

## SOSYAL SERMAYE: KAMUNUN TRAJEDİSİ YA DA EMEĞİN SÖMÜRGELEŞTİRİLMESİNDE YENİ BİR EŞİK<sup>1</sup>

SOCIAL CAPITAL: TRAGEDY OF PUBLIC OR A NEW EDGE FOR  
THE COLONISATION OF LABOUR

Aynur OZUĞURLU\*

### ÖZET

Bu çalışma emeğin toplumsal yeniden üretim süreçlerinin, özel olarak da yoksulluk algısının nasıl dönüştürüldüğü sorusu açısından sosyal sermaye kavramını incelemektedir. Bu amaçla sosyal sermayenin yaslandığı şu iki kritik kavramsal aracı ele almaktadır: İlki toplumsal refahın özelleştirilmesine sosyolojik çerçeve de sağlayan bir mit olarak topluluklar; ikincisi ise, emeğin bütün toplumsal izlerini gündelik hayattan silerek kapitalist değerleri toplumsal değerlerimizin kaynağı haline getiren ve böylece kamu fikrinin ideolojik tasfiyesine de olanak sağlayan sermaye dili.

*Anahtar Sözcükler: Sosyal sermaye, kamu, sosyal politika, yoksulluk, sermaye*

### ABSTRACT

Concerning the question how the processes of social reproduction of labour in general and the poverty problem in particular are transformed, this study is devoted to the scrutiny of the concept of social capital. The social capital, from this question, relies on two critical conceptual tools: Firstly, the communities as a myth which also provides a sociological framework for the privatisation of the social well-being. Secondly, the language of the capital which enables the ideological liquidation of the idea of public by erasing all the traces of labour in the everyday life so to make the capitalistic values as a source of our social values.

*Keywords: Social capital, public, social policy, poverty, capital*

---

<sup>1</sup> Bu makale, yazarın doktora tez çalışmasına dayanmaktadır (bkz. Özüğurlu, 2005). Makalenin ilk versiyonu, Prof. Dr. Mehmet Ecevit Başkanlığı'nda yürütülen ODTÜ Lisanüstü Atelye Grubu'nun 'Tartışma Toplantıları' kapsamında 4.08.2004 tarihinde sunulmuştur. Atelyenin katılımcılarına ve Akdeniz İİBF dergisinin hakemlerine değerli katkıları ve eleştirileri için çok teşekkür ederim.

\* Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Yoksulların kamusal mekanı olarak hiç olmazsa hala kaldırımlar var diye düşünebilirdik, yaya olma hakkımız özel araçlara çoktan feda edilmiş olmasaydı. Yürümek gibi insanı kamusal yapan en temel eylem bile bu kadar tahrip edilmişken kamu fikrinden elimizde kalan şey, yazık ki çoğu kez, mülkiyet ilişkilerinin gözetilmediği politik katılımdan ibaret bir metafor.

Kamu fikrini politik katılıma indirgeyen bu metaforik kurgunun arkasında siyaset teorisinin geçmiş 20 yılının, şüphesiz, özel bir yeri var. Bilindiği gibi, 1980'ler kamunun, sermayenin küresel ataklarına maruz kaldığı yıllar değildi sadece; bir yandan da toplum kavramı, inşa edilmiş kimlikler ve çoğul anlamlardan ibaret parçalı bir toplumsallık olarak yeniden formüle ediliyordu. Problemi belirleyen, evrensel öznenin geçersizliği iddiasıydı çünkü liberal demokrasinin krizi, sınıf temelinde örgütlenmiş kamusalığın krizi olarak görünüyordu. Sol bu krizde, sınıfın dışladığı özneleri; sağ ise günlük yaşamın ayrıntılarına kadar giren devlet bürokrasisinin yalnızlaştırdığı bireyleri bulmuştu. Bu arada kamu fikri, yeni-sağın elinde hızla (farklı gerekçelerle olsa da solun devlet karşıtlığıyla birleşebildiği için) girişimcilik ve fırsatlar dünyasına doğru evrilecekti. 80'li yıllar piyasasının, demokrasi-barış-adalet gibi kamu yararı üreten bir alan olarak savunulduğu ekstrem yıllardı.

Fakat aidiyetlerimizin zemini, toplumun tekil kolektif mekanından kimliklerin çoğul yerel mekanlarına kaydıka çokkültürlülükten özgürlük değil ırkçılık-etnik düşmanlık gibi siyasallığı felç eden totaliter deneyimler çıktı. 'Postmodern durumdan' geriye sonunda kamu fikrinden bir metafor olarak dahi söz edememe zorluğu kaldı. Çokkültürlülüğü boğazlaşma arenasına dönüştüren, ortada sermayenin dışında tekil kolektif mekana sahip bir meta-anlatının kalmamış oluşuydu aslında. Ama sorun kapitalizmde değil, kimliklerin kendini daima olmadığı şeyden ayırarak farklılaştırdığı söylemsel inşalarda arandı. Çözüm olarak sol, sınıf indirgemeciliğinin mağdur ettiği özneler için emek-gücüne dayanması gerekmeyen ütopyaların içerilebildiği alternatif kamusalıklar önerdi. Sağ ise, yalnızlaşmış bireyini aile ve cemaat bağlarına iade ederek kamu yararını kısmi ve yerel hale getirdi; böylece 80'den beri yürüttüğü kamunun tasfiyesi programını, sermayeyi enformal ilişkilere hükmedecek biçimde yayan ve adına Kamu Reformu dediği yeni bir aşamaya taşıdı.

Son 10 yıldır başta iktisat ve siyaset bilimi olmak üzere sosyal bilimlerin gözde kavramı olarak yükselen sosyal sermaye, bu 'yeni' aşamanın örgütlenmesinde paradigmatik bir yere sahiptir. Bu çalışma, sosyal sermaye kavramı aracılığıyla, kamunun tasfiyesi programının kuramsal ve ideolojik içeriğine yakından bakmayı amaçlamakta ve neo-liberalizmin kamuyu, sermayenin henüz girmediği alanları sömürgeleştirmenin bir yolu olarak nasıl yeniden inşa ettiğini tartışmaya açmaktadır.

## SOSYAL SERMAYE YA DA "HAMİLİ KART YAKİNİMDİR"

Sosyal sermaye için söylenebilecek ilk şey, toplumda maddi varlıklar dışında kalan ne varsa onların hepsi olduğudur. Dünya Bankası'nın önde gelen sosyologlarından Woolcock'un (1998) sosyal sermayenin uygulama alanlarına ilişkin yaptığı şu tasnif, nasıl sınırsız bir araştırma kaynağıyla karşı karşıya olduğumuz hakkında bir fikir verebilir: Ekonomik ve toplumsal kalkınma, aile ve gençlik sorunları, eğitim ve eğitimde etkinlik, topluluk yaşamı, çalışma hayatı ve örgütlenme, demokrasi ve yönetim, kolektif eylemler, nihayet, toplumsallık, ahlaki değerler gibi manevi varlıklar alanı<sup>2</sup>...

Kapsamındaki bu genişlik ve nasıl tanımlanacağına ilişkin belirsizlikler – Öyen (2000) bu yüzden onu, "bir sosyal bilimci olarak gemiden denize atabilmiş olmayı" tercih etse de – sosyal sermayenin aslında yegane özelliğidir. Kavram bazen, kökene dayalı cemaat bağlarını içeren enformal ilişki ağlarına, bazen bu ağların dışında çeşitli gönüllü kuruluşlara üyelik gibi örgütlü toplumsal katılımı temsil eden ilişkilere, bazen de formal kurum ve kuralların işleyiş ve etkinliğine işaret etmek için kullanılmaktadır<sup>3</sup>. Zamanla tanım farklılıklarının alternatif bakış açılarını değil, aynı sürecin birbirini tamamlayan farklı düzeylerdeki boyutlarını (mikro, meso ve makro) temsil ettiği öne sürülerek<sup>4</sup>, belirsizlik sürse de bir sorun olmaktan çıkartılacaktır. Son derece geniş ve esnek olan bu içerik, Öyen'in (2000) iddiasının aksine, kavramın analitik olarak elverişsizliğine değil, özellikle yoksulluk sorununda politik olduğu kadar analitik ve ampirik bir araç olarak da hegemonya

---

<sup>2</sup> Her bir başlık için geniş bir bibliyografya içeren tasnif, 3 sayfa boyunca süren uzun bir dipnotu kaplamaktadır.

<sup>3</sup> Bu çalışma, bir bütün olarak sosyal sermaye literatürüyle değil, sosyal sermaye aracılığıyla emegın toplumsal yeniden üretim süreçlerinin, özel olarak da yoksulluk algısının nasıl dönüştürüldüğü sorusuyla ilgilidir. Kavramın entellektüel kaynaklarına ve evrimine ilişkin P. Bourdieu'dan R. Putnam'a uzanan ayrıntılı ve eleştirel çalışmalar için şu kaynaklara bakılabilir: Fine (2001a), Harriss (2001), ayrıca Akdoğan (2002). Sosyal sermayeyi, sınıfsal ayrıcalıkların yeniden üretiminde bir iktidar biçimi olarak kullanan Bourdieu (2001), sosyal sermaye literatürünün kurucu isimlerinden biri olmasına rağmen burada yürütölen tartışmanın dışında bırakılmıştır. Bu durum aslında, Bourdieu'yu genellikle unutmayı tercih ederek kendisine sosyal bilimler tarihinde klasik kökler arayan sosyal sermaye literatürüne de uygundur. Çünkü bu literatürün, kapitalizmi tarihsizleştirme ve doğallaştırma girişimi ile Bourdieu'nun sermayeyi her zaman tarihsel-toplumsal bir bağlama ait görme eğilimi arasında yine de giderilemeyecek bir gerilim vardır. Fakat bu, ne Bourdieu'nun sermaye çeşitlemelerinin sorunsuz olduğu anlamına gelmektedir (bkz. Fine, 2001a) ne de, toplumsal hayatın şu ya da bu boyutunu 'sermaye' olarak adlandırmanın, kapitalizmi apolitikleştiren bir dil politikası yarattığı eleştirisinden Bourdieu'yu uzak tutabilmektedir (bu eleştiri için bkz. Smith & Kulynych, 2002: 149-186).

<sup>4</sup> Örneğin bkz. Serageldin ve Grootaert (2000); Grootaert (1998); ayrıca Woolcock (1998).

yaratılma gücüne işaret etmektedir. Fine'in deyişiyle (2001a: 98), sosyal sermaye ancak uygulama alanı genişleterek var olabilmektedir ve bu yayılmacılığın, ilerde tartışıldığı gibi, bir amacı vardır.

