güçlü demokrasi



yeni bir çağ için katılımcı siyaset

BENJAMIN BARBER

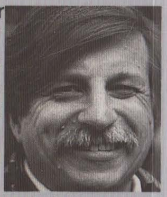
İngilizceden çeviren: Mehmet Beşikçi

AYRINTI

Güçlü Demokrasi hem liberal tahayyülün ufkunun ne kadar dar olduğunu gözler önüne sermesi, hem de alternatif bir doğrudan demokrasi tasarımı geliştirerek kamusallık, yurttaşlık ve cemaat kavramları etrafında yeni tartışmalar açması bakımından, Türkiye solunun gündemine önemli katkılarda bulunabilecek bir kitap.

Barber kitabın ilk bölümünde, "cılız demokrasi" adını verdiği liberal demokrasi anlayışına felsefi ve siyasal açıdan çok sert eleştiriler yöneltiyor. Liberalizmin çıkış noktası bireyin tanımlayıcı özerkliği, mahremiyeti, yalnızlığı ve mutlak haklarıdır. Siyaset tasarımı "birey", "haklar", "özgürlük" ve "adalet" gibi, içeriği siyasal pratikten önce normatif olarak belirlenmiş soyut kavramlarla oluşturulur. Liberal, siyasal pratiğe hakikatin mutlak kesinliğini kazandıracak temeller arar. Bilgi anlayışı tekbencidir. Dünya kimsenin başkaları için varolmadığı bir dünyadır: Onun dünyasında kamusal hiçbir şey yoktur; verimlilik ve yarar hesabı her şeyin önüne geçmiştir. Kardeşlik duygusu, genel irade, bağış ilişkisi, özel alanın dışında sevgi, inanç ya da bağlılık yoktur. Liberalizmin insanı saldırgan, açgözlü, hedonist ve yalnızdır; ortaklaşmacılık, dayanışma ve birlikte varoluş potansiyelinden yoksundur.

Barber'ın bunun yerine önerdiği "güçlü demokrasi" tasarımında siyaset, adalet ve özgürlük gibi kavramlara dayanmaz; bunları mümkün kılan pratiktir. İnsanlar belli soyut hakikatlere rıza gösterdikleri için yurttaş olmazlar, yurttaş haline geldikleri için uygun pratik hakikatler yaratmaya muktedir kişiler olurlar. Demokrasi bir araç değil bir amaç olduğu için siyaset de, yolculuğun varmak kadar önemli ve yolcular arasındaki ilişkilerin varacaklarını sandıkları hedefler kadar yaşamsal olduğu bir yolculuktur. Bu tasarım, yurttaşların siyaset sürecine aktif katılımını gerektirdiği için temsili dışlar. Güçlü demokratik cemaatte yurttaşlar birbirlerine kanla ya da sözleşmeyle değil, ortak çatışmalara ortak çözümler aramaya yönelik ortak ilgileri ve ortak katılımlarıyla bağlanan komşulardır. Demokrasinin görevi, yurttaşların siyasal yargı gücünü besleyecek kurumlar ve işleyişler bulmaktır.



Barber son bölümde ise yurttaşlık tasarımının hayata geçirilmesinin önündeki engelleri inceleyip yurttaşlık eğitiminin önemini vurgular ve bir dizi somut, uygulanabilir öneri getirir: Semt birlikleri ve yurttaş iletişim kooperatifleri oluşturmak, evrensel yurttaşlık hizmeti, iş yeri demokrasisi; yeni bir mimari ve kamusal alan inşa etmek vb.

İnsanı temel alan bir siyasetin imkânlarını düşünmeye çağıran bir kitap.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-080-4
9 789755 390802

BENJAMIN BARBER

Halen ABD'deki Rutgers Üniversitesi'nde Walt Whitman Demokrasi Kültürü ve Siyaseti Merkezi'nin yöneticisi olan siyaset bilimi profesörü Benjamin Barber 1939 doğumludur.

Son derece faal bir akademisyen olan Barber, dünyanın çeşitli yerlerindeki üniversitelerde dersler ve konferanslar vermekte, *The New York Times, Daedalus, The New Republic, Dissent, The Raritan Review* ve *The London Review of Books* gibi popüler dergi ve gazetelere sürekli yazmasının yanı sıra *Political Theory, Government and Opposition* ve *The Civic Arts Review* gibi dergilerin yayın kurulunda çalışmaktadır.

Patrick Watson'la birlikte yazdığı on bölümlük televizyon dizisi *Demokrasi Mücadelesi*, CBS/PBS kanalında yayımlanmıştır. *Güçlü Demokrasi* adlı kitabı 1984'te PBS televizyonunda yayımlanan "Sempozyum" programında tartışılmıştır.

Başlıca kitapları şunlardır: *Superman and Common Men* (1971; Üstinsan ve Sıradan İnsanlar), *The Death of Communal Liberty* (1974; Cemaatçi Özgürlüğün Ölümü), *Liberating Feminism* (1975; Feminizmi Özgürleştirmek), *The Artist and Political Vision* (1982; Sanatçı ve Siyasal Bakış Açısı), *Strong Democracy* (1984; Güçlü Demokrasi) ve *The Conquest of Politics* (1988; Siyasetin Fethi). Ayrıca *Marriage Voices* (1981) adlı bir romanı vardır ve şu sıralarda ikinci bir roman üzerinde çalışmaktadır.

Ayrıntı: 113
İnceleme dizisi: 59

Güçlü Demokrasi
Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset
Benjamin R. Barber

İngilizceden çeviren
Mehmet Beşikçi

Yayıma hazırlayanlar
Tuncay Birkan - Abdullah Yılmaz

Kitabın özgün adı
Strong Democracy
Participatory Politics for a New Age

University of California Press/1984
basımından çevrilmiştir.

© University of California Press

Bu kitabın tüm yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Pierre Mendell

Kapak düzeni
Uğur Ural Mut

Düzelti
Memet Celep

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi (0 212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39

Birinci basım
Haziran 1995

ISBN 975-539-080-4

AYRINTI YAYINLARI
Piyerloti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel.: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

Benjamin R. Barber

GÜÇLÜ DEMOKRASİ

YENİ BİR ÇAĞ İÇİN KATILIMCI SİYASET

AYRINTI

İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM
Ivan Illich/2. basım

YEŞİL POLİTİKA
Jonathon Porritt/2. basım

MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ
Bruce Brown/2. basım

KADINLIK ARZULARI
Günümüzde Kadın Cinselliği
Rosalind Coward/3. basım

FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ
Saffet Murat Tura/Tükendi

NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NE İÇİN SANAYİ?
Rudolf Bahro/Tükendi

ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET
Der: David Riches

ELEŞTİREL AİLE KURAMI
Mark Poster

İKİBİN'E DOĞRU
Raymond Williams

DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT
Kürşat Bumin

YARIN
Sanayi Toplumu Yol Ayrımında
Eleştiri ve Gerçek Ütopya
Robert Havemann

DEVLETE KARŞI TOPLUM
Pierre Clastres

RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)
Oskar Anweiler

BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ
1917'den 1921'e Devlet ve Karşı Devrim
Maurice Brinton

EDEBİYAT KURAMI
Terry Eagleton

İKİ FARKLI SİYASET
Levent Köker

ÖZGÜR EĞİTİM
Joel Spring

EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ
Paulo Freire/2. basım

SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR
Boris Frankel

İŞKENCEYİ DURDURUNU
İnsan Hakları ve Marksizm
Taner Akçam

ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!
Catherine Baker/2. basım

SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU
Jean Baudrillard/Tükendi

ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM
Paul Feyerabend

VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU
Siyasal Antropoloji Araştırmaları
Pierre Clastres

CEHENNEME ÖVGÜ
Gündelik Hayatta Totalitarizm
Gündüz Vassaf/4. basım

AĞIR ÇEKİM
Değişen Erkeklikler/Değişen Erkekler
Lynne Segal

CİNSEL ŞİDDET
Yaşayanların/Yaşatanların Antlatımlarıyla
Alberto Godenzi

ALTERNATİF TEKNOLOJİ
Teknik Değişmenin Politik Boyutları
David Dickson

ATEŞ VE GÜNEŞ
Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?
Iris Murdoch

OTORİTE
Richard Sennett

TOTALİTARİZM
Simon Tormey

İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN
Fetna Ayt Sabbah/2. basım

MEDYA VE DEMOKRASİ
John Keane/2. basım

ÇOCUK HAKLARI
Der: Bob Franklin

ÇÖKÜŞTEN SONRA
Sosyalizmin Geleceği
Der: Robin Blackburn

DÜNYANIN BATILILAŞMASI
Gezegenimizin Birörneksleşmesinin Anlamı, Önemi ve Sorunları Üstüne Bir Deneme
Serge Latouche

TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI
Cengiz Aktar

SINIRLARI YIKMAK
Feminist, Yeşil Bir Sosyalizme Doğru
Mary Mellor

KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ
Yönelim Bozuklukları/Arayışlar
André Gorz

AVRUPAMERKEZCİLİK
Bir İdeolojinin Eleştirisi
Samir Amin

AHLÂK VE MODERNLİK
Ross Poole

GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU
Susan Willis

SİVİL TOPLUM VE DEVLET
Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar
Der: John Keane

TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENÇE
Gösteri Çağında Kamusal Söylem
Neil Postman

MODERNLİĞİN SONUÇLARI
Anthony Giddens

DAHA AZ DEVLET/DAHA ÇOK TOPLUM
Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm
Rolf Cantzen

GELECEĞE BAKMAK
21. Yüzyıl İçin Katılımcı Ekonomi
Michael Albert - Robin Hahnel

MEDYA, DEVLET VE ULUS
Siyasal Şiddet ve Kolektif Kimlikler
Philip Schlesinger

MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ
Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm
Anthony Giddens

TARİH VE TİN
Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İncelleme
Joel Kovel

ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ
Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü
Murray Bookchin

DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM
Avrupa Sosyalizminin Açmazları, Toplumsal ve Siyasal İktidarın Denetlenmesi Sorunu ve Demokrasi Beklentileri Üzerine
John Keane

ŞU HAİN KALPLERİMİZ
Kadınlar Erkeklere Neden Teslim Olurlar?
Rosalind Coward

AKLA VEDA
Paul Feyerabend

BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ
Uluslararası Reklamcılık
Armand Mattelart

İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ
André Gorz

MODERNLİĞİN SIKINTILARI
Charles Taylor

GÜÇLÜ DEMOKRASİ
Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset
Benjamin Barber

H A Z I R L A N A N K İ T A P L A R

KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI
Jean Baudrillard

ÖZNE VE İKTİDAR
Siyaset ve Etik Yazıları
Michel Foucault

YÖNTEME KARŞI
Paul Feyerabend

TUHAF HAVA
Sınırlar Çağında Kültür, Bilim ve Teknoloji
Andrew Ross

POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ
Mike Featherstone

TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI
J.C. Scott

DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM
Mülkiyet, Topluluk ve Modern Toplum Düşüncesinin Çelişkileri
Samuel Bowles - Herbert Gintis

Jeremy ve Rebecca'ya,
demokrasinin son ve en iyi umut olduğu
yarının büyükleri olan bütün çocuklara

İÇİNDEKİLER

— DÖRDÜNCÜ BASIMA ÖNSÖZ 11
— ÖNSÖZ 20

Birinci Bölüm
CILIZ DEMOKRASİ:
LİBERALİZME KARŞI TEZLER

I. CILIZ DEMOKRASİ: HAYVAN BAKICILIĞI OLARAK SİYASET 31
A. Liberal demokrasideki anarşist eğilim 35
B. Liberal demokraside realist eğilim 40
C. Liberal demokraside minimalist eğilim 45
D. Hayvan bakıcılığı olarak siyaset 50

II. ÖNKAVRAMSAL ÇERÇEVE: NEWTONCU SİYASET 57
A. Liberal demokrasinin süredurumsal çerçevesi 64
B. Liberal süredurumsal çerçevede eğilimsel çeşitlemeler 69
C. Newtoncu süredurumsal çerçevenin yetersizlikleri 74

III. PİSTEMOLOJİK ÇERÇEVE: KARTEZYEN SİYASET 79
A. Liberal teorinin Kartezyen özellikleri 84
B. Kartezyen epistemoloji ve liberal demokrasinin eğilimleri 92

IV. PSİKOLOJİK ÇERÇEVE: SİYASET DIŞI İNSAN 103
A. Yalnız insan: Bireycilik psikolojisi 104
B. Liberal psikolojide anarşist çeşitlemeler 117
C. Liberal psikolojide realist çeşitlemeler 120
D. Minimalist çeşitlemeler 126
E. Tanrılar ve hayvanlar, peki ya yurttaşlar 128

V. YİRMİNCİ YÜZYILDA CILIZ DEMOKRASİ: HASTALIK POTANSİYELİ 132
A. Anarşist eğilim ve özgürlük hastalıkları 138
B. Realist eğilim ve iktidar hastalıkları 142
C. Minimalist eğilim ve tepkisizlik hastalıkları 145
D. Liberalizm ve totalitarizmin cazibesi 149

İkinci Bölüm

GÜÇLÜ DEMOKRASİ: YURTTAŞLIK İÇİN TEZLER

VI. GÜÇLÜ DEMOKRASİ: BİR YAŞAMA BİÇİMİ OLARAK SİYASET 159
A. Siyasetin koşullarının tanımlanması 163
B. Siyasal duruma bir karşılık olarak güçlü demokrasi 175

VII. KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVE: KATILIMCI TARZDA SİYASET 183
A. Güçlü demokrasi: Katılımcı tarzda siyaset 195
B. Süreç olarak siyaset: Önkavramsal çerçevelerin genel mantığını aşma 201
C. Karşı çıkışlar ve uyarılar 203

VIII. YURTTAŞLIK VE KATILIM: EPİSTEMOLOJİ OLARAK SİYASET 209
A. Kamusal görüş ve siyasal yargı 213
B. Siyasal tartışma: Genel nitelikler 220
C: Güçlü demokratik tartışmanın dokuz işlevi 226
D. Karar verme: Kamusal istenç ve siyasal yargı 248
E. Ortak çalışma ve ortak yapma olarak ortak eylem 261

IX. YURTTAŞLIK VE CEMAAT: TOPLUMSAL VARLIK OLARAK SİYASET 265
A. Yurttaşlık 270
B. Güçlü demokratik cemaat 284
C. Yurttaşlığı kolaylaştırıcı koşullar 287
D. Yurttaşlığın sınırlayıcı koşulları *300*

X. GERÇEK DURUM: MODERN DÜNYADA GÜÇLÜ DEMOKRASİNİN KURUMSALLAŞTIRILMASI 318
A. Güçlü demokratik tartışmanın kurumsallaştırılması 324
B. Güçlü demokratik karar vermenin kurumsallaştırılması 340
C. Güçlü demokratik eylemin kurumsallaştırılması 360
D. Pişmanlığı kurumsallaştırmak 371

TEŞEKKÜRLER

Bu kitap, Council for the International Scholars'ın (Fulbright Kurulu) sağladığı bir ödenekle başladı ve John Simon Guggenheim Vakfı'nın katkılarıyla tamamlandı; bu iki kurumun yardımseverliği olmadan tamamlanamazdı. Essex Üniversitesi araştırmanın 1976-77'deki başlangıç dönemi için konukseverlik gösterdi ve New York Institute for the Humanities 1980-81'deki ikinci dönem süresince bana bir ev sundu. Essex'ten Jean Blondel'e, Guggenheim Vakfı'ndan Gordan Ray'a ve New York Institute'dan Richard Sennett ve Ayreh Neier'a özellikle teşekkür borçluyum.

Rutgers Üniversitesi Araştırma Kurulu, kitapta üzerinde durduğum temaları eleştirel dinleyicilerden oluşan geniş bir topluluk önünde açıklığa kavuşturma şansı bulduğum uluslararası konferanslara -1977'de Berlin'de, 1979'da Moskova'da ve 1982'de Rio de Janeiro'da- katılabilmeme olanak tanıyan ödenekler sağladı. Bu yıllar içinde aynı zamanda projenin bazı bölümlerini Columbia'daki Toplumsal ve Siyasal Düşünce Semineri'ne, Princeton Üniversitesi'ndeki Felsefe Kolokyumu'na ve Wesleyan Üniversitesi, Chicago'daki Loyola Üniversitesi, Kenyon College (Oxford), London School of Economics and Political Science, Kudüs İbrani Üniversitesi ve Yale Law School'daki meslektaşlarıma ve öğrencilere sundum. Bu ziyaretleri düzenlemeye yardımcı olan Sheldon Wolin'e, Donald Moon'a, James Wiser'e, Robert Horwitz'e, Tim Fuller'a, Alan Gilbert'e, William Connolly'ye, Richard Flathman'a, John Pocock'a, William Weinstein'e, Fred Rosen'e, Owen Fiss'e ve Bruce Ackerman'a teşekkür borçluyum.

Ayrıca Richard Flathman, Alan Gilbert, Maurice Robin, Michael Greven, Thomas Home, Andreas Teuber, George Kelly ve -özellikle- lisansüstü günlerimden beri destekleyici eleştirilerini benden esirgemeyen Judith N. Shklar el yazmasını kısmen ya da tamamen okudular, onlardan çok yararlandım. Bu meslektaşlar beni büyük ahmaklıklarımdan vazgeçiremediler belki, ama beni daha ufak olanlarından korumak için gayretle tartıştılar.

Rutgers'teki yüksek lisans öğrencilerim argümanımın değişik versiyonlarını geliştirmemi sağladılar, onlara özel bir teşekkür borçluyum. Jacqueline Bittner kaynakça araştırması yaptı ve dizini hazırladı; çok teşekkür ediyorum. John Samples 10. Bölüm için geniş ve ayrıntılı bir araştırma yaptı ve Richard Battistoni bana çalışmasından yararlanma olanağı sundu. Jiman Taghavi, Laura Greyson, Bruce Smith, Charles McMillion, Bruce Tuttle ve Edward McLean ile birlikte Samples ve Battistoni tezlerini benim gözetimim altında yazdılar, onlardan çok şey öğrendim. Sonunda öğretmenlere öğreten öğrencilerdir.

Bu kitabın yol gösterici önyargısı, insanlık umuduna olan inanç, büyük ölçüde, bu kitabın adandığı iki çocuğun, Jeremy ve Rebecca'nın bir yansımasıdır. Henüz bilemeyecekleri birçok bakımdan bu kitap onların kitabıdır.

DÖRDÜNCÜ BASIMA ÖNSÖZ

İroniyle tarihin garip bir ilişkisi olmuştur. Reagan Amerikası'nın bitip tükenmeyen özelciliği (privatism), yerel siyasette ve cemaati ilgilendiren olaylarda yeni bir yurttaşlık misyonu duygusu ortaya çıkarmıştır. Hırs, narsisizm ve büyük yönetime duyulan düşmanlıkla tanımlanan bir on yıl, cemaat hizmetine karşı bir ilgi, yerel birimlerde ve kentlerdeki küçük yönetimlere karşı da bir yakınlık duyulmasına yol açmıştır. Oy vermeye katılım dikine düşmeye devam ederken -1988 başkanlık seçiminde oy kullanabilir seçmen sayısının aşağı yukarı yarısına düştü- gönüllü gruplara ve siyasal niteliği o denli belirgin olmayan diğer birliktelik biçimlerine olan

ilginin şiddeti değişmeden kalmıştır.

Amerika'da sanki iki demokrasi var gibi; birisi ulusal partiler, başkanlık siyaseti ve bürokratik siyasetlerle tanımlanan, yurttaşları dışarda, siyasetçileri içerde bırakan bir duvar ören, Washington hattıyla çevrelenen uzak bir dünya; diğeri ise yerel birim ve sokak blokları örgütlenmeleriyle, PTA'lar ve cemaat eylemlilik gruplarıyla tanımlanan, insanların farklılıklar üzerinde hükme varmak ya da ortak görevleri planlamak için toplandıkları, beldeden daha büyük olmayan samimi bir alan. Bunlardan birincisine, hafif aşağılayıcı bir tonla, "siyaset" diyoruz, siyasetçilerin yozlaşması konusunda kinik bir tavır takınıp, seçmenlerin yeterliliği hakkında veya bu derece karmaşık meseleler ve bu derece bürokratikleşmiş kurumlarda katılımın sağlayabileceği olanaklara şüpheyle bakıyoruz. İkincisinin iyi komşuluk ruhuna ve sürekli eylemlilik halinde olmasına abartılı methiyeler düzüyoruz, ama bunun siyasetle ya da demokrasiyle hiçbir alakası olmadığını düşünüyoruz.

Birincisi, aynı zamanda eğlendirici de olan bir hesaplaşma adına, yapmacık imajların reklamını yapmak ve asıl sorunlardan kaçınmak amacıyla milyonların harcandığı uyutucu bir medya siyasetidir; yurttaşların yapmaktan ziyade seyrettikleri bir siyasettir. İkincisi ise liderliğin etkin bir yurttaşlık sorunu olduğu ve gündemi gerçek sorunların işgal ettiği bir katılım ve tartışma siyasetidir. 1989 yazında New York Belediye Başkanlığı için bir kampanya yürüten kozmetik mirasçısı Ronald Lauder, adaylık seçimini kaybetmeden önce on milyon dolara ulaşan bir para harcayabilirken (saymanlık için dört aday adam başı ortalama yarım milyon harcamıştır), sokak blokları örgütlenmeleri ve kilise panayır komisyonları gönüllü bağışlar ve sandviç satışlarıyla götürülmekte ve hiç kimse yolsuzluktan kaygılanmamaktadır. Yönetimin "onlar"ı "biz"izdir; hiçbir biçimde kötüye kullanılacak fonlar yoktur.

Ulusal demokrasimizin koruyucuları, Birleşik Devletler Kongresi'nin bir zamanlarki (ama artık değil) yüce üyeleri, yüzde 98'e ulaşan yetki oranlarına rağmen, çoğunlukla cesaretsiz hareket etmektedirler; kolayca paniğe kapılıp kendilerini seçenler gibi, suçlayacak kişi aramaktadırlar. Federal ödeme derecelerini yükseltmek ya da demagogluğa karşı çıkmak için yeterli azmi toplayamamak-

tadırlar. Örneğin bayrak yakılması konusunda bir anayasa değişikliği yapılmasını savunan aptalca argümanlara bile karşı koyacak mecalleri yoktur. Halk bezgin bir şüphecilikle ya da kendi halinden memnun bir kayıtsızlıkla tepki göstermektedir: Her iki sarayın üstündeki bir frengidir bu. Ne var ki, ulusal siyasete buruk bakan bu aynı halk, yerel olarak dikkate değer bir biçimde etkindir, bireyler yaptıkları şeyi çok nadiren siyaset olarak görseler de.

Yakınlarda Lousville'de yapılan bölgesel bir yerel birim konferansında kızgın bir kadın bana, "Demokrasinin erdemlerinden söz etmek sizin için çok kolay, ama ben ev sahipleri derneği, PTA cemaat hizmeti alt komisyonunda, kilise pazar fonu aşevinde (evsizlerimiz için), kütüphanenin 'Ulusal Sorunlar Forumu'nda (bu yıl yine başkanım) çalışıyorum ve bu arada son on sekiz aydır bir jüride görevliydim; yani kısaca siyaset için zamanım olmadığını söylemek istiyorum" dedi. Şimdi eğer siyasetten, oturup televizyonda siyasetçilerin ne yaptığını seyretmeyi kastediyorsak, o zaman bu kadın haklıdır; katılımcı sayılamayacak halinden memnun insanlardan biridir, yıllardır Kongre üyesinin adını oy pusulasına yazmamıştır, Cumhuriyetçi partinin valilik kampanyası için zarf yapıştırmaz ve hatta ilkbahardaki son adaylık seçimlerinde oy vermemiş olabilir. Fakat eğer siyasetten Alexis de Tocqueville'nin kastettiğini, yani yerel cemaat içinde ve onun yararına sürekli ve gürültülü eylemlilik olarak açığa vurulan yerel özgürlük ruhuna bir bağlılığı kastediyorsak o zaman bu kadın, örnek bir yurttaş ve gayretkeş bir yöre yaşamı sürdüren sayısız Amerikalıdan yalnızca birisidir.

Şu halde yerel demokrasi saçma bir ütopya değildir. Altı yıl önce basılmasından bu yana, *Güçlü Demokrasi* çoğunlukla "realizm" eksikliğinden dolayı şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Eleştirmenler, daha kapsayıcı bir katılım ve daha ilgili bir yurttaşlık hakkındaki fikirlerin soylu ama boş umutlar olduğunu söylemektedirler; onlara göre demokrasinin teorik ruhuna uygun, hayranlık uyandırıcı; fakat modern kitle toplumu içerisinde saçma denebilecek ölçüde yetersiz ve oldukça kullanışsız kavramlardır bunlar. Michale Walzer gibi çok ateşli bir demokrasi dostu bile şu şekilde yakınmıştır: "Barber'ın yurttaşlık savunusu akademi dışındaki yaşamda hiçbir açık dayanağa sahip değildir; isteklerini açıkladığı ya

da desteklediği hiçbir parti, hareket, çıkar grubu yoktur" (*The New York Review of Books*, 2 Şubat 1989).

Philadelphia'da toplanan kurucuların çoğunluğu tarafından (Jefferson, Paine ve Sam Adams gibi demokratlar) desteklenen Madisoncu realizm standart yurttaşlık paradigması haline, Amerika'nın cumhuriyetçi sınırlı hükümet (realizmi yansıtan) ve demokratik popülizm (ilerici itici gücü yansıtan) karışımından oluşan siyasal mirası sayesinde değil, pozitivist siyaset biliminin önyargıları sayesinde gelmiştir. Sonuç olarak, en geniş anlamda realizmin gerçek siyasal arenadaki en mücadeleci ilerici rakibi olmuş olan Jeffersoncu ideal, haksız yere, uzak hurdalık soyut idealler yığınına atılmıştır; onu kötüleyenlere göre bu ideal, demokratik özlemleri hakkında konuşmaktansa bu özlemleri hayata geçirmek isteyen insanların pek işine yaramayacak kadar gerçek tarihten ve hakiki siyasetten uzaktır. Ama güçlü demokrasi, eleştiri ve yapıçözüm alanlarında faydalı olan türden ütopyacı bir perspektiften tarihsel olmayan bir biçimde alınan teorik bir idealden ziyade Amerikan siyasal tarihinde ve mevcut siyasal pratikte kökleri olan bir siyasal olabilirliğin yansımasıdır. Bütün siyasal yapılar gibi güçlü demokrasinin de kural koyucu bir yanı vardır, fakat aynı zamanda çok fazla sayıdaki Amerikalının şu anda yaptığı şeye de teorik bir ifade kazandırır. Yurttaşlara bir ayna tutar ve onları, düzenli bir şekilde içinde yer aldıkları geniş çaplı yurttaşlık ya da ön-yurttaşlık etkinliklerinin son derece demokratik siyasal içerimleri olduğunu anlamaya sevk eder.

Bu kitapta yeni bir siyasal davranış talep etmekten çok Amerikalılara zaten yaptıkları şeye *siyasal* davranış dedirtmek arzusundayım. Demokrasiyi genişletmekten çok demokrasi olarak sayılan şey hakkındaki anlayışımızı genişletmekle, yerel davranışla (potansiyel olarak) daha katılımcı bir ulusal siyaset arasındaki önemli bağlantıların ortaya çıkarılmasına katkıda bulunmakla ilgileniyorum.

Amerikalılar zaman zaman demokrasinin, hem özgürlük, mülkiyet ve mahremiyet itkisini ("haklar düşüncesi" ya da liberal bireycilik) *hem de* eşitlik, katılım ve ortak yurttaşlık ("yurttaşlık düşüncesi" ya da demokratik popülizm) itkisini içeren güçlü bir

uğrak değil de Amerika'nın doğal cumhuriyetçi siyasetine dışardan aşılanmış bir şey olduğunu düşünüyor görünmektedirler. Bir tarih araştırması, Jacksoncular ve popülistlerden altmışların ilericileri ve karşı-kültürel radikallerine bir dizi büyük "demokratik" hareketi tanımlayan bu ikinci itkinin etkisinin sık sık hissedilmiş olduğunu ortaya çıkarır.

Son yıllarda, yerel düzeydeki yurttaşlık topluluğuna yönelik itki aslında hızlandırılmıştır. Son on yılın başında, Harry Boyte yerel yurttaş eylemliliği hakkındaki araştırmasında (*The Backyard Revolution*), ülkenin şehirlerinin arka sokaklarında ve mahallelerinde yürüyüşe geçmiş, fazla göze görünmeyen bir Amerika'nın sıradışı bir portresini sundu bize. Kendi günlük yaşamlarını kontrol etmeye uğraşan sıradan ev sahiplerinin ve şehir halkının bu ev yapımı devrimi önemli pratik dersler taşımaktadır, çünkü hükümetin olmadığı ya da karşısında olunduğu durumlarda da özgürlüğün elde edildiğini ve katılımın, cemaatçi siyaset tarafından keşfedildiği zaman, kamusal mülkiyetin olduğu kadar aydınlanmış ve genişletilmiş öz çıkarın da bir aracı olabileceğini ortaya sermektedir. Gerçekte bu, özgürlük ve cemaat arasında keskin bir teorik ayrım yapmanın, cemaatin birçok yurttaşın kendi özgürlüğünü keşfettiği ve ifade ettiği bir buluşma yeri ve aynı şekilde, cemaatçi siyasetin hemen hemen daima başlıca amaçlarından birinin özgürlük olduğu gerçek siyasal dünyayı göz ardı etmek olacağını ileri sürer.

Amerika çerçevesi içerisinde liberalleri ve cemaatçileri birbirine karşıt duruma getirmek, bireyleri cemaatlerin, cemaatleri de bireylerin bir ürünü yapmış olan pratik diyalektiği hasara uğratır. Hem liberalizmin hem de cemaatçiliğin, bireyi ve demokratik devleti ya da özgürlüğü ve kamusal mülkiyeti birbirine karşıt yapan ifadeleri elbette mevcuttur. Mesela Fransız Devrimci avukat Target şundan emindi: Eşitliği ve kamusal adaleti güvence altına almak için "herkes kendisini unutmalı ve kendisini sadece bütünün parçası olarak görmeli... bireysel varlığından kendisini sıyırıp sadece büyük topluma ait olmalı ve ulusunun bir çocuğu olmalıdır." Fakat özgür bireyle ortak iyi (ortak zenginlik) cemaati arasındaki gerçek ilişki tek bir kişide bütünleşmiş olan bireyle yurttaş arasındaki ilişkidir, çünkü yurttaş benlik ve onun çıkarlarını kapsayan bir dizi

ilişki içerisinde gömülü olan biri iken birey toplumsal bir bağla bağlı olmayan yalnız bir hak sahibidir. Bireyler yurttaş olduğu zaman, önceki benlikleriyle savaş halinde olmazlar; tersine, bireyselliği ve toplumsallığı içine alan bir benlik ifadesi bulmuşlardır. Yurttaşlar özgeci değillerdir: Kendi çıkarlarını ait oldukları cemaatlere (ailesel, yerel, ulusal, küresel) göre tanımlayan insanlardır. Daha yüksek bir iyinin ya da daha büyük bir kolektifliğin kendinden feragat eden köleleri de değillerdir; onlar yalnızca kendilerini tanımladıkları ve uğruna yaşadıkları özgürlüğün kendi kendini yöneten bir cemaat içerisinde şekillendiğini ve ancak onun içerisinde gelişebileceğini algılarlar.

Dünyayı teorik olarak bir karşıtlar dizisi olarak betimleme eğilimindeyizdir; gerçeklik ise daha diyalektiktir ve uygulanabilir demokrasinin özü olan bir gerilim içinde, birlikte her zaman rahat bir şekilde oturamasalar da genellikle üretken bir şekilde bir arada var olan bir güçler bileşimidir. Bu kitapta betimlenen güçlü demokrasi, radikal bir siyasal yenilenme ve büyük bir anayasal onarım gerektiren Amerikan yönetim yapısına yönelik alternatif bir tasarım değildir. Halihazırda sistemin içinde var olan güçlerin yeniden dengelenmesini, son on yılları kaplamış olan Hamiltoncu özelciliğin sonuçlarını düzeltmek için Jeffersoncu popülizmin güçlendirilmesini istemektedir. Büyük bir ekonomik değişim talebi de değildir. Amerika'da, kapitalizme ve -sözde serbest fakat çoğunlukla çarpık ekonomik pazarların- siyasal sistemi tahrif etmesine tahammülü olmayan gözlemciler tarafından büyük ve verimli bir siyasal eleştiri kaynağı oluşturulmuştur. Ne var ki eskiden komünist olan dünyadaki komuta ekonomisi ve tek parti yönetimine karşı gerçekleştirilen eşine pek rastlanmayan başkaldırının fazlasıyla ortaya çıkardığı gibi, ekonomik seçimi yeniden dağıtımcı adalet ve toplumsal eşitlik adına planlamaya ve kontrole tabi kılan sistemler çoğunlukla ne seçime ne de adalete hizmet eder duruma gelmiş olduğu halde, pazarların büyük ölçüde üretken olduğu kanıtlanmıştır.

Yüzyılın son on yılına girerken, ilk on yılda alevlenen devrimlerden verimlilik ve üretkenlik adına vazgeçilmektedir; ekonomik gelişmenin yokluğunda değersiz görülüp bir tarafa atılmış toplumsal programlardır bunlar. Dolayısıyla, Moskova, Varşova, Pekin ve

Üçüncü Dünya'daki sosyalistler daha rekabetçi yarı-kapitalist örgütlenme biçimlerine dönmektedirler (ve dolayısıyla fikirler, ideolojiler ve partiler konusunda serbest siyasal pazarlara açılmaya zorlanmaktadırlar). Ve kapitalizmin özgürlükleriyle (mülk edinmek, korumak, başkasına devretmek, kâr etmek, işletmek, devam etmek) demokrasinin özgürlükleri (katılmak, eşit sayılmak, hakkını almak, adil muamele görmek, eşit fırsat sahibi olmak) arasında güçlü ve rahatsız edici bir gerilim varlığını sürdürse de adalet ve kamusal iyi savaşının en iyi siyasal meydanda verilebileceğine inanıyorum.

Ne olursa olsun, kapitalist ve sosyalistler, cumhuriyetçiler ve demokratlar tarafından benzer biçimde paylaşılan Amerikan demokrasisinin retoriği *ekonomik* bir retorikten ziyade *siyasal* bir retoriktir. Özgürlüğü güvence altına alma adına mülkiyete saldıranlar, muhtemelen mülkiyete zarar vermekten çok özgürlüğü tehlikeye sokuyor görünmektedirler. Amerika'da demokrasiye giden yol siyasaldır; çünkü siyasal eşitlik Anayasa tarafından teminat altına alınır, siyasal gelenek tarafından desteklenir ve siyasetin dili tarafından güçlendirilir. Ve eğer demokrasi siyasal olarak çalıştırılıyorsa, Amerikan halkı özgürlükleriyle ve refahla bağdaştığına inandıkları ekonomiyi tercih edecek duruma getirilecektir. Demokrasimizi zenginler kadar yoksullar için, beyazlar kadar renkliler için, erkekler kadar kadınlar için de inanılır kılmak amacıyla toplumsal ya da ekonomik bir devrim bekliyorsak, sonsuza kadar beklemek zorunda kalabiliriz. Eğer yoksulların yurttaş olabilmesi için önce mülkiyetin ortadan kaldırılması gerekiyorsa, o zaman kısır döngü kırılmadan devam edecektir. Yoksulluğun ve onun neden olduğu eşitsizliklerin çaresi yoksulların yurttaşlar olarak güçlendirilmesidir; paradoksal bir şekilde yoksullarla onların yurttaşlıkları arasında duran şey bu aynı eşitsizlikler olsa bile. Teoride, siyasal değişim ekonomik değişime bağlı gibi görünür; Amerikan pratiğinde ise siyasal değişim olarak başlamayan hiçbir değişim yoktur. Soyutta, eşitlik yurttaşları yaratır; pratikte ise eşitliği ihsan eden şey yurttaşlıktır. Amerika'da toplumsal statü için verilen savaş, oy hakkının vaatlerini yerine getirmede başarısız olduğu zamanlarda bile, oy hakkı için verilen bir savaş olmuştur. Yurttaşlık vaadini

yerine getirmenin yolunun, yurttaşlığı vergi ödeme ve oy vermeden daha fazla bir anlama getirmek olduğunu savunmak istiyorum.

Güçlü demokrasi, kendimizi yurttaşlar olarak ciddiye almamızı salık verir. Sadece seçmenler olarak değil, elbette yalnızca hükümetin yükümlülüğü altında kalarak ve onun müşterileri olarak da değil. Yurttaşlar yöneticilerdir; öz yöneticiler, ortak yöneticiler, kendi kaderlerinin efendileri. Kamusal işlere her zaman katılmak zorunda değildirler; fakat en azından bazı zamanlar, en azından bazı kamusal işlere katılmalıdırlar. Bekçi köpekleri, seçmenler, müşteriler; bunlar demokratik yurttaş hakkındaki yetersiz kavramlardır. Amerika yirminci yüzyılın, bir demokrasi olarak üçüncü yüzyılının, uygarlığımızın üçüncü bin yılının son on yılına girerken, demokrasinin hayatta kalması Amerika'da ve bütün dünyada açık bir sorun olarak kalmaya devam etmektedir. Etrafı sayısız despotizmlerle çevrili bulunan ve son zamanlarda komünist diktatörlükleri devirmiş olan ve henüz kurulu özgür ve sürekli bir hükümetleri olmayan uluslarda geleceği belirsiz bir ümit olarak kalan demokrasi, nadide bir toplumsal örgütlenme biçimi olmaya devam etmektedir, kendini çetin bir özgürlüğe adamış olduğu için kırılgandır, kitle toplumu denen şeyin büyüklüğüne, karmaşıklığına ve çeşitliliğine pek uymaz. Kolaylıkla yıkılabilir; dışardan değil, çünkü demokrasi silahlı saldırganların, yabancı düşmanların ya da ideolojilerin ellerinde nadiren can verir. Düşmanlar demokrasiyi, özelcilik kılığına girmiş umursamazlıkla, hâkimiyet kılığına girmiş kibirle, bireycilik kılığına girmiş sorumsuzlukla, hak saplantısı kılığına girmiş bencillikle, uzmanlara boyun eğmek kılığına girmiş pasiflikle, üretkenlik kılığına girmiş hırsla tüketerek, yavaş yavaş içten kemirmiştir. Demokrasiyi yurttaşlıktan daha kârlı yüzlerce tür etkinlik, özgürlükten daha ucuz binlerce baştan çıkarıcı kazanç mahvetmektedir.

Sonuç olarak, demokrasi ancak, büyük liderler tarafından değil, yetkin ve sorumlu yurttaşlar tarafından güvence altına alınacak güçlü demokrasi olarak hayatta kalabilir. Etkili diktatörlükler büyük liderler gerektirir. Etkili demokrasiler ise büyük yurttaşlara ihtiyaç duyar. Ancak yurttaş olduğumuz sürece özgürüz; özgürlüğümüz ve eşitliğimiz ancak yurttaşlığımız kadar kalıcıdır. Özgür

doğabiliriz, fakat ancak yaşamımız süresine onun için çabaladığımız zaman özgür ölürüz. İnsanlar tabii ki yurttaş olarak doğmazlar, özgür bir yönetim yapısı içerisinde yurttaşlık eğitiminin ve siyasal katılımın bir sonucu olarak yurttaş olurlar. Bu kitap yurttaşlar için yazılmıştır ve onlara adanmıştır. Toplumbilimciler, siyasal felsefeciler ve siyasetçiler de okuyabilirler, hatta işlerine de yarayabilir; ama her şeyden önce yurttaşlar için, kendi yerel cemaatlerinde ve gündelik hayatlarında zaten düzenli olarak ve iyi bir biçimde yaptıkları şeyi daha da çok yapsınlar diye yazılmıştır. Zira onlar buna demokrasi demese de bu yaptıkları demokrasidir ve eyaletleri, devletleri ve gezegeni kapsayacak bir biçimde genişletildiğinde çocuklarımıza özgürlüğün hâlâ mümkün olabileceği bir gelecek bırakmamızı mümkün kılacaktır. Demokrasimiz bize ve yalnız bize aittir; kendimizin yaparak meydana getiririz onu. Eğer yapmazsak, onu kırarız ve kaybederiz ve -demokrasinin gerçek ruhu içinde- kendimizden başka suçlayacak kimse bulamayız.

Lenox, Massachusetts
Şubat 1990

ÖNSÖZ

Çağımızın çok çeşitli sorunları karşısında, gereğinden fazla değil, gereğinden az demokrasiden dolayı acı çekiyoruz. Bu Jeffersoncu inanç, burada açılan tartışmanın merkezinde yer almaktadır. De Tocqueville'nin zamanından beri, aşırı bir demokrasinin liberal kurumlara zarar verebileceği söylenmiştir. Bense burada, aşırı bir liberalizmin demokratik kurumlara zarar vermiş olduğunu göstermeye çalışacağım: Çünkü Batı'da sahip olduğumuz o birazcık demokrasi, dayandığı liberal kurumlar ile teori ve pratiğinin kaynağı olan liberal felsefe tarafından defalarca tehlikeye sokulmuştur.

Liberalizmi demokrasinin yetersizlikleriyle ilişkilendirirken li-

beralizme saldırmayı amaçlamıyorum. Liberal kurumların, güçlü dozda bir siyasal katılım ve yeniden etkin duruma getirilmiş yurttaşlıkla iyileştirilemeyecek bir hastalığı yok. Demokratik zayıflığın bir kaynağı olarak liberal felsefeye işaret ederken felsefeye saldırmaya çalışmıyorum. Yalnızca, Saul Bellow'un "tarih ve siyaset hiçbir şekilde, zeki ve bilgili insanlar tarafından geliştirilen nosyonlar değildir" şeklindeki gözlemini benimsemek istiyorum.[1] Liberal felsefe çok sayıda zeki ve bilgili insanı kendi saflarına çekmiş; bunların çalışmaları güçlü hak, özgürlük ve adalet nosyonları -insanların yaşamaya mahkûm olduğu siyasal dünya tarafından lekelenmeyecek ölçüde tutunumlu ve iyi temellendirilmiş nosyonlar- üretmiştir.

Söz konusu zeki siyaset metafizikçileri tarafından yazılmış birçok kitaptan farklı olarak, bu çalışma hakikat, adalet ya da siyasetin doğadaki ya da bilimdeki öncelleri sorunlarına değinmiyor. Tersine ben, Graham Greene'nin, insan ilişkileri alanında, "Hakikat(in) ... herhangi bir insan açısından gerçek bir değeri olmamıştır. O daha çok matematikçilerle filozofların peşinden koştukları bir simgedir"[2] şeklindeki görüşünden hareket ediyorum. Demokratik siyaset insan ilişkilerinin bir biçimidir ve hakikatin icaplarına yanıt vermez. Bu kitaptaki görevim, hakikatten ziyade insan ilişkilerine uygun bir demokrasi yaklaşımı bulmaktır. Amerikan pragmatizm geleneğinden çok yardım gördüm. İngiliz ve Kıta Avrupası'nın siyaset yapma biçimlerinden radikal kopuşuyla tanınan siyasal bir deneyimi temellendirmek için İngiliz ve Kıta Avrupası'nın düşünce tarzlarına başvurmuş olması, Amerikan siyasal düşüncesinin bir tuhaflığıdır; bu düşünce aynı zamanda Peirce, James ya da Dewey'i okuyan bir kişinin farkına varacağı gibi Amerikan siyaset yapma biçimiyle doğal bir bağı olan yerli kaynakları da göz ardı etmiştir.

Liberalizmin İngilizce çekimli dili, demokrasinin retoriğini solgun ve etkisiz bırakmıştır; ama ben demokrasi retoriğinden ziyade pratiğini onarmayı ve canlandırmayı umuyorum, -kaldı ki sonuçta demokrasi pratiği de kısmen bir dil ve retorik sorunu olarak karşımıza çıkar-. Daha sonra kanıtlanacağı gibi, liberal demokrasinin

1. Saul Bellow, *To Jerusalem and Back*, New York: Viking, 1976, s.8.
2. Graham Greene, *The Heart of the Matter*, Londra: Pelican Books, 1948, s.58.

krizi en çok dilde ve teoride olan bir krizdir.

Ortada bir krizin var olduğunu tanıtlamamız herhalde gerekmiyor. Kriz, köşeye kıstırılan modernliğimizi övünerek teşhir ettiğimiz usandırıcı klişe haline geldi. Modernlik fikrinin ta başlangıcından beri kendimizi keskin kriz terimleriyle betimledik: Modern devletin krizi, liberal kurumların krizi, liderlik krizi, parti yönetiminin krizi ve demokrasinin krizi. Bu deneyimler, sırf işaret ettikleri gerçeklikler çok bildik olduğu için çok bayağı görünüyor.

Liberal demokrasideki kriz en acı şekilde, dünyanın "yönetilemez" hale geldiği, hiçbir lider, parti ya da anayasal sistemin geniş ölçekteki sanayi toplumlarına zarar veren sorunlar yumağıyla başa çıkamayacağı iddiasında ifade edilir. Mary Shelley'in iyi yürekli Dr. Frankenstein'ı gibi modern insan kontrol edemediği yapay bir dünya yaratmıştır. Modern canavarlar makineler, bilgisayarlar, bürokrasiler, şirketler ve anayasalardır; bunların canavarlığı, kendilerine ait bir iradelerinin oluşmuş olmasından çok her türlü irade ve amaçtan bağımsızlaşmalarında yatar. Eğer dünya yönetilemez hale gelmişse, insanlardan kendilerini yönetmeleri nasıl beklenebilir? Temsilcilerinden onları iyi yönetmelerini nasıl isteyebilirler? "Yönetilemezlik", yönetemeyen başkanlara kendilerini mazur gösterme, yönetmeyecek başkanlara da kendilerini haklılaştırma olanağı verir.

Eğer liderler yönetemiyorsa, halk yönetilmeyi giderek daha çok reddeder. İster gittikçe düşen seçime katılım rakamlarıyla, ister siyasetçilere yönelik genel güvensizlikle ya da ister kamusal ve siyasal şeylere karşı yaygın duyarsızlıkla ölçülsün, yabancılaşma modern siyasal krizin temel bir göstergesi olmuştur. 2. Dünya Savaşı'ndan beri Amerika'da başkanlık seçimlerine katılanların ortalaması yüzde 50 civarında dönüp durmaktadır. Batı'da oy kullanmanın zorunlu olmadığı diğer her demokrasidekinden daha düşük bir orandır bu. Yurttaşlığın başlıca ifadesinin oy verme olduğu bir ülkede, oy vermeyi reddetmek demokrasinin iflasına işaret eder.

Siyaset bilimciler katılımdaki krizin, çoğu demokratik toplumda yirmi ya da otuz yılda bir görülen bir şeyin, yani partilerin yeniden mevzilenmelerinin bir sonucu olduğunu ummaya devam etmekteler. Fakat, parti sisteminin parçalanıyor ve işlemez hale geliyor olduğuna ve temsili parti demokrasisinin neodemokrasinin tehlikeli yeni türleriyle -özel çıkar siyaseti, neopopülist faşizm si-

yaseti, imaj siyaseti (televizyon ve reklam yoluyla) ya da kitle toplumu siyaseti- yer değiştirebiliyor olduğuna dair kanıtlar vardır.[3]

Gittikçe daha az Amerikalı kamusal işlere katıldıkça, gittikçe daha çok kamusal iş özel sektöre devrediliyor. Eğer siyaset, özel çıkarların kamusal ifadesi olarak yeniden tanımlanabilirse, kamusal iyiler* de özel servet olarak yeniden tanımlanabilir. Dolayısıyla, askerler şimdi özel pazarda "kiralanmakta", kamu arazileri, bir zamanlar kamuya ait olduğu sanılan mallar ve hizmetler için kamudan ücret talep ederek geçinmek zorunda olan özel kişilere satılmakta ve şirketlerin kamusal sorumluluklara uymalarını sağlamak için özel "teşvikler" kullanılmaktadır. *Res publica*'nın (kamusal şeyler-ç.n.) böyle kapsamlı bir biçimde özelleştirilmesi, sonunda demokrasinin en liberal ve dolaylı biçimlerini bile yozlaştırsa da liberal düşüncede derin köklere sahiptir. Aslında, bu kitabın esas konularından birisi, oy verme hakkındaki kinizmin, siyasal yabancılaşmanın, özel şeyleri tercih etmenin ve kamusal kurumların büyüyen felcinin modernliğin sonuçlarından daha fazla bir şeyler olduklarıdır. Bunlar, siyaset yapmaya ilişkin liberal düşünce biçimlerinden ayrılmaz olan bir hastalığın semptomlarıdır: Liberalizmin gücünün karanlık aynadaki yansımalarıdır. Liberal teorinin demokrasiyi korurken özgürlüğü teminat altına almak için icat ettiği belli başlı araçların -temsil, mahremiyet, bireycilik ve haklar; fakat hepsinden önce temsil- ne demokrasiyi koruduğu ne de özgürlüğü teminat altına aldığı ortaya çıkar. Temsil, sorumluluğa ve özel haklara hizmet ederken bile katılımı ve yurttaşlığı yok eder. Temsili demokrasi, siyasal dilimizin üretebileceği en paradoksal oxymoron**dur; karışık ve kusurlu uygulamaları bunu daha da açık kılar.

---

3. Yeniden mevzilenme teorisine bir zamanlar bağlanmış olan Walter Dean Burnham gibi siyaset bilimciler şu anda çok daha iç karartıcı bir görüş benimsiyorlar; bakınız Burnham, *The Current Crisis in American Politics*, New York: Oxford University Press, 1983. Federal bürokrasinin herhangi bir gerçek demokratik kontrolden yoksun olduğu konusundaki şüphelerini dile getirenler de var; bakınız Eric A. Nodlinger, *On the Autonomy of the Democratic State*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

* Kitap boyunca çok sık karşımıza çıkacak olan "kamusal iyiler" ibaresi yazarın kullanımına paralel olarak kamuya ait tüm mal, hizmet ve değerleri kapsayan "public goods" yerine kullanılmaktadır. (y.h.n.)

** Bir anlamın güçlendirilmesi için birbirine karşıt anlamlı sözcüklerin bir araya getirilmesi. (y.h.n.)

Burada benimsediğim konum, liberalizmin demokrasiye tamamen kötü hizmet ettiğini ve bu nedenle demokrasinin hayatta kalabilmesinin liberal teoriyle olan bağını gevşetecek kurumsal biçimler bulunmasına bağlı olduğunu ileri sürer. Açıkça ifade etmek gerekirse, benim iddiam şudur: Güçlü demokrasi modern siyasetin alabileceği tek uygulanabilir biçimdir ve demokrasi katılımcı bir biçime bürünmediği sürece, mümkün kıldığı liberal değerlerle birlikte siyaset sahnesini terk edecektir.

Liberal demokrasi, arı demokrasiyi geniş ölçekli bir ulus devletteki yönetimin gerçekliklerine uydurmaya yönelik bir girişimdi elbette. Arı demokrasi, halkın tamamının bütün kamusal olaylarda her zaman kendi kendini yönettiği bir yönetim biçimi öne sürmüştür; böyle bir biçimin, milyonlarca yurttaşı olan kıtasal büyüklükteki bir ülkede verimli bir şekilde işlemesi pek beklenemezdi. Bu nedenle, temsili demokrasi, arı demokrasi ilkesinin yerine, herkesin seçtiği bir kısım insanın halkın geri kalanını bütün kamusal olaylarda her zaman yönettiği bir yönetim biçimi şeklindeki bir demokrasi tanımını getirmiştir. Bu yaklaşım, sorumluluğu feda etmeden verimliliği elde etmiştir; fakat bunun katılıma ve yurttaşlığa getirdiği maliyet çok büyük olmuştur. Güçlü demokrasi, etkili yönetimle ilgili sorunları göz ardı etmeden, demokrasiyi bütün halkın en azından bazı kamusal olaylarda ve en azından bazı zamanlarda kendi kendini yönetmesi şeklinde tanımlayarak yurttaşlığı yeniden canlandırmaya çalışır. Hiç değilse bazı zamanlarda yasa çıkarmak ve uygulamak yurttaşlığın anlamını ve işlevini her zaman hepimizin içinde canlı tutmaktır; oysa yönetme iktidarını, yalnızca oy aracılığıyla bize bağlı kalan temsilcilere bile olsa devretmek, iktidardan değil yurttaş eylemliliğinden, sorumluluktan değil yurttaş yükümlülüğünden, yönetim karşısındaki ikincil haklarımızdan değil temel yönetme haklarımızdan vazgeçmektir. Eğer demokrasi çıkarlarımıza göre yönetilmekten ziyade kendi kendimizi yönetme hakkını gerektiriyorsa, o zaman liberal demokratik kurumlar demokratik olmaktan uzaktır.

Hobbes, Locke ve Amerika'nın kurucularını okurken ve onların fikirleriyle şekillenmiş kurumlar içerisinde yurttaş olarak yaşamaya çalışırken, demokrasinin başka, daha öncelikli insani hedeflerin yaşamsal bir aracı olduğuna; özgürlük, eşitlik, adalet ve insan hak-

larının doğal bir varoluşa sahip olduğuna; ve yönetici kurumlarımızın ancak bu değerlere hizmet ettikleri sürece meşruluk kazandığına kendimizi inandırmıştık. Fakat toplumsal bir ortamda öz yönetim (self-government) olarak anlaşılan demokrasi, bireysel olarak sahip olunan hakların bitiş noktası değil, başlama yeridir. Özerklik demokrasinin koşulu değil, demokrasi özerkliğin koşuludur. İnsanlar, kendilerini tanımlayan ortak yaşama ve toplumsal çevrelerini şekillendiren karar alma sürecine katılmaksızın birey olamazlar. Özgürlük, adalet, eşitlik ve özerklik ortak düşünmenin ve ortak yaşamanın ürünleridir; onları demokrasi yaratır. Jefferson, "istikrarlı mal sahipliğinin toplumsal hukukun bir ihsanı olmasından ve toplumun ilerlemesi esnasında daha sonraları ortaya çıkmasından ötürü mülkiyetin doğal oluşunun tartışma götürür bir sorun olduğu"nu gözlemlemişti.[4]

En aziz tuttuğumuz değerlerimizin hepsi hukukun ve hukuku mümkün kılan siyasetin ihsanıdır. Zincire vurulmuş olarak doğarız -bağımlılık ve yetersizliğin köleleri olarak- ve yalnızca kendimizi ortak bir şekilde yönetmenin zor sanatını öğrendikçe özerklik kazanırız; doğal yetenek ve kalıtsal statü açısından birbirimizden aşağı ya da üstün doğar; ancak doğal olarak eşit olmayan varlıkların üzerine yapay bir yurttaş eşitliği örtüsü yayan, toplumsal olarak onaylanmış siyasal düzenlemeler bağlamında eşitlik kazanırız. Sık sık arsızca yönetimin suratına vurmaktan hoşlandığımız haklar yalnızca yönetim sayesinde yararlandığımız haklardır. Kamusal sektörün ihlallerinden kıskançlıkla koruduğumuz özel alan, tamamen kamusal sektörün en önemli buluşu olan hukuk vasıtasıyla var olur.

Sahip olduğumuzu iddia ettiğimiz haklar ve yaşamımızı şekillendiren değerler, şu halde, ancak onları doğuran siyaset meşru oldukça meşrudurlar. Buradaki argümanım, güçlü demokrasinin tek tam meşru siyaset biçimi olduğudur; bu sıfatla, Batı liberal geleneğinde en aziz tuttuğumuz her şeyin yaşamasının koşulunu oluşturur. Özgür olmak için kendi kendimizi yönetmeliyiz; haklara sahip olmak için yurttaş olmalıyız. Sonunda yalnızca yurttaşlar özgür olabilir. Dolayısıyla güçlü demokrasinin savunulması, zaman zaman liberalizmin çok derin bir şekilde eleştirilmesini gerektirse de özgürlüğün lehine yapılmış bir savunudur.

4. Thomas Jefferson, *Writings*'den aktaran R. Schlatter, *Private Property*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1951, s.198.

İnsanın özgürlüğü sorunu tek başına Amerika'yı ilgilendiren bir sorun olamaz. Ama Amerika, Batı'daki özgürlük için her zaman özel bir sorumluluk taşımıştır; uygarlığımızın demokratik özlemlerinin en iyi son umudu. Sonuç olarak, Amerikan yönetim sistemi içerisinde ikamet etmem, Amerikan demokratik siyasetini liberal geleneğin yararları ve hastalıkları için bir arketip olarak kullanmam mazur görülebilir belki. Amerika için demokrasiyi onarmak - ya da hiç olmadığı yerde onu yeniden yaratmak-, Amerikan yerelciliğiyle (parochialism) sınırlansa bile kozmopolit bir projedir. Langston Hughes, "Bırakın Amerika Tekrar Amerika Olsun" adlı şiirinde özgürlük için yakarışta bulunduğu zaman insanlık adına yakarışta bulunuyordur:

Ben zavallı beyazım, aldatılan ve dışlanan,
Köleliğin yara izlerini taşıyan zenciyim ben.
Toprağından kovulmuş Kızılderiliyim.
Aradığım umudu yakalayan göçmenim ben
Ve sadece o eski aptal planı bulan
Köpek köpeği yer, güçlü zayıfı ezer planını.

Amerika tekrar Amerika olsun
Henüz hiçbir zaman olmamış toprak
Ama olmalı, herkesin özgür olduğu toprak.
Benim olan toprak-yoksul insanın, yerlinin, zencinin.

Özgürlüğe giden bir yol vardır: Demokrasinin içinden geçer. Şimdi, en iyi son umut iki yüz yıl önce olduğu gibi Amerika'nın Amerika olabileceğidir: Gerçekten kendi kendini yöneten ve demokratik, dolayısıyla gerçekten özgür.

Stockbridge, Massachussets,
Ağustos 1983

Toplumun en üstün gücünün emanet edilmesi için halkın kendisinden daha emin bir yer bilmiyorum ve eğer kendi denetimlerini sağlıklı bir akılla uygulayacak kadar aydınlanmamış olduklarını düşünüyorsak, bunun çaresi denetimi ellerinden geri almak değil, akıllarını bilgilendirmektir.

Thomas Jeffersor

Birinci Bölüm

Cılız demokrasi: Liberalizme karşı tezler

I. CILIZ DEMOKRASİ: HAYVAN BAKICILIĞI OLARAK SİYASET

İnsanların, kendilerine Sansarlar ya da Tilkiler tarafından yapılabilecek Kötülüklerden kaçınmaya çalışırken Aslanlar tarafından yutulmaktan memnun olacak, hatta bunun güvenli olduğunu sanacak kadar aptal oldukları düşünülmemelidir.

John Locke

...demokrasi modern tarihte ilintilendirildiği liberal kültürün kendisine verdiğinden daha güçlü bir haklılığa sahiptir ve daha gerçekçi bir savunmayı gerektirir.

Reinhold Niebuhr

Liberal demokrasi, modern Batı'nın tarihindeki en güçlü siyasi sistemlerden biri olmuştur. Başat modern demokrasi biçimi olarak, en başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere, en başarılı ve uzun süreli birçok yönetimi biçimlendirmiş ve yol göstermiştir.

Liberal demokrasi gerçekte o kadar güçlü bir model olmuştur ki zaman zaman en azından Batı dünyasında, demokrasinin bütün geleceği tamamen onun kaderine ve bu nedenle de Amerikan yönetim sistemiyle onun destekleyicisi liberal kültüre dayanıyor görünmektedir. Bu görünen tekel, sadece başka meşru siyaset biçimleri arayanların görebildikleri alternatifleri sınırlamakla kalmayıp

Amerikalıların kendilerini de liberal siyasetlerini ölçecek bir standarttan ve liberal siyasetlerini uyumlandıracakları bir idealden yoksun bırakmaktadır.

Dahası, liberal demokrasi başarılı olsa bile, yirminci yüzyıldaki büyük hasımlarına karşı, faşizmin ve Stalinizmin ya da askeri diktatörlüğün ve totalizmin gayri meşru siyasetlerine karşı her zaman direnememiştir. Amerikan sistemi yaşlandıkça ve iç çelişkileri yavaş yavaş ortaya çıktıkça, birçoğu daha da inatçı hale gelen kendi iç zayıflıkları ve çelişkilerinin de üstesinden gelememiştir (Bu süreç 5. bölümde tartışılmaktadır).

Bu sorunlardan birçoğunun liberal demokrasinin siyasi teorisinin kendisinden kaynaklandığı, bu kitabın birinci bölümünün ana argümanıdır. Liberal demokrasi insan doğası, bilgi ve siyaset hakkında gerçekten de liberal; fakat özünde demokratik olmayan öncüllere dayanır. Sahip olduğu birey ve bireysel çıkar kavrayışı, bireylerin ve çıkarlarının dayandığı demokratik pratikleri zayıflatır.

Liberal demokrasi bu nedenle "cılız" bir demokrasi teorisidir; içerdiği demokratik değerler ihtiyati ve bu nedenle geçici, seçmeye ve şarta bağlıdır; salt bireysel ve özel amaçların aracıdır. Bu şüpheli temelin üzerinde sağlam bir yurttaşlık, katılım, kamusal iyiler ya da yurttaşlık erdemi teorisinin yükselmesi beklenemez. Liberal demokrasi bu nedenle hiçbir zaman Ambroce Bierce'nin siyasetin "kamu işlerinin özel çıkar elde etmek amacıyla düzenlenmesi" olduğu yolundaki müstehzi tanımından fazla öteye gidemez. Hiçbir zaman John Locke'un insanların sadece "hayatlarının, özgürlüklerinin ve mülklerinin karşılıklı olarak korunması" için yönetilmeye razı oldukları açıklamasında ifade edilen geçici ve özel nitelikteki tedbirliliği aşamaz. Ve Winston Churchill'in demokrasiyi "diğer bütün biçimleri saymazsak en kötü yönetim biçimi" olarak betimlerken takındığı ironiden asla kaçınamaz. Yalnızca keskin bir şüphecilikle savunulabilen bir demokrasi, demokrat olmayanların bağnazlığıyla mücadele etmekte zorlanabilir.

