncüsü ve aynı zamanda onun ilgi görmesinin vesilesi, Kaliforniya’da “*Proposition 13*” [‘13

sayılı önerge’] kısaltmasıyla ortaya çıkan ve siyasî başarıya ulaşan bir vergi boykotu hareketi olmuştu. “Proposition 13” ile emlak vergisinin artışı sınırlandı. Kaliforniya’da uygulanan bu vergi tasarrufu politikası daha sonra Reagan yönetiminin geniş kapsamlı vergi indirimine model oluşturdu. Bu çerçevede gelir vergisi üst dilimlerinde muazzam indirimler, geniş kapsamlı vergiden düşme kolaylıkları ve vergi tasarrufu sağlayan başka özel hükümler yer aldı. Seçim araştırması sonuçlarına göre “Proposition 13”ün ve Reagancı vergi politikasının siyasî popürlüğünün derin neden orta tabakadaki gizli bir vergi boykotu eğiliminde yatıyordu. Siyasî-sosyolojik açıdan ise orta tabakadaki bu vergi boykotu eğiliminin nedeni, kamu sektörü ile özel rekabet ekonomisi arasındaki farksızlaşmadadır. Piyasa ve maliye arasındaki sıkı tamamlayıcılığın ortadan kalkmasıyla büyüyen çatışma potansiyeli ise ancak, maliyeye bütün toplumsal talepleri (en azından eğilim olarak) tatmin etmeye yetecek miktarda kullanılabilir vergi kütlesi aktığı sürece gizli kalabilir. Ne var ki bu vergi kütlesi stagnasyona girdiği ve maliye ayrıca büyüme krizinin sonucu olan problemleri ortadan kaldırmak için ek yük altına girdiği zaman, devlet tarafından örgütlenmiş olan yeniden paylaşım uzlaşması parça parça çöker. Vergi politikası, toplumsal paylaşım mücadelelerinin dolaysız sahası, maliye ise sınıf mücadelesinin arenası haline gelir.¹²

Federal Almanya’da, muhafazakâr-liberal koalisyonun

12 Vergi politikasındaki krizin müvekkileri arasında özel bir kesimi orta tabakanın alt katmanları oluşturur. Bunların enflasyon yüzünden şişen maaş ve gelirleri, otomatik olarak yükselen vergi kademeleriyle kemirilir. Aynı zamanda devletten parasal hizmet olarak aldıklarından daha fazla doğrudan vergi ve masraf ödemek zorunda bulunan tabakaları temsil ederler. Bu yüzden bunlar da, brüt gelirlerinin yüksekliği nedeniyle lütuflarından yararlanamadıkları bir refah devletini finanse ettikleri izlenimi gelişir. Mamâfih Kuzey Amerikan vergi politikasına ilişkin incelemeler, vergi tasarrufu politikası ile sağlanan somu

kuruluşundan sonra bile vergi politikasında benzer bir radikal terapi olmadı. Bununla birlikte, gerek krizin tahlili, gerek onu tedavi etmeye yönelik pratik girişimler, arz yönelimli bir iktisat politikasının temel öğeleri tarafından belirlendi. Bu paradigma değişimi, hemen hemen bir onyıllı öncesinden uzmanlar kurulunun ekonomik duruma ilişkin sunduğu yıllık bilirkişi raporları ile hazırlanmıştı. Bunlarda yetmişli yılların krizi, arz yanındaki blokajların neden olduğu bir “yapısal kriz” olarak yorumlanıyor ve buna münasip para, maliye ve vergi politikası tedbirleriyle ve özellikle de ücret maliyetlerinin düşürülmesiyle cevap verilmesi gerektiği belirtiliyordu.¹³

b) Geleneksel Keynesçi istikrar politikası, devletin vergi ve para politikası araçlarından oluşan bir demet ile, ama özellikle de kamu harcamaları yoluyla, özel ekonomi öznelerinin yatırım davranışlarını dolaylı olarak yönlendiren belirli etkiler uyandırdığı tasavvuruna dayanıyordu. Buna kar-

yeniden paylaşımın bu muhafazakâr programı mümkün kılmış olan seçmen tabakalarının “poujadist” [50’lerde Fransa’da geleneksel orta sınıflar üzerinde etkili olmuş muhafazakâr-faşizan hareket] itkileri ile paradoksal bir ilişkisi olduğunu ortaya koymuştur; bu konuda karş. Robert Lekachman’ın verileri, a.y. sf. 71.

- 13 Yeni Muhafazakâr yazarlarca zaman zaman “yeniden sanayileşme” olarak adlandırılan bir başka strateji, artık bireysel tüketici arzularına tepki göstermeyen, daha ziyade arz-talep döngüsünde devlet siparişleri, araştırma-geliştirme maliyetlerinin büyük ölçüde devlet tarafından üstlenilmesi ve satılma garantileri yoluyla bir kısa devre oluşturan, teknolojik büyük sanayi ürünlerinin devreye sokulması, teşviki ve desteklenmesi şeklindedir. Silah sanayiinin teşviki, bu tür bir stratejinin, hacmi nedeniyle genel ekonomide en fazla ağırlığa sahip olan, en saf örneğidir. Yönlendirme tekniği bakımından benzerlik gösteren, enerji, kitlesel ulaşım ve telekomünikasyon alanlarındaki sivil altyapı mallarının devletçe üretimini ise bunun ötesinde ayrıca, aynı anda yeni tüketimin mali tipleri için yeni pazarların da kazanılması avantajını sunar. Yeni Muhafazakâr iktisat politikasının bu çeşitlemesinin, konjonktürü etkilemedeki büyük ağırlığına rağmen, Yeni Muhafazakâr ideolojik programatik içinde niçin bu kadar önemsiz sayıldığı açıktır. Ne de olsa bu çeşitleme, bir “sağ Keynesçilik” paradoksunu, yani arz yanının bütçe açığıyla finanse edilen teşvikini temsil ediyor.

şılık *monetarist* okul, devletin iktisat politikasının kendini tek bir makro ekonomik yönlendirme mekanizmasıyla sınırlaması gerektiği görüşündedir; bu da, merkez bankaları aracılığıyla gerçekleştirilen, dolaşımdaki para miktarının,¹⁴ para miktarı büyümesinin - kısa vadeli döngüsel oynamalardan bağımsız olarak - uzun vadede beklenen ekonomik büyümeye sıkı sıkıya uygun düşecek şekilde, düzenlenmesidir. Bu görüşe göre para politikası, bizzat kendisi enflasyon etkisi yapmayan tek istikrar politikası aracıdır. Friedman tarafından kurulan monetarist okulun tüm çalışmaları, yalnızca para miktarı uyarımlarının, genel ekonomik üretim ve istihdam düzeyine olumlu etkide bulunan faktörler olduklarını - ki ayrıntıları hayli tartışmalıdır - kanıtlamaya çabalar. İstikrar politikasının makro ekonomik araçlarının bu sınırlanışı, klasik burjuva ekonomisinin mikro ekonomik bakış açısına geri döner: Üretim faktörlerinin tahsisi ve bütün ekonomi öznelerinin bireysel davranış planlarının yalnızca hareketli fiyatlar mekanizması aracılığıyla gerçekleşiyor sayılır.

Para miktarı idaresi yoluyla istikrar politikası, monetarist programın sadece olumlu yanıdır. Halihazırdaki krizin asıl nedeninin iktisadî politikanın - “uzlaşma” ile birlikte geliştirilen - müdahale potansiyelinin kendisi olduğu öncülünden hareket ettiği için, bunun bir olumsuz program ile tamamlanması gerekir: “deregölasyon” politikasıyla.

c) ABD’deki genel siyasî tartışmalar içinde “deregölasyon” kavramı, yetmişli yılların başlarında devlet eyleminin içsel bir rasyonalleştirilmesine ilişkin stratejileri nitelemek üzere tedavüle girdi. Yeni Muhafazakâr ekonomik politika çerçevesinde ise deregölasyon elbette idarî karar yordamla-

14 Bu konuda karşı. Allan H. Meltzer, *Monetarism and the Crisis in Economics* (Monetarizm ve Ekonomideki Kriz), yayyer: Bell/Kristol, *The Crisis in Economic Theory*, New York 1979, ayrıca Henri Lepage. a.y. sf. 201-228.

rının sınırlanmasından ve idarî iletişim ve veri işlem sistemlerinin iyileştirilmesinden farklı bir anlam kazandı.¹⁵ Burada bu kavram öncelikle, kamu sektörünü geriletmeye yönelik tüm girişimleri ifade eder. Devlet işlevleri, yani devletçe sağlanan umumî hizmetler, özel rekabet ekonomisi sistemine geri verilerek “deregüle edilir” ya da “kurumsuzlaştırılır”. Bu stratejinin örnekleri arasında, ABD’deki büyük telefon ve demiryolu şirketlerinin, hastane zincirlerinin ve konut inşa şirketlerinin yeniden özelleştirilmeleri yer alıyor. Bu pazarlamanın daha ılımlı çeşitlemelerini, yerel idare makamlarının kendilerini - örneğin imar görevleri ya da hastane yapımı alanlarında - bir finansman havuzunun örgütlenmesi ile sınırlamaları oluşturuyor. Kamu denetimi karma finansman yoluyla sınırlı bir kapsamda korunarak maliyenin yükü azaltılıyor ve aynı zamanda da devlet eylemi özel sermayenin değerlendirilmesinin emredici kurallarına tabi kılınıyor. Bu stratejilerin kısa vadeli saiki genellikle maliyenin yükünün azaltılmasıydı. Uzun vadeli hedef ise elbette devletin müdahale kapasitesinin tasfiyesi, dolayısıyla da devletin kamu hizmetlerinin kalitesine ilişkin meşruiyet sorumluluğunun kaldırılmasıdır. Bu strateji çerçevesindeki bir başka tedbir, tüketicilerin ve ücretlilerin çıkarları adına özel ekonomi sistemine getirilen ve çevrenin korunmasına, sağlık güvencesine ve azınlıkların ve özürliülerin entegrasyonuna hizmet eden vergilerin bir kısmının adım adım tasfiyesidir. Bu tedbirlerle beraber vergilerin kendisi liberalleştiriliyor, geriye kalan yaptırımların icrası hafifletiliyor ve denetleyici bürokrasiler tasfiye ediliyor. Deregülas-

15 Bu konuda karşı. Peter H. Merkl/John E. Moore, *Reagan gegen Big Government. Entregelung, Dezentralisation und Einschränkungen der Verwaltungsbefugnis* (Reagan Büyük Yönetime Karşı. Deregülasyon, Ademimerkezeleştirme ve İdare Yetkilerinin Kısıtlanması), yay.yer: Rüdiger Voigt (yay.), *Abschied vom Recht?*, Frankfurt/M. 1983.

yon politikasının bu tiplmesi açıkça bireysel kapitalist birikim fırsatlarının iyileştirilmesini hedefliyor.

Bu Yeni Muhafazakâr iktisat politikası stratejileri bütünü sadece bir “*policy*” [uygulama politikası] olmanın, yani eskisiyle aynı bir siyasî amaç için yeni araçlar denemekten ibaret bir tedbirler demeti olmanın ötesindedir. *İdeolojik* programlarıyla Yeni Muhafazakârların yaptığı şey daha ziyade, iktisat politikası amaçlarının kendisini etki altına almaya çalışmaktır: Devletin ekonominin bütünü ile ilgili meşruiyet sorumluluğundan arındırılması, girişimlerin “ekonomiye yabancı” siyasî şartlardan kurtarılması, sosyal politikanın *emek piyasası* politikasına indirgenmesi, sosyal yardımın ve istihdam riskinin yeniden özelleştirilmesi, sendika nüfuzunun geriletilmesi ve korporatif yapıların askıya alınması - bütün bunlar, toplam olarak “Keynesçi uzlaşma” öğelerinin güçlü izlerini taşıyan bir ekonomi toplumunu neoklasik şekilde tasarlanan bir pazar ekonomisinin çerçevesine sokmayı, yani bu çerçeveden taşan tüm “sisteme yabancı” artıkları kesip atmayı hedefleyen amaç tanımlarıdır.

İktisat politikasının pratiğinde ise, Yeni Muhafazakâr hükümetler de elbette yüksek oranda hukukileştirilmiş bir sosyal politikanın gerçeklikleriyle yüzyüzedir; devletin sermaye yardımına, altyapı ve telâfi hizmetlerine bağımlı bir ulusal ekonomi, örgütlü çıkarların oluşturduğu ve devletin etkisine ancak sınırlı ölçüde açık bir güç alanı - yani eski statükonun yeniden tesisini, liberal kapitalizme dönüşü imkânsız kılan, kurumsallaşmış “kilitlerin etkileri” ile karşı karşıyadır. Bu nedenle “piyasa” ve “devlet” modellerinin ideolojik düzlemde gözlenebilen keskin kutuplaşması, iktisat politikası pratiğinde, içerisinde farklı farklı siyaset alanlarının ve siyaset üsluplarının vurgulandığı, daha az belirgin karışık tipler halinde görecelileşiyor.

“Keynesçi uzlaşma”nın tarihî özelliği, “sermaye birikimi-

nin çıkarları” ile devlet eyleminin demokratik meşrulaştırılmasına ilişkin çıkarların birbiriyle uyumlulaştırılmasını mümkün kılması olmuştu. Anti-döngüsel istikrar politikasının, sosyal devletçiliğin ve korporatizmin bu uzlaşmaya özgü düzenlemeleri, kapitalizm ile demokrasi arasındaki, artık değerın özel sahiplenışı ile sosyal eşitliğin demokratik normu arasındaki yapısal gerilimin keskinliğini bir dereceye kadar ortadan kaldırmıştı. Şimdi ise, paylaşım imkânlarının daralmasının, “istihdamsız büyüme”nin, pek çok sermayenin uluslarüstü eklemlenışinin sonucu olarak “uzlaşma”nm işleyiş koşulları artık bulunmadığına göre, “birikim” ile “meşruiyet”in uyumluluğu dağılıyor. Özellikle demokratik veçhelerinden dolayı “uzlaşma”yı politikalarının platformu olarak seçmiş olan sendikal ve sosyaldemokrat yönelimler, şimdi özel bir tarihî diyalektiğin kurbanı olmakta. Ya mütevazı bir şekilde özel birikimin devletçe teşviki politikası ile yetinecek ve kamu ekonomisinin Yeni Muhafazakâr “modernleştirilmesi” programı karşısında olsa olsa sosyal politikayla ilgili korunma taleplerini hatta sadece gruplara özgü imtiyazları öne sürecekler ya da “uzlaşma”nın “bünnyeye yabancı”, “yapiya ters” öğelerini, işleyiş koşulları ortadan kalktığı halde savunmaya devam edecekler. Ama o zaman da tabii ki o öğeleri, kapitalist gelişmenin günümüzdeki basamağına gerçekten uygun düşen genişletilmiş bir düzen politikasıyla ilgili bir kavrayış modelinin çerçevesine yerleştirmek zorundalar.

Sol sosyaldemokratların ve Avrupa komünizminin iktisat politikası söylemleri de, sınırları Keynesçi politika paradigmasının tarihince çizilmiş topraklarda hareket etmekte. Vulger Keynesçi bir bakış açısıyla günümüzdeki kriz belirtilerini, talep politikası yoluyla karşı konması gereken bildik yetersiz tüketim krizi tablosuna indirgemekle yetindikleri ölçüde, [iktisadî] yönlendirme tekniğı bakımından, savaş

sonrası dönemdekiyle karşılaştırılabilir bir büyüme ve istihdam ivmesi sağlayabilecek ve üstelik ekolojik krizin keskinleşmesini önleyebilecek bir talebi yaratmak üzere hangi yeni pazarlarda, hangi tip mallarla hangi tüketici tabakalarının kazanılabileceğinin kanıtını getirmeleri gerekiyor.