Kavramın yayılmacılığında kapıyı aralayan önemli adımlardan biri, sosyolojinin geleneksel çalışma alanını neoklasik iktisadın rasyonel bireyciliğiyle birleştiren Coleman'dan gelir. Sosyolojide metodolojik bireyciliğin ve rasyonel tercih kuramının ısrarlı savunucularından Coleman'a göre, sosyal sermaye "... diğer sermaye biçimlerinin (fiziksel ve insan sermayesi, *γn*) aksine, bireyler arasındaki ve bireylere bağlı ilişkilerin yapısına içseldir. O, ne bireylerde ne de fiziksel üretim araçlarında bulunur" (Coleman, 1990 aktaran Harriss, 2001: 19). Bir başka deyişle sosyal sermaye, bireyleri aşan ve bir 'maddi varlık' olarak sermayenin dışında kalan toplumsal ilişkiler alanına aittir. Bu alandan sermaye olarak söz ediliyor oluşu, bireylerin kendi çıkarlarını gerçekleştirmek üzere üyesi oldukları toplumsal ilişki ağlarını birer kaynak olarak kullanabilme özelliğine bağlanır. Çünkü toplumsal ilişkiler alanı, başkaları için sorumluluk ve dayanışma hissinin taşındığı, beklenti ve yükümlülüklerle örülmüş normatif yapılar alanıdır aynı zamanda ve karşılığı, güven esaslı gereği, bir gün sahibine mutlaka geri döner. Kapalıçarşı kuyumcu esnafı (Akdoğan, 2002) ya da Kahire'deki dükkan sahipleri örneğinde, karşılıklı norm ve yaptırımların varlığı ile müşteri bilgilerinin paylaşıldığı ortak enformasyon alanının, formal bir anlaşmaya bağlı olmaksızın yarattığı işlem maliyetleri (transaction cost) ekonomisi gibi; Güney Kore öğrenci eylemlerinde benzer coğrafi kökenden geliyor olmanın politik katılımı kolaylaştırması ya da aile içi iletişim ve topluluk ilişkilerinin güçlü olduğu yerlerde çocukların eğitim performansının daha iyi olması gibi (Coleman, 1990 aktaran Harriss, 2001: 19)... Kısaca, yarar artık kişinin kendisinden değil (ya da neoklasik ortodoksinin varsaydığı gibi piyasada 'eşyalarla' kurulan niceliksel ilişkiden değil), başkalarıyla yaşanan niteliksel toplumsal ilişkilerden türemektedir; çünkü basitçe, sosyal sermayeye ancak "paylaşılarak sahip olunabilmektedir" (Narayan, 2002: 59) ya da sosyal sermaye literatürünün sıkça kullandığı gündelik deyişle, "mesele ne bildiğin değil, kimi tanıdığındır".

Metodolojik açıdan dikkat çekici olan, sermaye oluşturan toplumsallıkların, neo-klasik iktisadın ünlü aksiyomuyla - çıkarların maksimizasyonu ilkesiyle hareket eden bireyler arasındaki ilişkiden türeyor oluşu değildir sadece. Dikkat çekici olan, bu bireylerin, piyasa gibi formal ilişkiler alanında değil (daha çok ekonomiye ait görülen), şimdiye kadar piyasa dışı olduğu varsayılan enformal ilişkiler alanında da (daha çok sosyolojiye ait görülen) yine aynı ünlü aksiyomla dolaşıyor oluşudur. Bireyler bir kez, ekonomik değer yarattığı varsayılan kaynakların (emek-gücü, eğitim ve nihayet toplumsal bağlar) özel mülkiyetine ya da erişebilirliğine sahip özneler olarak düşünüldüklerinde, kayıpları azaltıp kazançları çoğaltmaya çalışan bir rasyonaliteyi, piyasa ve devletin ardından toplumsal ilişkilerin de

kurucu prensibi haline getirmek zor değildir. Bunun nihayetinde, ortodoks iktisadın metodolojik yaklaşımını sosyal teorinin diğer alanlarına da uyarlama girişimlerinden biri olduğu düşünülebilir. Ne de olsa sosyal bilimler, neoklasik iktisadi eylemin evrenselliği iddiasıyla ilk kez ele geçiriliyor değildir<sup>5</sup>. Fakat ekonomiyle toplum arasındaki kavramsal ilişkinin geçmişine kısaca bakıldığında görülecektir ki, sosyal sermayenin yaptığı şey, bundan fazlasıdır.

## NEO-LİBERALİZMİN EKONOMİYE DAVET ETTİĞİ 'TOPLUMSALLIK'

1870'lerde ekonomiyi toplumun geri kalanından ayırarak modern ekonomi disiplininin temellerini atmış olan Marjinalistler, bunu, 'ekonomik olanı' piyasaya indirgeyerek başarabilmişti. Böylece emek-sermaye ilişkisi, iradeleri sadece kendi metalarına nüfuz eden özgür bireylerin artık kullanım değeriyle (fayda) ölçülen mübadele ilişkisinden ibaret kılınabilecekti. Herkesin yalnızca 'kendinde olanı elinden çıkardığı' ve herkesin yalnızca 'kendini kolladığı' bu mübadele ilişkisinin toplumsal koordinasyonunu ise tarafsız bir arabulucu olan piyasa sağlayacaktı. Çünkü piyasa, kaynakların dağıtımında kişiselleşmiş iktidar ve ayrıcalıkların yerine geçen anonim ve nesnel bir mekanizmadan ibaretti. Dolayısıyla devlet, arz-talep dünyasının evrenselliği ve analitik önceliği altında, bireysel çıkarların ve toplumsal refahın maksimizasyonu için gerek ve yeterli bir koşul olan bu, "eşitlik, özgürlük, mülkiyet ve Bentham" âleminde çıkarlar üstü, tarafsız bir siyasal aygıt olarak yükselebildi. Piyasa ve devletten geriye kalana ise sosyoloji sahip çıktı. O, toplumsal olanı çalışacaktı. Ekonomi, bireyleri piyasa değişkenleri içinde ele alırken sosyoloji onlara, kendi toplumsal ilişkileri içinde bakacaktı. Halbuki Marx, piyasanın tam da belirli türde bir toplumsal ilişkinin kuruluşu anlamına geldiğini yazmıştı. O basitçe, eşitlik ve özgürlüğe dayanan bir tahakküm ilişkisiydi, çünkü aslında mübadele ilişkisinin taraflarından birinin, emek-gücünden başka satacak ve onu satmaktan başka yapacak hiçbir şeyi yoktu. Bir başka deyişle tahakküm, meta değişiminin gerektirdiği eşitlik ve özgürlüğün gerçekleşmiş hali olarak genelleşmiş ve

<sup>5</sup>. Ekonominin yasalarının evrenselliği, neoklasik yaklaşım için, toplumsal ve tarihsel ilişkilerden değil insan doğasının değişmez olduğu kabul edilen özelliklerinden çıkarılabılır ancak. Egoist, rasyonel ve sürekli yarar peşinde koşan insan doğası varsayımını, bu durumda ekonomiyle sınırlandırmak gereksiz hale gelir. İktisadi yaklaşımın piyasa dışındaki toplumsal fenomenleri de açıklamaya muktedir olduğu iddiası, Nobel ödüllü iktisatçı Gary Becker öncülüğünde 1970'lerde geliştirilir (bkz. Fine, B. 2001a, 3. bölüm); bu iddianın somut örneklerinden biri de, Kamu Seçimi yaklaşımıyla siyaset biliminde verilir. Devlet, bürokrasi, seçmen davranışları, parti politikaları vb. gibi kamu alanına ilişkin yapı ve ilişkilere; neoklasik iktisadın metodolojik bireyciliğini uygulayan bu yaklaşımın ele alındığı bir literatür taraması için bkz. Orchard ve Stretton (1997).

böylece siyasal aygıtın artı-değer aktarmak için ekonomi dışı-zor bağımlılığına son vermişti (Wood, 1996). Dolayısıyla ekonomik alanın kapitalizmle birlikte siyasal alandan farklılaşmasının gösterdiği şey, görünmez kıldığı şeyde, yani onun bu yolla kurduğu toplumsallıkta saklıydı.

Marx'ın kapitalist sömürünün ekonomi-siyaset ayırımına dayalı bu mistifikasyonunu deşifre etmesi, sosyolojinin 'kendine ait' özgül çalışma nesnesi üzerindeki ısrarını da bir anlamda boşa çıkarıyordu aslında. Fakat anaakım sosyolojinin, zaten bu mistifikasyonun sahiplerinden biri olduğunu düşünmemiz için geçerli sebeplerimiz var. Çünkü Marx'ın analitik düzeyde yaptığı demistifikasyon, 1848-1871 yıllarının Avrupası düşünüldüğünde, sınıf mücadelesi pratiğinin kendisiydi. Dolayısıyla, ekonomiyi siyaset dışı bir bilim dalı olarak yükseltmek isteyen liberallerin önünde modern ekonominin bireyciliği için, sınıfın temsil ettiği radikal kolektivizme direnecek ama geleneksel cemaatçi değerlere de prim vermeyecek uygun bir eksen geliştirme sorunu vardı (Cladis, 1992). Çözüm Durkheim'dan geldi. Böylece toplum, piyasa ve devletin arasından 'kendine özgü' analitik bir birim olarak yükseldi. Bireyler olarak, kişisel çıkarlarımızı özgürce gerçekleştirmeye dayalı bir ekonomik faaliyetin artık doğrudan doğruya ünitesi olduğumuz doğruydu; ama görünen o ki, ortak değer, norm ve inanışların ideolojik bütünlüğü olarak kendini bizlere dayatan ve birbirimize bağlayan toplumsal bağların da öznesiydik. Bu bağlar, insanların eşyalarla ilişkisini içeren, zaman ve mekandan bağımsız evrensel kurallara sahip niceliksel bir dünya olarak piyasa ilişkilerinin aksine, karşılıklı yükümlülüklerin, otantikliğinin ve insandan insana kurulan niteliksel ilişkilerin dünyasını temsil ediyordu.

Ekonomik olan ve olmayan arasındaki bu ayırım, toplumsal düşünce tarihinin bundan sonraki seyrinin de önemli ölçüde belirleyeni olacaktı. 1950'ler ve 60'lar boyunca sosyal teorinin hakim perspektifi olan modernleşme okulu<sup>6</sup>, özellikle az gelişmiş ülkeler için öngördüğü tarihsel açıklama ve gelecek projeksiyonuyla sözkonusu ayrılığı teorize eden en kapsamlı girişimlerden biriydi. Buna göre, Batı modernliğinin dışındaki dünyanın sorunu, kendi yerel tarihleri ve toplumsal yapılarıydı çünkü her ikisi de ekonomik gelişmenin önünde birer 'bariyer' olarak yükseliyordu. İnsanları çevreleyen geniş aile ve akrabalık bağları, etnik ya da dini kökene dayalı cemaat ilişkileri, geçimlik ve enformal ekonomiler, bir başka deyişle, bugün sosyal sermaye kavramıyla karşılanan 'ilişki yapıları', modern piyasa toplumlarının temeli olduğu varsayılan bireyselliğin ve girişimciliğin önündeki engellerdi. Sonuç olarak, sınıflardan değil fayda motivasyonu

---

6. Modernleşmenin, sosyolojide Parsons ve Weber'i de içeren versiyonundan kalkınma ile girişimcilik kültürü arasında doğrusal ilişki arayan psikolojideki versiyonuna ve ekonomiye uzanan eleştirel bir tartışması bkz. Larrain (1989, 3. bölüm); modernleşme tezinin Üçüncü Dünya'ya biçilen kalkınma program ve politikaları açısından ele alındığı bir tartışma için bkz. Ozer (1999; 3. bölüm).

hareket eden bireylerden, sermaye birikim süreçlerinden değil arz-talep dengelerinden ve etkinlikten sözeden bir ekonomi, bütün toplumsal ve tarihsel durumlar için uygulanabilir olan bir genelliğe dönüştükçe ya toplumsalı kendi 'a-sosyal' rasyonelitesine tabi kılıyor ya da toplumsal bağları anlamak için geriye psikolojiyi bırakıyordu.