Gerçekte, Churchill'in sözü liberal demokrasinin hiç de bir siyasal cemaat* teorisi olmayabileceğini düşündürür. Liberal demokra-

* Community karşılığında. Kitabın temel kavramlarından biri olan "Community" yerine koyabileceğimiz "topluluk", "komünite", "cemaat" içinden biz sonuncuyu tercih ettik. Yalnız küçük bir uyarı yapmayı da görev bildik. Kitapta kullanılan ce-

si siyaset için bir haklılaştırma sunmaktan çok, bireysel hakları haklılaştıran bir siyaset önermektedir. Kamusal adaleti güvence altına almaktan çok bireysel özgürlüğü arttırmakla, iyiler keşfetmekten çok çıkarları gözetmekle ve insanları verimli bir şekilde bir araya getirmekten çok onları güvenli bir şekilde ayrı tutmakla ilgilenmektedir. Sonuç olarak, bireye -onun mahremiyetine, mülkiyetine, çıkarlarına ve haklarına- karşı her saldırıya şiddetle direnebilmekte; fakat cemaate, adalete, yurttaşlığa ya da katılıma yönelik saldırılara karşı koymada çok daha az etkili olmaktadır. Bu zayıflık nihai olarak bireye ilişkin savunusunu da zayıflatır; çünkü bireyin özgürlüğü siyasi eylemliliğin bir önkoşulu değil, fakat daha ziyade onun ürünüdür.

Bu, liberal demokrasinin basit bir şey olduğu anlamına gelmez. Tersine, egzotik, karmaşık ve genelde paradoksal bir siyaset biçimidir. Liberal demokrasi, her biri oldukça farklı bir davranışlar, istekler ve siyasi değerler kümesi içeren, en az üç başat *eğilimden* oluşur. Bu üç eğilim uygun bir biçimde *anarşist, realist* ve *minimalist* olarak adlandırılabilir. Mevcut demokratik rejimlerin genellikle bu üç eğilimin özelliklerini birleştirmelerine rağmen, bazı liberal demokrasi teorilerinde bireysel eğilimler belirgindir. Nitekim Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı kitabında her iki eğilimin de temelinde bulunan bireysel haklara duyulan inanca zarar vermeden, anarşist argümanlardan minimalist argümanlara geçmeye çalışır. Daha karmaşık bir liberal demokrat olan Bertrand Russell ise uzun kariyeri süresince üç eğilimin her birini denemiştir. İlk çalışmaları anarşizmle, olgunluk eserleri realizmle, son çalışmaları ise minimalizmle şekillenmiştir. Russell'ın klasik liberalizm ve toplum sözleşmesi teorisini benimsemesi; onu, kolayca kişisel hakların kutsallığının anarşist savunusundan bu hakları güvence altına almak için bir egemenin gerektiği yollu realist bir çıkarıma, oradan da egemenin güçlerinin sınırlarını çizmeye yönelik minimalist eklemelere götürmüştür.

Amerikan siyasal sistemi bu üç eğilimin birden -bazen uyumlu,

---

maat dar anlamıyla kullanılan dinsel çağrışımlarından uzak düşünülmelidir. Cemaatle, şu ya da bu amaçla bir araya gelmiş, belli yapılar ve tarzlar oluşturmuş, belli bir süre yaşamış ya da yaşamakta olan insan toplulukları kastedilmektedir. (y.h.n.)

daha sıkça rahatsız edici bir biçimde- bir arada var oluşunun dikkate değer bir örneğidir. Diyebiliriz ki, Amerikalılar değerlerinde (mahremiyet, özgürlük, bireycilik, mülkiyet ve haklar) anarşist; araçlarında (iktidar, hukuk, zorlayıcı arabuluculuk, egemen hüküm) realist ve siyasal mizaçlarında (hoşgörü, yönetime ihtiyatlı yaklaşım, çoğulculuk, güçler ayrılığı ve adli temyiz gibi tedbirlerin kurumsallaşması) minimalisttirler.

Anarşist, realist ve minimalist eğilimlerin hepsi, bütün liberal demokratik siyasetlerin temel koşulu olan *çatışma* karşısında gösterilen siyasal tepkiler olarak görülebilirler. Özel ve ayrı uzamları işgal eden özerk bireyler liberal siyaset oyunundaki oyunculardır; çatışma ise onların karakteristik etkileşim tarzıdır. Çatışma ister kıt kaynakların (Hobbes ve Marx'ın yaptığı gibi) ister doyurulmaz iştahların (Russell ve Freud'un yaptığı gibi) ya da doğal bir güç ve zafer düşkünlüğünün bir işlevi olarak algılansın, liberal demokrat çatışmayı insan etkileşiminin merkezine koyar ve siyasetin ana uğraş konusu yapar.

Bu üç eğilim çatışmanın önceliği görüşünü paylaşsa da çatışmanın ıslah edilmesi konusunda çok farklı yaklaşımlar öne sürerler. Kısaca belirtmek gerekirse, anarşizm *çatışmayı-yadsıyıcı,* realizm *çatışmayı-bastırıcı* ve minimalizm *çatışmayı-hoşgörücüdür.* İlk yaklaşım çatışmayı uzak tutmaya, ikincisi yok etmeye ve üçüncüsü onunla birlikte yaşamaya çalışır. Amerika'daki özlü ve gerçek formuyla liberal demokrasi, özel sektörün esnekliği ve eşitlikçiliği hakkındaki serbest piyasacı varsayımları bakımından çatışmayı yadsıyıcıdır; bireylerin ve grupların mücadelesini yargılamak için siyasi gücün ihtiyatlı kullanımları bakımından çatışmayı-bastırıcı ve aynı zamandan çatışmayı-düzeltmecidir ve karakteristik liberal şüpheci mizacı bakımından da çatışmayı-hoşgörücüdür.

Şu halde, bu üç ayrı eğilime daha yakından eğilirken bunların gerçekte farklı siyasal sistemlere ait bağımsız felsefeler olmaktan ziyade tek bir siyasal geleneğin içinde hareket eden çelişkili itkiler olduklarını unutmamalıyız.

A- LİBERAL DEMOKRASİDEKİ ANARŞİST EĞİLİM

Bir eğilim olarak anarşizm, liberal demokrasinin siyaset olmayanı veya anti-siyaseti olarak anlaşılabilir. Bu eğilim insanları, kendilerini baskıcı sivil cemaatlerin dışında tatmin edilebilen (en azından soyut olarak) ihtiyaçları ve istekleri olan, türleri gereği özerk varlıklar olarak görmeye sevk eder. Bu bakış açısından çatışma, siyaseti doğuran koşuldan çok siyasal etkileşimin yarattığı bir sorundur. Bu eğilim, bir bireysel haklar kavramına bağlı olmasından ötürü siyasal iktidara amansızca düşmandır; her şeyden önce de daha "meşru" olduğu için kendisine daha az direnilebilen demokratik siyasal iktidara karşı.

Anarşist eğilim en açık şekilde, siyasetin amaçlarına ilişkin liberal demokratik açıklamada açığa çıkar. Bu amaçlar her zaman birey ve bireyin özerkliğince kuşatılır. Bu açıdan özgürlük, bireyin eylemliliği üzerinde dış (ve dolayısıyla siyasal) sınırlamaların olmayışıdır; bağımsızlık ve tek başına olmak bireyin doğal durumudur ve insanlar tanımı gereği özerk, ayrı ve özgür faillerdir (agent). Amerikan geleneğinin temel klasikleri bu yarı-anarşist bireyci imgelerle doludur. Thomas Hobbes bölünemez egemen gücün felsefecisi olmuş olabilir; fakat "doğal olarak özgürlüğü seven insanların -sivil topluma girmekteki- nihai amaçlarının, en son tasarımlarının kendilerini korumak olduğuna" kanidir[1]. John Locke da "insanları ortak uluslarda birleştiren ve yöneten büyük ve ana amaç, benim genel olarak mülkiyet olarak adlandırdığım hayatlarının, özgürlüklerinin ve mallarının karşılıklı olarak korunmasıdır"[2] diyerek aynı noktayı savunmuştur. Ve Amerikan Cumhuriyeti'ni kuran devrimci ayrılıkçılar "bütün insanların eşit yaratıldığının, onlara Yaratıcıları tarafından belli vazgeçilemez hakların bahşedildiğinin; Yaşam, Özgürlük ve Mutluluk Arayışının bu haklar arasında olduğunun" "kesin" olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak sömürge dönemi Amerikan yurttaşının her türlü yönetime karşı olan güvensizliği ile uyumlu olan bu radikal bireyci öncüller ortaya konulduktan ve haklılaştırıldıktan sonradır ki salt "bu hakları güvenceye almak" üzere kurulmuş sağgörülü yönetim yapısı inşa edilebildi.

1.Thomas Hobbes, *The Leviathan*, 2.kısım, 17.bölüm. [*Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı-Kredi Y., 1994]
2.John Locke, *The Second Treatise of Civil Government*, 9.bölüm, 124. kısım.

Thomas Carlyle, faydacı liberalizmi "anarşi artı bir muhafız" olarak görüp terk ettiğinde, liberal demokrasinin anarşist eğilimini mükemmel bir şekilde kavramıştı. Liberal demokrat iktidarın varlığını ve hatta olası yararlılığını kabul edebilir, fakat ısrarla iktidara güvenmemeye devam eder. John Stuart Mill'in her türlü kısıtlamanın kısıtlama olarak bir kötülük olduğu uyarısı, liberal siyasal teoriye nüfuz eder ve siyaseti, iktidarı kullanma sanatından çok iktidarı denetleme ve sınırlama sanatı olarak görmeye eğilimli kılar. Robert Dahl bu nedenle demokratik teoriyi, "minimumda... sıradan insanların liderler üzerinde görece yüksek düzeyde bir denetim uyguladıkları süreçlerle ilgili" bir teori olarak betimleyebilmiştir.[3] David Easton da demokrasiyi, "iktidarın, değerleri adil bir biçimde paylaştırma süreci üzerindeki denetimin halk kitlelerinin elinde olacak şekilde dağıtıldığı bir siyasal sistem" olarak tanımlayabilmiştir.[4]

Siyasal cemaati içsel bir değerden çok bir araç olarak gören liberallerin katılım fikrini küçümsemeleri şaşırtıcı değildir. Amaç iktidarı paylaşmak ya da bir cemaatin parçası olmak değil, iktidarı ve cemaati sınırlamak ve onları özgürlük ve özel çıkarları nasıl etkilediklerine göre yargılamaktır. Aslında, Carole Pateman'ın gördüğü gibi, "[katılım]ın asgari bir role sahip olmasının yanında yeni demokrasi teorilerinin göze çarpan diğer bir özelliği siyasete geniş kitlesel katılımın içerdiği tehlikelerin vurgulanmasıdır."[5]

3.Robert Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago: University of Chicago Press, 1956, s.3.

4.David Easton, *The Political System*, New York: Knopf, 1953, s.222.

5.Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press, 1970, s.1. Bu katılım güvensizliğinin bir örneği de B.R. Berelson, P.F. Lazarsfeld ve W.N. McPhee tarafından klasik çalışmalarında ortaya atılan sorundur (*Voting*, Chicago: University of Chicago Press, 1954): "Eğer bütün halk siyasetle derin bir şekilde ilgilenseydi, bir kitle demokrasisi nasıl çalışabilirdi?" Veya Thomas R. Dye ve L. Harmon Ziegler tarafından sunulan oldukça yeni demokrasi betimlemesine bkz. *The Irony of Democracy*, North Scituate, Mass.: Duxbury Press, 1975:

> Demokrasi halk tarafından yönetimdir, fakat demokrasinin hayatta kalmasının sorumluluğu seçkinlerin omuzlarındadır. Eğer Amerikan sisteminin yaşaması aktif, bilgili ve aydın bir yurttaş topluluğuna bağlı olsaydı, o zaman Amerika'daki demokrasi çok önce ortadan kaybolmuş olurdu; Amerikan kitleleri siyaset ve kamu siyaseti hakkında duyarsız ve yanlış bilgilendirilmişlerdir ve demokratik değerlere şaşırtıcı ölçüde zayıf bir bağlılıkları vardır...fakat, neyse ki bu değerlere ve Amerikan demokrasisine Amerikan kitleleri öncülük etmeyip yalnızca izliyorlar (s.18).

Katılım her şeye rağmen cemaatlerin gücünü zenginleştirir ve onları katılımcı olmayan yönetimlerin nadiren başardığı bir ahlâki güçle donatır. Üstelik, katılım cemaatlerin gücünü zenginleştirirken hareket sahalarını da genişletir. Oldukça geniş kapsamlı ve nispeten eski tarihli koca bir literatür, siyasetin aşırı demokrasiye ve demokrasinin de aşırı katılıma karşı savunulmasına adanmıştır. Çoğunlukçuluğun, kamuoyunun ve kitle siyasetinin her eleştirisi, katılıma yönelik derin bir güvensizliği barındırır. Mill, Tocqueville, Ortega y Gasset ve Walter Lippmann, özgürlüğe bağlılıklarının demokrasiye doğru ittiği; fakat katılıma olan güvensizliklerinin asgari kapsamlı bir yönetimi desteklemeye yönelttiği liberallerdir. Bunların çoğunluklar karşısındaki korkuları Proudhon'un genel oy hakkını karşı devrim olarak suçlamasıyla ya da Godwin'in, *Siyasal Adalet*'teki "Halkın sesi Doğruluk ve Tanrı'nın sesi değildir" ve "Rıza yanlışı doğruya çevirmez"[6] uyarısıyla kolayca kıyaslanabilir.

Aynı şekilde, liberal demokratlar insanoğluna doğuştan siyasal varlıklar olarak yaklaşan yurttaşlık idealine pek az sempati duyar. Yurttaşlık doğal insanın kendi salt insanlığını korumak amacıyla sağduyulu bir şekilde benimsediği yapay bir roldür. Yani, insanlar olarak kendimizi korumak amacıyla siyasalız, fakat asla (Aristoteles ve diğer eski Yunanlıların ileri sürmüş olduklarının tersine) siyasal olduğumuz için insan değiliz.

Şu halde, liberal demokrasinin cılız demokrasi olması pek şaşırtıcı değil. Bireyciler Mill'in ünlü uyarısında teselli bulabilirler: "İnsanlığın bireysel ya da kolektif olarak herhangi sayıda başka insanın eylem özgürlüğüne müdahale etmesi ancak özkorunma amacında olması kaydıyla onaylanabilir".[7] Fakat bu uyarı kamusal değerler, kamu düşüncesi ya da eylemini hiçbir biçimde onaylamamakta ve kamusal yaşamın demokratik biçimlerini geçici ve dolayısıyla vazgeçilebilir olarak göstermektedir. Demokratik biçimler yalnızca bireyciliğin araçları oluyorsa, demokratik biçimlerle yarışan iyi huylu despotizm ya da rasyonel aristokrasi gibi araçsallıklar -ya da, bu açıdan bakıldığında, sahip olduğu yasalar ve

6. William Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*, Philadelphia, 1796, 2.Cilt. 8.kitap, 6.bölüm.
7. John Stuart Mill, *On Liberty*, Londra, 1910, s.73. [*Özgürlük Üstüne*, çev. A. Ertan, Belge Y., 1985]

haklar liberal demokrasinin her meşruluk iddiasının temelinde olan ve toplum sözleşmesi teorisyenlerinin gayri meşruluğa karşı bir çare olarak başvurdukları anarşik doğa durumu- bu biçimlerin yerini alabilir demektir.

Avrupa'da uygulanmış anarşizmle Amerika'daki anarşist eğilim arasındaki açıklayıcı farklılıklar dikkat çekicidir. Avrupa'da anarşizm çoğu kez siyasal sistemin dışındaki radikaller ve devrimciler, belli yönetimleri ya da yönetim fikrinin kendisini devirmeye eğilimli dışlanmışlar tarafından savunulmuştur. Anarşizm, umutsuz olduğu kadar bir kenara atılmış da olan asiler ve uyumsuzlar için ideolojik bir sığınak olmuştur.

Fakat Amerika'daki anarşizm sistemin kendisinin bir eğilimi olmuş, muhalifleri ve devrimcileri motive ettiğinden daha büyük bir güçle devlet adamlarına ve yurttaşlara yol göstermiştir. Kitlesel siyasal pratikte yer almış ve siyasal mirasın ayrılmaz bir özelliği olmuştur. Mahremiyet, özgürlük ve bireyin mutlak hakları nerede savunuluyorsa anarşizm orada işbaşındadır. Nerede serbest piyasaların özgürlüğü arttırdığı düşünülüyor ve devletçi düzenlemenin baskıcı ve gayri meşru olduğu ilan ediliyorsa anarşist eğilim orada hissedilebilir. Güçlü yönetimi suçlayan liberter muhafazakârlar ve "demokratik karışıklığı" kötüleyen merkez-sağ liberaller, demokratik cemaatin taleplerine yönelik anarşist antipatiyi paylaşırlar.

Özgürlük, bağımsızlık, bireysel kendine yeterlilik, serbest piyasa ve mahremiyet gibi yarı anarşist ideallerden doğan siyasal felsefe en özlü ifadesini "en iyi yönetim en az yönetendir" sloganında bulur. En az yöneten hükümet elbette ki hiç yönetmeyen hükümettir; tek iyi devlet "sönümlenen" devlettir (liberal Marx da anarşist bir eğilime sahipti). *Biraz* yönetimin acı gerekliliği göz önüne alındığında, "en azı en iyisidir" doktrini ifadesini, yöneticilerin gücünü ve yönetimin alanını sınırlayan anayasal muhafızlar ve engellerde bulur. Hobbes'un, en büyük özgürlük "yasaların sessiz olduğu yerde" bulunur ilkesini takip eden en liberal anayasalar önünde sonunda yönetimi, diğer bütün güçleri (Amerikan Anayasası'nda yapılan onuncu değişikliğin diliyle) birkaç devlete ve halka vererek, özel olarak seçilmiş güçlere indirger. Ulusal devletin iktidarı kullanma hakkını kanıtlamak zorunda olması, liberal demokrasinin köklerinin bireyci ve anarşist düşüncede olduğunun önemli bir işaretidir.

Anarşist eğilimin liberalleri, hep aynı klasik liberal sorunu çözmeye çalışırlar: (Rousseau'nun örnek niteliğindeki formülasyonunda) "üyelerinin her birinin canını, malını bütün ortak gücüyle savunup koruyacak, her insanın herkesle birleştiği halde yine de kendi başına buyruk olacağı ve eskisi kadar özgür olacağı bir birlik biçimini"[8] nasıl şekillendirebiliriz? Fakat bu liberaller için hayati koşul, insanların "eskisi kadar özgür" kalmasıdır; çünkü ilk planda siyasal birliğin biricik teminatı eski özgürlüklerinin korunmasıdır. Rousseau'nun kendisi (romantik ününe rağmen) hiçbir zaman anarşist değildi ve bu gerilimi, doğal özgürlüğü sivil ve ahlâkî özgürlük olarak yeniden tanımlayarak ve bulmacayı çözmenin anahtarı olarak insanın kendisine boyun eğişini kullanarak gidermeyi tercih etmiştir[9]. Liberal demokratlar, tersine, doğal ya da negatif özgürlüğe bağlıdırlar; tüm yönetimi sınırlamak ya da yok etmekten başka hiçbir çözümü düşünemezler. Çünkü onlar için özgürlük ve devlet iktidarı birbirlerini dışlayıcıdır, bulmaca çözümsüzdür.

Bu durum liberal demokratların "doğal piyasa"daki çatışma ve iktidara karşı neden genelde çok duyarsız göründüklerini açıklamaya yardım eder. Bir kez "doğa" nın "özgür", "cemaat"in de "baskı" anlamına geldiğini şart koşunca, cemaatin belli özgürlük çeşitlerini destekleyebileceği ya da doğanın demokratik siyasetlerde bilinenlerden daha sinsi çatışma ve baskı biçimlerini besleyebileceği olasılığını kabul etmeye yanaşmazlar pek. Güçlü yönetime yönelik modern liberal saldırı, özel sektörü eşit rekabetin ve özel alandaki özgürlüğün bir modeli olarak alırken ilk toplum sözleşmesi teorisinin kuruntularını bugüne taşımaktan daha fazla bir şey yapmamaktadır.

Bu nedenle liberal demokrasiyi siyasal teori olarak o denli eksik, kutupsallaşmış ve zayıf, siyasal pratik olarak da o denli kırılgan bırakan eğilim, anarşist eğilimdir. Tabii ki şimdi tartışacağımız realizm ve minimalizm bu yönelimleri düzeltmeye çalışmaktadır.

---

8. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, 1.kit., 6.böl. [*Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Y., 1982]

9. Bu nedenle Rousseau, "İnsanın toplum sözleşmesiyle kaybettiği doğal özgürlüğüdür...; kazandığı ise... Genel İrade tarafından sınırlanan sivil özgürlüktür..." diye yazar (ibid., 1.kit., 8.böl.). Bu formülasyon, insanlar "eskisi kadar özgür" kalamayacakları, bir tür özgürlüğü bir başkasıyla değiştirecekleri için sorunu yanlış ifade eder.

Fakat bu etkiler de liberalizmi, özel alandaki iktidar hakkında daha bilgili, demokratik siyasetin yaratıcı potansiyeline ve insan doğasındaki toplumsal itkilere karşı daha duyarlı ya da sivil cemaatin dönüşüm, özgürleşme ve adalet kapasitesinden daha haberdar yapmamıştır. Anarşist eğilim tiranlığın kamusal biçimlerine karşı bir denetçi olmuştur ve bunun için ona minnettar olmalıyız. Fakat aynı zamanda cemaatin ve adaletin kamusal biçimlerine karşı inatçı bir engel olarak kalmıştır ve bu inatçılığından ötürü süregiden bir teessüfü hak etmiştir.

B. LİBERAL DEMOKRASİDE REALİST EĞİLİM

Liberal demokrasiyi bireyci hedeflere ve özgürlük idealine yönlendiren eğilimin rakipleri var elbette. Hiç kimse Amerikalıları siyasal arenada iktidarın önemini ve kullanımlarını yanlış anlamakla suçlayamaz. Hepsinden öte, liberal için yönetimi tek başına haklılaştıran şey, iktidarın özel çıkarlara hizmet edecek biçimde kullanımıdır. Amerikan bağlamında realizm, iktidara ilgi duyulmasını; fakat aynı zamanda hukukla (yasalcılık) ve irade olarak anlaşılan egemenlikle de (pozitivizm) öncelikle meşgul olunmasını gerektirmiştir.

Realizm, başlangıcında anarşist öncüllerin siyasal alana yayılmasından daha fazla bir şey değildir: Siyaset, bir ortak özel çıkar garantisi ve özel refah için bir kamusal teminat sunar. Fakat realizm, anarşist eğilime oldukça yabancı bir dizi tutum da ortaya çıkarır. Realist açısından siyaset hangi amaç uğrunda uygulanırsa uygulansın iktidar sanatı haline gelir. Ve iktidarın peşinden korku, manipülasyon, zorlama, caydırma, teşvik, yaptırım ve insan ilişkilerinin daha baskıcı tarafının diğer ürünleri gelir.

Elbette ki anarşizmi realizmle irtibatlandıran geleneksel bir argüman vardır. Hobbes'un açıklamasında kendi doğal çıkarlarının peşinde koşan özgür ve eşit bireylerin dünyası kendi kendini bozguna uğratan bir dünyadır: Rekabet halindeki bireylerden hiçbiri tatmin olamaz. Bir insanın özgürlüğü diğerinin esaretidir; insanın doğal yönetme hakkı, bir kesim tarafından kullanıldığı zaman diğerlerini köleleştirebilir. Karşılıklı saygı anlaşmaları, öz sınırlama vaat eden sözleşmeler ya da aydınlanmış özçıkarların sağgörülü

kurallarına itaati gerektiren akitler de (Hobbes'un "Doğa Yasaları") bu konuda imdada yetişmez. Kolektif iktidar ve egemen yürütme olmaksızın -"kılıç" olmaksızın- akitler sadece sözde kalır ve hiçbir güvenlik garanti etmez. Ve böylece, ironik olarak, doğal özgürlük aşkı insanı özgürlüğünü yüzüstü bırakmaya ve kendi içinde yasa uğruna değil, yasanın başkaları üzerindeki yaptırımı uğruna yasaya uygun yaşamaya zorlar. Aklın ve iyi niyetin, yardımseverliğin ve özgeciliğin başaramadığını, korku ve korkuların sömürdüğü tutkular kolaylıkla başarır.

Machiavelli zaman zaman ahlâksız görülüp küçümsenir; fakat, "korkulmak sevilmekten daha iyidir...çünkü sevgi, insanlar bencil olduğundan, amacına ne zaman hizmet ederse kırılan bir yükümlülük zincirine bağlıdır; fakat korku, asla başarısızlığa uğramayan bir ceza ürküntüsüyle korunur"[10] şeklinde akıl yürüttüğünde çok iyi bir önliberal mantık geliştirmişti. İnsanlar aydınlanmış özçıkardan hareketle de yönetilmeye razı olabilirler (böylece başkaları da kısıtlamalara tabi olabilir), fakat bu yönetime sırf korkudan (ceza ürküntüsü) dolayı itaat ederler.

Realistlerin Machiavelli ile keşfettikleri şey, korkunun özçıkarın gizli toplumsal hizmetçisi olduğudur. Bu, hazcıları başkalarının ihtiyaçlarına ve haklarına saygı göstermeye teşvik edebilen biricik itkidir. Edmund Burke de sonradan terörün, -Aydınlanma felsefesinin korusunun sonundaki darağacının- radikal liberalizmin en son tabyası olduğunu iddia edecekti; fakat korkunun tasvirini ilk sunan Hobbes'un kendisiydi: "Adalet, eşitlik, ılımlılık, merhamet gibi doğal yasaların kendileri, onları yerine getirtecek bir iktidardan duyulan korku olmaksızın, bizi taraflılığa, kibre, intikama ve benzerlerine götüren doğal tutkularımıza aykırıdır." [11]

Özgürlükten itaate bu mantıksal geçiş süreci içerisinde çok daha sarsıcı bir psikolojik dönüşüm gerçekleşir. Doğal ihtiyacın basit hareket dürtüsünün yerine, zorunluluğun dünyasını onun yasalarını anlayarak ve dolayısıyla işleterek denetlemeye çalışan daha karmaşık ve yapay bir hesaplama geçer. İktidar olarak Baconcu bilgi ideali liberal doğal insan modeline sinmiş ve yeni bir insan türü ve davranış biçimi yaratmıştır. Bu ise kendi maddi özdoyumu-

10. Machiavelli, *The Prince*, 17.bölüm, Modern Library Edition, 1950, s.73.
11. Hobbes, *Leviathan*, 2.kitap, 17. bölüm.

nun koşullarını yaratabilen işbilir insanı; özgürlüğü korumak için korkuya güvenen manipülatif insanı ve insan tepkilerinden oluşan iç dünyayı daha iyi yönetebilmek için toplumsal uyarımlardan oluşan dış dünyayla oynayan toplumbilimci insanı meydana getirmiştir. Siyasal baskı ve yasal yaptırımlar yoluyla hazcılık toplumsal olarak kabul edilebilir bir davranışa çevrilir. Doğa durumu egemen kılıcı doğurur; egemen kılıç ise yasa ve hukuki yaptırım olarak kullanılır ve sonunda özgürlüğün mantığı, güdülüp yönetilen ihtiyaçlara hizmet eden; fakat artık var olduğu düşünülmeyen bir özgürlüğü önemsemeyen mutlu edici hesapla yer değiştirir. Anarşizmden realizme giden yol, her dönemeçte pürüzsüz olsa da bu tarzıyla uç bir soyut özgürlük fikrinden uç bir soyut iktidar fikrine götürür.

Bugünkü Batılı liberal demokrasi yoğun bir biçimde realist siyasete dayanır. Yasama meclisleri ve mahkemeler benzer biçimde hazcı özçıkarı güdüp yöneterek -fakat değiştirerek ya da dönüştürerek değil- davranışı denetleme amacına yönelik cezai yaptırımlar ve hukuki teşvikler çıkarırlar. İnsanlar özel çıkarları kamusal açıdan yeniden formülleştirmeye zorlanmazlar, fakat kamusal iyileri özel çıkar açısından yeniden formülleştirmeye teşvik edilirler. Halkı enerji tasarrufu için ikna etmek isteyen bir başkan bu nedenle, ödüllendirme ve cezalandırmaya dayanan bir dizi yaptırım getirir. Bu yaptırımlar gerçek bir kamusal çıkar duygusu yaratacak ya da ortak amaçlar adına olumlayıcı cemaat eylemliliğini doğuracak hiçbir şey yapmazlar. Tam tersine, adaleti bir kişisel kazanç sorunu haline getirerek mahremiyetin önceliğini onaylarlar. Barry Commoner, *Enerji Siyaseti* adlı kitabında değerlerin bu tersine çevrilişini olağanüstü bir vukufla irdelemiştir.[12]

Fakat sağduyu, iktidarı özel özgürlüğün bir savunucusu olarak geliştirse de iktidar siyaseti ve iktidar psikolojisi sağduyuyu, korunması iktidarın haklılaştırılması anlamına gelen özgürlükten çok daha uzağa yerleştirir. Nitekim Hobbes'un ilişkisel iktidar anlayışı; "gelecekteki bazı amaçların şu anda mevcut" sağduyulu bir "aracı" olarak iktidar anlayışı, çok kısa bir sürede çok daha vahşi olan tözsel bir iktidar anlayışına dönüşür. İktidar bundan böyle insanların

12. Bkz. Barry Commoner, *The Poverty of Power: Energy and The Economic Crisis*, New York: Bantam, 1976.

"yalnızca ölümle son bulan..." bir susuzlukla nafile bir iktidar arayışına girmelerine yol açan kendi içinde bir amaç haline gelir. Aynı şekilde, Amerika'nın kuruculannın iktidarı ulusal yönetimin bir aracı olarak selamlarken gösterdikleri hoşgörü; yerini, insanın en temel içgüdülerine sıkıca bağlı bir öz olarak iktidar hakkındaki derin bir kaygıya bırakır. John Adams, "İktidar doğal olarak büyür...çünkü insanın tutkuları doyumsuzdur" uyarısında bulunmuştu.[13] Darwin ve Freud'un çalışmalarıyla ve yirminci yüzyılın milliyetçilik ve "totalitarizm" ideolojileriyle şiddetlendirilmiş olan böylesi kaygılar, liberal demokratlar tarafından terk edilmiş olsalar da bir liberal demokratik eğilim olarak realizmin tehlikelerinin kanıtı olarak görünmüştür. Bu, Bertrand Russell için de geçerlidir; "toplumsal dinamiklerin yasaları, ancak değişik iktidar biçimleri bakımından ifade edilebilir."[14] Ve aynı şey, modern toplumbilimciler için de söz konusudur; siyasetin incelenmesi genelde iktidarın incelenmesiyle aynı anlama gelmektedir.

Realist olarak liberal demokrat elbette ki iktidarı yüceltmek istemez; daha ziyade iktidarı yerleştirici ve meşrulaştırıcı bir rol oynayarak bireysel amaçların ve hakların hizmetinde kullanmayı düşünür. Rekabet halindeki şehvetleriyle vahşi doğada birbirine saldıran sansarlar ve tilkiler yasalarla kafeslenmeli, cezalarla uyarılmalı, tehditlerle caydırılmalı, kurallarla dizginlenmeli ve ödüllerle yumuşatılmalıdır. Aralarındaki alışveriş düzenlenmeli, anlaşmalar ve sözleşmeler yorumlanıp yürürlüğe sokulmalı, özgürlükler ayar edilip dengelenmeli ve mahremiyetin sınırları belirlenip güvence altına alınmalıdır. Bireyler belli bir dereceye kadar özgür kalır; fakat özgürlüklerinin bittiği yerde bir çeşit terör başlar. Liberal demokrat realist bakış açısından bakıldığında, mutlak otoriteyle mutlak özgürlük, tam baskıyla tam serbestlik, korkuya dayalı yönetimin terörüyle yönetimi tamamen reddeden anarşi arasında bir orta durak tasarlamak zordur.

Sonuç olarak, liberal demokrasinin çok derin bir biçimde şizofrenik olan bir tarafı vardır. Bir orta yer kabul etmeyi başaramadığı

13. John Adams'dan aktaran Richard Hofstadter, *The American Political Tradition*, New York: Vintage 1973, s.3.
14. Bertrand Russell, *On Power: A New Social Analysis*, Londra: Allen and Unwin, 1938, s.3. [*İktidar*, çev. Mete Ergin, Cem Y., 1990]

için karşıtlıklar, kutuplaşmalar, radikal ikilikler ve katı ikilemler arasında gidip gelir: Terör ya da anarşi, zor kullanma ya da özgürlük, korku ya da sevgi. İçten parçalanmış ve kendine karşı bölünmüş olan liberal demokrasi kendi araçlarını kendi amaçlarına karşı kullanır. Bireyci amaçları toplumsal düzensizlik ve bunalım yaratan unsurlar haline gelirken, özgürleşme araçları da boyun eğdirme araçlarına dönüşür.

Başlangıçtan beri Amerika'da liberal demokrasinin ana açmazı, özgürlük ve iktidar arasındaki bu savaş olmuştur. Her biri diğerinin olmamasıyla tanımlandığı için ayrıştırılamazlar; her biri diğerini tehlikeye soktuğu için de bir arada var olmaları sağlanamaz. Öyleyse, iktidarın kendisi özgürlüğün baş düşmanı olduğunda, özgürlüğe hizmet edecek bir iktidar biçimi nasıl keşfedilecek? Özgürlüğün Amerika'yı iktidarın çekirdeğinde yaşayan tiranlıktan koruması gibi iktidarın da Amerika'yı özgürlüğün içinde gizlenen anarşiden korumasından ötürü Amerika ayakta kalmış, refaha ulaşmıştır. Konfederasyon Anlaşması'ndan beri her dönemde, her yasama hareketinde, her siyasal programda, ilk önce özgürlük adına iktidara karşı ve sonra da yalnızca iktidarın sağlayabileceği ortak amaçlar ve kamusal yararlar adına özgürlüğe, mahremiyete, radikal atomizme karşı bir mücadele görürüz.

John Locke, Filmer ve Hobbes'u, insanların "kendilerine Sansarlar veya Tilkiler tarafından yapılabilecek kötülüklerden kaçınmaya çalışırken Aslanlar tarafından yutulmaktan memnun olacak, hatta bunun güvenli olduğunu sanacak" kadar aptal olduklarını düşündükleri için azarladığında bu açmazı parlak ve yerinde bir mecazla betimlemişti. [15] Liberal, sırf aslanın çok daha fazla doyurulamaz iştahları olduğunu ortaya çıkarmak için, güçlü aslanı hizmete zorlar ve kendini diğer yırtıcı hemcinslerine karşı güvende zanneder. Doğadaki vahşi insanları evcilleştirecek yardımsever Leviathan, insanları korumak için emrine verilen mutlak güçlerle kendi yetki alanlarını tahrip edebilen, ortalıkta görünmeyen bir canavardır. Anarşistin çatışmanın olmadığı tatlı, doğal bir dünya rüyasını paylaşmayı reddeden realist, çatışmayı bastırmada çok etkili öyle bir yapay iktidar dünyası yaratır ki bu iktidar dünyası çatışmalarıy-

15. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, 7. Bölüm, s.7.

la birlikte bireyleri ve ahlâksızca suiistimalleriyle birlikte özgürlüğü yok etme tehdidini getirir.

C. LİBERAL DEMOKRASİDE MİNİMALİST EĞİLİM

Bu açmazdan liberal demokrasinin üçüncü eğiliminin, minimalizmin gerekçesi doğar. Minimalizmin sorunu, realistin egemen iktidarına ve anarşiye başvurmaksızın insanın sonsuz hâkimiyet arzusuyla nasıl başa çıkılacağı, yani bekçilerin nasıl hapsedileceğidir? İlk liberallerin sevilen ifadesiyle söylersek, *quis custodiet cutodes?* Muhafızları kim muhafaza edecek? Hoşgörü, kuşku ve ihtiyat gibi tutumlar üzerinde rizikolu bir tarzda oturan ve hem iktidara hem de iktidarın sıkıca sınırlandırılmasına ihtiyaç duyulduğuna inanan minimalizm, siyaseti ne serbest piyasa ilişkileri ne de iktidar ilişkileri olarak anlamaya eğilimlidir. Siyaseti daha ziyade dış ilişkiler olarak gördüğü söylenebilir: Yani, barışçı, bir dayanışma içinde yaşamak için aşırı bağımlı ve doğal olarak aşırı rekabetçi; fakat ortaklık halinde rahatça yaşamak için de aşırı güvensiz varlıklar arasındaki ilişkiler olarak.

Bundan dolayı minimalizm, her etkileşimin ılımlılıkla çevrelendiği, kişisel özgürlükten vazgeçmelerin koşullarla belirlendiği, otorite tahsisinin hakların güvence altına alınmasıyla sağlama bağlandığı ve her mahremiyet terkinin sınırlamalarla korunduğu bir hoşgörü siyaseti geliştirir.[16] Çatışma, ne anarşist ütopyacılıkla yok sayılabildiği ne de realistler tarafından savunulan baskıcı otoriteyle güvenli bir şekilde denetlenebildiği için hoşgörülmelidir. Siyasetin amacı bizi çatışma ve ihtilafla bir arada yaşatacak tarzda kurumlar, gelenekler ve davranışlar ortaya çıkarmak ya da bunları yeniden şekillendirmektir.

Fakat minimalist, bireylerin (anarşi) ve devletin (iktidar) her ikisine de güvenmediği için kendini bir çıkmazda bulur. Locke'un

16. Raoul, Berger'in en son kitabı minimalist ortodoksluğu karakteristik bir güçle yeniden ifade eder: "İktidarın sınırlamalarına saygı demokratik bir toplumun özüdür; bu olmadığında bütün demokratik yapı aşınır ve Weimar'dan Hitler'e giden yol hazırlanmış olur." *Government by Judiciary*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977, s.410.

"iktidarın [yaşamı, özgürlüğü ve mülkiyeti] korumaktan başka bir hedefi yoktur" biçimindeki araçsalcı (instrumentalist) argümanını onaylar ve sonuç olarak devletin yaptığı her baskıcı müdahalenin bir gerekçesi olması gerektiğine inanır. Fakat aynı zamanda özgürlüğün kendi kendisiyle çeliştiğini, bir insanın alanını genişletirken bile bir başkasınınkini gasp ettiğini de kabul eder.

Bu nedenle minimalist, iktidarı hoşgörü diliyle protesto eder: "Bir kişi bütün insanlığın dışında bir görüşe sahip olsa ve yalnız bir kişinin görüşü farklı olsa, insanlık o kişiyi susturmakta, iktidara sahip olduğunda o kişinin bütün insanlığı susturmakta haklı olabileceğinden daha haklı olamaz."[17] Ve eğer özgürlük yalnızca iktidar bölündüğünde, bastırıldığında ve azaltıldığında korunabiliyorsa, en tehlikeli iktidar en otoriter olanı, başka bir deyişle çoğunluğun egemen iktidarıdır.

Liberal demokrasi özellikle çoğunlukçuluk karşısındaki kuşkuculuğunu, halka ve halkın "tahrik edici" yasama hâkimiyetine karşı olan düşmanlığını minimalizmden türetir. Amerika Birleşik Devletleri'nde, "Çoğunluk... çok büyük bir fiili otoriteyi ve hemen hemen aynı büyüklükteki bir düşünce iktidarını kullanmaktadır; yolunun üstünde, ilerleyişini engelleyebilecek ya da geciktirebilecek hiçbir engel, yani ezdiği kişilerin şikâyetlerini dikkate almasını sağlayacak hiçbir şey bulunmaz"[18] diyerek kaygısını dile getirmiştir Tocqueville. İktidarın çoğunluk adına kullanıldığı bir sistemde, John Stuart Mill, haksızlığa uğrayan bir bireyin bunun tazmini için kime başvurabileceğini sorar.

Elbette ki Amerikan siyasal sistemi gerçekte çoğulculuk üzerine birçok engel koymaktadır ve Louis Hartz'la birlikte, "Modern siyasal tarihteki en uysal, en ağırbaşlı ve hayal gücü en dar sayılması gereken çoğunluk, fanatik bir korkudan kaynaklandığı belli olan bir sınırlamalar dizisiyle eli kolu bağlanmış olan çoğunluktur"[19] demek büyük olasılıkla doğru olacaktır. Amerikan halkını

17. John Stuart Mill, *On Liberty*, s.79.

18.Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, New York: Vintage, 1960, 1.cilt, s.266. [*Amerika'da Demokrasi*, çev. Taner Timur, Siyaset Bilimleri Derneği Y., 1962]

19. Louis Hartz, T*he Liberal Tradition in Amerika*, New York: Harcourt, Brace, 1955, s.129. Hartz, "Amerika'da çoğunluk bir aslanın tasmasına takılan sevimli bir çoban köpeği olmuştur" sonucuna varır.

küçümseyip korkutanlar, iktidarın üzerine bir anayasal sınırlar zırhı geçirmiş ve buna uygun bir de retorik geliştirmişlerdir. Vali Morris anayasal düzeni şöyle ikaz ettiğinde, Amerika'nın kurucularının birçoğunun adına konuşmuştur: "Avam düşünmeye ve akıl yürütmeye başlıyor. Zavallı sürüngenler!... Şimdi güneşleniyorlar, ama öğlenleyin ısıracaklar, emin olunuz."[20]

Bu nedenle, kitlesel savunucularının sayısı arttıkça daha zararlı hale gelen iktidarın gerekli; fakat hoş olmayan ve tehlikeli bir araç olduğu fikri, Amerikan realizminin hiç yabancısı olmayan bir eleştiridir; bu, bizzat Amerikan liberal demokrasisinin bütünsel bir eğilimidir. Aslında, Amerika'nın en değerli ve etkili siyasal özelliklerine; ağırbaşlılığına, çokseslilığine, heterojenliğine ve sağduyululuğuna, gerilim, çeşitlilik ve muhalefete yönelik hoşgörüsüne, kendi kendini sınırlamasına ve adilliğine katkıda bulunan eğilim budur. Minimalizm devamlı bir şekilde, bireysel özgürlük ve devletçi iktidarın, anarşist ve realist eğilimlerin birbirleriyle temas ettikleri zaman ortaya çıkan anlaşmazlığı azaltmaya çalışmıştır. Sivil toplumu bireyleri baskıcı olmayan bir biçimde birbirine bağlayan, atomize olmuş bireylerle bütüncül yönetim arasındaki sert iktidar ilişkisine aracılık eden bir birlik biçimi olarak görür. Çoğulcu birliklerin ve grupların faaliyetlerinde ve yurttaşların baskıcı olmayan eğitiminde, arı iktidar ve arı piyasa ilişkilerine karşı alternatifler tasarlar. Bu suretle belli bir dereceye kadar liberal demokrasinin ötesine işaret eder ve bu kitabın ikinci kısmında incelenecek olan alternatif güçlü demokrasi görüşü için bir başlangıç noktası sunar.

Bununla birlikte, minimalizmdeki bu gibi erdemler büyük ölçüde araçsal kalır: Bu erdemler kendi başlarına ve kendileri için değerli sayılmaktan ziyade sadakatle hizmet ettikleri bireyci amaçlar uğruna değerli sayılır. Çoğulcu bir grup toplumunda edimde bulunan birey, doğal piyasada ya da iktidar siyaseti alanında olduğundan daha rahat olabilir; fakat çoğulcu toplumun erdemleri de nihayetinde, yalnızca aydınlanmış öz çıkarı nasıl geliştirdiklerine göre; bireyin ne kadar özgür olduğuna ve çıkarlarının ne kadar iyi korunup genişletildiğine göre değerlendirilecektir. Liberal hoşgörünün gereğinden fazla olması, karşılıklı saygının özgeciliği içermesi, özkısıtlanımın başkasına saygıyı barındırması, çoğulculuğun cemaatçilik anlamına gelmesi söz konusu değildir. Bunların hepsi de bire-

20. Aktaran Hofstadter, *American Political Tradition*, s.6.

yin başkalarının sınırlandırılacağından emin olabilmesini sağlayan araçlardır. Bu nedenle John Rawls, daha adil bir adalet ilkesi olarak kabul ettiği şeyi açıklamak için altın kuralı gözden geçirirken adalet için rasyonel özçıkardan başka bir güdü sunmaz: Eşitsizliklerin bir toplumda en az menfaat sahibi kimsenin faydalanabileceği bir şekilde dağıtılması gerektiğini söyler; çünkü siz kendiniz en az menfaat sahibi olabilirsiniz, başkalarını hoşgörün; çünkü siz de hoşgörülmeyi arzulayabilirsiniz, ait olduğunuz çoğunlukları düşüncesizce hareket etmekten alıkoyun; çünkü yarın kendinizi bir azınlıkta bulabilirsiniz.[21]

Minimalizmin bu sağduyulu ve geçici boyutu demokrasi için ciddi sorunlar doğurur. Bir örnek alırsak, hoşgörünün özçıkarlarla kuşatılmış olmasından ötürü ırkçılık, Amerika'da özellikle başa çıkılamaz bir sorun olmuştur. Beyazlar büyük ve uzun süren bir çoğunluk oluşturmuş oldukları için, bir gün kendilerinin de azınlık olabilecekleri gibi bir düşüncenin etkisiyle beyaz olmayan azınlığa yurttaşlık hakkı tanımaya sevk edilmemişlerdir. Beyazlar kardeşlik, cemaat ya da ortaklaşmacılığa güçlü bir ihtiyaç duymadıklarından, beyaz olmayanların haklarına saygı duymak için hiç de "iyi" (yani, sağgörülü ya da özçıkara dayalı) bir gerekçeleri olmamıştır. Liberal demokrasinin sınırları, kendi kendisiyle meşgul hayal gücünün sınırlarıdır.

Yine açıktır ki minimalist eğilim anarşist eğilimi iptal eden doğal iktidar saflığına düşmeden, liberal demokratik siyasete daha az saldırgan ve düzeltici bir çehre bahşeder. Bu daha yumuşakça tavır, Locke'un sivil toplum ile hükümet arasındaki ayrımında, Karl Popper'in bölük pörçük toplumsal mühendislik tasarımında, Michael Oakeshott'un radikal rasyonalizm ve ilerlemecilik projesine yönelik şüphesinde, Robert Nozick'in soyut amaca dönük akıl yürütme örüntüsüne karşı saldırısında ve J.S. Mill'in kendi kendini gözeten ve başkalarını gözeten eylemleri dikkatlice ayırmasında barizdir.[22] En iyi durumunda minimalist eğilim, iktidar-

21. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971: "[adaletin ilkeleri] *kendi çıkarlarını ilerletmekle* ilgilenen özgür ve rasyonel kişilerin, birliklerinin temel şartlarını tanımlayan bir ilk eşitlik konumunda kabul edecekleri ilkelerdir", s.11. Vurgu benim.

22. Hükümet ve sivil toplum net bir biçimde ilk önce John Locke tarafından ayırt edilmiştir. Karl Popper, "bölük pörçük toplumsal mühendisliği" "*The Poverty of*

dan iktidarı mahkûm etmeksizin şüphelenir; koşullarını idealize etmeden özgürlüğe saygı duyar ve bir iktidar arayışındaki siyasal insanın görünen ellerinin hep kirli olacağını kabul etse bile, doğal çatışmayı düzenleyen görünmez ellerin olmadığını onaylar. Ve minimalizm, özgürlüğü cemaat iktidarının karşıtı kılan realist-anarşist tanımlar arasında sıkışsa da sivil toplum ve grup birliği konusundaki tasarımları, bu karşıtlıkların dolayımlanmasına gereksinim duyulduğuna dair sezgisel bir anlayış içerir. Sonuç olarak, muğlaklık söz konusu olduğunda anarşizm ya da realizmden daha az kaygılıdır ve kesinlik -hem mükemmel özgürlüğün hem de mükemmel güvenliğin kesinliği- olmaksızın yaşama konusunda ise daha çok isteklidir.

Minimalist eğilim bireylerin yanılabileceğini, gereksinimlerin paylaşılabileceğini, iktidar kolektif bir Öteki'yi bireylere özen göstermekten ne kadar muaf tutabilirse, özgürlüğün de bireyleri ötekilere özen göstermekten o kadar muaf tutabileceğini kabul ederken liberal demokrasinin ötesine geçebilecek bir potansiyel sunar. Fakat işaret ettiği yönde yol almaz. Çünkü minimalizm de liberal demokrasiyi bütün eğilimleriyle şekillendiren radikal bireyciliğe hâlâ bağlıdır. Eylemi yasaklamakla birlikte ender olarak da salık verir; onaylamaktan çok yadsıma eğilimindedir; iktidarın sınırları içinde, daha yaratıcı siyaset biçimlerine bir açılım değil; yalnızca *tout court* siyasetin sınırlarını bulur. Ne kamusal çıkarlar yaratılması yoluyla özel çıkarlar savaşının nasıl sona erdirileceğini ne de başına buyruk hayvanların doğal ve olumsuz özgürlüğünü aşabilen toplumsal ve ahlâki bir özgürlük potansiyelinin insanın toplumsal durumundan nasıl çıkarılacağını gösterir bize.

Minimalist eğilim, özünde iktidar ve siyasete ihtiyatlı ve eleştirel bir yaklaşımın ürünü olmasından ötürü John Dewey'in liberal tahayyüle yönelik çarpıcı eleştirisine maruz kalır: "[Liberalizm tarafından] kullanılan çözümleme, eleştiri ve ayırma araçları bazı şeyleri serbestleştirmesi bakımından etkili oldu. Fakat iş, yaşam

Historicism'de tartışır (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1957, 3.bölüm). Michael Oakeshott kendi durumunu en öz şekliyle *Rationalism in Politics*'teki makalelerinde açıklar (New York: Basic Books, 1962). Robert Nozick ise amaca dönük olarak örüntülenmiş siyasal düşünceye *Anarchy, State and Utopia*'da (New York: Basic Books, 1974) saldırır. Kendini ve başkalarını gözeten eylemler arasındaki ayrım, Mill'in *Özgürlük Üstüne* kitabının özünü oluşturur.

tarzlarını düşünsel ve ahlâki yönlendirici güce sahip tutarlı bir toplumsal örgütlenme doğrultusunda radikal bir şekilde dönüştürmüş olan yeni güçleri ve bireyleri örgütleme sorununa gelip dayandığında liberalizm neredeyse acz içinde kalıyordu."[23] Minimalizm liberalizmin en uç sınırlarına kadar gelir, fakat aşmaz. Bu aşış, liberal siyasetin verdiği atlastaki hiçbir haritada bulunmayan tamamen yeni bir koordinat kümesini gerektirecektir.

D- HAYVAN BAKICILIĞI OLARAK SİYASET

Liberal demokrasinin üç eğilimi, ilgileri ve yönelimleri bakımından farklı olmakla birlikte özçıkar atomları olarak, toplumsal ilişkilere doğru attıkları her adım, Ötekilerin dünyasına yaptıkları her akın bir savunu, meşrulaştırma ve haklılaştırma gerektiren kişiler olarak insanların doğal ve olumsuz özgürlükleriyle başlayıp yine orada biten tek bir akıl yürütme çemberinde birbirleriyle bağlantılanır. Her üç eğilim içinde siyaset *homo economicus*'un -tek başına maddi mutluluk ve fiziksel güvence arayan insanın- hizmetinde olan sağgörü anlamına gelir. Harold Laswell'in ilk klasiğinin başlığı; *"Siyaset: Kim, Neyi, Ne Zaman, Nasıl Elde Eder?"*, bu eğilimlerin her birinin kitabesi işlevini görebilir. Bu katı terimler içerisinde demokrasinin kendisi, araç olarak hizmet ettiği liberal amaçlara uyup uymadığına göre kullanılan, düzeltilen, uyarlanan ya da bir köşeye fırlatılan bir yapıntıdan daha fazla bir şey değildir.

Doğası gereği yalnız yaşayan, fakat aydınlanmış özçıkarı gereği hemcinslerinin ortaklığıyla yaşamaya mahkûm bir gereksinim yaratığı olarak insana dair sönük ve itici; fakat "gerçekçi" imaj, bu yaratıklara hizmet eden geçici bir iktidar aracı olarak müstehzi hükümet imajıyla birleşerek genel bir hayvan bakıcılığı olarak siyaset görüşü sunar. Liberal demokratik imge bir hayvanat bahçesinde biçimlenmiş görünmektedir. Hayvanların ve mahlukların betimleriyle doludur: egemen aslanlar, soylu aslanlar ve tilkiler, meleyen koyunlar ve zavallı sürüngenler, vahşi domuzlar ve hâkim balinalar, kurnaz sansarlar, becerikli çakallar, huysuz kurtlar (genelde kuzu

23. John Dewey, *Liberalism and Social Action*, New York: Capricorn Books, 1963, s.53.

postuna bürünmüş) ve nihayet, Alexander Hamilton'ın korkunç benzetmesiyle, bir büyük Hayvan olan tüm insanlığın kendisi.

Bu siyasal hayvanbilim perspektifinden bakıldığında sivil toplum "ormana" karşı bir alternatiftir; doğa durumunu tanımlayan herkesin herkesle savaşına karşı. Bu zavallı ve zalimce savaşta, hayvanlar aklın düzenleyip anlaşılır kıldığı (hayvanat bahçeleri için, kafesler ve terbiyeciler için, kurallar ve düzenlemeler için, düzenli beslenme zamanları ve sağgörülü gardiyanlar için) seslerle ulur. Tuzağa düşüp yakalanan leoparlar gibi insanlar da onurlu kişiliklerinden ve zincirsiz özgürlüklerinden ötürü takdir edilmeli, fakat güvenilmezliklerinden ve anti-toplumsal inatçılıklarından ötürü de kafese konulmalıdır. Aslında, birey tehlikeliyse insan türü ölümcül ölçülerde tehlikelidir. Liberal demokrasinin en dayanıklı kafesi insanlara ayrılmıştır. Tarihteki gelmiş geçmiş en sağgörülü gardiyan denebilecek Churchill, "Demokrasi Kabinelerden daha kincidir" diye uyarmıştır: "Halkların savaşları kralların savaşlarından daha korkunç olacaktır."

İnsan doğası betimlemelerinde farklılık göstermelerine rağmen üç eğilim de insan denilen hayvanın kendi türlerinin üyelerine yakın alanlarda yaşama konusundaki temel bir yeteneksizliği olduğu görüşünde hemfikirdir. Bu nedenle her üçü de insan ilişkilerini, insanları birleştirmekten çok ayrı tutarak yapılandırmaya çalışır. İnsanları gönülsüz yurttaşlara dönüştüren şey karşılıklı uyumsuzlukları, tedbirli komşular kılan şey ise saldırgan yalnızlıklarıdır.

Üç eğilimin ardındaki mantık, liberal demokrasinin zararlı cılızlığını daha da arttıran ironik bir çember içerisinde bir eğilimden diğerine yol açar. Bu mantık geri çekilerek ilerler: Her sorun yalnızca çok daha başa çıkılmaz bir sorun yaratma pahasına çözülür. Anarşizm insanları, üzerinde akıl yürütülmemiş (dolayımlanmamış) tutkuların sınırsız tatminine olanak tanıyan doğal bir özgürlük durumuna yerleştirir. Bununla birlikte, sahip olanların sayısıyla katlanan böyle bir özgürlük, kendi kendini bozguna uğratıcı bir özgürlüktür. Richard Tuck'ın (Lockecu liberalizme karşı onsekizinci yüzyılın panzehiri) kelimeleriyle ifade edersek, "bireyler tamamen egemene teslim edebilecekleri haklarla donatılmışlardır."[24] Tuck'a

24. Alıntı yapan J.G.A. Pocock, "Virtues, Rights and Manners: A Model for Political Theory," *Political Theory* 9, 3, Ağustos 1981, s. 361. Pocock şöyle devam

göre bireyin kendisini tanımlayan özgürlük, onun iktidara teslim olması için bir gerekçe sağlar.

Liberal demokrasi bu nedenle kendisini tipik açmazında bulur: Devlet insan tekinin fiili özgürlüğünü tehlikeye sokarken, doğa durumu da potansiyel özgürlüğü tehlikeye atar. Özgürlük siyasal iktidar olmadan yaşayamaz, fakat siyasal iktidar özgürlüğü yok eder. Egemen iktidar, özgürlüklerimiz için uygun bir muhafız olabilir; fakat o zaman *quis custodiet custodes?* (muhafızı kim muhafaza edecek?-y.h.n.)

Bu açmaz liberal demokrasiye ayırt edici belirsizliğini verir. Bu açmaz Hobbes'u hem insanın doğal özgürlüğünün ve doğal hak tarafından bahşedilen ayrıcalıklarının savunuculuğunu yapan bir liberal hem de özgürlüğün yalnızca bölünmez bir egemenlik altında yaşayabileceğini düşünen bir otoriter yapar. Yine aynı açmaz Bertrand Russell gibi liberal filozofları, özgürlükle iktidar arasında bir orta zemin, liberal tahayyülün pusulasında nadiren var olduğu görülen bir alan uğrundaki beyhude arayışları esnasında anarşizmden iktidar realizmine ve sonra da minimalizme sürükler. Nihayet, insan doğasının liberal betimlemesine sapkın ve şizofrenik bir boyut verir. İnsan aynı anda adi ve basiretli, değersiz ve rasyonel, düşüncesiz ve ölçülü görünür; toplumsal olmayan hayvan olarak insan yine de arzunun boyunduruğuna gereğinden fazla girerken aşırı tutkuyla güdülen ve aynı anda aşırı makul bir hesap makinesidir. Bir zorunluluk mahluku olan insana yine de görülmezi gören seçme hüneri her nasılsa bahşedilmiştir; hemcinsleriyle birlikte yaşamak için tek bir iyi neden dahi gösteremezken bir düzine kötü nedenden dolayı baskıcı bir tarzda onlarla birlikte yaşayabilir.

Modern tüketici bu küçük insanın en yeni cisimleşmesi, insanı doyumsuz, çıkarcı, açgözlü, bununla birlikte nihai maddi tatmin uğruna gözünü kırpmadan anlık zevklerden vazgeçebilen kimse olarak betimleyen bir dizi modelin en sonuncusudur. Tüketici

---

eder: "Hakların egemenliğin ön koşulu, vesilesi ve etkili nedeni haline gelmesiyle egemenliğin korumak için varolduğu hakların ortaya çıkardığı bir şey olarak görülmesinin hikâyesi" aslında "liberalizmin hikâyesidir...çünkü bireyi, hak taşıyıcı ve mülk sahibi olarak tanımlamıştır, öz yönetime katılacak kapasitede bir kişiliğe sahip olarak değil." Bu, liberalizmin başarısızlığının, görüp görebileceğimiz en özlü özetidir.

küçük amaçlara adanmış büyük aklın bir yaratığıdır. Üzerine titrediği özgürlüğü en bayağı ihtiyaca zincirlenmiştir. Seçme hünerini maddi dünyanın koşullarında karşılaştığı seçenekleri çoğaltmak ve bu koşulları değiştirmek için kullanır, fakat asla kendini dönüştürmek ya da hemcinsleriyle birlikte ortak bir dünya yaratmak için kullanmaz.

Tüketicinin dünyası havuçlar ve sopalar dünyasıdır. Fakat insan toplumu gerçekten ancak Hobbes'un ortaya koyduğu soğukkanlı öngörü ve sıcak terörden oluşan tuhaf karışımla mı bir arada tutulur? Fransız Devrimi'nin aşırılıklarını Fransız filozoflarına bağlayan Edmund Burke buruk bir edayla belirtmiştir ki onların "barbar felsefesi"

> katı kalplerin ve bulanık anlayışların ürünüdür... Yasalar ancak insanların duydukları korkuyla ve her bireyin kendi özel spekülasyonlarından bir şeyler bulduğu ya da kendi özel çıkarlarından bir şeyler verebildiği kaygılarla desteklenir. *Onların* akademisinin korularında, her manzaranın sonunda darağacından başka bir şey görmezsiniz.[25]

Burke'in retoriği, kınamış olduğu devrim kadar aşırıdır. Fakat erken dönem toplumsal sözleşme teorisinde doğmasından itibaren liberal demokrasinin insanı ve hukuku soyutlamalar olarak gördüğü de doğrudur. İnsanı yapay bir zorunluluğun hukuki oluşumuyla etkileşimde bulunan bir doğal zorunluluk demeti olarak resmeder: Doğal arzu ve yapay korku, yapay bir yönetim şekli ve zora dayalı bir sükûn yaratmak üzere bir uyarım-tepke alanında yöndeşlik içine girerler. Gerçekten de ister Jeremy Bentham ya da isterse B.F. Skinner tarafından yorumlansın, yararcı hesapların her yasanın ardına darağaçlarını yerleştirmesini zorunlu olarak gerektiren bir anlamı vardır. Yapay teşvikler -yaptırımlar, cezalar, tertiplenen ödüller- yasamanın işlemsel değerleridir: Toplumsal davranış için uygun bir saik ve anti-toplumsal davranış için de uygun bir caydırıcı sağlanır. Böylece darağacı, liberal demokrasinin insanlara yasaya itaat etmelerini ya da kamunun iyiliğini göz önünde bulundurmalarını telkin etmek için başvurabileceği tek araç olduğu farzedilen bu sayısız teşvik ve cezanın nihai olarak temelini oluştu-

25. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Londra: Dent, tarihsiz, s.308.

ran zor kullanımının bir metaforu haline gelir. Liberal devlet, evrensel bir koruyuculuk mesleğinin bir kurucusu gibi, insanları, önce onlara terör aşılayarak ve sonra da toplumsal olarak kabul edilebilen davranışlarına ve öngörülü sadakatlerine karşılık terörden koruyarak güdüp yönetir.[26]

Burke yalnızca terörün saltanatından ve soğukkanlı şuursuz sağgörünün yönetiminden değil, kendi kendine hizmet eden aklın ve sağgörülü korkunun, insanları toplumda birbirlerine bağlayan doğal bağlara verebileceği aşındırıcı zarardan da kaygılanmıştır. Tek başına korku itaati mecbur kıldığı (Hobbes'un kılıcıyla olduğu gibi) zaman, dostluk özçıkara dayandığı ve terbiye bir özel cezalar ve ödüller sorunu olduğu zaman, "yurttaş topluluğu içinde yurttaşların birbirleriyle yakınlaşmalarını garanti eden hiçbir şey kalmaz...[Fakat] âdetlerle birleştirilen bu kamusal muhabbetlere bazen bütünleyicilikleri, bazen düzeltici nitelikleri ve her zaman hukuka yardımcı olmaları yüzünden gereksinim duyulur."[27] Karl Marx da feodal dünyanın doğal ilişkilerini burjuvazinin nasıl "paramparça ettiğini" ve "insan ile insan arasında çıplak özçıkardan, vicdan tanımayan 'peşin paradan' başka bir bağ bırakmadığını" anlattığı *Manifesto*'sunda aynı eleştiriyi getirmiştir.