Devletleştirmeci sosyalizmin Keynes öncesi klasik iktisat politikası - örneğin Weimar Cumhuriyeti'nin başlangıç dönemindeki dünya ekonomi krizi zamanlarındakinden farklı olarak - bu stratejiyi sadece akademik bir siyasî seçenek olmanın ötesinde tartışmaya izin verebilecek kayda değer bir siyasî taşıyıcıya sahip değil. Sovyet nüfuz bölgesindeki devletçi sosyalist toplumlarla edinilmiş deneyimlerden sonra bu politikanın günümüzdeki savunucuları ayrıca, üretici güçlerin geniş kapsamda devletin bürokratik denetimi altına sokulması halinde, maddî ihtiyaçların tedarikinin geç kapitalist refah devletlerinde ulaşılmış düzeyin çok altına inmeyeceğini ve bunun aynı zamanda, kurumsallaşmış burjuva [vatandaş] özgürlük hakları düzeyi ile bağdaştırılabilir kalacağını kanıtlamakla yükümlü olacaktır.

Devlet sosyalizmi sistemlerin demokrasi ve örgütlenme bakımından eksiklikleri ve Keynesçi düzenlemenin işlev koşullarının erozyonu, Batılı kitle demokrasilerindeki klasik sosyalist politika taşıyıcılarının kapitalizmin geniş kapsamlı bir “kendini arındırma”sına yönelik Yeni Muhafazakâr programa karşı ne yönlendirme tekniği ne de normatif-ütöpik düzlemde bir alternatif çıkaramaması gibi bir ikileme yol açmıştır.

İktisat teorisinin neoklasik paradigmasını esas alan muhafazakârlar ve Keynesçi yöretilimli sosyalistler arasındaki düzen politikası tartışmalarında, birbiriyle sıkı sıkıya tamamlayıcı karşıtlık içerisinde bulunan bir dizi sava başvuruluyor. Bu savların alanı piyasa ve devletin boyutları ile sınırlıdır: Birinciler günümüzdeki ekonomik gelişmenin kri-

ze yol açan problemlerini, Keynesçiliğin krizi dizginlemek için tesis etmiş olduğu refah ve müdahale devleti düzenlemelerine bağlarken, ikinciler piyasa kapitalizminin devletçe sınırlanışının yeterince ileri götürülmemiş olmasını krizin asıl siyasî nedeni olarak görüyorlar.

Buna karşılık krizin en âcil belirtisi için - yani üretkenliğin ve istihdamın gelişimindeki ilişkinin dramatik değişimi için - bu tartışmalar içerisinde konumsal yapılar halinde yoğunlaşmış olan bu açıklama kalıplarının, savların ve programların hiçbirinde tutarlı bir terapiye rastlanmıyor. Çünkü ücretli emeğin yapısal krizi, bazı yönleri alışlagelmiş krizleri andırsa da, geleneksel anlamıyla kapitalizmin krizi olarak kavranamaz. Kapitalizmin alışlagelmiş krizlerinin ahlâkî skandalı, toplumsal üretim kapasitelerinin kâr tarafından dikte edilen yetersiz kullanımında yatıyordu. Ücretli emeğin şimdiki krizi ise, toplam toplumsal çalışma süresindeki azalmanın bir sonucudur. Kitlese işsizliğin, istikrarsız istihdam koşullarının, kadınların, gençlerin, yaşlıların ve özürlülerin emek piyasasından sürülmesinin, koca kentlerin ve bölgelerin çöküşünün, sosyal ve yöresel yoksullaşma süreçlerinin, yeni bir toplumsal zenginliğin gerçek görünüş biçimleri oldukları şeklindeki paradoksal olguyu, vaktiyle Herbert Marcuse “aşırı baskı” kavramıyla ifade etmeye çalışmıştı. Bu kavramın temelinde, toplumsal baskının *meşru* biçimleri bulunduğu varsayımı yatıyor. Meşruiyetinin ölçütü, kaynakların nesnel kısıtlılığıdır. Ancak toplumsal baskı derecesi, darlığın zorunlu kıldığı düzeyi geçtiği zaman bu, sınıf egemenliğinin ifadesidir - “aşırı [veya artı] baskı”. Görünüşe bakılırsa Herbert Marcuse’nin altmışlı yıllardaki bu görüşü günümüzde cisimleşiyor ve en gelişmiş kapitalist toplumlar, yeni bir teknolojik ilerlemenin egemen toplum düzeninin devrilmesini akla yakın hale getireceği bir noktaya yaklaşıyor. Marcuse’ye göre bu evreye,

maddi üretim, gerekli çalışma süresinin günümüzdeki kadar küçük bir kesirine kadar azaltılabilmesine imkân verecek tarzda otomatikleştirildiği ve rasyonalleştirildiği zaman ulaşılmış olacaktı. Varsayımına göre o zaman, kitlelerin içinde bulunduğu sosyal sefalet, yabancılaşıma ve kısıtlayıcı yaşam kalitesinin varolan biçimlerinin salt tahakküme hizmet eden niteliği saydamlaşacaktı.

Marcuse'nin akılyürütmelerinin belirginleştirdiği gibi, günümüzdeki kapitalist gelişmeyi karakterize eden, istihdam ve ekonomik gelişme arasındaki ilişkinin değişimi; kapitalist gelişmenin kendini kabul ettirmesi hakkında Marksist ve burjuva taraflarca ortaya atılan teorilerle yeterince kavranamaz.¹⁶ İster ücretli emeğin kendini sürekli olarak kapitalist üretim koşullarına uydurmasından yola çıkan reel tabiyet teorisi olsun, ister [Polanyi'nin] "Büyük Dönüşüm" modeli, yani ev ve köy ekonomisinin çözülüşü, üretim ve yeniden üretim alanlarının ayrılması, işçinin çalışma araçlarından ayrılması, velhâsıl modernleşmenin (kısmî sistemlerin işlevsel farklılaşması olarak) işlevci teorisine ilham vermiş olan sosyal tarih olguları olsun. Bütün bu teorilerin ışığında toplam insanî işgücü, toplumun baştan başa kapitalistleşmesi sürecinde gittikçe daha optimal şekilde kullanılan bir tür organik kaynak olarak görünür. Marksistler bu sürecin ekonomik yönüne yoğunlaşmıştır - yani işgücünün metalaştırılmasına; Durkheim'dan Parsons'a kadarki burjuva sosyoloji geleneği ise profesyonelleşme, bilimsel rasyonelleşme, hukukileştirme vs. gibi fenomenlere yaslanıyor. Mamâfih ekonomi faaliyetinin kapitalizme özgü kurumsallaştırılma biçimi - bu teorilerde içerildiğinin aksi-

16 Bu konuda özellikle karşı. Johannes Berger, *Die Zukunft der Dualwirtschaft* (İkili Ekonominin Geleceği), yay. Yer: E Benseler, R. G. Heinze, Arno Klönne (yay.), *Zukunft der Arbeit*, Hamburg 1982.

ne - sonsuza kadar sürdürülecek gibi görünmüyor. Keynes sonrası dönem için karakteristik olan, üretkenliğin gelişmesinin istihdam düzeyinden bağımsızlaşması, Marksistlerin reel tabiyet teorisine, işlevcilerin ise işlevsel farklılaşma teorisine vesile olan gelişme fenomenlerini gerçi durma noktasına getirmiyor, ama onları öylesine keskin bir şekilde frenliyor ki, gözler her insanın gündelik deneyimi için taşıdığı muazzam öneme rağmen bu teorilerde neredeyse hiç dikkate alınmayan bir sosyal gerçeklik boyutuna çevriliyor. Bu boyut, gerçi ücretli emeğin krizinden önce de var olan, ama - üretkenliğin gelişmesinin yeni bir basamağı ve ücretli emek problemlerine sabitlenmiş bir “eski” sosyalizmin idare politikası alanındaki şaşkınlığı karşısında - yeni bir önem derecesi kazanıyor görünen bir boyuttur.

Burada sözkonusu olan, işgücünün yeniden üretiminin ev içi kısmı olarak, tüketim mallarının arz piyasası olarak, kullanılabilir işgücü potansiyeli olarak her zaman piyasa ekonomisine dönük olsalar bile, kapitalizmin rasyonalleştirdiği ücretli emek sisteminin dışında bulunan türden, toplumsal önemi haiz emek alanlarıdır. Bir yanda ücretli emek öte yanda ücretli olmayan emek olmak üzere, ücretli emeğin birbirini tamamlayıcı bu bölümleri arasındaki ilişkiyi kavramlaştırmak için, yanlış anlaşılmaya müsait olan “sektörler” kavramına başvuruldu. “Formel” ekonomik emek piyasası “sektörünün” karşısına “informel” bir ücretli olmayan emek sektörü çıkartıldı. Tam olarak örtüşmemekle birlikte benzer başka ayrımlar şöyle: “heteronom - otonom sektör”, “gelire yönelik çalışma - kendi ihtiyacı için çalışma”, “iş - uğraş” vb.¹⁷ “Formel sektör”ün yapısı - piyasa ve devletin güç alanında gelişmiş - iş ve sosyal hu-

17 En yaygın kavramsal ayrımlar hak.karş.: Joseph Huber, *Die zwei Gesichter der Arbeit* (Çalışmanın İki Yüzü), Frankfurt/M. 1984, sf. 31-63.

kuk düzenlemelerince oluşturulur. Bu alana, parasal geçim araçlarını edinmek için girilir. Ücretlendirme tamamıyla para biçiminde gerçekleşir; bu gelir de vergilendirilir. Toplumsal emeğin öteki yanma, “infomel sektör”e aidiyet ise daha bulanık ve daha doğaldır. Bu sektöre her kişi dahildir - bir haneye ya da bir aileye mensubiyet yoluyla. Bu “sektör” vazgeçilmez ev içi işlerin ve hizmetlerin alanını, potansiyel olarak ayrıca boş zaman dünyasını, komşular arası sosyal yardımlaşmayı, estetik alanda kendi yeteneklerini gerçekleştirmeyi ifade eder. Bu “uğraşlar” gerçi para kazanmaya hizmet etmezler, ama tüketim anlamında para-yoğundurlar. Sosyo-ekonomik tartışma içerisinde, toplumsal emeğin bu birbirini tamamlayıcı iki yarısını adlandırmak için “ikili ekonomi” kavramı kendini kabul ettirdi. Bu kavram ve onunla ifade edilen kavrayış modeli yanlış anlamalara açıktır. Bu yüzden onun alternatif iktisat politikası paradigması olmaya uygunluğunu, yaygın yanlış anlamaları ortadan kaldırarak göstermekte yarar var: Toplumsal toplam emeğin gerçeklikte ayrı, ama işlevsel olarak kesişen sektörlerini ayırdetmeye yarayan analitik bir kavrayış modeli olarak “ikili ekonomi” hiç de yeni değil. Kavramın başlangıçtaki kullanım alanı, sömürge toplumlarındaki, geçimlik ekonomi ile kapitalist piyasa ekonomisi arasındaki ilişkiydi. Birincil amacı eleştireldir; tıpkı “sömürgeleştirme” kavramı gibi, üretici güçlerin salt kapitalizmin emredici kurallarına göre yönlendirilen bir modernleşmesi sonucunda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan toplumsal bölünme süreçlerinin, yeni sınıf formasyonlarının, yöresel eşitsizliklerin ve gelişmedeki zaman farklılıklarının analizine elverişlidir. “Baskıcı ikilileştirme” kavramı tam olarak, - Yeni Muhafazakâr iktisat politikası tarafından - sistematik bir şekilde izlenen, üretkenliğin ve istihdamın gelişmelerinin birbirinden ayrılmasının sonucu olarak ortaya çıkan

sosyal problemler çevresini tanımlar.¹⁸ Arz politikası projesi, yani birikim çıkarlarının devletçe tek yönlü bir şekilde hız verilen teşviki, bazı işgücü unsurlarının emek pazarından planlı şekilde dışlanması stratejisi ile tamamlanmasaydı eksik kalacaktı. Bu stratejinin kurbanları öncelikle kadınlar, gençler, yaşlılar ve özürlülerdir. Muhafazakâr kadın politikası, yabancı işçiler için geri dönüşü özendirme programları, okuldaki eğitimin uzatılması ve ömürboyu çalışma süresinin kısaltılması [vb. muhafazakâr politikalar], - ideolojik etiketlerinin ötesinde - tek bir amaca, o da emek piyasasındaki yükün azaltılmasına hizmet eder. “Baskıcı ikilileştirme” ve arz yönelimli ekonomik politika, kapitalizmin “kendini arındırması”na yönelik *bir* Yeni Muhafazakâr projenin iki yarısıdır.

“İkili ekonomi” kısa adı altında toplanan düzen politikası düşünceleri, salt piyasa ekonomisini esas alan bir modernleşmenin, işte sınıf politikası ile ilgili olarak doğurduğu bu problemlerin eleştirisine ilişkindir. Bunlar - halihazırdaki yanlış anlama budur - “piyasa ve devletin ötesinden” yola çıkmıyorlar, alternatif ekonominin resmî ekonominin varlığını tehlikeye sokacak şekilde büyümesine yönelik budalaca bir umut beslemiyorlar. Daha ziyade, formel sektörde gittikçe kıtlaşan işlerin, sosyal fırsat eşitliği ve kendi kaderini tayine dayalı demokratik ilkeye göre paylaşımının ve bu işlerin kazançlarının yeniden paylaşımının, ancak “piyasa”, “devlet” ve “kendi ihtiyacı için çalışma” gibi geleneksel yönlendirici ortamlar arasındaki genel ilişkinin yeniden düzenlenmesi ile sağlanabileceğinden hareket ediyorlar.

Elbette ki şimdiye kadarki siyasî ve teorik akılyürütmeler

18 Bu konuda karş. Claus Offe, *Perspektiven auf die Zukunft des Arbeitsmarktes* (Emek Pazarının Geleceğine İlişkin Perspektifler), *Merkur*, Sayı 419, 1983, sf. 497.

öylesine güdük ki, henüz Yeni Muhafazakâr “kapitalizmin kendini arındırması” projesi karşısına çıkan bir düzen [idar-e] politikası alternatifinden söz edilemez. Tartışmanın şu andaki evresinde olsa olsa bunun çalışma süresi ve sosyal politika ile ilgili önkoşullardan bazıları ve (böyle bir düzen politikasının) uygulanması için kültür ve iktisat politikası şartları tanımlanabiliyor. Ancak bunların kavramsal model halinde eklemlenişi ve bu modelin önemli siyasî aktörler tarafından üstlenilmesi halinde, bir “alternatif”ten söz edilebilecektir.