Sosyal sermaye kavramının başarısı, bu döngüyü kırarak ekonomik olanla olmayan arasındaki geleneksel ayrılığı birleştirdiği iddiasında yatar. Bir başka deyişle sosyolojinin, bireyin davranışını toplumsal normlar, değerler ve kuralların şekillendirdiği sosyalizasyon sürecine bağlama eğilimi ile ortodoks iktisadın onu verili toplumsal ilişkilerden kopartma eğilimi arasındaki teorik boşluğa yerleşir. Coleman'ın, sosyolojinin kadim sorusu olan bireyden topluma nasıl geçileceğini açıklamak için ekonomiye başvurması böyle bir adımdır (Fine, 2001a: 72).

Kurgu aslında basittir: Yarar peşinde koşan birey ilkesi, bu ilkenin her zaman toplumsal bir bağlama sahip olduğu kabul edilerek sürdürülür. İlkinde, toplumsal yapıları adlandıran soyutlamaların ancak onları oluşturan en somut birime indirgendiğinde anlaşılabilirliğini iddia eden metodolojik bireycilik vardır; ikincisinde ise, metodolojik bireycilik gereği, toplumsal yapıların üzerinde yükseldiği rasyonel tercih modeli... Dolayısıyla teori, bireyin temel davranış prensibinden hareketle kurulur. Daha sosyolojik görünen şu örnekte olduğu gibi, bu prensip "insanın yaratılış ihtiyacı olan hayatta kalma uğraşısıyla motive edilir ve hayatta kalmak, değer içeren kaynakların birikimine tabidir" (Lin, 2001: 130) biçiminde formüle edilir. Sosyal sermaye teorisyenleri için, 'başlangıçta bağımsız bireyler vardı' kabulünde bir sorun yoktur; sorun, bağımsız birey eylemlerinden toplumsal sistem sonucunun nasıl doğduğunu gösterebilmekte yatmaktadır (a.g.e.: 130). Nitekim Coleman da, neo-klasik iktisatta toplumsalın bireylerin toplamı oluşunda "yanıltıcı adlandırma" dışında bir sorun görmez; fakat sadece "toplamak yetmez; aynı zamanda bu toplamın, bireylerin içinde hareket ettiği toplumsal yapıların yeniden üretimiyle nasıl uyumlu olduğunu da göstermek gerekir" (Coleman, 1990 aktaran Fine, 2001a: 73). Rasyonel tercih bunun için vardır. "Kayıpların en aza indirgenip kazançların çoğlaştırıldığı" rasyonelite, kaynak birikiminin kuralı, dolayısıyla, toplumsal ilişkilerin kurucu prensibidir. Herkesin kendi kaynakları üzerindeki hak iddiasının karşılıklı kabulünü (sosyal sermaye literatürü buna 'güven' demektir) ve işbirliğini gerektirir (bkz. Lin, 2001: 131). Başka türlü "komşunun bisikletinin senin sermayen" olması mümkün değildir. Sonuç olarak sosyal sermaye, bizi birbirimize bağlamakla kalmaz, bağlarımızın toplamından toplumsal yapılar da oluşturur. Dolayısıyla sosyoloji için geriye, "toplumsal fırsatlar ve sınırlar bağlamında tercih davranışlarını çalışmak" kalır (a.g.e.: xi). Bu şüphesiz, sosyolojiden çok neo-klasik iktisattır.

Yine de sosyal sermaye kavramında düşünölmeye değer olan, mikro ilişkilerin somut dñnyasını makro yapıların soyut dñzeyine bağlayan metodolojik ilişkinin, tarih ve toplum dışı bireyci bir ontolojiyle nasıl kurulabildiği değildir. Çünkü 'sosyal'ın sermaye olması, politik sonuçları birazdan tartışılacağı gibi, zaten bireyselleştirilmiş bir toplumsallık gerektirir. Geriye sosyolojiden pek bir şey kalmamış olsa bile düşünölmeye değer olan, neo-klasik ortodoksinin toplumsallığı daha önce kovduğu ekonomik alana neden davet ettiğidir. Sosyal sermaye, bu daveti sağlamış olması bakımından gerçekten bir başarıdır. Çünkü kavram, egoist insan doğası gibi anaakım iktisat dışında sosyal bilimlerin çalışma nesnesine yabancı olan geleneksel psiko-sosyal faraziye yerine doğrudan doğruya toplumsal realiteden söz etmektedir (Smith ve Kulynych, 2002: 166)<sup>7</sup>.

Sosyal sermayenin konusu, köyden gelen kışlık erzaktır; komşunun bisikleti, iş bulmada yardımcı olacak hemşehriler, borç alınabilecek arkadaşlar ya da akrabalar dır; mikrofinans uygulamasına da ilham vermiş olan elörgüsü hırka benzeri, kadınların ücretsiz eviçi emek ürünleridir; 'parçalanmış' aileler (bkz. Isham et. al., 2002), okul-aile birlikleri, sendika ya da kanarya sevenler derneği üyeliğidir; Türkiye'de mahalle arası futbol karşılaşmaları, Amerika'da bowling turnuvalarıdır (bkz. Putnam, 1995). Sonuç olarak sosyal sermaye, toplumsal düzen problematiği gereği sosyologların uzun zamandır çalıştığı kişilerarası ilişkilerin güven, dayanışma ya da bazen güce dayalı örgütlenme biçimlerine işaret etmektedir. Bu alan sosyolojik bir problem olarak önemini, yakın zamana kadar esasen azgeleşişmiş ölkelerin 'enformal' toplumsal yapısını temsil ediyor oluşuna borçlu idi. Kapitalistleřme, toplumun herkese açık ve herkes tarafından bilinebilir olduğu kabul edilen piyasa kurallarına ve devletin sosyal refaha ilişkin kurumsal düzenlemelerine tabi olduğu formalizasyon süreciyle özdeleşiştirildiği için, azgeleşişmiş toplumlar gerek bütünüyle metalaşmamış emek-güçleriyle, gerekse de piyasayı takviye eden geleneksel dayanışma ilişkileriyle 'enformal' ya da 'marjinal' olarak adlandırılan sektörün ağırlığıyla tanımlanıyordu. Dolayısıyla sosyal sermaye tartışmasında özellikle bizim için kritik olan, bir zamanlar modernleşmeci perspektif gereği 'bariyer' olarak kabul ettiğimiz ya da yapısalcı-işlevselci yaklaşım gereği yoksulların geçim stratejilerini temsil eden 'tampon mekanizmalar' (bkz. Kıray, 1992) olarak adlandırdığımız enformal alanın, neden şimdi sermayeye dñüřtüęüdür.

Yanıt, dñüřümün kendisinde verilidir aslında; çünkü enformal alan bugün kapitalizmin "en karlı alanları olarak sömürgeleşiştirilmiştir" (Quijano, 2000: 134). "Sömürgeleřiřtirilen", emeğin kapitalizm altında ve ona rağmen kendi toplumsal yeniden üretimini sağlayabildiği olanaklardır. Esnek

7. Yazarlara göre, sosyal sermaye tam da bu yüzden, diğer sosyal disiplinleri neo-klasik iktisadi prensiplerin egemenliğine tabi kılan 'ekonomik emperyalizmi' daha önce hiç olmadığı kadar türsel hale getirmektedir.



istihdam biçimleri ve örgütsüzlük yoluyla üretim ilişkilerinde yaşanan enformelleştirme, böylece, sadece ücretli emek süreçlerini değil toplumsal yeniden üretimin gerçekleştiği diğer bütün yaşam süreçleri içerecek biçimde genişletilmektedir. Sosyal sermaye, bu enformelleştirme programının adıdır. Emegın toplumsal yeniden üretimini tamamen sermaye birikiminin insafına terk eden bu programın emekçiler açısından anlamı, devletle aile arasında bütünüyle piyasadan oluşmuş bir boşluk yaratmak ve o boşluğu, işçi hanelerinin, özellikle de kadınların, ellerinden ne geliyorsa onunla dolduran gayretlerine bırakmaktır. Klasik egoist insan doğası varsayımının, Lin (2001) örneğinde olduğu gibi, 'hayatta kalma uğraşı' olarak formüle edilmesi ve bu uğraşın, 'insanın yaratılış ihtiyacı' olarak görülmesi boşuna değildir. Sermaye, Marx'ın (1997: 546) öngördüğü gibi, bu yaratılış ihtiyacına güvenerek, bir yandan ücretler seviyesini zorunlu fizyolojik ihtiyaçlar noktasına doğru bastırmakta ve böylece emegın piyasaya bağımlılığını arttırmaktadır; bir yandan da, kamu yararını özelleştirerek toplumsal yeniden üretimin kolektif biçimlerini tasfiye etmekte ve böylece piyasanın genişlemesini sağlamaktadır.

Sosyal sermaye tam da bu sermaye birikim stratejisi açısından toplumsal yeniden üretimin sosyolojisini yapmaktadır. Dolayısıyla dönüştürdüğü asıl şey, yoksulluk aracılığıyla toplumun ne olduğuna dair bilgimizin kendisidir. Bir başka deyişle, enformal ilişkilerin az gelişmişlik özelliği olarak algılanışı ile sosyal sermaye olarak algılanışı arasında doğrudan doğruya toplumun anlamına dair paradigmatik bir farklılık vardır. Bu farklılık gözetilmeden enformal ilişkilerden yoksulların sermayesi olarak sözetmek, toplumsal yeniden üretimin kapitalizmle nasıl bir politik ilişkiye sahip olduğunu da ihmal etmek anlamına gelir. Yoksulluk literatürünün asıl merakının, yoksulluğu yaratan sınıfsal ilişkilerden ziyade yoksulların sefalet koşullarında nasıl olup da hayatta kaldıklarına dönük oluşunda, aynı apolitik perspektif vardır<sup>8</sup>.

Sözkonusu paradigmatik farklılık, önemli ölçüde kamu fikrine yapılan müdahale aracılığıyla kurulmaktadır. Yoksulluğun toplumsal sorun olarak tanımlandığı, sınıflandırıldığı söylemsel ve kurumsal pratikler ise, bu müdahalenin hem alanı, hem de aracı olarak önemli bir rol oynamaktadır, çünkü kamusalılık aynı zamanda, emegın yeniden üretiminin nasıl üstesinden gelineceği ve bundan kimlerin sorumlu olacağına dair mücadelenin bir parçasıdır. Sosyal sermaye bu bakımdan, şu iki kritik kavramsal araca yaslanmaktadır: İlki toplumsal refahın özelleştirilmesine sosyolojik çerçeve de sağlayan bir mit olarak topluluklar; ikincisi ise, emegın bütün toplumsal izlerini gündelik hayattan silerek kapitalist değerleri toplumsal değerlerimizin

---

<sup>8</sup>. Enformal ilişkileri yoksulların geçim stratejilerine indirgemenin, yoksulluğu üreten siyasal iktidarın ihmal edilmesiyle sonuçlandığı argümanı için bkz. Quijano (2000).

kaynağı haline getiren ve böylece kamu fikrinin ideolojik tasfiyesine de olanak sağlayan sermaye dili (bkz. Ecevit, 2004)?...