Liberal insanı ihtiyacın hükmü altındaki insan olarak tanımlamak, onu küçük, durağan, inatçı ve hepsinden önce bayağı olarak - bütün muhakemeye dayalı öngörüsüne rağmen iştahından ötesini göremeyen açgözlü küçük bir böcek olarak- betimlemektir. Bir iştah ya da iştaha bağımlı aklın yaratığı olan liberal insan, ideallerinin ağırlığını taşıyabilecek birisi olarak görülmelidir. Özgürlük bencillikten ayrılamaz hale gelir ve kayıtsızlık, yabancılaşma ve anomi tarafından içeriden bozulur; eşitlik piyasada mübadele edilebilirliğe indirgenir ve kavranması için gerekli olan ailevi ve toplumsal bağlamlarından kopartılır; mutluluk maddi doyumla ölçülür, bu da ruhu zedeler. Belki de Amerikan demokrasi mucizesinin; faydalananlar kadar küskünler, başarılar kadar hoşnutsuzluklar, milyonerler kadar

26. Robert Paul Wolff ve Robert Nozick gibi minimalist ve anarşist eleştirmenlerin zorbalığa dayanan devletlerin gayri meşru olduklarını düşünmesi gayet anlaşılırdır. Gerçekte, anarşist yönetim eleştirisi siyasal toplumun baskıcı olduğunu varsayar.

27. Burke, *Reflections*, s.318.

mahvolmuş ruhlar, bolluk kadar terörizm, güvenlik kadar toplumsal çatışma ve nezaket biçimleri kadar adaletsizlik yaratmasının nedeni budur.

Bu zayıflıklar, demokrasinin liberal savunusunun cılızlığıyla ve geçiciliğiyle bağlantılıdır. Çünkü bu savunu, onaylayıcı olmaktan çok olumsuzdur ve özçıkarcı pazarlıktan başka yurttaşlık biçimini kavrayamaz. Fakat özgür olabilmemiz için sadece demokrat olmak bizim açımızdan yeterli değildir; Voltaire ve Büyük Frederick'in kanıtlamaya çalıştığı gibi despotluk da belli bir özgürlük sağlayabilir. Bugün çıkarlarımızı güvence altına almak için demokrat olmak bizim açımızdan yeterli değildir; çıkarlarımıza yarın oligarşi, tiranlık, aristokrasi ya da yönetimsizlik daha iyi hizmet edebilir. Bu yıl demokrat olmak bizim açımızdan yeterli değildir, çünkü hiçbir şeye inançlarımızı başkalarına dayatacak kadar güçlü bir şekilde inanmayız; gelecek yıl öz kısıtlanımımızı yok eden inançların temellerini açığa çıkarabiliriz. Demokrasi hakkındaki her sağgörülü argüman, demokrasinin cılızlığı hakkındaki bir argümandır; "daha iyi bir şey" arayışına davetiye çıkarır; insanı hazcılığın ve ekonominin taleplerine uydurmak üzere yapılan her budama teşebbüsü, onu yurttaşlık ilişkisi kuramayacak kadar küçük ve cemaate katılamayacak kadar yoksul ruhlu kılar.

Şu halde, "cılız demokrasi" dediğimiz şey ne katılımın zevklerini ne de yurttaşlar birliğinin yoldaşlığını, ne sürekli siyasal faaliyetin özerkliğini ve özyönetimini ne de paylaşılan kamusal yararların -karşılıklı müzakere, karar alma ve çalışmanın- genişleyen ortaklaşalığını doğurur. Bütün siyasal yaşamın temelini teşkil eden insanların zaruri karşılıklı bağımlılığı gerçeğine ilgisiz kalan cılız demokratik siyaset olsa olsa durağan bir çıkar siyasetidir, asla bir dönüşüm siyaseti değil; bir pazarlık ve mübadele siyasetidir, asla bir icat etme ve yaratma siyaseti değil ve insanları en kötü halleriyle tasarlayan, onları kendi kendilerinden koruyabilmeyi hedefleyen bir siyasettir, asla potansiyel olarak en iyi halleriyle korumayı (olduklarından daha iyi olmalarına yardımcı olmayı) hedefleyen bir siyaset değil. Bunu kabul ederken Reinhold Niebuhr'la birlikte "demokrasinin modern tarihte özdeşleştirildiği liberal kültürün kendisine sağladığından daha güçlü bir haklılığa sahip olduğuna ve

daha gerçekçi bir savunmayı gerektirdiğine"[28] inanmaya devam etmeliyiz.

Alternatif bir haklılık geliştirmek bu kitabın amacıdır: Demokrasiyi, temel erdemleri olan katılım, yurttaşlık ve siyasal faaliyet izleklerine daha yakın bir yurttaşlık kültürüyle özdeşleştirmek. Bunu da birçok cemaatçi teorinin modern yaşam açısından alakasız görünmesini sağlayan antik, küçük ölçekli cumhuriyetler nostaljisine ya da geniş ölçekli doğrudan demokrasiyi plebisiter tiranlığa dönüştürebilecek yekpare kolektivizm beğenisine kurban gitmeksizin yapmalıyız.

Aşağıdaki çözümlemede ortaya çıkacak demokrasi biçimi -cılız, temsili kuzeninden ayırmak için bu biçime "güçlü demokrasi" diyeceğiz- liberal demokrasinin birtakım eksikliklerine çare bulurken bile güçlü yanlarından bazılarını tamamlamayı becerir. Bununla birlikte bu alternatifi incelemeden önce liberal demokrasi hakkında pek çok şey daha bilmeye ihtiyacımız var. Yukarıda geliştirilen hayvan bakıcılığı olarak siyaset şeklindeki kaba mecaz aslında, hepsi de meydana getirdikleri şemayla ve daha görünür kusurlarıyla yakından ilintili olan belli önkavramsal (preconceptual) öncüllere ("Newtoncu siyaset"), epistemolojik inançlara ("Kartezyen siyaset") ve bir siyasal psikolojiye ("apolitik insan") dayanır.

1. Kısım'la denge oluşturan sonraki dört bölüm bu nedenle cılız demokrasinin ve açmazlarının irdelenmesine ayrılmıştır. 2. Kısım ise katılımcı tarzda alternatif bir siyaset biçimi -güçlü demokrasi- önerecek.

28. Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York: Charles Scribner's Sons, 1944, s.xii.

II. ÖNKAVRAMSAL ÇERÇEVE: NEWTONCU SİYASET

Her türlü özgürlük in radice* *devlet iktidarından muaf bir mahrem alanın korunmasından ibarettir.*

Lord Acton

İktidarı sınırlamak ve her kesimin Hâkimiyetini ılımlılaştırmak için, toplumun bütün üyelerinin mülklerinin muhafızları ve çitleri olarak yapılmış Yasalar ve konulmuş Kurallar olabilir.

John Locke

Bireyler haklara sahiptir. Bunlar o kadar güçlüdür ki devletin ve memurlarının ne yapabildiği (yapabilecekleri bir şey kalmışsa tabii) sorusunu ortaya çıkarırlar. Bireysel haklar devlete ne kadar yer bırakır?

Robert Nozick

Siyasal yaşama ilişkin teoriler, genelde bütün teoriler gibi, belli bir bağlam içinde gelişir. Bir boşluktan doğmayıp, öyle ya da böyle bir anlamda "verili" olan önteorik malzemelerden inşa edilirler. Her teori kendi mecazlarını yaratır, belli uzam ve zaman anlayışlarını bünyesine katar, özel dil uzlaşımları kullanır, *olgu* (fact) ve *fikir* (idea) terimlerine yeni tanımlar getirir ve benim "süredurumsal bir başvuru çerçevesi" (inertial frame of reference) olarak adlandırmak istediğim emsalsiz bir başlangıç noktası varsayar. Bu süredurumsal çerçeveler, belli bir dünya görüşünün bütün önteorik

* Köken olarak (y.h.n.)

verilerini özet biçimde cisimleştirdikleri düşünülebileceği için son derece önemlidir.

Süredurumsal bir çerçeve, bir teorinin gelişim planının çizilebildiği bir başvuru çerçevesi, bir teorisyenin argümanlarının sıçrama tahtası olarak kullandığı ve belli bir felsefi keşif yolculuğunun başarısızlığa uğraması ya da boşa çıkması durumunda güvenli bir şekilde geri dönebildiği bir başlama ya da duruş konumudur. Sabit ve daimi koordinatları sayesinde bir teorideki her fikrin hem yerinin hem de hızının birlikte ölçülebildiği bir tür kavramsal şebekedir.

Süredurumsal bir çerçevenin belki de en açık örneği, Newtoncu fiziğin bir zamanlar dayandığının düşünüldüğü "eter"dir. Yönlendirici yasaları genellikle geometrinin önermeleri kadar basit ve kesin görünen Newton'un mekanik evreninde tek bir önteorik bilmece bulunur: Süredurumsal çerçeve bilmecesi. Newton'un saat gibi çalışan evreninde konum ve hız -aslında, konum ve hız fikrinin ta kendisi- göreli olarak açıklanmıştı; onlara gerekli olan kesinliği kazandırabilmek için, deist mantığın onları belli bir sabite karşı kurgulaması gerekiyordu. Böylece, aslında iyi düzenlenmiş olan kozmosa hareket etmeyen ve mutlak bir süredurumsal çerçeve sağlamak amacıyla, maddi olarak temelsiz; fakat teorik olarak gerekli olan bir "eter" koyutlandı.

Bu tür çerçevelerin yaşamsal önemde olabildiği açıktır: 1886'daki olağanüstü Michelson-Morley deneyi, tek kelimeyle eterin mevcut olmadığını kesinkes kanıtladığı zaman Newtoncu fizik çöktü. Bilim adamları eterin fiziksel göstergelerini ölçecek teknik yeteneğe sahip olduklarında hiçbir şey bulamadılar. Eter olmayınca Newtoncu zaman ve uzay, Einstein'ın yıllar sonra özel görelilik teorisini kurmasına kadar yasalarının anlaşılamaz kaldığı bir görelilik dünyasına düşmüştür. Yeni fizik, eter ya da herhangi bir karşılaştırılabilir süredurumsal çerçeve olmadan yoluna devam etti.[1] Yeni fizik, fizikçileri bir noktaya kadar tatmin etmesine rağmen, fiziksel dünyaya daha sağduyusal bir yaklaşım içinde bulunanları

1.Özel görelilik teorisi, ışık hızının değişmeyen bir sabit olduğunu ileri sürer. Bu nedenle zamansal uzay değişmezliğini kaybeder ve hareket halindeki nesneler (birbirine karşı görece) büzülüyor, genişliyor ve Alis'i bile korkutabilecek bir düzensizlikle zaman içinde hareket ediyor görünürler.

halen içinden çıkamadıkları bir çözümsüzlük durumunda bırakmıştır.

Bazı teori türleri diğerlerinden daha bağımlı olsa da felsefe ve siyasal teori süredurumsal çerçevelere fizikten daha az bağımlı değildir. Platon'un formlar teorisi ve Kant'ın oniki kategorisi, kendi metafiziklerinin teorisine katkıda bulunduğu kadar önteoriye de katkıda bulunur. "Bunların ötesine geçilemez"; a priori (önsel) olmakla kalmayıp, çerçeveledikleri teorileri de öncelerler. Son yıllarda filozoflar süredurumsal çerçeveleri doğrudan incelemeye almışlardır: Analitik filozoflar bilgi ve dil arasındaki ilişkiyi incelerken (örnek olarak, bakınız Wittgenstein ya da Ayer), sosyologlar ve Marksistler bilgi ve istemler (interest) arasındaki ilişkiyi araştırmaktalar (örnek olarak, bakınız Mannheim ya da Habermas).

Fakat felsefi akıl yürütmenin ampirik ve normatif tarzlarının diyalektik etkileşiminden ve insan bilimleri çalışmalarının sabitlik ve kesinlikten çok uzak olan karakterinden ötürü insan bilimlerindeki süredurumsal çerçeveler doğa bilimlerindekinden hem daha katı olmuş hem de sorgulanmaya daha az maruz kalmıştır.[2] Bir süredurumsal çerçeve tamamen teorinin üzerine oturtulabileceği teste tabi olmayan bir önteorik alt tabaka sağlamak amacıyla tasarlandığı için, kimileri süredurumsal çerçeveyi test etme fikrinin kendisiyle çelişen bir ifade olduğunda ısrar bile edebilir. John Dewey, *Kesinlik Arayışı*'nda, "insanlar açık olmayan ve dışsal sonuçları bulunmayan bir faaliyetin olduğu bir alan bulmayı özlemişlerdir" diye yazar.[3] Süredurumsal bir çerçevenin sabitliği tam da böyle bir alan

2.Thomas S. Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions*'da, (Chicago: University of Chicago Press, 1962) bilimsel teorileri kısmen önteorik olan paradigmalar bakımından inceler [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Y. 1982]. Carl L. Becker'in *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*'da, (New Haven: Yale University Press, 1962) "düşünce iklimleri" dediği şeyler, kültürü bir bütün olarak yorumlama biçimleridir. Ve diğer birçoklarının arasında Richard Bernstein, John Gunnell, Jürgen Habermas, A.R. Louch ve Peter Winch'in çalışmalarında siyasal teori ve etkinliğin önteorik koşullarını keşfetme çabaları kesinlikle bulunabilir. Şimdiki "insan etkinliği felsefeleri"nin bir kısmının önteorik özünü kavramaya yönelik yeni çabaların en iyilerinden biri Richard Bernstein'ın *Praxis and Action*'ıdır (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971).

3. John Dewey, *The Quest for Certainty*, New York: Capricorn, 1960, s.7. Süredurumsal çerçeveler yalnızca pratik faaliyetin belirsizliğini gidermezler, teorinin de ötesine geçerler ve böylece her türlü epistemolojik şüphenin de ötesinde kesindirler.

içerir. Bu, teorinin sona erdiği yerden çok başladığı yer olmalıdır; metafizik keşif gemilerinin, açık denizler ne denli dalgalı ve düşmanca olursa olsun daima geri dönebilecekleri güvenli liman.

İnsan bilimlerinde süredurumsal çerçevelerin kullanımı gerçekte Batı siyasal geleneğindeki genetik akıl yürütmeyle sıkı bir şekilde bağlantılı olmuştur. Başlangıçtan itibaren geometrik ve çıkarımsal düşünce modellerinden büyülenmiş olan modern ahlâk felsefesinin ve toplum teorisinin kurucuları (Descartes, Spinoza, Hobbes), akıl yürütmeyi düşünsel sıralamayla özdeş tutmuşlardır. Düşünmek, bir ilk ve son halkaya sahip olması gereken mantıksal zincirlemeler yapmaktı. Süredurumsal başvuru çerçevesi ise ilk halkanın işlendiği dökümhane, içinde metalurjinin kurallarının verildiği yazılı olmayan kitaptır.

Süredurumsal çerçeveler, genetik akıl yürütme ve çıkarımsal teori modelleri arasındaki bağlantılar liberal demokratik teorinin gelişimi için son derece önemlidir. Bu bağlantılar liberal düşünceye etkinlik, belirsizlik ve kendiliğindenlik karşısında karakteristik direncini kazandırmış, liberal düşünceyi karmaşıklık, muğlaklık, deneyim ve süreç konusundaki inatçı hoşgörüsüzlüğüyle donatmış ve bu düşünceye akıl ile katılımcı siyasal faaliyete düşman oldukları sık sık kanıtlanmış, nesnelliğe ve felsefi kesinliğe yönelik iddialar yüklemişlerdir. Ampirizmin de en az rasyonalizm kadar, "olmuş ya da 'verili' olana bağlı olarak kavrandığını" ilk fark eden John Dewey olmuştur. "Fakat dirimsel biçimiyle tecrübe deneyseldir, verili olanı değiştirmeye yönelik bir çabadır; geleceğe ilişkin tahminle ve bilinmeyeni keşfetmeye çalışmakla karakterize olur; belli bir gelecekle bağlantı kurması onun göze en çok çarpan özelliğidir."[4]

Liberal siyasal düşüncede teori, eksilmeli bir tarzda zaman ve argüman yoluyla başlangıç noktalarına gitmesi, ilk bağlantılara ve buradan da süredurumsal çerçevelere gerisin geri götüren akıl yürütme zincirlerini geliştirmesi yüzünden çoğu kez gelecekten çok geçmişin bir işlevi olmuştur. Belki de sıralayıcı akıl yürütmenin, "çözücü-birleştirici" yöntemin öncülüğünü yapmış olan Hob-

4. Aktaran Bernstein, *Praxis and Action*, s.205-207. Benzer biçimde Jean-Paul Sartre şöyle yazıyor: "İnsan her şeyden önce, kendisini bir geleceğe doğru iten ve bunu yaptığının farkında olandır; ...insan, insanın geleceğidir" (*Existentialism and Humanism*, Londra: Methuen, 1975, s.28).

bes'tan daha iyi uygulayıcısı yoktur:

> Her şey en iyi, oluşturucu nedenleriyle anlaşılır. Örneğin bir saatte ya da bir küçük makinedeki içerik, yapılar ve çarkların hareketi, parçalara ayrılmadıkça ve parçalara bakılmadıkça iyice anlaşılamaz; aynı şekilde devletin hakları ve tebanın ödevleri hakkında dikkatli bir araştırma yapmak için de bunların parçalar halinde ele alınmalarını değil, sanki birbirlerinden ayrışmışçasına değerlendirilmeleri gerektiğini söylüyorum.[5]

Eğer akıl, Hobbes'un savunduğu gibi "düpedüz hesaptan başka bir şey" değilse, o zaman "aklın kullanımı ve amacı... [ilk tanımlar] dan başlamak ve bir sonuçtan diğerine ilerlemektir. Çünkü, bütün onaylama ve yadsıma işlemleri kesin olmazsa en son sonuç da kesin olamaz. Çünkü sonuç bu işlemlere dayanır ve onlardan çıkarsanır."[6] Hesaplama olarak akıl, zincirleme akıl yürütmedir ve bu kaçınılmaz olarak geometrideki gibi başlangıç önermelerine geri götürür.

Robert Nozick ve John Rawls gibi modern filozoflar, az çok açık (örtük olmayan -çev.) süredurumsal çerçevelerden argümanlar üretirler. Nitekim Rawls, özel psikolojilerden ve tikel yaşamlardan arındırılmış soyut kişilerin insan olmaları sayesinde paylaştıkları belli temel rasyonel öncüllerden hareketle akıl yürüttükleri bir "başlangıç konumu" öne sürer.[7] Bu "başlangıç konumu"nun adalet kuramındaki bir unsur olmaktan çok adalet hakkında akıl yürütmenin koşulu olarak ortaya çıktığı açıktır.

Robert Nozick kendi süredurumsal çerçevesini Rawls kadar açık bir şekilde ortaya koymaz, fakat onu çok daha önteorik bir kesinlikle öne sürer. "Bireyler haklara sahiptir", diye iddia eder No-

---

5. Thomas Hobbes, *Man and Citizen*, der. B. Gert, New York: Anchor, 1949, s.25-26.

6. Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1.Kısım, 5.Bölüm.

7. John Rawls, (*A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971) şöyle yazar:

> Yol gösterici fikir şudur: Toplumun temel yapısı açısından adaletin ilkeleri *orijinal anlaşma*nın amacıdır. Bunlar kendi çıkarlarını gözetmekle ilgilenen özgür ve rasyonel kişilerin bir *başlangıç konumu*nda, oluşturdukları birliğin temel şartlarını tanımladığını kabul edebilecekleri ilkelerdir. Bu ilkeler bütün ilerki anlaşmaları düzenlerler; girilebilecek toplumsal dayanışma çeşitlerini ve kurulabilecek yönetim biçimlerini belirlerler. (s.11, vurgular benim)

zick, "hiçbir kişi ya da grubun dokunamayacağı şeyler vardır." Dolayısıyla der ki "siyasal felsefenin temel sorusu şudur: Neden anarşi olmasın?"[8] Bireyliğin doğuştan verililiği, özerkliğin ve özerklikle ilintilendirilen hakların mutlak dokunulmazlığı Nozick'in süredurumsal çerçevesini oluşturur. Kabul ettiği gibi, bu bileşim "bir duruş konumunu [içerir], bu konumdan sapılmasına sadece ahlâki güçler neden olabilir."[9] Bu suretle Nozick anarşizm tercihini bir duruş konumu ya da başlangıç noktasının verililiğine bağlar. Siyaset, başlangıcından itibaren savunma durumuna konulur: Her zaman meşrulaştırılma ihtiyacında olan, aksi kanıtlanana kadar haksız olan siyaset yalnızca "ahlâki güçlerle" haklılaştırılabilinen bozulmamış bir bireycilikten bir "sapma"dır.

Bir duruş konumunun retorik gücü elbette evrenselliğine bağlıdır. Nozick'in haklı olarak onayladığı gibi, "keyfi ve aslında önemsiz bir başlangıç noktasından devlete ulaşmaya çalışmak, anlayışımızı ilerletmeyecektir."[10] Mantık, bir başlangıç noktasının dikkat çekici özellikleri olmasını, bu noktanın kendisinin (duruş konumunu atlayarak değil, ona dayanarak çıkarsanan) siyasal ve ahlâki karakteristiklerinden süzülmüş olmakla birlikte yine de "ahlâkdışılıkla alakasının olmamasını" gerekli kılar. Nozick, Rawls ve onların toplum sözleşmesi ve hukuk felsefesindeki öncelleri, ahlâkdışı (keyfi) olmasa da ahlâk öncesi (teori öncesi) olan bir temel aramışlardır teoriye. Eğer sezgiler ve uygulamalı teoriler hakkındaki tartışmalarla hiçbir zaman sağlanamamış olan uzlaşma başlangıç noktaları üzerinde sağlanabilirse, o vakit anlaşmazlıklar ve ahlâki ve siyasal farklılıklar ancak hatalı akıl yürütmeden - yanlış çıkarımdan, geçersiz tasımdan, yanlış hesaplamadan ve dikkatsiz sıralamadan- ötürü yeniden tanımlanabilir.

Bu yolla süredurumsal çerçeve, uygun bir biçimde anlaşılan akılcılığın kendisi -Arthur Lovejoy'un "tekbiçimci akılcılık" dediği- hale gelir. Bir başlangıç noktası ve bir akıl yürütme modeliyle, yalnızca bir doğru (mantıksal olarak çıkabilecek) sonuç ve dolayı-

8. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, s.ix, 4.

9.Ibid., s.223. Nozick burada Rawls'un dayanak konumu olarak benimsediği şeyi açıklıyor, fakat aynı zamanda kendi çerçevesinin hayati önemdeki bir veçhesini de betimliyor.

10. Ibid., s.7.

sıyla yalnızca bir doğru siyaset, haklar, yükümlülük vb. nosyonu olabilir. Spinoza, Descartes, Hobbes, Locke, Hume, Bentham, Rawls, Nozick ve geçerli bir siyasal teori arayışında analitik-çözümlemeci, çözücü-birleştirici ya da genetik-indirgemeci yöntemleri kullanmış sayısız diğerleri, (akılcı kişiler olarak yapmak zorunda oldukları gibi) A'yı kabul ettikleri zaman B'yi (ne de olsa onun da A'dan çıkması zorunludur), sonra da N'ye ulaşana kadar C, D ve diğerlerini yutabileceklerini göstererek karşıtlarını ayartmayı ve şüphecileri bastırmayı umut etmişlerdir. Üstelik N ne denli zor yutulur görünürse görünsün, orijinal siyasal inançlarıyla ne denli uyuşmaz olursa olsun, N'nin bir akıl yürütme zincirinde ilk halkadan -rasyonel kişiler olarak ilk planda kabul etmeye zorunlu olduklarını hissettikleri halkadan- kopmaksızın zincirin tamamlanmasına yol açan son halka olmasından ötürü kabul edilmesi gerekir.

Nozick ve Rawls tipik olarak kendi argümanlarının (tüm akılcı kişilerin uyuşmasının beklendiği) başlangıç noktasında değil, fakat yalnızca öncülden sonuca doğru ilerlemeleri sırasında zayıflayabileceğini özellikle belirtirler. Bu nedenle, varsayımsal olarak tüm argümanlardan önce gelmesinden ve böylece feshedilemez olmasından ötürü A'yı korunmasız bırakırken, oldukça kayda değer felsefi güçlerini A'dan N'ye olan akıl yürütmelerinin savunulması uğrunda seferber ederler.

Bu bölümün ana argümanı, bu akıl yürütme süreci modelinin bir siyasal düşünme modeli olarak büyük ölçüde eksik olduğu ve liberal demokrasinin yetersizliklerinin bir kısmının bu eksikliğe bağlanabileceğidir. Edmund Burke, "ahlâki argümanlardaki aldatıcı geometrik kesinlik, bütün safsataların en çürük [olanıdır]" diye yazmıştı.[11] Liberal demokratlar kendi inançlarıyla değil, fakat bu inançları desteklemek için kullanmış oldukları akıl yürütme tarzlarıyla birer sofist olduklarını kanıtlamışlardır. Siyasal akıl yürütme açısından uygun mecazın sıralama değil de dokuma -halkaları bir zincir şeklinde işlemekten çok (Peirce'nin parlak mecazını kullanırsak) iplikleri bir kablo biçiminde örmek- olduğunu uygun bir

11. "Matematiğin ve metafiziğin mükemmelliği sizin önünüze sadece bir şey koyar; bütünsel bir bakışla en çok sayıda ve çeşitte görüşe sahip olan kişi, bütün ahlâki söylemlerde en iyi yargıyı oluşturur", Edmund Burke, der. J.S.Hoffman ve P. Levack, *Burke's Politics* içinde, New York: Knopf, 1949, s.218.

yerde tartışacağım. Bununla birlikte liberal teorisyenler aksini düşünmüşlerdir ve şimdi biz, onların bu seçiminin liberal demokrasinin siyasal pratiğinde yapmış olduğu etkileri güçlü bir merceğin altına koyabiliriz.

A- LİBERAL DEMOKRASİNİN SÜREDURUMSAL ÇERÇEVESİ

Liberal demokrasinin süredurumsal çerçevesi, bir kısmı teorinin fiili geliştirilmesinde ortaya çıkan; fakat çoğu teori öncesinde örtük olarak kalan, birbiriyle bağlantılı birkaç özelliğe sahiptir. Bu özellikleri temel bir aksiyom ve birkaç sonuç (corollary) bazında resmedebiliriz. Sonuçlar atomizm, bölünemezlik, kıyaslanabilirlik, karşılıklı dışlayıcılık ve duyumculukla (bir psikoloji olarak) ilgilenirken, aksiyom maddeciliği teori öncesi bir temel olarak koyar.

Maddeciliğin aksiyomu, insanların tüm oluşlarında ve yaptıklarında maddi varlıklar olduklarını -toplumsal ve siyasal zaman ve mekânlarının gerçek anlamda maddi ya da fiziksel zaman ve mekânlar olduğunu- öne sürer. Bu varlıklardaki güdülenim, eylemlilik ve etkileşim zorunlu olarak fiziksel güdülenim, fiziksel eylemlilik ve fiziksel etkileşimdir. İnsanlar bu nedenle fiziksel mekaniğin yasalarına tekabül eden yasalar tarafından yönetilir. On sekizinci yüzyılın başlarında J.T. Desaguliers'in "The Newtonian System of The World, the Best Model of Government, an Allegorical Poem, 1728" gibi başlıklarla bir sürü popüler siyasal çalışma üretilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Maddeci imgelem hiçbir yerde Hobbes'un *Leviathan*'a yazdığı girişte olduğundan daha çarpıcı değildir.

> Yaşam, başlangıcı içerde temel bir parçada olan bir vücut hareketidir; bütün *automata*'nın (bir saat gibi yaylar ve çarklarla hareket eden motorlar) yapay bir yaşama sahip olduğunu neden söylemeyelim? Çünkü *kalp* bir *yaydan* başka nedir? Sinirler çok sayıda *telden* ve *eklemler*, bütün vücuda hareket veren *çarklardan* başka nedir?[12]

12. Hobbes, *Leviathan*, 1.Kısım, Giriş. Bunu Hobbes'un *The Elements of Law, Natural and Politic*'e İthaf Mektubu'nda yazdıklarıyla karşılaştırın:
Genelde adalet ve siyaset üzerinde yazılmış olanların hepsi birbirleriyle ve kendileriyle çelişir. Bu doktrini aklın kurallarına ve yanılmazlığına indirgemek için, öncelikle güvenilmez bir şey olan tutkunun yerini alamayacağı bir temel

Atomizm dediğimiz sonuç, fiziksel varlıklar olarak insanların ayrı, parçalanamaz, kendi kendine yeten, tekil parçacıklar ya da atomlar olduğunu öne sürer; ayrıca, insan perspektifi her şeyden önce, yalıtık bir Tek'in perspektifidir. Dünya fiziksel Tek'lerin dünyasıdır.

Bölünmezlik dediğimiz sonuç, fiziksel varlıklar olarak insanların ayrılmaz güdülenimlerle (ihtiyaçlar, dürtüler, istekler, arzular, itkiler, içgüdüler vs.) uyum içinde hareket eden ayrılmaz bütünler olduğunu öne sürer. İnsan atomları arasında hangi uyumsuzluk hüküm sürerse sürsün, iç durumları parçalanmamış ve durgundur ve hareketleri bir toplam vektör kadar kesin ve sarihtir.

Kıyaslanabirlik, fiziksel varlıklar olarak insanların kabaca birbirleriyle kıyaslanabileceklerini öne sürer: Her biri aynı davranış yasalarıyla yönetilir ve dolayısıyla birbirlerinin yerine konulabilirdirler.

Karşılıklı dışlayıcılık, fiziksel varlıklar olarak insanların aynı anda aynı mekânı, yalnızca birer beden olarak değil; fakat bununla bağlantılı herhangi bir siyasal, toplumsal ya da psikolojik anlamda da işgal edemeyeceğini öne sürer. Sonuç olarak insan etkileşiminin tipik biçimi çatışmadır ve insanın tipik duruşu ya saldırganlığı ya da savunmacılığı içerir.

Duyumculuk dediğimiz sonuç ise, fiziksel varlıklar olarak insanların yalnızca fiziksel nedenlerin -diğer bir deyişle duyu etkileri ve duyumların- etkisiyle hissettiğini, düşündüğünü ya da hayal kurduğunu öne sürer. Dolayısıyla bu duyumlar, her insani düşünce ve davranış tarzında nedensel olarak yer alırlar.

Şu anda, maddecilik aksiyomunun ve bazı sonuçlarının, tamamen eklemlenmiş siyasal şekliyle liberal demokratik teorinin birçok temel özelliğini ortaya çıkardığının dolaysızca görülmesi gerekir. Atomizm bireyciliğin, bölünemezlik hazcı psikolojinin, kıyaslanabilirlik eşitliğin, karşılıklı dışlayıcılık iktidar ve çatışma teorisinin, duyumculuk duyguculuğun, yararcılığın ve çıkar teorisinin egemenliğinin teori öncesi zemini olarak görülebilir. Bu bağlantı-

için gerekli ilkeleri ortaya koymak ve sonra da bunların üzerine doğa yasasındaki örneklerin hakikatini, bu bütünlük bozulmaz hale gelinceye dek derece derece inşa etmekten başka bir yol yoktur. (*The Elements of Law*, der. F. Tönnies, Londra: Cass, 1969, s.xv)

lar ve bunların tamamen gelişmiş liberal demokrasi teorisi üzerindeki etkisi sonraki bölümlerde ortaya çıkarılmaktadır. Burada teori öncesinin kendisi üzerinde yoğunlaşıyoruz.

Liberal süredurumsal çerçevenin en göze çarpan özelliği dilinin ve imgeleminin fizikselliğidir. Hobbes'cu ve post-Hobbes'cu liberal düşüncede, siyasal söylem tarihinde yeni ve olağandışı görünen, bir "şeylik" vardı. Bilim adamlarının yeni ortaya çıkmış fiziksel kozmosunu taklit eden siyasal teorisyenler insan dünyasını aniden birimler, parçacıklar ve atomlar, insan özüne dair geleneksel ereksel, ruhsal ve tinsel anlayışlara hiç benzemeyen, dışsallığı ve katılığı olan şeylerle dolu olarak betimlemeye başladılar. Fiziksel zamanda ve uzayda hareket ettikleri için bu şeyler fiziksel mekaniğin yasaları tarafından yönetilir. Öznel "ben" ve onun yaratıcı ve muhakemeci yetileri bile, fiziksel hareket dilinde (Hobbes'un *Leviathan*'ının ilk beş bölümünde olduğu gibi) betimlenmelerine (indirgemeci olarak) olanak sağlayacak somut, nesnel bir "şeylik"e sahiptir. Fiziksellik erken dönem ve son zamanların liberal teorisinin diline nüfuz etmiştir. Bu nedenle, Robert Nozick *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'sında "bireysel haklar ve özgürlük devlete ne kadar yer bırakır"[13] sorusunu sorarken Locke, *Sivil Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* adlı yapıtında, öbür bireylerin ve bir bütün olarak toplumun iktidarını sınırlandırmada yasaların ve kuralların "muhafızlar ve çitler" olarak nasıl rol oynayabileceği üzerinde durabilir.

Aşağıdaki tipik liberal kavramları maddecilik aksiyomu ve sonuçlarının ışığı altında düşünün: fiziksel benliğin ve fiziksel öz sahipliğin (emek-değer teorisi) bir uzantısı olarak *mülkiyet*; modern egemenlik ve devlet olmanın somut cisimleşmesi olarak *toprak* (territory); haklar, özerklikler ve yetkiler konusundaki çatışmaların can alıcı mecazı olarak *sınırlar*; hedonizm mekanizması aracılığıyla davranışları denetlemek üzere tasarlanmış fiziksel cezaların bir uzantısı olarak *yaptırımlar*; hareketin önünde dışsal engellerin bulunmayışı olarak, "başkaları tarafından zincirlenmekten, hapsedilmekten ve köleleştirilmekten" (Isiah Berlin) kurtuluş olarak *özgürlük* ve kaba kuvvet ile fiziksel baskının mevcudiyeti ve özgürlüğün yokluğu olarak *iktidar*.

Böyle bir maddecilik sözlüğüyle liberal teorinin insanlardaki

13. Nozick, *Anarchy*, s.4.

karşılıklı bağımlılığın, ortaklığın, eşgüdümün, dostluğun, kardeşliğin, cemaatin ve yurttaşlığın yeterli bir açıklamasını vermesi beklenemez. Yalnızca birkaç örnek verecek olursak, bizi arkadaşlık, ortaklık, cemaat ya da sevgi ilişkilerine iten gündelik her insan etkileşimi esnasında karşılıklı dışlayıcılık öğesinin sonucunu ihlal etmiş oluruz. Bir bireyin aklını tutkusunun karşısına çıkardığı her zaman, bir failin bir yabancı kimliğine büründüğü ya da seyircinin duygudaşlık içinde eriyip gittiği her zaman, bir cümbüş düşkününün Diyonizyak bir sohbete dalıp gittiği ya da bir hacının kendisini dinsel iştiyakla arınmış hissettiği her zaman -kısaca, tek bir benliğin parçalara bölündüğü ya da bir ilişkiye girdiği ya da kendisini aşmaya zorlandığı her zaman- bölünemezlik adını verdiğimiz sonuç yanlışlanır.

Belki de maddeciliğin etkisinin en hissedilir örneği liberal özgürlük ve iktidar kavramlarıdır. Aralarında büyük farklılıklar olmasına rağmen Sir Isaiah Berlin, Robert Dahl ve Harold Laswell gibi modern teorisyenler ile Hobbes, Locke, Hume, Godwin, Bentham, Mill, Hobhouse, özgürlük ve iktidarı birbirinin karşıtı olarak anlamış, (analitik olarak) birini diğerinin olmamasıyla tanımlamışlardır. Eğer siyasal dünya maddeciliğin ve onun sonuçlarının sınırlamalarına itaat edecekse, o zaman özgürlük asla "*nihil obstat*"*'tan (John Laird), "zincirler"den kurtuluştan (Isaiah Berlin) ve "devlet iktidarından muaf bir mahrem alanın korunmasından" başka bir şey olamaz (Lord Acton).[14]

Liberalizm siyaset karşısındaki tipik kuşkusunu ve buna tekabül eden anarşizme olan yönelimini bu kutupsallık yoluyla elde eder. Eğer fiziksel kısıtlanım ve dışsal zor özgürlüğün temel hasımlarıysa, o zaman fiziksel zorun temel yerlemi (locus) olarak devlet, özgürlüğün en amansız düşmanı haline gelir. Böylece siya-

* (Lat.) Engel yokluğu (ç.n.)

14. Bkz. John Laird, *On Human Freedom*, Londra: Allen and Unwin, 1947, s.13; Sir Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford: Clarendon Press, 1958, s.6-8; ve Lord Acton'dan aktaran Robert A. Nisbet, *The Quest for Community*, 1953, yeni basım, New York: Oxford University Press, 1969, s.246. Bu "soyut fiziksel-mekanist" özgürlük modelini "psikolojik-amaçlılık" modelinden ayırmıştım; bkz. *Superman and Common Man: Freedom, Anarchy, and the Revolution*, New York: Praeger, 1971, 2.bölüm. Konunun karmaşıklığını hakkıyla ele alan bir özgürlük tartışması için bkz. Christian Bay, *The Structure of Freedom*, New York: Atheneum, 1965.

set iktidar sanatı ve özgürlük de anti-siyaset sanatı haline gelir. Her Marksistin içinde gizlenen liberal anarşist böylece Lenin'in şu sözünde ortaya çıkar: "Devlet var olduğu sürece özgürlük yoktur. Özgürlük olduğu zaman da devlet olmayacaktır."[15]

Robert Nozick de "Bireysel haklar devlete ne kadar yer bırakır?" diye sorduğu zaman liberal Lenin'i yanıkılar. Gerçek bir Leviathan, küçük bir balık havuzunda dolaşan ve sadece varlığıyla küçük balıkları ezen bir balina olarak bir devlet imajı kullanır. Fakat bireyler ve devletler bir parkta yer bulmak için yarışan bisikletler ve römorkler değillerdir. Uzamsal imgelem toplumsal ilişkilerin fiili karakterini çarpıtır. Arkadaşlığın kendini gerçekleştirmenin bir önkoşulu olup olmadığını araştırmaksızın "arkadaşlık kendini gerçekleştirmek için ne kadar yer bırakır?" diye sorabilir miyiz? Eğitimin özerk düşünmenin bir öncülü olup olmadığını sormaksızın "eğitim özerk düşünmeye ne kadar yer bırakır?" diye sorabilir miyiz? "Hukuki kişi" ve "yurttaş" gibi toplumsal ve siyasal inşalar, ilişkilerin karşıt oldukları kadar dayanışmacı olabileceklerini ve birbirini dışlayabildikleri kadar örtüşebileceklerini ima eder. Siyasal ilişkiler diyalektik, diyaloğa dayalı, ortakyaşamsal (symbiotic) ve muğlak olmaya eğilimlidir. Siyasal ilişkilerin maddi ve fiziksel mecazlarla temsil edilmesi onları yanlış kavramaktır. Rousseau'nun liberallerin tiksindirici bulduğu "özgür olmaya zorlanmış" deyimi aslında psikoloji ve siyasette baskıyı özgürlükle birleştiren muğlak ortakyaşamsallığı kavramaya yönelik bir teşebbüstür.[16]

Özgürlük ve iktidarı fiziksel terimlere indirgemek yalnızca onları yanlış yorumlamakla kalmaz, tamamen pasif bir siyasal özgürlük anlayışı da üretir. Özgürlük süredurumsal bedenin düzenliliğiy-

15. Lenin, *State and Revolution*, New York: International Publishers, 1932, s.79. [*Devlet ve İhtilal,* çev. S. Arslan, Bilim ve Sosyalizm Y., 1989] Aynı şekilde Bernard Bosanquet de şunu iddia eder: "Mükemmel özgürlük, yönetimin hiç olmaması demektir" (*The Philosophical Theory of the State*, Londra: Macmillan, 1951, s.125).

16. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, 1.kitap, 8.bölüm. Rousseau amacını 2.kitap, 6.bölümde (Hukuk üzerine) açıklar. Burada iyiyi "görenler"in fakat reddedenlerin "iradelerini akıllarına uydurmaya zorlanmaları gerektiğini savunur." Yalnızca akıllarıyla uyum içinde olan insanlar özgür olabileceği için bu, "insanları özgür olmaya zorlamak" demektir. Bir tartışma için bkz. John Plamenatz, "Ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre," *Annales de philosophie politique V: Rousseau et la philosophie politique*, Paris, 1965.

le, süredurumsal çerçevenin kendisinin hareketsizliğiyle bağdaştırılır.[17] Bu pasif siyasal özgürlük anlayışı etkinlik, hareket, irade, seçim, kendi geleceğini belirleme ve kendini gerçekleştirme olarak siyaset fikrine tamamen karşıttır. Montesquieu durgunluğu özgürlüğün çürümesinin -özgür Cumhuriyetin sonu- bir belirtisi olarak görmüştür. Modern liberal ise bunu bir cumhuriyetçi ideal olarak algılıyor görünmektedir: Ölü gibi, hareket etmeyen, katılımcı olmayan, yalıtık, müdahale edilmeyen, özel ve dolayısıyla özgür insan.

Stasis (vücutta herhangi bir sıvının dolaşımının durdurulmasıçev.) olarak özgürlük ideali, siyasal yaşamı *vita activa*'yla bir tutan köklü cumhuriyetçi geleneğe ve özgürlükle iktidarın karşıt olmadığını gösteren çok güçlü psikolojik, sosyolojik ve tarihsel tanıtlara rağmen süregelmiştir. Bu gerçek maddeci süredurumsal çerçevenin liberal demokratik düşüncedeki yaygınlığını güçlü bir şekilde destekler. Fakat fiziksel maddeciliğin son bölümde incelenen uç eğilimin hepsini şekillendirmesine karşılık, bu eğilimlerin her biri fiziksel maddeciliği farklı bir tarzda yorumlar.

B- LİBERAL SÜREDURUMSAL ÇERÇEVEDE EĞİLİMSEL ÇEŞİTLEMELER

Liberal-anarşistler açısından liberal siyasetin işgal ettiği fiziksel uzay, az sayıda insan parçacıklarının sınırları çizilmiş, kesişmeyen alanlarda ihtiyatla hareket ettiği sonsuz bir uzaydır. Bu nedenle parçacıklar arasında etkileşim en az düzeydedir, çarpışma ve çatışma da buna koşut olarak olası değildir. Anarşist siyasal kozmos hemen hemen hiçbir önemli moleküler hareketin ve bu nedenle de sürtünme ve sıcaklığın olmadığı, mutlak sıfıra yakın bir derecede kalan ve sınırsız bir şekilde genişleyen bir buhar odasına benzer.

Aslında anarşist, insan arzularını ılımlı, insan saldırganlığını ve çatışmasını olası olmayan ve insan ilişkilerini nispeten temasa dayanmayan ve bunun sonucunda uyumlu şeyler olarak kavrar;

17. John Sommerville'in yazdığı gibi, "Nitekim özgürlük kaçınılmaz bir anlamda, daima bir şeylerin yokluğunun işaretini içerdiği için olumsuzdur" ("Towards a Consistent Definition of Freedom," C. J. Friedrich, *Nomos IV: Liberty* içinde, New York: Atheneum, 1962, s.295).

çünkü anarşist perspektif, dünyanın yalnızca kendi gözleriyle görebildiği biçimde olduğunu düşünen radikal olarak yalıtılmış benliğin perspektifidir. Siyasal uzay sonsuz uzaydır; çünkü, yalnızca tek bir benlik tarafından işgal ediliyor görünmektedir. Anarşist, dünyayı başka Bir'lerin varlığının pek az algılandığı ve hiçbir zaman hissedilmediği Bir'in dünyası olarak okur.

Özbilinci sayesinde dünyayla bağlantısı kopmuş ve dünyayı yalnızca kendi imgelemiyle yeniden işleyerek yaşantılayabilen sanatçı gibi anarşist de dünyayı yalnızca kendi öznel benliğinin bir izdüşümü olarak betimleyebilir. Mevcut Ötekiler ele geçirilemezlikleriyle yalnızca onun kendi ayrı duruşunu güçlendirir. Benlik ile Öteki arasındaki büyük boşluklar yalnızca özbilinç olarak bir bilinç tanımı geliştirir ve liberal imgelemi özkorunum, özçıkar ve kendi geleceğini belirleme şeklindeki narsis ideallere zincirler.

İnsan dünyasının parçacık teklerinin birbirinden ayrı tanımlandığı, ne etkileşime ne de karşılıklı bağımlılığa yazgılı Bir'in dünyası olduğu şeklindeki teori öncesi inanç, anarşiste bir haklar dogmatisti olma cesaretini verir. Bu nedenle Robert Nozick, şüphe etmeyi hakaret sayan bir kendine güvenle şunu ileri sürebilir: "Bireyler haklara sahiptirler ve hiçbir kişi ya da grubun dokunamayacağı şeyler vardır."[18] Ya da Hobbes sanki mekaniğin yeni keşfedilmiş yasalarını açıklayan bir Newtonmuşçasına "doğal hak...her insanın kendi doğasını, yani kendi yaşamını korumak için kendi gücünü kullanma özgürlüğüne sahip olmasıdır."[19] diyebilir. Ya da Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin yazarları bunun gibi tüm geleneksel liberal hakların mutlak "apaçıklığını" kabul edebilir. Haklar mutlaktır, çünkü kökleştikleri insan doğası değişkesi yok edilemezdir: Berisine geçmenin imkânsız olduğu süredurumsal bir kalkış noktasıdır.

Bir'in alanı olarak anarşist dünya imgesi, hükümetin -Devletbaskı ve tiranlık kötülüklerini azaltmaktan çok bunlara neden olduğu inancını netleştirir. Eğer sınırlar tecavüze uğrarsa, bunun nedeni insan parçacıklarının doğayla çarpışması değil, sahte Leviathanların bu parçacıkların doğal ayrılığına saygı duymamasıdır. Doğa tek tek her Bir (Kişi) için yeterli alan sağlamıştır. Özgürlüğü tehlikeye atan ve birbirini ezen kalabalıklar yanılsaması yaratan sadece

18. Nozick, *Anarchy*, s.ix.
19. Hobbes, *Leviathan*, 1. Kitap, 14. Bölüm

yapay kısıtlamalar (egemenlik ve yasa) getirerek doğayı düzeltmeye çalışan inatçı girişimdir. Bu perspektifte siyaset insanların toplumsal doğalarını tanımlayıp buna sahip çıkma ve kendi siyasal benliklerini hemcinslerinin yağmalarına karşı sağlama alma tarzları değildir; siyaset doğal insanların korunmaya ihtiyaç duydukları orijinal yağma biçimidir.

Liberal-realist ve liberal-minimalist siyasal uzay imgeleri, tanımlayıcı fiziksellik özelliğini liberal anarşizmle paylaşır. Bununla birlikte, anarşist uzaydan ayrı olarak liberal-realist uzay, farklı bir biçimde sonludur. Yüksek hızlarla hareket eden sayısız parçacığın kesiştiği ve çarpıştığı yoğun nüfuslu, kısıtlı bir bölgeyi varsayar. Bu uzayın sıcaklığı çok daha yüksek, parçacıkların etkileşimi çok daha uçucu niteliktedir. Sonuç olarak, realistin dünyası bir özerklik ve bağımsızlık dünyasından ziyade güç ve karşı-güç dünyasıdır. Karşı konulamaz güçler sürekli sabit nesnelerle karşılaşır, haklar kendi kendilerini tahrip edecek şekilde rakip haklarla çarpışır, her bir parçacığın özgürlüğü her bir başka parçacığın özgürlüğü üzerinde bir sınırlandırma olur. Genel olarak söylersek, hareketsiz tek süredurumsal bedenlerin sakin anarşisi yüksek hızlı parçacıkların yalnızca sonsuz çarpışmalarının izlerinde ayırt edilebildiği anomik bir kargaşayla yer değiştirir.

Bireysel insan parçacığı üstün olmaya devam eder -hâlâ bölünemeyen, hâlâ bir arada varolma yeteneği olmayan; fakat şimdi bu parçacığın dünyası, tutsakların birbirine karşı korunmadıkları, kaçmalarının da engellendiği kalabalık bir hapishane olarak algılanır. Sınırlar devamlı tehlikededir, özgürlük her zaman sınırlıdır ve özerklik -basitçe yok edilmediği zaman- sürekli bir pazarlığa ve uzlaşmaya maruz kalır.

Bu katı dünya Bir'in alanı olmaktan çıkar ve Birçok Bir'in alanı haline gelir. İşbirliğinin rahatlığı ve kardeşliğin tesellisi olmaksızın bireyler yine de etkileşime -ilkin daima zorla yapılmış bir müdahale, tecavüz ve yasak olarak görmek zorunda kalacakları bir etkileşime- zorlanır. Tecavüz tüm varoluşun tekrarlanan bir özelliği haline gelir ve çok geçmeden toplumsal uzayın sonluluğuyla ve onu işgal eden insanların bolluğuyla bağıntılandırılır. Baskı ve çatışma dik başlı insan tertibatının yan ürünleri olmaktan çıkar; bunlar kaçınılmaz bir sorundur; insani durumun sorunu. İnsanları ayrı

tutma değil, aktif bir şekilde birbirinden koparma meselesidir; yapay olarak çizilen sınırlar karşısında özerkliği koruma sorunu değil, doğal sınırların yokluğunda doğal çatışmayı ve baskıyı sınırlandırmak amacıyla kasten yapay sınırlar yaratmak zorunda kalma sorunudur.

Psikolojik dile çevrildiğinde (Bakınız 4.Bölüm) bu sınırlı Newtoncu bakış, insan hayatını "zavallı, iğrenç, kaba ve kısa" olarak betimler ve herkesin herkese karşı olduğu bir savaşta bireyleri birbirine karşı kışkırtır. Uzayın kendisi bol sayıdaki işgalcisinin canlılığı ve hareketliliğiyle daralırken, sürekli hareket halindeki parçacıkların saldırgan durulmazlığı kendisini sonsuz şehvet ve "ölüme kadar sürekli iktidar peşinde koşma" (Hobbes) olarak ifade eder. Seksen yaşında yirmi beş kişinin uyukladığı bir odada kendimizi rahat hatta yalnız hissedebilirken, aynı alan sadece yarım düzine altı yaşında çok hareketli çocukla dolunca sıkıntı verici ve boğucu görünecektir. İnsan arzuları genişledikçe dünyanın genişliği hakkındaki anlayışımız daralır ve böylece iktidar belirgin bir sorun haline gelir. Çünkü arzularımız ne kadar büyük olursa, onlara ulaşacak bir yola o kadar çok ihtiyaç duyarız. İktidar olası tüm amaçların aracıdır.

Bu nedenle realist dünya her şeyden önce bir iktidar dünyasıdır: Zorun, baskının ve nüfuzun dünyası. Realist dünya bilinen anlamda Newtoncu bir kozmostur; çarpışan parçacıklar, hareket halindeki gövdeler, çekişen güçler, etkileşim halindeki dünyalar içeren bir kozmos. Böyle kalabalık uzaylarda trafik kuralları zorunlu hale gelir ve polisler öngörünün vekilliğini üstlenir. Newton'un dünyasının fiziksel yasalarla düzenli tutulması gibi realistin dünyası da pozitif yasalarla -kanuna karşı gelen acımasız saldırgan kişileri itaat ettirebilen emirlerle ve yaptırımlarla- yönetilmelidir. Güdük biçimindeki liberal-realist devlet bu toplumsal ve siyasal mekanikten ortaya çıkar: Siyasetin amacının mümkün olduğu zaman kararlılık ya da hoşgörü aracılığıyla, gerekli olduğunda ise baskı aracılığıyla çatışmalarla uğraşmak olduğu *Rechtssaat,* yani Bekçi Devlet. Özgürlüğün yararları realistin gözünden kaçmaz, fakat iktidar sanatı özgürlüğün tek teminatı olarak görülür. Daralan fiziksel bir dünyada kesişen özerklikler birbirini geçersizleştirir. Büyük miktarlarda çoğalan özgürlük, özgürlüğü tahrip eden anarşik çatışma

üretir. Hobbes'un mutlak otorite için yaptığı güçlü savunma gerçekte mutlak özgürlük için yapılabileceğini düşündüğü tek savunmadır.

Newtoncu mecazlar, bir önceki bölümde liberal siyasetin bir tür insansı hayvan bakıcılığı olarak betimlenmesiyle tamamen uyum içindedir. Hayvanat bahçesi fiziksel dışsallıklarıyla -parmaklıklar, kafesler, hendekler, çitler, kapalı alanlar ve keskin bakışlı nöbetçiler- tanımlanır. Hükümetler de benzer şekilde dışsallıklarıyla tanımlanır: Ceza kanunları, hapishaneler, yasalar, hakları ve mahremiyeti tesis eden yapay sınırlar, ödevleri ve yükümlülükleri tesis eden kurumsal uzlaşımlar.

Newtoncu, peşin hükmü bakımından minimalist de realistten pek fazla farklı değildir. Realist gibi minimalist de insan ilişkilerini yakın alanlardaki moleküler etkileşim olarak kavramsallaştırır. Bununla birlikte, çarpışmaların kaçınılmaz olmaya devam etmesine rağmen, gelip geçicilikleri, minimalistin insan iştahlarının ivmesi ne kadar az olursa tutkuların ve arzuların hızları o kadar yavaş olur inancıyla azaltılır. İnsan doğası hakkındaki bu büyük iyimserlik mecazi olarak deney odasının sıcaklığını düşürür. Minimalist zaman zaman daha ileriye -fiziksel maddeciliğin sınırlarının tamamen ötesine- gitmeye hazır görünür. Hoşgörü, karşılıklı saygı, özkısıtlanım ve ılımlılık gibi kavramlar maddeciliğin ve sonuçlarının artık geçerli olmadığı siyasal etkileşim biçimlerine yönelik imgeler uyandırır. Minimalist, bir kapıyı açan bir şeylerin farkındadır: Çatışmanın insan birlikteliği potansiyelini tüketmediğini bilir. Bu açık kapı güçlü demokrasiye çıkar.

Ne yazık ki minimalistler süredurumsal çerçevelerinin kendilerini hapsettiği maddeci sınırların eşiğinden öteye geçmeye nadiren cesaret ederler. Aslında, sözü edilen üç eğilimin tek bir demokrasi biçiminin tamamlayıcı yönleri olmasından ötürü, minimalizm kendisini bu biçimin maddeci teori öncesinden gerçekten kurtaramamaktadır. Realist liberaller doğal özgürlüğü siyaset öncesi *status qo ante*'si içerisinde devam ettirmek için epey fazla şeyin gerektiğini -egemen leviathanlar, bölünemez iktidarlar, sınırsız otorite, karşı konulamaz yaptırımlar- düşünebilirken, anarşist liberaller pek az şeyin gerektiğini düşünebilirler. Fakat her ikisi de her siyasal argümanın köklü bir şekilde bireyselleşmiş (individuated) insan par-

çacığı ve onun tanımlayıcı özerkliği, mahremiyeti ve yalnızlığı, mutlak hakları ve mutlak özerkliği ile başlaması ve sona ermesi gerektiğini kabul eder. Ilımlılığına rağmen minimalist de zorunlu olarak aynı konumdan başlar.

Bu, liberal demokrasinin güçsüz olduğunu söylemek anlamına gelmez. Süredurumsal çerçevesinin fiziksel maddeciliği, liberalizmin birçok inkâr edilemez erdeminin sorumlusudur. Her türlü siyasal argümanı kendi fiziksel uzaylarını korumaya çalışan özerk bireylere dair bir sorun olarak anlamak siyasete cahilce değilse de basit bir uysallık kazandırır. Siyasal proje her aşamada bireylerin ve haklarının evrensel "eterine" bakarak değerlendirilebilir. Araçları ise ele gelir fiziksel terimlerle -hareket üzerinde engellerin olmaması olarak özgürlük, alansal sınırlar olarak haklar, gövdelerin çarpışması olarak çatışma, sınırların haklı olarak geçilmesi olarak meşru otorite, insan davranışının doğal ivmesi üzerinde hareket eden dış vektör kuvvetleri olarak yaptırımlar- kavranabilir ve bu nedenle özgürlük adına etkili bir denetime maruz bırakılabilir. Başlangıç noktasının açık uzlaşmacı meşruluğu ve maddeci imgelerinin canlılığı liberal demokrasiyi çekici, erişilebilir ve tarihsel olarak başarılı bir siyasal yaşam teorisi yapmaya yardımcı olmuştur. Eşitliğe değilse de özgürlüğe, adalete değilse de bireylere, ortak mülkiyete değilse de haklara herhangi bir siyasal gelenekte az bulunur bir maharetle hizmet edilmiştir. Bu gibi erdemler vazgeçilemezdir ve hatta liberalizmin süredurumsal çerçevesinin yetersizliklerini telafi etme yönünde uzun bir yola çıkabilirler. Bununla birlikte, yetersizlikler tamamen gerçek kalmaya da devam eder.

C- NEWTONCU SÜREDURUMSAL ÇERÇEVENİN YETERSİZLİKLERİ

Newtoncu süredurumsal çerçeve iki şekilde kusurlu bulunabilir. Birincisi, siyasal bir demokrasi teorisi açısından daha ikna edici bir şekilde psikoloji, toplumbilim ve tarihte kökleşmiş olan ve Newtonculuktan kesinlikle daha az kesin olmayan başka olası çerçeveler vardır. İkincisi, süredurumsal çerçevelerden tamamen kaçınan, onun yerine zincirleme akıl yürütmeye ya da zincirleme akıl yürüt-

menin kaçınılmaz olarak geri döndüğü süredurumsal duruma bağlı olmayan özerk bir siyasal demokrasi teorisi geliştirmeye çalışan bir siyasal teori modeli vardır. Aşağıda kısaca değinilen bu teori 2.Bölüm'de "güçlü demokrasi" adıyla ayrıntılı olarak geliştirilmektedir.

Alternatif süredurumsal çerçeveler tasarlamak zor değil. Bir an için maddeciliğin insanları fiziksel varlıklar olarak anlamasının yerine psişik veya tinsel varlıklar olarak insanlar fikrini koyduğumuzu ve bölünemezlik, kıyaslanabilirlik, karşılıklı dışlayıcılık ve duyumculuk sonuçlarının yerine bölünebilirlik, kıyaslanamazlık, müştereklik ve amaçlılık sonuçlarına dayandığımızı düşünün. Bunu yaparken insan denilen hayvanı çelişkili, çeşitli ve belirsiz çıkarları olan bir varlık olarak -hem kendisiyle hem de başkalarıyla çatışmaları olabilen bir kişi olarak- ele alıyor olacağız. Bireylerin arzularını, niyetlerini, yeteneklerini ve tasarılarını kıyaslanamaz kabul edecek, bu nedenle de eşitliği tüm siyasetin bir koşulundan ziyade siyaset tarafından çözülmesi gereken bir sorun kılacağız. Farklı kişiliklerimiz ve hisssettiğimiz özgürlüklerimizden vazgeçmeksizin dostlarımızla ve hemcinslerimizle ortak bir alan işgal etmeyi düşünebileceğiz. Ve davranışlarımızın yalnızca dış uyarılar tarafından değil, aynı zamanda rasyonel olarak tasarlanan hedefler, müşterek arzulanan mallar ve ortak söylem ve eylemden doğan idealler tarafından da belirlendiğini görebileceğiz.

Bu tahayyüller dizisini takip ederek kanıtlama yükümlülüğünü radikal bireyciliğe eğilimli olanların sırtına yükleyip Robert Nozick'in, "neden anarşi olmasın" sorusuna aynı açıklıkta "neden ortaklaşacılık olmasın" ya da "neden demokrasi olmasın" sorularıyla çok iyi bir şekilde karşılık verebiliriz. İnsani yolculuğa mutlak haklarla başlarız diye düşünmenin, bu yolculuğa mutlak yükümlülüklerle başlarız diye düşünmekten daha fazla nedeni yoktur. Örneğin, gerçek Hıristiyanlar yükümlülüklerin üstün olduğunu kabul edebilirlerdi. Ve Yunanlılar bireycilik ve devrimin, polis'in yurttaşları olarak özgür insanların doğal durumundan sapmalar olduğunu göstermeye uğraşmışlardı. Yurttaş olmayan ya da özel kişi -tuhaf, köksüz, yuvasız kişi- için kullanılan Yunanca terim *idiot* idi ve bu sözcük şimdi olduğu gibi o zaman da "kara cahil" anlamını taşıyordu. Yunanlılar açısından kanıtlama zorunluluğu bireyselliği selam-

layan insana aitti; Sokrates bile *Crito* ya da *Savunma*'sında (ölümü, sürgün olmaya tercih ettiği diyaloglarında) bu yükümü üstlenmemişti.[20]

Değişim de doğal ve arzu edilen bir stasisten bir sapma ya da kendi içinde bir norm olarak (Condorcet'den Marx ve Spencer'a uzanan ilerlemeci tarih teorilerinde ve yeni gelişme teorisyenlerinde olduğu gibi) görülebilir. Hegel gibi diyalektikçiler stasisi normal tarihsel dinamiklerin çöküşünün bir işareti olarak görürken, Burke devrimin, *prima fronte*, her zaman bir savunma gerektirdiğinde ısrar etmiştir.