En âcil ve aynı zamanda siyasî kullanıma en açık önkoşullar *çalışma süresi politikası* alanındadır. Öncelikle, “formel” sektördeki bireysel çalışma süresinin azaltılması ve bu çalışma süresinin ücrete bağımlı çalışanların çıkarlarına göre esnekleştirilmesi söz konusudur. Çalışma süresinin kısaltılmasını ve esnekleştirilmesini öngören bu politikanın kışkırtmakta olan genel toplumsal çalışma süresinin *demokratik* bir paylaşımını, ancak aşağıdaki *sosyal politika ve emek piyasası politikası tedbirlerinin* eşliğinde yürütülmesi halinde sağlayabilir: Bir kere, *bir asgarî gelir güvencesinin* getirilmesi.¹⁹ Bütün refah devletlerinde kurumsallaşmış “sosyal yardım”dan farklı olarak, bu “asgarî gelir güvencesi” veya “negatif gelir vergisi”, hastalık, yaşlılıktan kaynaklanan çalışamazlık durumu vb. gibi önkoşullara bağlanmış olmayacaktır - maddî temel güvencenin bu biçimi bir yurttaş hakkı olacaktır. Bu radikal sosyal politika reformunun önkoşulu, gelir ile bir ücretli işe sahip olmak arasındaki - kapitalizmin kendi hakkındaki kavrayışı için - merkezî önem taşıyan

19 Bu konuda karşı. Thomas Schmid tarafından derlenen *Befreiung von falscher Arbeit. Thesen zum garantierten Mindesteinkommen* (Yanlış Çalışmadan Kurtuluş. Garanti Edilen Asgarî Gelire İlişkin Tezler), Berlin 1984 ve ayrıca André Gorz, *Wege ins Paradies* (Cennetin Yolları), Berlin 1983. [Türkçesi: *Cennetin Yolları*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Afa 1985]

bağlantının nihâî olarak kesilmesidir. Zaman zaman liberal muhafazakâr iktisatçılar tarafından bile desteklenen bu öneriler, “formel” sektördeki katkı ile toplumsal zenginlikten pay alma arasındaki bağlantının çoktan çözülmüş olduğunu (ya da öteden beri ideolojik olduğunu) ve gelişmiş refah devletlerinin sosyal devletçi güvence ve emeklilik hizmetlerinde genel ve bireysel zenginlik arasındaki bağın meritokratik bir rasyonalitesinin zaten bulunmadığını öne sürebilirler. Vaktiyle çok çeşitli sübvansiyon, sosyal yardım ve hizmetin yerine tek bir “negatif gelir vergisi”ni geçirme planı üzerinde ilk düşünen, Nixon yönetimi olmuştur. Ömür-boyu gelir tasarımı bu muhafazakâr çeşitlemesi elbette sadece, emek piyasasına erişime ilişkin demokratik hakları bu şekilde satın alınmakta olan marjinalleştirilmişlere verilen bir tür tazminattan ibarettir. Bu nedenle işe sahip olmakla gelir arasındaki bağlantının çözülmesinin, bölümlenmiş bir emek piyasasını, “baskıcı bir ikilileştirme”yi desteklemesinin önüne geçmenin tek yolu, refah devletinde daha yetmişli yılların sonunda ulaşılmış olan, emek piyasası politikasındaki seçme özgürlüğü düzeyinin sürdürülmesi ve kısıt çalışma süresinin adil dağılımına dair demokratik ilkenin, devletin iktisat politikası yoluyla “formel sektörü” etkilemesinin bizzat öncelikli düsturu haline getirilmesidir.

“Kendi ihtiyacı için çalışma” ve “formel sektör” alanlarını yeni bir ilişki orantısına oturtmak isteyen bir düzen politikası alternatifinde sıkça gözardı edilen bir şart, *kültürel sınıklar, tutumlar ve değer yönelimleri* alanındadır. Sanayileşme sürecinde gelişen “çalışma toplumu”, gerek sosyalist, gerek kapitalist biçimiyle, hem *öznel* (üyelerinin biyografik deneyim ufku bakımından), hem de *nesnel* (örgütlenişinin, statü paylaşımının, toplumsal ahlâkının rasyonalitesi bakımından) olarak ücretli çalışmanın merkezîliğine dayanıyordu. Özellikle Yeni Muhafazakârların yakındığı, protestan çalış-

ma ahlâkının “çözölüşünün”, aynı zamanda “burjuva sonrası” bir sosyal karakterin biçimlenişini içerip içermediği henüz cevabı verilmemiş bir sorudur. Bununla birlikte ücretli çalışmanın kültürel açıdan merkezî olmaktan çıkması, problemin sadece bir yanını ifade ediyor; öteki yanı ücretli olmayan çalışmanın kültürel değer kazanmasıdır. Ücretli olmayan çalışmanın geleneksel düşük konumu, cinsiyete özgü işbölümünün, kökleri derinlere inen yapılarına dayanır.²⁰ Bu yapılar ise, ancak uzun vadede siyasî etkiye açıktır. Oysa bu kültürel revizyon olmaksızın, “ikili ekonomi” denen alternatifin içerdiği demokratik potansiyel açığa çıkarılamaz.

Kapitalizmdeki her türlü iktisat politikasının öncelikli hedefi, sermayenin değerlenme koşullarının güvence altına alınması olmuştur ve halen de öyledir. Bu tür bir politika gerçi Keynesçi uygulama çerçevesinde artık sınıf egemenliğinin dolaysız biçimini taşımıyordu, çünkü her şeye rağmen birikim ve ücretli emek çıkarlarının en azından kısmen bağdaştırılabilmesine izin veriyordu. Keynesçilik sonrasında üretkenlikteki gelişmenin istihdam düzeyi karşısında bağımsızlaşması koşullarında ise, devletin iktisat politikası yeniden sermaye tarafının - açıkça sınıfsal biçimde - belirgin desteklenişine dönüşüyor. Bu yüzden devletin iktisat politikasının bu yapısal taraflılığının sınırlandırılması, ekonomi sistemindeki bütün - sadece ikili ekonomiye ilişkin olmayan - demokratik reformların olmazsa olmaz koşulu olmaya devam ediyor. “Formel” örgütlenmesini sürdürecektir olan

20 Bu konuda karşı Christel Eckart'ın temel akılyürütmeleri: *Die Entwicklung der Teilzeitarbeit zwischen 1960 und 1971. Versuch der Integration von Hausfrauen in die Lohnarbeit. Teilbericht aus dem Projekt “Grenzen der Frauenlohnarbeit”* (Part-Time Çalışmanın 1960 ile 1971 Arasındaki Gelişimi. Ev kadınlarının ücretli çalışmaya eklenmesi girişimi. “Kadın Ücretli Emegi” projesinin kısmi bir raporu), Institut für Sozialforschung, 1983 (bu enstitünün teksir edilmiş araştırma raporu).

Üretim malları ve hammaddeler sanayinin yanında, yerel düzlemdeki ademimerkez, kullanım değerine yönelik kollektif üretim biçimlerinin gelişimine imkân sağlayacak ve bunları teşvik edecek bir mülkiyet ve vergi politikası ve sosyal politika üzerinde düşünmek, ancak bu tür bir reform sayesinde mümkün olacaktır.

Yeni toplumsal gelişmeleri konu 'edinen ilk çağdaş araştırmalar, henüz dış hatları belli belirsiz seçilebilen bir cismi el yordamıyla kavramlaştırma çabasının ötesine nadiren geçer. Çoğunlukla ancak, mevcut kartografik yorumlar içerisinde yeri belli olmayan birtakım fenomenlerin ortaya çıktığı söylenebilir. Bu yüzden, şimdiden bir "burjuva sonrası" sosyal yapının mevcut bulunduğunu iddia etmek namusluca olmazdı. Bununla birlikte, bir "burjuva" sosyal yapısının idealtipik ortalamasından, alışlagelmiş kategorilerin uygunluğunun sorgulanmasını zorunlu kılacak kadar sapan bazı sosyal yapı gelişmeleri vardır. "Burjuva" sosyal yapısının temel niteliği, feodal zümre imtiyazlarının ortadan kaldırılmasıydı. Onun yerine, sosyal farklılaşmanın tek meşru ölçütü haline gelecek olan, bireyi esas alan bir piyasa rasyonalitesi geçti. Ama burjuva sınıfı, üretim araçlarına kendisi sahip olduğu, henüz sınıfa özgü sınırlı bir parlamenter sistem çerçevesi içinde siyasî egemenlik araçlarını denetlediği ve ayrıca her ulusal kültüre kendi damgasını vurabilecek kadar güçlü olduğu için, söz konusu evrenselci ölçüt içinde

ifade edilen iddia aynı zamanda bir ideoloji idi.

Yeni Muhafazakâr sosyolojide yakın zamanda, henüz sis-ler içindeki bir “burjuva sonrası” sosyal yapının dış hatla-rını, bir “yeni sınıf” teorisi iddiası ile kavramsallaştırma gi-rişiminde bulunulmuştur.¹ Bu kavramsal model - kültür ve demokrasi teorisi alanlarındakine benzer şekilde - ampirik geçerliliği, özgül yorumlanışına karşı çıkanlar tarafından da reddedilmeyen olgulardan yola çıkıyor. Yüksek okul eğitiminin yaygınlaştırılması, üretim, politika ve idarenin bilimselleştirilmesi, üretim araçları üzerindeki hukukî mülkiyet ile yönetsel kullanımın birbirinden büyük çap-ta ayrılması ve sosyal devlet bürokrasilerinin oluşumu sü-recinde, alışlagelmiş burjuva ve Marksist şemalara sığma-makta inat eden toplumsal eylem alanları ve sosyal statü grupları oluştu. Marksist ortodoksi, bu grupların eskisi gi-bi üretim içinde yaratılan artı değer ile beslendiklerini ka-bul ettirmeye çalışıyor ve onlara olsa olsa, kapitalist geliş-menin ilerlemesi sürecinde “temel sınıflar” olan sermaye ve emek içerisinde eriyip gidecek olan “geçiş sınıfları” sta-tüsü tanıyor.² Muhafazakâr sosyal teorisyenler ve eski libe-ral iktisatçılar ise bu statü gruplarının ortaya çıkışını ve erklerinin artışı - ilke olarak düzeltilebilir - bir yanlış si-yasî gelişme olarak yorumlamaya ve sınırlamaya çalışıyor-lar. Onlar, geç kapitalist sosyal yapının maliye ile piyasanın yeniden ayrıştırılması ve “yeniden sanayileşme” politikala-rı yoluyla yeniden “liberal” bir mantığın rotasına geri dön-dürülebileceği inancındadır.

1 Bu kavramsal modelin çok sayıdaki versiyonuna en iyi genel bakışı B. Bruce-Briggs tarafından hazırlanan *The New Class? (Yeni sınıf mı?)*, New York 1979 derlemesi sunuyor.

2 Joachim Bischoff'un çalışmaları; örn. *Jenseits der Klassen? Gesellschaft und Staat im Spätkapitalismus* (Sınıfların ötesinde mi? Geç kapitalizmde toplum ve dev-let), Hamburg 1981.

“Memurlar” ve “yöneticiler” örneğinde, sosyal yapının post-liberal dönüşümü için önem taşıyan sınıf teorisi ve düzen politikası savlarının bir kısmı daha otuzlu ve kırklı yıllarda smanmıştır.³ Şimdi söz konusu olan statü grupları ise kapitalist üretim sürecindeki bir iş örgütlenmesi ve hukuki yapı değişiminin ifadesi değil, daha ziyade çok gelişmiş toplumların politikası, idaresi ve üretimi için, bilimsel bilgi biçimlerinin önem derecesinin artmış olmasının ifadesidir.⁴ Bilimsel-teknolojik bilginin, alışlagelmiş üretim dalları bakımından da artan stratejik rolü, salt bilime dayalı sanayilerin genel ekonomik öneminin artması -örneğin mikro-elektronikte, nükleer ve gen teknolojisinde -, bunun yanı sıra sosyal ve ekonomik politika programlarının formülasyonu, uygulanması ve değerlendirilmesi için sosyalbilimsel uzmanlık bilgisinin artan ölçüde kullanımı, beşerî hizmetler sektöründe sosyal psikolojik ve sosyal pedagojik danışma ve denetim bilgisinin kullanımı ve nihayet bilimsel bilginin yüksek okullardaki ve araştırma kuruluşlarındaki üretiminin kurumsallaştırılmış olması, bunların öğretimi ve kitlesel medyalarla yaygınlaştırılması, işlevleri ve faaliyet alanları arasındaki bütün farklara rağmen bilimsel rasyonalitenin evrenselci standartlarına profesyonel sadakatlari bakımından ortak bir zemine sahip olan yeni meslek alanlarının ve statü gruplarının ortaya çıkmasını sağladı.

Otuzlu ve kırklı yıllarda “memurlar” ve “yöneticiler” fenomeniyle ilgilenen çalışmalar ile entellektüelleri inceleyen çağdaş - çoğunlukla bilgi sosyolojisi yönelimli - sosyolojinin, birbirlerinin alanından haberdar olmak için bir nedeni

3 Karş. Theodor Geiger, *Die soziale Schichtung des Deutschen Volkes* (Alman halkının sosyal tabakalaşması), Stuttgart 1932 ve James W. Burnham, *The Managerial Revolution* (Yönetimsel devrim), New York 1941.

4 Bu tez özellikle Daniel Bell'e dayanır. Karş. *Die nachindustrielle Gesellschaft* (Sanayi sonrası toplum), Hamburg 1979, sf. 169-242.

yoktu. Şimdi ise, bilimsel-rasyonel bilginin işlevsel önem derecesinin son onyıllarda hayli artmış olması ve bu yüzden sosyal yapıda başlayan ve bilimsel-teknolojik aydınların statü konumuna avantaj sağlayan dönüşümler, şimdiye kadar ayrı ayrı ele alınan iki gelişmenin - gelişmiş refah devletlerinin kültürel temellerindeki (ikinci bölümde tartışılan) değişimlerin ve sosyal yapılarındaki kaymaların birbiriyle bağlantılı olup olmadığının - sorgulamanın odağına yerleşmesine yol açtı. “Yeni sınıf” a dair Yeni Muhafazakâr kavramsal modelin esprisi, tam da bu iki gelişmenin nedsel olarak açıkça birbirine bağlanmasmdadır.

Yeni Muhafazakâr entelektüeller, aydınların - ister nesnel olarak artan, ister sadece gürültüsü koparılan - elit statüsü, toplumsal ve kültürel nüfuzu üzerine ilk düşünen, sosyalbilimciler değildi. Aydınlar, yani “sanayi sonrası” “yeni” işlev eliti olarak stratejik önem dereceleri, “eski” orta tabakaya siyasî sadakatları ya da proletaryanın çıkarlarına tabi olmaları veya zümrelerine özgü bencillik entellektüellerin bilimsel-teknolojik ve kültürel kesimleri arasındaki gerginlik ilişkisi, ta Fransız Devrimi’nden bu yana tekrar tekrar gündeme gelen konulardır. Aydınların kendileri hakkındaki bu söylemini bir bütün olarak gözden geçirirsek, öncelikle kendi elit statüleri hakkındaki siyasî-ahlâkî değerlendirmelerin, siyasî çizgi geleneklerinin sağ/sol sürekliliğini enine kestiği dikkat çeker. Sosyalist bir elitizm geleneği olduğu gibi, belirgin bir sosyalist aydın eleştirisi çizgisi de vardır; Genç Muhafazakârlarca ilham edilen olumlayıcı elit teorileri olduğu gibi, karşı devrim teorisyenlerine dayanan bir eski muhafazakâr aydın eleştirisi geleneği de vardır. Michael Harrington’dan ilhamla bu tutumlar şu şema üzerinde gösterilebilir:⁵

5 Karş. Michael Harrington, *The New Class and the Left* (Yeni sınıf ve sol), yayımlandığı yer: Bruce-Briggs a.y.

AYDINLARIN KENDİ ELİT STATÜLERİNE KARŞI TUTUM KALİPLERİ

	Sol	Sağ
olumlayıcı	Saint-Simon Marx Kautsky Lenin vb. A	Pareto Mosca Spengler Moeller v.d. Bruck C
olumsuzlayıcı	Bakunin Machajskij Shachtman Djilas Konrád/Szelényi B	Burke Laswell Schumpeter Aron YENİ MUHAFAZAKÂRLAR D

A. Saint-Simon, *sosyalist elitizm* geleneğinin başlangıcında yer alır. Elit devşirmenin rekabet halindeki ilkeleri olarak “mülkiyet” ile “bilgi” arasındaki merkezî ayrım, kavrayış yetkinlikleri ve proletarya ile ahlâkî özdeşleşmeleri sayesinde, genellenme iddiası en yüksek çıkarı *vekâleten* temsil ettiğini savunan çok sayıda sosyalist aydının kendini kavrayış zemini haline geldi. Bu tür bir bakış tarzı sadece Veblen’in toplum eleştirisini ya da Burnham’in “yönetici devrimi” tahlilinin ilham kaynağı olmakla kalmadı, Leninist parti teorisini ve sosyalist sendikalarındaki ve İkinci Enternasyonal partilerindeki aydın “parti işçileri”nin kendini kavrayışını da belirledi.