Fakat bu tartışmaya geçebilmek için önce Robert Putnam'ın (1993) *Making Democracy Work* adlı çalışmasına bakmak gerekir. Bu çalışma, hem sosyal sermayenin yayılmacılığında, hem de az gelişmiş ülkelerin toplumsallığının bariyerlerden sermayeye dönüşmesinde önemli bir role sahiptir.

### KAMUSAL YARARIN BİR SERMAYE BİÇİMİNE DÖNÜŞMESİ

Sözkonusu çalışmasında Putnam, kuzey ve güney İtalya arasındaki gelişmişlik farklılığının nedenini araştırır. Bulduğu gerekçe, sosyal sermaye eksikliğidir. Ekonomik gelişmeyle kurulan bu bağ, sosyal sermaye kavramının özellikle Dünya Bankası<sup>10</sup> aracılığıyla kalkınma ve yoksulluk temaları başta olmak üzere sosyal bilimler literatüründe hızla yayılmasıyla sonuçlanacaktır. Putnam sosyal sermayeyi, ülkelerin ekonomik ve siyasal performansının temeli haline getirerek sivil toplumun önemine iktisadi bir gerekçe de atfeder ve böylece "... hem devletin rolü hakkında hala şüpheleri olan neo-liberal sağ, hem de katılım ve taban inisiyatiflerinin geliştirilmesi fikrine inananları cezbedecek bir yanıt" (Harriss ve De Renzio, 1997: 920) bulunmuş görünür. Sosyal sermayeyi, "karşılıklı yarar için toplumsal eşgüdüm ve işbirliğini kolaylaştırıcı güven, norm ve ilişki ağları" olarak tanımlayan Putnam (1993: 167), "sivil uğraşlar ağı" (*networks of civic engagement*) adını verdiği enformal ilişkilerdeki oluşumların varlığını ve gelişmişliğini temel alır. Siyasal katılımın genişliği, gazete okuma alışkanlığı, gönüllü kuruluşların ve spor kulüplerinin yaygınlığıyla ölçtüğü sivil uğraşlar, Putnam'a göre, toplumda karşılıklılık ilişkisini geliştirerek "sosyal sermayenin gerekli bir bileşeni olan" güven ortamını inşa eder ve böylece hem demokratikleşme hem de ekonomik kalkınma için temel sağlar (a.g.e, 170). Kuzey bölgesi gelişmişliğini, ona bu temeli sağlayan yüksek sosyal sermaye düzeyine borçludur<sup>11</sup>. Bunun anlamı, Coleman'da sadece bireyler için 'üretken' bir kaynak olan sosyal sermayenin artık "bütün bir toplumun mülküne" haline gelmiş olmasıdır (Harriss, 2001: 7).

---

<sup>9</sup>. Ecevit'in, emeğin, gündelik hayatımızın kültürel, simgesel evreninde bütünüyle görünmez hale getirilerek ideolojik olarak da değersizleştirildiği fikri, birazdan tartışılacağı gibi, sosyal sermayenin dilini tarif etmek için de kullanılabilir.

<sup>10</sup>. Dünya Bankası bunun için bir de web sayfası adar: <http://www.worldbank.org/poverty/scapital>

<sup>11</sup>. Putnam'ın ampirik bulgularının geçerliliği kadar İtalya tarihine bakışı da, şimdiye kadar kendisi tarafından yanıtlanmamış olan pekçok eleştirinin konusu olmuştur. Bu eleştirilerin içerildiği bir literatür taraması için bkz. Harriss (2001, 3. bölüm).

Sosyal sermayenin ilerleyişı açısından Putnam'ın kurgusunda kritik olan da, kurgusunun beslediği mitler<sup>12</sup> bir kenara bırakılırsa, budur: Sosyal sermayenin, toplumsal ve ekonomik faaliyetin bir ürünü haline dönüşmüş olması... Çünkü refahın, toplumun sahip olduğu yüksek sosyal sermaye düzeyi ile yoksulluğın ise sosyal sermaye yetersizliğiyle açıklanıyor olmasının asıl anlamı, iktisat ve politikadan sonra, gündelik hayatın piyasalaştırılmasına sunulmuş olan sosyolojik destekte gizlidir.

Bu desteğin en önemli dayanağı, kamunun yerine ikame edilen "kısmi, yerel ve tamamen özel" olan topluluk kavramıdır (Champlin, 1997: 577). Başka türlü, ortodoks iktisat teorisinde yeri olmayan topluluk kavramının liberalizmin gözde sosyal politika araçlarından biri haline gelmesi mümkün değildir. Kamu yararını özelleştiren bu analitik girişimin bir ucunda, Champlin'e göre, topluluğun, karşılıklı yararlarını gözetmek üzere insanları işbirliği yapmaya davet eden bir davranış normu olarak kurgulanması vardır; diğer ucunda ise topluluk yaşamının temelinde ahlaki bir birim olarak yücelttikleri aile bağlarını bulan yoksulluk kültürü yaklaşımı... İlki, bir sosyal sermaye tanımıdır ve açık ki onda sosyal olan bir şey yoktur. Topluluk kendini ancak, bireylerin işbirliğinden yana ahlaki tutumlarıyla kurabilmektedir. Fakat "bireyleştirilmiş" bir topluluk kavramı için, ekonomik etkisi kamusal hayatta refah ya da yoksulluk olarak cisimleşebilen ama kendisi bir davranış normu olarak soyut olan işbirliklerinin nasıl kurulup sürdürülebileceğini açıklamak gerekir (Champlin, 1997: 580). Sosyal sermaye, özellikle Putnam'ın kurgusuyla, kendi başına bir kamu yararı haline geldiği için, topluluk üyelerinin avantacılığı (*free riders*) önleyen ahlaki normlarına

12. Kapitalist gelişme ile demokratikleşme arasında kurulan ortaklık gibi örneğin. Gelişmiş ülkelerin kalkınma tarihi, piyasa ve demokrasinin birbirini beslediği iddiasını geçersizleştiren ampirik kanıtlarla dolu olmasına rağmen bu mit, az gelişmiş ülkelere dayatılan kalkınma reçetelerinin dayanağını oluşturmaya devam etmektedir (bkz. Chang, 2003). Bundan daha yaygın olan ikinci mit ise, sivil toplum kavramına ilişkin olandır. Uzun zamandır Marx'ta sahip olduğu ekonomik içerikten kopartılan sivil toplum, bu haliyle, demokrasi sorununu emek-sermaye ilişkisinin dışında bırakmaya yarayan bir siyasal metafor olarak kullanılabilir. Örneğin, emegın örgütlenme sorunuyla ilişkilendirilmeden, siyasal ve toplumsal hayata aktif katılımın alanı olarak öne çıkartılmakta ve Putnam'da da olduğu gibi, sivil değerlerin öğrenildiği, demokratik siyasal kültürün geliştirildiği bir sosyalizasyon aracı olarak itibar görmektedir. Sivil toplum, devlet garantisindeki özel mülkiyet ve pazar rekabeti alanı olmaktan kopartılabildiği sürece, sosyal refah problemi de, devlet-sivil toplum-piyasa üçgeninde bir rol dağılımı sorunu olarak formüle edilebilmekte, dolayısıyla, örneğin 'aktif yurttaşlık' nosyonu, Putnam'da da olduğu gibi, devletçi korporatist çözümlerden uzaklaşmanın aracı olabilmektedir. Bu tartışma için bkz. Kidd (2002); Putnam'da, çatışmadan uzak, farklı çıkarlar karşısında tarafsız ve uzlaşma-yönelimli eyleme dayanan sivil toplum kavrayışının, kentsel problemlerin ele alınışını politik olarak nasıl dönüştürdüğünü tartışan bir çalışma için ayrıca bkz. Mayer (2003).

dayanmak zorundadır. Literatürün, "insanlar başkalarına (özellikle yabancılara) nasıl güvenir?" sorusuyla başlaması da bu yüzdendir. Çünkü işbirliği, bu durumda ancak herkesin kurallara uyması halinde mümkündür ve liberalizmin toplumla ilişkilendirilmemiş birey kavrayışı gereği, bunun nasıl sağlanacağı bir sorundur. Bu yüzden toplumsal hayat, liberalizmde geleneksel olarak devlet gibi sözleşmeyle bağlanmış dışsal düzenlemelere ihtiyaç duyar. Fakat Putnam için (1993: 174), hiyerarşi ve bağımlılık içeren dikey ilişki ağları, güven ve işbirliğinin yaratıcısı ve sürdürücüsü olamaz; dolayısıyla sivil hayatın gerektirdiği güvenin kaynağında devleti bulmak, çözümden çok bir problem oluşturur. Hatta devlet müdahalesi, ekonomik gelişme ve refahın temelinde benzer biçimde sosyal sermayenin yattığını söyleyen Fukuyama için (2000) örneğin, tehlikeli sonuçlar bile doğurabilir. Şirketleri de içerecek biçimde genişlettiği sosyal sermayenin, hükümet politikaları ile tekrar oluşturulabilmesinin zor olduğunu düşünen Fukuyama, "oysa" der, "yine hükümet politikalarıyla çok daha gönüllü bir şekilde harcanabilir." (a.g.e.: 377). Sonuç bir totoloji olsa da niyet açıktır: Ekonomik büyüme ve refahın adresi, kaynağını 'sivil uğraşlar ağı', 'topluluklar', 'sivil toplum' ya da artık kısaca sosyal sermayenin oluşturduğu, güven ve işbirlikleridir ama başkalarına güvenmek ve işbirliği yapabilmek için de zaten sosyal sermayeye sahip olmak gerekir.

Sosyal sermaye literatürü toplumların, özellikle de yoksulların, bu kolektif varlığa sahip olmaları durumunda sağlıktan eğitime, ekonomik refahtan siyasal katılıma, sosyal güvenlikten daha kaliteli bir çevrede yaşamaya, suç ya da uyuşturucuya bağımlı 'patolojik' hayatlardan kurtulmaya kadar uzanan bir dizi alanda nasıl başarı sağlanacağına örnekleriyle doludur<sup>13</sup>. Kavram, Putnam'ın ardından Dünya Bankası'nca "kalkınmada kayıp halka" ilan edilir (bkz. Grootaert (1998). Geriye, özellikle az gelişmiş ülkelerin akrabalık ve hemşeriliğe dayalı yardım ve dayanışma ilişkilerine zaten yabancı olmadıkları düşünülürse, sosyal sermayenin vaat ettiği kamu yararı için dikey ilişkilerin de ekonomik analize dahil edilmesi kalacaktır. Kalkınma ve yoksullar için yatay ilişki ağları ve gönüllü kuruluşların çabalarından daha fazlasına gerek olduğu kabul edilerek devlet ve kamu göreve çağrılır (bkz. Narayan, D. (2002). Bu çağrıyı gerekli kılan, sosyal sermaye literatürüne göre, ekonominin yatay ilişkiler içine 'gömülmüşlüğü'<sup>14</sup>,

<sup>13</sup>. Örneğin bkz. Saegert et. al. (derl.) (2001); Isham et. al (derl.) (2002); World Bank (2000).