Robert Paul Wolff bir keresinde, "devlet otoritesi için bir teorik haklılaştırma bulamamasının" onu, istemeyerek de olsa bir "felsefi anarşist" konumunu benimsemeye ittiğini yazmıştı.[21] Fakat doğal haklar ya da radikal özerklik için nihai bir haklılaştırma bulamamasının onu felsefi bir devletçi kıldığını da ilan edebilirdi pekâlâ. Aslında, 2.Bölüm'de kanıtlamaya çalışacağım gibi, meşru siyasetin teori öncesinde yetkili bir başlangıç noktası yoktur, meşru siyaset kendi kendisini yaratır ve kendi kendisini haklılaştırır. Felsefi anarşizm ve felsefi devletçilik aynı hatadan -yani, siyasal konumların her nasılsa hem kesin hem de ıslah edilemez olan felsefi temellere yaslandığı düşüncesinden- yapılan eşit derecede anlamsız çıkarımlardır. Siyaseti teori öncesi bir temele dayandırmak onu kum üzerinde inşa etmektir. Siyaset pratiği siyasetten çıkan yapıları haklılaştırmak şöyle dursun, tüm haklılaştırmayı ve böylece tüm meşruiyeti imkânsız kılar. Siyasal akıl yürütmenin başlangıç nokta-

20. *Crito*'da Sokrates, adil olmayan insanlar tarafından uygulandıkları zaman bile Atina yasalarına itaat etme görevini "yaşama hırsla bağlı olma" arzusunun çok üstüne koyar ve kendi insanlığını şehirdeki yurttaşlığıyla ilintilendirir. Bkz. Platon *Crito*, 50A-54B.

21. Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism*, New York: Anchor Books, 1970, s.viii. Wolff, "korku ve öfkelerinin yararsız, kötü maceralara sürüklemiş olduğu çıldırmış genç erkek ve kadınların vahşi fantezilerinden çıkan" "kötücül öldürme ve yıkma eylemleri" olarak adlandırdığı fiili anarşist şiddet eylemlerini kınamıştır (*New York Times*'a mektup, 13 Eylül 1970). Bu yürekten reddediş, felsefi konumları pratik sonuçlarından ayırmış olan ve ayırmaya devam eden uçurumun derinliğini gösterir. Bu nedenle Robert Nozick "sığ ve katı" -hep "kötü ortaklar"- insanlar tarafından savunulanlara benzer konumları benimseme konusunda kaygı duyar, fakat kendi çalışmasının bir "siyasal kitapçık" değil yalnızca bir "felsefi inceleme" olduğu konusunda kendi kendisine güven tazeler. *Anarchy*, s.x, xii.

ları olarak Hakkın Vekâleti ve Kralların Kutsal Hakkı, Birey'in Kutsallığı ve Doğal Hakların Önceliği'nden daha az (veya daha fazla) güvenli değildir. Hobbes ve Locke'un sözleşme teorisi, geleneksel otoriterciliğe karşı uzlaşıma dayalı devleti desteklemek ve meşrulaştırmak için "doğal dünya"nın ve "doğal insan"ın betimsel ve kural koyucu boyutlarını zarif bir şekilde bir araya getiren natüralizmi kullanma girişimiydi. Fakat bu düşünürlerin teori öncesi çerçeveleri, yerine geçtiği doğal krallık teorilerinden daha az metafizik olmayan bir natüralizme oturtulmuştu. Kant'ın ve son zamanlarda Rawls'un daha biçimselci (formalist) ahlâk teorileri, tözsel (substantive) siyasal ve etik adalet teorileri için uzlaşıma dayalı bir başlangıç noktası tasarlamaya çalışmıştır; fakat yine başlangıç noktasının uzlaşıma dayalı karakterinin kumun üzerinde durduğu görülmüştür. Başlangıç noktasının teorik gücünden çok ıslah olmazlığı konusunda bir mutabakata varılmıştır. Her iki durumda da, ortaya çıkan siyaset, uygulanabilir yurttaşlık ve ortak iyilerin peşinde koşma açısından yetersiz bir model ileri sürer; her iki durumda da tasımsal tutarlılık insani karşılıklı bağımlılığın koşullarını hatalı temsil etme pahasına sağlanmıştır. Son olarak öyle görünüyor ki, tüm liberal teoriler "esasen tartışma götürür"[22] öncüllere - hakkında mutabakatın olmadığı ve savunmanın söz konusu olamayacağı indirgenemez, teori öncesi zeminlerde kökleşen öncüllere- indirgenebilir.

Şu halde liberal demokratik akıl yürütme, kendilerinin başlangıcı olmayan ilk teori öncesi başlangıçlara kaçınılmaz olarak geri giden zincirleme akıl yürütme olmuştur. Deizmin aslında düzenli ve anlaşılır olan kozmosu için temel bir İlk Neden ileri sürmesi gibi liberal demokrasi de teorisini, yalnızca gölgelerin olduğu ve anlaşılmaz öncüllerin, *ex nihilo* onlardan çıkan tüm anlaşılırlıkların gerekçesi olarak görüldüğü bir alacakaranlığa itmiştir.

Elbette ki başka felsefi yöntemler vardır. Diyalektik felsefe kendisini hareket halindeyken ayakta tutar, inandırıcılığı başlangıç noktasından ziyade açımlanan bir mantık sürecinde arar. Pragmatik felsefe ise meşruluğunu tesis etmek için başlangıçlardan ziyade sonuçlara gözünü diker ve böylece haklılaştırım yükümünü görün-

22. Bu ifadenin siyasetteki kullanımlarının bir açıklaması için bkz. William Connolly, *The Terms of Political Discourse*, Lexington, Mass.: Heath, 1974.

mez dünyadan görünür dünyaya aktarır. Güçlü demokrasi teorisinin hem diyalektik hem de pragmatik olduğunu 2. Kısım'da tartışacağım. Güçlü demokrasi teorisinin tasavvur ettiği demokratik siyaset bağımsız olarak temellendirilmiş metafizikten özerktir, meşruluğunu kendi kendini yaratan, kendi kendine yeterli, kendi kendini dönüştüren akıl yürütme tarzlarından ve akıl yürütmeyi vücuda getiren siyasal etkileşim çeşitlerinden devşiren bir siyasettir. Fakat burada belki de zaten aşikâr olan şey şudur ki cılız demokratik süredurumsal çerçeve sorunu, en rahatsız edici tezahürlerinde cılız demokratik epistemoloji sorunudur. Başlangıç noktaları ve duruş konumları hakkındaki kesinlik "nesnel" ya da "kesin" bilgi sorununun bir görünümüdür. Görüleceği üzre, burada betimlenen Newtoncu süredurumsal çerçeve ile liberal demokratik teorinin yaslandığı bir diğer çerçeve olan Kartezyen epistemolojik çerçeve arasında -bir sonraki bölümde göstermeyi umduğum gibi- olağanüstü değilse bile güçlü bir mütekabiliyet vardır.

III. EPİSTEMOLOJİK ÇERÇEVE: KARTEZYEN SİYASET

Amerika, Descartes'ın yönergelerinin en az incelendiği ve en iyi uygulandığı ülkelerden birisidir.

de Tocqueville

İkibin yıldan fazla bir süredir en etkili ve ortodoks düşünce geleneği kendini büyük ölçüde, öncel değiştirilemez doğruluk, güzellik ve iyilik gerçekliğinin tamamen bilişsel bir tarzda belgelenmesi sorununa adamıştır.

John Dewey

Ahlâki argümanlardaki aldatıcı geometrik kesinlik, tüm safsataların en yanıltıcısıdır.

Edmund Burke

Tüm siyasal teoriler gibi liberal demokratik teori de siyasal bilginin niteliği hakkında belli varsayımlara dayanır. Bu epistemolojik varsayımlar o teorinin birçok güçlü taraflarını ve daha az olmamak üzere zayıf taraflarını açıklar. Hâkim varsayım Kartezyendir: Siyasal yaşamın kavramlarının, değerlerinin, standartlarının ve hedeflerinin basit bir çıkarımla türetilebileceği bilinebilir bir bağımsız zemin -düzeltilemez bir ilk öncül ya da "öncel değiştirilemez gerçeklik"- vardır. Pufendorf'un, "ahlâk bilimini geometri ve mekaniğinki kadar bütünlüklü ve aynı ölçüde kesin olan ilkelerin bulunduğu bir sisteme indirgemenin" mümkün olduğunu

iddia ettiği zaman gösterdiği çıkarımsal kesinlik bu türdendir.[1]

Bir önceki bölümde değinildiği gibi John Dewey, "insanın kendine güvensizliği"nden kaynaklanan "kesinlik arayışı"nın, "arı bilginin aşkınlığı" yoluyla bir "kendinden öteye ve yukarıya geçme arzusu" yaratmış olduğunu düşünmüştür.[2] Benzer biçimde A.R. Louch, insanın "sonul olarak gözlemlenebilir şeyler" ve bunun destekleyicisi olarak bir "düzeltilemezlik doktrini" aradığından bahsetmiştir.[3] Bu beyhude arayış, toplumsal bilgiye, tüm meydan okumalardan uzak olacak siyasal pratiği genel hakikatin mutlak kesinliğiyle donatacak bir temel arar.

Louch ve Dewey'in kesin siyasal bilgi arayışının beyhudeliği hakkındaki çözümlemeleri, Charles Sanders Peirce'e olan borçlarını ortaya çıkarır. Peirce bir otobiyografi içinde gizlediği yöntem üzerine makalesinde, filozofların "bilimsel konularda yanılmazlık" için duydukları gereksinimi "karşı konulamayacak bir biçimde gülünç" olarak nitelendirmiştir.[4] Peirce, kuşkunun "sabit inanç" eğilimini sürekli kışkırtmasına rağmen gerçek bilim adamının kendisini "kuşkunun tahriki"yle beraberce yaşamaya zorlayabileceğini düşünmeyi tercih etmiştir.

Peirce kesinlik gereksinimine yakınlık duymuş, fakat sonuçlarından şikâyet etmiştir. Siyasal düşüncede kesinlik arayışının hakikati beslemekten ziyade ortodoksluğu doğurmasının daha muhtemel görünmesinden ve pratikte de yöntemin içerik üzerindeki hâkimiyetini arttırmaya eğilimli olmasından ötürü belki biz de Peirce gibi davranmalıyız. İronik olarak bu yordam, Dewey'in belirttiği gibi, "bilgi hakkında vardığı sonuçları bilginin gerçekleştiği evrenin doğasına" dayandırmaktan memnun olan "eski [filozofların] sağgörülü yönteminin" kesinlikle bilimsel olmayan bir biçimde ters çevrilmesini doğurur.[5] Toplumbilimi alanındaki ampiristlerin son yıllardaki yöntembilim takıntısı ise tam tersine onları,

1. Samuel Pufendorf, *Droit de la nature et de gens*, 2. kısım, no. 6.
2. John Dewey, *The Quest for Certainty*, New York: Capricorn, 1960, s. 6-7.
3. A. R. Louch, *Explanation and Human Action*, Berkeley: University of California Press, 1969, s. 44.
4. Charles Sanders Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*, der. J. Buchler, New York: Dover, 1955, s.3. Aynı zamanda bkz. Peirce'in aynı ciltteki "The Fixation of Belief" adlı yazısı.
5. Dewey, *Quest*, s. 41.

epistemolojiyi ontolojinin önüne koymaya itmiştir. Bu toplumbilimciler sahiden kavradıkları ender olarak görülen doğa bilimlerini taklit etmeye girişirken gerçekliğe dair her kavrayışı, ortodoks bir kavrayış kurgusuna tabi kılmaya çalışmışlardır. Bereket versin ki şimdi atlatılmış olan kısa bir dönem için meta-teorik çözümlemenin, siyasal teorileştirmenin tek meşru biçimi haline gelmesi gibi bir tehdit başgöstermiştir.

Burada geliştirilen iddia şudur: Bu amansız kesinlik arayışı, liberal siyasal felsefenin başlangıcından beri kendine has bir özelliği olmuştur. Bu arayış, siyasal olanı, değiştirilmez siyaset öncesi bir alana yerleştirerek siyasetin hem teorisine hem de pratiğine kötülük etmiştir. Liberal epistemoloji siyasetin siyasal terimlerle tasvir edilemeyeceğini ya da anlaşılamayacağını, tersine, daha sonradan siyasal terimlerin nesnesini oluşturacak inceleme konusunun bulaşmadığı antiseptik kategoriler gerektirdiğini ısrarla vurgulamıştır. Bu ısrarda liberaller, Descartes'dan daha Kartezyendiler. Descartes, "Eğer bilimlerde sabit ve devamlı bir yapı kurmak istiyorsam, ilkin daha önce sahip olmuş olduğum tüm kanaatlerden kendimi kurtarmaya ciddi bir şekilde girişmek ve temelden itibaren yeniden inşa etmeye başlamak zorunda olduğuma kaniydim" diye yazmıştır.[6] Fakat aşağıda (8. Bölüm'de) göreceğimiz gibi Descartes keşif yolculuğuna çıkmadan önce kendisini geleneksel inançlarla takviye etmiştir, oysa Hobbes ve ardılları siyasal yaşam teorilerinin, gerçekten de tamamen siyasal olmayan temeller üzerinde *de novo* (yeniden) inşa edilmesi gerektiğine kendilerini inandırmışlardı. Siyasal yükümlülük, varsayımsal bir doğa durumundaki insan etkileşiminin siyaset öncesine dayanmak zorundaydı; siyasal özgürlük doğal özgürlükten türemek ve siyasete başvurmaksızın ayakta kalmak zorundaydı; siyasal haklar, toplumsal ve siyasal koşullara başvurmaksızın oluşmuş doğal haklardan kaynaklanmak zorundaydı; ve Yunanlıların insan tekini başlangıcından itibaren tanımladığını düşündükleri toplumsal ve siyasal ilişkilerin çözülmesi zor karmaşasının bütünü, birbirlerinden köklü bir şekilde ayrı olarak tanımlanan atom teklerinin fizik temelli bir psikolojisine indirgenmek zorundaydı.

6 Rene Descartes, *Meditations*, der. E. S. Haldane ve G. R. T. Ross, Cambridge: Cambridge University Press, 2. Cilt, s. 144.

Bu sözde-Kartezyen inanç, bütün toplum sözleşmesi ve doğa durumu geleneğine nüfuz eder: Bu, Ackerman, Rawls ve Nozick gibi yeni liberal teorisyenlerde Hobbes'da olduğundan daha az aşikâr değildir. Örneğin Nozick, "siyasal alanı anlamanın olası yolları" arasındaki (yalnızca imkânsız olduğu bilindiğinde terk edilmesi gereken) "en cazip teorik alternatifin, siyasal alanı bütünüyle gayri siyasal alan bazında açıklamak olduğunu" öne sürdüğü zaman -sorunu tartışmıyor, ilan ediyor-, Hobbes ile Nozick arasında seçim yapabileceğimiz pek az şey vardır.[7] John H. Halowell'in Nozick'inkinden çok daha önce yazılmış kitabının başlığının kendisi, *Demokrasinin Ahlâki Temelleri,* onun indirgemeci bir epistemolojiye ve (Isaiah Berlin'in sözcükleriyle) "ahlâki nosyonların siyasal ilişkiler alanında keşfedilmesinden ya da uygulanmasından hareket eden siyasal teori, ahlâk felsefesinin bir dalıdır"[8] şeklindeki varsayıma olan bağlılığını ortaya serer.

Bu durumların her birinde, kesinlik arayışı, teorisyenin dikkatini siyasal yaşamı anlaşılır kılma ve siyasal pratiği adil kılma gereksiniminden uzaklaştırıp bunun yerine, anlaşılırlığı mutlaklaştırma ve adaleti düzeltilemez kılma gereksinimine yöneltiyor görünmektedir; çalışılan konuyu çarpıtma ya da terk etme pahasına olsa da. Bu nedenle T.L. Thorson, Bertrand Russell'ın şu sorusunda siyasal bir eğilim bulur, "Dünyada hiçbir mantıklı insanın şüphe edemeyeceği kadar kesin bir bilgi var mıdır?" Thorson'a göre "bu tam da bizim demokrasi için istediğimiz 'bilgi' türüdür."[9]

Kesinlik arayışı ilk bakışta metafizik açıdan olarak tarafsız görünmektedir. İlk varlığın doğası hakkındaki büyük metafizik tartışmaların her iki karşıt tarafını da kendisini herhangi bir ilk varlık biçimine oturtabildiği sürece onaylayacaktır. Bundan dolayı, kesinlik arayışı hem idealist hem de maddeci bağımsız zemin tasarımlarına açıktır ve bunlarla ilintilendirilmiştir. Hem rasyonalist hem de ampirist epistemolojiden tek bir stratejideki iki taktik olarak yararlanır: Siyasal dünyanın, kesin ve siyaset öncesi hakikat -mutlak olgu ya da mutlak idea- içinde temellendirilmesi. Karl Popper ve Isaiah

7. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, s. 6.
8. Sir Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford: Clarendon Press, 1958, s.5.
9. T.L. Thorson, *The Logic of Democracy*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.

Berlin gibi liberal teorisyenler, belli rasyonalist idealizm biçimlerinin siyasal düşünceye getirdiği İdea'nın mutlakçılığını görmüşler, fakat kendi ampirizmlerindeki benzer yönelimleri ortaya çıkarmada başarısız olmuşlardır.[10] Temel mantığı göstermek yine John Dewey'e kalmıştır:

> İki okul arasında kutupsal karşıtlıklar olsa da, ortak bir öncüle dayanırlar. Her ikisine göre de...kendi üzerine katlanan düşünce (reflective thought) yaratıcı değildir. Kendi üzerine katlanan düşüncenin sınavdan geçirileceği yer, düşünümsel olmayan (non-reflective) dolaysız bilginin açığa çıkardığı haliyle öncel (antecedent) gerçekliktir. İki okul arasındaki tartışma kısaca önceki dolaysız bilginin kaynağı ve doğası hakkındadır. Her iki okula göre de düşünüm çıkarımı içerse de yeniden üreticidir; sonuçlarının "kanıtı" hiçbir çıkarıma başvurulmadan bilinenle karşılaştırılarak bulunur.[11]

Dewey'in yorumunda, bilgi arayışı iki ayrı güdüye sahip görünmektedir: Kusurlu olmaya ya da hatta belirsizliğe izin verebilecek (ya da bunu talep eden), tamamen zihinsel bir durum olan bir anlaşılırlık ya da aydınlanma arzusu; ve Peirce'nin belirttiği gibi ancak aydınlanma pahasına oluşturulabilen psikolojik bir durum olan bir kesinlik arzusu. Şimdi ideal bir dünyada eksiksiz aydınlanma "kuşkunun yarattığı rahatsızlığı" yatıştırarak ya da silerek kalıcı bir zihin durumunu besleyebileceği halde bu iki güdü genellikle, birbirinin amaçlarına aykırı hareket ederler. Gelgelelim pratikte bu güdüler sıklıkla savaş halindedir. Ve bu savaş patladığı zaman, hem ampirizm hem de rasyonalizm tek bir amacı, yani anlaşılırlığın ortadan kalkması pahasına olsa bile şüphenin yok edilmesi amacını başarmaya yönelik karmaşık stratejilere dönüşür. T.H. Huxley sık sık "maddecilik" ve "tinselcilik" diye adlandırdığı şeyleri aynı saçmalığın, tin ya da madde olsun her şeyi bilebileceğimiz fikrinin, karşıt yakaları olarak ele almıştır.

Liberal, siyaseti anlamak için tin ya da madde hakkında çok kesin bir şeyler bilmemiz gerektiğini düşünür. Bununla birlikte, kesinliğin konudan daha önemli olmasından ötürü liberal teorisyen-

10. Karşılaştırın, Sir Isaiah Berlin, *Two Concepts*, ve Sir Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 cilt, Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1945.
11. Dewey, *Quest*, s. 109.

ler, ampirist ve rasyonalist argümanların her ikisini de genelde tek bir akıl yürütme hattı üzerinde nöbetleşe olarak, özgürce kullanabilir. Hobbes'un psikolojik hedonizmi ve çağrışımsal psikolojisi nitelik bakımından ampirist midir? Ya da akla ve doğal hukuka olan bağlılığı onu bir rasyonalist yapar mı? Bunlar yanlış sorular olabilir. Çünkü Hobbes'un kendi kendine itiraf ettiği şey, belli bir metafiziği onaylamaktan ziyade yeni siyaset bilimini kesinlik içinde kökleştirmek amacıyla, genelde adalet ve siyaset doktrinlerini "aklın kurallarına ve yanılmazlığına indirgemeyi" istemesidir.[12] Liberal siyasal teorinin gayesi, insan bağımlılığı tarihinin yabancı ve zorlu malzemelerle biçimlediği siyaset evini daha basit ve aşina bir ortamda yeniden kurmak olmuştur. Eğer taş daha pürüzsüz bir cephe sunuyorsa, orijinal durumunda hangi malzemelerden yapılmış olursa olsun siyaset evi taşla yeniden inşa edilmelidir.

Bu nedenle, siyaseti anlamak her zaman zorunlu olarak siyaseti yapıbozumuna uğratmak (deconstruct) ve depolitize etmektir: Yani onu, kesinlik arayışındaki zihin tarafından özümsenmeye direnen egzotik ve idare edilemez unsurlardan arındırmaktır. Bu tamı tamına Hobbes'un *Leviathan*'ının programıdır: Siyaset, ahlâk olarak yeniden şekillendirilmeli; ahlâk, psikoloji olarak yeniden kurulmalı; psikoloji, mekanik olarak yeniden düzenlenmeli ve mekanik, parçacıklar fiziği olarak yeniden yaratılmalıdır. Siyasal kozmos baştan başa bunun gibi ana (ve temel) yapı taşlarından inşa edilebilir: Siyasal anlayışın standartlarının ve siyasal bilimin sınırlarının yanı sıra siyasal eylemin hedefleri ve siyasal kararın normları da. Kesinliğe yönelmiş zihinlerle dünyanın bu kadar mükemmel bir yeniden bileşime kavuşturabileceğini Descartes bile hayal edememişti.

A- LİBERAL TEORİNİN KARTEZYEN ÖZELLİKLERİ

Erken dönem liberalizmin cesur epistemolojik varsayımlarıyla ilintilendirilen soruşturma yöntemi, geniş bir mecazi anlamda Kartezyen olarak nitelenebilir, fakat bazı oldukça özgül tarzlar açısından da Kartezyendir: İndirgemeci, genetik, ikici, spekülatif ve tek-

12. Thomas Hobbes, *Elements of Law*, der. F. Tonnies, Londra: Cass, 1969, İthaf Mektubu'ndan.

benci (solipsistic) olmaya eğilimlidir. Liberal siyasal düşüncenin de -toplum sözleşmesi, doğa durumu, doğal haklar ve orijinal konumlar hakkındaki teorileri dahil ettiğimiz siyasal düşüncenin- buna tekabül edecek şekilde özgül siyasal açılardan kesinlikle indirgemeci, genetik, ikici, spekülatif ve tekbenci olduğu gösterilebilir.

Hobbes'a göre indirgemecilik, apaçık bir biçimde arzu edilebilir bir soruşturma yöntemidir. *Hukukun Öğeleri*'nin "İthaf Mektubunda", genelde adalet ve siyaset doktrinlerini "aklın kurallarına ve yanılmazlığına indirgemek için, öncelikle güvenilmez bir şey olan tutkunun yerini alamayacağı bir temel için gerekli ilkeleri ortaya koymak ve sonra da bunların üzerine (şimdiye kadar boşlukta inşa edilmiş) doğa yasasındaki örneklerin hakikatini, bu bütünlük bozulmaz hale gelinceye dek derece derece inşa etmekten başka bir yol olmadığında"[13] ısrar etmiştir. Sağlam bir siyaset evi, ancak siyaset öncesi granitin derinine yerleştirilmiş silinemez ve yanılmaz bir temel üzerinde yükselebilir.

John Rawls'un "başlangıç konumu" da benzer bir indirgeme içerir. Antiseptik bir başlangıç noktasından siyasal bir adalet teorisinin geliştirilebilmesi için, insan tekleri kendilerinin insan olduklarını anlamamızı sağlayan özel psikolojilerden ve tikel çıkarlardan arındırılır.[14] Teorinin gerçek dünyanın siyasal muğlaklıklarına ve belirsizliklerine hitap etme konusundaki başarısı bu dünyadan uzaklığıyla ölçülür.

Robert Nozick'in Hobbescu yöntem üzerindeki yorumu, uygulanmakta olan indirgemeci arındırmanın çok daha şaşırtıcı bir örne-

13. Ibid.

14. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971. 1. Kısım. Rawls yakın tarihlerde, Kantçı yapı kuruculuk (constructivism) hakkında verdiği Dewey konferansında bu yaklaşım hakkında bazı çarpıcı kuşkular belirtmiştir. "Bir adalet tasarımını haklılaştırmanın öncelikle epistemolojik bir sorun olmadığını" onaylamaktadır. "Bizim kendimize dair kavrayışımıza ve toplumla olan ilişkimize dayanan anlaşmaya ulaşabilmek için makul zeminler bulma arayışı, önsel ve bağımsız bir nesneler ve ilişkiler düzenince sabit kılındığı düşünülen ahlâki hakikat arayışının yerini alır." ("Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77, 9, Eylül 1980, s. 519)

Bu görüşün burada geliştirilen konuma daha açık olduğu bariz, fakat *A Theory of Justice*'in dayandırılmış göründüğü rasyonel öz çıkar nosyonu hakkında esaslı sorular doğurmaktadır. Bir tartışma için bkz. William A. Galston, "Moral Personality and Liberal Theory: Rawls 'Dewey Lectures'", *Political Theory* 10, 4, Kasım 1982.

ğidir. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'da bizi şöyle ikna etmeye uğraşır:

> Başlangıç noktası ne kadar köklü olursa (insani durumun temel, önemli ve kaçınılmaz özelliklerini ne kadar seçerse) ve sonucuna ne kadar az yakın olursa ya da görünürse (ne kadar az siyasal ya da devletsi gibi görünürse) o kadar iyidir...Siyasal özelliklerin ve ilişkilerin görünürde çok farklı gayri siyasal özelliklere ve ilişkilere indirgenebilir ve onlarla özdeş olduğunu keşfetmek heyecan verici bir sonuç olurdu. Bu özellikler birincil olduğu takdirde, siyasal alan sağlam ve derin bir şekilde temellendirilmiş olur.[15]

Şu halde tüm bilginin, tüm bilme tarzlarının canalıcı bir indirgeme unsuru içerdiği kesindir. Fakat arındırma konusundaki liberal eğilim, siyasetin özsel anlamını tamamen boşaltan indirgeyici soyutlamalara yol açar. Basitleştirme ve çıkarımsal kesinlik çabası içerisinde yaşam kavramının izini kaybeden katıksız bir biyoloji fiziğinin bir bilim sayılması pek olanaklı değildir: Hayat, inorganik moleküller ile canlı hücreler arasındaki ayrımdır. Fakat liberal teorisyenler, insan etkileşimini fiziksel mekaniğe ve cemaat dinamiğini de hedonist bireycilik statiğine indirgedikleri ve böylece tam da aydınlatmayı amaçladıkları fenomenlerin izini bile isteye yitirdikleri toplumbilimi adına büyük bir zafer kazanmakta olduklarını düşünürler. Gerçekliği yekpare tek boyutlu terimlerle betimlemeye ve bunun sonucu olarak yöntem hakkında yekpare ve esnek olmayan bir yaklaşımı benimsemeye yönelik oldukça tuhaf bilimsel girişim görüşleri, pozitivist ve davranışçı eğilimden destek görmüştür elbette.

Yöntembilimciliğin (methodologism) tuzakları artık o kadar bildiktir ki Dewey'den tek bir paragraf bile bu tuzakları anımsatmaya yetebilir. Dewey, insan ilişkilerinin özünün ne olduğunu bir öğretmen sabrıyla açıklar: "Doğaya dair bilginin kazandığı başarının gizi olan seçmeci soyutlamalara burada giremeyiz. Doğaya dair bilgide söz konusu olanlara benzer bir basitleştirmeyi toplumsal ve ahlâki konulara da uyguladığımız vakit insani etkenlerin ayırt ediciliğini yok etmiş oluruz. Bunun ardından insani etkenlerin

15. Nozick, *Anarchy*, s. 7 (italikler eklenmiştir). Nozick'in konumunun siyasal teori için sonuçlarını "Deconstituting Politics: Robert Nozick and Philosophical Reductionism"de ortaya çıkarmaya çalışmıştım, *Journal of Politics* 39, 1, Şubat 1977.

fiziksel olana indirgenmesi başgösterir."[16] Fiziksel olana indirgeme, siyaset dünyasına doğuştan ait (indigenous) görünen olumsallığın, umulmayan belirsizliklerin ve talihin etrafından dolanmanın bir yoludur. Fakat, Karl Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde belirttiği gibi "canlı ya da cansız, insan ya da eşya, her konudan bütün iddia edilen rastlantıları soyutlarsak, nihai soyutlamada elde kalan tek tözün mantıksal kategoriler olduğunu söylemekte haklı oluruz."[17]

Marx burada idealistleri itham etmektedir, ama idealistler, kendilerini dünyadaki tüm tesadüflerin ve deliliğin düşmanları ilan ettikleri zaman bilim adına gerçekliği çarpıtan pozitivistlerden bir parça daha iyidir. Jürgen Habermas'ın farkına vardığı gibi, "bilimler olumsallıktan ampirik olarak tekbiçimli olanı söküp çıkarmaya çalıştıklarında pozitivistik tarzda delilikten arındırılmış olur; ve bundan dolayı delilik yönetimsiz ve denetimsiz kalmak zorundadır."[18] Siyaset insanın ruhundaki anarşik, yönetilemez ve delice şeylerle flört ettiği sürece, pozitivist toplumbilimi siyasete nüfuz edemeyecek, onu anlaşılır kılamayacaktır.

John Dewey de aynı noktaya değinir: "Ampirizm olmuş ya da 'verili' olana bağlı olarak kavranır", oysa dirimsel biçimi içerisinde tecrübe deneyseldir, verili olanı değiştirme çabasıdır; tasarıyla, bilinmeyeni ortaya çıkarmaya çalışmakla nitelenir; bir gelecekle bağlantılı olması ise belirgin özelliğidir.[19]

Dewey'in düşüncesinde siyaset, ilkörneksel olarak (archetypically) tecrübeye dayalıdır ve dolayısıyla deneyseldir. İnsan topluluklarının ortak geleceklerini tasarlama, düzenleme ve yürürlüğe koyma sanatıdır. Çatışma halindeki insanlar için ortak bir kader icat etme sanatıdır. Böyle bir kader yaratmak, zorunluluktan ve onun verilerinden özerk olmak ve anlamlı seçimler yapma yeteneğine sahip olmaktır. İndirgemecilik, geleceği önünde sonunda zorunluluk tarafından yönetilen bir geçmişe bağlar ve özgürlüğü şeylerin insani düzeni içerisinde yuvasız bırakır.

16. Dewey, *Quest*, s. 216.
17. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, New York: International Publishers, 1963, s. 105-106. [*Felsefenin Sefaleti*, çev. A. Kardam, Sol Y., 1992]
18. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Boston: Bacon, 1971, s. 282.
19. Aktaran Richard J. Bernstein, *Praxis and Action*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, s. 206.

Eğer liberal demokrasinin Kartezyen epistemolojisi kesinliğe olan tutkusu bakımından indirgemeciyse, çıkarımcılığa olan sevgisi bakımından da genetiktir. Tasımı mantığının temel aracı olarak kabul eden indirgemeci yöntem, siyasal akıl yürütme esnasında belitin (axiom) ya da öncülün önceliği konusunda ısrar eder. İyi tasarlanmış bir geometride olduğu gibi, mantıksal önceliği ahlâki ve siyasal önceliklerinin bir garantisi haline gelen başlangıç ilkelerini iyice kazarak derinleştirir; daha sonra siyaset yuvası çukurun dibine yerleştirilen temeller üzerinde inşa edilir.[20]

Akıl yürütme geometrinin kapsamına sokulduğunda ve siyasal anlayış sonuçları bakımından zorunlu olarak apolitik bir nitelik arz eden öncüllerinde olduğundan daha az apolitik olmayan tasımsal zincirlemelere bağlı kılındığında, siyasal teori apolitik teori haline gelir ve Burke'nin, ahlâki argümanlardaki geometrik kesinliğin tüm safsataların en yanıltıcısı olduğu şeklindeki ithamı doğrulanmış görünür. Başlangıç noktaları teori öncesi olduğu kadar siyaset öncesi (Bkz. 2. Bölüm) başlangıçlara dönüştüğünde ve dolayısıyla haklılaştırmanın ya da yanlışlamanın ötesinde -tüm akılcı tartışmanın ötesinde- yer aldığında sorun daha da derinleşir. İlk neden paradoksu (İlk Neden'in nedeni nedir?), genetik kökenlerden hareket eden ve temellendirme yapısının tüm ağırlığını soyut haklar ve mutlak özgürlükler gibi uzak ve soyut "nedensiz nedenlere" yükleyen bir yöntem içinde bilhassa rahatsız edicidir.

Fiili siyaseti kendisinin indirgemeci akıl yürütme zincirindeki başlangıç noktasından ayıran uçurum, liberal demokratik epistemolojiye felsefi ikicilik doğrultusunda bir eğilim de kazandırır. Bilenin bilinenle bağlantısı kopartılır, epistemoloji ontolojiden ayrılır, düşünce eylemden köklü bir biçimde farklılaştırılır ve olgu ile değer düşman evrenlerin -her örnekte tecrübeye de siyasal gerçekliğe de aykırı kutuplaşmalardır bunlar- sakinleri olarak tanımlanır. Bilme ve yapma bir kere birbirinden çekilip ayrılınca ve bunlara hemen hemen karşıt anlamlar yüklenince, yapma kaçı-

20. Robert Paul Wolff Rawls'un aksiyomatik başlangıç noktalarına duyduğu ilgiyi çok iyi kavrar: "İddia kısaca şudur ki ahlâki ve toplumsal sorular hakkındaki akıl yürütmemizde, matematik akıl yürütmemizde yapmayı öğrenmiş olduğumuz tikelliklerle aynı soyutlamalar yapmayı seçebiliriz". *Understanding Rawls*, Princeton: Princeton University Press, 1977, s. 121.

nılmaz olarak bilmeye tabi kılınır; bilhassa algılayanın algılanandan önce olduğu ve düşünmenin hem varlıktan hem de yapmadan önce ("Düşünüyorum, öyleyse varım") geldiği Kartezyen bir dünyada.

Bu, liberal teorinin neden genelde Marksistleri (*Feuerbach Üzerine Onbirinci Tez*), sosyologları, muhafazakârları, pragmatistleri, ve gözlerini tarihe ve onu belirleyen somut toplumsal güçlere dikmiş öbür diyalektik düşünürleri rahatsız eden spekülatif bir tarz içerisinde işliyor göründüğünü açıklar. Genetik akıl yürütme açıkça spekülatif temelleri somut gerçekliklere yeğleyecek ve ikicilik de temeller ile gerçekliklerin antiseptik bir yalıtım içerisinde tutulmasını garantileyecektir. Teori, eylem dünyasını aydınlatan, hizmet eden; fakat eylem dünyasının bulaşmadığı özerk bir alan olarak görülecektir. Eylem alanının dinamik, amaçlı ve daima seyir halinde olduğu yerde teori kasten durağan, mekanik ve nedensel kalmaya çalışacaktır; tam da siyaseti tanımlayan aktif nosyonları zaptedebilmek, onlara boyun eğdirebilmek için. Epistemolojinin düzenliliği yalnızca siyasal olana dayatılmakla kalınmaz, siyasal olanın tamamlanmamış karmaşıklığıyla ikame edilir. Burada yapıbozum denetim anlamına gelir. William James âdeta Kartezyen liberal teorinin sesleriyle tınlayan bir biçimde betimlediği bu spekülatif indirgemeciliğe "kısır soyutlama" adını vermiştir:

> Kavramları aşağıdaki gibi betimleyebileceğimiz kullanma tarzına "kısır soyutlama" adını vermeme izin verin: Somut bir durumu, bu durum içerisinde göze çarpan ya da önemli bir özelliği seçip alarak ve somut durumu bu özellik altında özetleyerek kavrarız; daha sonra somut durumu bu tarzda kavramanın getirebileceği tüm olumlu sonuçları daha önceki niteliklerine eklemek yerine, kavramımızı kendimize özgü bir tarzda kullanmaya devam ederiz. (Bundan sonra olabilecekler gayet açıktır -çn.) Orijinal olarak zengin fenomenin kendisine soyut bir biçimde yakıştırılmış bulunan çıplak isminin çağrıştırdıklarına indirgenmesi, orijinal fenomenin kavramdan "başka hiçbir şey" olmayan bir örnek olay olarak ele alınması ve kavramın soyutlandığı tüm öbür nitelikler sanki silinip gitmişçesine davranılması. Bu biçimde işlev gören soyutlama, düşünce içinde bir ilerleme aracından ziyade bir hapsetme aracı haline gelir. Şeyleri kötürüm eder; zorluklar yaratır ve imkânsızlıklar bulur....Soyut nitelik-

lerin ve sınıf adlarının kısır denebilecek ölçüde şahsi bir biçimde kullanılması...rasyonalist düşüncenin doğuştan gelen en büyük günahlarından biridir.[21]

Tolstoy şu özdeyişinde aynı dersi verir: "İnsan herhangi bir nesneye zekâsını ve yalnızca zekâsını uygular uygulamaz, nesneyi kesinlikle yok eder".

Liberal siyasal teorinin çeşitli Kartezyen özelliklerinin temelini, güçlü bir felsefi tekbencilik geleneği oluşturur. Bergson, "İnsan ilk düşünmeye başladığı zaman, önce kendisini düşünür" der. Kartezyen liberalizm insanı, ilk olarak da, ikinci olarak da, son olarak da kendisini düşünmeye teşvik eder. Bu gelenek tüm bilgiyi, ya birey özneye nakşolmuş izlenimlerin bir yeniden inşası olarak ya da rasyonel bireyler tarafından doğrudan kavranan fikirlerin bir ürünü olarak anlar. Her iki durumda da -bayağı ampirizm ve bayağı idealizm- tarz, köklü bir biçimde düşünümseldir. Düşünmek düşünmenin bilincinde olmak, düşünür olarak kendi üzerine ve kendi düşünme tarzı üzerine düşünmektir. Süreç, ister bir duyu izlenimi ya da sözde fiziksel bir kendilik olarak algı teorisine (ampirizm), ister bir ideal teorisi ya da o kendiliğin rasyonel inşası olarak kavram teorisine oturtulsun (idealizm) öznel, bireysel, düşünümsel ve dolayısıyla tamamen tekbencidir. İster duyu algıcısı ister rasyonel kavrayıcı olarak algılansın, köklü bir şekilde tecrit edilmiş bilince bir değer atfedilir.

Oysa kesinlik ve nesnellik peşinde koşmaya adanmış bir yöntem açısından tekbencilik oldukça tuhaf bir sonuç olarak görülebilir. Düşünümsellik bir Kartezyen için kesin bir başlangıç noktası gibi görünebilir; fakat, ironik olarak bu başlangıç noktası, tanımı gereği genel yargıya ve ortak doğrulamaya karşı bağışık bir öznellik noktasıdır. Kendi üstüne katlanan düşünme çabucak, bireysel bilinci, bu bilincin dolayımlamaya ve onaylamaya yönlendirildiği dünyanın kendisinden ayıran bir kafes haline gelir. Metafiziğin diliyle, "kendinde şeyler", duyu algılarını ya da duyu algılarının rasyonel yeniden inşalarını biricik şifreleri olarak bırakarak kaybolurlar.

21. William James, "The Meaning of Truth," *Pragmatism*- içinde, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978, s.301-302.

Zorluğu kabul eden ampirist psikoloji, saldırgan bir özgüven sergileyerek öznelliğin etrafından dolaşmaya çalışır. Alçak gönüllülüğünü ("tüm bilgi özneldir") gururlu bir ifadeyle ("öznel bilgi var olan tüm bilgidir") bildirir. Özel duyusal deneyim tuzağı bizi "kendinde şeyler" dünyasından alıkoyabilir; fakat algılayan benliği, bilmenin merkezine koyarak algının "gerçek" diye onayladığı daralmış deneyim alanına doğrudan duyu kesinliği kazandırır. Kesinlik, deneyimin doğallıktan uzaklaştırılmasıyla (denaturing) kazanılır: Nesnenin yerine öznenin, şeyin yerine algının, somut tasarımın yerine fikrin konulmasıyla. Liberal epistemoloji, insanları insanlıklarının tezahür ettiği toplumsal ortamlarından soyutladığı zaman tam da bunu yapar ve sonra da insanları "doğa durumu" ya da "doğal haklar" ya da "mutlak ve özerk birey" gibi varsayımlar içinde yeniden inşa etmeye çalışır.

Siyasal bilginin toplumsal ya da cemaatçi bir boyutu olabilir, fakat tekbenci imgelem bunu kavrayamaz. Charles Taylor'un bilgece sözcüklerini kullanırsak, "cemaatçi olanın olabilirliğinin bu biçimde dışlanması bir kere daha, tüm bilginin bireysel özneye nakşolunmuş izlenimlerden yeniden inşa edilmek zorunda olduğu epistemolojik geleneğin zararlı etkisinden ileri gelir."[22]

Ampirizm gibi rasyonalizm de düşünümselliğin öznelciliğinden kurtulmaya çalışır. Doğaya, akıl tarafından kavranan ilkelerin ve yasaların merkezi olarak yaklaşan doğalcı strateji kendini rasyonalist bir kaçış olarak sunar. Çünkü rasyonalist doğalcılık, Hume ve ardıllarının doğalcılığa yönelttiği eleştiriden etkilenmez. Kavrayan, akılcı düşünce bizzat gerçek dünya olduğu için kendi içinde kapana kısılıp kalamayacağını ve gerçek dünyadan koparılamayacağını iddia eder.[23] Eğer çarpışma halindeki düşünceler neyin gerçek ol-

22. Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man," *Review of Metaphysics* 25, 1, Eylül 1971, s. 31-32. Taylor şu sonuca varır: "Kendimizi bu nesnelerin pençesinden kurtarabildiğimizde, bunun insan bilincinin gelişimi hakkında çılgın, inanılması güç bir görüş olduğunu anlarız."

23. Burada Kant'ın ya da Hegel'in modelindeki arı felsefi idealizmi değil, daha çok öznel bilincin ve nesnel gerçekliğin tamamen ayrı tutulamayacağına ilişkin Kartezyen inancı düşünüyorum. A.R. Louch şu yerinde yorumu yapıyor:

> Parça denen habis, düzeltilemezlik doktrinine dönüşür. Klasik ampiristler nihai gözlemlenebilirleri ararlarken, şu soru tarafından yönlendirilmişlerdir: Herhangi bir bilgi iddiası için tartışılamaz temeli sağlayabilecek şeye şu anda

duğu üzerinde anlaşamıyorlarsa, bunun nedeni rasyonel bilginin öznel olması değil, biri ya da öbürünün yanlış olmasıdır.

Oysa bu strateji, aklı doğayla ve böylece gerçek dünyayla ilintilendirmesine rağmen, bilginin toplumsal karakterine ve özel aklın (iddiaları ne denli evrensel olursa olsun) nihai olarak insan cemaati ortamındaki kamusal onaylamaya bağımlı olması olgusuna kapalıdır. Rasyonalistler ve ampiristler benzer biçimde, ortak amaçları olan gerçeklikle bağlarını yitirirler. Böylece Kartezyen epistemolojinin tekbenciliği liberal demokratik siyasal teorinin radikal bireyciliğini pekiştirmeye hizmet eder; böylece rasyonel düşüncenin ya da duyu algıcısının toplumsal benzeri yaratılır; mutlak özgürlükle tanımlanan, tam tecritle ayırt edilen ve eksiksiz bir yalnızlıkla kuşatılmış olduğu duyusuyla dolu özel, toplum dışı birey.

Ancak epistemolojik çerçeve öznel bilince yönelik kapsamlı Kartezyen takıntıdan daha fazlasını içerir. Liberal demokrasinin çeşitli eğilimleriyle yukarıda çizilen Kartezyen çerçevedeki çeşitlemeler arasında net bir örtüşme olmasa da liberal demokratik yönetim modelini irdelemeye yarayan ilginç bağlantılar vardır.

B- KARTEZYEN EPİSTEMOLOJİ VE LİBERAL DEMOKRASİNİN EĞİLİMLERİ

Fikir ya da Kavram'ın, siyasal bilginin ve siyasal yargının bağımsız temeli ya da öncel (antecedent) gerçekliği olarak yorumlandığı liberal demokrasideki anarşist eğilim ile kesinlik arayışının rasyonalist ya da bilişselci çeşitlemeleri arasında ve kesinliğin ironik bir şekilde hem vazgeçilemez hem de imkânsız sayıldığı minimalist eğilim ile kesinlik arayışı konusundaki şüpheci çeşitlemeler arasında pek tayin edici olmasa bile anlamlı bir benzerlik vardır.

Her durumda, siyasetin, ister başarılı ister başarısız olsun, bağımsız bir temel arayışıyla koşullandığı farzedilir. Her durumda, siyasetin siyaset öncesi temellerden türetilmiş bilgiyi uyguladığı -

---

sahip miyim? Bu nedenle aynı derecede uyuşmaz uçlara, yani ya çözümlenemezliğe ya da doğrudan deneyimin nesnelerinin zihinde konumlandırılmasına sürüklenmişlerdir (*Explanation and Human Action*, s. 44).
Louch'un söz ettiği "konumlandırma"dan idealizm de ampirizm de payını alır.

deyim yerindeyse, durağan doğruları harekete geçirdiği- düşünüldüğü için epistemolojik farklılıklar eğilimsel farklılıklarda seçilebilir. Nitekim, anarşizm ile liberalizm arasındaki bağlantı şu örtük tanım biçimine bürünür: "Siyaset, bilimin -sistemsel, nomolojik ilkeler olarak düzenlenen duyu algısı- insan ilişkilerine uygulanmasıdır; iktidar ise bilimsel siyasetin baş yoldaşıdır." Ve minimalizmle kuşkuculuk arasındaki bağlantı şu tipik formülde ifade edilir: "Siyaset, kuşkunun insan ilişkilerine uygulanmasıdır; hoşgörü ise tanımlayıcı normudur."

İlk bağlantı, bir radikal bireycilik, doğal haklar ve özel mülkiyet siyaseti (anarşist eğilim) doğurur. İkincisi bir iktidar, hukuk ve denetim siyaseti (realist eğilim) doğurur. Üçüncüsü ise bir hoşgörü, çoğulculuk ve müdahaleci olmama siyaseti (minimalist eğilim) doğurur. Her durumda, siyasal eylem dünyası hem anlaşılabilirliğini hem de yol gösterici praksisini, siyasetten bağımsız olarak tesis edilmiş hakikat, gerçeklik ve varlık hakkındaki nosyonlardan türetir. Her durumda, bağlantı sırf rastlantısal olmaktan daha fazla bir şey olmakla birlikte, daha dikkatli bir incelemenin kanıtladığı gibi bu bağlantı zorunlu olmaktan daha az bir şey olarak kalır.

Rasyonalizm anarşist eğilim için yararlı bir eştir, çünkü mutlak özgürlük ve dokunulamaz bireysel haklar için felsefi bir çerçeve sunmaktadır. Hakla eşleştirilen akıl Spinoza, Hobbes ve Locke gibi doğalcılardaki; Godwin ve Fourier gibi ütopyacılardaki ve John Rawls ve Bruce Ackerman (liberal solda) ve Robert Nozick (libertcr sağda) gibi yeni liberal demokratlardaki liberal bireyci ilkelerin gelişmesini beslemiştir.

Eğer birey, yine de birey olarak kalmasına rağmen, ne keyfi ne de öznel olan ahlâkın kaynağı ise nesnel ya da evrensel bir akıl biçimi bu ahlâkın oluşumunu herhalde koşullandırmak zorundadır. Birey kendinde ve kendi için, fakat aynı zamanda evrensel olarak da ahlâki hakikati bilmelidir. Akıl yaşamsal bağdır; bireyin ortaklaşacılığın meşruluğunu keşfetmesini sağlayan ortak süreçtir. Max Stirner ve Nietzsche gibi bireyci irrasyonalistler vardır, fakat onların binyılcı, anti-toplumsal anarşizmi liberal demokrasideki -anti toplumsaldan ziyade toplumdışı, iddiacı olmaktan ziyade çekingen ve Darwinci olmaktan ziyade laissez -faire'ci olan- anarşik öğeye yabancıdır. Gerçekte geleneğin tek tek bireylerin akıl bakı- mın-

dan eksik olduklarını söylediği yerde bile rasyonelliği piyasa ya da geniş anlamda doğal dünya gibi dolayımlayıcı yapılara atfeder.

Biçimi ne olursa olsun, özerk akıl liberal demokrasinin geleneksel otoriteye karşı ayaklanmasında en büyük silahı olmuştur. Eğer insanlar meşru otoritenin, tutku ve özel çıkarla güdülenmekle birlikte rasyonellik adına sağgörüyle hareket edebilen rasyonel bireylerin anlaşmaları yoluyla uzlaşarak kurulabileceğine inanmış olsalardı, modern anayasacılığın ortaya çıkamayacağı bile söylenebilir. Akıl bireyciliği keyfilikten kurtarmıştır ve sözleşmeye dayanan otoriteyi meşru otoritenin daha eski biçimleriyle rekabet edebilir kılmıştır.[24]

Protestan Reformu göstermiştir ki bireylerin bilme kapasitesi dünyayı anarşiye gömmeksizin kurumlaşmış otoriteyi ve kutsal vahyi aşabilir. Akıl, otoritenin verili olduğu kadar yaratılabilen bir şey olduğunu ve insanların bildiklerinin onları özgürleştirebileceğini öne sürerek, bireysel bilginin evrenselliğine inanılması gerektiğini ilan etmiştir. Özgürlüğün bilgiden türemesi dolaylı değil doğrudandı: bilmek her türlü heteronomiden kurtulmaktı. Öyleyse liberal demokrasi en erken evresinden itibaren Baconcı, "Bilgi İktidardır" hükmünü değil; rasyonalist, "Bilgi Özgürlüktür" hükmünü yansıtmıştır.

Oysa bilgi aynı zamanda iktidardı da. Liberal demokrasi içindeki Hobbescu eğilim olarak realizm, anarşist eğilimin rasyonalizme yönelik bağlarından daha az güçlü olmayan ampirizme yönelik ilk bağları işlemiştir. Ampirizm iktidar gerçekliklerinin yerleştirilebileceği ve meşru zorun açıklanıp haklılaştırılabileceği bir dünya görüşü önerdi. Realist durumlar doktrininde (çevrecilik) çatışma ve denetimi, güç ve tepkiyi, hukuk ve iradeyi ifade etmeye çok uygun bir dil keşfetti. Realizmin tipik boyutu olan çıkarların dili, bir zorunluluk diliydi. Vektör fiziği ve kişilerarası, çağrışımsal psikoloji Hobbes'un mekanik hazcılığında karşılaştılar.

Ve böylece, radikal bireycinin (anarşist liberal) her çıkarda olası bir hak ve her eylemde olası bir seçim gördüğü yerde, realist her hakta belirleyici bir çıkar ve her seçenekte kaçınılamaz bir zo-

24. İlgili bir tartışma için bkz. Otto Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton: Princeton University Press, 1977.

runluluk gördü. "İrade"nin kendisi, uzun bir zorunluluk zincirindeki son "neden"den ibaretti. Tıpkı iktidar teknolojisi etrafında örgütlenen realist siyasetin özgürlüğün korunması etrafında örgütlenen anarşist siyaseti yerinden etmesi gibi doğa bilimi de doğal aklı yerinden etti. Böylece liberal demokrasinin iki eğilimi, her biri anahtar tasarımlarını kendi diline indirgeyerek birbirlerini tamamlarken birbirleriyle yarışırlar: Realist, idealleri istekler olarak, özgür seçimleri kaçınılmaz sonuçlar olarak ve felsefeyi ideoloji olarak somutlaştırır; anarşist, nesnel çıkarı sağgörülü iyiyle doldurur ve her belirli insan etkileşimini özerk istencin bir dramı kılar.

Bu tamamlayıcı rakiplerin modern vârisleri, modern toplumbilimi (günümüze uyarlanmış realizm) ve normatif siyasal felsefedir (yumuşatılmış idealizm). Yeni realistler siyaseti iktidar olarak yorumlar ve siyaseti kavramlaştırmak ve siyasetçilere yol göstermek için iktidar bilimini yayarlar. Yeni idealistler ise özgürlüğün peşinden koşmaya devam ederler ve siyaseti meşrulaştırmak ve siyasetçileri dizginlemek için rasyonalist metafiziği yayarlar. İki tarz bir arada çok iyi bir biçimde bulunur. Görünüşte karşıt olan niteliklerine rağmen, sözünü ettiğimiz bu iki tarz liberal demokrasinin eski ve yeni dünyasında pekâlâ bir arada var olur. Her ikisi de siyasal dünyayı inşa ederken dışsal epistemolojik ilkelere dayanır ve siyaseti uygulamalı bilgi olarak görmek konusunda uyuşurlar.

Kuşkuculukla minimalizm (üçüncü eğilimimiz) arasındaki bağlantı bu düzgün şemaya kolay uydurulamaz. Belirsizlik ve yanılabilircilik (fallibilism) kesinlik arayışıyla pek uyumlu görünmemektedir. Aslında, Karl Popper gibi kuşkucu liberaller, liberalizmin kitle demokrasisinin "totaliter" çeşitlerine karşı üstün yanının kuşku olduğunu savunmuştur (Bkz. 5.Bölüm). Ama yanılabilircilik, siyasal bilgi ve eylemin bildiğimiz şeylerin işlevleri olduğunu iddia etmesi bakımından rasyonalizmi ve ampirizmi taklit eder. Aradaki fark yanılabilircinin öncel gerçeklik sorunu için önerilen rasyonalist çözümlerle de ampirist çözümlerle de tatmin olmayıp, esefle "nihai siyasal amaçlara ilişkin yanılamaz ya da hatta yanılabilir kararların türetilebileceği hiçbir bilgi bütünü yoktur" sonucuna varmasından kaynaklanır.[25]

25. Renford Brambaugh, "Platon's Political Analogies," der. P. Laslett ve d., *Politics, Philosophy, and Society* içinde, 1. seri, Oxford: Blackwell, 1956, s. 67.

Koşullu ya da deneme niteliğindeki bilgi, koşullu ya da deneme niteliğindeki siyaset anlamına gelir. Yani, nafile kesinlik arayışına siyasal alternatifler aramaktan çok uzak olan yanılabilirci, zorunlu olarak siyasetin de aynı ölçüde nafile olduğu sonucuna varır ve felsefi olarak meşru bir siyasal cemaatin olabilirliğini de tamamen yadsır. Siyasetin dayanmak zorunda olduğu bilgi türünün var olduğu gösterilemezse eğer, o vakit hakikatin siyasal dayatımı ya da öncel bilginin toplumsal ilişkilere uygulanması asla haklılaştırılamaz. Minimalizm, hoşgörü ve yönetim etkinliği üzerindeki katı engeller buradan çıkar. Ne özel birey ne de devlet kamusal türde bir eylem için bir teminata sahiptir. Herhangi bir şeyi kesin olarak bilemiyorsak eğer, hiçbir şeyi kesinlik adına yapmamalıyız. Mill'in antikategorik emperatifinin verdiği ders budur: Nasıl tek bir kişi tüm topluluğu kendi temelsiz önyargıları uyarınca hareket etmeye zorlayamazsa, topluluğu oluşturan ezici çoğunluğun da o tek bir kişiyi kendi temelsiz önyargıları uyarınca hareket etmeye zorlama hakkı yoktur. Bir ve birçok, yalnızca hiçbir şey yapmamayı ya da olabildiğince az şey yapmayı haklılaştırabilen müşterek bir cehaleti -buna "bilişsel çekingenlik" diyebiliriz- paylaşır.

Şimdi bu yanılabilirci kuşkuculuk, liberal demokrasiye en değerli koruyucularının birçoğunu tartışılmaz bir biçimde sağlamıştır. Yanılabilirci kuşkuculuk, anarşist ve realist eğilimlerin tipik özellikleri olan Kartezyen kesinlik siyasetini dengelemeye hizmet etmiştir. Mutlak özgürlük ve mutlak iktidar iddialarından eşit derecede kuşku duyan yanılabilirci kuşkuculuk, bireye kesinlikten ziyade hoşgörünün daha yararlı olacağını savunarak epistemolojik dogmatizmi çekingenlik ve itidalle karşılar. Üstelik, yanılabilircilik işe bilme ve yapma arasındaki bağlantıyı onaylayarak başlamasına rağmen, bilmenin asla kesin olamayacağını keşfetmesi, siyaseti özgürleştirme vaadine bağlı kalmada ısrar eden bir ardışıklık içinde, önce bizzat bu bağlantıyı sorgulamasına, sonra da liberal demokrasinin indirgemeciliğini reddetmesine yol açar. (Aşağıda II. Kısım' da irdelenen tarzda).

Bununla birlikte, liberal demokrasinin yanılabilirci türleri çoğunlukla, kesinlik arayışının başarısızlıklarından cemaat, kamusal amaç ve eylem üzerindeki etkilerinin yalnızca felç edici olduğu söylenebilecek dersler çıkarmıştır. Siyasal yaşam özgürleştirilmek-

ten çok zayıflatılmıştır. Sonunda, ihtiyatlı minimalistler sulu bir yulaf çorbası kadar zayıf bir siyaset öneren anemik demokratlar olmuşlardır. Mahremiyet ve pasiflik bireysel özgürlüğü en çoklaştırdıkları için değil (bu anarşistlerin argümanıdır), hakikatin garantisinin olmadığı bir dünyada hiçbir aldatıcı kesinliğin egemenlik kuramayacağını yalnızca mahremiyet ve pasiflik garantileyebileceği için selamlanır. Çoğulculuk, çeşitliliğin içkin meziyetleri adına değil; fakat hiçbir müşterek ya da kamusal amaç, müşterek ya da kamusal iyiler, müşterek ya da kamusal istenç olamayacağı için savunulur. Cemaatçiliğin kendisi kuşkunun düşmanına ve böylece özgürlüğün nemesisine dönüştürülür. Kesin bilginin imkânsızlığı, onaylayıcı siyasetin imkânsızlığı haline gelir; müşterek ilke ve müşterek düşünce üzerinde bir anlaşma olmaksızın müşterek bir yaşam da olamaz.

Nitekim minimalistler zamanlarının çoğunu ve daha az olmamak üzere yaratıcılıklarını cemaat yaşamını ve aktif siyasal yurttaşlığı geliştiren kurumların parçalanmaya çalışılmasına harcamışlardır. Etkin bir yurttaşın bilmenin hiçbir garantisinin olmadığını bilen bir insan olduğunu düşünürler: Bu yurttaşın maskesini çıkarın ve faaliyetinin hiçbir kamusal etkisinin olmayacağı özel sektöre geri gönderin. Bir kamusal iyi bir ortak amaç kılığına girmiş önyargıdır: Bu önyargıyı teşhir edin ve onun yerine özel çıkarların toplamından başka bir şey olmayan sahte-kamusal çıkarları koyun. Cemaatçi siyaset totalitarizme giden kesin bir patikadır: Bu siyaseti çıkar komisyonculuğuna indirgediğinizde güvenlik sağlanmış olacaktır.

Elbette ki yalnızca minimalist bir siyaset ya da arı bir yanılabilirci siyasal teori diye bir şey yok. Liberal demokrasinin üç eğiliminin birbirlerini etkin bir biçimde nasıl tamamladıklarını görmüştük. Aynı şekilde, görecilik adına yönetimi sınırlamaya ilişkin yanılabilirci argüman da mutlak özgürlük adına yönetimi sınırlamaya ilişkin idealist argümanla kaynaşır ve onu güçlendirir. John Stuart Mill'in çalışması iki eğilimin birlikte işledikleri zaman kazanabileceklerini belli bir güçle öne sürer. Minimalizm ve idealizm realist eğilimi yumuşatır, bunun karşılığında da realizmin iktidar siyaseti tarafından katılaştırılırlar.

Üç eğilimimizin epistemolojik görünümlerinin birbirini tamam-

layıcılığı liberal demokrasinin en başarılı somut örneğinde de açıktır: Amerikan yönetim sistemi; Tocqueville'in yazdığı gibi Descartes'ın yargılarının en az incelendiği ve en iyi uygulandığı yer. Çünkü Amerika, kesinlik arayışında olan; fakat belirsizlikle birlikte yaşamayı da kabul eder bir ulus olmuştur. Amerikan halkı derin bir biçimde kararsız olmuştur: Hem çoğulcu bir biçimde hoşgörülü hem de bütüncül bir biçimde gayretli. Sonuç olarak biz Amerikalılar kimiz? Devamlı bir şekilde pragmatik görecilikle kuşattığımız derin bir moral coşkuyla güdümlenen bizler kimiz? Olgunun ve nedensel zorunluluğun gücüne inanırken aynı zamanda olguları değiştirme, zorunluluğu birtakım değişikliklere uğratma konusunda düşüncelerin ve yaratıcı imgelemin gücüne tanık olan bizler kimiz? İçinde halen kötümser realizmin kokusu alınabilen yüksek bir idealizmin damgasını taşıyan bir anayasa yazmış olan bizler kimiz? Aynı anda gururlu ve mütevazı, emperyalist ve hapsedilmiş bizler. Yabancı toprakları işgal eder, ahlâki mutlaklıklar adına savaşır, kendimizi ateist komünizmin yağmalarına karşı Tanrı'nın öz koruyucuları ilan ederiz; fakat sonradan yumruklarımızı çeker, dürtülerimizi denetler ve kinimizi umulmadık fakat gerçek bir masumluğun ılımlılığıyla sınırlarız.