B. Bu tür bir kendini kavrayışın belirleyici zayıf noktası, aydınların kendileri tarafından tanımlanan genel çıkarı sadece kendi tikel çıkarlarının kabul ettirilmesi için araç ola-

rak kullanması tehlikesinde yatmaktadır. Bu zayıf noktaya özellikle, *kurumsallaşmış sosyalist hareketlere yönelik anarşist eleştiri* yoğunlaşmıştır. Bu eleştirinin temel savları daha Ekim Devrimi'nden önce, özellikle de Bakunin'in yazılarında geliştirilmiştir. Fikirleri ABD'de yirmili yıllarda Max Nomad'ın yazılarıyla ün kazanan Polonyalı sosyalist Jan Wacław Machajski,⁶ gerçekleştirilmiş bir sosyalizmin, burjuvazinin egemenliğinin yerine aydınların sınıf egemenliğini geçirme tehlikesi içinde olduğunu öne sürmüştür. Sosyalist aydınların anarşist bir özeleştirisini içeren bu çizginin çağdaş temsilcileri Milovan Djilas ve yakın zamandır da özellikle György Konrád ve Istvan Szécsényi'dir.

C. Pareto, *elitleri olumlayıcı sosyolojinin* kurucusuydu. Pareto'nun açıkça anti-demokratik nitelikteki antropolojisinde, anarşist aydın eleştirisinin özü kinik bir şekilde radikalleştirilir. Pareto genel çıkarların vekâleten temsilinin, önsel olarak, tikel çıkarlar için bir maske olduğunu söyler; modern anayasa devletini karakterize eden tüm eşitlikçi normlar ise sadece egemenlik peşindeki elitlerce, kendi iktidarlarına giden yolu açmaya yönelik incelikli mitlerdir. Pareto [bugün yaşasaydı] bilimsel aydınların yakın tarihli sosyo-yapısal kariyerini de mutlaka elitlerin sirkülasyonu hakkındaki antropolojik yasanın sadece çağdaş bir çeşitlemesi olarak görecekti. Pareto'nun görüşleri, özellikle faşizm öncesi dönemde Avrupa'da hayli yaygın olan bir *varoluşçu elitizmin* en incelikli düşünülmüş şeklidir.

D. Dördüncü gelenek çizgisini, *aydınların muhafazakâr (öz) eleştirisi* oluşturur. Peter Steinfels bunlar için "karşı-aydınlar" kavramını önermiştir.⁷ "Ayrıştırıcı" ve "egemenlik

6 Karş. Maw Nomad, *Rebels and Renegades* (Asiler ve saf döneşler), New York 1932.

7 Karş. Peter Steinfels, *The Neoconservatives. The Men Who Are Changing America's Politics* (Yeni Muhafazakârlar. Amerika'nın politikasını değıştiren adamlar), New York 1979, sf. 189.

peşindeki” aydınlar konumlandırması daha karşı devrim düşünürlerinden beri muhafazakâr sosyal eleştirinin standart repertuarı içindedir. Özellikle Schumpeter - Charles Peguy, Harold Laswell, George Orwell ve Raymond Aron’un yanı sıra - bu konumu gelişmiş kapitalizmin koşulları bakımından uçaştırmıştır. *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* adlı kitabındaki “Entellektüellerin Sosyolojisi” üzerine kısa bölüm, günümüz Yeni Muhafazakâr aydın eleştirisinin pek çok bakımdan çıkış noktasını oluşturur.⁸

Joseph A. Schumpeter’e göre sistemi eleştiren aydınların varlığı ve siyasî nüfuzu, kapitalist toplum düzeninin bir özgülüğüdür. Devlet hükümranlılığının burjuva toplumlara özgü olarak hukuk devletince sınırlanışı, özel hukukla düzenlenen ekonomik ilişkilerin ve entellektüel eleştiri özgürlüğünün temelini oluşturur: “Burjuvazi, grup olarak aydınları savunmakla... kendini ve kendi yaşam biçimini de savunmuş olur” (1950, 243). Yazılı ve sözlü ifadenin üretim araçları üzerindeki kullanım erkleri sayesinde, aydınlar yeterince homojen bir toplumsal grup haline gelirler, buna karşılık - çiftçilerle ya da sanayi işçileriyle karşılaştırılabilir - bir sınıf kimliğine sahip değildirler. Maddî üretime dair “birinci elden bilgileri” olmadan, “pratik işler için doğrudan sorumluluk” taşımadan (1950, 237), aydınların bağımsız bir toplumsal işlev bilinci geliştirebilmesi ancak siyasî düzenin meşruiyet temellerinin eleştirisi içinde mümkündür. Böylelikle kapitalist düzenin hukuk devleti biçimi - sistemi eleştiren aydınlar grubu içinde - aynı zamanda kendisini ortadan kaldırma eğilimlerini de yaratmaktadır.

Daniel P. Moynihan’a göre “yeni sınıf” denen şey, bilimselleştirilmiş bir siyaset ve idare üslûbunun, tabaka sosyo-

8 Karş. Joseph Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus and Demokratie* (Kapitalizm, sosyalizm ve demokrasi), Stuttgart 1950, sf. 235-251.

lojisi düzlemindeki neticesi olan bir problemten ibarettir.⁹ Bu yeni üslûp için Moynihan, o zamandan beri yaygınlık kazanan ve manidar bir ifade olan “reformun profesyonelleşmesi”ni ortaya attı. Bu ifade ilkönce, teknokrasi tezinin bir çeşitlemesidir: Devletleştirilmiş kapitalizmde siyasî reform girişimlerinin artık “dışarıdan”, yani kriz biçimli gelişmelerin potansiyel kurbanlarından değil de “içeriden”, yani devlet dairelerinde bu konuda uzmanlaşmış meslek sahiplerinden geldiğini söyler. Reform dürtülerinin bu tersine çevrilişi ise üstel hızla artmış olan bir sosyalbilimsel bilgiye ve sosyalbilimsel verilerle, tanımlarla ve teorilerle siyaseten uğraşmak üzere eğitilmiş uzman gruplarının ortaya çıkışına dayanır. Moynihan, “reformun profesyonelleşmesi” kavramını biçimlendirdiği o yayının daha sonraki bir versiyonunda, bu kavramı önemli bir değişime uğrattı. “Reformun profesyonelleştirilmesi”, sosyal problemler üzerinde uzmanlaşmış meslek gruplarının zümreye özgü özel çıkarlarının, siyasî reform girişimleri için belirleyici itici güç olduğu şeklindeki tezi ifade etmektedir artık. Buna göre, örneğin Johnson yönetiminin geniş kapsamlı reform programlarının başlatıcı güdülerini hükümetten ve - Piven ve Cloward’ın ünlü analizlerinin akla getirdiği gibi - mağdurlar tarafından da kaynaklanmamıştır; istek sosyal görevlilerin, sosyologların, psikologların ve sosyal pedagogların zümre örgütlerinden gelmiştir. Moynihan, Schelsky’ye benzer şekilde, “mağdurlar” kategorisinin sadece, zümresel olarak örgütlenmiş sosyal mesleklerin kamu kaynaklarına ve siyasî nüfuza ilişkin grup egoizmi çıkarlarını gizlemeye yarayan bir ideolojik mücadele kavramı olduğunu iddia eder.

9 Karş. D. P. Moynihan, *The Professionalization of Reform* (Reformun profesyonelleştirilmesi), yayyer: *Public Interest*, Fall 1965 ve *The Politics of Guaranteed Income* (Gelir garantisi politikası), New York 1973.

“Yeni sınıf” teorisinin en vulger biçimini Irving Kristol formüle etmiştir.¹⁰ Bu görüşler, ciddi Yeni Muhafazakâr sosyobilimciler arasında belirgin eleştirilerle karşılaştı. Sonuçta bu teori parçasının belirleyici saikleri basite indirgenmiş haliyle [daha açıkça] belli oluyor. Kristol üçüncü ve dördüncü sektörde yeni oluşmuş bütün meslek gruplarını, yayın, düşünce ve sosyabilim entelijansiyasının tüm üyelerini, sözü edilen “yeni sınıf”a dahil sayıyor. Sosyabilimciler ve sosyal hizmet mesleklerinin zümre örgütleri ise ona göre ancak mızrağın ucudur, onların egemenlik alanları kamu hizmetidir. “Yeni sınıf”ın sınıf bilinci, bireysel kariyer yönetimlerinden daha güçlüdür, ona bakılırsa. Propagandası yaptıkları refah ve müdahale devletinin genişletilmesi, sınıfsal erklerinin genişletilmesi ile özdeştir. Mücadele hedefleri ise gelişmiş kapitalizmin bir planlı ekonomiye dönüşümüdür, bu yolla da bolşevik örneğine uygun bir totaliter eğitim diktatörlüğü kurmak istemektedirler.

Irving Kristol’e göre yakın dönemin siyasî kültürü, üçüncü ve dördüncü sektörün, ekonominin dolaysız üretken sektörlerine karşı yürüttüğü bir sınıf mücadelesi ile belirlenmektedir. - Aaron Wildavsky ekoloji hareketini benzer bir şekilde *sınıf teorisi* bakımından açıklama iddiasındadır.¹¹ Ekolojik hareketin, bireysel ulaşımın toplu taşıma lehine kısıtlanması, doğanın ve çevrenin korunması vb. temel talepleri hiç de yaygın olarak kabul edildiği gibi genelin çıkarına dayanmakta, kamu kaynakları ve devlet kısıtlamaları dolayımı üzerinden, paraca güçlü “eski” orta tabaka karşı-

10 Karş. Irving Kristol, *About Equality* (Eşitlik hakkında), yay.yer: *Commentary*, Nov.1972.

11 Karş. Aaron Wildavsky, *Using Public Funds to Serve Private Interests: The Politics of the New Class* (Kamu fonlarını özel çıkarlar için kullanmak: Yeni sınıfın politikası), yay.yer: Bruce-Briggs a.y.; ayrıca yeni bir kaynak olarak: Mary Douglas ile birlikte: *Risk and Culture* (Risk ve Kültür), Berkeley 1982.

sındaki statü dezavantajım gidermek isteyen “yeni sınıf”ın özel çıkarından kaynaklanmaktadır; çünkü “eski” orta tabaka temiz hava ve suyu özel yoldan elde etmeye devam edebilecek kadar zengindir. Ekoloji sorunsalı etrafındaki tüm tartışma sadece, “yeni” orta tabakaların “eski” orta tabakalara karşı yürüttüğü örtülü bir sınıf mücadelesinin şifreli adıdır - hem de, Fred Hirsch’in inandırıcı bir şekilde kanıtlamış olduğu gibi, özel yararlanılan kullanım değerlerinin refah devleti çerçevesindeki “demokratikleştirilmesi”nin sınırlarına dayandığı koşullar altında.

Helmut Schelsky, Amerikalı meslekdaşları ve ülküdaşları tarafından “yeni sınıf” olarak adlandırılan fenomeni geniş kapsamlı, çağ tahlili halinde uçlaştırılmış bir toplum yorumunun odak noktası haline getirmiştir.¹² Schelsky, “eski” kapitalizmi karakterize eden sermaye ile emek arasındaki sınıfsal karşıtlığın, refah devletinin gelişmesi, liberal demokrasi ve sendikaların örgütlenme hakkı sayesinde ortadan kalkmış olduğunu varsayıyor. Tıpkı Marx öncesi bir ekonomi-politikçi gibi, yöneticileri, işçileri ve hisse sahiplerini içine topladığı bir “üreticiler” sınıfından söz ediyor. Bunun karşısına da “entelijansiya” grubunu ya da sınıfını koyuyor. Bu grup nicel büyümesini ise toplumsal “muavenet”, “planlama” ve “bilgilendirme” işlevlerinin - yani sosyal yardımın devletçe örgütlenmesi, politikanın sosyalbilimsel olarak rasyonelleştirilmesi ve bilgi üretiminin ve bilgi aktarımının genişletilmiş acentalarının - önemindeki artışa borçludur.

Schelsky’nin vurgusu, entelijansiyanın yeni bir sınıf karşıtlığını ortaya çıkaran bu erk artışının, asıl olarak onun işlevsel hizmetlerinin (hakkını teslim ettiği) vazgeçilmezliğinden kaynaklanmadığımdadır. Eleştirisi, bu gruplaşmala-

12 Özellikle: *Die Arbeit tun die anderen* (İşi başkaları yapar), Opladen 1975.

rın bu hizmetleri sayesinde paylarına düşen sosyal statü ve siyasî nüfuz ile yetinmiyor olmalarına yöneliktir. Anlam yüklü yönelimlere ilişkin profesyonel yetenekleri ile - ki işlevsel zorunluluklar bakımından fuzulî bir yetenektir bu - daha ziyade, geleneksel yönelimlerin ve dinî dünyayı yorumlama sistemlerinin erozyonu ile âdetâ sahipsiz kalmış olan bir alanı istilâ etmektedirler: Sosyalbilimsel entelijansiya, kültürel modernliği karakterize eden anlam açığını kendi egemenlik niyetleri için kullanmaktadır. Böylelikle de entelijansiya, maddî “üreticiler” sınıfına karşıtlık oluşturan bir “anlam aktarıcısı” ve “selâmet öğreticisi” sınıfı haline gelmektedir. Aslında bu sınıflar arasındaki çelişki bir sınıf çelişkisinin de ötesinde, “ruhanî ve dünyevî egemenlik arasındaki kavganın” modern kılığa bürünmüş bir şekilde yeniden sahnelenişidir. “Yeni ruhban sınıf” sosyalbilimsel entelijansiyadır. Schelsky’nin bu “yeni ruhban sınıf”a “totaliter” egemenlik niyetleri atfedişi, Pareto’dan ilham alan ve her toplumsal grubun kendi statü avantajlarını vicdansızca azamîleştirmeye çalıştığını öngören elitler antropolojisinin varış noktası değildir sadece Schelsky’ye göre geleneksel dünyayı yorumlama sistemleri gündelik yaşıntıyı düzenlemekteki bağlayıcı güçlerini kaybettikten sonra, siyasî ve toplumsal düzenin artık hangi kültürel anlam yönelimi çerçevesinde temellendirileceği gibi *nesnel* bir problem ortaya çıkmıştır. Bu nesnel ikilem modern entelijansiyayı, temel bir çıkar çelişkisi karşısında bırakır; o da, maddî üretim alanının işlevsel ve ahlâkî emredici ilkelerini kabul edip onlar karşısında manevi siyasal bir hizmetkarlık ilişkisine mi gireceği, yoksa maddi üretimin sosyal taşıyıcılığının boyun eğmek zorunda olacağı kendi normatif taleplerini ve kültürel emredici ilkelerini mi ortaya koyacaktır.

Yeni Muhafazakârlığın “yeni sınıf” hakkındaki kavramsal modelinin burada örnek olarak sunulan modelleri,

“burjuva sonrası” kültür değişimini ve “burjuva sonrası” bir sosyal yapı oluşumuna dönük eğilimleri anlaşılır bir şekilde birbiriyle ilişkilendiren tutarlı bir teori halinde bir araya gelmiyor. Ampirik değinmelerin muğlaklığı, yayıncılık başarısına dönük, sansasyon yaratmaya çalışan aşırı vurgulamalar ve mantıksal tutarsızlıklar, Yeni Muhafazakâr toplum öğretisinin bu parçasını tek celsede eleştirmeyi imkânsız kılıyor.