<sup>14</sup>. Farkedileceği gibi söz konusu olan, yatay ilişkilerin piyasa ekonomisine gömülmüş olması değildir. Bu, 'maddi bir varlık' olarak değil, hayatın bütününe nüfuz etme eğiliminde olan bir toplumsal ilişki olarak sermayeden söz etmek olurdu. Oysa sosyal sermaye için gerekli olan, neo-liberal politikaların yarattığı insani çöküntü 'piyasanın başarısızlığı'nın istisna değil aksine kural olduğunu bir kez açığa çıkardığında, bunun üstesinden gelebilecek bir başlangıç noktası bulmaktır: Ekonominin, özgül ve yerel olduğu düşünülen ekonomik olmayan tarafından

dolayısıyla toplumsal alan ile siyasal alan arasındaki 'sinerjinin'<sup>15</sup> sosyal sermayenin geliştirilmesindeki elzem varlığıdır<sup>16</sup>. Champlin'in dikkat çektiği nokta, bu yüzden önemlidir. Çünkü sosyal sermayenin davet ettiği kamu, kısımdır; topluluk kavramı aracılığıyla vurguladığı asıl şey, yerel ve özel olandır, evrensel ve ortak olan değil. Bu, bir anlamda, 'bildiğimiz kamunun sonu' demektir ve postmodernitenin temsil ettiği diğer 'sonlar'la (aklın, evrensel öznenin ve tarihin sonu) yakından ilişkilidir.

---

etkilendiği ve ona bağlı olduğu fikri gibi... Bu fikir, formal piyasa yapısından zaten 'sapmalar' gösterdiği varsayılan az gelişmiş ülkeleri 'piyasa aksaklıklarıyla' (*market imperfections*) özdeşleştirmeye, dolayısıyla sorunun, ülkelerin kendi toplumsal ve kültürel özelliklerine (yani sosyal sermaye yapısına) bağlanmasına imkan vermesi bakımından da isabetli bir başlangıçtır (bkz. Fine, 2002: 187-201). Fukuyama'nın (2000: 23) keskin ifadesiyle "Ekonomik hayatın incelenmesinden çıkaracağımız en önemli ders, bir ulusun rekabet yeteneği kadar refahının da tek ve yaygın bir kültürel karakteristikle koşullandırıldığıdır: o da, toplumda doğuştan gelen güven düzeyidir". Serageldin bunu, "toplumları bir arada tutan ve onsuz ne ekonomik büyümenin ne de insan refahının olabileceği bir tutkal" olarak niteler (Serageldin ve Grootaert, 2000: 44). Sosyal sermaye bir kez, üzerinde ekonomik hayatın başarıyla yükselbileceği sosyo-kültürel bir temel olarak varsayıldığında, tarih de, ülkelerin kendi özgül kaderlerine mahkum oldukları determinist bir geçmişe dönüşür; Putnam'ın bölgesel gelişmişlik analizinde ya da Fukuyama'nın ülkeler arası tarihsel karşılaştırmasında olduğu gibi... Bir başka deyişle, ortada modernleşme kuramının iddiasından fazlası vardır: Dirlik (1994: 328-356), uluslararası sermayenin kapitalizmin tarihinde ilk kez Avrupa'daki tarihsel orijininin boşandığını söyler; çokkültürlülüğün anlamı, Batı dışındaki kapitalist toplumların da, kapitalizmin tarihi için kendi iddialarına sahip olabilmeleri demektir. Bu yüzden yerel anlatılar, Batı orijinine alternatif sunmaktan çok sermaye anlatısına eklemlemeyi temsil eder olmuşlardır. Dirlik'in argümanı, bugüne kadar kapitalist gelişmeyi engelleyen bariyerler olarak kabul edegeldiğimiz yerel kültürlerin, gelenek ve normların sermayeyle nasıl barıştığını da açıklar. Eğer kapitalizmin Batı orijinine ihtiyacı yoksa artık, sosyal sermaye modernleşme kuramından çok daha güçlü ve kolay bir biçimde şunu söyleyebilmektedir: "Geri kalmışlık sizin kusurunuzdur".

15. Sosyal sermayeyi, Putnam'daki sivil toplumun önceliğine işaret eden eğilimden farklı olarak, devlet ve toplum arasındaki 'tamamlayıcılık' ve 'sinerji' ilişkisine taşıyan önemli çalışmaların başında Evans ve arkadaşlarının girişimi gelir. *World Development*'ta toplanan bu tartışma için bkz. Evans (der.) (1996); Sosyal refah problemi açısından devlet-toplum ilişkisini "Türkiye'nin zayıf sosyal sermaye yapısına" dayanarak açıklayan bir analizi örneğin için bkz. Buğra (2001).

16. Bkz. Woolcock (1998); ayrıca Narayan (2002).

## SOSYAL SERMAYENİN ONTOLOJİSİ YA DA 'BİLDİĞİMİZ KAMUNUN SONU'

Emeğin eğiliminin kendi toplumsal yeniden üretimini kolektifleştirme yönünde, sermayenin eğiliminin ise onu piyasada üretilip tüketilen bir meta haline getirme yönünde olduğu düşünülürse, kamunun tarihinin zaten bir "trajediler" tarihi olduğu söylenebilir (Arthurs, 2001: 90). 18. yüzyıl İngilteresi'ne ait şu mani, özel alanın kendi genişlemesi için kamusal değer ve pratiklere yaptığı meşrulaştırılmış "tecavüzleri" (a.g.e.: 90) anlatırken, trajediler tarihinin nedenini de açıklar gibidir: "Yasalar, kamudan kaz çalan kişiyi cezalandırır/Fakat kazdan kamusalığı çalan aşıl hırsızı serbest bırakır" (a.g.e.: 108n).

Kazdan çalınan kamusalılık, üretimin toplumsal ihtiyaçlar için değil kar için örgütlendiği kapitalist varoluş biçimidir ve ancak bu yolla emekçiler, kendi yeniden üretimlerini sağlama sorumluluğuyla başbaşa bırakılabilir. Böylece ortak mülkiyet hakkından koparılan kamu, 19. yüzyıla, bütün anlamı politik katılımdan ibaret olan bir metafor olarak taşınacaktır; şüphesiz emekçileri ve kadınları dışlayarak. Özel alan-kamusal alan ayrımının bundan sonraki ilerleyişi, sınırları sınıf mücadelesiyle sürekli yeniden çizilen politik bir sorundur artık. 20. yüzyıla gelindiğinde kamu, "piyasada alınıp satılamaz olan ortaklaşa sahip olduğumuz şeyler" (Drache, 2001) anlamını yeniden kazanır ve ardından gelişmiş kapitalist ülkelerde, bu anlamın kullanım hakkıyla sınırlandırıldığı refah devleti projesine dönüşür. Kazdan çalınan kamusalılık, özel mülkiyet rejiminin korunması kaydıyla herkesin kamu yararını eşit biçimde kullanabilme hakkına sahip olduğu sosyal vatandaşlık fikrinde yaşayacaktır artık. Bu ise devleti, mülkiyet hakkı da dahil olmak üzere kamu değerlerinin, kolektif iktisadi girişimlerin ve bir metafor olarak kamusal olanı adlandıran geleneklerin taşıyıcısı haline getirir (Arthurs, 2001: 90-94). 80'lerle birlikte kamunun uğradığı neo-liberal saldırı ve sermaye birikiminin küresel atakları, farklı gerekçelerle olsa da solun devlet karşıtlığıyla birleşebildiği için, kamu fikri hızla erken 19. yüzyılın bireysel girişimcilik ve fırsatlar dünyasına yeniden evrilecektir. Yalnızca inşa edilmiş kimliklerin, çoğul anlamların ve çatışmalı tarihlerin var olduğu postmodern koşullar altında, kamusal alandan bir "metafor olarak dahi" söz etmek artık pek mümkün değildir (a.g.e.: 95).

Topluluk kavramı, siyasal düşüncenin yeni teması olarak yükselişini bu çözümlüş sürecine borçludur. Bauman'ın tabiriyle (1995) postmodernitenin ilk kurbanlarından biri, ulus-devletin sınırları ve onun organik bütünlüğüyle özdeşleşmiş toplum kavramı olduğu için bu yıllar aynı zamanda 'sosyolojik projenin' kategorisinin artık toplum değil toplumsallıklar olarak formüle edildiği yıllardır. 1960'larda etnografik sosyolojinin teması olan topluluk kavramını 1990'lara siyasal 'projenin' kategorisi haline getiren de, onun postmodern koşullarda, kolektif varoluşumuzdan geriye kalan tek

toplumsallık biçimi oluşudur. Böylece, sosyolojide bir zamanlar 'kitle toplumuyla' birlikte kaybettiğimiz 'otantikliğin' adresi olan topluluklar, toplumsal etkileşimin yeni mekanlarına dönüşecek ve ortak yarar, kamusal hayatın inşasında devletin sınırları ve sivil toplumun imkanları (örneğin bkz. Sullivan, 1990), sadece haklarının değil görev ve sorumluluklarının da taşıyıcısı olan yurttaşlık kimliği (örneğin bkz. Etzioni, 1996) gibi siyasal argümanların referansı haline gelecektir. Siyasetin aktörleri artık sınıf gibi merkezi kolektif yapılar değil, Rose'un (1996) "anti-politik motifler" olarak adlandırdığı gönüllü işbirlikler ve topluluklardır.

Sosyal sermayenin şimdi yeniden inşa etmeye çalıştığı kamu fikri, tarihsel kökleri Viktoryan dönemi hayırseverlik etiğinde bulunabilecek olan bu geçmiş 20 yılın mirası üzerinde yükselmektedir ve aynı miras, kamuyla birlikte toplumun anlamını da sessiz sedasız bir biçimde dönüştürmektedir. Yoksulluk sorunu açısından çok önemli sonuçları olan bu dönüşümü - Rose'un (1996: 330) tabiriyle "mutasyonu"- görebilmek için, 'bildiğimiz kamu'nun mirasını yeniden hatırlamak gerekir. Çünkü bildiğimiz kamunun arkasında, sadece refah devletinin kısa ömrüne ait siyasal bir kurgu değil, kökleri eşitlik ve adalet gibi modernist ideallere uzanan bir toplum fikri vardır.

Bu fikrin en belirgin özelliği, şüphesiz, toplumun organik bir bütünlük olduğudur. Organik bütünlük, her biri karşılıklı fonksiyonel bağımlılığa sahip unsurların genel eşitliğini ima eder; bir başka deyişle, sermaye ve piyasanın kendiliğinden işçi sınıfının toplumsal yeniden üretimini sağlayamayacağını teslim eden sosyolojik bir formülasyondur. Bu yüzden toplumsal düzen, onu oluşturan unsurlar arasındaki entegrasyonun kazanılmasına dayandırılır; yani işçi sınıfının yeniden üretimi artık kolektif sorumluluğun bir parçası olmak zorundadır. Siyasal ifadesini sosyal vatandaşlık ilkesinde bulan organik toplum fikri, bu ilkeyi, temelini sosyal sınıfların oluşturduğu varsayılan toplumsal işbölümü ekseninde örgütlemiş ve onu politik-etik bir konum olarak evrensel kabul etmişti. Evrensellik, emek piyasasında işgal ettiği konumdan bağımsız olarak herkese aynı kamu hizmetinin sunulmasını sağlayan bir ortaklık zeminiydi; diğer bir deyişle, kolektif sorumluluğun uzamını tanımlıyordu, dolayısıyla, ulus-devlet coğrafyasının bütününde örgütlendi.