Başkanlara saldırırken bile güçlü başkanları takdir ederiz; iktidarı engellerken bile iktidarın etkili kullanımını arzularız. Siyasetimizin hakikat ve adaletle uyum içinde olmasını isteriz ve iktidar ve uzlaşma gerçekliklerini hoşgörmememizle Avrupalıları şaşırtır ya da dehşete düşürürüz (örneğin Watergate). Ama aynı zamanda, ahlâk öğreticilerine güvenmeyiz ve sahte kesinliklerinden dolayı aydınları horgörürüz. Ilımlılık adına bir tutku siyaseti yürütürüz ve hem liberalizmin hem de muhafazakârlığın partizanlarını katılmaya zorladığımız (örneğin Carter ve Reagan) merkezi tanımlamak ve desteklemek amacıyla parti sisteminin aşırılıklarını (örneğin Goldwater ve McGovern) kullanırız,

Savaşın ahlâki eşiti olan bir siyasetin özlemini çekeriz, fakat böyle bir savaş başladığında birer pasifist oluruz. Ahlâkî emirler yoluyla uygulanan yasalarımızı ahlâki sınırlamalarla süsleriz (bir zamanlar İçki Yasağı ve bugün okul duası ve anti-kürtaj hareketleri), ancak kamusal kurumları boşaltırız ve kamusal ahlâkı ve toplumsal gururu geliştiren kamusal hizmetleri (parklar, okullar, kü-

üphaneler, kültürel kurumlar) ihmal ederiz.

Bireyler olarak yeterince Kalvinistiz, fakat bir cemaat olarak bütün ortak davalardan kaçınırız. (Ortak Dava yalnızca Amerika'da özel bir siyasal lobinin adı olabilir). Sınırların adamı bir Amerikan arketipi olarak kalır ve haşin bireyselliği ile şefkatli kinizmi iş hayatında da siyaset alanında da davranışlarımızın modeli olmaya devam eder. Sonuçta güçlü ve ikna edici inançlarımız tamamen kişisel ve özeldir; yalnızca kuşkumuz son derece toplumsaldır, öyle ki özel ahlâki otoriterciliğimize rağmen, özel görüşlerimizin yasalaştırılarak uygulanmaya konulmasını sonuna kadar izlemek konusunda isteksizizdir.[26] Bireyler olarak ne istediğimiz biliriz ve özel çıkarlarımızı kovalama bakımından aktifizdir, fakat cemaatin ne istediğini bilebileceğini yadsırız ve cemaatin kendi toplam ihtiyaçlarımızdan başka ihtiyaçları olmasına izin vermeyiz.

Ben burada, bu ahlâki kararsızlığın hatırı sayılır bir kısmının ve bundan ileri gelen karakter karışıklığının büyük kısmının, bilginin doğası hakkında öğrenilen muğlak epistemolojik dersleri cemaat iradesinin ve kamusal iyinin belirlenmesi gibi pratik sorunlara uygulama girişiminden kaynaklandığını savunuyorum. Filozof Santayana'nın, demokrasinin epistemolojik sorununa dair daha farklı ve vaatkâr bir formülleştirimi vardı:

> İnsanın çözümüyle en çok ilgilendiği bilgi sorunu, rüyamızın ezeli bir biçimde dillendirilişi hakkındaki yapay ve geriye yönsemeli bir sorun değil; bu rüyayı kendi lehine uygulamaya ve istikrarlı bir mutluluğun aracına ve mevkisine dönüştürmeye dönük ve ileriye yönelik pratik bir sorundur.[27]

Ama Santayana bile uygulama dilinde konuşmaktadır; önce görülen ve ancak ondan sonra bir eylem dünyasına uygulanan rüyalardan söz etmektedir. Fakat siyaset, pratiğin özerkliğini varsa-

---

26. Rahip Jerry Falwell bu nedenle yalnızca liberaller arasında değil, Virginia'daki kendi muhafazakâr halkı arasında bile kuşkuyla karşılanır. Dikkatli bir tartışma için bkz. Frances Fitzgerald, "A Reporter at Large: The Reverend Jerry Falwell," *The New Yorker*, 18 Mayıs, 1981.

27. George Santayana, *Obiter Scripta*, New York: Charles Scribner's Sons, 1936, s. 15.

yar. İster duyumlanmış, sezilmiş ya da isterse rüyası görülmüş olsun öncel gerçeklik daima siyasetin ötesindedir, gerçeklikleri bakımından hiçbir yerde olmama anlamında daima ütopyacıdır. Çünkü siyaset, *biryerdeliğiyle*, insanların gerçek dünyasındaki somut tarihselliğiyle tanımlanır. Hiçbir yere yerleştirilmemiş bilgi, felsefi bir hakikat ve kesinlik teminatına sahip olduğu yerde bile siyasete hizmet edemez. Bunun yerine, burada Amerikan siyasal bilinciyle ilintilendirdiğimiz türde karışıklıklar yaratır.

Santayana'nın öğüdünde üstü kapalı olarak işaret edilen alternatif, siyasete ait olan ve siyasetin doğurduğu rüyalardır, ortak yaşamdan çıkan göreceli hakikatlerdir. Siyaset adalete ve özgürlüğe dayanmaz; bunları mümkün kılan siyasettir. Demokrasinin amacı bağımsız bir şekilde temellendirilmiş soyutlamaları somut durumlara uygulamak değil, fakat daha ziyade somut durumlardan işe yarar soyutlamalar çıkarsamaktır. Uzun lafın kısası, siyaset Hakikatin insan ilişkileri sorununa uygulanması değil, fakat insan ilişkilerinin hakikat sorununa uygulanmasıdır. Bu durumda adalet, mutlak ilkelerin anlamsız olduğu bir eylem dünyasında ilkeye yaklaşma olarak ortaya çıkar.

Öyle görünüyor ki, gerçek siyasal dünyada her halükarda gerek duyacağımız şey, düşünsel denge içinde biriktirilmiş düşünümsel hakikatler değil; somut ortak sorunların ortasında gelişmiş güçlendirici normlardır; mutlak kesinlik değil, göreceli inançtır; felsefi ıslah edilemezlik değil, pratik anlaşmadır; nihai bilgi değil, nihai bilginin erişilemez olabildiği bir dünyada paylaşılan hedefler, ortak değerler, cemaat standartları ve kamusal iyidir. Aslında, demokrasi ahlâki temeller olmadan da tastamam var olabilir; demokrasi ahlâki belirsizlik sorusunun siyasal yanıtı olabilir; mutlaklar üzerinde anlaşamayan insanların etkileşim biçimi. Demokrasinin kökler -farklı topraklarda farklı kökler- üretmesinden ötürü demokrasi tek bir çevre, değişmeyen tek bir toprak, kusursuz tarım tanımaz. William James'in genelde hakikat için söylediği gibi siyasette Hakikat keşfedilen ya da ortaya çıkarılan ve ona göre hareket edilen bir şeyden çok "deneyimin gidişatı içinde oluşturulan" bir şey olarak görünmektedir.

Liberal demokrasinin Kartezyen epistemolojisi bağımsız zemin

safsatasından hareketle işler ve bu safsataya güvenmesi teori olarak cılızlığına katkıda bulunur. Uygulamalı bir hakikat siyaseti (ya da hakikatin kayganlığını yansıtan bir pasiflik siyaseti) geliştirmeye azmetmiş olan liberal, olmayan bir yerden (öncel gerçeklikten) bir yerlere (somut insan ilişkilerine) gidecek imkânsız yollar bulmalıdır. Liberalin denizde seyreden bir gemiye temel oluşturması ve hareket halindeki kervanları kökleştirmeye çalışması gerekir. Devamlı hareket halindeki bir dünyada durağanlığı arzular ve eğer gerçek dünyayı hareketsiz kılabilirse varsayımsal bir güneşi hareket geçirmeye de tamamen isteklidir.

Demokrasiye ve genelde siyasete çok daha uygun epistemolojik alternatifler var. Hakikati ortak yaşamın temelinden ziyade belli ortak yaşama tarzlarının bir ürünü olarak anlayabilen bir süreç epistemolojisi, rasyonalizmin ve ampirizmin ortaya koyduğu metafizik sorunlardan kurtulacaktır. İnsanlar bir kez belli soyut hakikatlere rıza göstermiş olmalarından ötürü kendilerini birer yurttaş olarak görmeyi bırakacaklardır. Daha ziyade kendilerini, birer yurttaş haline gelmiş olmalarından ötürü uygun pratik hakikatler yaratmaya muktedir insanlar olarak göreceklerdir. Yurttaşlık, ortak değerin ürününden ziyade köküdür; sonuç olarak, ortak hakikatin olabilmesi için önce yurttaşların var olması gerekir.

Liberal demokrata göre yurttaş kişisel bir hakikati insan ilişkilerine uygulayan bir bireydir. Başka tür bir demokrata göre ise yurttaş bilinebilir bireysel hakikatin yokluğunda ortak hakikatler tasarlayan birisidir. Bireysel belirsizlik ve kolektif çatışma karşısında ortak seçim ve ortak eylem zorunluluğu bu tür demokratın siyasal dünyasını tanımlar. Ne kadar az şey bildiğini bilirken bile edimde bulunmak zorunda olduğunu bilir. Eylemin ne kuşkucu felsefenin bilinmezciliğine ne de düşünümsel kesinlik arayışının dogmatizmine katlanamayacağını bilir.

Bu kitabın II. Kısmı'nda geliştirilen güçlü demokrasi görüşü bu tür demokrata bir ses kazandırmaya ve bunu yaparken de demokrasiyi cılız liberal demokrasi teorisinin hassas olduğu sahte-demokratik ideolojiler karşısında korumaya çalışmaktadır.

Bir önceki bölümde taslağı çıkarılan teori öncesi çerçeveyle bir-

likte burada geliştirilen epistemolojik çerçevenin, liberal demokrasinin psikolojik çerçevesiyle doğrudan doğruya ilişkili olduğu herhalde şu ana kadar açığa çıkmış olsa gerektir. Düşünümsel bilinçte ve tekbenci duyu algılayıcısı imgesinde örtük olarak bulunan insan doğası görüşü, radikal bireyciliğin genel psikolojisiyle yakın bir ittifak içerisindedir. Aslında, yöntembilimsel bireyciliğin, epistemolojik bir bölgeyi içermek üzere genişletilmiş bireyci psikolojiyi temsil ettiği söylenebilir. Şu halde, liberal demokrasi portremizi tamamlamak için şimdi radikal bireyciliğin psikolojisine dönüyoruz.

IV. PSİKOLOJİK ÇERÇEVE: SİYASET DIŞI İNSAN

Önümüzde uzanan bir rüyalar ülkesi gibi
Öylesine zengin, öylesine güzel, öylesine yeni
Dünyamız...
Gerçekte ne sevinç, ne aşk ne de ışık
Ne kesinlik ne huzur ne de acıya çaresi vardır.
Ve biz burada, karanlığın bastığı bir ovada
Görmeyen orduların gecede çarpıştığı
Kavga ve kaçışın şaşkın korkularının pençesindeyiz.

Matthew Arnold

Böyle bir durumda [doğa durumu] devamlı olarak kaza sonucu ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insanın yaşamı yalnız, zavallı, iğrenç, vahşi ve kısadır.

Thomas Hobbes

Siyasal yaşamın belli anlayışlarının belli insan doğası görüşleriyle -zaman zaman insanın özünü tanımlamak için kullanılan "insan doğası" ve varsayımsal "doğa durumu" görüşleriyle- yakından ilintili olduğu, siyasal teorinin bir klişesidir. James Madison *The Federalist* no. 51'de, "Bizzat hükümet, insan doğası üzerindeki tüm düşüncelerin en büyüğü olmaktan gayrı nedir ki?" der. Liberal demokratik insan doğası görüşü aslında siyasete, toplum sözleşmesi teorisinin kendine özgü mantığından dolayı özel bir güçle bağlıdır. Spinoza ve Hobbes tarafından sağlandığı gibi bu mantığın araçsalcılığı, insanlık durumunun belli bir siyasal yaşam biçimini zorunlu

olarak gerektirdiğinde ısrar eder. Platon, adil devleti tıpkı adil bir insan gibi tahayyül etmiştir. Hobbes, "insan doğasının niteliğinin ne olduğunu, hangi koşullarda sivil yönetimi oluşturmaya uygun olduğunu doğru bir şekilde anlamak" zorunda olduğumuzu öğütlemiştir.[1]

Nitekim liberal demokratik siyaset en son siyasal sonucuna dek götürülmüş belli bir radikal bireycilik biçiminin mantığıdır. Liberal demokratik siyaset toplumsal bir maske takan atomizmdir. Bu maske liberal demokrasinin çıkar teorisine ve rasyonel seçim modellerine olan tipik bağımlılığını sağlar ve onu siyasal ortam içindeki daha toplumsal insan doğası anlayışlarından tecrit eder.

Liberal teoride insan doğası ve siyaset arasındaki bağlar ne rastlantısal ne de karşılıklıdır, fakat teorinin kendisine içkindir. Bir liberal demokrat olmak insan doğası hakkında belli görüşlere sahip olmaktır ve bu görüşlere sahip olmak da bir liberal demokrat olmaktır. Bu ilişkiler liberal demokrasinin hem teori öncesi hem de epistemolojik çerçevelerine uzanır. İnsana dair liberal psikoloji insanların siyasal dünyayı nasıl olup da bilebilir hale geldiklerini anlatan bir psikolojidir. Sözü edilen üç çerçeve de neredeyse ensest ilişkisine benzer bir yakınlıkla birbirine bağlıdır; her biri öbür ikisiyle olan teklifsiz analitik bağlarını geliştirmek için aile bağlarını kullanır.

Ama bu üçü arasında en ele avuca gelir olanı psikolojik çerçevedir. Yalnızca önemli bir soyutlama çabasıyla ortaya konulabilen öbür ikisinden farklı olarak, insan doğasına dair liberal teori şiirde betimlenir, tiyatroda ele alınır, ütopyacı yazında karikatürleştirilir, psikoanalitik teoriyle teşhir edilir ve modern kültürde radikal bireycilikle doğrudan açığa vurulur. Bu durum liberalizmin gizli bir eksikliği değil, en kayda değer güçlerinden biridir.

A- YALNIZ İNSAN: BİREYCİLİK PSİKOLOJİSİ

İnsan doğasına dair liberal psikoloji, bildik oluşunun şaşırtıcılığını azaltmadığı radikal bir öncül üzerine kurulur: İnsan tek başı-

1. Thomas Hobbes, *Man and Citizen*, der. B. Gert, New York: Anchor Books, 1949, s.99.

nadır. Tek başına yabancıların olduğu dünyada doğarız, hayatlarımızı her an tetikte yabancılar olarak yaşarız ve korkunç bir yalnızlık içinde ölürüz. İnsan yaşamının başat gerçekliği, Robert Nozick'in deyimiyle, "varoluşlarımızın ayrı ayrı olduğu gerçeğidir."[2] Tür bir soyutlamadır; yalnızca birey gerçektir. Bu nedenle liberal açısından *biz*, daima soyut bir ortalamanın ya da *ben*'lerin herhangi bir sıralanışının ya da toplamının kuşkulu bir biçimde şeyleştirilmesidir. Bizler Cennet bahçesinden ve bizi erkek ve kız kardeşler kılmış olabilecek akrabalıktan sonsuza dek yoksun bırakılmış olan Cennet'in çocuklarıyız: Birlikte yaşayabiliriz, fakat her zaman birlikte ayrı ayrı yaşarız.

Bu bakış açısı içerisinde insan varoluşunun en önde gelen özelliği yabancılaşmadır: ayrılık. Gelgelelim bu, hayıflanılacak değil, selamlanılacak bir yabancılaşmadır. İnsanın yalnızlığı doğal olarak Batı geleneğinin başlangıcından itibaren bulunan bir izlektir; fakat bu izleğe genelde, bir yoldan çıkma, bir patoloji ya da bir felaket olarak korkuyla bakılmıştır. Eski Yunanlılara göre o bir tehdit ve ceza, övünmenin içerdiği bir riziko ve kibrin kaçınılmaz bir bedeliydi. Kolonus'taki Oedipus, Teb şehrinin gözden düşmüş ve sürgün edilmiş Oedipus'uydu. Sürgün edilme Yunanlıya ölümden daha kötü bir kader olarak görünürdü. Sokrates, Atina'dan kaçmak yerine baldıranı içmeyi yeğlemişti.

Hıristiyan teolojisi klasik sürgün izleğini insanın tinsel tarihinin merkezine koyarak genişletmiştir. Reinhold Niebuhr açık bir şekilde görmüştür ki, "liberal kültürümüzde çok yüceltilen kendi kendine yeterlilik ideali, Hıristiyan düşüncesinde büyük bir günah biçimi olarak kabul edilir."[3] Ayrı olma kutsal intikamın korkunç bir biçimiydi: Cennet bahçesinden kovulan insan acı verici, yabancılaştırıcı emeğe, tinsel tecride ve topraktan gelip toprağa dönmeye yargılı bir bedenin ölümlülüğüne mahkûm olmuştu. Kendi kendine yeterlilik, bireysellik ve özerklik kibrin beyhude yanılsamalarıydı; her biri Tanr'nın babalığının, insanın kardeşliğinin ve birlikte Ya-

2. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, s.33. Nozick gerçek sözcüğünü burada, betimleyici görünen dildeki varsayımsal bir insan doğası görüşüne karşılık olarak vererek tipik doğalcı bir biçimde kullanır.

3. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York: Charles Scribner Sons, 1932, s.60.

radılış'ın ortaklığının bir inkârıydı. Hıristiyan özgürlük bulmacası -Augustinus belki de bu bulmacayı inceleyen en canı sıkkın kişiydi- özgürlüğü istençlilikten ayırmayı zorlaştırmış ve özgürlüğü genellikle Tanrı'nın istencinden sapılmasıyla ilintilendirmiştir.[4]

Yalnızca Rönesans'ladır ki insanın özsel yalnızlığı bir araftan çok bir özgürlük olarak yorumlanmaya başlanmıştır. Kaçınılmaz olanı arzulanabilir olana, ölümden daha kötü olan kaderi ideal yaşama ve bizi Cennet bahçesinin dışında tutan görünmez duvarları, bizi Cennet bahçesinin baştan çıkarıcı cemaatçı mahremiyetlerinden koruyan siperlere dönüştürmek liberalizmin dehasıdır. Kefaret yoktur, sadece yalnızlık cenneti vardır. Bu yeni dünyevi nirvanada, yalnızlığın üstesinden gelme ve onu aşma mücadelesinin yerini, yalnızlığı haklarla güçlendirme ve özgürlük ve iktidarla destekleme mücadelesi alır. Bundan böyle paylaşım müdahale demek, sürgün ise mahremiyet demektir. Kabileci akrabalık, feodal ilişkiler ve klasik kent (polis) yurttaşlığı benzer biçimde insanları bir arada tutan ilişkiler olarak tanımlanır ve cemaatin kendisi kölelik olarak anlaşılmaya başlanır. Rönesans şehrinde anonim yabancılar ticaretin, bir araya toplanmanın ve piyasa ilişkilerinin de yurttaşlık ilişkilerinin yerini alabildiğini öğrenmişlerdir.

Aslında, Rönesans eski sürgün lügatından hareketle tamamen yeni bir sözcük dağarı geliştirmiştir. Tüm bir siyasal dünyanın dönüştürülebileceği o olağandışı paradigma değişikliklerinin birinde özgürlüğe aşırı bir değer kazandırıldı: insanların kazara ya da ceza görmeleri -isyan, aforoz, başkaldırma, sürgün, soylu kibir ya da diğer felaketler- nedeniyle içine fırlatıldıkları tecrit için kullanılan terim, özgürleşme boyutunu yüklendi. Bireysellik, yalnızlığa özerkliğin çekiciliğini ve itibarını ve dinsel vicdan kazandırmıştır. Mahremiyet ve bireysel haklar köksüzlüğe -Marx'ın *Manifesto*'sunun kararsızlıkla betimlediği bağlayıcı ilişkilerin paramparça oluşuna- yasal kişilik meşruluğu bahşetmiştir.

Bu aşırı değerlenme olmaksızın ne liberalizm ne de demokrasi mümkün olurdu. Ama özgürlüğün aşırı değer kazanmasıyla birlikte, cemaatin olabilirliği azalmış ve eşitlikçi olmanın yanı sıra ce-

4. St. Augustine, *The City of God*, New York: Random House, 1950, 14.kitap, 11., 12., 13. kısımlar ve karşılaştırın 6.kitap, 17.kısım ve 12.kitap, 1., 6., 7. ve 8. kısımlar.

maatçi de olacak ve uzlaşıma dayalı olmanın yanı sıra katılımcı da olacak bir demokrasi umudu da solmuştur. İlk Hıristiyanlar, "Senin ruhun Tanrı'ya tekrar kavuşmak için paylaşıma, kurtarılmaya ve kurtuluşa susamaz mı?" diye sormuşlardır. Modern liberal bireyci imgelemi yücelten Max Stirner ise, "Senin ruhun özgürlüğe susamaz mı?" diye sorar.[5] Akıl ve rıza, dinin hegemonik otoritesinin yerine insanın istencini yerleştirmek amacıyla Tanrı'yı İnayet'inden uzaklaştırmıştır. Fakat İnayet paylaşımla ve dolayısıyla cemaatle birleşmiş olduğundan cemaat de özgürlüğün bir düşmanı haline gelmiştir. Yurttaşlık artık arkadaşlık yoluyla ortak inançlarda yerleşmiş poleis'e bağlanamaz hale gelmiştir: Bunun yerine, bir hukuk soyutlaması haline gelmiştir. O halde, Alasdair MacIntyre'ın son zamanlarda yazmış olduğu gibi, "modern liberal bir siyasal toplum, ancak müşterek korunmaları için bir araya toplanmış hiçbir yerdeki yurttaşların bir koleksiyonu olarak ortaya çıkabilir."[6]

Liberalizmin güçlü simyası yabancıyı bireye, uyumsuzu girişimciye ve mahrumu özgüre çevirdi. Yurttaşlar arkadaş değil hasımdı. Hangi Eski Atinalı, Hıristiyan, feodal özgür adam ya da feodal serf, Spartalı anne ya da Teb'li kız kardeş, asker, yurtsever, klana veya kabileye mensup kişi ya da kentli köklerinden kopmuş, sahipsiz ve yalnız olmanın özgür olmak olduğunu düşleyebilirdi? Kendisini cemaat ilişkileri sayesinde insan olarak tanımlayan hangi Aristotelesci yurttaş, Howard Roark'la birlikte Ayn Rand'ın özgürleşmiş kendine yeterlilik düsturunu telaffuz edebilirdi: "Buraya, hayatımdan bir dakika, enerjimden ve yaratımlarımdan bir parça talep eden her kimse onun hakkını tanımadığımı söylemeye geldim. Talebin kimden geldiği, sayılarının ne kadar çok ya da ihtiyaçlarının ne kadar büyük olduğu hiç önemli değil. Buraya gelmek ve şunu söylemek isterim ki ben başkaları için var olmayan bir insanım."[7]

5. Max Stirner, *The Ego and His Own*, der. James J. Martin, New York: Libertarian Book Club, 1967, s.155. "Bana benden daha yakın hiçbir şey yoktur," diye yazar Stirner, s.5.

6. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981, s.147. Glenn Tinder cemaat ile din arasındaki ilişkiyi *Community* adlı kitabında ele alır (Baton Rouge, La.: Lousiana State University Press, 1980). Modern değerlerin temelsizliği hakkında bir tartışma için bkz. 9. bölüm, "Community and Faith".

7. Ayn Rand, *The Fountainhead*, New York: New American Library, 1943, s.686.

Hemcinslerine, adalete, ihtiyaca, eşitliğe ya da yükümlülüğe bakmadan yalnızca kendisi için var olan bir benlik en uçta bulunan Yalnız İnsan'dır: Reddetmiş olduğu kendine yeterli Tanrı'yı taklit eden insan.

Liberal demokrasi mantığının dayandığı bu benlik elbette her zaman böylesi katı ölçülere uymaz. O, ağır aksak yürüyen bir ortakçılıkla lekelenmiş, siyasal dostluklarla bozulmuş, insani yetersizliklerle berbat edilmiş, demokrasiyle uzlaşmıştır. Fakat liberalizmin daha tutarlı teorisyenleri ve daha gayretli pratisyenleri ideale yaklaşmaya çalışırlar. Hobbes'un doğal insanı -"ölümüne dek durmaksızın güç peşine güç aramada" harcanmış yaşamı ancak yalnız, iğrenç, vahşi ve kısa olabilen- başkaları için var olmayan bir insandır. Robert Nozick'in, haklarıyla gömülmüş ve zayıfa, zavallıya, acize ve mahruma hiçbir borcu olmayan özgür insanı başkaları için var olmayan bir insandır. Haklarını talep eden, hizmetlerini satan, ilişkilerini anlaşmaya bağlayan, çıkarlarına göre oy veren ve yaşam planlarının maliyet analizini yapan modern özelleşmiş alıcı-tüketici, başkaları için var olmayan bir insandır.

Ve böylece büyük modern özgür dünyamız da genelde insanların başkaları için var olmadığı bir dünyadır; bu dünyada kamusal denetçiler yok, ama zaten kamusal hiçbir şey yok; bütüncül toplumsal hedeflerin, tüm toplumsal hedefler pervasızca boşlanarak, akıllıca kanundışı ilan edildiği; pazarlık verimliliği ve yarar hesabı adına diğerkâm davranışın engellendiği bir dünya bu. Bu dünyada, hiçbir kardeşlik duygusu, hiçbir genel istenç, hiçbir özgeci hareket, hiçbir ortakçılık, hiçbir türdeşlik duygusu, bağış ilişkisi, çıkarcı olmayan hiçbir yükümlülük, hiçbir toplumsallık, duygudaşlık, tamamıyla özel olmayan hiçbir sevgi ya da inanç ya da bağlılık olamaz. Kierkegaard'ı onaylayan liberal demokrata göre bir tür siyasal delilik girdabına düşerken başımızın dönmesi yalnızca "özgürlük sersemliği"ndendir.

Yalnızlık liberal psikolojinin en önde gelen özelliğidir, fakat asla tek özelliği değildir. Liberal der ki insan yalnız olduğu için aynı zamanda hedonist, saldırgan ve açgözlüdür. İnsan basitçe özgürlükle (Yalnız İnsan) değil, aynı zamanda gereksinimlerle (Hedonist İnsan), güçle (Saldırgan İnsan) ve mülkiyetle (Açgözlü ya da Mülk Sahibi İnsan) tanımlanır; yani insan, ihtiyaçların güttüğü,

güç peşinde ve mülkiyet düşkünü bir yaratıktır. Liberaller Herbert Spencer'la birlikte, genelde gelişmiş hayvanlar için doğru olan her şeyin insanlar için de doğru olduğuna inandıkları için insanın resmini, karmaşık insan davranışını basit hedonizme indirgeyerek çizmeye başlarlar.[8] Her toplumsal niteliğin (dil, akıl, kültür, siyaset, hukuk) hayvan özelliklerinden ve bu özelliklerin hayata geçmesiyle yaratılmış koşullardan türemiş olduğu gösterilebilir. Karmaşık toplumsal dürtüler basit mekanik dürtüler olarak ve sonradan da, son indirgemede, fiziksel bir tutku mekaniği olarak yeniden ifade edilebilirler. Hobbes bu indirgemeyi başarmış olma becerisiyle haklı bir ün kazanmış olsa da Bentham'a *Ahlâkın ve Yasamanın İlkeleri* kitabında bu indirgemeye pratik siyasal bir yaşam kazandırdığı için tapılır.

Alman maddecilerinin söylemekten hoşlandıkları gibi *Mann ist was er isst*, biz yediğimiz şeyiz; acıkan, susayan maddi yaratıklarız. Sezar ya da Faust, Hamlet ya da Guildenstern hiç fark etmez, dünyada zevkle değilse bile bir hayatta kalma arzusuyla ve devamlı bir kaybetme, acı ve ölüm korkusuyla hareket etmeye zorlanırız. Tüm insan yaşamı, tüm düşünce, tüm kültür bu basit dürtülerin artan karmaşıklığının çeşitli düzeylerde genişlemesinden başka bir şey değildir.

Eğer ihtiyaçlar en önde geliyorsa, bundan insanların ana uğraşının ihtiyaçlarını tatmin edebildikleri araçları en fazlaya çıkarmak olması gerektiği sonucu çıkar. Bu nedenle Hobbes'tan Rawls'a kadar her liberal-sözleşme teorisyeni için siyasetin ana sorusu şu olur: Güç nasıl elde edilir ve dağıtılır? Güç araçtır: İhtiyaca güdülüysek güç peşinde olmalıyız; başarılı hedonistler olmak için etkili saldırganlar olmalıyız. Güç, "gelecekteki bir iyinin şimdiki aracı"ndan (Hobbes), insani yaratığın kendisini tanımlayan muhtaç olma durumundan doğan çıkarlarını güvence altına aldığı "öncelikli toplumsal iyiler"den (Rawls) öte bir şey değildir. Gayet doğal olarak, bu koşullar altındaki siyaset ancak iktidar -iktidarı kimin ne, ne zaman ve nasıl edindiğinin- sanatı ya da bilimi olabilir.

Hedonist insan saldırgan insanı gerektirir; benzer biçimde saldırgan insan da açgözlü ya da mülk düşkünü ya da gaspçı insanı

8. Herbert Spencer, *Man versus the State*, New York: Appleton, 1897, s.361-62 ve *passim*.

gerektirir. C.B. Macpherson'un ileri sürmüş olduğu gibi liberal özgürlük ve liberal mülkiyet kavramları birbiriyle bağlantılıdır. Hobbescu bakış açısından liberal insan "ne ahlâki bir bütün ne de daha geniş toplumsal bir bütün olarak, fakat kendisinin bir sahibi olarak" anlaşılır. "İnsanın özü başkalarının istençlerine bağımlılığa karşı özgür olmaktır; özgürlük ise sahiplenmenin bir işlevidir."[9]

Güç özlemi, özgürlük özlemi gibi doğal açınımını ve mantıksal sonucunu mülkiyet düşkünlüğünde bulur. Çünkü mülkiyet, bireylerin yeterli araçlara yönelik taleplerine devamlı ve meşru bir sığınak sağlayan birikmiş bir güç, kurumsallaşmış saldırganlığın otoriter bir çeşididir. Kaba güç zamana bağlıdır, yalnızca hayvanın hayvan üzerindeki doğrudan egemenliği devam ettikçe süren kısa süreli bir güvenlik ortamı oluşturarak geçici bir kontrol sağlar. Sahiplik, sürekli kullanım ihtiyacını azaltmakla gücün etkisini arttırarak, baskının bütün zaman süresince sürmesini sağlar. Ortak çevreden sadece "gereksindiğimiz" şeyi -tekrar tekrar ve sürekli tehlikeyi göze alarak- dilenmek, ödünç istemek ya da almak zorundayız. Bize "ait" olan şeyi ise -çok daha az tehlikeyi göze alarak- yalnızca korumak ve kullanmak zorundayız. Hasımlarımızın mülkiyetin simgelediği "meşru otoritemizi" tanımaları kaba kuvvetle yıldırılmalarından daha iyidir, asıl talebimizi kabul ettiren kaba kuvvet olsa bile. Carl Sandburg kuvvet talebi ve mülkiyet talebinin gerçekte ne kadar benzer olduklarını -ve ne kadar farklı göründüklerini- "Evet, Halk" şiirinden alınan son derece radikal olan şu bölümde açık yüreklilikle ortaya sermiştir:

"Toprağımdan çık."
"Niçin?"
"Çünkü o benim."
"Nereden aldın onu?"
"Babamdan."
"O nereden aldı?"
"Babasından."
"Peki o nereden aldı?"

9. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, New York: Oxford University Press, 1964, s.3.

"Onun için dövüştü."
"O hâlde ben de seninle dövüşeceğim."

Mülkiyet iddiası gücü otoriteye, kuvveti hakka ve basit el koymayı haklı sahipliğe dönüştürür. Fakat otoritenin, hakkın ve sahipliğin temelini oluşturan meşruluk nosyonu, bizi haklılığının ve kudretinin gerçek dayanağı olarak başka kanıt gerektirmeyen Yalnız İnsan'a geri götürerek, sağgörüye bağlı ve bireyci bir şey olarak kalır. Mülk düşkünü insanın meşruluğu gerçekten de saldırgan insanın meşruluğundan daha fazla değildir; birçok ortaklaşalıkçı anarşistin oldukça net bir şekilde algılamış olduğu liberal düşüncenin bir özelliği. Proudhon gibi bazıları bunu mülkiyete tecavüz için; Robert Paul Wolff (*Anarşizmin Savunusu*'nda) gibi diğerleri ise saldırganlığı meşrulaştırmak için kullanmıştır. Liberaller tabii ki kurumsallaşmış başarılı bir güç biçimi olarak mülkiyetin kesin ve tutucu statüsünden faydalanmayı ummaktadırlar. Şu an (sahip olunan şey), her zaman bizimle olduğu halde geçmişten (o şeye nasıl sahip olunduğundan) giderek daha fazla uzaklaşmamıza bile bakılacak olunursa, *koruma* bir şekilde *ele geçirmek*ten daha az tiksindirici görünür.

Hakikat şudur ki (Proudhon'un *izniyle*) mülkiyet hırsızlık değildir. Elbette, bir zamanlar hırsızlıktı; fakat zaman asıl tapuyu karanlıkların içine gömmüş ve geçen yıllar onu geleneğin uzun ömürlülüğüyle kutsamıştır: "O benim babamındı ve ondan önce onun babasınındı."

İlk hakka kimsesizlik ve öz sahiplik (self-ownership) tarafından verilen meşruluk ne olursa olsun, zaman ve gelenek bunu çoğaltır. Bununla birlikte, liberal için hak sorunu her zaman bir ilk sorunudur. Bu, emek değer teorisinin Locke'tan Marx'a kadar meşruluk teorilerinde neden bu kadar merkezi bir yer işgal ettiğini açıklar. Emek değer teorisi, Locke'un öz sahipliğin doğal gerçekliğiyle mülkiyetin meşruluğu arasındaki bağlantıyı resmileştirme girişimidir.[10] Marx

10. Locke şöyle yazar: "Dünya ve bütün adi Yaratıklar tüm insanlar için ortak olsa da her insan bir mülkiyete ve kendi kişiliğine sahiptir. Bu hiç kimse (nobody) yalnızca kendi Hakkı'na sahiptir. Bedeni'nin Emeği'nin ve Elleri'nin Çalışması'nın hakkıyla onun olduğunu söyleyebiliriz. Şu halde Doğa'nın sağlamış olduğu Durum'dan çıkardığı ve onda bıraktığı şeyler ne olursa olsun, *Emeğinden* ayrı düşünülemez... ve dolayısıyla emeğini *Mülkiyeti* haline getirir." (*Second Treatise of Civil Government*, 5.bölüm).

Locke'un özcülüğüne (yani her insanda tekil, tanımlayıcı nitelikte bir öz vardır) karşı koymakla birlikte, öz sahiplik argümanını sömürü ve artı değer teorisinin temel dayanağı olarak kabul eder, ondan yararlanır.[11] Locke'a göre insan sahip olduğu gibidir ve sahip olduğu için vardır. Bu öz sahiplikten, önce özgürlük, sahip olan öz için yer ya da alan hakkı; ve sonra emek, sahip olan öze ait iktidar hakkı; ve en son mülkiyet, aksi halde ortak bir şekilde kullanılması beklenebilecek doğanın armağanlarıyla (toprak ve mallar) karışmış olarak özün ve emeğin ürününün hakkı doğar. Özgürlük hareket halindeki özdür, iktidar onu hareket ettiren itkidir ve mülkiyet hareket ettiği ortamı mal edinen özdür.

Başkaları için var olmadığımız için, dünya da başkaları için, hatta genelde "bizim" için bile var olmaz; dünya tek başına benim için vardır ve mülkiyet *ben*'in ona yönelik talebidir. Ancak tabii ki Ben başkaları için, onların benim için olduğundan daha fazla var olmam -bu liberalizmin paradoksudur-. Bu nedenle onların talepleri, tamamen karşıt olsa da aynı derecede iddialı ve kesindir. Başkalarının kullandığı mülksüzleştirme hakkı bana yönelik sonu olmayan bir tecavüz kaynağıdır. Benim mülkiyet hakkım onların yağmalama hakkıdır. Rekabet eden Öteki her zaman bir yabancıdır. Hemcins yaratıklar hemcins saldırganlardır. Bu nedenle benim gücüm onların zayıflığıyla, özgürlüğüm onların köleliğiyle ve iktidarım onların iktidarsızlığıyla ölçülür; ve tabii ki tersi de doğrudur.

Liberal insan doğası teorisinin yaptığı şey, kısaca, insanı ortaklaşmacılık, dayanışma ve birlikte varoluş gizilgücünden yoksun bırakan biçimlerde tanımlamaktır. Onu, hayatta kalmak için mücadele edebilmesine, güvenlik isteyebilmesine ve zevki için dövüşebilmesine rağmen gerçeklikte "sevincin, sevginin, ışığın, kesinliğin, barışın, ve acıdan kurtuluşun" olamayacağı bir dünyada ömür boyu sürgüne gönderir.

---

11. Marx şöyle yazar: "*Rant, Faiz, ve Endüstriyel Kâr yalnızca, metanın artı değerinin ya da onda içerilen ücretlendirilmemiş emeğin farklı kısımları için kullanılan farklı isimlerdir ve eşit bir biçimde bu kaynaktan ve tek başına bu kaynaktan çıkarlar*", *Wages, Price, and Profit*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Works*, Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1958, 1.cilt, s.431; vurgular orijinalinde.

İnsan doğası üstüne, ortaklaşmadan daha az sakınan ve insan yaşamının toplumsal boyutlarını insan özü içerisinde bütünleştirmeye daha fazla eğilimli olan bir bakış açısı, iktidar, mülkiyet ve haklar gibi hedonist-bireyci kavramlara daha az gereksinim duyabilirdi. Ve bu kavramları, kullandığında, karmaşık toplumsal etkileşimleri betimlemek için kullanırdı. Çünkü benlik etkileşimde bulunan, toplumsallığa gömülü bir varlık olarak düşünüldüğü zaman, mutlak öz sahiplik fikri inandırıcılığını kaybeder ve öz sahiplikten çıkarılan mülkiyet savunusu sorunlu hale gelir. Doğru olarak anlaşıldığında, herkesin herkese karşı savaşı kendimiz için yaptığımız bir savaş olabilir; hepimiz ayrı kumaştan yapılmış olduğumuz için değil, toplumsal doğalarımızın kasıtlı bir biçimde tahrif edilmesinden dolayı.

Solcu eleştirmenleri, radikal bireyciliği bir öncül olmaktan çok toplumsal örgütlenme biçimlerinin bir sonucu olarak yorumlamaya iten işte bu düşüncedir. Eğer insanlar yalıtılmış, rekabetçi, bencil ve kavgacı olarak görülüyorlarsa, onlara göre bunun nedeni, "doğal insan" soyutlamasının, belirli bir toplumdan hareketle yapılan kaba bir tahmin olmasıdır. Bu nedenle C.B. Macpherson, Hobbesçu ve Lockecu psikolojileri, tahakkümcü piyasa insanı izleği üzerine, evrensellik iddiaları açısından ikiyüzlü olan çeşitlemeler olarak okur.[12] Macpherson'a göre, "ahlâki ve siyasal teori insanın özünü sahiplik ya da edinme olarak yorumlamaya başladığı zaman yanlış yöne sapmıştır."[13] Fakat burada ortaya konulan mantık açısından, sahiplik zorunlu olarak iktidardan sonra gelmiştir, tıpkı iktidarın gereklilikten ve öz sahiplik taleplerinden sonra geldiği gibi. Çünkü yalıtılmış birey, liberal teori onu bağımsız ve kendi kendine

12. C.B. Macpherson'un, toplum sözleşmesi teorisyenlerinin gelişmiş, mülk sahibi toplumlarda yaşayan insanların eğilimlerini "doğa"ya nasıl yansıttıklarını ayrıntılı olarak göstermesinden çok önce, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes hakkında şunları yazmıştı: "Doğal durumun... barışı teşvik için en iyi hesaplanmış şey ve insanlık için en uygunu olduğunu söylemesi gerekirdi. O ise toplumun eseri olan ve hukuku gerekli kılan birçok tutkuların tatmin edilmesini yanlış bir biçimde vahşi insanın öz korunma duygusunun bir parçası olarak kabul etmesinin bir sonucu olarak bunun tam tersini söylemektedir." (*A Discourse on Inequality*, Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, Londra: Dent, 1913, s.181).

13. C.B. Macpherson, *The Real World of Democracy*, New York: Oxford University Press, 1972, s. 11. [*Demokrasinin Gerçek Dünyası*, çev. L. Köker, Verso Y.]

yeterli göstermeye çalışmış olsa da değersiz ve yetersiz bir yaratık olarak kalmıştır. Fakat Yalnız İnsan'ın kuvvetsiz olduğu yerde, iktidarla silahlanan ve mülkiyet hakkına sahip olan Yalnız İnsan bir kaledir. Doğal durum varsayımları onun varlığını sınırlayabilir ve duygularını bastırabilir, fakat ona bir özgürlük sureti ve dünyada hareketli bir birim olma suretinden fazla bir şey bahşederler.

Aslında, hedonist, saldırgan ve mülk düşkünü; demokrat insan için hayati önemde olan nitelikleri paylaşırlar. Köklü bir biçimde yalıtık bireyler, iradi seçim yapabilen ve bu nedenle öz yönetime gücü yeten özerk bireylerdir; etraflıca düşünebilirler ve bu nedenle kestirimlerde bulunup orantılı seçenekler arasından seçim yapabilirler ve demokrasinin dayandığı eşitlikçi temeli sağlayan bir özellik olarak psikolojik olarak birbirlerinin yerine geçebilirler.

Marksizm insani gelişimin toplumsal çerçevesini liberalizmden daha inandırıcı bir biçimde açıklayabilir; fakat, en azından klasik determinist bünyede, bunu özerklik pahasına yapar. Hem bireyin özerk iradesini, onu insanların yönetemeyeceği tarihsel güçlere tabi kılarak hem de siyasal alanın kendisinin özerkliğini, onu belirleyici olan sosyo-ekonomik bir "altyapı"ya dahil ederek yadsır. Liberal psikoloji tarafından öne sürülen özerklik, paradoksal ve liberal çerçevedeki diğer öğelerle genelde tutarsızdır; fakat özgürlük ve saygınlık için sağlam bir temel sunar.

Liberalizm aynı zamanda, hukukun ve toplumsal denetimin olumlu kullanımlarına yardım eden, insan davranışının net ve yalın (belki de basitçe) bir açıklamasını sunar. İnsanlar yalnızca seçme özgürlüğüne sahip değillerdir, yalın dürtülere ve siyasal seçimi vektör fiziğindeki bir uygulamaya dönüştüren basit bir hesaplama kapasitesine sahiptirler. Her muhakeme, makul bir akıl yürütmeyle tartıldıklarında, yorumlandıklarında, yargılandıklarında ve değerlendirildiklerinde net vektörel sonuçlar veren kesin ihtiyaçlar, istekler ve itkiler içerir. Thorstein Veblen psikolojinin bu vektörel fizik versiyonunun sözlü bir resmini çizmiştir ki uzun bir alıntı yapmaya değer:

> Hedonist kavrayışa göre insan, onu ordan oraya taşıyan; fakat özüne dokunmayan etkilerin itkisi altında türdeş bir arzu ve mutluluk küreciği gibi salınan, zevkleri ve acıları şimşek gibi hesaplayan biridir. Ne

önceli vardır ne de sonucu. Onu şu ya da bu yöne iten vurucu güçlerin darbeleri sayılmazsa sabit denebilecek bir denge içerisindeki, yalıtılmış, tayin edici bir insani bilgi birimidir. Kendisini yerleştirdiği asli mekânda, kendi tinsel yörüngesi çevresinde güçlerin paralelogramı onu bastırana kadar simetrik olarak döner, bundan dolayı bileşke hattını izler. Etki gücü tükendiği zaman, önceki gibi kendi kendine yeten bir arzu küreciği olarak dinlenmeye başlar.[14]

Liberal, Diderot'nun betiminde "kendisinden daha büyük karşıtı olmayan" Rameau'nun yeğeni gibi ya da "ruhun düşman güçleri arasındaki bitmeyen bir mücadeleye" girmiş İbsen'in çatlak şairi gibi şaşırtıcı insanların karmaşıklığını da taşımaz.

Ruhun tutkulara, akla ve istence ayrıldığı klasik üçlü bölümlemenin -her zaman aynı yönde çekilmeyen iki at ve bir araba- yerini hazcılığın başlangıç uyumları alır: Ölçülebilir ve belirleyici olan acılar ve zevkler, onlara tabi olan sağgörülü akıl ve ilk itkiden nihai eyleme koşan hazcılığın sonuçlar zincirindeki en son neden olan irade.

Basit gereksinimlerle tanımlanan insan doğasının bütünlüğü ya da "verili oluşu" insanları kabaca birbirinin yerine geçebilir kılar. Çeşitli "başat" işlevlerle ya da aklın, soyluluğun, istencin ya da diğer bir yeteneğin varlığı ya da yokluğuyla kesin ayırt edilmedikleri için, insanlar sıraya dizilemezler ve derecelendirilemezler. Yeni psikolojide, ortaklıkları ortaktır. Karmaşık ruhlar tabakalaşmış ve genelde hiyerarşik toplumsal düzenlerde yaşar görünür; eski cumhuriyet ve ortaçağ korporasyonları bu hakikate tanıklık etmiştir. Sade ruhlar demokrasiye muktedirdir; bu tabanda eşitliğe dayanan vasat bir demokrasi olsa da.

Bununla birlikte, liberal insan psikolojisinde eşitlik özgürlüğün normatif statüsüne sahip olmaz. O yalnızca ölçülebilirliğin olumsal bir özelliğidir ve cemaat ve kardeşliğin daha katılımcı demokrasi teorilerinde sahip olduğu güce hiçbir biçimde sahip değildir. Aslında, liberal demokratik insanı tanımlayan şey eşitliğin kökü olan insanların aynılığından çok, özgürlüğün kökü olan, onların ortak ayrılığıdır. Cılız demokrasinin eşitliği adil ve eşit bir müsabaka

14. Thorstein Veblen, *The Place of Science in Modern Civilization*, New York: Huebsch, 1919, s. 73-74.

sağlamak için aynı sıklet sınıflarına konulmuş boksörlerin eşitliğidir. Hobbes'un belirttiği gibi en zayıf adam eğer yapmak zorundaysa en güçlü olanı öldürmeyi isteyebileceği için o adamın doğal konumu kaba özgürlüğün bir örneğidir. Böyle savunmacı eşitlik ne kardeşliği ne de adaleti arttırır. Herkesin herkese karşı olan savaşındaki rakipleri benzer bir büyüklüğe indirger ve bu nedenle farkları eşitlemekten öte -başını o amansız biçici ile onun eşitleyici tırpanı yönünde alaylı bir şekilde sallayarak- bir şey başardığı söylenemez.

Liberal demokratik teoride eşitliğin sahip olduğu olumsal statü belki de en iyi, değerlerin çatıştığı her durumda özgürlüğe verilmesinde görülür. Eşitlik başkalarına borçlu olduğumuz şeyle başkalarının bize borçlu olduğu şeyden daha az ilgilendiği için, özgürlüğe zarar verdiği zaman bir tarafa bırakılır. İnsanlar, eşit yaratılmış olsalar da eşitlik *için* değil, fakat özgürlük ve benlik'in güvenliğini ve zevkini sağlama hakkı için yaratılırlar. Bu nedenle, Rawls'un üzerinde durduğu gibi özgürlük her zaman sözlükte eşitlikten ve diğer tüm iyilerden önce gelir.

Liberal insan psikolojisinin burada çizmiş olduğum genel portresinin belli pratik sonuçları vardır; fakat, teori öncesi çerçevesi ve indirgemeci epistemolojisiyle uyum içinde, insanı çıldırtacak ölçüde soyut bir tat verir. Doğal durum, varsayımsal tarih ve ilk konumlar somut siyasal şimdiden uzaklaşıp metafiziksel soyutlamaya giden yollardır. Marx'ın Feuerbach hakkında gözlemlediği şey, somut, tarihsel insanın liberal yapı çözümüne uygun görünmektedir: "Çünkü (Feuerbach) yine teori alanında kalıyor ve insanları, kendilerini oldukları duruma getiren toplumsal ilişkileri ve mevcut yaşam koşulları içinde kavramıyor; Feuerbach hiçbir zaman gerçekten var olan ve iş gören insanlara ulaşamıyor, yalnızca soyut 'insan'la yetiniyor."[15] Tek Başına İnsan bir soyutlamadır ve belli

15. Karl Marx, *The German Ideology*, der. C.J. Arthur, New York: International Publishers, 1970, s. 64. [*Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, Sol Y., 1987]

Muhafazakârlar liberal insanın mahrumiyetiyle aynı zevkle alay ederler; örneğin Joseph de Maistre: "Yaşadığım sürede Fransızlar, İtalyanlar ve Ruslar görmüştüm; hatta Montesquieu sayesinde kişinin bir İranlı da olabileceğini bile biliyorum; fakat *insan*'a gelince, hayatımda onunla asla karşılaşmadığımı söylemek isterim; eğer varsa da ben bilmiyorum" (*The Works of Joseph de Maistre*, der. J. Lively, New York: Macmillan, 1965, s. 80). Bu bölüm Maistre'nin *Considerations on France*'ından alınmıştır.

liberal ülküler için görkemli bir kaynak olmakla birlikte, siyasal insanın kavranması önünde bir engeldir. Özgürlüğe bir barınak sağlanırken siyaset bir yuvadan ve anlaşılırlıktan yoksun bırakılır. Ve özgürlüğün savunusu zenginleşip güçlendikçe, demokrasi teorisi yoksullaşır ve cılızlaşır.

B. LİBERAL PSİKOLOJİDE ANARŞİST ÇEŞİTLEMELER

Radikal bireyciliğin iyimser ve kötümser yorumları vardır. Yalnız İnsan tutkulu bir tanrı olarak, hain bir şeytan olarak ya da basitçe kayıtsız bir kozmosdaki kimsesiz gezgin bir çocuk olarak görülebilir. Hazcılık, saldırganlık ve açgözlülük yüceltilebilir ya da lanetlenebilir ya da hoş görülebilir.

Anarşist eğilim yüceltir. Kendi kendine yeterli insan Tanrı'nın sevgili kuludur. Tamamen Tanrı olmasa da insan Tanrı'nın parlaklığını amaçlayan, onun gücüne imrenen, onun ateşini alan, onun sırlarını çalan ve yalnızca ona ait olduğu bilinen bilgece bir yalnızlık içinde oturmayı arzulayan bir Prometheus tasviridir. Shelley'nin *Zincirlerinden Kurtulmuş Prometheus*'u anarşist imgeleme yaklaşır:

> Saltanatsız, özgür, sınırlanmamış; fakat insan:
> Eşit, sınıfsız, kabilesiz ve ulussuz,
> Korkuyu, tapınmayı, payeyi bilmiyor
> Kendi kendinin kralı.

İnsanın zaafları onu bağımlı kılar ve zayıflığı toplumsallığının sebebidir; tersinden söylersek, kendi kendine yeterli olmak bağımsız ve güçlü olmaktır. Fakat bu özellikler (geleneksel imgelemde) tanrılara aittir ve insanlar tarafından yalnızca kibir pahasına ve dolayısıyla yalnızca bir çalma eylemiyle edinilebilirler. Eğer insan Prometheus'un ödülünü alabilir ve ateşi kendine maledebilirse, anarşist -Nietzsche burada anarşistlerin en ateşli sözcüsüdür- Prometheus'un ödediği bedeli ödemeye hazırdır.

Bu epik metaforlarda anarşist eğilimi en liberal demokratik düşüncenin küçüklüğünün üstüne çıkaran belli bir soyluluk vardır.

Zayıf, aç kimse aynı zamanda bir yaratıcıdır; kendi zevkleri peşindeki saldırgan biridir, ama aynı zamanda bir ustadır. Liberal insan küçük bir benliğe sahip olabilir, fakat onunla büyük şeyler yapabilir. Yalnızca değersiz gereksinimler adına olsa bile doğa zaptedilir ve yasalarına hâkim olunur. Liberal psikoloji vücudun gereksinimlerini karşılayan araçları olarak görse de bilim, din, sanat ve siyaset insan ruhunun yaratımlarının özelliklerini taşır.

İnsanın anarşist yüceltimi özgürlüğü idealleştirmekten ibaret değildir. O, yalnız seyirciyi şiirde ve sanatta ilahlaştırılan doğruluğa ve güzelliğe çağırır. Şair hemcinslerinin dünyeviliğinden sıkılıyor değildir, ama bir tek onun yalnız bilincini tanıyan güçlerce hemcinslerinin dünyasından çıkarılır. Aristoteles, hayvanlar ve tanrılar arasındaki aracı konumları yüzünden siyaset yapmaya ve ahlâki erdemlerini geliştirmeye yazgılı olan uzlaşım yaratıkları olarak insanları, tek başına düşünmeyle özdeşleştirdiği o daha yüksek erdem biçimini (düşünsel erdem) isteyen (çoğunlukla boş yere olsa da) tutkulu ölümsüzler olarak insanlardan ayırmıştır. Platon'un filozofları, dünyevi siyasetin "mağara"sına geri dönmek ve en iyi yalnızlıkta edinilen o üstün yetenekleri ortak çıkar için kullanmak istemiyorlardı.

Batı geleneğindeki sanatçı, konumunu her zaman yalnız, toplumsal olmayan ya da hatta anti-toplumsal bir konum olarak anlamıştır.[16] Anarşistle akrabalığı her zaman belirgin olmuştur. Herbert Read şöyle yakınır: "Toplumdaki sanatçı için hem ayrı durup hem de aracılık yapmak özellikle zordur. Toplum sanatçıyı hiçbir zaman anlamayacak ya da sevmeyecektir... Sanatçı aykırı yaşantıyı kabul etmeli ve Sokrates gibi zehirli kupadan içmelidir."[17] Emma Goldman, Nietzsche'yi hayranlıkla "örnek bir aristokrat" olarak betimler, "Çünkü", der; "bütün gerçek anarşistler aristokrattır."[18] Anarşist zaman zaman, bütün dünyayı yeniden yaratmayı, bütün

16. Liberal bireycilik ve şiirsel imgelem konularıyla özel olarak ilgilenmiştim; bkz. benim "Poetry and Revolution," *Modern Occasions*, İlkyaz 1971, ve Benjamin R. Barber ve Michael M.G. McGrath, der., *The Artist and Political Vision*, New Brunswick: Transaction Books, 1982.

17. Herbert Read, *To Hell with Culture*, New York: Schocken Books, 1964, s. 9. Ama aynı Read kendisine verilen şövalyelik unvanını da kabul etmekte sakınca görmemiştir.

18. Emma Goldman, *Living My Life*, Londra, 1932, 1. cilt, s. 194.

insan ırkını paletine yayıp karıştırmayı ve böylece politikacıların ve tarihçilerin hiçbir zaman düşlemediği renkli toplumsal bir dünya tablosu yapmayı arzulayan bir sanatçı olarak görünür; ve sanatçı da zaman zaman, hayal gücünü kendi bireyselliğinin belirleyici özü olarak gördüğü tekbaşınalık ve ikiz kardeşi yaratıcılığa indirgeyerek kendisininkinden başka hiçbir insan otoritesi tanımayan bir anarşisttir.

Bu akrabalık, anarşizmin neden siyasal olarak beceriksiz olduğunu açıklar gibi görünse de liberal demokrasinin insan imajını yüceltir. Özbilincinin yabancılaştırıcı duruluğu yüzünden kendi yaşam deneyiminden kopmuş olan sanatçı, hünerlerinin ondan çaldığı gerçek dünyadan daha yerleşik ve avutucu olan başka bir dünyayı hayal eder. Siyasal beklentilerinde tahayyül gücüne yer vermeyen Rousseau, harap olmuş kişisel yaşamının son teselisini yine hayal gücünde bulmuştur.[19] Anarşist eğilim bağımsızlığı yüceltterek bize liberal teori ve pratiğin kaderimiz olduğunu iddia ettiği yalnızlıkla birlikte yaşama cesareti verir. Özgürlüğü ve kendiliğindenciliği göklere çıkararak, ayrı oluşumuzun sınırları içinde kendimizi gerçekleştirmemiz için vazgeçilmez koşulu sağlar. Bireysel bilinci ve onun belirleyici yaratıcılığını ilahlaştırarak, hazcı ilkelerimize daha yüksek amaçların saygınlığını verir. İnsanı yapıcı olarak tasarlayarak, iktidar edinme ve insan ve doğa üzerinde hâkimiyet kurma peşindeki amansız arayışı sanat ve bilimsel girişim içinde bir deneyime dönüştürür. Anarşizmde, aşağı insan ve üstün insan, bir ümit, karıştırılır. Çünkü hazcı insanın insandan aşağı özelliklerinde kutsal insanın insanötesi alametleri bulunabilir.

Bu müphemlik birçok liberal demokratik toplumda belirgindir. Amerikalılar genelde hem kinik hem de idealist görünürler. Kaç tane örnek Amerikalı aynı anda hem aşağılık hem de soyludur? Öncü, Girişimci, Kâşif, Yasa tanımaz, Mucit, Uyanık, hatta Kurucu: Her biri uzlaşmış bir idealist, kinik bir naif, soylu bir saldırgan, yaratıcı bir gaspçı, hayvani bir bedene ve kutsal bir kafaya sahip doğanın sapkın bir yaratığıdır.

19. Bu nedenle romantik imgelem, *Yalnız Gezen Adamın Hayalleri*'nin baş motifidir; fakat *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de ve *D'Alembert'e Mektup*'ta insanı yozlaştıran bir şey olarak görülür.

Bizimki, insanı itibarsızlaştırırken aynı zamanda putlaştıran, açgözlülüğü ayıplarken mahremiyetle övünen, uyumluluğu kurumlaştırırken bireyi mitleştiren, tüm siyasal ve ekonomik sistem bunlar üzerinde yapılanmış olsa da bencillik ve kinizmden rahatsız olan bir bireyciliktir. Avrupa'nın kinizmini reddettik ve insan kapasitesinin en çok yüceltildiği görüşe dayanan bir siyasal düzen istedik ve sonra da en düşük beklentilere dayanan bir yapı tasarladık.

Bu müphemlik bir Amerikalı olmayı çok zorlaştırmıştır. İnsanları çalmak zorunda oldukları vasıflarla, kendilerinden daha çok hayvanlarda ya da tanrılarda bulabilecekleri özelliklerle tanımlamak, onları tutturamayacakları ya da erişemeyecekleri koşullar bakımından tanımlamaktır. Üstinsan yetilerine duyulan talep, insanın normal yeteneklerinin körelmesine yol açabilir. Bir sürü anarşistin kariyerlerine mevcut insanları yererek soyut insanı yüceltme doğrultusunda son verme eğilimi içinde olmaları, yaptıkları *insan* tanımı mevcut çoğu insanın gücünden çok daha fazlasını gerektirdiği için anlaşılır bir şeydir.. Nietzsche'nin Zerdüşt'ün dudaklarına yerleştirdiği çığlık -"İnsan aşılması gereken bir şeydir"- sıradan insanları yalnızca ulaşılmaz hedeflerin umutsuzluğuyla başbaşa bırakır. Bu hedefler, benliğin ya da cemaatin gelişmesi ve dönüşmesi yoluyla gerçekleştirilebilen kendiliğinden var olan sonuçlar değil; ancak başkalarının mülksüzleştirilmesi ya da kendini bırakma yoluyla gerçekleştirilebilen aşkın ideallerdir. Gereğinden uzun kolları olan insan kendini kaşıyamaz; çok uzakları gören gözler kendini göremez. Anarşist, insanı kendisinden uzağa ve bu nedenle de hem ortaklaşa ve topluluk halinde oluşun (komünalite) sağladığı basit insan gücünden hem de içinde kendimizi insan olarak gördüğümüz cemaatlerin -bunlar bilim, sanat, din, arkadaşlık ya da siyasal amaç topluluğu olsun- verdiği dünyevi yardımdan uzaklara götürür.

C. LİBERAL PSİKOLOJİDE REALİST ÇEŞİTLEMELER

Realist eğilim anarşizmin liberal gelenek içinde arkada bıraktığı hayal kırıklıklarının birçoğunu miras alıp birleştirir. Bir tanrı olabilecekken olamayan insan bir hayvan olarak ölmelidir. Realist bu hayvanı miras alır ve elinden geleni yapar. Eğer realist insanla-

ra azalmış beklentilerle bakıyorsa, suçlanacak olan insanların doğası kadar içinde bulundukları koşullardır da. Kuşatılmış bir kıtlık dünyasında yaşayan yalnız saldırganlar dehşete neden olurlar. Açgözlülere ve mülk avcılarına sağgörünün toprağı paylaşmayı, ganimeti bölüşmeyi, anlaşmalar üzerinde uzlaşmayı ve başkalarıyla barış içinde yaşamayı gerektirdiğini söylediğinizde onlar, "neden? kimin çıkarına? hangi garantiyle?" diye soracaklardır. Ve herkesin herkese karşı olduğu savaş, toplumsal anlaşmalar düzenlendikten ve bağlılık yeminleri edildikten sonra bile devam edecektir.

Diyebiliriz ki realist, Yalnız İnsan'a kişiyi takatten kesen bir yabancılaşmanın kasvetli karanlıkları içinde geceleyin toslarken; anarşist, Yalnız İnsan'la en yüksek arzularının parıldayan aydınlığıyla gün ışığında karşılaşır. Karanlıkta, yalnızlık yaratıcı olmaktan çok savunmasız görünür ve gündüz anarşistinin kendiliğinden muhayyilesini kışkırtan başkalarından ayrı olma durumu karanlıkta yalnızca "devamlı ani ölüm korkusu ve tehlikesi"nin vesilesi olur. İnsanlar hayatlarını sonuna kadar "karanlık bir düzlükte gibi" işte bu geceyarısında yaşarlar. Hobbes gibi realist de doğal insanı korkunun ikizi olarak tasarlar, çünkü terör onun sadık yoldaşıdır. Ve eğer realist hayvanat bahçesi aslanlardan ve tilkilerden, balinalardan ve koyunlardan, kurtlardan ve domuzlardan meydana geliyorsa bunun nedeni; bu dünyada, en "insani" niteliklerimizin -akıl, dil, kültürbile hayatta kalmak için verdiğimiz sonu gelmez mücadeledeki dişlerimiz ve pençelerimiz olması, bir ormanda yaşar gibi yaşamamızdır.