Bununla birlikte, bu teori parçasının çeşitli versiyonları tek bir toplum teorisi *perspektifini* gösteriyor - kültürel değişim süreçlerini kendi içlerinden değil, yapısal sosyal kaymalardan hareketle açıklayan bir burjuva materyalizmi. *Kriz tahlili* aynı zamanda beşerî hizmetler sektöründeki statü grupları ve faaliyet alanları üzerinde yoğunlaşıyor - gerçi bazı yazarlar, üçüncü sektörün bazı kısımlarını da dahil ediyorlar. “Yeni sınıf”ın bütün teorisyenleri, kendileri de sosyalbilimsel entelijansiyanın üyeleri oldukları halde, ekonomik çıkarlarla ve ortak değer yönelimleriyle tanımlanan “eski” orta tabakaya *sınıfsal siyasî sadakatlerini* ilân ediyorlar. Nihayet bu yaklaşımları, geleneksel yorumlama sistemlerinin çözülüşünden sonra aydınların, amaç mantığıyla nesneleştirilmiş işlev bağlantılarının sağlayabildiği zayıf kendini meşrulaştırma gücüyle yetinmeyi öğrenmek zorunda oldukları şeklindeki *normatif temel inanç* birleştiriyor.

“Yeni sınıf” kavramsal modelinin vulger versiyonunun yetersizliği, kültürel ve sosyal yapıdaki değişim süreçlerini nedensel bir ilişki içine kolayca yerleştiren perspektiften kaynaklanıyor. Üçüncü sektörün ve hayli büyümüş olan dördüncü sektörün birçok grubu - tabaka araştırmalarının tüm standartları gözardı edilerek - tek bir “sınıf” halinde stilize ediliyor ve bu tasnifin ispat yükünü taşıması gereken ölçüt de, bu “sınıf”ın kültürel bilincinin ölçütü oluyor. Dolayısıyla da açıklanması gereken şey, açıklanmaya

muhtaç fenomenin tanımının içinde yer alıyor. “Yeni sınıf” teorisinin bu versiyonunu çürüten tek şey bu kategori temelinin saçmalığı değil. Ampirik siyaset bilimi tarafından sunulan ve “yeni sınıf”a dahil sayılan statü gruplarının kültürel değer yönelimleri ve siyasî-ekonomik çıkarlarının yapısı bakımından tek bir alan oluşturmadıklarını gösteren tüm düşünce profilleri de bu teori versiyonuyla çelişiyor. Serbestici eğitim biçimlerine, dışavurumcu kendini gerçekleştirme ve katılımcı karar süreçlerine eğilimli olmak gibi “postmateryalist” değer yönelimlerine yüksek memurlarda, mühendislerde ve bilimcilerde de rastlanıyor; ama bu demek değil ki, bu statü grupları - ekonomik-politik çıkar temelleri ile tanımlanmış - bir sağ/sol ölçeği üzerinde “sol” olarak tasnif edilebilirler. Liberalizm sonrası kapitalizmin sosyal yapısında özellikle de kültürel zihniyetler ile ekonomik çıkar temellerinin birbirinden görece kopması açıklanmaya muhtaçtır. Proleter ortamların dağılmasından sonra işçilerin kültürel bilinci ya da boş zamanlarında karşı-kültürel faaliyetlerde bulunan memurların bilinci, artık tek boyutlu bir şema ile kavranamaz. Ekonomik çıkar temellerinin ve kültürel tutumların birbirinden görece kopması ancak üç boyutlu bir sosyal yapı yoluyla yeterince resmedilebilir. Bell, Richard Hofstadter’e katılarak,¹³ ekonomik çıkar temelleriyle tanımlanan klasik sağ-sol ölçeğini, kültürel tutumları hesaba katan dikey bir boyut ile genişletmeyi önermiştir. Daha radikal bir örnek, sosyal yapıya dayalı kültür teorisinde sosyal yapının üç boyutlu görüntüleriyle çalışan Pierre Bourdieu’nün çalışmalarıdır.

“Yeni sınıf”ın teori mantığı açısından çelişkili ve ampirik olarak muğlak tanımlanışı probleminden, sözkonusu teori-

13 Yayyer: *The New Class. A Muddled Concept* (Yeni sınıf. Bulanık bir kavram), yayyer: Bruce-Briggs a.y., sf. 185vd.

nin zayıf versiyonları, önermelerini daha baştan beşerî hizmetler sektöründeki statü grupları ile sınırlayarak kaçınıyorlar. Haliyle bu ciddiyet artışının bedelini, yayıncılık etkisi açısından değerlendirebilecekleri siyasî dramatizmde bir hayli kayıpla ödüyorlar.¹⁴ Dördüncü sektör ise sınırları kesin olarak belirlenebilen statü ve faaliyet gruplarını kapsıyor. Araştırmalarda sosyal hizmet çalışanlarının, sosyal pedagogların, psikologların vb. dikkat çekici ölçüde yüksek oranda “postmateryalist” değer yönelimlerinin taşıyıcıları oldukları tartışmasızdır - tabii bu yönelimlerin dağılımının açıklamasında meslek değişkenine başvurulacak olursa. Schelsky karşı-kültürel yönelimlerin bu meslek grubuna özgü yoğunlaşmasını “sosyal meslekler” ve “anlam yüklenen meslekler”e isnat edilen bir karşı-kültürel egemenlik niyeti ile açıklar. Buna karşılık Claus Offe’nin bir akılyürütmesini izlersek, doğrudan kişilere dönük hizmetler alanındaki meslek gruplarının daha yüksek oranda edimcilik sonrası yönelimlerin taşıyıcısı oldukları şeklindeki tartışmasız olgu, Schelsky’nin komplo teorisi iddiaları olmadan da yorumlanabilir.¹⁵ Dördüncü sektörün hızlı büyümesini Offe, “dışlananın geri dönüşü mantığı” ile açıklıyor: kapitalist faaliyet biçimlerine özgü amaç rasyonalitesinin gerek sosyal alanda kabul ettirilmesi, gerek hızlı yoğunlaşması, işgücünün, kapitalizmin erken sınıî evrelerinde henüz belirleyici olan “yaşam dünyasına ait”, “irrasyonel” yeniden üretiminin birçok ögesini peşpeşe yerinden etti. Yani, insanî bakım, yaşam pratiğindeki dayanışma, karşılıklı âcil yardım ve duygusal destek biçimlerinin pek çoğu, üretim alanının

14 Karş. Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede* (İnce ayrımlar), Frankfurt/M. 1983.

15 Karş. Claus Offe, *Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?* (Sosyolojik bir anahtar kategori olarak emek?), ya.yer: *Krise der Arbeitsgesellschaft*, Alman Sosyoloji Derneği adına üzerine yay. J. Matthes, Frankfurt/M. 1983, sf. 48vd.

dolaysız sınırlarından kovuluyor. Ama bu, toplumun içten içe kapitalistleştirilmesi sürecinde işgücünün yeniden üretiminin bu işlevlerinin “imha edildiği” ve “tüketildiği” anlamına gelmez. Bu kapitalistleştirmenin gittikçe artan psiko-sosyal maliyetleri daha ziyade terapi, pedagoji ve danışmanlık meslek gruplarının belirleyici âmili haline gelir. Çalışma sürecinin “yaşama dünyasına” ilişkin yan koşullarının istikrarı açısından vazgeçilmez önemdeki bu mesleklerin, alışlagelmiş başarımlar, verimlilik, maddî güvenlik vb. değerlerini kendini gerçekleştirme, katılım ve yaşam kalitesi adına eleştiren “üretkenlik karşıtı”, “maddiyat karşıtı” ve “edimcilik sonrası” bir rasyonalitenin sosyal taşıyıcıları haline gelmeleri bununla açıklanabilir.

Birincil düzeyde polemik amaçlarıyla tasarlanan Yeni Muhafazakâr “yeni sınıf” kavramsal modeli, bir Ivan Illich’in anarşist profesyonelleşme eleştirisine benzer bir şekilde, gelişmiş bir refah devletindeki sosyal mesleklerin zümre örgütlerinin, sıklıkla sosyal politika reformlarının belirleyici tetikleyicisi etkeni haline geldiklerini hatırlattı. Böylelikle de kolaylıkla, vekâleten ilan ettikleri “kamu çıkarı”nı bireysel kariyerlerinin ve/veya kollektif statü çıkarlarının aracı olarak kötüye kullandıkları kuşkusu altında kaldılar. Bir Ivan Illich ile Yeni Muhafazakârların argümentasyonları arasındaki koşutluğun elbette kesin bir sınırı var. Illich örn. tıp uzmanlarının zümresel bencilliğini ilkel olarak tanımlanabilir bir genel çıkarın normatif ışığında eleştirir. En azından gizli olarak varolan ve siyasî aydınlanma yoluyla uyandırılabilen bir genel çıkarın varsayılması, sosyalist geleneğin evrenselci mirasıdır. Yeni Muhafazakârlar için ise siyasî evrenselciliğin düşüncesi bile totalitarizmin yolunu hazırlar. Onların Hobbescu dünya görüşünde siyasî düzen önsel olarak, tikel çıkarların devletçe dizginlenen bir iç savaşımdan başka türlü olamaz. Bu yüzden

de sadakatleri kesinlikle, ekonomik çıkarları sayesinde “liberal” bir statükonun istikrarına kefil olan “eski” burjuva orta tabakasınadır.

“Yeni sınıf”a yönelik Yeni Muhafazakâr eleştirilerin içinde en fazla ileri gideni, Helmut Schelsky’nin “ruhban egemenliği” ithamıyla formüle edildi. Geleneksel yorumlama sistemlerinin yönlendirici gücünün azalışının karakterize ettiği bir kültür tarihî döneminde, entelijansiyanın anlamları üreten araçlar üzerindeki tekeli, yeni bir “ruhban egemenliği”nin temeli haline gelmektedir. Bu argümanın teolojik anti-eleştirisinin klasik bir konumunu sosyolojik tezin emrine koştuğu, ancak ikinci bakışta belli oluyor. Bu teolojik eleştiri konumu, laikleşmiş yorumlama kalıbının, dünya hakkında ancak teolojik açıklamalarca sunulması meşru olan bazı anlamları yönlendirici yönelim hizmetlerini üstlendiğini öne sürerek onun meşruiyetini tartışmalı hale getirmeye çalışır. Bu işlevin bir yönelim bağlamı içindeki (yukarıdaki şekilde kanıtlanmış) kimliği ise - savın mantığı uyarınca - yeni içeriğin laikleştirme iddiasını itibarsızlaştırmaktadır.¹⁶ Bu konumun klasik bir örneği, tarihsel materyalizmin laikleştirilmiş bir eskatolojiden [kıyamet teorisi] başka bir şey olmadığını öne süren Karl Löwith’in ünlü tezidir. Başka örneklerle ise hristiyan sosyal öğretinin siyasî teorisinde rastlarız; bu örneklerde dinî anlam kalıntılarının olgulara karşı ayakta tutulmaya çalışılması, totaliter ideolojilere karşı tek ilaç olarak görülür.

Elbette hiçbir modern sosyal teorik toplum açıklaması, sırf içeriği sayesinde köktenci tuzaklardan ve, açıklama iddiasının - eğilim olarak totaliter - abartılarından bağışık

16 Bu konumun nefis bir eleştirisi için: Hans Blumenberg, “Säkularisation.” *Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität* (“Laikleşme.” Tarihî bir gayrimişruluk kategorisinin eleştirisi), yay.yer: H. Kuhn/F. Wiedmann (yay.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Münih 1964.

olamaz. Özellikle de Schelsky'ye, muhafazâkar Alman devlet hukuku geleneğinde devlet otoritesinin âdetâ dinî hal alan aşırı yorumunu hatırlatmaya hâcet olmasa gerek. ABD'de ise halen, kapitalizmin ruhunu yeniden dinî bir dünya açıklamasının odak noktası haline getirmek isteyen bir tarz ideoloji politikasının rönesansına tanık oluyoruz.¹⁷ Modern bir sosyal teorinin yarı-dinî dünya görüşünün eğik düzlemine kaymasına yol açan şey, özgül açıklama içeriği olmadığı gibi, - teolojik selefleri karşısında benimsemeye devam edilen - açıklama işlevinin kimliği de değildir. Bu kaymanın nedeni daha ziyade - ve Schelsky'nin ısrarla gö-zardı ettiği de budur - modern anlam üretiminin biçimsel koşullarındaki köklü değişimlerdir.

Sosyal yönelim kalıplarının oluşumundaki gerçekten modern biçimlerin mantığı, kendinden menkul [teklifsiz] otorite iddialarının kabul görmeyişidir. Savların geçerliliği, savunucusunun sosyal otoritesinden bağımsızdır. İlke olarak her iddia, biçimsel gerekçelendirme şartlarına tabidir. Hiç kimse, kişi olarak barındırdığı özellikler nedeniyle danışma sürecinden dışlanamaz. Her tür egemenlik talebi, her bireyin karar verme selâhiyetinin oluşturduğu iğne deliğinden geçmek zorundadır.¹⁸ Gouldner de, geleneksel sonrası toplumlarda sosyalbilimsel entelijansiyaya - anlamsal yönelim problemleriyle uğraşmadaki profesyonel tecrübeleri sayesinde - sosyal yapıda anahtar bir rolün düştüğüne inanır. Gerçekten öyleyse, bu anahtar rol, dünyanın modern öncesi teolojik açıklama

17 Özellikle George Gilder, *Wealth and Poverty* (Refah ve yoksulluk), New York 1981.

18 Bu konuda özellikle karş. A. W. Gouldner, *Die Intelligenz als neue Klasse* (Yeni bir sınıf olarak entelijansiya), Frankfurt/M. 1980, sf. 55-80; bu kitap, entelijansiyanın sosyal yapısal kariyeri hakkında muhafazakâr olmayan en ayrıntılı kitaptır. Çok sayıda tekil gözlemi, savı ve bakış açısını bir araya toplayan bu kitabın bir kusuru ne yazık ki, savlarındaki tasnif ölçütlerinin eksikliğidir.

biçimleriyle alttan alta bir sürekliliğe değil, geleneksel anlam oluşturma tarzı karşısındaki ötsel farka dayanır - yani bir bütün olarak kendi hakkında düşünür hale gelmiş bir kültür ile uğraşmadaki profesyonel uzmanlaşmaya.

Kuzey Amerikalı muhafazakârlar, “yeni sınıf”a yükledikleri sosyal yapısal nitelemelerin ve siyasî niyet atıflarının, tam tamına kendileri için geçerli olan sıfatları bir araya topladığını açıkça itiraf etmekte tereddüt göstermiyorlar.¹⁹ ABD’de ve Federal Almanya’da bunlar, bilimsel siyaset danışmanlığı alanında hakim grubu oluşturuyor. Bu hakimiyet derecesi o kadar yüksek ki, siyasî idare amaçlarıyla yürütülen bir sosyal-bilim ile sosyalbilimsel Yeni Muhafazakârlık âdetâ eşanlamlı kavramlar haline gelmiş durumda. Yeni Muhafazakârlar, “yeni sınıf”ın burjuva değerler ufkunu terk etmiş üyelerini yeniden bu değerlere bağlı hale getirmeyi tarihsel görevleri olarak görüyorlar. “Yeni sınıf” kavramsal modelinin bilimsel *politika* doğrultusu, bu öze indirgenebilir.

Bu öz, sosyalbilimsel siyaset danışmanlığı alanındaki zümresel etikte kendini gösteriyor. Bu zümre etiği, Max Weber’in “sorumluluk etiği”nin radikalleştirilmiş halidir. Buna göre modern toplumlar sonsuz önkoşullarla dolu, kırılgan, karmaşıklıkları itibarıyla asla öngörülemez ve ilke olarak *teoriye uymayan* oluşumlardır. Buna uygun düşen sosyal değişim imgesi de, bu değişimin bilinçli davranan aktörlerin toplumun gidiş yönü hakkındaki mücadelesinin sonucu değil de, yorumlayan, bütünü esas alan yeniden yapılandırmalara ötsel olarak sığmayan, âdetâ doğal, “öznesiz bir süreç” (Lübbe) olduğu şeklindedir.²⁰ Bundan da, bu aşırı karmaşık formasyona yapılan reformist müdahalelerin olumsuz yan

19 Örn. özellikle Jeane Kirkpatrick, *Politics and the New Class* (Politika ve yeni sınıf), yay.yer: Bruce-Briggs a.y.