Rose (1996: 333), toplum fikrinde mutasyona uğrayan ilk özelliğin, tam da, kolektivitinin bu mekansal tanımıyla ilgili olduğunu söyler. Aidiyetlerimizi yöneten artık toplum gibi tekil bir kolektif mekan değil, topluluklar gibi yerleşmiş, çeşitli ve genellikle dışlayıcı farklılıklara sahip toplumsallıklardır. Topluluk aidiyeti, kendi refahlarının, sağlıklarının, asayişlerinin sorumluluğunu taşıyan bir ortaklık ethosu varsayarak -ya da bunu varsaymaya zorlanarak- kolektif sorumluluğun kısmileştirilmesine de zemin hazırlar. Sosyal sermayenin, üyesi olunan toplumsal bağlardan

beklediği de budur. Kısmilik – ya da kolektif sorumluluğun, evrenselliğe dayanan homojenleştirici gücü yerine kendi ortak yarar tanımları etrafında örgütlenmiş yerel inisiyatiflere dayalı heterojenliği, bir yandan kamu hizmetlerinin piyasalaştırılmasını demokratikleşme olarak sunar, bir yandan da "talihsiz ve bedbaht" hayatlarından kar elde edilmesini sağlar (a.g.e.: 347). Piyasa becerisi edindirmeye yönelik özel kursların yaygınlığında ya da sosyal programları özel kuruluşlara ihale eden ve böylece sosyal harcamaları sadece kamunun finansal sorumluluğuna indirgeyen kamu-özel sektör işbirliklerinde olduğu gibi<sup>17</sup>.

Kolektif sorumluluğun kısmileşmesinin özellikle yoksulluk açısından kaçınılmaz bir sonucu da merhametin genelleştirilmesidir. Sosyal politikanın ilkelerini yeniden kuran bu sonuç, toplum fikrinde yaşanan mutasyonun ikinci boyutuyla, "ahlaki karakterin" değişimiyle (Rose, 1996: 333), yakından ilgilidir ve belirli bir yoksulluk algısı dayatır. İçerdiği unsurların karşılıklı bağımlılığı gereği organik toplum fikri, her bir parçanın ancak bütünle ilişkisi içinde anlaşılabilir olduğu iddiasına sahipti. Çünkü bütünlük basitçe parçaların bir aradalığını değil, Durkheim'in öngördüğü gibi, kendini parçalara dayatan 'özgül' bir nesnellik temsil ediyordu; bireysel hayatlar bu nesnellikten doğmaktaydı. Bunun siyasal karşılığı ise, Rose'un tabiriyle, bireysel sorumlulukları büyük toplumsal ve ekonomik güçlerin oluşturduğu dışsal belirlenimler bağlamında ele alan ahlaki yapı idi (a.g.e.: 333).

Enformal ilişkileri bir zamanlar az gelişmişlik özelliği olarak kavıyor oluşumuz, bu ahlaki yapıya sahip toplum paradigmasından besleniyordu. Bu yüzden sosyoloji Türkiye'de göçe, gecekonduya, işportacıya bakarken tarımda kapitalist gelişme, kentleşme süreçleri, emek-piyasasının dinamikleri gibi yapısal özellikler aramıştı. Bir başka deyişle, toplumsal ilişkilerin makro düzenine dair sosyolojik perspektiflere sahipti, dolayısıyla, görünen şey kişisel olarak tecrübe edilen yoksul hayatlar olsa da yoksulların kendisi değil, örneğin tarımda mülksüzleşmeye direnen küçük meta üreticileri, kentleşmenin tampon mekanizmaları ya da emek piyasasının marjinal sektörü gibi kapitalist gelişmeye dair yapısal özelliklerdi. Oysa kolektif aidiyetin alanı topluluk olduğunda, bireyin yükümlülük ve sorumlulukları da, bu aidiyet temelinde kurulmaktadır. Dolayısıyla bireyle toplum arasındaki ahlaki bağlantı, Rose'un (a.g.e.: 334) deyişle, "belirlenimin toplumsal düzeninden, her biri biricik, yerel ve kendi ailesi ve topluluğuyla özgün bağlara sahip bireyleştirilmiş ve özerkleştirilmiş aktörler" algısına doğru kaçmaktadır.

---

<sup>17</sup>. Kanada örneğinde, sosyal hizmetlerin, devlet-sivil toplum kuruluşları ve özel sektör arasındaki farklı kombinasyonlara dayalı olarak piyasa ve yarı-piyasa koşullarında dağıtılmasının sermaye birikimini kolaylaştırın ilişki ağlarını nasıl inşa ettiğini gösteren bir çalışma için bkz. Browne (2000).



Sosyal sermaye literatürünün aileyi idealize eden vurgusu, bu bakımdan tipiktir. Örneğin Fukuyama (2000: 20), aile kurumu üzerine inşa edildiğini düşündüğü sivil toplumun "başarısını", "bireylerin alışkanlıkları, adetleri ve ahlaki değerlerine" dayandırır. Benzer biçimde Putnam (1995: 73) için aile, "sosyal sermayenin en temel formudur" ve aile bağlarının çözülmesiyle toplumun karşılıklılık ve güven duygusunda yaşanan çözülme arasında uyumlu bir ilişki vardır. Sivil toplumun aileyi içerecek biçimde tanımlanması ya da feminizmin ataerkillik eleştirisinin ihmal edilmesi gibi sorunlar bir yana, bu vurguda kritik olan, nesnel toplumsal koşulların tanımlandığı ontolojik eksendir. Nesnellikler – yoksulluk gibi örneğin, artık bireysel hayatların özelliklerinden doğmaktadır. Sosyal sermayenin yoksullardan, kendi yoksullukları hakkında düşünmelerini istediği şey de, tam olarak budur: Sorumluluğu, aile bağlarında ve kendi toplumsal ağlarının koşullarında aramak... Bu nokta, enformal ilişkilere sermaye olarak bakan sosyolojik bir perspektifin, analitik ufkunu da tanımlar. Gecekondu ya da ayakkabı boyacısı çocuklarda görünen şey, bu yüzden artık nesnel koşullar değil, kişiselleştirilmiş yoksul hayatlardır.

Kapitalizmin yapısal belirlenimleri, sosyal sermaye tarafından analitik ufuktan silindikçe, ondan boşalan yere, şeylerin düzenine dair başka bir ethos yerleşmektedir. Çöplük mahallesinde 'serseri çetesi' olarak bilinen grup üyesi gençler arasındaki şu konuşmada<sup>18</sup>, bu ethos kolaylıkla görülebilir. Malkoçoğlu lakaplı 19 yaşındaki genç mahallede, ahlaki algı aralığının iki karşıt ucunda da yer alır: Ya "en belalı"dır ya da "en mert". Boşanmış bir ailede büyümüştür; henüz 5 yaşlarındayken babasının yanında çöplükte çalışmış, sık sık evden kaçmış ve uzun süreler sokaklarda yaşamıştır. Şimdiden sayısız kavga, jilet yarası ve karakol hikayesine sahiptir:

Malkoçoğlu: Ana-baba şefkati görmemişsin, karakola düşmüşsün baban gelmemiş. Zoruna gidiyor tabii insanın herşey. Ama babam tutsaydı elimizden, anam tutsaydı, gel oğlum öyle yapma söyle yap... biz bu ortamlara düşmezdik. Herkes gibi okurduk. Biz de koç gibi işimize giderdik. Öyle mi! Normalde bir ... okurduk, bir büyük adam olurduk ya!

Ersen: Oğlum, zamanında bizim de hiçbir şeyimiz yoktu, şimdi öyle diyorsun da sen. Bizim ayakkabımız yoktu. Biz de çocukluğumuzda gittik kömürlükten odun çaldık, yani çok şeyler yaptık. Bazı şeyleri geçirdik yani. Babam o zaman alkol alırdı. Çok şeyler çektik. Herkes çekmiştir, siz de çekmişsinizdir zamanında.

Malkoçoğlu: Doğru.

---

<sup>18</sup>. Nisan-Eylül 2001 tarihleri arasında Ankara, Mamak bölgesi, Çöplük mahallesinde gerçekleştirilen yoksulluk konulu doktora tez çalışmasının saha araştırmasından alınmıştır (bkz. Ozuğurlu, 2005).

Ersen: Çekmiyorum diyen insan yalan konuşur. Şu adam (3. arkadaşlarını kastediyor) zamanında burada kömür arabalarından kömür toplar satardı. Haa, ne oldu şimdi? Bunun bakkalı oldu. Bazı şeyler, seviyeye geldi. Bizim dükkanımız var (babasının kahve dükkanını kastediyor), bazı seviyeye geldik. Mesele o yani.

Kişiselleştirilmiş yoksul hayatlar neo-liberalizmin bireyci ethosu üzerine kurulmuş bir toplumsal düzen algısını gerektirirler. Ersen'in "seviye" farkıyla dikkat çektiği "mesele", bu algıya dayalıdır. Ortada artık kendi yazgısını kontrol eden, seçimler yapan, dolayısıyla kendi ilerlemesinin sorumluluğunu taşıyan bireyler vardır. Bu yüzden Malkoçoğlu, lakabına rağmen, arkadaşlarının gözünde bile aslında başarısız birisidir ve yaşadığı hayatın nedenlerini kendi özel koşullarında aradığı sürece, yoksulluğunu anlamlandırmak için meşru kabul edilebilecek gerekçelere muhtemel ki hiç sahip olamayacaktır.

Buradaki meşruiyet kriteri, kamusal alanın sınırlarını ve içeriğini tanımlar aynı zamanda. Yoksulluk bu tanımlamanın en önemli aracıdır çünkü bireyci ethos gereği, sosyal refah artık bir kamu yararı değildir, aksine öncelikle özel alana –piyasa, aile ve topluluk ilişkilerine bağlıdır. Sosyal adalet ve refahın sağlanmasında kamusal sorumluluklarının neler olduğunu belirlemek için, bu durumda geriye yapılacak tek şey kalır: İnsanların talihsizlikleri arasındaki farklılıkları, 'hak eden' (*deserving*) ve 'hak etmeyen' (*undeserving*) gibi ayrımlarla meşrulaştırmak... Çünkü yoksulluğun kategorizasyonu kamunun, eşitlik ilkesine dayalı evrensel ve kapsayıcı sosyal politikalar temelinde değil seçici kriterler temelinde örgütlenmesini sağlar, dolayısıyla, kamusal alanda yer alan taleplerin sınırlandırılmasını mümkün kılar (Rioux ve Zubrow, 2001). Devlet Bakanı Beşir Atalay'ın Ocak 2003 tarihinde sosyal yardımlaşma ve dayanışma vakıflarına gönderdiği "Yoksulluk Envanteri" oluşturulmasına ilişkin genelge (Radikal Gazetesi, 2003), tam olarak bu girişimi temsil etmektedir. "Sosyal güvenceden yoksun, kamuoyu vicdanını rahatsız edecek derecede yoksulluk için bulunan kişi ve ailelerin eksiksiz bir biçimde tespit edilmesini" isteyen genelge, bu yolla, kamusal sorumluluğun alanını da daraltır. Nitekim Atalay genelgede, "ekonomik ve sosyal yoksunluk içinde bulunan kişi ve ailelere el uzatmanın insani ve vicdani bir görev olmaktan çok toplumsal ve kamusal bir sorumluluk olduğunu" belirtmektedir. Kamusal sorumluluk, sosyal vatandaşlık pahasına, sadece envantere dahil yoksullarla, yani 'hak eden' yoksullukla sınırlıdır. Geride kalanlar ise, piyasaya, enformal ilişkilerin sermayesine ve hayırseverliğe bırakılabilir. Bu nokta 'marjinaler', 'dışlanmışlar' gibi belirli kategorilerle sınıf ilişkilerinin nasıl düzenlendiğine de işaret eder ve toplum paradigmasındaki dönüşümün son halkasıyla yakından ilişkilidir –daha doğru bir ifadeyle, 80'lerin başında yeni-sağın ilan ettiği "toplum yoktur" fikrinin bugün nasıl gerçeğe dönüşmüş olduğunu gösterir.