Ayrıca insan her yönüyle değişmezdir. Anarşistin aklına yaratıcılığı ve kendiliğindenciliği getiren insanın kendine yeterliliği, realiste göre bir katılık ve inatçılık ifadesidir. Değişime karşı direndiği için realist insan, uyuşmaya istekli değildir ve gelişimden şüphelenir. Realizmin ihtiyatlılığından çıkan siyaset bu nedenle bir sınırlamalar, denetim, baskı, yaptırımlar ve korumalar siyasetidir. Machiavelli'nin "nankör, konuşkan, içten pazarlıklı, tehlikeden sakınma kaygısında ve kazanç düşkünü" insanlar için bir istikrar siyaseti oluşturma çabasıyla başlayan türden siyaset, Hobbes'un uygarlık ürünü hiçbir tiranlığın doğanın herkesin herkese karşı savaşından daha kötü olamayacağı öncülüne dayanan liberal-

otoriter devletinde ivme kazanır. Bu politika geç liberalizmin etkin bürokrasilerinde en yüksek noktasına varır; Marat'nın planlarında, Beccaria'nın ceza reformlarında ve Bentham'ın manipülatif yasama ve ceza biliminde. Bu liberal kurumların hepsi insanı olduğu gibi (akıllı bir hayvan) alırlar ve onu toplumsal yapmak için bencilliğini kullanırlar. İnsanlar boyun eğmeye zorlanırlar, fakat değişmeye ya da gelişmeye zorlanmazlar.

Doğal insanın kırılganlığı karşısında realizmin sertliği liberal devletin neden bu kadar otoriter bir yüz (Hobbes'ta olduğu gibi) takındığını ve Ernst Cassirer ve Carl J. Friedrich gibi liberallerin saldırdığı *raison d'état* [hikmet-i hükümet - y.h.n.] geleneğinin neden yine de liberal güvenlik arayışıyla bağdaştığını açıklar.[20] Birey otoriter yönetime rıza gösterdiği zaman *raison d'état* aynı zamanda *raison d'individu* olur; çünkü birey kendisi için çalışan bir idari sistemin hemcinslerinin doğrudan, doğal itkilerinden daha güvenilir -ya da güvenilmezliğinin daha az- olduğunu düşünür. Otoriter devlet benim özgürlüğümle uzlaşabilir ve özgürlüğümün sürmesini ana amacı yapabilir, fakat beni anarşik ötekilerin zararlarından kurtarır ve geride kalan çok az özgürlüğümü korumayı garanti eder.

Realistin güvenlik adına zora razı olması farklı bir hazırlık anlayışını gösterir. Yukarıda özetlenen liberal hazcılık psikolojisi "simetri yanlışı" diye adlandırılabilecek şeyi gizler. Epikürcülerin zamanından beri hazcı psikolojide belirgin olan bu yanlış, zevkin doğası ve acının doğası -bunlar hedonist spektrumda bir arada bulunurlar- arasındaki bir karışıklığın sonucudur. Realistler ve anarşistler tarafından benzer biçimde paylaşılan varsayım (ve hata ya da yanlış) şudur ki zevk ve acı, yalnızca tek bir mutluluk çizgisi üzerinde derece farkıyla ayırt edilebilen cinslere özgü ortak bir duyu biçiminin tamamen ölçülebilir göstergeleridir. Zevk sıfırdan büyük pozitif mutluluk birimlerini gösterirken, acı nötr sıfır noktasından küçük negatif mutluluk birimlerini gösterir. Birimlerin kendileri tamamen ölçülebilir ve akla yatkın her hazcı hesaplamayla birbirine çevrilebilirler. Bu nedenle zevkler ve acılar tartılabilir, sı-

20. Bkz. Ernst Cassirer, *The Myth of The State*, New Haven: Yale University Press, 1946, ve Friedrich Meinecke, *Machiavellianism: The Doctrine of Raison d'État and its Place in Modern History*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1960.

ralanabilir ve değiştirilebilirler; kontinyumun varsayımsal simetrisi, çıkacak sonucun rasyonel seçime dayanan bir sonuç olacağını garanti edecektir. Bu sözde simetri, hazcı hesaplamaya yalnızca kusursuz bir akılcılık bahşetmekle kalmamış, ona rekabet eden bireylerin taleplerinin yargılanabildiği kişilerarası (ve bu nedenle nesnel ya da özneler arası [intersubjective]) ölçütler için bir temel de sağlamıştır. Yanlışın ne denli yaygın olduğu, modern ekonomik ve ahlâki teoride ve siyasaya ilişkin kamusal seçim modellerinde; örneğin, stratejik caydırma teorisi ve pratiğinde[21] büyük ölçüde kabul görmesinden anlaşılabilir.

Hazcı hesapları eleştirenlerin çoğu, bu hesaplama tarzının, nitelikleri niceliklere indirgeyişi, zevklerin ve acıların derecelerini olduğu gibi türlerini de birbirinden ayıramaması ve insani güdülenimleri oldukça sığ değerlendirişi karşısında üzüntülerini saklayamamıştır. John Stuart Mill, *Faydacılık* ve *Bentham* adlı yazılarında bu gibi eleştirileri derinlemesine irdeler. Fakat simetri yanlışı liberal demokratik pratik için daha az zayıflatıcı değildir; çünkü zevki ve acıyı birbirine karıştırarak -umutlu beklentiler, risk alma isteğiyle korkulu kaçışlar ve riskten sakınma- anarşist ve realist siyasetleri de karıştırır.

Realizm ve anarşizm, hazcılık ve akılcılığı prensipte kabul eder; fakat realist acının ve kaybın egemen olduğu bir eğilime sürüklenirken anarşist zevkin ve kazancın baskın olduğu bir yaratılış sergiler. Anarşist arketip bu nedenle, durmadan olası kazançların hesabını yapan ve risklerin sağgörülü ruhlarda uyandırdığı şüpheleri çarçabuk defeden gözüpek risk-alıcıya dönüşür. Akıl ona şöyle der: Bir kere dene. Riske girmeden hiçbir şey kazanamazsın. Realist arketip ise sağlama aldıklarının güvenliği için belirsiz yatırımların olası yararlarını feda etmeye hazır, kazanç arzulamaktan çok kayıptan korkan ihtiyatlı kötümserdir. Akıl ona şöyle der: Yerinden kımıldama. Riske girme, kaybın olmaz. Birisi paldır küldür hayatın içinde koşturur, düşkün bir kumarbazdır; diğeri yerinden oy-

21. Thomas C. Schelling tarafından (*The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1960) geliştirilmiş olanlar gibi oyun modelleri, nükleer bir felakette olası kayıpların ve "kazançlar"ın (*sic*) kıyaslanmasının bariz bir biçimde imkânsız olmasına rağmen, stratejik caydırma tartışmalarının merkezinde yer alırlar.

namaz. Birisi yaşamak, diğeri ölümden kaçınmak için canını dişine takar.

Michael Oakeshott bu ideal tiplerin her birini dikkate değer bir açıklıkla kavramıştır. *İnsan Davranışı Üzerine*'de kumarbazın tarihsel personasını, "yer bulmakta zorlandıkları bir dünyada [Rönesans dünyası] kendi yollarını bulan delikanlılarda... ticaret aşkına toprağını terk eden başıboş maceraperestlerde, kendilerini kırsal bölgelerin cemaat bağlarından kurtarmış kent sakinlerinde.. avare bilginlerde" görür.[22] "Muhafazakâr Olmak Üzerine" (1956) adını taşıyan ilk dönem yazılarından birinde Oakeshott daha temkinli bir zihniyeti aynı kesinlikle betimlemiştir. Muhafazakâr olmak "bilineni bilinmeyene, denenmiş olanı denenmemiş olana, gerçeği gizeme, var olanı mümkün olana, sınırlanmışı belirsize, yakını uzağa, yeterli olanı bol olana, uygun olanı kusursuz olana tercih etmektir" diye yazar.[23]

Anarşist eğilim, sınırlamalara tahammülü olmayan ve eğer kendi "haklarının" dizginleri salıverilirse, hemcinslerinin dişe diş savunulan hakları ve özgürlükleri karşısında şansını denemeye can atan macerapereste aittir. Realist ise mevcut huzur ortamını ve geleceğin geçmişe benzeyeceğine ilişkin kesinliği garanti altına almak için tiranlığın hemen hemen her bedelini ödemeye hazır olan muhafazakârdır. Bu koşullarda, hazcı asimetriye yönelik tavırları bakımından bazı teorisyenleri yeniden değerlendirmek mümkündür. Örneğin John Rawls, bir liberal olarak ün yapmasına rağmen, bir realisttir ve dolayısıyla bu konularda muhafazakârdır. Onun doğal insanı (Rawls'un "doğal durum"la eşit tuttuğu "başlangıç konumu"ndaki insan) bir kumarbazdan başka bir şey değildir. Kendini beklenmeyen kayıplar karşısında korumak amacıyla beklenmeyen kazançlar üzerindeki hakkından vazgeçmeye hemen hazırdır. Ait olabileceği herhangi bir toplumda "en az-kazançlı" olma korkusu onu "en fazla-kazançlı" olma şansından vazgeçmeye iter.[24] Diğer taraftan, Robert Nozick insan doğası konusundaki cüretkâr psikolojisiyle tipik anarşisttir. Yaşam güvenliği konusunda

22. Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, New York: Oxford University Press, 1975, s. 239.
23. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, New York: Basic Books, 1962, s. 169-70.
24. Rawls'u kendi konumunun bütün "özel psikolojiler"den bağımsız olduğunu

özgür bir yaşam konusunda olduğundan daha az duyarlıdır. Onun doğal insanı kendi kazançlarını en çoğa çıkarma fırsatına sahip olmayı tercih eder, bu seçim kayıplar karşısında korunma kapasitesini azaltsa bile. Saldırıya uğramaya hazır bir saldırgan, hakkına tecavüz edilmesine razı bir tecavüzcü ve aldatılmaya hazır bir pazarlıkçıdır.[25] Rawlscu insanla Nozickçi insanın zamanları uyuşmayacak ve farklılıklarını ölçebilecekleri ortak akılcı zeminler bulamayacaklardır. Savundukları iyi hayat anlayışları kıyaslanamaz bir nitelik arz eder.

Akla başvurarak da farklılıklarının üstesinden gelinemez. Temkinlilik kisvesi (liberal kisve) takınan akıl bir iyiliğin ya da hedefin bir aracıdır. Eğer hazcılık (simetri yanlışı bir kere ortaya çıkarıldığında) iki iyi hayat versiyonu sunarsa -birisi umut ve zevkle, diğeri korku ve acıyla özdeş olan- o zaman iki sağgörü biçimi ve iki akılcı davranış yolu olacaktır. Rawls'un, başlangıç konumundaki akılcı insan en az kazançlı olan insanların çıkarına hizmet eden bir farklılık ilkesi arayacaktır şeklindeki argümanı yalnızca, akılcılık *güvenliği* ne kadar arttırdığına bakılarak ölçülüyorsa makuldür. Aynı şekilde, Nozick'in, akılcı bireyler kendi özgürlüklerine dokunmayandan başka bir siyasal otoriteye razı olmayacaktır yönündeki argümanı yalnızca, akılcılık yalıtılmış bireylerin mutlak özerkliğini ne kadar koruduğuna bakılarak ölçülüyorsa anlamlıdır. Akıl burada kendine has bir nitelikten yoksundur: O sadece hizmet ettiği birbirinden ayrı psikolojilerin kıyaslanamazlığını gizler.

Hazcı psikolojideki zevk ve acı asimetrisi teoride olduğu kadar pratikte de ortaya çıkar. Örneğin, belli ulusal önyargıların temelini oluşturur. Amerika örneğini alırsak, ilk yüzyılında Amerika'nın, belki de toprak ve kaynak sınırsızlığının verdiği cesaretle, bugün tüyler ürpertici görünen risklere atılmaya hazır kazanç peşindeki kumarbazların ulusu olduğu söylenebilir. İngiltere gibi daha sınır-

---

ve başlangıç konumundaki seçicileri, adalet ilkelerini akılcı bir şekilde seçtiklerini iddia eder. Fakat bu argüman hedonizm yanlışına bağlıdır ve zevkin ve acının iki ayrı kategoriye ayrılmasına karşı koyamaz. Ayrıntılı bir tartışma için bkz. benim "Justifying Justice: Problems of Psychology, Measurement and Politics in Rawls, *"American Political Science Review* 69, 2, Haziran 1976.

25. Nozick en sonunda bir "Başat Koruma Birliği" tarafından sunulan asgari güvenliği kabul eder, fakat ona açık ve gönüllü rızaları olmadan bireylerin özerkliğinden ödün verdirtebilecek ayrıcalıklar tanımaz.

lanmış toplumların insanları, fazla nüfusla kıt kaynaklar arasındaki çok umut verici olmayan eşitsizliklerine uygun, daha muhafazakâr, realist mizaçlar geliştirmişlerdir. Bütün ideolojik farklılıklarına rağmen, Hobbes, Hume, Burke ve Bentham tedbirli insanlar olmak zorundaydılar. Her biri değişimin tehlike içerdiğini düşünmüş, her biri kanlı bir devrimde kazanılan zaferden çok ödenen bedeli görmüştür ve her biri güvence altına alınmış az bir özgürlüğün güvencede olmayan fazlasından daha değerli olduğunu düşünmüştür.

Bireyler gibi uluslar da zaman içinde bir psikolojiden diğerine evrilebilirler. Muhafazakâr gençlerin yürekleri, radikal yaşlıların da beyinleri olmadığı (Clemenceau'ya göre) gibi bilge yaşlı uluslar muhafazakâr olmaya eğilimliyken, aynı şekilde genç uluslar maceraya eğilimlidirler. Kapitalizm bile, kuruluş aşamalarında girişimcinin riske atılmasına bağlı olsa da olgunlaştıkça muhafazakârlaşır ve riskten kaçınır.[26] Sermayenin biriktirilmesinin ve korunmasının iki ayrı sorun olması gibi, özgürlüğün edinilmesi ve korunması da iki ayrı sorundur. Her ikisi de hazcılıkta kök salmış, korku siyaseti ve umut siyaseti, sonuçta iki çok farklı siyasettir. Çünkü sözde bir tanrı olarak Yalnız İnsan ile temkinli bir hayvan olarak Yalnız İnsan, sevincin korkudan, mutluluğun üzüntüden, umudun pişmanlıktan ve yaşama arzusunun ölüm korkusundan farklı olduğu kadar birbirinden farklı olan, tümüyle benzemez varlıklardır. Bu asimetriler sonuçta hazcılığın liberal insan doğası teorisindeki birleştirici gücünün çoğunu yok eder. Liberalizm içindeki anarşist ve realist eğilimleri kuzenden çok hasımlara çevirir. Ve liberal kurumları özgürlük ve güvenlik, hukuk ve toplumsal adalet, mahremiyet ve kamusal iyiler ve bizzat akılcılık konularında içinden çıkılmaz hale getirir.

D. MİNİMALİST ÇEŞİTLEMELER

Minimalizm bir kez daha, anarşizmin ve realizmin keskin farklılıklarını yumuşatan aracı bir eğilim olarak ortaya çıkar. Ne yal-

26. Olgun kapitalizmin muhafazakârlığı bir klişe haline gelmiştir. Theodor Lowi bunu "riskin sosyalleşmesi" bakımından kesin çizgileriyle ortaya çıkarır. Bkz. *The End of Liberalism*, 2. baskı, New York: Norton, 1979.

nızlık konusunda anarşizm kadar iyimser ve hararetli ne de özgürlük hakkında realizm kadar kötümser ve ihtiyatlı olan minimalist eğilim, sağgörülü akla özel bir inanç besler. "Kılıçsız anlaşmalar"ın öz çıkar nedeniyle bozulabileceğini kabul eder, fakat aynı zamanda şunu da bilir: Ardında bir dayatma olmayan anlaşmalar - kılıç ne kadar keskin olursa olsun- kılıcın kınında olduğu ya da kılıcı kullanan kişinin aklı başından gitmiş, tembel, korkak ya da yüreksiz olduğu her zaman bozulacaktır.

Eğer hayvani doğası insanı ihtiyaca bağlamışsa, minimalist bize bu sözleşmenin o insanın zevki erteleme kapasitesi tarafından zayıflatıldığını hatırlatır. Bu sözleşme, tutkularına hizmet ederken aklı da yol gösterir ve onları düzenler. İnsan çok az da olsa akılcı olmaya başlar. Altın Kural, dar öz kaygının izdüşümü olarak (iyilik yap iyilik bul) yorumlanabilir, yine de sağgörüye bu kadar boyun eğmek kişiyi aç aslanın ya da kurnaz tilkinin ötesine götürür. Sonuçta, gizlenmiş insan-hayvanlarıyla hayvanlar çiftliği yalnızca bir metafordur ve en azından minimalist için insan insandır.

Bu temelde, sahici ahlâkla zayıf da olsa bir benzerlik taşıyan bir sağgörü ve uyum siyaseti tasarlamak mümkündür. Minimalist arka kapıdan, etik, adalet, eşitlik ve hatta din liberal demokrasinin aslında laik ve hazcı olan insan dünyası kavrayışına sızar. Çoğu okuru, Locke'un doğal insanının -duyu biçimindeki deneyimin üzerinde devamlı izler bıraktığı bir yumuşak kil olmasına rağmen- hayvandan fazla bir şey olduğuna; insani özellikler, saygı ve hürmet ve nezaket kapasitesinin, aslında materyalist bir nitelik içeren, bireyciliğe kolayca nüfuz ettiğine ikna etmek için çok dikkatli bir okuma yapmaya gerek yoktur.

Ahlâki kusursuzluk ve insanın kendini dönüştürmesi ülkülerini öne çıkaran bir insan görüntüsü yaratan minimalist fırça, John Stuart Mill'in yapıtlarında çok daha canlı renklerle çalışır. Fakat bir kez daha, daha zengin, siyasal olarak daha ödüllendirici olasılıklar vaadi havada kalmıştır. Sonuçta, minimalist anarşizmin ve realizmin kutuplaşan ikiliklerini uzlaştırma derdinde olmasına karşın, bizzat kendisi onların temel öncüllerinin bir hizmetçisidir: Yani, insan önünde sonunda tek başınadır, temel maddi ihtiyaçları tarafından belirlenen özçıkar tüm insani ilişkilerinde en başta gelen dürtüsüdür, yalnızlık azaltılabilen; fakat ortadan kaldırılamayan

temel bir durumdur ve özerklik, eşitlik ve haklar siyasal yaşamın ürünlerinden çok koşullarıdır.

E. TANRILAR VE HAYVANLAR, PEKİ YA YURTTAŞLAR

Ayrı olma yanılsaması, anarşist ve realistin kullandığı hayvan insan ve tanrı insan şeklindeki farklı nosyonları birleştiren ortak ipliktir. Aristoteles şöyle yazar: "Siyasal birliğin yararlarını paylaşmaktan aciz ya da zaten kendine yettiği için paylaşma gereksinimi duymayan yalıtılmış insan, kentin (polis) bir parçası değildir ve bu nedenle ancak ya hayvan ya da tanrı olabilir."[27]

Tanrı da hayvan da varlığın kendi kendine yeten tezahürleridir. Ne salt düşünce ne de salt fiziksellik topluluğa ya da ortaklaşalığa bağlıdır. Salt ruh mutlak yalnızlıkta seyreder; salt beden çevresini kendine, kendi için mal ederek hayatta kalır. Kendi kendine yeterlilik, ancak insan hayatında ifadesini bulan beden ve ruhun birleştiği kavşakta sorunsal hale gelir. Salt fiziksel ya da salt ruhsal varlıkta bulunabilen yeterlilikten yoksun kalan değersiz insan kendi türünün insafına bırakılır. İmgelemi, bedeninin gereksinimlerine, kendi bireysel güçlerini geride bırakan bir kuvvet ve canlılık verir. Kendini başkalarıyla kıyaslayabildiği için onlara gereksinimi olduğunu keşfeder. Kendi özel gereksinimlerini yaratıcı bir iradi eylemle (Platon'un Filozofu'nun düşü) aşamadığı için sırf bu ihtiyaçlarını doyurmak için başkalarından yardım istemelidir.

İnsanın doğası gereği sahip olması gerektiğine liberalin kendini inandırdığı özgürlüğün, insan türüyle ve insanın ortaklaşa yaptığı tarihle bir arada bulunduğu ortaya çıkar. İnsan, yalnızca birliktelik yoluyla kendi bedeninin ötesinde yaşayabilir; gelenekler ve kurumlar yoluyla, yaratmalar ve başarılar yoluyla, keşifler ve görenekler yoluyla, anlaşmalar ve sözler yoluyla; Yalnız İnsan'ın asla bilemeyeceği elde tutulması zor bir ölümsüzlüğe yapılan tüm kolektif katkılar.

Eğer Yalnız İnsan özgürlük gerçekliğinden yoksunsa, değişme yeteneğinden de yoksundur. Prometheus gibi bir şeyi çalabilir, ama asla Proteus* değildir. Değişmeyen ihtiyaçlarla katı, belirleyici itki-

27. Aristoteles, *Politics*, 1. kitap, 14. kısım, 1253A. [*Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi K., 1983]

* İstediği şekle giren eski Yunan deniz tanrısı. (ç.n.)

lerin yükü altında daha başından siyaset (değişim sanatı) için yetersizdir. İnsan gelişmesi genellikle karşılıklı eylemliliğin, türdeş davranışın ve kolektif çabanın bir işlevi olarak anlaşıldığı için toplumsal varlığa bağlıdır. Liberal, insanın toplumculluğunu yadsırken, zorunlu olarak gelişme olasılığını ya da değişim umudunu da yadsır. Reinhold Niebuhr'un işaret ettiği gibi toplum sözleşmesi teorisi "cemaatlerin her şeyden önce, ortak yaşamları için bir tür asgari düzen yaratmaya zorlanan -herhalde sınırlı bir alandaki böyle bir çok bireyin varlığı 'trafik kurallarını' zorunlu kıldığından- atomik bireylerin araçları olageldiği yanılsamasını kalıcılaştırır." Sonuçta, bu yanılsama "insan cemaatinin asıl niteliğini ve tarihsel kaderin insani kararlar üzerindeki gücünü tamamen örter".[28]

Yasa, gelenek, hak, özerklik ve özgürlük gibi insan dilinin, düşüncesinin, felsefesinin, biliminin ve sanatının da yaratıcısı İnsan değil insanlardır. İnsan kimliğinin kalıcı özellikleri bireysel bilinçten çok ortak bilinçten -bireylerin geçici kaprislerinden değil- ve emeğin toplumsal üretimlerinden doğar. Bizler her şeyden önce, birlikte yaptığımız tarihin belirlediği, zamanın yaratıklarıyız. İnsanlığımızı oluşturan eşsiz yetiler -bellek (geçmişi geri çağırma ve kullanma kapasitesi), akılcılık (bugünü çözümleme ve kullanma kapasitesi) ve imgelem (geçmiş ve geleceği bir yaratma eylemiyle birleştirme kapasitesi)- özgüllüklerimizi zamanın ortaklığı içinde eritir ve böylece, her şeyden önce dilde ve konuşmada ve konuşmanın mümkün kıldığı siyasette, bizi birbirine bağlar (bkz. 8 bölüm). Hegel'i bilincin özünü onun tarihi olarak kavramlaştırmaya iten ve Alasdair MacIntyre gibi bazı modern filozofları, kişisel kimliğin ancak hem toplumsal hem de tarihsel bir boyutu olan bir anlatının dünyevi bağlamına yerleştirildiği zaman bir öneme sahip olduğunu savunmaya sevk eden şey, tam da insan bilincinin bu zamansallığıdır.[29]

---

28 Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York: Charles Scribner's Sons, 1944, s. 53-54.

29 "Locke ya da Hume gibi ampiristler kişisel kimliği salt psikolojik durumlar ya da olaylar açısından açıklamaya çalıştılar. Analitik filozoflar ise... bu durumlar ve olaylarla kimlik arasındaki bağlantı sorunuyla boğuştular... Her iki taraf da bir anlatı planın es geçildiğini ve bu es geçmenin sorunu çözülemez kıldığını fark edemedi. Bir hikâye ve hikâyenin gerektirdiği türden karakter birliği kavramları bu anlatı planı sağlar... Kişi kavramı, bir tarihten soyutlanmış karakter kavramıdır [Yani burada] anlatısal benlik kavramıyla karşılaşırız" Alasdair MacIntyre,

Liberal demokrasinin radikal bireyciliği bu zamana dalmayı ve bu nedenle insan doğasında değişim ve gelişim olasılığını yadsır. Dünya değişken olabilir, fakat insanlar olamaz; bizi doğadan kurtaran teknoloji bunu ancak kendi hayvani ihtiyaçlarımıza devamlı boyun eğişimizi göstererek başarabilir.

Liberal demokratik teorinin cılızlığıyla atbaşı giden bu insan doğası görüşünde derin bir olumsuzluk yatar. Charles Sanders Peirce şunları yazmıştır: "Bireysel insan, ayrı varlığı yalnızca bilgisizlik ve hatayla açığa vurulduğu için, kendi hemcinslerinden, o ve diğerlerinin olması gereken şeyden, ayrı bir şey olduğu sürece, ancak bir olumsuzlamadır."[30] Bireysel insan, Yalnız İnsan siyaseti çare değil; ancak bir olumsuzlama siyaseti -özel çıkarların değişmezliğine uyarak çatışmanın bastırılması yada hoş görülmesi, tek başınalıklarıyla belirlenen atomik bireylerin korunması siyaseti- olabilir. Yapılması gerekeni yapın, ya sonra, *laissez faire*. İnsanı tek başına bırakmak liberal demokrasinin en iyi yaptığı şeydir. Müdahale etmesi ya da yasaklaması gerektiği zaman bunu tek başına bırakma adına yapar. Özel çıkarların (yaşam kadar özgürlük ve mülkiyeti de kapsayan) korunması, savunulması ve güvenliği liberal gündemin bütünüdür. Bu elbette zor ve saygıdeğer bir gündemdir. Fakat bu, teorileriyle şekil verdikleri küçük insanlara uydurulan çok küçük bir gündemdir.

Aristoteles'ten Rousseau'ya ve Marx'ın *Feuerbach Üzerine Altıncı Tez*'ine uzanan alternatif bir bakış açısı vardır. "İnsan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekte, toplumsal ilişkilerin bütünüdür."[31] Bu bakış açısından, seçimimizin yurttaş ya da köle olma arasındaki bir seçim olduğunu görürüz. Doğaya ve birbirimize karşı sadece bağımlı, boyun eğen varlıklar olabiliriz ya da siyaset yoluyla boyun eğişi bağımsızlığa dönüştürebiliriz. Fakat özünde toplumsal olan bir insan dünyasında soyut yalnızlar olarak var olamayız. Doğduğumuz aileler, kabileler, uluslar ve cemaatler içinde nasıl yaratıcı bireyler olunacağını öğrenebiliriz ya da bu gibi birliklerin heteronom piyonları olarak kalabiliriz. Fakat ya ilk ormana geri dönerek ya da Olympus

---

After Virtue, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, s.202.

30. Charles Sanders Peirce'den aktaran Richard Bernstein, *Praxis and Action*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, s. 198.

31. Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, Marx ve Engels, *Selected Works* içinde, 2. cilt, s. 336.

Dağı'na tırmanarak onlardan kurtulamayız.

Tek sorun; siyasetimiz bizi özgürleştirebilir mi yoksa daha da köleleştirecek midir? Liberal demokrasiyi değiştirmeye ve onu daha fazla katılıma ve ortaklaşalığa zorlamaya yönelik çabaların liberalizmin olumsuzluğunun üstesinden ancak totalizm karakterini -insani bir yüzü olan barbarlık- yüklenerek geleceği sık sık söylenir. Bu kitabın ikinci kısmında bulunan, "güçlü" demokrasi diye adlandıracağım katılımcı demokrasi teorisini açıklamaya başlamadan önce bu liberal karşı argümana değinmemiz gerekiyor. Bu nedenle kitabımın bu kısmının son bölümünü önce, yirminci yüzyıl siyasal kültürünün büyük sapkınlıklarının -çoğunlukçu tiranlık, kitle toplumu ve totalitarizm- güçlü demokrasinin katılımcı emellerinden çok liberalizmin cılızlığından ileri gelmiş olduğunu; ve ikinci olarak Yalnız İnsan yanılsamalarının birlikçi yönetim habisini besleyebilir olmasına karşın güçlü demokrasinin ortaklık fikri içerisinde gerçek bir çözüm sunabileceğini göstermeye ayıracağım.

V. YİRMİNCİ YÜZYILDA CILIZ DEMOKRASİ: HASTALIK POTANSİYELİ

Özgürlük yenmesi kolay, fakat sindirilmesi güç bir yiyecektir.

Jean-Jacques Rousseau

Burjuvazi, insanı "doğal efendilerine" bağlayan çeşitli feodal ilişkileri acımasızca paramparça etti ve insanla insan arasında çıplak özçıkardan, vicdansız "peşin paradan" başka hiçbir bağ bırakmadı.

Karl Marx

Çıkardığım sonuç işin başında savunduğum fikre tamamen aykırı. Sınırsız özgürlükten yola çıkıp sınırsız despotluğa ulaştım.

Şigalov, Dostoyevski'nin *Ecinniler*'inde

"Cılız" demokrasi teorisi diye adlandırdığım, Batı liberal demokratik düşüncesinin artık klasikleşmiş bir saptaması vardır; buna göre içinde yaşadığımız ürkütücü çağın tiksindirici hastalıklarının birçoğu demokratik aşırılıktan kaynaklanır: Yani kitlelerin ayaklanmasından (Ortega y Gasset) ya da çoğunluğun tiranlığından (Walter Lipmann) ya da vasatlığın hâkimiyetinden ve eşitlikçiliğin düzleyici etkilerinden (Mill, Nietzsche ve de Tocqueville) ya da planlı toplumun köleliğinden (Fredric Hayek) ya da Genel İrade olarak davranan Fikir'in despotluğundan (J.L. Talmon ve B. Henry-Lévy) ya da Güçlü Hükümet hayaletinden (Milton Friedman). Her du-

rumda, suçlama şudur: Liberalizm tezgâhından geçmeyen demokrasi bozuk bir demokrasidir, şöyle ki halk yönetimi kendi içinde, filizlenmesi ancak eşit dozlarda bireysel özgürlük, doğal haklar, özel mülkiyet ve piyasa kapitalizminden oluşan anayasal bir ilacın ölçülü verilmesiyle önlenebilecek olan totaliter despotluk tohumu taşır.

Liberalizmin bakış açısından, tezgâhtan geçmemiş demokrasi aslında yirminci yüzyıldaki Stalinizm, nazizm ve kitle toplumu –her biri bir sapkınlık değil, demokratik bozukluğun evrimci sonucu olarak betimlenmiştir– gibi mutasyonlarda önemli bir genetik unsurdur. Argüman şöyle sonuçlanır: Bu bozukluk bugün, planlama, refah sistemleri, düzenleme, toplumsal adalet sağlamayı amaçlayan baskıcı tasarımlar ve genelde Güçlü Hükümet tarafından bireylere ve onların haklarına karşı gösterilen düşmanlıkta görünür.

Demokrasiye duyulan güvensizlik aslında siyasal düşüncenin kendisi kadar eskidir. Filozoflar, adaleti soyut bir adalet ve ahenk anlayışıyla ilişkilendirmeyi tercih ederek, halk yönetimine her zaman kuşkuyla yaklaşmışlardır. Yunanlılar, demokrasiyi ayak takımının düzensizliğiyle (ochlocracy) özdeşleştirdikleri zaman ona hiç de iltifat etmiyorlardı. Platon, Aristoteles, Polybius ve daha sonra Cicero ve Machiavelli halkın (demos) yönetime katılmasını, en iyi halde karma nitelikte bir oluşumun bir öğesi, en kötü halde ise her ne pahasına olursa olsun kontrol edilmesi ve bastırılması gereken bir bölünme ve anarşi kaynağı olarak kabullenmişlerdir.

Bu önyargı, fiili demokratik rejimlerin yükselmesiyle birlikte, güçler ayrılığı, denetim ve denge ve sınırlanmış hükümet doktrinlerine girerek, modern siyasal çağda da etkisini sürdürmüştür. Madison'un 51 sayılı *The Federalist*'i Amerikan anayasal düşüncesine bu güvensizliğin bütün şiddetini sokmuştur.[1] O zamandan beri,

1. "Tüm tarafların özgürlüğün korunması için şart olduğunu belli ölçülerde kabul ettikleri, farklı yönetim güçlerinin ayrı makamlar tarafından uygulanması gereğine uygun bir temel kurmak amacıyla, her bölümün kendine ait bir iradeye sahip olması gerektiği açıktır... Daha iyi dürtülerin eksikliğini, karşıt ve rakip gruplara göre telafi etme siyaseti, kamusal olduğu kadar özel olan tüm insan ilişkileri sistemi yoluyla takip edilebilir. Değişmez amacın çeşitli makamların, her birinin diğeri üzerinde denetim kurabileceği, her bireyin özel çıkarının kamusal haklar üzerinde bir gözcü olabileceği biçimlerde bölünüp düzenlenmesi olduğu, iktidarın tüm ikincil dağıtımlarında bu durumu görürüz", James Madison ve d., *The Federalist Papers*, no. 51, New York: Random House, 1937, s. 336-37.

kökleri Lippmann ve Ortega ile Tocqueville ve Mill'de[2] olan, son zamanlardaki yeni-muhafazakârlar ve *Popülizme Karşı Liberalizm* adlı kitabında (1982) "popülistler tiranlığı, ahlâki temelde, sosyalist diktatörler gibi bazı kişilerin halk iradesinin güya somutlaşmış hali olduğunu söyleyerek haklılaştırılabilmektedirler"[3] tezini ileri süren William H. Riker gibi toplumsal-seçim kuramını savunan liberaller tarafından düzenli bir şekilde bu güvensizlik işlenmiştir.

Kökeni bu kadar eski ve taraftarları bu kadar çeşitli ve seçkin bir bakış açısında elbette dikkate değer bir bilgelik bulunabilir. Bu, Batı demokrasisini olası kötüye kullanımların çoğuna karşı korumuş ve Amerikan siyasal geleneğine kendine has aşırılık ve sınırlama, halk yönetimi ve elitizm, meydan okuma ve ılımlılık dengesini kazandırmış bir bakış açısıdır. Fakat liberal eleştirinin yersiz olduğuna inanmak için haklı tarihsel ve teorik nedenler vardır.

Birincisi, hemen hemen tüm "büyük siyasal teori"lerin eğilimsel elitizmi olarak tanımak zorunda olduğumuz şey vardır. Teorisyenlerin en demokrâtikleri, demokrasiye olan bağlılıklarını pekiştirmeye çalışırlarken bile, kendi aristokratik dehaları tarafından ihanete uğradıklarını düşünmüşlerdir.[4] Geri kalanı dehayı doğal

2. Samuel Huntington'ın 1960'lar tipi demokrasinin aşırılıkları olarak gördüğü demokrasi biçimlerine yönelik saldırısı yeni muhafazakâr eleştirinin tipik bir örneğidir. *The Public Interest*'in 200. sayısına gönderdiği makalesinde şöyle yazar: "Bugün Birleşik Devletler'deki yönetim sorunları 'aşırı bir demokrasi'den kaynaklanmaktadır. Demokratik bir siyasal sistemin etkin işlemesi genellikle belli ölçüde bir duyumsamazlık ve bazı bireyler ve grupların da işin içine karışmamasını gerektirir", "Democratic Distemper", *The Public Interest*, 41, Güz 1975, s. 36-37.

3. William H. Riker, *Liberalism Against Populism*, San Francisco: Freeman, 1982, s. xii ("Analytical Table of Contents"den). Riker popülist siyasetin temel örneği olarak Marcus Raskin'in *Notes on the Old System: To Transform American Politics* (New York: McKay, 1947) adlı kitabını anar. Garip bir biçimde kendisine hedef (daha doğrusu hayali düşman) diye 1960'lardan kalma, pek de teorik denemeyecek bir risaleyi eleştirmeyi alan Riker'in popülist demokrasi terimiyle kastettiği şey belli ki Rousseaucu bir tarzda kavranan Genel İrade'dir; ama onu da tözsel bir ahlâki sonuca bağlı bir kavrayış olarak görüp yanlış yorumlar. Demokrasinin diğer birçok eleştirmeni gibi Riker de argümanını açık bir biçimde Sir Isaiah Berlin'in *Two Concepts of Liberty*'sine (Oxford: Clarendon Press, 1958) dayandırır.

4. Akla yine, kendi iç yüceliğinin bilinci (*Yalnız Gezen Adamın Hayalleri* ve *İtiraflar* gibi içdökümüne yaslanan kitaplarında bu bilinç ifade edilir) ile sıradan insanlar için eşitliğe ve demokrasiye olan bağlılığı arasında bocalayan Rousseau ge-

aristokrasi ve doğruluk ya da bilgelikle yönetim teorilerine dönüştürmekle yetinmişlerdir. Bu, kendilerine hukuk filozofları (ya da akılcı adalet teorisyenleri) diyen modern toplum teorisyenleri için, hukuksal ve akademik anlamda bugün bile gıpta ile baktıkları eskilere oranla daha doğrudur.[5] Hakikatte, bir halk, felsefi danışmanlarından kuşkulanmak için, o danışmanların halktan kuşku duymak için sahip oldukları kadar nedene sahiptir. Sokrates'in hikâyesinin, öldürülmesini daha az korkunç olmasa da biraz daha haklı gösteren başka bir tarafı -siyaset yazarlarının hep filozoflar olagelmesi nedeniyle az bilinen bir tarafı- vardır.[6] Demokrasi tehlike içerir, aslında çağlar boyu onları aşağılayan ve onlara ihanet edenler tarafından aydınlatılmayı beklemiş olduklarını söyleyebileceğimiz ayaktakımını suçlamayı âdet edinmiş olan bir felsefe yapma geleneği de tehlikelidir. Felsefeye içsel olan bu tehlike burada bizim konumuz olamaz. Fakat demokrasinin liberal eleştirisini incelerken devamlı akılda tutulmak zorundadır.

Liberal eleştiriye karşı ikinci bir can alıcı itiraz, onun doğrudan ya da katılımcı demokrasinin niteliğini ve farkını yanlış kavraması üzerinedir. Oluşturduğu tipolojiler genellikle katılımcılık, çoğunluk tiranlığı, uzlaşmacılık, totalizm, cemaatçilik ve çeşitli Genel

---

liyor. Bu bocalama, Rousseau'yu eşitçi bir kolektivist olarak görenlerle onu romantik bir bireyci olarak betimleyenler arasındaki yorum anlaşmazlıklarını açıklar. Bazılarını ise demokratik yorumu tümden reddetmeye iter; bakınız örneğin, Terence Marshall, "Rousseau and Enlightenment", *Political Theory* 6, 4, Kasım 1978: 421-56.

5. Bu nedenle Rawls ve Robert Nozick, kamusal tartışma ve seçimin yerini alacak adalet kuralları ve ilkeleri ararlar. Nozick'in hak kazandırma anlayışı ve Rawls'un iki adalet kuralı siyasete çok az gereksinim duyacak ve demokrasi önceden belirlenmiş bir eşitliğin ya da önceden kararlaştırılmış bir haklar bütününün koşulu değil, en iyi ihtimalle ifadesi olacaktır.

6. Bunun kışkırtıcı bir itham olduğunun farkındayım. Bu iddianın kulağa bu denli radikal gelmesi bile, filozofların Sokrates'in yargılanması ve ölümüyle ilgili açıklamalarını nasıl tamamen kabul etmiş olduğumuzu gösteriyor. Halbuki, M.I. Finley'in o küçücük ama harika kitabı *Democracy, Ancient and Modern*'de (Princeton: Princeton University Press, 1973) gösterdiği gibi Sokrates, Otuz Tiran'la ilişki içindeydi. Dahası, Diopeithes Yasası'na göre dinsizlik suçundan yargılanmıştı; bu yasanın bir benzeri (dinsizliği ölüm cezası verilebilecek bir suç haline getiren) Platon'un *Yasalar*'ında bulunabileceği gibi söz konusu yasa öncelikle Sofistleri ve Atina demokrasisiyle katılımın diğer hasımlarını hedef alıyordu. Konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Sheldon Wolin, *Politics and Vision,* Boston: Little, Brown, 1960, 2. bölüm.

İrade teorileri gibi farklı çeşitlerini kapsamaya zorlanan, yalnızca ideal bir arı demokrasi tipini tasarlar.[7] Her türden güya demokratik aşırılık hastalığı böylece bu kötü stereotipe yakıştırılır ve bu yakıştırma cılız liberal temsil karşısında olası her alternatifi suçlama ve mahkûm etmenin temeli haline gelir. Çağrışım yoluyla, doğrudan demokrasi stratejileri de suçlu bulunur ve sağgörüsüz, özgürlüğü tehlikeye sokucu ya da daha kötü olduğu için gözardı edilir.

Bu kurgu akışı, demokrasi türlerini seçip ayırmak için ve zararlı biçimlerin (aşağıda *üniter demokrasi* olarak adlandırılan) sağlam biçimlerden (*güçlü demokrasi* olarak adlandırılan) ayrılıp ayırılamayacağını incelemek için kullanılan sınıflandırıcı şemalara daha yakından bakmaya ihtiyacımız olduğunu bildirir. Böylesi ayrımların yalnızca anlaşılır değil, aynı zamanda modern demokrasinin teori ve pratiği için vazgeçilemez olduğu bu kitabın ikinci kısmının sonucudur. Bu argüman, daha sonraki tartışmanın merkezinde olduğu için burada irdelemeyeceğim.

Demokratik aşırılığa karşı olan liberal argümanlara yönelik üçüncü -ve şimdiki amaçlarımız için en önemli olan- itiraz şudur: Cılız demokrasi doğrudan demokrasiye atfetmiş olduğu hastalık belirtilerinin bir kısmını bilmeyerek kendisi beslemekteyken güçlü demokrasi, sebebi olarak düşünüldüğü hastalıkların kendisi için çareler sunabilir. Bu bölüm bütünüyle bu üçüncü argümana ayrılacaktır.

Tarih, modern devrin hastalık belirtilerinin en azından kısmen liberal demokratik deneyimden ve üstüne kurulduğu cılız teoriden ileri geldiğini kanıtlama eğilimindedir. Binlerce olumsal unsur da, elbette, iş başındadır; zaman ve mekân rastlantıları, kültürel tutumların doğurduğu güçler ve liberal ideolojiyle tamamen ilgisiz olaylar. Fakat totalizm, liberalizmin rakiplerinin başarısına bir katkı olduğu kadar liberalizmin başarısızlıklarına bir tepki olarak da görünmektedir.

---

7. Bu nedenle, Jane J. Mansbridge gibi katılıma sıcak bakan biri bile rejim çeşitleri tiplemesinde sadece "muhalif" ve "üniter" demokrasiye yer verir; bu önyargı onu, tekbiçimli ve baskıcı olduğu gerekçesiyle üniter demokrasiyi reddetmeye zorlar; "ötesine geçmeyi" istediği muhalif demokrasiyi ise zaten hor görmektedir. Bkz. Jane J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, New York: Basic Books, 1980.

Son yüzyılın bitiminde, Emile Durkheim, "Gelişimimizin özelliği, tüm yerleşik toplumsal bağlamları birbiri ardına yok etmiş olmasıdır; bu bağlamlar teker teker ya zamanın yavaş ilerleyen aşındırmasıyla ya da şiddetli bir devrim tarafından yok edilmiştir, hem de onların yerini alacak hiçbir şey geliştirilmeden"[8] ve Durkheim'dan çok önce Marx, en ünlü ithamlarından birinde, "Burjuvazi iktidara geldiği her yerde tüm feodal, doğal ilişkilere son verdi. İnsanı 'doğal efendilerine' bağlayan çeşitli feodal ilişkileri acımasızca paramparça etti ve insanla insan arasında çıplak özçıkardan ve vicdansız 'peşin paradan' başka hiçbir bağ bırakmadı" diye yazmıştır.[9]

Liberal demokrasinin son derece başarılı bir tarihi vardır, ama aynı zamanda kitle insanlarının biçimlenmesine de katkıda bulunmuştur: Mahremiyetleri ve mülkiyetleriyle tanımlanan; ancak kim olduklarını belirlemekten aciz, haklar ve özgürlüklerle kurtarılan; fakat ahlâki bakımdan özerk failler olarak hareket edemeyen, hırs ve ihtirasla güdülenen; ancak mutluluğa ulaşmasını kolaylaştırması beklenen güçlerin ta kendisi tarafından mutsuz edilen bireyler. Hakları konusunda endişesi olmayan ve tarafsız yasalar ve denetlenebilen temsilcilerce yönetilen liberal demokratik insan, besbelli kitle insanı değildir, hele bütüncül (totalistic) insan hiç değildir. İdeal tipler olarak, biri diğerlerine tamamen karşıttır. Fakat liberal demokratik insan, onu en çok korktuğu hastalıkların bizzat kendisine yönelten bir psikolojinin ağırlığı altındadır. Felsefi bir soyutlama olarak tamamen güvendedir; bununla birlikte, gerçek bir tarihi yüklenmiş bir kişi olarak, özellikle emniyet ağının soyutluğu nedeniyle hep tehlike içinde, incecik bir tel üstünde yürür. Teorideki kusursuz özgürlük, pratikte umutsuzluk ifade edebilir; kusursuz bağımsızlık, fiili esaret karşısında savunmasızlık anlamına gelebilir; kusursuz bireysellik, fiili mahrumiyet doğurabilir; kusursuz mahremiyet, dostluk kuramamaya yol açabilir; kusursuz temsil, bir eylemlilik kırılmasına ve bir siyasal irade uyuşukluğuna sebep olabi-

8. Emile Durkheim, *Suicide*, Paris, 1897, s. 446. [*İntihar*, çev. Özer Ozankaya, İmge Y., 1994]

9. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, 1. kısım, Marx ve Engels, *Selected Works* içinde, Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1958, 1. cilt, s. 36. [*Komünist Manifesto*, çev. M. Erdost, Sol Y., 1991]

lir. Model kusursuzdur, fakat kusursuzluk gerçek tarih dünyasında bir eksiklik olabilir. Franklin Roosevelt, "Tarih, diktatörlüklerin güçlü ve başarılı yönetimlerden değil, zayıf ve aciz olanlarından çıktığını kanıtlar" diye yazmıştır. Eğer durum böyleyse, çeşitli tanımlayıcı eğilimlerini gözden geçirerek liberal demokrasi karşısındaki hamlelerimizi tek tek belirleyebilmeliyiz.

A. ANARŞİST EĞİLİM VE ÖZGÜRLÜK HASTALIKLARI

Rousseau'nun yazmış olduğu gibi, "özgürlük yenmesi kolay, fakat sindirimi güç bir yiyecek" olduğu için, onu elde eden az sayıda insan büyük olasılıkla onu yeniden kaybedecektir.[10] Batı özgürlük fikriyle çok sık bir biçimde atbaşı giden soyut bireysellik deneyimi, sıradan yurttaşları beslemekten çok öncüleri ve felsefi kahramanları güçlendiriyor görünmektedir. Temkinli de Tocqueville, "Despotluk süreklilik bakımından hiçbir zaman, insanları birbirinden ayrı tutabildiği zamanda olduğundan daha güvenli olmaz" diye yazmıştır.[11] Bireyci özgürlük kavrayışı insanları, yalnızca onları birbirinden ayrı tutarak özgür bırakır ve bu nedenle, ironik olarak, onları, daha sağlıksız bağımsızlık biçimlerine hapsederek, daha zorba cemaat biçimleri için hazırlar.

Robert Nisbet, liberal atomizme yönelik toplumbilimsel eleştirisinde bir muhafazakâr olarak konuşmuş olabilir; fakat çözümlemesi doğru görünmektedir. "Biz totalitarizmi bireyselliği yok etme süreci olarak görebiliriz; fakat, daha temel terimlerle ifade edersek, totalitarizm, ilk olarak, bireyselliğin geliştiği toplumsal ilişkilerin yok edilmesidir" diye yazar.[12] Aslında, Arthur Schlesinger, Jr. gibi

10. Jean-Jacques Rousseau, *The Government of Poland*, Indiana: Bobbs-Merrill, 1980, s. 8. Ya da de Tocqueville'nin yazdığı gibi, "Özgürlük çıraklığından daha zor bir şey yoktur... Genellikle fırtınaların ortasında güçlükle kurulur; sivil anlaşmazlıklarla olgunlaştırılır" (Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, New York: Vintage Books, 1960, s. 256).

11. De Tocqueville, *Democracy*,1. cilt, s. 256. De Tocqueville, "yaşamlarını tıka basa doldurdukları küçük ve değersiz zevkleri elde etmek için sürekli olarak çaba harcayan, tümü eşit ve benzer, sayısız insanın direnç gösteremediği despotluk"a dikkat çeker.

12. Robert A. Nisbet, *The Quest for Community*, New York: Oxford University Press, 1953 ve 1969, s. 201. Ben, C.J. Fredrich, M. Curtis ve B.R. Barber, *Tota-*

bir liberal bile "medeniyetin korunması için en önemli şeyin ahlâki standartlara duyulan inanç olduğunun" farkına varmıştır. Schlesinger daha da ileri gidip güvenilir ahlâki standartların "doğaüstü bir düzene duyulan sarsılmaz bir inanca" dayanması gerektiğini savunmuştur.[13]

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "otoriter kişiliği" açıklamaya girişmiş kapsamlı psikolojik ve toplumbilimsel yazın bir kitle toplumundaki özgürlük ve seferberliğin karanlık yüzüyle -mahrumiyet ve umutsuzluk- verilen savaşla, bu savaşın ortadan kaldırmak için uğraştığı hastalıkların ilişkisini canlı bir biçimde betimlemiştir.[14] Anonim, histerik yaşamını iş, yaşam tarzları, maddi faydalar, cinsel partnerler ve modaya uygun ilkeler peşinden koşmaya harcayan modern metropol sakini, Hobbescu tanım gereği, ancak boyunduruk altındaki bir kulun olabileceği kadar özgürdür. Böyle bir kişinin aynı zamanda, tam da "özgürlüğü" sayesinde, psikopatolojinin birçok modern türüne uyabilmesi -irrasyonel bir köktenci, bir siyasal aşırı, bir bağnaz ve hatta bir terörist olabilmesi- "hareket üzerinde dış engellerin olmaması"[15] olarak özgürlük kavramındaki sakatlıkları göstermektedir.

Benzer biçimde, doğal haklar fikri de devlet ya da vatandaşların gayri meşru tecavüzleri karşısında bireylere soyut bir teminat sağlayarak önemli bir siyasal işlevi yerine getirmiştir. Fakat bu olsa olsa bir kurgudur ("kişi" kurgusu) ve gerçek insanların bir cemaat

---

litarianism in Perspective: *Three Views*'ta (New York: Praeger, 1969) geliştirilmiş olan gerekçelerden dolayı, *totalizm* terimini *totalitarizm*'e tercih ediyorum. Fakat yeni muhafazakârların iyi otoritarizm-kötü totalitarizm ayrımlarının da yardımıyla *totaliter* terimi hâlâ yürürlükte. Burası da terime itirazlarımı tekrar etmenin yeri değil.

13. Arthur Schlesinger, Jr.'dan aktaran *The New Republic*, 25 Temmuz 1981. Schlesinger'in kendisi, "İnsanların Tanrı'ya inanmaktan vazgeçtikleri zamanki aksilik daha sonra hiçbir şeye inanmamaları değildir; daha sonra her şeye inanmalarıdır" diye yazmış olan Chesterton'dan alıntı yapar.

14. Klasik çalışma T.W. Adorno ve arkadaşlarınındır: *The Authoritarian Personality*, 2 cilt, New York: Harper ve Row, 1950. Durkheim'dan çıkardığı dersleri modern siyasal çağa uygulayan çağdaş bir çalışma Sebastian de Grazia'nın önemli kitabıdır: *The Political Community: A Study in Anomie*, Chicago: University of Chicago Press, 1948.

15. Betimleme Hobbes'undur. Liberal insanın ruhunda gizlenmiş olan çeşitli psikopatoloji türleri, diğerleri arasında, şu kişiler tarafından ortaya çıkarılmıştır: Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York: Holt, 1941 [*Özgürlükten Kaçış*,

içerisinde anlamlı, özgür yaşamlar inşa edebilecekleri gerçek ve yeterli bir psiko-sosyolojik temel olarak sunulduğu zaman inandırıcılığının büyük bir kısmını ve yararlığının tamamını yitirir. Böylece yalnızca demokrasiye ulaşma yetisi baltalanmaz, somut olarak tatmin edici bir özgürlük olanağı da tehlikeye sokulur.

Sorun açıkça şudur: Liberal özgürlük nosyonu bir dizi felsefi soruyu yanıtlamak için tasarlanmış, fakat pratik siyasal sorunları çözmek için bir başlangıç noktası olarak kullanılmıştır. Formel argümanda yararlı bir kurgu olan şey formel argümanın kurallarının konu dışı olduğu gerçek bir dünyada tehlikeli bir yanılsama haline gelmiştir. Özgürlüğün, bireylere başka türlü sahip olamayacakları bir alan bahşeden az bulunur ve hassas bir insan ortaklaşalığı biçimine dayanan toplumsal bir yapı olduğunu anlamak için Erich Fromm'un kendini gerçekleştirme olarak özgürlük görüşüne boyun eğmek zorunda değiliz. Dış engeller tarafından engellenmemiş iradenin, amaç, anlam, bağlam ve tarih tarafından şekillenene kadar, hiçbir kabul edilebilir insani anlamda, özgür olmadığını algılamak için Kantçı olmaya da ihtiyacımız yok. Yalnızlık, basitçe bir yanılsama olmadığı zaman, özgürlük değil insanlardan kaçmadır. Kendini yönetme ancak, benlik yalın haldeki dürtü ve şehvetten kurtulduğu zaman, doğaları gereği yalnızca bir toplumun ve bir kültürün yol gösterici sınırları içinde ortaya çıkabilen niyet ve amaçlarla özdeşleştirildiği zaman özgürlük getirir. *Özgürlükle* yalnızca "yurtsuzluk"u kastetmediğimiz sürece, engellenmemiş ve sınırsızca hareket edebilir olma özgürlük değil mahrumiyettir.

Şu halde, anarşist eğilim kamusal tiranlıklara (devlet, çoğunluk, hatta baskıcı görkemi içinde hukuk) karşı duyarlıdır; fakat, ister anonim şirketin ister anarşist ruhun olsun, özel tiranlıklara karşı ilgisizdir. De Tocqueville'nin bir halkı "ürkek ve gayretli bir hayvan sürüsüne" indirgeyebileceğinden korktuğu çoğunluğun "engin ve vesayetçi gücüne"[16] karşı önceden sıkı tedbirler alır. Fakat, de Toc-

çev. Selçuk Budak, Payel Y., 1987]; Christian Bay, *The Structure of Freedom*, Stanford: Stanford University Press, 1958; Victor Frankl, *The Will to Mening: Foundations and Applicatons of Logotherapy*, New York: New American Library, 1969 ve Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: World, 1951. Bu araştırma hattının neredeyse sırf, Avrupa kökenli, psikoloji eğilimli toplumbilimciler tarafından izlenmiş olması ilginçtir.

16. De Tocqueville, *Democracy*, 2. cilt, s. 380.

queville'nin aynı şiddetle mahkûm ettiği düşünce tiranlığına pek dikkat etmez.

Tarihsel ironi damgasını buraya vurmuştur: Geçmişteki hiyerarşi, gelenek, statü, boş inan ve mutlak siyasal iktidar tiranlıkları karşısında bireyin savunusu, soyut haklar ve özgürlüklerle tanımlanan köklü bir şekilde yalıtılmış birey teorisiyle desteklenmiştir. Ancak bu teori, fiili toplumsal ilişkilerin dünyasında pratiğe geçirildiğinde, tiranca bağlılıkları olduğu kadar besleyici bağlılıkları da kemirmiş ve bireyleri yalnızca iktidarın kötüye kullanımlarından değil birbirlerinden de kurtarmıştır.[17] Ve birbirlerinden yoksun kalan bireyler otoriter kolektivizm için kolay hedefler olmuşlardır. İnsanları iktidara karşı savunduğu varsayılan teori böylece aslında onların, kendilerini en etkili biçimde savunabildikleri toplumsal zırhı soyup çıkarmıştır.

Robert Nisbet ironiyi bu şekilde kavrar: "Totaliter liderliğin dehası insan kişiliğinin ahlâki yalıtılmışlığı kaldıramayacağının bütünüyle farkında oluşunda yatar. Bundan başka, mutlak ve amansız iktidarın ancak, cemaat ve mensubiyet için mevcut tek biçim olarak görüldüğü zaman kabul edilebilir olduğunu bilmesinde yatar."[18] Hayali yasal kişiler, hakları konusunda güvende olsalar da hiçbir özel mahallede oturmazlar, hiçbir özel kulübe ait olmazlar, hiçbir özel klan, kabile ya da ulusla benzeşmezler ve hiçbir özel cemaatin parçası değildirler. Evrensellik özel insanlar için pek bir değeri olmayan bir soyutlamadır. Soyut özgürlük tarafından meşru cemaatten çıkarılmış evrensel kişi, gayri meşru bir cemaatin çıkarları için kendi fiili özgürlüğünden vazgeçmeye tamamen hazır olabilir. Nisbet'in keskin deyişini kullanırsak, "iktidar ile bireysel yalnızlığın ölümcül bir ilişkisi" vardır. Ve bu nedenle bugünün anarşisti yarının otoriteri olur ve kendi özgürlüğünden duyduğu korku onu konuksever tiranların kollarına iter.[19] Bu şekilde, anar-

17. Bir kere daha, liberal yönelimin şizofrenisini kesin olarak belirten kişi Reinhold Niebuhr'dur: "Kolektif hırs biçimlerinin tehlikelerine yönelik abartılı takıntı, düzen pahasına özgürlüğü savunan ve sonunda anarşizm felsefesine varan toplum teorileri üretir. Diğer taraftan düzensizliğin tehlikelerine yönelik abartılı takıntı ise anarşi korkusunun semeresini, tiranlıkla suçortaklığı biçiminde vermesine yol açar." *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York: Charles Scribner's Sons, 1944, s. 47.

18. Nisbet, *Quest*, s. 204.

19. Anarşistlerin ahlâki öğretilerindeki otoriter çizgi, Emma Goldman'ın, "anarşist yeni değerlerin ÖĞRETMENİ olmalıdır" şeklindeki ısrarında ortadadır. Neç-

şizmin hastalıkları realizmin hastalıklarına dönüşür.

B. REALİST EĞİLİM VE İKTİDAR HASTALIKLARI

Dostoyevski'nin *Ecinniler*'inde Şigalov'un dile getirdiği inandırıcı olduğu kadar çılgın mantık, cılız demokrasinin kutuplaşmış mutlak özgürlük ve mutlak iktidar takıntısının bir karikatürünü sunar. Şigalov, "sınırsız özgürlükten yola çıkarak sınırsız despotluğa ulaştığını" bildirmektedir. Bununla beraber, "Başka hiçbir çözüm yoktur" diye ekler.

Görünmez egemen güç, devredilemez bireysel özgürlüğü teminat altına almanın tek yolu olabilir: Bu Hobbes'tan *Devlet* ve *Devrim*'de "merkezi iktidarı" özgürlüğün tek güvenilir hizmetçisi olarak görcn[20] Lenin'e liberal düşünceden çıkarılan derstir. Birçok liberal gibi Bertrand Russell da arı özgürlüğün mutlak talepleriyle, özgürlüğün garantörü olarak merkezi iktidar ihtiyacı arasında ikiye bölünmüştür; her birinin çatışan istekleri tarafından bir o yola bir bu yola çekilmiştir. *Bolşevizmin Teorisi ve Pratiği*'nde, anarşizme eğilim gösterir: "Hükümet ve hukuk, özünde, özgürlük üzerindeki sınırlamalardan ibarettir ve özgürlük ise siyasal hedeflerin en büyüğüdür."[21] Fakat *İktidar*'da realizmi kabul eder; anarşizmi çürütmek için değil, fakat ona karşı paradoksal bir sonuç sunmak için. "İster hükümet için ister anarşik maceraperestler için olsun, iktidar gereklidir. Hükümete baş kaldıranlar ya da hatta sıradan suçlular bile var olduğu sürece, çıplak iktidar bile olmalıdır" diye yazar.[22]

hayev'in *Devrimcinin El Kitabı* yalnızca şiddet ve öfke değil, arıtıcı bir doğruculuk kokusu da yayar.

20. Lenin, *State and Revolution*, New York: International Publishers, 1932, s. 62 et passim. Lenin, dikkate değer bir biçimde bir anarşisti andırarak şöyle yazar: "Devlet olduğu sürece özgürlük yoktur, özgürlük olduğu zaman da devlet olmayacaktır", ibid., s. 79. Fakat Lenin elbette ki tam özgürlüğün ancak tam iktidar yoluyla -burada Proletarya Diktatörlüğü- gerçekleştirilebileceğini söyleyen liberal açmaza kesin bir şekilde yakalanmaktadır.

21. Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londra: Allen and Unwin 1962, s. 82. Bir liberal ve bir minimalist olarak Russell hakkında tam bir tartışma için şu makaleme bakınız: "Solipsistic Politics: Russell's Empiricist Liberalism," der. George Roberts, *Bertrand Russell: The Memorial Volume* içinde, Londra: Allen and Unwin, 1978.

22. Bertrand Russell, Power: *A New Social Analysis*, Londra: Allen and Unwin, 1938, s. 106.

Liberal demokrat için, her zaman özgürlük vardır: O, siyasetin sonucu, amacı ve nesnesidir ve siyaset onun tek aracıdır. Ancak aynı zamanda iktidar da olmalıdır; çünkü o, siyasal aracın özü ve bu nedenle özgürlüğün korunmasının gerekli koşuludur. Bu birliktelik kutuplaşmış liberalizmin ana açmazını ortaya koyar. Anarşizme düşmeden özgürlüğü nasıl koruyabiliriz? Tiranlığa düşmeden iktidarı nasıl kullanabiliriz?