20 Karş. Hermann Lübke, *Zwischen Trend und Tradition* ([Yeni] eğilimler ve gelecek arasında), Osnabrück 1976.

etkilerinin, amaçlanan olumlu etkiler karşısında çoğunlukla ağır bastığı şeklindeki siyasî temel değerlendirme doğuyor. Bu değerlendirme, Lübbe'nin ifadesiyle "ispat yükünü yeniden paylaşırma kuralını" içeriyor. Bu kural "meşruiyet krizi" tezinin göndericisi ile alıcısının yerlerini değiştirerek tezi gönderene iade ediyor. Dolayısıyla kendini meşrulaştırma yükümlülüğü olanlar daima toplumsal değişimle ilgilenen eleştirel sosyalbilimcilerdir; meslek itibarlarını zaten toplumsal *bütüne* dair yorumlamalardan uzak durmalarını öngören Weberci stoisizmden alan muhafazakâr meslekdaşları değil. Bunlar özellikle, siyasî elitler tarafından ortaya konan tikel sorunsal ve amaçlar için ideolojik ya da sosyal teknik hizmetler sunmakla yetinirler. Kendi ölçütleri uyarınca, yarattıkları veri, bilgi ve yorumlamalar idareye özgü problem bilgisinin en hassas ögesi haline geldiği zaman başarıya ulaşmış olurlar. Yeni Muhafazakâr siyaset danışmanları, siyasî idarenin "organik entellektüelleri"dirler. "Yeni sınıf" etrafında başlattıkları tartışma son kertede, toplumun siyasî-idarî elitlerinin siyasî gerçekliğini yorumlamakta ve eylem pratiği amaçlarının belirlenmesinde münhasıran hak sahibi mi oldukları, yoksa sosyal hareketlere ait imgelerin, tecrübelerin, öğrenme ve irade oluşturma süreçlerinin de, siyasî hedefler üzerindeki kamusal düşünme süreci içinde meşru sesler mi sayılacağı sorusu etrafında dönmektedir.²¹

Estetik modernite içerisinde ortaya çıkan eleştirel bohem entelijansiya tiplemesinden farklı olarak, Yeni Muhafazakârların dikkatinin yöneldiği, sistemi eleştiren aydın tiplemesi, işlevsel hizmetlerinin büyük ölçüde vazgeçilmezliği ile tanımlanmıştır. Teknik hizmetlerin yerine getirilmesiyle yetinen meslekdaşlardan farklı olarak aydınlar, meslek rolle-

21 Karş. Helmut Dubiel, *Proletarisches Wissen und kritische Wissenschaft* (Proleter bilgi ve eleştirel bilim), yay.yer: G. Böhme/M. v. Engelhardt (yay.), *Entfremdete Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1979, sf. 221-228.

rindeki siyasî bir selâhiyet artırımıyla nitelenebilirler. Bu aydınlar, bütünün işleyişine yaptıkları tikel katkılarını, bu tikelliğin bütün ile ilişkisini - ahlâkî olarak meşrulaştırılması gereken bir siyasî düzeni - kamusal olarak düşünmenin vesilesi ve gerekçesi yaparlar. Pratik faaliyetlerinin siyasî ve sosyal önkoşulları ile ilişkisi, meslek etiği bakımından kendilerini kavrayışlarının bir ögesi durumundaysa, *aydın*'dırlar.

Sosyalbilimsel ya da doğabilimsel-teknolojik entelijansiyanın bir üyesi, kendisini görevlendirenlerce tasarlanan tedarikçi rolünü kabul etmeyip de çalışma sonuçlarının siyasî değerlendiriliş bağlamına bizzat etki etmeye niyetlenmekle, *aydın* haline gelir. Sartre çarpıcı bir örnek olarak, nükleer silahlarla ilgili çalışan nükleer fizikçileri gösterir.²² Bunlar bir atom savaşının yaratacağı sonuçlara karşı uyarıda bulunmak üzere örgütlendikleri zaman, aydın olurlar. Aynı şekilde, örneğin solunum hastalıklarının sıklaşmasını, çevrenin zararlı maddelerle yüklenmesi gibi siyasî sorumluluk üstlenilmesini gerektiren bir bağlama oturtan bir hekim de aydın haline gelir.

İşte bunu önlemek ya da bilimsel entelijansiyanın işlevsel faaliyetini meslek etiği üstüne düşünmeden kesinkes ayırmak, muhafazakâr aydın eleştirisinin bu yeni çeşitlemesinin asıl dürtüsüdür. Bu aydın eleştirisi, bunu yaparken öncelikle Max Weber'den destek alıyor. Weber değer yargılarından arınmışlık koşulu yoluyla, pozitivist bir bilim imgesini, siyasetin karar vericilik imgesiyle birleştirmiştir. Rasyonel memur egemenliği ile siyasî önderliği ideal tipler halinde karşı karşıya konumlayışı, bilimsel-rasyonel gerçeklik bakışı ile siyasî karar pratiği arasında niteliksel bir fark bulunduğu tezine varır. Bu tez, günümüzün bilim poli-

22 Karş. Jean-Paul Sartre, *Mai 68 und die Folgen* (68 Mayıs'ı ve sonuçları), Hamburg 1975, sf. 11.

tikasındaki iki muhafazakâr temel tutumun zeminini oluşturur - “kararcılar” ve “teknokratlar”. Her iki tutum aynı temel varsayımın - bilim ile siyaset arasında araççı bir *ilişkinin/nispetin* - tamamlayıcı biçimlenişleridir. “Kararcılar”, bilimsel bulguların dilediğiniz amaca hizmet edebileceğini, yani kullanımlarının siyasî biçimi karşısında yansız olduklarını düşünürken, “teknokratlar” politikanın ilke olarak sınırsız ölçüde rasyonelleştirilebilir olduğu iddiasında bulunurlar. Onlar için siyaset, kendini inatçı görünümlü bir “nesnel rasyonalite”nin “hizmetçisi”, “aleti” haline getirdiği ölçüde iyi siyasettir. Bilim ile siyasetin bu araççı kavramsallaştırılışı; bilimsel anlama sürecinin gerçekten bilimsel olabilmesi için yalnız kendi içkin yasalarına itaat etmesi gerektiği ve böylelikle bu anlama sürecinin siyasî-sosyal bağlamının, yani siyasî-sosyal önkoşullarının ve sonuçlarının, her zaman için ondan tecrit edilebilir olması gerektiğini öngören Max Weber’in öncüllerine dayanır.

Bu araççı ilişki belirlemesi sosyalbilimlerde daha başından beri yanlıştır. Bilimsel olarak oluşturulan kategoriler ile gündelik pratikte kendini başkalarına anlaşılır kılma biçimleri arasında gerçi yöntemsel disiplinleştirme arasında büyük bir fark olmakla birlikte, sıkı sıkıya mantıksal bir fark bulunmadığı için, siyasî amaç belirleme ile karar verme önkoşullarının bilimsel rasyonelleştirilmesini birbirine karşı konumlamak, savunulabilir değildir. Hiçbir sosyalbilimsel bulgu katı anlamıyla normatif olarak yansız değildir ve “sadece” siyasî olan hiçbir karar düşüncesi de mutlaka irrasyonel değildir. Bilim teorisi açısından aşıkâr olan bu durum, - refah devletinin gelişmesiyle - sosyalbilimsel siyaset danışmanlığı talebinin muazzam oranda artmasıyla *bilim politika*sı düzleminde iyice belirginleşmiştir. Siyasî düzlemde uygulanan sosyal araştırmaların kendi hakkındaki düşünme süreci sosyalbilimsel bilgi biçimlerinin, gündelik algılama ve

problem çözümünü kalıplarının oluşturucu öğeleri arasına girmiş olduğunu ve ayrıca politikacıların bilimsel danışmaya ancak kendi siyasî tercihleri bilimcilerin önerilerinde içerildiği ölçüde açık olduklarını göstermiştir.

Ama bilimsel(fennî)-teknolojik gelişme içinde de, zaman zaman “süper sanayileşme” ya da “üçüncü sanayi devrimi” başlıkları altında toparlanan fenomenlerin sonucunda, bilim/teknoloji kompleksi siyasetle öyle karşılıklı bir konuma girmiştir ki, bunu artık araççı kavramlarla tarif etmek mümkün değildir. Örneğin büyük teknoloji bilgilerinin modern enerji ve hammadde tedarikinde, askerî planlamada ve kitle ulaşım sistemlerinde uygulanışının zamansal, nesnel ve sosyal boyutlarının büyüklüğü, *bilimsel* önkoşulların açıklanması ile siyasî planlama arasındaki ilişkiyi niteliksel olarak değiştirmiştir. Süper sanayi altyapı kararlarının gerek artık hemen hemen hiç tersine çevrilemez sonuçları, gerek artık ancak devletin sermaye yardımıyla mümkün olan araştırma ve geliştirme süreçleri ve nihayet, muhtemel arıza vakalarının kıyamet boyutlarındaki sonuçları, bilim sistemi ile siyasî sistem arasında, araççı kategorilerle ancak ideolojik olarak örtülen bir ilişkiyi tanımlıyor. Çalışmanın teknik örgütlenişi ile sosyal örgütlenişi arasındaki ilişki için de benzer şeyler geçerlidir. Büyük teknolojik gelişmelerin kendini son derece karmaşık imalat ve üretim biçimlerinde ifade eden sistemsel karakteri, sosyal çevresine karşı kayıtsız davranmaz. Bu sistem karakterinin kendisi sosyal yapının öylesine dolaysız bir belirleyicisi haline gelir ki, üretimin bilimsel-teknolojik ve sosyal yönleri neredeyse birbirinden ayırdedilemez. Max Weber’in bizzat tanıdığı olabildiği teknolojik-bilimsel devrim henüz teknolojisinin hususiyeti sayesinde üretim önkoşullarının maddî olanlarını entellektüel olanlardan ayırdetmeye belki izin veriyordu. Ama mikroelektronik ve gen teknolojisi artık sadece bilim *tabanlı* üretim yöntemlerinden ibaret değil.

Bunlarda üretim ve bilim bilgi süreçleri bütünsel bir sistem halinde kaynaşmış durumda.

Bugün, sosyabilimsel bilginin pek çok siyaset alanının gerçekliğine entegre edilmesi ve son zamanlardaki bilimsel(fennî)-teknolojik gelişmenin neden olduğu bilim - siyaset bütünleşmesi, eskiden olsa olsa bireysel sorumluluğun bağlayıcı olmayan ilkesi olarak görülen şeylerin *bilim politikası* sorunu olarak tanınmasını zorunlu kılıyor: bilimsel çalışmanın siyasî sonuçları ile önkoşulları artık birbirinden tecrit edilemez durumda. Bu yüzden günümüzde, bilimsel entelijansiya mensuplarının - yukarıda anlatılan anlamda - aydınlar haline gelmesi daha muhtemeldir. Ama, özellikle bilimcilerin meslek örgütlerinin protesto eğiliminin arttığına ilişkin ampirik göstergeler bulunsa bile, bu, bilimsel entelijansiyanın toplumun yeni devrimci eliti haline geldiği anlamına gelmez. Bunun öncelikli anlamı sadece, bilimin yüksek oranda toplumsallaşması ve böylelikle nesnel olarak siyasîleşmesi koşulları altında entelijansiya üzerindeki siyasî sadakat baskısının arttığıdır.

Aydınların bir yandan evrenselci dürtüleriyle salt işlevsel bir elitten ayrılması, öte yandan ise siyasî ağırlıklarını işlevsel selâhiyetleriyle kazanıyor olmalarının nesnel bağlamında, maddî yeniden üretimin teknik-işlevsel emredici kuralları ile siyasî kültürün anlamsal meşrulaştırma ihtiyaçları arasında, modern çağın temelinde yatan bir çelişki yansır. Bu çelişkinin dışavurumu genellikle, “ideologlar” ile “teknokratlar” arasındaki karşılıklı küçümsemedir.²³ “Teknokratlar”, teknik rasyonaliteye salt kişisel egemenliklerinin ideolojik maskesi olarak başvurmakla suçlanırken, “ideologlar”a da “asalak” statüsü isnat edilir. Bunların, saf nesnel mantık çerçevesindeki, miktarı gittikçe artan karar seçenekleri karşısında duyar-

23 Bu konuda karşı. Helmut Schelsky a.y., sf. 106 vd.

sız oldukları söylenir. Bu yüzeysel bakış tarzında, anlamsal-teleolojik ve teknik-pratik bilim biçimleri arasındaki tarihsel diyalektik görünmez olur. Doğa olaylarının stratejik manipülasyonu hakkındaki bilgi ile onların anlamsal yorumlanması, ancak büyücülüğün kültür öncesi biçiminde birlikte, ayrılmamış halde ortaya çıkıyordu. Buna karşılık ilk yüksek kültürlerden modernliğe giden gelişme yolunu, din ile teknik/teknoloji arasındaki yapısal farklılaşma karakterize eder. *Laikleşme* kavramı bu sürecin mantığının ifadesidir: Yüksek kültürlü toplumlar, elitlerce yürütülen kurumlar ile bunlarla kaim meşrulaştırma şemaları arasında ayrım yapmaya başlarlar. Üretim güçlerinin gelişmesi ve doğa olayları üzerindeki araççı kullanımın genişletilmesi yoluyla, dünyevî bilgi giderek büyür ve teorik bir bilimin başlangıcı halini alır. Biriktirilen dünyevî bilgi o zamana kadar yalnızca mitsel olarak desteklenen bir dünya imgesi ile çatışmaya girer ve onu adım adım rasyonelleşmeye zorlar: Kozmojenilerin yerini kozmolojiler alır, anlatımsal gerekçelerin yerine savlar, akılyürütme geçer, teorik bilgi mitsel yorumlamalarla rekabete gider.

Dolayısıyla burjuva modernliği için oluşturucu öge, teorik söylemler, deneysel bilgi ve ekonomik amaçlı faaliyet tarafından yaratılan araçsal bilme ve dünyevîleşme nedeniyle kendine dönük düşünmeye zorlanan anlamsal bir dünya yönelimi fırsatlarını sunan bilgi biçimleri arasındaki “ikilik”tir. Modern siyaset fenomeni ancak “din” ile “teknoloji”nin farklılaşmasının tamamlanması ile beliren gerilim alanı içerisinde ortaya çıkar. Toplum örgütlenişinin nesnel olarak doğru araçları ile araç seçiminin değer rasyonelleriyle temellendirilmesi arasındaki süreklilik kazanmış diyalektik, siyasetin sırtına yüklenir. Burjuva ve sosyalist geleneklerin belirleyici siyasî paradigmaları, amaçsal rasyonalite ile değer rasyonalitesi arasındaki kutupsallık için siyasî sentez biçimleri geliştirme girişiminde göstermiştir kendilerini.