Yoksulluğun hak eden-hak etmeyen ayırımına dayalı kategorizasyonu ancak toplumsal sorunların ortak kökenlere sahip olduğu fikri yadsınarak kurulabilir. Aksi takdirde, kamusal sorumluluğu seçici programlar temelinde sınırlandırmak ve 'hak etmeyen' yoksullar için piyasa kurallarını dayatmak mümkün değildir. Bu yadsıma, bir yandan yoksulları 'iğrençleştirilmiş özneler' (*abjected subjects*) olarak parçalara ayırır, bir yandan da ahlaksal ve mekansal olarak onları yeniden tekleştirir. Önce, kendilerini yönetebilme kapasitesi ve arzusu taşıyıp taşımadıklarına göre ahlaki bir sıralamaya ve ardından, mekanda hem hayali hem de stratejik bir yeniden-yerleşime tabi tutar (Rose, 1996). Sokak çocukları, evsizler, tinerciler, hayat kadınları, tek ebeveynli yoksul aileler ve onlarla tanımlanan işlek caddelerin tehlikesi, arka sokakların karanlığı, girilemeyen mahallelerin ve yoksul evlerin pornografik kıskırtıcılığı gibi... Sonuç, her biri için özel uzmanlıkların ve gönüllü kuruluşların örgütlendiği mikro sosyal-mühendisliğe dayalı bir toplumsallıktır. Rose'un "sınırların yönetimi" adını verdiği bu alanda, sosyal sermaye çok önemli bir rol oynar -hem sınırların oluşturulması, hem de bu yolla ana gövdenin tanımlanması bakımından. Dünya Bankası'nın website metni, sosyal sermayenin sahip olduğu bu stratejik önemi gösteren örneklerle doludur. Yoksulluğu, "güçsüzlük ve dışlanmışlık fonksiyonu" olarak ele alan Banka, "Sosyal sermaye ve formal piyasalara giriş" başlıklı kısımda şunları söyler:

Piyasalara ulaşma güvenliği, yoksulların ekonomik gelişiminin sağlanmasında çok önemli bir aşamadır. Yoksul olmanın tanımlayıcı özelliklerinden biri de, maddi ve enformatif kaynakları içeren formal ekonomiyle bağlarından yoksun olmaktır. Yoksulların daha çok aile ve komşuluk ilişkilerinden türeyen sosyal sermayesi, gününbirlik bir 'güvenlik ağı' olarak işe yarayabilir, oysa zenginlerin sahip olduğu sosyal sermaye onlara kendi çıkarlarını daha da geliştirme olanağı sağlamaktadır. Ek kaynaklara ulaşabilmeleri amacıyla yoksullara kendi kapalı ilişki ağlarını aşmaya yardım etmek, ekonomik kalkınmanın önemli meydan okumalarından biridir<sup>19</sup>.

Banka'nın sözünü ettiği şey, toplum değil piyasadır; aynı sayfada birer yoksulluk 'fonksiyonu' olarak ele aldığı dışlanmışlık ve güçsüzlük, toplumla değil piyasayla kurulan ilişkiyi tanımlamaktadır. Üstelik piyasa artık, liberal ortodoksünün şimdiye kadar varsayageldiği gibi, rasyonel bireylerin ve formal kuralların varlığında mükemmel işleyen bir iktisadi bir aygıt olmaktan çıkmıştır; tersine, iktisadi yönelimlerimizin toplumsal bir bağlama sahip olduğu varsayımı üzerinde yükselmektedir. Piyasa kusurlarının anlamı gelenekler, alışkanlıklar, her zaman zorunlu olarak maksimizasyona

---

<sup>19</sup>. Bkz. <http://www.worldbank.org/poverty/scapital>

dayanması beklenemeyecek olan karar süreçleri ve enformalliklerdir<sup>20</sup>. Yani 'kusurların' tanımlandığı yer, toplumsallıklardır -bir zamanlar, kapitalist gelişmenin önünde engel olarak görünen her şey. Bu durumda, yoksulluğun bir dışlanma hali olduğuna işaret eden "sınırların" yerini yeniden düşünmek gerekir çünkü sınırlar, toplumun kıyılarında değil, bizzat piyasanın içinde yer almaktadır. Piyasanın ancak içererek ederek dışlanmışlık ve güçsüzlük yarattığı düşünülürse, artık kimse 'dışarıda' değildir.

Sonuç olarak, Dünya Bankası yoksullara baktığında, bir, sadece sermayenin büyümesine adanmış emek-gücü görmektedir. İki, yoksulların sahip olduğu "en bol varlık" (World Bank, 1990) olan emek gücü, metaların düzenine tabi hale getirilmesi gereken herhangi bir metadır. Narayan'ın (2002: 73), yoksulların sosyal sermayesinin geliştirilmesi için devlet, özel sektör ve sivil toplum kuruluşlarının ya da her üçünün müdahalesini içeren politikaların içeriğini, "enformal ve formal kurumlar arasındaki takviye ilişkisinden tamamlayıcılık ilişkisine geçiş" olarak adlandırması boşuna değildir. Enformal kaynakların, yoksulları formal ekonomiye bağlayacak biçimde dönüştürülmesinden amaçlanan şey, piyasa kurallarını enformal ilişkiler için de geçerli kılacak bir yönetimdir. Bu, makro düzeyde sosyal ölçütlerden bütünüyle bağımsız örgütlenen ekonominin, mikro toplumsal ilişkileri içerecek biçimde genişletilmesi demektir. Bunun için "ekonomik yaşamın toplumsal-yapısal açıklamasını" (Woolcock, 1998: 185) mümkün kıldığı öne sürülen sosyal sermayede sadece ekonomi değil, toplumsal ilişkiler de sosyal içerikten yoksundur. Toplumsal ilişkileri sermaye olarak adlandıran dil politikası bunun açık bir örneğidir.

## YOKSULLAR: SOSYAL SERMAYEDARLAR YA DA EMEĞİN IDEOLOJİK OLARAK DEĞERSİZLEŞTİRİLMESİ

Sosyal sermaye, piyasaya dair prensiplerin - etkinlik, verimlilik, ekonomik yarar vb. - toplumsal olgulara da uyarlanabileceği gibi sosyoloji için şimdiye kadar kabul edilmesi güç olan bir iddia için sonunda 'sosyolojik' bir çerçeve sağlayabilmiştir. Üstelik bu artık 'yanlış' da değildir. Çünkü kapitalizm için insan (emek-gücü) ve doğa (toprak), alınıp satılmak üzere

<sup>20</sup>. Dünya Bankası'nın eski başekonomistlerinden Stiglitz'in, "enformasyon-teorik ekonomi yaklaşımı" için bkz. Fine (2001a, 1. bölüm). Fine göre, ekonominin sosyal bilimlere sömürgeleştirilmesi anlamına da gelen bu yaklaşım, enformasyon kusurları olarak toplumu, güzergah bağımlılığı (*path dependency*) olarak da tarihi devreye sokarak, ekonomik olan ve olmayanın analizini metodolojik bireycilik temelinde birleştirmeye çalışıyor. Ekonominin sosyal bilimlerdeki emperyalistik düzenlenmesi yeni olmasa da, Fine için yeni olan, bu ekonomik yaklaşımın, sosyal teorinin diğer alanlarına ihtiyaç duymaksızın toplumlar, kurumlar ve hatta tarih için de bir analiz öneriyor olması.

üretilen diğer metalar gibi birer piyasa unsurudur. Bu yüzden eğitim ve beceri, pazarda rekabet üstünlüğü sağlayabilmenin araçları haline gelir ve emekçiler, insan sermayesi kavramının varsaydığı gibi, kendi emek-güçlerini taşıyan bireysel sermaye sahibi yatırımcılar olarak görünür. Emek-güçlerine yatırım yapabilecek hiçbir şeyleri olmayanların bile, artık girişimcisi oldukları bir 'dostluk ve dayanışma ilişkileri portföyü' vardır.

Toplumsalın anlamı açısından sosyal sermayenin çıkarımı, "ilişkilerimize yatırım yapmak", "birbirimize kredi tanımak" gibi gündelik hayata da sirayet etmiş piyasa dili düşünüldüğünde çok ciddidir: 'Sosyal'in de sermaye olması, dışarda sermayedar olmayan tek bir kişinin bile kalmaması demektir. Kapitalistlerin finansal sermayesi, ülkelerin doğal sermayesi, eğitilmiş bireylerin insan sermayesi gibi 'sermaye türleri'nden sonra, toplumsal varlık oluşumuzdan kaynaklandığı için kaçınılmaz olarak sahip olduğumuz bir sermaye türü daha vardır: Yoksulluklarından başka hiçbir şeyleri olmayanlar bile artık bu sermayeye sahip "aktif özneler"<sup>21</sup>, yani 'sosyal sermayedar' olarak düşünülebilirler. Açık ki bunun için, ilk ve öncelikli olarak sermayenin toplumsal bir ilişki olmadığını düşünmek gerekir (Fine, 2001a: 26). Başka türlü, yoksulluk çeken bir insanın hayatında, sermayenin varlığını değil de eksikliğini bulmak mümkün değildir<sup>22</sup>.

Bu durumda örneğin eviçi emek, kadınların kapitalizm ve ataerkillik kaskacında yaşadıkları bir ezilmişlik ilişkisi olmaktan çıkıp onların 'aktif varlıkları' haline gelebilmektir. Benzer biçimde, kadınların yakın çevrelerinde ilişki ağları geliştirmeye dönük yatkınlıkları, daha geniş toplumsal alanlarından dışlanmışlık emaresi olmaktan çıkıp küçük işletmecilik için birer girişimcilik zeminine dönüşebilmektir (bkz. Narayan, 2002). Ya da örneğin sendikalar, işçilerin üretim ilişkilerindeki konumlarından kaynaklanan güçlerini sermayedara karşı kullanmalarının siyasal aracı olmaktan çıkıp basitçe bir birlik haline gelebilmektedir (bkz. Putnam, 1995). Böylece, ortak hiçbir şeyleri olmayan emekle sermaye arasında artık farklı türde sermayelere sahip olmak gibi bir benzerlikten söz edilebilir (Smith ve Kulynych, 2002). Bunun anlamı, toplumsal ilişkilerin analizinde sömürü ve ezilmişlik fikrinin ortadan kalkması demektir. Nitekim sınırların yönetimini inşa eden siyasal

21. Örneğin bkz. Warren, et. al. (2001); Putnam (1995).