Russell'a göre; "her cemaatin" karşılaştığı "iki tehlike", aynı oranda yıkıcı olan "anarşi ve despotizmdir'[23] Özgürlük, tiranlığı yadsırken anarşizmi doğurur; iktidar, anarşizme karşı gelirken tiranlığı doğurur. Bu kutuplaşma liberalizmin toplum sözleşmesi temelleri üzerine inşa edilir ve cılız demokrasinin hem özgürlüğe (tehlikeyle dolu bir erdem) yönelik hem de iktidara (erdeme hizmet edebilecek bir tehlike) yönelik karakteristik kararsızlığını doğurur.

Siyasal yaşam için diğer bir tehlike realist eğilimde gizlenir. Liberaller iktidarı ilk kertede bir araç olarak görmüşlerdir; doğal özgürlüğün siyasal olarak güvence altına alındığı bir sağgörü aracı. Hobbes bu nedenle *Leviathan*'ın 10. bölümünde iktidarı, tamamen ilişkisel, "gelecekteki bir yararın şimdiki aracı" olarak betimleyerek çözümlemeye başlar. Fakat bu ihtiyatlı araçsallıktan çabucak insanlar için hayatın yalnızca "ölüme kadar durmaksızın güç peşine güç arama" olduğu şeklindeki şaşırtıcı iddiaya geçer. Bir araç olarak iktidar köklü bir insan ihtiyacı olarak iktidara yol açar. İktidar ve onunla birlikte şöhret, bireyselliği saldırganlıkla ve açgözlülükle özdeşleştiren ve soyut yalnız kişiyi doyumsuz bir yağmacıya dönüştüren temel bir insan doğası tanımının parçası olarak kendinde hedefler haline gelirler.

Bertrand Russell'ın, ilk yıllarında rasyonalizmin aydınlanmaya ve ilerlemeye olan inancından esinlenmiş insan doğası görüşü, zamanla Freud ve Conrad'ın irrasyonalizminin ağırlığını taşıyan bir kötümserliğe dönüşmüştür. İnsan hayvanlaşır ve ona "esasen sınırsız ve tam doyumu imkânsız" hayvani arzular atfedilir.[24] Yüce insan sapkın biridir artık: Russell'ın deyişiyle, "soyluluk ve düşkünlüğün o muazzam birleşimi", insanı "Tanrı olmaya" iter. İnsan bir paradoks, bizi korkuturken bile beğenimizi kazanan korkunç

23. Ibid., s. 211.
24. Bertrand Russell, *Roads to Freedom*, Londra: Allen and Unwin, 1966, s. 73.

bir hayvandır: Onun "ilkel tutkuları ve egoistlikleri" engellenmeli, fakat kurtarıcı bireyselliği beslenmeli ve korunmalıdır. Modern liberal demokratik teorinin hedefi bu nedenle bireyi hayvanlıktan kurtarmak, özgürlüğü kendisinden korumak, insanlardan kuduz gibi kaçan kurgusal yasal kişiyi bulmak ve beslemek, yaşamı devam ettirme gücüne zarar vermeden id'i baskı altında tutmak olmuştur.

Liberalizmin yokluğunu duyduğu şey mucizeyi kolaylaştırabilecek olan şeydir; yani, bir yurttaşlık teorisi. Eksik olan şey, doğal bağımlılığımızın alabileceği tek meşru biçim olan, siyasettir. Pratikte elbette liberal için bile siyaset kaçınılmazdır; fakat teoride bireylerin hakları ve özgürlükleri için güvenli bir sığınak olamayacak kadar karmakarışık, hantal ve tutku ve fikir karşısında aşırı hassas görünmektedir. İyi huylu yasa adamlarına, adil yasalara ve doğru ilkelere güvenmek daha iyidir. Katılımcı siyaset bilhassa çok kötü olarak görünmektedir, çünkü hayvanlar sürüler halinde koşuştuğunda tahribat farzolunduğu gibi bir miktar insanın çok üstüne çıkar. "İnsanların hareketi her zaman hem aşırı dikkatsiz hem de aşırı serttir. Bazen yüzbinlerce kolla birlikte önlerine ne çıkarsa yıkarlar; bazen de yüzbinlerce ayakla birlikte böcekler gibi sürünürler" demiştir ilk liberalizmin numunesi olan Montesquieu.[25] Sürübaşı ve çoban deyişleri bir ulusun özgürlüklerinin iyiliksever efendilerini betimlemek için ne kadar sık kullanılmıştır. O kadar da uysal olmadıklarını gösterdiklerinde, plebler ve daha sıklıkla koyunlar -ya da sığırlar- olarak adlandırılmışlardır.

Liberal teori bu açmazları çözmek için aşırı sıkışmıştır, çünkü özgürlük (anarşi) ve iktidar (despotluk) arasında çok az bir orta yer, yurttaşlık -bireyi medeni ilişkiler içinde diğer her bir bireye bağlayarak onu hayvandan ayıran tek meşru ortak yaşam biçimi- için çok az bir alan tahayyül eder.

İktidarı özgürlük adına, fakat öz yönetim pahasına merkezileştiren ve aynı zamanda siyasal olarak özgür bir yurttaşlık sağlamadan arı bireycilik ve mutlak özgürlük retoriğini takip eden bir toplum, anarşi ve tiranlığın *her ikisi* için de hazır bir toplumdur ya da geçen

25. Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, der. T. Nugent, New York: Hafner Editions, 1949, s. 101.

yüzyılın cılız demokrasi alanındaki bazı talihsiz deneylerinde görüldüğü gibi anarşiden hızla tiranlığa geçmeye hazırdır.

C. MİNİMALİST EĞİLİM VE TEPKİSİZLİK HASTALIKLARI

Dışardan bakınca, minimalizm mutlak özgürlük ve mutlak iktidar hastalıkları karşısında, liberal demokrasinin anarşist ve realist eğilimlerinden çok daha fazla güvende görünmektedir. İdealizm ve ampirizm dogmalarından sakınarak, (Russell'ın sözcükleriyle) "toplumsal işbirliğinin çok daha az zor ve buna bağlı olarak özgürlüğün daha olanaklı olduğu, şüphecilikle karışık yaygın bir liberal kanıyı" mümkün kılar.[26] Fakat bilinemezcilik fanatiklik karşısında özellikle yararlı bir savunma değildir ve hiçbir şeyin bilinemeyeceğini düşünen hoşgörülü şüpheciler, her şeyi bildiklerini düşünen bağnazlar yürüyüşe geçtiğinde, medeniyetin işe yaramaz müttefikleri olurlar. Minimalist eğilim, bize anarşizme ve tiranlığa karşı bağışıklık kazandırabilir ve önemli bir kovucudur aslında; fakat demokratların ya da liberallerin karşılarına çıkan aşırı uçlara karşı verdikleri mücadeleleri güçlendirmek için çok az şey yapar. Hoşgörü, iyi niyetli ve saygın bir tutumdur; fakat kendi başına hiçbir şeyi durduramaz. Kötülük yapmaktan kaçınır, fakat kötülüğün yapılmasına olanak tanıyabilir.

Karl Popper ve diğerleri yanlışlanabilirlikte liberal demokrasinin önemli bir siperini görmüşlerdir: Eğer bilimsel bilginin gerçek ölçüsü pozitif kanıttan çok yanlışlamaysa, o zaman siyasal bilginler fikirleri için önyargıdan ya da çıkardan daha sağlam bir temel iddiasında bulunmayı göze alamayacaktır. Ne var ki bu doktrin; temkinli olumsuzluğuyla (negativism) bu doktrin, epistemolojik başarısızlıktan pratik dersler çıkarmaya çabalar ve bunu yaparken de iki hata yapar. Birincisi, siyasetin epistemolojinin yerine geçmesinden ziyade ona uyması gerektiğini düşünmektir (8. bölüm). İkincisi, şüphecilikteki temelinin kendinden kuşkulanmasına ve korkmasına yol açtığı metafizik bir ruh hali üzerinde, aslında etkin ve esnek olması gereken, bir praksis kurmaktır. Hume, şüpheciliğin yaşanmaktan çok hakkında düşünülecek bir şey olduğunu yete-

26. Bertrand Russell, *Power*, s. 308.

rince biliyordu; fakat minimalistler anlaşılan şüpheciliği (başka yer kalmamış gibi) siyasal arenada yaşamak istiyorlar.

Minimalist strateji bireysel özgürlüğe bir sığınak sağlamaktır: Eğer Hakikat ve İlke her zaman belirsizse, bireylerin inançları karşısına meşru bir şekilde konulamaz. Fakat gerçek özgürlük bu sığınakta yarar kadar zarar da görebilir. Özgürlük mücadelesi, sık sık söylendiği gibi, yalnızca genç ve gözüpek insanların sahip olabileceği enerjik bir inanç gerektirir. Elbette, metafizik şüphenin doğurduğu bezgin bir ikircimlilik hali de pratik mücadeleye yardım eder; fakat çok az.

Belki de ikilem yurttaşlık açısından yorumlanabilir: Özgür birey hemşerilerinin bir "nesnel" doğruluk adına düşüncelerini ona dayatmaktan geri durmalarını dileyebilir; fakat kamusal adalet ve ortak çıkar olarak kabul ettikleri şeyin sonuçlarından ürkecek kadar uysal yurttaşlar, tam yurttaş sayılmazlar ve özgürlüğün herhangi bir biçimini savunabilmeleri olası değildir. Özgürlük, değişmez kabul edilen "Hakikat"in tiranlıklarından korunmaya gereksinim duyabilir; fakat aynı zamanda geçici toplumsal hakikatlerin ateşli bir savunusunu da gerektirir. Şüpheci minimalizmin korumaya gücü yeter, fakat yalnızca eylemliliği baltalamak pahasına. Yurttaşlık yurttaşların inançsız olduğu yerde tutunamaz; ve yurttaşlar olmadan, özgürlük pratikte tehlikededir; yalpalayan çoğunlukların ya da kendini teknokrat sayanların tecavüzlerinden korunuyor görünse de.

Minimalist, yurttaşlığın gereklerine çok az önem verdiği gibi, kamusal çıkarları ve ortak eylem olasılığını tanımayı reddeden şüphecinin içine düştüğü siyasal yıkımı da çok az düşünür. Böyle bir ihtiyatlılıkta liberal demokrasinin kendine özgü cılızlığı yatar. Şüpheci aklın koyduğu sağgörü sınırları üstünden atlamaktan korkan liberal, siyasal olarak kıpırdayamaz haldedir. İnançlarından emin olmadığından, davranmakta tereddüt eder. Fakat zorunlu eylemler ve kaçınılmaz sonuçlardan ibaret olan bir dünyada (bkz. 6. bölüm) liberalin çekingenliği hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmez, yalnızca onun hiçbir şeyin olmasına sebep olmadığı anlamına gelebilir. Meşru kılınabileceğini düşünmediği kamusal iyiler yararına harekete geçmekten alçakgönüllü bir şekilde kaçınabilir; fakat onun suskunluğu, yalnızca özel ve açıkça gayri meşru güçlerin onun ka-

derini direniş görmeksizin kontrol edeceği anlamına gelir. Kendisini ya da bir kamusal iradeyi başkalarına dayatmayı reddederek, ne kamusal ne de adil olan piyasa güçlerinin kendi yurttaşlarının hakkını yemesine ister istemez izin verir. Bu nedenle, açık yüreklilikle benimsenen ve duraksamaksızın izlenen şüphecilik, iktidar felsefelerine kapı açabilir; şüpheci, kamusal aklı kavrayamadığı için, samimiyetsizliğe ve dogmaya; şüphecinin doğrudan ayıramadığı kanılara ve önyargıya; ve her şüpheciyi gölgeleyen Thrasymakhosçu benlik hiçbir gerçek "kamusal" iktidarı kabul etmediği ve meşruluğun kendisini ikiyüzlü bir hile olarak gördüğü için, özel iktidara ve meşru olmayan baskıya da kapı açılır. İlkeleri altüst et, ortak bilgi ya da kamusal iyi olasılıklarını yadsı, peki bağnazlık ve kaba kuvvetten başka geriye ne kalıyor?

Felsefi iyi niyetleri ve bilme yetisine sahip olmadıkları yerde eyleme geçme hakkı talep etme yönündeki isteksizlikleri düşünceli liberalleri, yararlı bir siyasal ölçülülükten zararlı bir siyasal nihilizme -daha çok felsefi anarşizm olarak bilinen bir tutuma- ne kadar sıklıkla yöneltmiştir..? Bu nedenle, Robert Paul Wolff başlardaki anarşist döneminde kendi sorgulama hattının mantığını izlerken, çok az işine yarayan şüpheci bir uca savrulmuştur: "Bir yönetme hakkı olan ve uyruklarının boyun eğmeleri için bağlayıcı bir yükümlülüğe sahip oldukları bir devlet yoktur ve olamaz"[27] demek zorunda kalmıştır. Siyasal akılcılık -yani, kamusal yargı olasılığının ta kendisi- bir kere yadsındı mı, en bariz farklılıklar bile dayanaksız hale gelir. Bu nedenle Herbert Read gibi duyarlı bir düşünür bile şüpheciliği yüzünden "Churchill ve Hitler arasında seçecek şey yoktur" gibi saçma bir iddiada bulunabilmiştir.[28]

Siyasal eylemden kaçınması şüpheciyi, kendi düşüncelerine hakikatler olarak bakma gibi uygunsuz eğilimden koruyabilir, fakat genel kamuyu düşünce tiranlığına karşı korumak için çok az şey yapacaktır. Tam tersine, kamusal yargıların yokluğunda, özel yar-

27. Robert Paul Wolff, "On Violence", *Journal of Philosophy* 66, 19, 1969: 607. Wolff burada 1960'larda devlet tarafından kullanılan gayri meşru şiddet konusunu ele alır. Başka bir yerde de cemaate olan ilgisini açıklamıştır: bkz. *The Poverty of Liberalism*, Boston: Beacon Press, 1968.

28. *To Hell With Culture*'da (New York: Schocken Books, 1964) Read, "Belli bir bakış açısından bakıldığında faşizm ve demokrasi arasında seçecek hiçbir şey yoktur" diye yazar, s. 49.

gılar hâkim olacaktır. Cemaatin kendisi adına hareket etmediği yerde, piyasa onun adına hareket edecektir. Ve minimalistlerin siyasal yargıya katılmayı reddettiklerinde razı oldukları şey, bir atalet halinden çok pazardır. Belli minimalistler açık bir şekilde -her türden cemaat yargısının olabileceğinden daha adil ve daha eşitçi olacağını iddia ettikleri- bir pazara teslim olduklarını kabul ederler.[29] Bu tür şüpheci, çatışmanın çözümünü özel alana bırakmaktan bahsettiği zaman, bu çatışmayı, her biri kendisini temsil eden, bireylerin farklılıklarını dostça ve gönüllü olarak çözecekleri bir doğal eşitlik ve karşılıklı değişim alanına bırakmayı kasteder.[30]

Fakat gerçeklikte, bu işleyiş tüm çatışmaların çözümlerini ancak keyfi bir iktidar alanına ve eşit olmayan iradelere bırakır. Halkın zaman zaman sorgulanabilir bir nitelik arz eden yargı yetisine karşılık, liberal anonim şirketin her zaman çok kötü olan yargı yetisini alır: Bazen aşırıya kaçan çoğunluğun sorumlu iradesine karşılık, her zaman kendi çıkarının peşindeki baskı grubunun sorumsuz inatçılığını alır; bazen yanlış bilgilenmiş olabilen yurttaş topluluğunun eğitilebilir aklına karşılık, o bilgiyi tahrif eden medyanın eğitilemez önyargısını alır. Doğruluk kılığına giren yargı, tecavüz ya da önyargılardan kaçmaz, fakat bu gibi kötülükleri azaltabilen denetim ve aleniyeti terk eder.

Daha saf diğer minimalistler, eğer eylemde bulunmazlarsa ve eğer kamuya epistemolojik sınırları tanıtılırsa hiçbir eylemin olmayacağına inanıyor görünmektedirler. Kamuoyunu yalnızca küstahlığın ve baskının kaynağı değil, çatışmanın kendisinin de sebebi olarak görerek tam anarşizme meyledeler. Onlara göre, hoşgörü yalnızca hoşgörüsüz devlet nedeniyle bir sorundur: Devlet kamusal hakka ve kitlesel sorumluluğa karşı belirsiz talepleriyle daima bireyler "için" -bireyler"e" anlamına gelir- bir şeyler yapmaya çalı-

29. Örneğin, Milton Friedman şöyle yazar: "Serbest bir ekonomiye karşı yapılan en önemli itirazlardan biri... onun insanlara, istediklerini (belli bir grubun insanların istemeleri gerektiğini düşündüğü şeyi değil) vermesidir. Serbest piyasaya karşı geliştirilen argümanların birçoğunun temelinde, özgürlüğün kendisine olan inanç eksikliği vardır." Bkz. *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, s. 15. [*Kapitalizm ve Özgürlük*, çev. D. Erberk, -N. Himmetoğlu, Altın K., 1988]

30. Bu, Robert Nozick'in daha önce zikredilen *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı kitabında benimsediği konumdur; hem piyasadaki katılımcıların eşit güce sahip olduklarını varsayar hem de sonucun adil olup olmamasına karşı kayıtsız kalır.

şırken bireyler, eğer yalnız bırakılmışlarsa birbirlerini de yalnız bırakabilirler. Bu tür minimalist, yalnızca devletin ortadan kaldırılması tarihsel olarak imkânsız göründüğü için hoşgörü ister. Eğer siyasal cemaat toptan yok edilemezse, en azından olabildiğince az şey yapmaya, açık bir tehlike arzettiklerini "kanıtlayamadıkça" (şüphecinin kanıtlama olasılığı hakkındaki kuşkusu göz önüne alındığında yapılması zor bir şey) bireysel inançlara ve eylemleri "hoşgörmeye" zorlanmalıdır.

Şimdi güçlü demokratik teori, mutlak bir ilkenin (ya da bağımsız temel) siyasal yargının temeli olarak işe yarayabileceğini de yadsır ve minimalistler yalnızca bu iddiayı ileri sürdükleri sürece idealist anarşistlere ve ampiristlere tercih edilebilirler. Bununla birlikte, güçlü demokrat belirsizliğe ve metafiziksel başarısızlığa karşı uygun yanıtın, tepkisizlik ya da tüm özel yargıların hoşgörülmesi değil; fakat daha çok, metafiziklere, epistemolojilere ya da bağımsız temellere bağlı olmayan siyasal biçimlerin araştırılması olduğunu savunabilir. Metafizik inanç kaybının çaresi, kesinlikle, şüphecilikten, anarşizmden ya da "hoşgörü" denilen ılımlı uysallıktan çok siyasettir, cemaat yargısının yetiştirilmesidir. Bağımsız bir temelin yokluğunda, ortak kaderlerimiz rastgele baskı ve keyfi şiddetin eline geçecektir. Yalnızca etkin bir siyaset ve demokratik bir yurttaş topluluğu göreciliğin nihilizme ya da felsefi şüpheciliğin siyasal iktidarsızlığa (akla Weimar Cumhuriyeti geliyor) dönüşmesini önleyebilir.

Böylece şüpheci ve hoşgörücü çeşitlerinde minimalizm, realizm ve anarşizmin aşırılıklarından kaçınır. Fakat sonuç olarak, inanç, gelenek, akrabalık olarak ortaya çıkmış tiranlıklara ve modernliğe teslim olmuş metafizik siyasetin iyi huylu otoritarizmine karşı koyabilen olumlu bir siyaset için temel sağlamaz. Burada *güçlü demokrasi* adıyla geçen böyle bir siyaseti açıklamak bu çalışmanın ikinci kısmının görevidir.

D. LİBERALİZM VE TOTALİTARİZMİN CAZİBESİ

Liberalizmin üç eğilimi birbirinden bağımsız olarak var olmazlar ve onları tek tek suçlamak gerçekten adil değildir. Pratikte, her-

biri diğerlerini, aksi halde yakalanabilecekleri hastalıklara karşı belli bir bağışıklık sağlayarak, tamamlar ve kontrol eder. Minimalizmin kolektif iktidara duyduğu güvensizlik, realizmin halk iktidarı (Hobbes'un "yetkili egemen"i) adına bireysel hakların kötüye kullanılmasına olan eğilimine karşı koyar. Realizmin, özel baskı ve piyasa eşitsizliğiyle mücadele etmek konusunda anarşizmin güçsüz kaldığını kavrayışı, meşru devlet iktidarı fikrini destekler. Anarşist eğilim, her toplumsal ilişkide bireyin önceliğinin üstünde durur ve kuşatıcı temsilci kurumlara, sembolik kolektifliğe ya da ancak bireylerin niteliği olabilen içkin bir değere sahip cemaat fikrine karşı bir tedbirdir.

Aslında, Amerikan demokratik liberalizmine en büyük becerikliliğini ve yozlaşmaya karşı direnme yeteneğini veren şey, onun melez karakteridir. İktidarı böylesine etkili bir şekilde yoğunlaştırırken bile özgürlüğe olanca açıkkalpliliğiyle saygı gösteren başka bir sistem düşünmek oldukça zordur. Elbette, dünya tarihinin ölçülerine göre Amerika, İngiltere ve Kıta Avrupası ülkelerinin liberal demokrasileri insan türünün zorba eğilimlerinin olağanüstü istisnaları olarak kalmışlardır.

Fakat melez biçimde bile liberalizm, tanımlayıcı niteliğinden kaynaklanıyor görünen belli bozulmaların pençesindedir. Liberal rejimler, Almanya, İspanya, İtalya, Fransa (Cumhuriyetler arası) ve başka yerlerde, dayatılan bir tiranlığın meydan okumasına karşı yetersiz olduklarını kanıtlamışlardır ve Amerika'da ve İngiltere'de ancak giderek yükselen bir bedel karşılığı ve artan zorluklarla korunmuştur.

Liberal demokrasi bir radikal bireycilik ideolojisi yarattığı için hem özel hem de tüzel kişilerce sahip olunan, özel mülkiyet fikrine şiddetli bir şekilde ihtiyaç duyar. Özel yaşam bazıları için güvence altına alınır, fakat herkesin katılabileceği kamusal bir yaşam imkânsız hale gelir. Liberalizm kendini eşitsizlikle tanımlanan toplumsal yapılara adarken, tutarlı bir dağılımcı adalet teorisinden uzak durmak zorunda kalır. Demokrasi bir kere "bireysel özgürlüğün teminat altına alınması" (Milton Friedman) olarak tanımlanırsa, o zaman "sosyalist olan bir toplum aynı zamanda demokratik olamaz."[31] Bu şu demektir, demokrasi yalnız bireysel hakların

31. Friedman, *Capitalism*, s. 8.

(mülkiyet dahil) korunmasının bir aracı olarak kalır ve planlamayı, kamusal mülkiyeti ya da aynı nedenle eşitliğin kendisini hoş göremez.[32]

Modern liberal rejimlerin tüm hastalıklarını liberalizme özgü felsefi eksikliklere atfetmek gülünç olabilir. Yüksek suç oranları, kamuyu aldatma, özel ve kamusal dolandırıcılık, sistematik eşitsizlikçilik, ekonomik kaos, sömürü, cimrilik, tecimselcilik, özelcilik, devamlı ırkçılık ve merkezi yönetimde olduğu kadar yakın çevrede de kamusal yaşamın felç oluşunun birçok nedeni vardır; o kadar çok ki belki modernliğin kendisi de suçlanabilir.[33] Fakat liberal ruh modern ruhun parçasıdır ve maddi ilerleme ve ekonomik özgürleşmede onun da payı vardır. Bireyler, hiçbir yükümlülük hissetmedikleri soyut bir kamunun sağladığı hizmetlerin karşılığını vermeyi (ya da hatta bu hizmetlerin sorumluluğunu üstlenmeyi) reddederek "hazıra kondukları" zaman[34]; orta sınıf, azınlıkların ve diğer ezilen grupların sorunlarından usandığı ve yapısal eşitsizliğin kurbanlarına kendi başlarının çaresine bakmalarını vazetmeye başladığı zaman[35]; sorumlu hükümet memurları ya yapılacak hiçbir şeyin olmadığında (Carter yönetimi) ya da tüm kamusal haklara ve iyilere özel çıkarların daha iyi hizmet edebileceğinde ve onları daha iyi kullanabileceğinde (Reagan yönetimi) ısrar ettikleri zaman[36]; toplumbilimciler, demokrasinin sağlığının yurttaşların tepkisizliğine

32. Frederick Hayek bu tezi *The Road to Serfdom*'da (Chicago: University of Chicago Press, 1944) polemik bazında, *The Mirage of Social Justice*'nin (Chicago, 1976) 2. cildi *Law, Legislation and Liberty*'de felsefi açıdan tartışır.

33. Modernlik ve onun insanın bozulmasındaki rolü hakkındaki tartışmalar için bakınız Alasdair McIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981; Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, New York: Knopf, 1974; ve Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, New York: Simon and Schuster, 1982. [*Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Ü. Altuğ - B. Peker, İletişim Y., 1994] Böyle tüm çalışmaların çıkış noktası Rousseau'nun 1751'de yazdığı ikinci söylevdir: *İlimler ve Sanatlar Üzerine*.

34. Hazıra konma sorunu 8. bölümde tartışılmaktadır.

35. Yoksulların ya da kadınların sorunlarını, sistematik engellerden ya da toplumsal ayrımcılıktan çok onların doğal özelliğine atfetme pratiği yaygınlaşmıştır; bakınız örneğin, George Gilder, *Wealth and Poverty*, New York: Basic Books, 1980, ve Colette Dowling, *The Cinderella Complex*, New York: Summit Books, 1981. [*Sindrella Kompleksi*, çev. Selçuk Budak, Öteki Y., 1992]

36. Reagan'ın eski İçişleri Bakanı James Watt'ın, ulusal arazilerin aşağı yukarı yüzde beşini özel sektöre "geri verme" planı bu tür düşüncelerin ne kadar güçlendiğini gayet iyi gösterir. Teorik bir savunma Charles L. Schultz'un *The Public*

bağlı olduğunu savundukları ve ezilen grupların adalet için haykırışlarını demokratik bir huysuzluğa benzettikleri zaman[37], işte o zaman, en azından derinleşen krizlerimizin sorumluluğunun bir kısmı liberal demokratik düşünceye ait görünebilir.

Eğer, Batı dünyasında, umuda umutsuzluk eşlik ediyorsa, özgürlükle birlikte anlamsızlık, amaçsızlık ve ümitsizlik varsa, aşırı etkin bir bürokrasi yurttaşları bir uyuşukluk içinde bırakmışsa ve aşırı etkin mahkemeler, kendi seçmenlerine güvenmeyen korkmuş milletvekillerinin yasa yapıcı işlevlerini gasp etmişse, o zaman liberalizm kendisiyle karşı karşıya gelmiş olabilir. O şimdi, belki de gücünün içine yerleşmiş zayıflığıyla, özel alanında yerleşmiş bencillikle, hoşgörüsünde yerleşmiş tepkisizlikle, özgürlüğünde yerleşmiş anarşizmle, realizminde yerleşmiş bürokratizmle ve zayıflatıcı ve anti-siyasal araçsallığında yerleşmiş yurttaşlığa karşı kayıtsızlıkla karşılaşıyor.

Siyaset, boşluktan, doğadan bile daha çok, nefret eder. Yurttaşların eylemde bulunmadığı yere yargıçlar, bürokratlar ve nihayet eşkıyalar doluşur. Solcu aşırıcılığın başbelası olan Bernard Henri-Lévy, "Totalitarizm, polis değil iktidardaki alimlerdir" diye yazmıştır.[38] Fakat yurttaşlar iktidardan uzaklaştırıldıkları ya da onu isteyerek bıraktıkları zaman, alimlerden ve eşkıyalardan başka yönetecek kim kalacaktır? Ve eğer alimler derhal eşkıya gibi davranmaya başlarsa ya da eşkıya akıllı insanlar olduklarını iddia ederse kim şaşırabilir? Henri-Lévy, "Totalitarizm başıboş bir güç değil, zincirlenmiş hakikattir" diye yazmıştır.[39] Daha ziyade başıboş şüpheciliğin siyasal yargıyı hapsedeceği ve siyasal eylemi felce uğratacağı söylenebilir. Henri-Lévy, "Kim ki total iktidarı savunur, o aslında total bilgiyi savunmaktadır" diye yazmıştır.[40] Ne var ki bu Baconcu hakikat ve hâkimiyet eşitliğini reddetmeden, pekâlâ iktidarın işbaşında olduğu ve kararların alınması gerektiği

---

Use of Private Interest, (Washington: D.C., 1977) kitabında verilmektedir. Schultz -Başkan Carter'ın Hazine Bakanı'ndan beklenilebileceği gibi- teşvik sistemi yoluyla özel gücün kamusal kullanımını hoş görse de.

37. Bu argüman hakkındaki örnekler için bakınız 1. bölüm, 5. dipnot.

38. Bernard Henri-Lévy, *La Barbarie à visage humain*, Paris: Bernard Grasset, 1977, s. 170 (çeviri benim).

39. Ibid.

40. Ibid.

bir dünyada total bilinemezcilik total hakikat kadar tehlikelidir denebilir. Aslında, liberallerin çok sıkça düştüğü soyut Hakikat ve Şüphecilik kutuplaşmasının kendisi sorunun parçasıdır. Bu, siyasal yaşama felsefi kategoriler dayatır ve bunu yaparken söylemin, ortak çalışmanın, cemaat kurmanın, gerçek siyaset dünyasında Hakikat ve Nesnel Bilgi gibi oluşumların işleyişine hizmet eden etkinliklerin pratik ara zeminini dışlar.

Totalitarizmin cazibesi yalnızca şüpheciliğin bıraktığı siyasal boşlukta değil, radikal bireyciliğin bıraktığı ruhsal boşlukta da güçlenir. Bireycilik, tek başına saadet (tanrısal) mitleriyle, devamlı olarak insanın birlik, cemaat ve tür kimliği gereksinimini küçümsemiştir. Sağlıklı toplumsal etkileşim biçimleri sağlamayı başaramadığından, dikkatsizce sağlıksız olanları gelişmiştir. Yalnızca sanatçılar, romantikler ve şairler (bu örnekte D.H. Lawrence) değildir şu yazılanları kabul eden:

> Gözüm benim parçam olduğu gibi ben de güneşin parçasıyım,
> Ayaklarım çok iyi bilir ki dünyanın parçasıyım,
> Ve kanım denizin parçasıdır.
> Ruhum bilir ki ben insan ırkının parçasıyım, ruhum bir canlıdır,
> Büyük insan ruhunun parçası...
> Tek başına ve mutlak olan hiçbir şeyim yoktur aklımdan başka....
> O da yalnızca suların yüzeyidir.[41]

Liberal "kan"ı okur ve ruhun koyu kırmızı tiranlıkları zihnine doluşur; Robespierre'i Rousseau'nun romantik gömleğini giyerken ya da Goebbels'i Alman *Volk*'unun kaderini kanla çizerken görür. Haklı olarak; bilinçdışı tehlikeli bir yerdir ve kan kardeşliği tehlikeli bir mittir. Fakat topluluk taleplerini gözardı etmek de tehlikelidir. Totalist insan, hizmet edilen bilinçdışı zihnin değil; karşı konulan bilinçdışı zihnin, totemleştirilen cemaatin değil; reddedilen cemaatin ürünüdür.

Birlik ve paylaşım arzulayan insan bir "mit değildir." O gerçektir ve bu ihtiyacı eğer insan ruhunun bozulmasıyla karşılanmayacaksa, besleyici, zehirli olmayan demokratik cemaat biçimleriyle-

41. D.H. Lawrence *Kangaroo*'da. Burada Amerikan yerlilerinin özdeyişi geliyor akla: "Beyaz Adam der ki toprak bize aittir; biz deriz ki biz toprağa aitiz."

sorumlu bir şekilde karşılanmalıdır. İnsan türünün üyeleri olarak birbirimize bağlılığımız -özgür birliklere değilse, o zaman totalist kolektiflere- ait olmamızı gerektirir.

Liberalizm kanbağı gereksinimini küçümsediği gibi, Richard M. Titmuss'un Amerika ve İngiltere'de kan bağışçıları hakkında yaptığı incelemede "armağan ilişkileri gereksinimi"[42] olarak adlandırdığı şeye karşı da ilgisizdir. Titmuss, "Modern toplumlar şimdi, tüm toplumsal grupların günlük yaşamlarında diğerkâmlığın ifade edilmesi açısından, az değil; çok daha fazla seçme özgürlüğüne gerek duyuyorlar" iddiasındadır.[43] Buna karşılık, gerçek şudur ki sözleşme ve değişim ilişkileri diğerkâmlıktan elde kalan hemen her şeyi dışlamıştır. Son zamanlardaki toplum filozofları ahlâk ve adalet anlayışlarında diğerkâmlığa ve diğer "lüzumsuz" iyilik teorilerine (felsefi olarak makul olmakla beraber, dışlanmış terimlerin siyasal rolünü yanlış değerlendiren gerekçelerle) yer vermemeye çalışmaktadırlar.[44] Burada ister felsefe pratiği, ister pratik felsefeyi takip ediyor olsun, dar tanımlanmış özçıkardan çok güdüler üzerine kurulu ilişkiler, açık bir biçimde liberal siyasal teorinin alanı dışına düşmüştür; yine bir başka sonuçla birlikte elbette: Böylesi güdüler onları mantıklı ve meşru bir biçimde ele alma olasılığı en az olanlara terk edilir.

Geleneksel kurumlarca engellendiğinde, verme gereksinimi, kendini feda etme ya da şehit olma (Jonestown üzücü bir örnektir) gereksinimine dönüşebilir. Normal toplumsal kurallar tarafından dışlandığı zaman, armağan ilişkileri, sevgiyi sahip çıkmaya ve mensubiyeti kişisel kimlik kaybına çevirerek dalkavukça ya da fanatik bir niteliğe bürünebilir. Ait olma gibi vermenin de hem sağlıklı hem de sakat biçimleri olabilir. Her iki biçimdeki gereksinime karşı da kör olan bir toplum muhtemelen her iki dünyanın en kötüsünün semeresini toplar: Diğerkâmlığın -başat kültürde sağlıklı ifade edilmesine izin verilmediği için- altkültürlerde fedâkarlık biçimine dönüşüp kazandığı fanatikliği barındırdığı gibi, özel çıkarın

42. Richard M. Titmuss, *The Gift Relationship*, New York: Pantheon Books, 1971, s. 170.
43. Ibid.
44. Bu, örneğin John Rawls'un *A Theory of Justice*'teki (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971) stratejisidir.

insanın değerinin tek ölçüsü olduğu piyasa ilişkilerinin bayağılığını da barındırır. Totalitarizmin cazibesi sorunu şu halde boşluk duygusu sorunudur. Ve eğer boşluk duygusu modern durumsa, liberalizm de boşluk duygusunun siyasal biçimidir.

Bütün bunlara rağmen, soru olduğu gibi kalır: Yaşama şansı olan güvenli bir alternatif var mıdır? Liberal burada geliştirilen eleştirileri başını sallayarak onaylayabilir ve yine de şüpheci olabilir. Ve liberalizm, özgürlüğü güvence altına almak ve insanların maddi özgürlüklerini temin etmek için Batı'da başka herhangi bir yönetim biçiminden daha fazlasını yapmış oldukları için liberaller, bu kitabın ikinci kısmında ele alınacak olan, şu bir dizi soru ve talebi öne sürme hakkını kazanmışlardır:

Liberalizm yoluyla olmayacaksa, özgürlüğü nasıl güvence altına alacaksınız? Özerkliği yok etmeden cemaati besleyecek nasıl bir demokratik siyaset biçimi tanımlayabilirsiniz? Bana sizin liberalizmin tepkisizliği ve boşluk duygusu dediğiniz şeylerin üstesinden gelecek kadar güçlü bir biçim gösterin ki bu biçim aynı zamanda bireyleri, öldürme arzusuyla dolu çılgın düşüncelere ya da kan isteyen çoğunluklara ya da kendisini hukuk yönetimi yerine koymaya çalışan insanların iradesine karşı savunacak kadar güvenli olsun. Bana öyle bir siyasal söylem biçimi bulun ki göreciliğin, keyfiliğin ya da öznel önyargının pençesine düşmeden kamunun karar ve eylemini hakikat iddialarından ve kesinlik arayışından kurtarsın. Sözleşmeciliği aşağıladığınıza göre, bana yurttaşları onların farklılıklarını yok etmeden bir araya getiren, özerk iradelere zarar vermeden ortak hedeflerin gerçekleşmesine olanak veren, bireysel kimliği ve güvence altına aldığı özgürlüğü feda etmeden sizin insani karşılıklı bağımlılık dediğiniz şeyi sunan bir cemaat gösterin. Kısacası, bana dogmatik olmayan bir aktivizm, keyfi olmayan bir görecilik, başıboş ve yanlışlığa ve kibirliliğe eğilimli olmayan bir yurttaş topluluğu gösterin. Bireyleri ezmeyen bir cemaat, muhalife saygı duyan bir uzlaşma, devamlı bölünmeleri yüceltmeden çatışmayı tanıyan bir siyaset, birlikçi olmadan güçlü, parçalanmış olmadan zengin ve yekpare olmadan uzlaşmacı olan bir demokrasi gösterin. Siz bana bunu gösterebilene kadar, eleştirilerinizin her birini kabul edeceğim sana yine de liberal demokrasinin özgür insanların kurabileceği en iyi düzen

olduğuna inanacağım.

Bu kitabın elverdiğince, katılımcı tarzda bir siyaset -yalnızca bu akıllıca meydan okumalara yanıt vermekle kalmayıp yeni çağın demokratik pratiği için gerçek bir umut da sunan bir "güçlü" demokrasi tarzı- savunusu yapmayı umuyorum.

İkinci Bölüm

Güçlü demokrasi: Yurttaşlık için tezler

VI. GÜÇLÜ DEMOKRASİ: BİR YAŞAMA BİÇİMİ OLARAK SİYASET

Demokrasi, diğer ortak yaşam ilkelerine karşı bir alternatif değildir. O, cemaat yaşamı fikrinin kendisidir... Özgür ve zenginleştirici bir yaşam birlikteliğinin ismidir.

John Dewey

Erdemleri... ideal bir yapı değil, her şeyden önce bir yaşam biçimi arayan sıradan insanların erdemlerinin üstüne çıkmayan insanlardan bahsediyoruz.

Aristoteles

Güçlü demokrasi katılımcı demokrasinin özellikle modern bir biçimidir. Türdeş çıkarlardan çok yurttaşlık eğitiminin bir araya getirdiği ve diğerkâmlıklarından ya da iyiliklerinden çok, yurttaşlığa özgü tutumlarından ve ortaklaşa eylemliliklerinden ötürü ortak amaç sahibi olabilme yetisi kazandırılan, kendi kendini yöneten yurttaşlar topluluğu fikrine dayanır. Güçlü demokrasi, çatışma siyaseti, çoğulculuğun sosyolojisi ve özel ve kamusal eylem alanlarının ayrılması ile uyumludur; aslında bunlara bağlıdır. Modern toplumun büyüklüğüne de teknolojisine de esasen karşı değildir ve bu nedenle ne eski tip cumhuriyetçiliğe ne de yüz yüze yerelciliğe

bağlıdır. Ancak, Batı'da demokrasi maskesi takan elit ve kitleler siyasetine meydan okur ve bunu yaparken de cılız demokrasi olarak adlandırmış olduğumuz biçime karşı -yani, üç eğilimiyle birlikte araçsal, temsili, liberal demokrasiye karşı- geçerli bir alternatif sunar.

Güçlü demokrasinin, eski Yunan Polisi'nin klasik demokratik teorisiyle ortak çok şeyi vardır; fakat bu teoriyle hiçbir anlamda özdeş değildir. Aynı zamanda, kuzeni olan liberal demokrasiyle de birçok şey paylaşır ve pratikte zaman zaman liberal argümana karşı radikal bir alternatif olmaktan çok bir tamamlayıcı olur. Fakat önemli birçok yönden ondan farklıdır ve Amerikan demokratik pratiği açısından güçlü bir karşı örnek oluşturur.

Eski cumhuriyetçilik savunucularının isteyebileceğinden çok daha az total, çok daha az birlikçi bir kamusal yaşam teorisidir; fakat çağdaş liberalizmden daha tam ve daha olumludur. Gerçek insan doğası hakkındaki Madisoncu bir ihtiyatlılığı, insan potansiyelleri üzerine, daha ümit verici olan Jeffersoncu bakışla birleştirir. Burada betimlendiği gibi o, bir kurulu pratikler çeşitliliğinden ilham alınarak çizilmiş ve klasik cemaat, yurttaşlık eğitimi ve katılım teorileriyle beslenmiş yeni bir teoridir.

Güçlü demokrasi teorisi, siyaseti tamamen eski anlamda bir "yaşam biçimi" olarak tasarlamaz ve "siyaset *tek* yaşam biçimidir" şeklindeki daha abartılı iddiaya da apaçık bir biçimde düşmandır. Hannah Arendt ya da Leo Strauss gibi yorumcuların cumhuriyetçi nostaljisine hiçbir şekilde katılmaz. Modern insanlar, bütün insan ruhuna sahip çıkan ve insanın "daha yüksek doğası"nı ifade etme gibi bir iddiası olan birlikçi bir siyasetin tehlikelerini çok çok iyi bilirler. Daha fazla demokrasi talep eden her kitabın özdeyişi olması gereken bir şekilde, Samuel Johnson, "İnsan kalbinin yaşadıkları içinde / yasaların ya da kralların neden olabildiği ya da iyileştirebildiği şeyler ne kadar küçük bir yer işgal eder" diye yazmıştır.

Ne var ki totalizmin tehlikelerini tanırken, siyaseti özel çıkarların hizmetçisinden daha fazla bir şey olarak tanımlamayan, liberal demokratik çoğulculuğun bitap düşmüş artıkçılığına (residualism) ihtiyacımız yoktur. Yirminci yüzyılın tarihi bize şunu öğretmiş olmalıdır: Demokrasi, cemaat ihtiyacına korkak bir özelcilikten daha

fazla bir şeyle cevap veremediği zaman, diğer, daha baskıcı siyasal ideolojiler müdahale edecektir. Bu, aslında, bu kitabın bir önceki bölümünün konusuydu.

Güçlü demokrasi teorisi farklı ve daha etkin bir cevap sunar: O, siyaseti bir yaşam biçimi olarak değil; bir yaşama biçimi olarak tasarlar -yani değişken, fakat biçimlenmeye açık bir doğaları ve rekabet halinde, fakat çakışan çıkarları olan insanların yalnızca karşılıklı yararlar için değil; karşılıklı olmanın da yararı için bir arada ortakça yaşamayı becerebildikleri bir yol olarak.

Demokratik siyaset, doğal olarak var olmayan, işbirliğini ve bir bağdaşma arayışını olası kıldığı için potansiyel olarak eşsiz bir açıklık, esneklik ve umut alanıdır. O aslında, çatışma ve insanın yüksek doğasının yetersizliği yüzünden gerçekleşse de ortaklaşmacılık ve insanın aşağı doğasının yerine daha yükseğinin geçmesi için fırsat yaratan temel değişim alanıdır. Bu belki de John Dewey'in demokrasiyi örgütlenmiş bir bir yaşam biçimi olarak değil de "cemaat yaşamı fikrinin kendisi"[1] olarak adlandırmasının nedenidir.

Dewey'in âdeta Periklesci siyasal yaşam görüşünde bir kibir öğesi vardır, fakat ılımlılık da vardır. Hem eski hem de yeni demokrasi dünyalarında yaşayan *Homo politicus* adlı acayip yaratığı ne yalnız ve neredeyse kutsal filozof ne de yalnız Hobbescu yağmacı, tam anlamıyla somutlaştırır: Bağımlı, fakat demokrasilerde kendi kaderini çizen; yetersiz ve cahil, fakat demokrasilerde öğrenmeye hazır; bencil, fakat demokrasilerde dayanışmacı; inatçı ve tekbenci, fakat demokrasilerde yaratıcı ve kendini gerçekten dönüştürmeye muktedir.

Dönüşüm vurgusu güçlü demokratik siyaset kavrayışının belkemiğidir. Her siyaset, özel çıkar gruplarının rekabetiyle ve bu rekabetin doğurduğu çatışmayla karşı karşıya gelir. Fakat liberal demokrasinin, siyaseti, çatışmayı yok etmenin (anarşist eğilim), bastırmanın (realist eğilim) ya da hoşgörmenin (minimalist eğilim) bir aracı olarak anladığı yerde, güçlü demokrasi aynı zamanda, çatışmayı farklı bir yaratıcılık ve keşif siyaseti yoluyla dönüştürmenin peşindedir. Özel çıkar gruplarını kamusal düzenleme karşısın-

1. John Dewey, *The Public and Its Problems*, New York: Holt, 1927, s. 148.

da duyarlı olacak şekilde yeniden formüle etmeye yardım edecek bir kamusal dil yaratmaya uğraşır (8. bölüm); ve bireyleri soyut kişiler olarak değil yurttaşlar olarak anlamayı amaçlar ki bu şekilde, insan toplumunun belirleyici özellikleri ayrılıktan çok bir aradalık ve eşitlik olur (9. bölüm).

Değişime açık ve bireysel ve toplumsal dönüşümden hoşnut olan güçlü demokrasi, liberalizmi naif ütopyacılıkla idealizmin tiranlığı karşısında korumalarına karşın aynı zamanda onun ihtiyatlı umutlarını aşındıran, teorisini cılız ve yıpranmış, pratiğini de şüpheciliğe ve dogmacılığa karşı güçsüz bırakan kötümserliğin, kinizmin, olumsuzluğun ve duyarsızlığın üstesinden gelebilir. Güçlü demokrasi altında siyasete, insan umudunun gücü kazandırılır. İlk kez, özeli kamusala, bağımlılığı karşılıklı bağımlılığa, çatışmayı dayanışmaya, izin almayı kendi yasalarını oluşturmaya, ihtiyacı sevgiye ve esareti yurttaşlığa dönüştürme olanakları bir katılım bağlamına yerleştirilir. Orada, insanın paylaşıma, özel ve maddi çıkarlardan daha yüksek bir amaca duyduğu ihtiyaca sırf insanoğlunu köleleştirmek için seslenen sahte cemaatçilerin manipülasyonundan korunurlar.

Güçlü demokratik siyaset sonuç olarak, "ne limanı ne sığınağı ne de demirleyecek zemini bulunan, ne başlama noktası ne de hedefi olan ve yapılacak işin dengeyi koruyarak su yüzünde kalmak olduğu engin bir denizdeki"[2] denizcileri anlatırken Michael Oakeshott'un betimlediği siyasal durumdan çok farklı değildir. Bu imgeler yalnızca muhafazakârlara seslenmez; çünkü kaba araçsallıktan kurtulmuş, bir dereceye kadar yalnızca hedeflere sahip bir siyasetten çok kendi içinde bir hedef olan bir siyaseti tanımlar. Demokrasinin araç kadar amaç olduğu yerde, siyaset de gidişin varmak kadar önemli ve yolcular arasındaki ilişkilerin varacaklarını sandıkları hedefler kadar yaşamsal olduğu bir yolculuk anlamına gelir.

Ne var ki, güçlü demokrasiyi cazip kılabilsek bile, tek başına retorik yeterli bir argüman olmayacaktır. Fikri çok genel bir biçimde ortaya attığım için, şimdi ona daha kesin bir ifade kazandırmaya çalışmak zorundayım. Güçlü demokrasinin, modern siyasetin açmazlarına karşı yeterli bir yanıt verebilecek tek demokrasi biçimi

2. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*, New York: Basic Books, 1962, s. 127.

olduğunu öne sürmüştüm. Şimdi daha da ileri giderek demokratik yönetim biçimleri arasında bir tek onun, siyasetin temel koşulları dediğimiz şeylerin örneğin, her şeyden önce siyaseti doğuran durumların, nedenini açıkladığını ve onlara karşılık verdiğini tartışmak istiyorum. Bu argüman, siyasetin koşullarını belirleyerek başlamalıdır. O zaman bu koşullara göre güçlü demokrasinin (birkaç başka rakip biçimlerin) kesin bir tanımını vermek mümkün olacaktır.

A. SİYASETİN KOŞULLARININ TANIMLANMASI

Siyaset alanı, *çatışmanın varlığında ve yargı vermek için özel ya da bağımsız temellerin yokluğunda, bir kamusal eylemlilik ve dolayısıyla makul kamusal seçim zorunluluğu* dayatan koşullarla sınırlı olarak görülebilir.

Siyasal bir soru böylece şu biçimi alır: "Hepimizi etkileyecek bir şeyin yapılması gerektiğinde, makul olmayı istediğimiz; fakat araçlarda ve hedeflerde anlaşmadığımız ve seçim yapmak için bağımsız temellerden yoksun olduğumuz zaman ne yapacağız?" Bu formülasyon, en büyük siyasal sorunun, soyut Hakikat ya da hatta Adalet değil, eylem sorunu olduğunu gösterir. Bu bakış açısının, Machiavelli'nin onayladığı ve Burke'nin yücelttiği çok önemli avantajı, metafizikten kaçınması Nihai Hakikat ve Mutlak Ahlâk gibi felsefi sorunları geride bırakmasıdır. Yargı için temel bir ölçü bulunsa da bulunmasa da var olmaya devam edecek olan gerçek sorunlar yaklaşık bir çözümü gerektirir. Kant ve Rawls gibi arı filozofların, üstesinden gelmeyi zor buldukları dezavantaj ise hiçbir yanıtın felsefi olarak mazur gösterilemeyeceği yerde bile *bazı* makul yanıtların bulunmak zorunda olmasıdır. Zira sonuçlar mantığıyla (bak. "Zorunluluk" bölümü) karşı karşıya kalındığında, hiç karar vermemek bir karar haline dönüşür. Bunun anlamı, spekülatif filozoftan farklı olarak siyasal aktörün ne bilinemezcilik lüksüne ne de şüpheciliğin Olimpos tanrılarına özgü kayıtsızlığına tahammül edebileceğidir. Siyasal olmak seçim yapmak *zorunda* olmaktır ve daha kötüsü, seçimin temellerinin önsel olarak (a priori), hükmen ya da arı bilgi (*episteme*) tarafından verilmediği zaman, olası

en kötü koşullarda seçim yapmaktır. Siyasal olmak bu nedenle alabildiğine özgür olmaktır; yol gösterici ölçülerden ya da belirleyici normlardan yoksun olduğu halde tedbirli ve sorumlu bir biçimde eylemde bulunmak yönünde önüne geçilemez bir baskı altında olma gibi istenmeyen bir anlamda özgür oluş.

Bu, Platon'un Mağarası'nın asıl açmazı; nihai hakikat ve mutlak bilgiden yoksun olduğumuz ancak doğruya uyan bir tarzda davranmayı istediğimizde karşımıza çıkan, filozofların Doğru Düşünce dedikleri, sorundur. Bizler seçimimizin keyfi ya da düşüncesizce ya da sırf kendi çıkarımıza hizmet eden bir seçimden öte bir şey olmasını isteriz, fakat tarafsız hakikatin rehberliği olmadan seçim yapmak zorundayız. Bu koşullarda mağaranın derli toplu bir yer olması beklenemez.[3] Filozofun mağaraya bakıp burun kıvıracağından şüphe yoktur. Yapabildiğinin en iyisini yapmak zorunda olan gönülsüz eylemcilerin, beceriksizce yaptığı işlerden dolayı kir pas içindedir. Karanlık, karışık ve gürültülüdür; çünkü nasıl düşündüklerinden çok ne yaptıklarıyla, değişmez kesinlikten çok en yakın doğruluk arayışıyla ve bireysellikleri için kusursuz bir temelden çok ortaklaşalıkları için makul bir zemin keşfetme gereksinimiyle tanımlanan yaratıklarla doludur. Kararsızlık perdesi ardına gizlenen mağara, Sokratesci arı haklılık felsefelerine ulaşamadığı halde Thrasymakhoscu arı çıkar ideolojilerini reddetmeye zorlanan bir dünyadır.

Eğer bu siyasal durum tanımının bazı anahtar bileşenlerini ayırırsak ve onları tek tek incelersek, bu noktalar daha kolayca kabul edilebilir. Tanım, can alıcı kurucu öğelerine (italik yazılanlar) ışık tutacak bir biçimde aşağıdaki gibi yeniden ifade edilebilir: Siyaset gereksinimi, *kamusal* sonuçları olacak bir *eylem zorunlu* olduğu zaman ve bu nedenle insanlar, yargıya varmak için *bağımsız bir te-*

3. Montaigne, siyasetin düzensiz, pratik ruhunu mükemmel bir şekilde kavrar:

> Dünya işlerine atfedilen erdem, kendini insan zaaflarıyla birleştirecek ve ona uyduracak şekilde, birçok kıvrımları, köşeleri ve dönemeçleri olan karışık ve yapay bir erdemdir bu, açık seçik, temiz, sabit ya da tamamen masum değildir... Kalabalık içinde yürüyen biri, karşılaştığı şeye göre, bazen kenardan gitmeli, gerekirse geriye ya da ileri adım atmalı, hatta düz yolu terk etmelidir. "On Vanity", *The Complete Essays of Montaigne* içinde, İng. çev. Donald M. Frame Stanford: Stanford University Press, 1958, s. 758.

melin yokluğuna rağmen *çatışma* karşısında *makul* bir *kamusal seçim* yapmak zorunda oldukları zaman ortaya çıkar. Şu halde incelenmesi gerekli olan anahtar kavramlar *eylem, kamusallık, zorunluluk, seçim, makul olma, çatışma ve bağımsız bir temelin yokluğu*dur.

•

Eylem. Siyasetin alanı her şeyden önce bir insan eylemi alanıdır. Her insan düşüncesinin, her olayın, her sözün (belli filozoflar tarafından "konuşma eylemleri" denilen) bir eylem olarak görülebileceği bir anlayış olsa da bizim tanımımız biraz daha dar ve daha genel bir kullanımı kastetmektedir. Burada *eylem* bir hastane inşa etme ya da kapatmayı, bir savaşı başlatmayı ya da sona erdirmeyi, bir şirketi vergilendirmeyi ya da muaf tutmayı, bir refah planını yürürlüğe koymayı ya da ertelemeyi ima eder; başka bir deyişle, fiziksel dünyada insan davranışını sınırlayan, çevreyi değiştiren ya da dünyayı maddi bir yönde etkileyen bir şey yapmayı (ya da yapmamayı) anlatır. Eylemin olmadığı (ya da belli sonuçları olan bir eylemsizliğin olmadığı) yerde siyaset de yoktur.

Siyasetin eylem tarafından bu şekilde massedilmesi bariz bir şey olarak görünebilir; fakat en azından liberal demokratik gelenekte, siyaseti bir şey, bir yer ya da bir kurumlar toplamı olarak - en iyi ihtimalle, başkaları (siyasetçiler, bürokratlar, parti çalışanları, oy verenler) tarafından yapılan bir şey olarak- görme ve eylemin yol açtığı hareketlilik, enerji, çalışma ve katılım düzeyini küçümseme eğilimi var olmuştur. Bu nedenle, Hannah Arendt *İnsanlık Durumu* adlı kitabında siyaseti *vita activa* (etkin yaşam) olarak tanımladığı zaman, tuhaf olan şey tanımın kendisi değil; fakat meslektaşlarının onu, eylemin modern siyasetle hiçbir ilişkisi yokmuş gibi modern liberal demokrasiye yönelik radikal, eski tip bir eleştiri olarak algılamış olmalarıydı. Liberal demokratlar sorumluluk, temsil, körü körüne korunan bireysel haklar ve soyut özerkliğe duydukları ilginin siyasal kavrayışlarını uyuşturmasına çok sık izin vermişlerdir. Yine de siyaset sahip olduğumuz ya da kullandığımız ya da düşündüğümüz bir şey (örneğin, iktidar gibi) değil; yaptığımız bir şey olarak kalır. Siyaset eylemdir ve eylem hakkındadır. Yapmaktan çok gözetlemekle tanımlanan durumlarda -"bekçi köpeği" ya da "bekçi" durumlarında- bulunan yurttaşlar,

her yerdeki seyirciler gibi kendilerini uykuya dalıyor bulabilirler.

Kamusallık. Siyaset bir eylem alanı tanımlar, fakat her eylem siyasal değildir. Daha uygun bir biçimde, siyaseti *kamusal* eylemle sınırlayabiliriz: Yani, hem bir kamu tarafından girişilen hem de kamusal sonuçlar elde etmeyi amaçlayan eylemle. Siyaset *biz* alanını tanımlar. Altının çürük dişler için iyi bir dolgu malzemesi olup olmadığını belirleme, özel bir yetkili kişiler grubunun, bu örnekte dişçilerin yaptığı özel bir seçimdir (eylem) ve yalnızca dişleriyle derdi olan hastalar için önem taşır. Altının iyi bir para ölçüsü olup olmadığını belirleme ise açık bir şekilde kamusal sonuçları olan kamusal bir seçimdir (eylem) ve usulüne uygun biçimde oluşturulmuş kamusal yetkililer tarafından karara bağlanmalıdır. Başka bir örnek verirsek beğeni konusu, anlaşmazlığa yol açtığı gibi önemli de olabilir; fakat kamusal sonuçları (bir duvar resmi ya da ulusal marş) olmadığı sürece, doğrusu, siyasal bir konu değildir.[4]

Sigara içme gibi görünüşte özel olan bazı eylemlerin ve seçimlerin, herkesin soluduğu havayı kirletme gibi kamusal sonuçları olduğu ortaya çıkar. Başka eylemler de tek tek incelendiği zaman özeldir, fakat bütün olarak alındığında kamusal sonuçlara sahiptir: Örneğin, başka herkes için yalnız kalma imkânını ve manzaraları yok etme pahasına, en fazla yalnız kalma imkânına ve en geniş manzaraya sahip olabilen özel evlerde oturmak.[5]

Robert Nozick gibi filozofların, özel ve kamusal davranışlar arasında ayrım yapamamış olmaları, inandırıcı siyasal bir kavram geliştirememiş olmalarının önemli bir nedenidir. Elbette, kamusal olanla özel olan arasındaki ince çizgi genellikle belirsiz ya da tartışmalıdır. Gerçekten, bu şartların tartışılması ve tanımlanması için devamlı bir forum sağlamak siyasal eylemliliğin başlıca işlevlerinden biridir. Koşullar değişir ve onlarla birlikte kamu nosyonu da

4. John Lennon ve Bruce Springsteen'in şarkılarının, sırasıyla, Amerikan ulusal marşı ve New Jersey'in resmi eyalet şarkısı olarak benimsenmesi yönünde yarım ağızla yapılan; fakat ciddi öneriler, özel estetik sorunlarının nasıl kamusal siyaset sorunları haline gelebileceğini anlatır.

5. Fred Hirsch bu soruna "durumsal mülkiyet" adını verir. Bu konu onun, gelişmenin açmazlarının *kamusal* olarak yorumlanması gerektiğini güçlü bir biçimde savunan kitabında merkezi bir yer işgal eder. Bkz. *Social Limits to Growth*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

değişir. Esnek bir siyaset, böyle bir değişime karşı duyarlı olmamızı ve neyin kamusal neyin kamusal olmadığını devamlı bir şekilde yeniden formüle etmeye hazır olmamızı ister. "Siyasal olan nedir?", her zaman siyasetin temel bir sorusudur.

Eğer kamuyu etkileyen şeyler siyasalsa, o zaman çok daha açık bir şekilde, kamunun bütün bir cemaat olarak yaptığı şey siyasaldır. Eğer kamusal sonuçları olan tüm eylemler siyasalsa, o zaman tüm kamusal (topluluk ya da cemaat) eylemler de zorunlu olarak öyledir. *Ben* davranışta bulunduğum zaman, davranışın kamusallığı yalnızca onun sonuçlarının kamusallığı (ya da özel oluşu) tarafından ölçülebilir; *biz* -cemaat, halk, ulus- eylemde bulunduğumuz zaman, eylem sonuçları ne olursa olsun siyasaldır.

Zorunluluk. Siyaset, salt eylem alanını değil, zorunlu eylem alanını içine alır. Dünyada halihazırda işlev gören bir sebep ve sonuç dizisinin parçası olan olaylar ağı içinde konumlanmıştır. Bu konumlanış, siyasal bir karar vermeme yolundaki bir seçimin bile kamusal sonuçlarının olacağını garanti eder. Yeni siyasal bilim bu davranışa "karar-olmayan" (nondecision) şeklindeki garip adı vermiştir. Bir karar-olmayan yine de bir tür karardır, çünkü devam eden olayların edilgen bir bileşeni olarak, seçilebilir kamusal sonuçları vardır: Bir statükoyu güçlendirir ya da zaten ivme kazanmakta olan bir eylem dizisinin hızlanmasına olanak sağlar.

Bu nedenle karar-olmayanlar, süredurumsal siyasetin ilk yasası diyebileceğimiz şey tarafından üretilen mantığın parçasıdır: Eğer bilinçli siyasal faillerin verdiği hiçbir karşı enerji yoksa, kamusal alanda harekete geçirilen olaylar mantıksal sonuçlarına (süredurumsal sonlarına) doğru ilerleyecektir. "Fail-olmayanlar" da bu suretle, verdikleri karar-olmayanların yol açtığı olayların ivmesinin doğuracağı her sonuç için sorumluluk üstlenirler.