“Modern” kelimesi dün ile bugün arasına, yeni üretilen ile böylelikle hükümsüz kılınan eski bir sınır çizer. “Modern” çağ sürekli kendini geçmişinden ayırarak kavırıyordu. Geçmişin sürekli değersizleştirilmesi, tarihîn, bir toplumun gelişmesinin her basamağında ihtiyaç duyduğu kollektif yeteneklerdeki, sosyal yapılardaki, kaynaklardaki ve teknolojilerdeki büyüme ile eşit sayılmasına dayanıyordu. Günümüzde egemen olan çok çeşitli *anti-modernist* hareketler, akımlar ve etkiler, öncelikle yalnızca, “modern” toplumun temelinde yatan, geleceğin bugün üzerindeki, bugünün geçmiş üzerindeki evrimci üstünlüğünün sarsılmaya başladığı bir durumu ifade eder. Üçüncü bin yılda hâlâ seksenli yılların kültür tarihîni yazan bir tarih yazarı bulunacak olursa - “modernlik” kategorisinin güncelliği karşısında - herhalde aklına kaçınılmaz olarak Minerva’nın baykuşu mecazı gelecektir. Uçmaya ancak hava kararırken başlayan baykuş imgesi, çağların, ancak onları belirleyen potansiyel tükendiği zaman kendine dönük düşünme evresine girdiğini hatırlatır: dramatik ekolojik krizlerde görülür hale gelen büyüme-

nin sınırları, pek çok insanın zihninde gerçek bir tehlike olarak yer alan dünyanın nükleer yıkımı tehdidi, kapitalist ekonomilerin yapısal krizi ve bunun Batılı kitle demokrasi-lerinde yol açtığı, sonuçları henüz tamamıyla görülemeyen problemler, siyasî kurumların meşruiyet kayıpları, burjuva sosyal karakterinin geleneksel özelliklerinin erozyonu - bütün bu gelişmeler, bu tarihçinin gözünde, (daima dinamik, yani gelecek ile geçmiş arasındaki geçiş olarak düşünül-müş) - statükosundan emin olamayan bir toplum senaryo-sunu canlandıracaktır.

Eleştirel toplum teorisinin olduğu gibi Yeni Muhafazakâr-burjuva sosyolojinin de en ileri metinlerinde, köklü bir tari-hî değişimin negatif bilinci uç verir. Bu bilinci *negatif* olarak niteleme nedenim, - ister post-kapitalist, ister sanayi sonrası-liberalizm sonrası olsun - pozitif bir toplum görü-şünden ya da ütopyasından değil de, geç kapitalist toplum-ların belirleyici entegrasyon potansiyellerinin tükendiği ve bir alternatifi ana çizgilerinin de ufukta görülmediği şek-ilindeki muğlak temel değerlendirmeden ilham alıyor olma-sıdır. Söz konusu tarihçimiz, alışlagelmiş kavramsal model ve kategorilerin işe yararlığından kuşku duymayı haklı gös-teren yeterince belirti üretmiş olan, ama aynı zamanda “ye-ni” olanı kendi kavramsallığı ile tespit etmeye izin verme-yecek kadar belirsiz olan bir siyasî-tarihî durumun oluşturu-duğu paradoksu kaydetmek durumunda olacaktır.

Özellikle tarihsel dönüşüm durumlarında, entellektüel ve siyasî bir kültür, *bir* ilkenin homojen gelişimiyle değil an-cak karşıt yönlü eğilimlerin uğruna mücadele verdiği bileş-kesi, çatışan güçlerin müşkül bir paralelkenarı olarak açık-lanabilir. Daima Gramsci’nin ‘eskinin öldüğü, ama yeninin doğmadığı’ sözünün alıntılandığı bu durumda, kavramsal kendini sunuşları bakımından tükenmiş bir bugünün boş bir gelecek ile ilişkisinin kendisi, siyasî düşünce alanının

rasyonalitesi - güçler paralalkenarının diyagonalı - haline gelir. Diyagonalin bir ucunda, ulaşılan sosyal teknoloji ile rasyonalleştirilmiş toplum düzeyini bu toplumun krizlerine rağmen korumak isteyen Yeni Muhafazakârlık, öteki ucunda da modern dünyanın oluşturuvcu ilkelerinin tamamını terk eden yeni irrasyonalizm saf tutar.

Yeni Muhafazakârlığın entellektüel temsilcileri, gelişmiş kapitalist toplumların yapıları içinde dondurulmuş bir ilerleme, yani sosyal dünyanın biçimsel rasyonel düzenlenişinde bir ilerleme açısından muhafazakâr tutum alırlar. Yeni Muhafazakârlar tarafından canla başla savunulan, sosyolojik toplum teorisinde kendi bilincine varmış olan “burjuva” rasyonalitesi asıl olarak şu değer ve kurumlarda cisimleşir: öncelikle, kültürel ve siyasî amaçlarından soyutlanmış bir teknolojik ve sosyal teknik gelişmenin amaçsız akışı; sonra, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyete yüksek derecedeki toplumsallaşma koşulları altında bile dokunmayan bir üretim tarzı; ahlâkî saikleri ve üretimin işlevsel gereksinimlerini kısa devre ile birbirine bağlayan yasaklayıcı bir etik ve nihayet, içinde biçimsel meşruluğa sahip profesyonel elitlerin kollektif kararlarının görüşölüp uygulandığı, toplumsal graplardan kesinkes ayrılmış bir siyasî sistem. Yeni Muhafazakârlar, dinamiği bakımından sonuna gelmiş ve geç burjuva toplumların kurumsal yapılarında gerçekleşmiş bir rasyonaliteyi, farklılıkların ortadan kalkması eğilimlerine karşı korumayı kendi tarihsel misyonları olarak görüyorlar.

Yeni Muhafazakârların saflarında teknokratik modernleşmeye indirgenmiş bir ilerlemenin siyasî olarak sabitlenmesi ve otoriter şekilde savunulması karşısında - özellikle kültürel elitler ve genç entelijansiya arasında yaygın haldeki - rasyonaliteye kökten eleştirel bakan bir kötümserlik ve nihilizm, belirgin bir tamamlayıcılık ilişkisi içerisinde yer alı-

yor. Alternatif siyasî kültürün kendini açıkladığı metinlerde, edebî ürünlerde, sol burjuva [liberal] gazetelerin kültür sayfalarında ve felsefi denemelerde hemen her gün, yeni özgürleşmecî hareketlerin kriz tecrübesini, verili toplumun yapılarına eleştirel bir bakışın anlamını şüpheli hale koyacak kadar dramatikleştiren bir irrasyonalist zihniyetin örneklerine rastlıyoruz. Her iki kamp, meşruiyetini rakip tutumun eksikliklerinden alıyor. Yeni Muhafazakâr entelijansiya, bu irrasyonalist akımlarda sadece “neopopülist” ya da “romantik” bir anti-modernizmin yeniden ortaya çıkışı fenomenini görürken yeni irrasyonalizmin entellektüel taraftarları, Yeni Muhafazakârlar tarafından savunmacı bir şekilde işgal edilen sosyal dünyada sadece, daha başlangıcından beri araçsal bir iktidar hırsından başka bir şey olmayan türden bir aklm kurumsal cisimlenişini görüyorlar.

Yeni Muhafazakârlık ile yeni irrasyonalizm arasındaki bu tamamlayıcı [karşıtlık] içerisinde, burjuva devrimcilerine, işçi hareketine ve çağdaş sosyal mücadelelerin aktörlerine ilham vermiş ve vermekte olan *normatif* potansiyel gittikçe daha fazla arka plana itiliyor. Dolayısıyla, siyasî gelişmelerin ahlâkî bir eleştirisini mümkün kılan referans sistemi bu yeni siyasî düşünce konumlanması içerisinde gittikçe daha fazla soluklaşıyor. Ama umumî yönünü şaşırmışlık sadece normatif potansiyellerle sınırlı kalmıyor - siyasî alanın *bilişsel* topografisini, siyasî içeriklerin siyasî çizgi geleneklerine ait olarak tasnif edilmesine imkân vermiş olan ölçütleri bile kapsıyor. Bu topografi, yani siyasî çizgi geleneklerinin adlandırılması için kullanılan “sağ”, “merkez” ve “sol” gibi kavramlar gerçi Paris Ulusal Meclisi’ndeki oturma düzenine dayanır, ama sistematik ölçeğini, burjuva toplumundaki tarihsel ilerleme fikri karşısındaki tutumlardan almıştır. Kaba bir basitleştirmeye şu denebilir: “muhafazakârlar” burjuva toplumun kültürü, siyaseti ve ekonomisi içindeki burjuva

öncesi ögelerin artıklarını savunmuşlardır. Burjuva toplumunun hukuk ve ekonomik düzeni zemininde, sadece “liberaller” durmuştur. Buna karşılık “sosyalistler”, burjuva devriminin hümanist vaatlerinin ancak bir burjuva sonrası düzen içerisinde yerine geleceği tasavvurundan hareket etmişlerdir. Siyasî doğrultu kavramlarının bu kadar basit bir ayrımının son yıllarda bu kadar zorlaşmış olmasının nedeni, “ilerleme”nin ölçütünün belirsizleşmiş olmasıdır. Gerçi bu konum belirleme işi, zaten hiçbir zaman yukarıda gösterdiğimiz kadar basit olmadı, çünkü toptan “burjuva toplumu” olarak adlandırılan şey çok boyutlu bir fenomendi - ve çeşitli siyasî çizgi gelenekleri de bu boyutlardan hangilerinin ön plana çıkarılacağı meselesi ile de belirleniyordu. Nitekim burjuva toplumu kavramı yalnızca özel mülkiyet, kâr ve biçimsel eşitlik üzerine kurulu bir ekonomi toplumunun karmaşık örgütlenme ilkesini değil, ayrıca cumhuriyetçi hukukî güvencelerin ve siyasî iletişim özgürlüklerinin ilkelerini de tanımlar. Bu kavram aynı zamanda, aydınlanmanın laik hümanizminin içinden doğmuş olan ve bireysel kendini geliştirme ve kollektif kendi kaderini tayin fikrini esas alan bir kültür boyutunu da içerir.

Birbirini tamamlayıcı akımlar olarak Yeni Muhafazakârlık ve yeni irrasyonalizmin, klasik siyasî tutumlar topografisini, elbette farklı nedenlerden ötürü, artık uygun bulmuyor olmaları semptomatiktir. Yeni Muhafazakârlığın temsilcileri, iç politikaya çevrilmiş bir totalitarizm teorisi temelinde tartışıyorlar. Bu teori Stalinizm ile faşizmi özdeş bir “totaliter” egemenlik tiplemesinin farklı biçimlenişleri saymış ve “liberal demokrasi”yi bunun karşısında konumlamıştır. Bu görüşe göre “sağ”-“sol” ayrımı 19. yüzyıla aittir, buna karşılık günümüz, bir “siyasî merkez” ile “aşırı” kenar arasındaki tutum farklılaşması tarafından belirlenmektedir. “Siyasî merkez”in kendinden menkul temsilcileri kendileri için

nesnel-rasyonel bir politika iddiasında bulunur ve bunu “ideolojik” bir politikadan ayırırlar; “merkez”in homojen olmadığını, çatışmayı yürütme ve çıkarları dengelemekle ilgili “rasyonel” araçlarca belirlendiğini belirtirler. Yeni irrasyonalizmin pek çok entellektüel sözcüsü “sağ”-“sol” ayrımını yüzeysel buluyor. Halihazırdaki kriz fenomenlerinde, özellikle de ekolojik olanlarında, Batı dünyası Aklının - artık ancak mitsel boyutlarda kavranabilecek - hastalığını görüyorlar. Burjuva toplumunun eleştirisini o kadar derine götürüyorlar ki, bu toplumda gelişmiş olan ilerleme fikri sadece baskının aracı olarak görünüyor, dolayısıyla “sağ” “sol” ayrımı “araçsal” karşısında “araçsal sonrası”, “olmak” karşısında “sahip olmak”, “ataerkillik” karşısında “anaerkillik”, “yaşam” karşısında “ölüm” vb. gibi daha köklü ayrımların gölgesinde kalıyor.

Buna karşılık “sağ”-“sol” topografisinin çağımızda uygun düşüp düşmediği sorusunu ne - Yeni Muhafazakârlar gibi - aşılmış olarak gören, ne de - yeni irrasyonalistler gibi - yüzeysel sayan birisi, bu topografinin son onyıllar boyunca değişmiş olduğunu teslim etmekten kaçınamayacak ve bu değişimlerin analizi hakkında ne düşündüğünü belirtmesi gerekecektir. Aşağıda bunu, “sağ”-“sol” sürekliliğinin kutupları üzerinde örnekleyerek yapacağım.

Klasik siyasî *muhafazakârlığın* gösterilebilir bir tarih üstü içeriği yoktu. Ama görünüm biçimlerinin bütün tarihsel çeşitliliğine rağmen, yine de muhafazakâr yönelimleri tanıyabileceğiniz *bir ölçüt* vardı. Muhafazakâr toplum imgeleri içinde bulundukları toplumu, varsayılan bir *status quo ante* yani tarihsel olarak gerçek kabul edilen, ama devrimci şekilde tahrip edilmiş bir eski düzen ışığında eleştirirler. Sıkı anlamıyla ilk muhafazakâr sosyal teorisyenler, karşı-devrimin teorisyenleriydi. Temsil ettikleri siyasî-entellektüel formasyon, burjuva devrimine karşı bir tepki/reaksiyon oluşu-

mu idi. Eleştirilerinin silahlarını burjuva öncesinin cephaneliklerinden alıyorlardı.

Yeniden sağlanacak statüko ile aradaki o *ante* [öncesi], bütünsel eski düzeni çürümüş günümüzden ayıran - muhafazakârlar tarafından varsayılan - felâket niteliğindeki bir kopuşu temsil eder. Burjuva toplumunun gelişme sürecinde bu muhafazakâr imge son derece çeşitli içeriklerle doldu. Bu içeriklerin mantığı, kapitalist üretim tarzının, cumhuriyetçi kurumların ve burjuva kültür biçimlerinin zamanla yaygınlaşmasını ters yöndeki bir gölge gibi izledi. Zümresel düzenin dağıtılmasına karşı direniş *sosyal* olarak muhafazakârdı, geç mutlakiyetçi egemenliğin otoritesinde ısrar ediş *siyasî* olarak, muhafazakârdı, aydınlanmacı rasyonalizme karşı gelenekçi direniş de *kültürel* olarak muhafazakârdı. Muhafazakârlık her defasındaki içeriğini burjuva toplumunun yenilenme hamlelerinden aldı. Dolayısıyla eski muhafazakârlığın tanımlanabileceği biçimsel ölçüt, burjuva gelişmesinin verilerine tepkisellik idi. Ama daha örgütlenmekte olan işçi hareketine ve kapitalizmin sosyal devletçi kısıtlanışının ilk başlangıçlarına tepki içinde, yani eğilim olarak burjuva-sonrası hareketlere tepki içerisinde, bu tepkisellik kalıbı değişti. Nitekim liberal gece bekçisi devletinden günümüzün kitle demokrasisine dayalı refah devletine doğru uzun geçiş evresi, siyasî-kültürel bir gelenekçiliğin teknokratik bir ilerlemecilik ile girdiği ittifakların damgasını taşıdı.

Eski muhafazakârlığı niteleyen, her defasında ulaşılmış burjuva gelişme düzeyini tepkisel geriden izleyiş - ki muhafazakârlık ile liberalizmin ayırt edilebilme ölçütü de buydu - günümüzde nihayetine erdi. Eski muhafazakârlık gerçekleşmiş bir burjuva özgürleşmesine duyulan hınçlardan beslenmişti. Yeni Muhafazakârlık ise, işte bu burjuva toplumunun meşruiyet zemini üstünde duruyor. Yeni Muhafazakâr-

ları “devrik liberaller” olarak adlandıranlar için yalnız kabuğuna dokunmuş oluyor, özüne değil; söz konusu olan şey daha ziyade, entellektüel muhafazakârlığın burjuva toplumuna yetişmiş olmasıdır. Bu da onu giderek liberalizmden ayırdedilemez hale getiriyor. Bu yüzden de sözkonusu entellektüel muhafazakârlığa “Yeni Muhafazakâr” mı, yoksa “neoliberal” mi denmesi gerektiği konusu sadece bir kelime seçimi meselesidir.