22. Sosyal sermaye Türkiye'deki yoksulluk çalışmalarının da benimsenmeye hazır olduğu bir kavram olarak görünmektedir. Böyle bir örnek için bkz. Şen (2002). Şen'in kavramsal çerçevesi, kökene dayalı dayanışma ve yardımlaşma ilişkilerinin, "mübadeleyi tanımlayan ekonomik ilişkilere indirgenemeyeceği" argümanına dayanmasına rağmen, ilerleyen sayfalarda, söz konusu toplumsal ilişkiler, herhangi bir açıklama yapılmadan, amacı sadece mübadele değeri üretmek olan sermaye gibi bir terimle adlandırılmaktadır. Sosyal sermayenin belki de en ayırt edici özelliği, Şen'in de yaptığı gibi, açıklanmaya ihtiyaç duymayacak kadar verili bir analitik unsur olarak kullanılabilme kolaylığı taşımasıdır.

eksenlerin de mücadeleden 'katılım'a, direnişten 'güçlendirme'ye, entegrasyondan 'içerme'ye kaymış olması bir tesadüf değildir (Mayer, 2003).

## SONUÇ YERİNE

Kapitalizm kamuyu, sermayenin henüz girmedığı alanları sömürgeleştirmenin bir yolu olarak yeniden inşa etmektedir. Bu inşa *piyasada alınıp satılamaz olan ortaklaşa sahip olduğumuz şeyleri* talanla yetinmemekte, "*ortaklaşa sahip olduklarımıza dair dünya görüşümü*" de (Arthurs, 2001) paramparça etmektedir. Oysa kamu her ikisidir de: Emegın insanlık için biriktirdiğı ve sermayenin hürsına karşı korumaya çalıştığı maddi değerler ile bu değerlerin dünyası ve amaçladıkları -kar değil ihtiyaç; sömürü, ezme ve ayrımcılık değil ortaklık, dayanışma ve kardeşlik. Sonuç olarak, sosyal sermaye ile öngörülen, kapitalizmin bütün tarihsel anlamının silinip gittiğı bir toplumsallıktır ve aslında tam da bu yolla, insani varlığımızın kaçınılmaz ve doğal bir özelliğiymiş gibi sunulan piyasadan başkası değildir. Kazdan kamusalığı çalan hürsüz, muhtemel ki, daha önce hiç bu kadar meşrulaştırılmamıştı.

## KAYNAKÇA

- AKDOĞAN, A. A. (2000) Sosyal Sermaye: Yeni Sağıın Küresel Yüzü, *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları* içinde, derl. Y. Özdek, Ankara: TODAI, İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi.
- ARTHURS, H. (2001) The Re-constitution of the Public Domain, *Market or Public Domain: Global Governance and the Asymmetry of Power* içinde, Derleyen Daniel Drache, London: Routledge.
- BAUMAN, Z. (1995) Sociology and Postmodernity, *Class* içinde, derl. P. Joyce, Oxford: Oxford University Press.
- BOURDIEU, P. (2001) The Forms of Capital, *The Sociology of Economic Life* içinde, Derleyen M. Granovetter & R. Swedberg, Cambridge: Westview Press.
- BROWNE, P. L. (2000) The Neo-Liberal Uses of the Social Economy: Non-Profit Organizations and Workfare in Ontario, *Social Economy: International Debates and Perspectives* içinde, Derleyen J. M. Fonton Shrage, London: Black Rose Books.
- BUĞRA, A. (2001) Ekonomik Kriz Karşısında Türkiye'nin Geleneksel Refah Rejimi, *Toplum ve Bilim*, no 89, 22-30.
- CHAMPLIN, D. (1997) Culture, Natural Law, and the Restoration of Community, *Journal of Economic Issues*, no. 31, 575-584.

- CHANG, Ha-J. (2003) *Kalkınma Reçetelerinin Gerçek Yüzü (Kicking Away the Ladder: Development Strategies in Historical Perspective)*. Çeviren T.A. Onmuş, İstanbul: İletişim.
- CLADIS, M. S. (1992) *A Communitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Standford: Stanford University of Press.
- DİRLİK, A. (1994) The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism, *Critical Inquiry*, no. 20, 328-356.
- DRACHE, D. (2001) The Return of the Public Domain after the Triumph of Markets: Revisiting the Most Basic of Fundamentals, *Market or Public Domain: Global Governance and the Asymmetry of Power* içinde, derl. D. Drache, London: Routledge.
- ECEVİT, M. (2004) *Tez Seminerleri Dizisi*, Tartışma Toplantısı, 13 Mart 2004, ODTÜ: Ankara.
- ETZIONI, A. (1996) A Moderate Communitarian Proposal, *Political Theory*, no. 24, 155-171.
- EVANS, P. (der.) (1996) Government Action, Social Capital and Development: Creating Synergy across the Public-Private Divide, *World Development*, Special Section, no. 24.
- FINE, B. (2002) Economic Imperialism: a view from the periphery, *Review of Radical Political Economics*, no. 34, 187-201.
- FINE, B. (2001a) *Social Capital versus Social Theory: Political Economy and Social Science at the Turn of the Millennium*, London-New York: Routledge.
- FINE, B. (2001b) Neither Washington nor Post-Washington Consensus: An Introduction, *Neither Washington nor Post-Washington Consensus: Challenging Development Policy in the Twenty-first Century* içinde, derl. B. Fine & C. Lapavistas, London & New York: Routledge.
- FINE, B. (1999) The Developmental State is Dead – Long Live Social Capital?, *Development and Change*, no. 30, 1-19.
- FUKUYAMA, F. (2000) *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yararlanması*, çev. A. Buğdaycı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- GORE, C. (2000) The Rise and Fall of the Washington Consensus as a Paradigm for Developing Countries, *World Development*, no. 28, 789-804.
- GROOTAERT, C. (1998) *Social Capital: The Missing Link?*, World Bank, Social Capital Initiative, Working Paper, no 3.
- HARRISS, J. & DE RENZIO, P. (1997) Missing Link? Or Analytically Missing?: The Concept of Social Capital, An Introductory Bibliographic Essay, *Journal of International Development*, no. 9, 919-937.

- HARRISS, J. (2001) *Depoliticizing Development: The World Bank and Social Capital*, New Delhi: LeftWord.
- ISHAM, J. et. al. (derl.) (2002) *Social Capital and Economic Development: Well-being in Developing Countries*, Cheltenham, UK-Northampton, MA, USA: Edward Elgar.
- KIRAY, M. (1982) Toplumsal Değişme ve Kentleşme, *Kentsel Bütünleşme* içinde, derl. T. Erder, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği, Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı Yayınları, No. 4,
- KIDD, A. (2002) Civil Society or the State? Recent Approaches to the History of Voluntary Welfare, *Journal of Historical Sociology*, no. 15, 328-342.
- LARRAIN, J. (1989) *Theories of Development*, Cambridge: Polity Press.
- LIN, N. (2001) *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MARX, K. (1997) *Kapital, I. Cilt*, Ankara: Sol Yayınları.
- MAYER, M. (2003) The Onward Sweep of Social Capital: Causes and Consequences for Understanding Cities, Communities and Urban Movements, *International Journal of Urban and Regional Research*, no. 27, 110-132.
- MEHMET, O. (1999) *Westernizing the Third World*, London & New York: Routledge.
- NARAYAN, D., R. ve et. al. (2000) *Voices of the Poor: Crying Out for Change*, World Bank: Washington D.C.
- NARAYAN, D. (2002) Bonds and Bridges: Social Capital and Poverty, *Social Capital and Economic Development: Well-being in Developing Countries* içinde, derl. Isham, J. et. al., Cheltenham, UK-Northampton, MA, USA: Edward Elgar.
- NOVAK, T. (1995) Rethinking Poverty, *Critical Social Policy*, no. 15.
- ORCHARD, L. & STRETTON, H. (1997) Critical Survey: Public Choice, *Cambridge Journal of Economics*, no. 21, 409-430.
- ÖZUĞURLU, A. (2005) *Poverty or Social Reproduction of Labour: Life in Çöplük District*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sosyoloji Bölümü, Ankara: ODTÜ.
- ØYEN, E. (2000) Social Capital Formation as a Poverty Reducing Strategy, <http://www.crop.org/wdrelse2.htm>.



- PUTNAM, R. (1993) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press.
- PUTNAM, R. (1995) Bowling Alone, *Journal of Democracy*, no. 6, 65-78.
- QUIJANO, A. (2000) The Growing Significance of Reciprocity from Below: Marginality and Informality under Debate, in F. Tabak (ed.) *Informalization: Process and Structure*, Baltimore, MD, USA: The Johns Hopkins University Press.
- Radikal Gazetesi (2003) Yoksul Sayımı Başlıyor, 10 Ocak 2003.
- RIOUX, M. & ZUBROW, E. (2001) Social Disability and the Public Good, *Market or Public Domain: Global Governance and the Asymmetry of Power* içinde, derl. Daniel Drache, London: Routledge.
- ROSE, N. (1996) The Death of the Social? Re-figuring the Territory of Government, *Economy and Society*, no. 25, 327-56.
- SAEGERT, S. et. al (derl.) (2001) *Social Capital and Poor Communities*, New York: Russell Sage Foundation.
- SERAGELDIN, İ. & GROOTAERT, C. (2000) Defining Social Capital: An Integrating View, *Social Capital: A Multifaceted Perspective* içinde, derl. P. Dasgupta & İ. Serageldin, World Bank: Washington, D.C.
- SMITH, S. S. & KULYNYCH, J. (2002) It may be Social, but Why is it Capital? The Social Construction of Social Capital and the Politics of Language, *Politics and Society*, no. 30, 149-186.
- SULLIVAN, W. M. (1990) Bringing the Good Back In, *Liberalism and the Good* içinde, derl. R. B. Dougless et. al., New York & London: Routledge.
- ŞEN, M. (2002) Kökene Dayalı Dayanışma-Yardımlaşma: 'Zor İş'..., *Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünürleri* içinde, derl. Necmi Erdoğan, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- WARREN, M. R. et. al. (2001) The Role of Social Capital in Combating Poverty, *Social Capital and Poor Communities* içinde, derl. S. Saegert & et. al., New York: Russell Sage Foundation.
- WOOD, E. M. (1996) *Sırfian Kaçış: Yeni 'Hakiki Sosyalizm'*. Çeviren Ş. Alpagut, Ankara: Akış Yayıncılık.
- WOOLCOCK, M. (1998) Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework, *Theory and Society*, no. 27, 151-208.

World Bank (1990) *World Development Report 1990: Poverty*, World Bank: Washington, D.C.

World Bank (2000) *World Development Report 2000/01: Attacking Poverty*, World Bank: Washington, D.C.

<http://www.worldbank.org/poverty/wdrpoverty/report/index.htm>

World Bank (2000) Social Development Department. *New Paths to Social Development: Community and Global Networks in Action*, World Bank: Washington, D.C.

Copyright of Akdeniz University Faculty of Economics & Administrative Sciences Faculty Journal / Akdeniz Universitesi Iktisadi ve Idari Bilimler Fakultesi Dergisi is the property of Akdeniz University Faculty of Economics & Administrative Sciences and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.