Aşağıda sosyalizmin geleneksel biçimlerinden söz ederken kendimi, Marx’ın öğretisinin içinde vücut bulduğu en yaygın partileşmelerle, yani bolşevizm ve sosyaldemokrasi ile sınırlı tutuyorum. Çok tartışılan “Marksizmin krizi” basit bir şekilde Marksist teorinin değil, onun sosyalist siyaset gerçekliği ile ilişkisinin krizidir. “Real sosyalizm” ne bir özgürlük ülkesini gerçekleştirmeyi başardı, ne de gerçekten sınıfsız bir toplumun gerçekleştirilmesini; hatta görece krizsiz bir ekonomi sürecini sağlamakta bile başarısız kaldı. Sosyaldemokrasi ise kapitalist dinamiğin refah devleti aracılığıyla telâfisine dönük bir program ile yetindi. Sosyalist politikanın kendi normuna göre başarısız olmasına yol açan, Marksizmin teorik geleneğinin içine yerleşik bir nedenler katmanı, onun evrimci tarih anlayışında yatıyor. Çünkü geleneksel sosyalist siyaset kendini ilerlemenin kolektif bir örgütlenişi olarak kavrar ve bunun kökleri erken dönem sosyalizmedir. Erken sosyalizm, tarihî, toplumsal doğayı sahipleniş süreci içerisinde kolektif yeteneklerin, becerilerin ve kaynakların tamamen *doğal* büyüme içindeki (yani aslında insan müdahalesinin dışındaki) bir artışı olarak kavramlaştırıyordu. Erken sosyalistlerin bu evrimci tarih imgesi için “sosyal hareket” kavramını kullanmış olmaları, kavram tarihî bakımından bir bakıma ironiktir - fiziksel hareket kavramının toplum tarihine mecazî bir aktarımı söz konusudur. Bugün ise bizler, “sosyal hareket” kavramı-

nın, nesnel yönelimi hakkında yargıda bulunma imkânı bulunmayan bir toplumsal gelişme doğrultusu uğruna mücadele eden sosyal taşıyıcı grupları tanımladığı görüşüne eğilimliyiz.

Bu rasyonalite modeli kurumsallaşmış Marksizmin her iki akımına da - bolşevizm ve sosyaldemokrasi - hayli farklı şekillerde girmiştir. Bolşevizmde, toplumsal ilerleme ile üretici güçlerin zincirlerinden teknik olarak kurtulması, dolaysız biçimde özdeşleştirildi. Rus devriminin özel coğrafî-tarihî şartları yüzünden bolşevik türdeki sosyalizm çabucak otoriter bir teknokratik modernleşme kavrayışına indirgendi. Üretim ilişkilerinin demokratik bir düzenlenişi ile üretici güçlerin teknik-verimli düzenlenişi arasındaki ağırlıklandırma ile ilgili çelişkiler ve ihtilaflar bile, Sovyetler Birliği'nde kabul edilmedi. Lenin'in ünlü "Sosyalizm eşittir Sovyetler artı elektrikleştirme" sözünden en geç Stalin'den beri geriye kalan tek şey, elektrikleştirme oldu.

İkinci Enternasyonal'ın erken dönem sosyaldemokratları saf evrimciydi. Burjuvaziyi artı değeri sahiplenmekten çok - kapitalist toplum örgütlenişinin neden olduğu - üretici güçlerden yeterince yararlanılmayışı ile suçluyorlardı. Daha Engels, üretimin devrimci temellükünün toplumsal zenginliklerde yaratacağı patlama karşısında, paylaşım sorunlarının tarih öncesinde kalacağı fikrindeydi. Günümüzdeki refah devletçi kitle demokrasilerinin koşulları altında sosyal-demokrat siyasetin mantığı, artık üretici güçlerin devrimci temellükünden değil, onların başkalarını ve kendini tahrip edici kapitalist dinamiğinin sosyal devletçi yoldan yatıştırılmasından oluşuyor. Ama sosyaldemokratlar - bolşeviklerden farklı olarak - toplumsal zenginliğin üretimini kendileri siyasî olarak örgütlemiş olmadıkları için, kapitalist dinamiği refah devletiyle dizginleme işinin kaynaklarını, özel üretimden vergilerle keserek kazanmak zorundalar. Sosyal-

demokrasinin kapitalist büyüme ile ilişkisi bahçıvan ile meyve ağacı arasındaki ilişki gibidir; ücreti meyve ağacının verimiyle finanse edilen bahçıvan gibi, ekolojinin temel yasalarını ihlâl etmeksizin daha iyi bir büyümeyle kazançlarını azamileştirmenin sürekli çelişkisi ile karşı karşıyalar. Azami ekonomik büyüme, sosyaldemokrat politikanın belirleyici başarı şartıdır. Mali kriz dönemlerinde ise özel değer kaynaklarını o kadar korumak zorunda kalabilir ki, siyasî yönelimi burjuva bir hükümetinkinden ayırt edilemez hale gelir, dolayısıyla da 'bir burjuva hükümeti bu işleri daha verimli şekilde yürütmez miydi' sorusu ortaya çıkar.

Dolayısıyla kurumsallaşmış sosyalist hareketlerin siyasî rasyonalitesinin merkezinde, aslında insan müdahalesinin alanı dışında kalan ve siyasî iradeye sadece, bu yasanın teknik önkoşullarını ve dağıtım açısından sonuçlarını yönlendirme imkânını bırakan bir tarihsel yasa varsayımı yatar. Bu yasanın sahiplenilmesini ve dönüştürülmesini hedef alan Marksist praxis felsefesi yaklaşımları, işçi hareketinin tarihinde kendilerini kabul ettiremediler.

Geleneksel sosyalist politikanın bu krizi, ancak günümüzün teknoloji ve büyümeye eleştirel bakan "yeni sosyal hareketler"inin perspektifinden bakıldığında, görünür hale geliyor. Aktörlerinin ve vesilelerinin bütün o rengârenk çeşitliliğine rağmen bunlar, *eski* sosyalizmin rasyonalite modeline sırt çevirmedeki kararlılıkta birleşiyorlar. Bu sırt çevirme, bakış yönünün şaşırtıcı tersyüz edilişiyle göze çarpıyor. Bu yeni hareketleri harekete geçiren ivme ve ütöpik ereksellik artık üretici güçlerin doğru ve adil idare edilen bir gelişimi doğrultusunda geleceğe yönelik güven değildir - aksine, tehdit altındaki halihazır yaşam ve değer varlıklarının savunulması, hatta muhafaza edilmesi, "ko-runması", "himaye edilmesi"dir. Ancak bakış açısındaki bu keskin dönüşün kendi başına sosyalizm fikri ile çeliş-

mediğini, 19. yüzyılın ortasında işçi hareketindeki muazzam yükselişin de komünist bir topluma yönelik ütöpik bir umudun sonucu olmayıp, küçük çiftçileri, gündelikçileri ve zanaatkârları zümresel-geleneksel yaşam biçimlerinden koparmış olan vahşi bir kapitalist modernleşmeye tepki olduğuna bakarak, söyleyebiliriz. Sosyalist siyaset rasyonalitesinin, üretimde ilerleme sağlamaktan yaşam ve değer varlıklarını savunmaya doğru yeniden yön tayini, halen - Claus Offe'ye göre - üç cephede gerçekleşmekte: ilkönce toplumun doğal yaşam temellerinin savunulmasında, sonra yurttaş ve insan haklarının savunulup talep edilmesinde ve nihayet, genel olarak insan cinsinin bekasına dair çıkarların savunulmasında.

Yeni sosyal hareketleri bir çırpıda “anti-modernist protesto” olarak itibarsızlaştıran Yeni Muhafazakârlığın siyasî temel saikine karşı, bunları niteliksel bakımdan *farklı* bir ilerlemenin muhtemel taşıyıcıları olarak gören bir bakışa alışmayı öneriyorum.

“Yeni” muhafazakârlığın “eski”si üzerindeki zaferi, sosyalizmin geleneksel biçimlerinin uzun zamana yayılan patolojisi ve kadınların, ekologların ve radikal demokratların yeni sosyal hareketlerinin ortaya çıkışı, temel doğrultu belirleyen kavramlar olarak “sağ” - “sol” ayrımının değişmiş olduğunun göstergesi olarak değerlendirilemez. Buna karşılık bir siyasî programın “sağ” ya da “sol” olarak tasnif edilmesine yarayan ölçeğin kendisinde bir kayma gerçekleşmiştir. Tarihî odağına yaklaşmakta olduğumuz anlaşılan köklü siyasî kavga, işte bu ölçek etrafında verilmektedir. Bu kavga, *tarihsel ilerlemenin yeni bir simgeleştirilmesi* etrafında verilen bir siyasî kavgadır.

Henüz birkaç yıl öncesine kadar sadece kapitalist modernleşmenin savunucuları için değil, bu modernleşmenin bazı Marksist eleştirmenleri için bile, işgücünün piyasaya

artan ölçüde entegre oluşunda, siyasî egemenliğin bürokratikleşmesinde, sosyal grup ilişkilerinin hukukîleştirilmesinde, hizmetlerin profesyonelleştirilmesinde, gündelik bilgilerin yerine bilimsel bilgilerin geçirilmesinde vb. tarihsel bir ilerleme görmek gayet tabii bir şeydi. “Modernleşme”ye indirgenmiş bu ilerlemenin modeli kolonileştirmeydi: Henüz geleneklerle yönlendirilen bir üretimin hüküm sürdüğü bölgelerin, piyasa ve onun zorunluluklarına göre düzenlenmiş bir devlet bürokrasisinin çekim alanına girmesi. İlerlemenin “modernleşme” ile bu özdeşleştirilişi öylesine ikna ediciydi ki, ister köylü ayaklanmaları, ister dokumacı isyanları ya da popülist mücadeleler olsun, modernleşmenin o zamanki biçimine karşı siyasî direniş eylemleri, söz konusu evrimci ilerleme imgesinin ışığında sadece “anti-modernist protesto” olarak görünüyordu. İşlevselci sosyologlar için bu tür başkaldırıları, “sistemin evrimsel zorunlulukları” karşısında gelenekçi direnişin geçiş semptomlarıydı sadece; ekonomist Marksistler için ise, tarihin hareket halindeki trenine karşı küçük-burjuva ara tabakalarının irrasyonel protestosundan ibaretti.

“İlerleme” kavramında, henüz erken dönem burjuva tarih felsefesi içindeki başlangıcından beri ikircikli bir özellik vardır. Kavram bir yanda, sosyal özgürleşmeye ilişkin yönleri tanımlar. “İlerleme”, insanın kendini geliştirmesinin önündeki geleneksel kısıtlamalardan kurtuluş idi. Kendi maddî çıkarlarını zümresel ve feodal zincirlere bağlı olmaksızın izlemekle, herkesin siyasî irade oluşum sürecine eşit haklarla katılımıyla ve akılöncesi darkafalılıklardan kurtulmuş bir kültürün düşünülerek sahiplenilmesi yoluyla, yurttaşlar kendi bireysel ve kollektif güçlerinin farkına varacaklardı. Öte yanda “ilerleme” kavramı, toplumsal emeğin içerisinde gerçekleştiği üretici araç ve kurumların modernleştirilmesinin teknik boyutuna da ilişkindi. Böylelikle “ilerle-

me” toplumsal sistemlerin, geleneksel ahlâkın emrediciliğinden koparılmış özerk bir mantığı izlemek üzere serbestleştirilmesi demekti aynı zamanda. Bu anlamda “ilerici” olan, kullanım değeri kaygılarından bağımsızlaşmış kapitalist birikimdi, devlet bürokrasisinin kişisel sadakat yükümlülüklerinden kurtulmuş davranış kurallarıydı ve bilim dışı kaygılardan etkilenmeksizin kendi yoluna giden bilimsel-teknolojik gelişmeydi. İlerlemenin bu iki yönü ancak - feodal sosyal yapının ve geleneksel dünya imgesinin barındırdığı - gelişme önündeki engellere karşı ortak cephe içinde bir bütün oluşturabilirdi. Günümüzün azgelişmiş toplumlarında da teknik modernleşme ile sosyal kurtuluş zorunlu bir karşıtlık oluşturmaz. Yüksek derecede gelişmiş geç sanayi toplumlarında ise ekonominin ve devlet idaresinin işlevsel hakimiyeti çoktan beri, geleneksel ahlâktan soyutlanma yoluyla güvencelenmiyor. Sosyal teknolojik rasyonalleşme öyle bir düzeye ulaşmış durumda ki, kollektif bir irade tarafından idare edilmesi fikrinin kendisine bile karşı koymaya başladı. Böylece ilerleme fikri sosyal özgürlüşme fırsatı karşısında kayıtsız, hatta ona aykırı bir teknokratik modernleşmenin şeması haline geldi. Önceki bölümlerde, tarihsel ilerlemenin yeni bir simgeleştirilmesi etrafında hâlihazırda verilen mücadelelerin tam tamına, özgürleşme ile modernleşmenin tuhaf sentezinin çözülüşü ile açılan kültürel boşluklarda yürütülmekte olduğunu gösterdim. Bu mücadelelerin aktörleri, *her şeyin mümkün hale gelmiş olmasına tepki veriyorlar* - maddi sefaletin, yabancılaştırmanın ve özgürlükten yoksunluğun ortadan kaldırılabilir olması kadar baskıların, yabancılaştırmanın ve sıkıntının artırılması, hatta insan cinsinin nükleer olarak kendini yok etmesi bile mümkündür. Üçüncü binyılda hâlâ bir tarih yazıcısı var olacak olursa, büyük teknolojik gelişmenin yıkıcı başıbuyrukluğuna, insan işgücünün salt piyasaya göre biçimlenişi-

ne, demokrasideki kısıtlamalara, kültürün otoriter kullanılışına karşı günümüzde verilen mücadelelerde, başka bir ilerlemenin - bugüne kadar hep negatif işaretli - izinin görünür hale geldiğini kaydedebilecektir belki de.

Frankfurt Okulu/Eleştirel Teori'nin yeni kuşak araştırmacılarından Helmut Dubiel, '80'lerin başından beri siyasetin teorisine ve pratiğine damgasını vuran Yeni Muhafazakâr akımın düşünsel kaynaklarını vukuflla ortaya koyuyor. Yeni Muhafazakârlığın "yeni" görüşleri, kültür, demokrasi, eşitlik, refah, sınıf ve ilerleme gibi 'hassas' konularda, bir yandan iyice eski köklere dayanıyor; diğer yandan, onları sahiden "yeni" kılan bir güncel bağlam da var. Bu bağlam, çağdaş kapitalizmin, Sosyal Refah Devleti'ni 'işten çıkartmasıyla' belirleniyor. Yeni Muhafazakârlığın yeniliği ve modernliği, kapitalizmin içinde bulunduğu yeniden yapılanma krizine cevap sunabilme yeteneğinden geliyor ve bu yeteneği sağ düşüncenin kadim unsurlarını maharetle cilâlayarak, tazeleyerek sergiliyor. Yeni Muhafazakârlık, siyasal düşünce yelpazesinin her köşesinden her türlü malzemeyi eklemelemedeki esnekliğiyle de ayırde-diliyor. Nitekim Dubiel, Yeni Muhafazakârlığın yeni-libe-rallikle içiçe düşünülebileceği notunu düşüyor. Kitabın en önemli yanlarından biri, Yeni Muhafazakârlığı doğu-ran krizin, anti-kapitalist ve sol cenah açısından da bir tıkanıklığın ifadesi olduğunu görmezden gelmemesidir. Dubiel'in Yeni Muhafazakârlıkla hesaplaşması, kendini "teşhir etme" kolaycılığıyla sınırlamıyor; sağın bu ide-olojik galibiyetiyle başetmek için, sol düşüncedeki mu-hafazakâr rehabetin aşılması gerektiğini düşündürüyor.



İLETİŞİM 482
POLİTİKA
DİZİSİ 29

ISBN 975-470-677-8