Süredurumsal siyasetin ilk yasasında şaşırtıcı olan çok az şey vardır. O, davranışı, onu harekete geçiren niyetler ya da iyi (ya da kötü) irade temelinden çok dünyadaki fiili etkileri temelinde değerlendiren ahlâki tutum olan sonuca bakmacılığın (consequentalism) siyasal karşılığıdır ve bu haliyle Batı siyasal geleneğinde uzun bir tarihe sahip olmuştur. Bu tutumun en ünlü ya da adı çıkmış, modern savunucusu belki de *Prens*'te fail-olmayanları zamanında ey-

leme geçmedeki başarısızlıklarının, kendileri ve prenslikleri için vahim sonuçları olan tersine bir olaylar zincirinin başkasına olanak sağlayabileceğini söyleyerek bir prense yakışır biçimde uyarmış olan Machiavelli idi. Machiavelli, canlı bir örnek vererek, ileriyi göremeyen bağışlayıcılığıyla ona ve prensliğine ihanet etmiş düşmanlarının çocuklarını öldürmekten çekinen aşırı derecede vicdanlı prensi azarlar; bu küçük eylem (ya da eylemsizlik) yüzünden, bir kere çocuklar büyüyünce, çocukluk hatalarını bir intikam kılıcına dönüştürecek, iç savaşa neden olacak ve kardeş katlini yeniden başlatacaklardır. Ve Machiavelli sözlerini şöyle bağlar: "Bu sonuçlar yerinde bir çocuk katlinin sebep olabileceği bir sonuçtan çok daha yıkıcı olmayacak mıdır?"[6] Yaşama geçirilmeleri özel ahlâki davranışın deontolojik ölçüleriyle değerlendirildiğinde zalimce göründüğü için, kamusal failler her zaman zorunlu olarak, uzun vadeli maliyetleri karşısında kısa vadeli karışmama tavrının yararlarını tartarlar. Brecht'in *İnsan İnsandır*'daki ürpertici bir karakter şu itirafta bulunur: "Öldürmek korkunç bir şeydir, fakat bize öldürmeme hakkı tanınmamıştır."[7]

Son zamanlarda, piyasa liberalleri, hiçbir şey yapmamanın (laisser faire) hem eylemden hem de maliyetlerinden kaçınmak olduğunda ısrar etmişlerdir. Fakat aslında piyasa güçleri, çarpık, Darwinci ya da insafsız olan belli tarihsel güçlerin çalışmasını yansıtan, adillikten uzak ve amaçlanmamış birçok sonuç doğururlar.[8] Bu nedenle liberaller genelde, devlet adamlarının kavramak

6. *Prens*'in 17. bölümünde Machiavelli genel ilkeyi aşağıdaki gibi ifade eder:

> Bir Prens, bu nedenle, uyruklarını bir arada ve itaatkâr tutmak amacı için zalimlik suçlamasıyla karşılaşmaya aldırmamalıdır; çünkü o, çok az örneğine rastlansa da aşırı iyicillikten dolayı düzensizliğin doğmasına izin verip kan dökülmesine ve yağmacılığa neden olanlardan daha merhametli olacaktır; çünkü bunlar genellikle bütün cemaate zarar verirler, oysa Prens tarafından gerçekleştirilen öldürme cezaları yalnızca bireye zarar verir.

Söz konusu olan deontolojik ve sonuca önem veren ahlâklar arasındaki çekişmedir: Machiavelli'nin (ve bizim) görüşü(müz), tek tek insanların ruhlarından ziyade yaşayan cemaatlerin kaderinin tehlikede olduğu yer olan siyasette, sonuca önem veren akıl yürütmenin kaçınılmaz olduğudur.

7. Machiavelli gibi Brecht de burada, insanları, ideal bir iyilikle ideal bir kötülükten çok, birbirinden yalnızca derece derece ayrılan mevcut kötülükler arasında bir seçim yapmakla karşı karşıya kalmış olarak gören, sonuca önem veren bir mantık izlemektedir.

8. Piyasalar birçok şey olmakla birlikte asla serbest değildirler. Piyasa liberaliz-

zorunda oldukları gerçeklerden habersiz kalırlar. İşgalden zarar gören bir ülke direnmeye ya da direnmemeye karar verebilir, fakat karar vermekten kaçınamaz; çünkü bu, direnmemeye karar vermekle aynı olur. Başını almış giden bir enflasyonla yüz yüze olan bir hükümet ücret-fiyat kontrolleri dayatabilir ya da dayatmaz, fakat piyasaya boğun eğmez ve hiç harekete geçmemiş gibi davranamaz, çünkü enflasyonu kendisi üretmiş bir piyasaya boyun eğme açıkça, enflasyona izin veren, daha doğrusu onu destekleyen bir karar anlamına gelir. Siyaset oluşturanlar bunu gayet iyi anlarlar. Onlar genellikle, zaten iş başında olan süredurumsal güçlerin kendilerini tüketmelerini sağlamayı amaçlayan bilinçli bir siyasal stratejinin tamamen bir parçası olarak eylemsizliği seçerler. Örneğin, talebi kontrol etme umuduyla fiyatların yukarı doğru "salınmasına" ya da ekonomik üretkenliğin tabanını genişletme ve böylece ulusal ve bireysel refahı arttırma umuduyla (bütün sandalların denizin yükselmesiyle birlikte yükseldiğini hatırlatan Kemp-Roth'un Arz-Yönlü stratejisi) kârların yükselmesine izin verebilirler.

Sonuçların mantığı bu nedenle her zaman kamusal bir mantıktır ve her zaman, siyasetin temelini oluşturan koşulların bir öğesidir. Tarihin süredurumsal ivmesi siyasal kararı kaçınılmaz kılar.

Seçim. Siyasal arenada, yapma hakkında konuşmak seçim yapma hakkında -irdeleme, belirleme ve karar verme hakkında- konuşmaktır. Dürtüsel, keyfi ya da düşünmeksizin yapılan eylem henüz siyasal eylem değildir. Tıpkı bir uyurgezere bir fail ya da bir isteriğe bir aktör denmeyeceği gibi, bir halk yığınını seçmenler olarak ve bir insan kalabalığını bir yurttaşlar topluluğu olarak anlayamayız. Eğer eylem siyasal olacaksa, öntasarımdan ve irdelemeden,

---

minin toplumbilimsel eleştirisi burada tekrar edilmeyi gerektirmeyecek ölçüde iyi biliniyor. John Ruskin'den alınan aşağıdaki paragraf sonraki bütün eleştirilerin genel havasını sezdirir:

> Yalnızca arz-talep yasalarıyla düzenlenmiş; fakat açık şiddetten korunmuş cemaatte, zengin olan kişiler, genel olarak söylersek, çalışkan, azimkâr, açgözlü, aceleci, sistemli, aklı başında, hayal gücü zayıf, duyarsız ve bilgisiz insanlardır. Fakir kalan kişiler ise tamamen aptal, tamamen bilge, aylak, umarsız, mütevazı, düşünceli, alık, hayal gücü geniş, duyarlı, bilgili, ihtiyatsız, tehlikeli, sakar, hilekâr, açık hırsız ve tamamen merhametli, adil, dindar insanlardır (*Unto This Last*, der. L.J. Hubenka, Lincoln: University of Nebraska Press, 1967, s. 74-75).

özgür ve bilinçli seçimden çıkmalıdır. Herkes bir fail olabilir. Ama yalnızca bir yurttaş, *siyasal* bir fail olabilir.

Bu nedenle siyasal durum, özerkliğiyle istemi birleştiren, geçerli bir yurttaşlık nosyonuna sahip olmamızı gerektirir. Kılı kırk yararak seçim yapanlardan ve sorumlulukla hareket edenlerden söz etmek, siyasal alanda yurttaşlardan söz etmektir. Hegel'in belirttiği gibi bir monarşide yalnızca despot ya da kral bir yurttaş (yani, sorumlu bir siyasal fail) olabilir, oysa demokraside, yetişkin nüfusun tamamı bu hakkı kazanabilir; ne var ki her iki durumda da ancak özgür seçiciler siyasal fail sayılır. Bu ölçülere göre "kitleler" siyasal fail sayılmayacaktır; "oy verdikleri" zaman bile. Özgürlük siyasetin ayrılmaz parçasıdır, ortada bir siyaset olması için özgür ve seçim yapan bir irade nosyonu olmalıdır. Bu nedenle, kendisini bulanık gördüğü özgürlük fikrinden kurtaran pozitivist toplumbiliminin, siyaseti kavramakta yetersiz kalması bir tesadüf değildir.

Bu, siyasal bir cemaatteki tüm faillerin özgür olduğunu (yurttaşlar olduğunu) ya da kamusal sonucu olan seçimlerin yurttaşların bir azınlığı ya da tek bir yönetici tarafından yapıldığı zaman gerçek bir siyasetin olamayacağını savunmak değildir. Sorun *kimin* seçim yaptığı değil (çünkü bu sorun, rejimlerin karşılık verdiği siyasal durumun değil; siyasal rejimlerin bir özelliğidir), seçimi yapanların bunu özgürce yapıp yapmadıklarıdır. Siyasal failler her zaman yurttaşlardır, bu her fiili siyasal uygulamayı, yurttaşlar sınıfını (özgür seçiciler sınıfı - bkz. 9. bölüm) tanımlama denen yaşamsal sorunla karşı karşıya bıraksa da.

Makul Olma. Bu ölçü, bir dereceye kadar zaten düşünerek seçme fikrinin içinde bulunmaktadır. Özgür seçiciler olarak yorumlanan yurttaşlar tanım gereği makuldürler; dürtüleriyle hareket etmeyen, düşünceli ve adil kişilerdir. Fakat makul olma sırf dikkatli seçicilerin ve faillerin bir özelliği değil; siyasal seçimlerin ve eylemlerin ayırt edici bir işaretidir ve bu sıfatla bağımsız bir irdelemeyi gerektirir.

Siyasetin, çatışma durumunda ve yargı için bağımsız temellerin yokluğunda yapılması gereken makul seçimler aramak olduğunu söylemek, siyasetin, kusursuz bir şekilde Doğru, Gerçek ya da Bilimsel olmasalar da tamamen keyfi olmayan seçimler aradığını

söylemektir. Soyut akılcılık konumuz değildir, çünkü bu kavram bir ön siyasal doğruluk standardı, en azından biçimsel normlar üzerinde (Rawls'un önerdiği ya da Habermas'ın aklında bulunduğunu söyleyebileceğimiz türden) bir anlaşma olduğunu ima eder. Fakat gerçekte, siyaseti doğuran şey tam da böylesi normların olmayışıdır. Burada kullanıldığı şekliyle makul olma, metafizik değil pratik bir rengi olan, daha çok, sağduyudan kaynaklanan bir nosyondur. Makul bir seçim ya da makul bir düzenleme, hiç de zorunlu olarak akılcı değildir; fakat dikkatli, rastlantısal olmayan, baskıya dayanmayan ve pratik bir anlamda adil bir seçim olarak görülecektir.

Makul sözcüğü uygulanım ister. Genelde cemaati yeni bir tarzda temsil ederken bile, çatışma halindeki kişilerin, aracı ortak standart yokluğunda anlaşmazlıklarını çözmeye, (yeni ve daha geniş bir şekilde kavranılmış) çıkarlarını gözeterek sorunlarını yeniden formüle etmeye razı olduklarını öne sürer. Kendi çözümünü bulamamakla birlikte zorlanmış ya da kandırılmış olduğu söylenemeyecek bir muhalif, "Eh, zannederim makul," sözüyle anlaşmaya razı olduğunu bildirir. O, ne kazanan ne de kaybedendir; daha çok, çıkarlarını neyin oluşturduğu hakkındaki görüşünü yeniden formüle etmiştir ve şimdi, şeyleri yeni bir tarzda "görebilmektedir."

Makul seçimler genellikle kamusal seçimlerdir. Yani, geniş bir bakış açısıyla ve gerçekleştirilebilir kamusal amaçlar ortamında özel çıkarların yeniden formüle edilmesiyle şekillenen seçimlerdir. Bu nedenle makul olmak Benliği yadsımak değil, fakat Benliği Öteki bağlamına yerleştirmek ve ona yurttaşlarla ilgili siyasal kararlara bağlı olduğu anlayışını vermektir.

Çatışma. Siyasetin çatışmadan doğduğu ve güç ve çıkarla (inter alia) tanımlanan bir alanda gerçekleştiği, liberal demokratlar için yeni bir şey değildir. Hobbes'tan Laswell'e kadar tüm liberal düşünce geleneği, siyasetin çatışmanın çözülmesi olduğu fikrini savunur. Fakat uzlaşma paradoksu yerinde kalır: Eğer birisi, siyasetin binbir emekle gerçekleştirmeyi arzuladığı ittifak ve uzlaşma durumunun zaten doğal olarak var olduğunu iddia ederse, o zaman siyaset amacını kaybeder ve gereksiz hale gelir.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde alışılmış kesinliğiyle bunun altını çizer. Genel İrade'nin yapay bir cemaat gerçekleştirmekle

kalmayıp doğal bir uzlaşma tarafından yaratıldığını ve bu uzlaşmanın aynası olarak rol oynadığını da düşünecek heveslıler olabileceğini önceden tahmin ederek şu uyarıda bulunur: "Eğer birbirine karşıt çıkarlar olmasaydı, ortak çıkarın varlığı pek duyulmaz ve hiçbir zaman engellerle karşılaşmazdı; her şey yolunda gider ve siyaset bir sanat olmaktan çıkardı."[9] Doğal uzlaşmanın olduğu yerde, çatışma, iktidar ya da makul olma gereksinimi olamaz. Meleklerin makul olmaya ihtiyaçları yoktur (onlar melek gibidir); ortaklaşacıların ceman düşünmeyi öğrenme ihtiyaçları yoktur (onlar cemiyet oluşlarıyla tanımlanırlar). Hiçbir anlaşmazlığın olmadığı bahçe, siyaseti gereksiz kılar; tıpkı hiçbir makullüğün olmadığı ormanın siyaseti imkânsız kılması gibi.

Elbette, çatışmanın da her siyasal ortamda sınırları olmalıdır; yoksa, herkesin herkese karşı savaşı, topluma tamamen engel olabilir. Teorisyenler geleneksel olarak, devamlı, rutin çatışmayı (siyasetin varlık nedeni), işlemsel, uzun vadeli uzlaşmadan (siyasetin olmazsa olmazı) ayırmışlardır. İkincisi temel, hukuk, anayasa ve toplum sözleşmesi biçimini alarak, birincisini katlanılabilir yapar.

Biçimsel uzlaşma zaman zaman, "fikir ayrılığında fikir birliği" olarak betimlenir; fakat daha doğru bir betimleme "fikirlerin *nasıl ayrılacağında* fikir birliği" olabilir: Yani, çatışmayla, onu bastırarak mı, düzelterek mi, hoş görerek mi, çözerek mi ya da dönüştürerek mi başa çıkılacağı üzerinde. Bir sonraki bölümde ortaya serilen demokrasinin çeşitli türleri, işte bu siyasal tarzlar ve onlarla ilişkili kurumlar etrafında döner.

Bağımsız Bir Temelin Yokluğu. Siyasal koşul için burada ileri sürülen çeşitli bileşenler arasında, yargı için bağımsız bir temelin yokluğu herhalde en yeni ve en merkezi olanıdır. Güçlü demokrasiyi rakip rejim tiplerinden ayırmada, kesinlikle çok önemli bir ölçüdür. Ne var ki önceki demokratik teori tartışmalarında çok az gözönüne alınmıştır.

Görmüş olduğumuz gibi siyasal bir biçimde seçim yapmak ve

9. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, 3. bölümün dipnotu. Burada belirtilen (ve bir sonraki bölümde açıklanan) paradoks, örneğin Jane Mansbridge'in Vermont kent toplantılarında ve şehir kriz merkezlerinde katılım hakkında yaptığı mükemmel çalışmayı bile kötü etkiler. Bkz. *Beyond Adversary Democracy*, New York: Basic Books, 1980.

hareket etmek, sorumlu, makul ve kamusal bir biçimde; fakat bağımsız uzlaşma normlarının rehberliği olmadan seçim yapmak ve hareket etmek demektir. Kesin bilginin, hakiki bilimin ya da mutlak doğrunun olduğu yerde, hakikatin birliğine başvurarak çözülemeyecek hiçbir çatışma yoktur ve bu nedenle siyasete gerek de yoktur.[10]

Siyaset yalnızca, hakikatin bilinmediği -ya da *henüz* bilinmediği- alanlarla ilgilenir. En iyi çocuk felci aşısı için oy vermeyiz ya da ideal uzay mekiği üzerine araştırma yapmayız. Boole cebri de seçim testine tabi tutulmamıştır. Fakat Leatrile ve genetik mühendisliği, usulen bilimin alanına ait olmalarına karşın, bilim adamları arasında, onları siyasal alana sokmak için yeterli derecede çatışmaya neden olmuştur ve bu haklı olarak böyledir. Uzlaşmanın bittiği yerde siyaset başlar.[11]

Liberal siyasal teorisyenler, siyasette bağımsız "doğal" normların rolünü hesaba kattıklarında hep bir paradoksa düşmüşlerdir. Belirsizlik ve çatışmanın siyasetin nedeni olduğunu anlamalarına rağmen, insanın kesinlik arzusunu paylaşırlar ve kendilerini, siyasal sorunlara "bilimsel" ya da "akılcı" ya da "doğal" çözümler getiren şu ya da bu türden sözde mutlaklıkların içine çekilmiş bulurlar. Teorik akla (örneğin, Kant'ın kategorik buyruğu ya da Rawls'un adalet ilkeleri) ya da doğal hukuka (örneğin, John Locke ve Amerikan adli temyiz geleneği) ya da doğalcı bir biçimde temellendiril-

10. Kaçığın biri yıldırımın Zeus'un kinciliğinin bir ifadesi olduğunu düşünüp öç almak için bulutları topa tutabilir; fakat buradaki siyasal sorun yıldırımın fiziksel doğası değil, kaçığın acayip davranışıdır, çünkü bu tür davranışların kamusal sonuçları vardır.

11. Bilimsel cemaatlerin nihai olarak siyasal olup olmadıkları hakkında elbette ki canlı bir tartışma vardır. Thomas Kuhn çok iyi bilinen şu argümanı geliştirmiştir: Böylesi topluluklardaki bilimsel tartışmalar, bilimsel yargıdan ziyade iktidar (bilimsel elitlerin konumu ve prestiji ve onların teorilerinin süredurumu aracılığıyla) çözüme bağlanır. Bkz. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Fakat bilimsel cemaatlerin siyasal olup olmadığı burada yapılan, siyasal cemaatlerin asla bilimsel olamayacağı (nesnel uzlaşmaya dayanamayacağı) şeklindeki iddiaya hiç etki etmez. Aslında, bu noktanın güzel bir açıklaması şudur: Bilim adamlarının uzlaşmaya varamamaları tartışmayı bilimin alanından alıp siyasetin alanına yerleştirebilir. Dolayısıyla, olası etkilerinin şu anda temel bir sorun ve çözülemeyen bilimsel bir tartışmanın konusu olduğu genetik mühendisliği, siyaset yapıcıların meşru bir işi haline gelmiştir; yalnızca kamusal sonuçları konusunda değil, araştırma ve deney sürecinin kendisi konusunda da.

miş bir mutlak hak teorisine (Hobbes ya da Robert Nozick) ya da bir iletişimsel akılcılık nosyonuna (Habermas) ya da doğru bilgiye (Platon'un *epistemesi*) umutla bakarlar. Her durumda, siyasal sorunları çözebilecek siyasal sürece dışsal normlar sağlamak için felsefeye gereksinim duyulur. Bununla birlikte, siyasal süreç açısından sonuçlar felç edicidir. Epistemolojiyi ve eylemi iç içe sokarken liberal artık makul failin gereksinimlerini spekülatif metafizikçi-ninkilerden ayıramaz. Yeni Amerikan hukukunda siyasal süreçlerin yerine biçimsel akıl yürütme ve onun doğurduğu soyut ilkeleri koyma eğilimi buna verilebilecek mükemmel bir örnektir.[12]

Belirsizlik karşısında soyut ilkenin taşıdığı çekicilik, mevcut siyasal alana özgü içinden çıkılmaz muğlaklıklar gözönüne alındığında tamamen anlaşılır bir durumdur. Mağaradan dışarı çıkmayı umduğu metafizik merdiveni kaybetmiş olduğu zaman bile filozof, Yeats'la birlikte şunu söyleyemeyecektir:

> Elimden gittiğine göre artık merdivenim
> Uzanmalıyım tüm merdivenlerin başlangıcında
> Şu kalbin köhne eskici dükkânında.[13]

Fakat siyaset, pratik ve somutun, alışılmış olan ve muğlak'ın, şekillendirilebilen ve gelip geçici olanın sergilendiği bir eskici dükkânıdır. Soyut düzene gelişmemiş deneyimi ödünç vermek için düzenleyici normların ve sabit ölçülerin ödünç alınabileceği, doğaya ya da daha yüksek bir alana çıkan hiçbir sağlam merdiven yoktur. Eğer siyasal hakikat diye bir şey varsa, yalnızca, William James'in deyimiyle, "deneyim esnasında yaratılan" türden bir hakikat olabilir.

Benzer biçimde, Burke'yi, "bir ulus kurma ya da onu yenileştirme ya da iyileştirme bilimi, diğer her deneysel bilim gibi önsel olarak öğretilmemelidir"[14] şeklindeki inanca götüren şey, muhafazakârlığından çok siyasetin somutluğunu anlamasıdır. Burke, bunları söylerken, yalnızca geleneksel cumhuriyetçinin evrensel il-

12. Mükemmel bir eleştirel tartışma için bkz. John Hart Ely, *Democracy and Distrust*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1980.
13. William Butler Yeats, "Sirk Hayvanları Gösterisi."
14. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Londra: Dent, 1970, s. 58.

keler ve soyut akıl yürütmeler karşısındaki ihtiyatlılığını dile getirir. "Koşullara, zamana, yere, konjonktüre ve faillere bakmadan belli genel düsturları dikkate almak"tan doğabilecek "talihsizliklerin çokluğu" uyarısında bulunurken Machiavelli, Montesquieu ve hatta baş düşmanı Rousseau adına konuşmaktadır; çünkü, "Eğer bunlarla titizlikle ilgilenmezsek, bugünün ilacı yarının zehiri olur."[15]

Siyasal durum tarih, koşul ve bağlamın ürünüdür. Değişen bir toplumda çıkarla değerin temel çelişkilerinden kaynaklanan ihtilaflar ve ikilemlerle karşı karşıya olan gerçek siyasal faillerin sorumlu ve makul seçimler yapmaları gerekir. Minerva'nın baykuşu gibi filozof yardıma çok geç gelir. Ya da her nasılsa zamanında gelse bile, o geldiği anda açmazlar aşılmış ve siyaset gereksinimi kaybolmuş olur. Yurttaş her durumda, kesin olanı bilmeyi değil, yalnızca doğru bir şekilde hareket etmeyi; bilimsel bir şekilde akıl yürütmeyi değil, yalnızca makul bir şekilde seçim yapmayı; ebediyeti keşfetmeyi değil, yalnızca çatışmanın üstesinden gelmeyi ve geçici barışı güvence altına almayı; ahlâki birlik yaratmayı değil, yalnızca başkalarıyla işbirliği yapmayı; bütün farklılıkları yok etmeyi değil, yalnızca ortak amaçlar belirlemeyi ister. Siyaset, insanların metafizik başarısızlığa uğradığında yaptığı şeydir; bir anayasa olarak şeyleştirilmiş metafizik değildir.

B. SİYASAL DURUMA BİR KARŞILIK OLARAK GÜÇLÜ DEMOKRASİ

Her siyasal rejim, hatta siyaseti tamamen yadsıyanları bile, siyasal durumun yukarıda açıklanan yedi bileşenine verilen bir yanıttan kaynaklanıyor diyebiliriz. Bir sonraki bölümde demokratik rejim türlerinin bir tipolojisini sunacağım, fakat burada güçlü demokrasiyi -siyasal durumun ortaya çıkardığı açmazlara doğrudan yanıt verme konusunda özel bir erdeme sahip bir rejim biçimini-

15. Ibid., s. 277. Burke'nin, diğer "Philosophe"larla birlikte Rousseau'yu, Rousseau'nun kendisinin de küçümsediği bir metafiziğe bağlılıktan dolayı küçümsemesi ironiktir. Gerçekten, *Toplum Sözleşmesi*'nin 3. ve 4. kitabında, Rousseau zaman, mekân ve ortama neredeyse Burkevâri denebilecek bir ilgi gösterir.

tanıtmak istiyorum. Hatırlanacağı gibi siyasal durum, *çatışmanın varlığında ve yargı için özel ya da bağımsız temellerin yokluğunda, bir kamusal eylem ve bu nedenle de makul kamusal seçim zorunluluğu* olduğunda ortaya çıkar.

Bu durumla verilecek karşılık güçlü demokrasidir ve biçimsel olarak, *bağımsız bir temelin yokluğunda çatışmanın, durmaksızın, yaklaşık çözümler arayarak kendi yasalarını oluşturma yönündeki katılımcı bir süreçle ve bağımlı, özel bireyleri özgür yurttaşlara, kısmi ve özel çıkarları kamusal iyilere dönüştürebilen siyasal bir cemaatin yaratılmasıyla çözüldüğü katılımcı tarzda siyaset* olarak tanımlanabilir.

Bu tanımın güçlü demokrasiyi rakip biçimlerinden nasıl ayırdığını bir sonraki bölümde göreceğiz ve daha sonraki bölümlerde de güçlü demokrasinin ortak söz ve eylem, yurttaşlık, cemaat ve bunların gerektirdiği kurumlar için neleri zorunlu gördüğünü inceleyeceğiz. Bu nedenle bu bölüm, güçlü demokrasinin siyasetin yedi koşuluna karşı bir yanıt olarak uygunluğu üzerinde yalnızca birkaç kısa değinmeyle bitirilebilir.

Eylem. Aristoteles, *Eudaimonia'ya Etik*'te, insanın her şeyden önce eylem tarafından tanımlandığına ikna olmuştur. Çok az şey üzerinde anlaşan Voltaire ve Rousseau, tek bir kalemden çıkmış gibi şu düşünceyi yazabilmişlerdir (gerçekte Voltaire'in): "İnsan, havada uçuşan kıvılcımlar gibi eylem için doğar. Hiçbir şey yapmamak insan için var olmamakla aynı şeydir."[16] Ya da şunu (Rousseau'nun): "İnsan eylemde bulunmak ve düşünmek için doğar, yansıtmak için değil."[17] Fakat son yüzyıllarda, C.B. Macpherson'un belirtmiş olduğu gibi, "eylemliliğin zevkli, bir şey, bir yarar olduğu nosyonu, yararcı yaşam görüşü koşullarında zerre kadar iz bırakmadan silinip gitmiştir."[18] Hannah Arendt üretken kariyerinin büyük bir kısmını, siyasal yaşamda merkezi bir öğe olarak *vita activa*'nın kayboluşuna hayıflanarak geçirmiştir. Aslında, cılız de-

16. Voltaire, *Philosophical Letters,* no. 23, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961.
17. Jean-Jacques Rousseau, "Preface to Narcisse", İng. çev. Benjamin R. Barber ve Janis Forman, *Political Theory* 6, 4, Kasım 1978: 13.
18. C.B. Macpherson, *The Real World of Democracy,* Oxford: Oxford University Press, 1966, s. 38.

mokrasi tasarımı etkisiz ve aciz bir yurttaşlar topluluğuna o kadar bağlıdır ki Bernard Berelson ve çalışma arkadaşları, "Eğer bütün halk siyasetle canı gönülden ilgilenseydi, bir kitle demokrasisi nasıl işleyebilirdi?"[19] diye sormuşlardır.

Demokrasinin güçlü demokratik tanımında sürecin, dönüşümün ve yaratmanın eylem fikrinde merkezi yeri işgal etmeleri, şu halde, demokratik düşüncenin değişmez bir özelliği değildir. Güçlü demokraside siyaset, yurttaşlara yapılan değil; onlar tarafından yapılan bir şeydir. Eylemlilik onun en büyük erdemidir ve ilgi, bağlılık, yükümlülük ve hizmet -ortak müzakere, ortak karar ve ortak çalışma- ayırt edici özellikleridir.

Kamusallık. Güçlü demokrasi, makul kamusal müzakere ve karar alma yeteneği olan bir kamu yaratır ve bu nedenle geleneksel indirgemeciliği ve ex nihilo* toplumsal bağlar yaratan atomik bireyler kurgusunu reddeder.[20] Fakat aynı zamanda, bireylere öncel olan ve bireylerin kendi anlam ve amaçlarını türettikleri soyut bir cemaat koyutlayan kolektivizm ve korporatizm mitini de reddeder. Güçlü demokrasi bu nedenle, bir bireyin sınıfını, ırkını ya da toplumsal hareketini onun eylemlerinin tek belirleyeni yapan ve bilinçli insanları arı türler olarak yeniden kurmaya çalışan indirgemeci tarihsel toplumbilime düşmandır. Önsel cemaat fikrinden uzak güçlü demokrasi, cemaatin yaratılmasını katılımcı tarzdaki siyasal eylemliliğin temel görevlerinden biri olarak anlar. Tarihsel kimliği siyaset koşulu olarak koyutlamak şöyle dursun, siyaseti verili tarihsel kimliklerin koşullayıcısı -insanları belirleyici tarihsel güçlerden kurtarmanın aracı- olarak anlar.

John Dewey'le birlikte, güçlü demokrasi "kamunun tek tek insanlarınkinden başka eli kolu olmadığını" kabul eder; fakat aynı zamanda, "asıl sorunun, toplumsal hedefler göz önüne alınarak canlandırılacak şekilde böylesi kolların eylemin dönüştürülmesi ol-

19. B.R. Berelson ve d., *Voting*, Chicago: University of Chicago Press, 1954, s. 318.

* (Lat.) Hiç yoktan (ç.n.).

20. Bruce Ackerman, "toplumsal olmayan göçmenler" şeklindeki liberal insan tanımına gönderme yaptığı zaman bu atomizm geleneğini ima eder (ve belli bir dereceye kadar onu temsil eder). Bkz. *Social Justice and the Liberal State*, New Haven: Yale University Press, 1980, s. 100.

duğunu" da kabul eder. Bu nedenle, "bir kamu nasıl örgütlenebilir"[21] sorusu üzerinde yoğunlaşır. Ya da bizim dilimizde söylersek, bir yurttaşlar cemaati nasıl yaratılabilir? Cemaatin yaratılması burada, kamusal iyilerle kamusal hedefleri yaratmanın atbaşı gitmesidir. Diğer taraftan, kamusal hedeflerin yaratılması, kendilerini yoldaşlar olarak gören ve artan bir duygudaşlığa sahip bir yurttaşlar cemaati yaratılmasına bağlıdır. Cemaat, kamusal iyiler ve yurttaşlık böylece nihai olarak, çevresi genişleyerek gerçek bir kamuyu tanımlayan tek bir demokratik dairenin birbirine bağlı üç parçası haline gelirler.[22]

Zorunluluk. Kökleri katılımcı eylemle siyasetin kamusal niteliğine ilişkin keskin bir anlayışta bulunduğu için, güçlü demokrasi, kamusal seçimde zorunluluk öğesine karşı bilhassa duyarlıdır. Olayların birbirine bağlılığı ve yurttaşların değişen siyasetler içinde gömülü oluşlarına dair somut anlayışı onu tehlikeli bir masumiyetten korumuştur. Liberaller ise bu masumiyet yardımıyla kendi eserleri olmayan tarihsel yasalar ve olaylar için sorumluluğu reddetmektedirler. Realist bir katılımcı da iktidarı -her siyasetin hesaplaşmak zorunda olduğu bir durum olarak- kaçınılmaz bir şey diye görür. Fakat meşrulaştırılan iktidarın ve kullanılan iktidarın, toplumsal özgürlüğü ve siyasal eşitliği olanaklı kılan şeyler olduğunu da kabul eder.

Kısacası, güçlü demokrasi eylemliliği ve sorumluluğu siyasal faaliyetin merkezine yerleştirmekle kalmaz, onları, çatışma -siyasetin hızlandırıcı koşulu- durumunda insanın eylemde bulunma ihtiyacına verilen zorunlu bir karşılık olarak da görür.

---

21. John Dewey, *The Public*, s. 82 ve 14.

22. Gandi demokratik daire mecazını biraz abartılı olsa da şiirsel bir biçimde kullanır:

> Yaşam, bir zirvesi ve bir temeli olan bir piramit olmayacaktır. Fakat, merkezini, yurdu için ölmeye her zaman hazır bireyin oluşturduğu okyanussal bir daire olacaktır, bireyin uğrunda ölmeye hazır olduğu yurt da yurtlar dairesi için ölmeye hazırdır ve bu süreç en sonunda bütün hepsi, ayrılmaz parçaları oldukları okyanussal dairenin heybetini paylaşırken asla saldırgan bir gurura kapılmayan ve fakat her zaman alçakgönüllü olan bireylerden oluşan bir yaşam haline gelene kadar devam eder (M.K. Gandi, *Democracy: Real and Deceptive*, der. R.K. Prabhu, Ahmedabad: Navajivan, 1942, s. 73-74).

Seçim. Siyasal bir tarz olarak katılım açıkça, bütün tutarlı demokrasi teorilerinin yaptığı gibi anlamlı ve özerk seçim yapabilen yurttaşlar gerektirir. Özerklik olmadan gösterilen rıza, rıza değildir. Fakat katılım, seçime, muhakeme yapan zihni ve seçim yapan iradeyi doğrudan karıştırmasıyla istemi arttırır. Alıcılar, seçmenler, seçmen grupları ya da kitleler özgür fiilleri (agency) gözardı eden biçimlerle nitelenebilirken, katılımcılar nitelenemez: Bireysel istem, katılım yoluyla kendi yasalarını oluşturma fikrinin özüdür. Bu noktada, güçlü demokrasinin, bütün demokratik teoriler tarafından paylaşılan basit özgür fiil fikrinin ötesine geçtiği söylenebilir.[23]

Makul Olma. Tamamen keyfi olmaması ya da yalnızca öz çıkara hizmet etmemesi gereken, fakat soyut felsefenin ölçülerine göre bilimsel ve doğrulanabilir olması da beklenemeyen kamusal seçimlerin ve eylemlerin en azından "makul" olması gerektiğini öne sürmüştüm. Yaklaşık çözümler arayarak kendi yasalarını oluşturma yönündeki katılımcı süreçlerin bu standardı karşılama yolu, güçlü demokratik projenin kalbine giden yoldur. 8. Bölüm'ün büyük bir kısmı, güçlü demokratik lafız ve eylem açısından *makul*ün ne anlama geldiğini belirlemeye ayrılmıştır. Burada yalnızca, makul olmanın siyasetin soyut bir ön koşulu değil, güçlü demokratik siyasetin bizzat doğurduğu bir tutum olduğu belirtilmelidir.

Çatışma. Her çoğulcu demokrasi biçimi çatışmayı siyasetin merkezinde görür; fakat çoğulcular sık sık, katılımcı ve cemaatçi teorilerin çatışmayı uzlaşmacılık adına gözardı ettiği şeklinde bir suçlamada bulunmuşlardır. Uzlaşmacı demokrasi çatışmayı, başlangıçtan itibaren siyasal çerçevenin dışında tanımlayarak çözer. Güçlü demokrasi ise farklıdır. Temsili olmayan biçimler arasında

23. Her demokratik teori insan fiiliyatı gerçekliğine -özgürlüğün ve saygınlığın ötesinde olmayan (B.F. Skinner'ın izniyle) bir seçim dünyasında anlamlı istemin gerçekliğine- bir bağlılık gerektirdiği için, tek meşru tartışma, çeşitli toplumsal koşullar altında istemin derecesi ve niteliğiyle ilgilidir. Bakınız örneğin Christian Bay, *The Structure of Freedom,* Stanford: Stanford University Press, 1958. Bununla birlikte, sonunda, John Stuart Mill'in çok önce belirttiği gibi özgür irade hakkındaki felsefi tartışmanın özgür seçim hakkındaki siyasal tartışmayla ilgisi yoktur.

siyasal süreç içinde çatışmanın merkeziliğini onaylaması (aslında uygulaması) bakımından tektir. Bu onay onu, "birlikçi" demokrasi biçimlerinden köklü bir biçimde farklılaştırır ve cemaatçiliğin kolektivist ve birlikçi suiistimallerinden ayırır.

Aynı zamanda, güçlü demokrasi, çatışmanın denetlenemez ve en iyi ihtimalle yalnızca yargı ya da hoşgörü karşısında dirençsiz olduğu şeklindeki liberal fikre de karşı gelir. Bunun yerine, katılım, kamusal tartışma ve yurttaşlık eğitimi yoluyla çatışmayı işbirliğine dönüştürebilen bir siyaset geliştirir. Güçlü demokratik teori çatışmayla başlar, fakat çatışmayla bitmez: Çatışmayı kabul eder, fakat önünde sonunda, koşullara uydurmak ya da en aza indirmekten çok onu dönüştürür.

Bağımsız Bir Temelin Yokluğu. Gerçek anlamda özerk bir siyaset ortaya çıkarması belki de güçlü demokrasinin en büyük ve kesinlikle onu eşsiz yapan erdemidir. Dayandığı kendi yasalarını koyma ve cemaat kurma süreçleri, kendi kendine yeterlidir ve kendi kendini düzeltmektedir ve bu nedenle de dışsal normlardan, siyaset öncesi hakikatlerden ya da doğal haklardan gerçekten bağımsızdır. Kabul etmek zorundayız ki güçlü demokratik siyaset, bir değerler ve hakikat iddiaları dünyasında iş görür ve siyasal sürece katılanlar doğal olarak hak, çıkar ve hakikat hakkında kendi fikirlerini taşırlar. Bu siyaset biçimi, hiçbir biçimde pozitivistlerin siyasete atfettiği anlamda "değerden bağımsız" değildir. Fakat güçlü demokrasi koşullarında demokratik süreçlerin özerkliği değer girdilerini eşitler. Her bireyin düşüncelerine ve inançlarına eşit bir başlama yeri verir ve meşruiyeti, düşüncelerin ve inançların öncel epistemolojik statüsünden çok kamusal tartışma ve eylem süresince olanlarla ilişkilendirir. Bu nedenle, bir değerin meşruluğu onun kamusallığının, bir kamuyla ve bu kamunun kendi siyasetiyle zaten meşrulaştırmış olduğu kamusal normlarla karşılaşıldığında nasıl artıldığının, değiştirildiğinin ya da dönüştürüldüğünün bir sonucu olabilir. Katılımcı tarzdaki siyaset, değerler arasında bir seçim yapmak ya da meşruluğu önceki siciline göre belirlenmiş değerleri basitçe onaylamak değildir. Tercihleri ve düşünceleri, kamusal muhakeme ve kamusal yargının zorlu sınavından geçmeye zorlayarak meşrulaştırır. Bu süreçten yalnızca meşrulaşmış değil,

maruz bırakıldıkları işlemlerce dönüştürülmüş olarak da çıkarlar.

Pazarlık ve alışveriş siyasetiyle dönüşüm siyaseti arasındaki temel farklılık şudur: Birincisinde, seçim seçenekler arasından seçim yapma ve seçilene kabul edilme meşruluğu verme sorunudur; oysa ikincisinde, seçim yargıyla aşılır ve insanları seçenekleri, onları yeni ve kamusal biçimlerde görmenin bir sonucu olarak, uygun hale getirmeye ve çoğaltmaya yöneltir. Bu nedenden dolayı, ortak tartışma olmadan alınan karar hiçbir zaman yargı için istenilen düzeye erişemez ve güçlü demokratik siyasetin temeli olamaz. Meşruluğun sınanması, bireysel bir değerin, daha büyük -yani, daha genel ve kamusal- meseleleri düzenlemek üzere hissedilir bir biçimde değiştirilip değiştirilmediğine bakılarak yapılır. Eğer bir değer siyasal süreçten o süreçten hiç etkilenmemiş olarak çıkıyorsa, o zaman ya kamusal norm kılığına girmiş özel bir değerdir ya da siyasal sürecin açığa çıkardığı önceki bir uzlaşmaya işaret eder. Her iki durumda da katılımcı siyaset meşruiyet sağlama görevini yapmamıştır.

Bu nedenden dolayı, devamlı tartışma olmadan güçlü demokratik meşruiyet olamaz. Oy vermenin statik bir tercih belirtme eylemi olduğu yerde, katılım dünyayı görme biçimlerini değiştirecek katılımcılar gerektiren dinamik bir hayal gücü eylemidir. Oy verme, bir kafeteryada, bir grup olarak bireysel zevklerine uyacak ne alabilecekleri konusunda tartışan bir grup insanı akla getirir. Güçlü demokratik siyaset ise bir kafeteryada yeni mönüler düzenleyen, yeni yemek tarifleri icat eden ve hep birlikte paylaşabilecekleri ve vaktiyle kıyasıya kavgaya giriştikleri çatışan özel zevkleri aşacak bir kamusal zevk yaratma gayreti içerisinde yeni yiyecekler deneyen bir insan grubunu akla getirir. Pazarlık modelindeki oy verme, seçimleri tek bir düzene sokar ve bu suretle hayal gücüne ket vurur; güçlü demokrasi modelindeki yargılama ise katılımcılardan kendi değerlerini ve çıkarlarını tüm kaçınılamaz ötekileri, yani kamuyu, göz önüne alarak yeniden değerlendirmelerini isteyerek hayal gücünü harekete geçirir.

Öyleyse, kamusal edimlerin haklılığı, ne siyaset öncesi soyut bir hak nosyonuna ne de basit bir halk iradesi ya da halkın rızası anlayışına bağlıdır.[24] Çünkü önemli olan tek başına, arı halde rıza

24. Duyarlı ve zeki bir radikal demokrat olan Michael Walzer, sorunu "felsefe ile

değil; kendi değerlerini, başkalarının değerleriyle özdeşleştirme ve eşduyumlulaştırma (empathining) süreci yoluyla kamusal normlar olarak, hayal gücüne dayanarak yeniden kuran katılımcı yurttaşların etkin rızasıdır. Bu bakış açısı, güçlü demokratik teorinin, alışılmış "Soyut Hak mı yoksa Halk İradesi mi" tartışmasının yerine daha somut ve kurumsal olarak daha uygun bir yurttaşlığın karakteri ve siyasal yargı olarak hayata geçirilmesi tartışmasını olanaklı kılar. Bu tartışmanın seyri ise 8. ve 9. bölümlerde incelenmektedir.

Bu özet yaklaşımla, en azından ilk çözümlemede güçlü demokrasinin siyasetin koşullarına özel bir yatkınlıkla denk düştüğünü göstermek düşünülmüştür (her ne kadar bu onun tek uygun karşılık olduğunu iddia etmek değilse de).[25] Güçlü demokrasi teorisini kavrayışımızı genişletmek ve derinleştirmek için, şimdi onu rakip demokrasi biçimleri bağlamına yerleştirmek gerekir; yani, katılımcı siyasetin rakip bir biçimi olarak "birlikçi" demokrasiyi olduğu kadar temsili demokrasiyi ve onun kurucu bileşenlerini de kapsayan demokratik rejim biçimlerinin formel bir tipolojisi içerisine yerleştirmek. Bu nedenle, bir sonraki bölüm, güçlü demokrasiye ideal kesin bir tanım verme çabasını sonuçlandıracaktır. Daha sonraki bölümler ise ideal olana somutluk kazandırmaya girişecektir.

---

demokrasi arasında", felsefenin sağladığı Akılcı Doğru ile halkın seçiminin ortaya çıkardığı meşru irade arasındaki bir gerilim olarak betimler ("Philosophy and Democracy", *Political Theory* 9, 3, Ağustos 1981: 379-99). Fakat sorun Doğruluk - Kanı karşıtlığı değil, doğru düşünceyi gerçekleştirmektir. Gereken ise soyut akla tabi olan değil, kendi kendini düzenleyen bir iradedir.

25. Güçlü demokrasi siyasetin burada sayılan yedi koşuluna *tek* olası karşılık olsaydı, eleştirmenler bu koşulların analitik olarak ondan ayrılamaz olduğunu - siyasetin tanımını ondan arzu edilen (güçlü demokratik) sonuçtan başka bir sonuç çıkmasını engelleyecek biçimde yaptığımı- söyleyebilirlerdi. Bu tür bir sorun, Rawls'un iki adalet ilkesiyle bunların güya bir karşılık olduğu "başlangıç konumu" koşulları arasındaki ilişkiyi harap eder. "Justifying Justice: Problems of Psychology, Measurement and Politics in Rawls" adlı makalemde, (*American Political Science Review* 69, 2, Haziran 1975), Rawls'u bu hatayla suçlamıştım ve bu nedenle aynı hatayı burada kendim işlemek istemiyorum.

VII. KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVE: KATILIMCI TARZDA SİYASET

Yaşam burjuva demokrasisinin el verdiğinden daha organik ve müşterek bir biçimi gerektirir; fakat yaşamın toplumsal özü, Marksist toplumsal ahenk düşünde tahayyül edilenden daha zengin ve çeşitlidir ve daha büyük derinlikler ve gerilimler taşır.

Reinhold Niebuhr

Bir yaşam biçimi olarak demokrasinin temel ilkesi, her olgun insanın, insanların birlikte yaşayışını düzenleyen değerlerin oluşturulmasına katılımının gerekliliği olarak ifade edilebilir; hem genel toplumsal refah hem de insanların bireyler olarak tam gelişmesi bakımından bu katılım zorunludur.

John Dewey

Güçlü demokrasi, siyasal duruma verilen çeşitli demokratik karşılıklardan biridir.[1] Burada sunulan tipoloji (bakınız Şekil 1) güçlü demokrasiyi, sık sık karıştırıldığı, hem çeşitli cılız ya da temsili demokrasi türlerinden hem de birlikçi demokrasiden ayırır. Temsili demokrasinin üç türü, 1. Kısım'da ortaya serilen eğilimlerle ilişkili olmakla birlikte kesinlikle özdeş olmayan otoriter, hukuki ve ço-

1. Tam bir tipoloji hem demokratik hem de demokratik olmayan rejimleri içermek zorunda olabilir. Bununla birlikte, bağımsız temellerin yokluğunda çatışmaya karşı verilen demokratik olmayan tepki, bir önceki bölümde tartışılan siyasetin koşullarıyla ilişki bakımından tutarsızdır: Demokratik olmayan rejimler siyasal sorunu siyaseti yok ederek "çözebilir". Bu, böylesi rejimleri, burada ilgilendiğimiz sınıflandırmaların dışına koyar.

Şekil 1. *Demokratik Rejimler (İdeal Tipler)*

Rejim Biçimi	*Siyasal Tarz*	*Değer*	*Kurumsal Eğilim*	*Yurttaş Hali*	*Yönetim Hali*	*"Bağımsız Temel" in Girdiği Kılık*
Temsili Demokrasi						
Otoriter	otorite (iktidar/hikmet)	düzen	yürütme	itaatkâr birleştirilmiş	merkezi etkin	soylu yükümlülükler hikmet
Hukuki	yargıç kararı ve hüküm	hak	yargı	itaatkar bölünmüş	merkezi sınırlı	doğal hak yüce hukuk
Çoğulcu	pazarlık ve alışveriş	özgürlük	yasama	etkin bölünmüş	ademi merkezci etkin	görünmez el doğal eşitlik piyasa kuralları
Doğrudan Demokrasi						
Birlikçi	uzlaşma	birlik	simgesel	etkin birleştirilmiş	merkezi etkin	kolektif genel irade
Güçlü	katılım	eylemlilik	popülist	etkin merkezileşen	ademi merkezileşen etkin	(bağımsız temel yok)

ğulcu demokrasidir. Daha doğrudan olan iki biçim ise birlikçi ve güçlü demokrasidir; ilkinin, cemaatçiliğin bir türü gibi görünmesine rağmen, cılız demokrasi biçimleriyle ortak bazı özellikler taşıdığı ortadadır.

Beş biçimin hepsi de iki önemli anlamda ideal tiplerdir. Birincisi, soyut ve ideal olan özelliklerle ayrılırlar: Hiçbir fiili rejim bu tiplere tamamen denk düşmez. İkincisi, bu biçimler birbirinden ayrı olarak mevcuttur; fakat çoğu fiili rejim her tipten gelen özelliklerin karışımı ve birleşimidir. Üç cılız biçim aslında, Amerikan (ve az bir dereceye kadar Avrupa) siyasal deneyiminin simgesi olan tek bir demokratik praksisin parçasıdır. Şekil 1'i esas alarak, beş alternatif demokratik biçimin her birini aşağıdaki gibi betimleyebiliriz.

Otoriter Demokrasi. Otoriter demokrasi modeli, merkezi bir idarenin iktidarı en büyük haklılaştırıcı normları arasında sayılan güvenlik ve düzen adına kullanmasıyla tanımlanır. Otoriter demokrasi, kendisini seçen halka ya da "kitlelere" karşı sorumlu kalma bakımından yine de temsili olsa da itaatkâr bir yurttaşlar topluluğuna ve yönetici bir elitin üstünlüğüne dayanır. Bir önceki bölümde ortaya serildiği gibi, siyasal durumun açmazlarına karşı bir yanıt olarak düşünüldüğünde, otoriter demokrasi için şu formel tanım yapılabilir: *Otoriter tarzdaki demokrasi, bağımsız bir temelin yokluğunda çatışmayı, otoriteyi (iktidar artı hikmet) kendi seçmen grubunun toplam çıkarlarının takibinde kullanan bir temsili yürütme elitine boyun eğerek çözer.*

Burke'nin ideal İngiliz anayasası ve emperyal başkanlık dönemindeki Amerika, ağırlıklı olarak otoriter bir tarzda işleyen demokrasinin olası örnekleridir. Yönetim hali merkezi ve etkin ve yurttaş hali ise itaatkâr, fakat (elitin yurttaşların çıkarları hakkındaki yorumu tarafından) birleştirilmiştir. Otoriter sistemlerdeki yürütme önemli bir yasama rolü de oynamaya yatkın olsa da (örneğin, New Deal ya da Büyük Toplum dönemi), kurumsal eğilim yürütme gücünden yanadır.

Genel olarak bu kitabın (1. Kısım'da) temsili demokrasiyi hedef alan bazı eleştirilerini buradaki tipolojimize göre özetleyebiliriz. Otoriter demokrasi, şu halde, yetersizdir; çünkü hegemonya-

ya eğilimlidir, tamamen eşitçi değildir ve (elitlerin seçimiyle sınırlı) zayıf bir yurttaşlık görüşüne sahiptir.[2] Diğer zayıf demokrasi biçimleriyle ayrı ayrı paylaştığı daha büyük iki zorluktan dolayı da yetersizdir: Temsile olan bağımlılığı ve özerk siyasetin yerini alan bağımsız bir temelin, "hikmet" kisvesi altında siyasetin alanına yeniden girişi. Böylece, siyasetçilerin erdemi siyasetin etkinliğinin yerine geçmeye başlar ve siyasal uygulamanın kusursuzluğu (*areté*) belli bir yurttaşlar topluluğunun görevini üstlenmek anlamına gelir.

Hukuki Demokrasi. Hukuki demokrasi modeli, açık hükümet organları üzerine kısıtlamalar ve zorunluluklar koyarak yönetimi dolaylı olarak üstlenen temsili, fakat bağımsız bir yargıyla hakların belirlenmesi, haklarında hüküm verilmesi ve korunmaları (temel haklılaştırıcı normu budur) olarak tanımlanır.[3] Otoriter model gibi hukuki model de mahkemeleri sivil toplumu haklılaştıran ve hükümetin tüm faaliyetlerinin alanını ve amaçlarını kısıtlayan asli (yani siyasal olmayan) normlara aracılık edebilen ve onları uygulayabilen bir kurum olarak gören itaatkâr bir yurttaşlar topluluğuna dayanır.

Siyasal durumun açmazlarına karşı bir yanıt olarak düşünüldüğünde, hukuki demokrasiye aşağıdaki formel tanım verilebilir: *Hukuki tarzdaki demokrasi bağımsız bir temelin yokluğunda çatışma-*

2. Joseph Schumpeter'in demokrasi tanımı bu zayıflıkları açıklar: "Demokratik yöntem, bireylerin halkın oyu için rekabetçi bir mücadele vererek karar verme gücü elde ettikleri, siyasal kararlara varmayı amaçlayan kurumsal düzenlemedir." *Capitalism, Socialism and Democracy,* Londra: Allen and Unwin, 1943, s. 269. [*Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. T. Akoğlu, Varlık Y., 1981]

3. "Hukuki özgürlük" deyimini, ilk olarak, Franz Neumann hukukun bireylerin soyut özgürlüğünü devlet tarafından yapılan ihlallere karşı korumak için kullanıldığı siyasal bir düzeni anlatmak için kullanmıştır. Bkz. "The Concept of Political Freedom", *The Democratic and the Authoritarian State* içinde, Glencoe: Free Press, 1957, s. 162-3 et passim.

Yakın zamanlarda, Theodore J. Lowi, "çıkar grubu liberalizmine" karşı bir alternatif olarak "hukuki demokrasi" deyimini öne sürmüştür. "Kurumlar içinde işleyen hukuk kuralını" nitelendiren birincisinin, "güçsüzün güçlü karşısında güvenebileceği tek savunu olduğunu" iddia eder (*The End of Liberalism,* 2. baskı, New York: Norton, 1979, s. 298).

Benim yaptığım tanım bu kullanımların hukuk yanlısı tavrından yola çıkıyorsa da onları yansıtmak gibi bir amacı yok.

yı, anayasal ve önanayasal normların rehberliğiyle karşıtlıkları hükme bağlayan ve anayasal hak ve ödevleri uygulamaya koyan temsili bir yargı eliti aracılığıyla çözer. John Rawls, Ronald Dworkin ve son zamanlarda Bruce Ackerman'ın çok ikna edici bir şekilde uyguladığı türden felsefi hukuk bilimi, hukuki demokrasi teorisinin belirgin bir örneğini temsil eder.[4] En etkin olduğu dönemlerdeki Amerikan Anayasa Mahkemesi ve daha egzotik bir biçimde Han Hanedanı'nın legalistleri, olası bir hukuki praksisin örneğini oluşturur.

Buradaki yönetim hali merkezidir, fakat otoriter tarzdakinden daha sınırlıdır. Yurttaş topluluğu itaatkâr; fakat, hakların atomik niteliğine uygun olarak, birleşmiş olmaktan ziyade çoğu kez bölünmüştür. Yargı normalde yasama işlevleri olarak algılanabilecek şeyleri sık sık gasp edip icra etse bile, kurumsal eğilim hukukidir.

Hukuki demokrasi yasama sürecini alt üst ettiği, yurttaş eylemliliği üzerinde aşındırıcı bir etkiye sahip olduğu, temsili ilkelere bağımlı olduğu için ve aynı zamanda siyasal alana yeniden bağımsız temeller -bu sefer doğal hak, yüksek hukuk ve anayasa kılığındasoktuğu için yetersizdir.

Çoğulcu Demokrasi. Çoğulcu demokrasi modeli, çatışmanın, taahhütleri bağlayıcı kılan bir "toplum sözleşmesinin" idaresi altındaki "serbest piyasalar"da pazarlık ve alışveriş yoluyla çözülmesiyle tanımlanır. Özgürlük, piyasaların hem işleme ilkesi hem de ana hedefidir; bu da onu piyasa tarzındaki siyasetin en büyük haklılaştırıcı normu yapar. Otoriter ve hukuki demokrasiden farklı olarak çoğulcu model, kanun koyucu rekabetçi bir pazarlık çerçevesinde tanımladığı özel çıkarları saldırgan bir şekilde gözeten bireylere, gruplara ve partilere (siyasal ya da başka türlü) bölünmüş ilgili ve etkin bir yurttaşlar topluluğuna dayanır.

4. Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Pres, 1978 ve Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: Yale University Press, 1980. Bu hukuksal bakış açısına karşı yararlı eleştiriler, John Hart Ely, *Democracy and Distrust*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980 ve Michael Walzer, *Radical Principles*, New York: Basic Books, 1980'de ve Walzer'ın Ackerman'ın kitabıyla ilgili, 23 Ekim 1980 tarihli *The New Republic* dergisinde çıkan tanıtım yazısında bulunabilir.

Siyasal durumun açmazlarına karşı bir yanıt olarak düşünüldüğünde, çoğulcu demokrasiye aşağıdaki formel tanım verilebilir: *Çoğulcu demokrasi bağımsız bir temelin yokluğunda çatışmayı, toplum sözleşmesi tarafından yönetilen bir piyasa ortamında özel çıkarlarını gözeten özgür ve eşit bireyler ve gruplar arasındaki pazarlık ve alışveriş yoluyla çözer.*

Çoğulcu demokrasi teorisinin örnekleri, Anthony Downs ya da Mancur Olson tarafından geliştirilen ekonomik ve çıkar-grubu temelli demokrasi teorilerini, Robert Dahl'ın "poliyarki" modelini ve Amerikan siyaset biliminde genel kabul gören çoğulculuğu içerir.[5] Ondokuzuncu yüzyıldaki laissez-faire İngilteresi (eğer böyle bir şey olduysa) ve New Deal'den önceki çoğulcu Amerika (öyle bir şey olduysa) da genellikle çoğulcu praksisin örnekleri olarak verilirler. Piyasanın gerçek bir şey olduğu ölçüde (tartışmalı bir iddia olduğunu görmüştük), piyasa modeli temsili demokrasinin üç türü içinde en özgür olanıdır: Yönetim ademi merkezidir (sıklıkla federal) ve etkin olmasına rağmen, bölünmüş olsa da diğer iki durumda olduğundan daha etkin olan bir yurttaşlar topluluğuna karşı da itaatkârdır. Yasama, egemen pazarlık ve alışveriş sisteminin bir girdisinden çok bir çıktısı olmasına rağmen, kurumsal eğilim yasamaya doğrudur.

Çoğulcu demokrasi yetersizdir; çünkü serbest piyasayla varsayılan özgürlük ve pazarlık eden kişilerin eşitliği kurgularına dayanır, çünkü kamusal düşünce ya da herhangi bir tür kamusal hedef üretemez, çünkü gerçek iktidar dünyasından habersizdir; ve çünkü

5. Çoğulcu modelin modern çıkış noktası şu kitaptır: David B. Truman, *The Governmental Process,* New York: Knopf, 1957. Daha yeni modeller ise, teori ekonomik biçimlendirme ve rasyonel seçim teorisi tarafından massedilmiştir. Örneğin bakınız Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy,* New York: Harper Bros., 1957; Mancur Olson, Jr., *The Logic of Collective Action,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965; ve Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values,* 2. basım, New Haven: Yale University Press, 1963.

Geleneksel çoğulculuğun iki yeni savunusu, katılımcı demokrasiye karşı sert bir saldırıyı da içeren Willliam H. Riker'ın, *Liberalism against Populism* (San Francisco: Freeman, 1982); ve Robert A. Dahl'ın, *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy versus Control* (New Haven: Yale University Press, 1982) adlı kitaplarında bulunabilir. Dahl, bununla birlikte, (kendisinin *poliyarki* dediği) çoğulculuğun, ekonomik ve toplumsal adalet sorunlarıyla -daha önceki *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1956) adlı kitabında dikkate almadığı "açmaz" ile- başa çıkma kapasitesini sorgulamaya başlamıştır.

(ilk iki modelle birlikte) temsil ilkesini kullanır ve siyasete örtülü bir bağımsız temeli yeniden sokar; yani, özel çıkarlar peşinde koşmanın mucizevi olarak kamusal yarar üretmek için yapıldığı serbest piyasa, görünmez el ve basitçe faydacılık (Mandeville, Smith ve Bentham) yanılsamaları.

Bu üç demokrasi tarzı açık bir şekilde, 1. Kısım'da açıkladığım liberal demokrasinin anarşist, realist ve minimalist eğilimleriyle ilişkilidir ve bu nedenle eksikliklerini burada ayrıntılı bir şekilde yeniden özetlemeye gerek yoktur. İktidar ve düzen üzerinde yoğunlaşan otoriter tarz birçok bakımdan realizme uymaktadır; hukuki tarz, haklar üzerine vurgusu ve yönetimin sınırlanmalarıyla ilgisi bakımından minimalizmin ve anarşizmin ilkelerini anımsatmaktadır; ve özgürlüğü ve hoşgörüyü önvarsayan bir pazarlık ve alışveriş teorisi olarak çoğulculuk, minimalizmin bazı eğilimlerini paylaşır. Fakat bu ilginç yakınlaşmalar kesin değildir ve tipoloji, liberal demokrasinin üç eğilimi ve daha kapsamlı demokratik tarzları arasında mükemmel bir uygunluk kurma iddiasında değildir.

Bununla birlikte, açık olan şey, otoriter, hukuki ve çoğulcu demokrasi tarzlarının hepsinin de -sırasıyla, düzen, hak ve özgürlük üzerindeki tamamlayıcı vurgularıyla- son iki yüzyıldır Batı'da uygulandığı biçimiyle liberal demokrasi içerisinde bir rol oynadıklarıdır. Bu nedenle, kendilerine has zayıflıkları *tout simple* liberal demokrasinin zayıflığını arttırmıştır.

Liberalizme karşı doğrudan alternatifleri incelemeye geçmeden önce ara vermek ve her üç liberal demokrasinin de paylaştığını iddia ettiğim iki zayıflığı, yani temsilin ve gizli bağımsız temellerin özerk olduğu varsayılan siyasete yeniden sokulmasını, özet biçimde gözden geçirmek yararlı olabilir.

Çok iyi bilinen bilgece bir iddiaya göre seçmen yalnızca oyunu kullandığı gün özgürdür. Ne var ki bu hareketin bile, yurttaşların oy verme haklarını yalnızca, sonradan toplumsal öneme sahip her görevi yerine getirecek bir yürütme, yasama ya da yargı elitini seçmek için kullandıkları bir sistemde belirsiz sonuçları olabilir. Seçme hakkını kullanmak ne yazık ki aynı zamanda ondan vazgeçmektir. Temsil ilkesi bireylerden, değerleri, inançları ve eylemlerinin nihai sorumluluğunu çalar. Ve özgürlük, eşitlik ve toplumsal adalet gibi başlıca Batılı değerlere karşı da cılız demokratların ar-

zulayabileceğinden çok daha az konukseverdir.

Temsil özgürlükle bağdaşmaz, çünkü siyasal iradeyi başkasına havale eder ve dolayısıyla onu yabancılaştırır; bunun bedeli de öz yönetimin ve özerkliğin ortadan kalkmasıdır. Rousseau'nun uyarmış olduğu gibi, "Bir halk temsil edilmesine izin verir vermez özgürlüğünü yitirir."[6] Özgürlük ve yurttaşlık karşılıklı ilişki içerisindedir; her biri diğerini destekler ve ona hayat verir. Ortak tartışma, ortak karar ve ortak eylem yoluyla ortak yaşamlarını belirleyen siyasal kararların doğrudan sorumluluğunu almayan insanlar, her ne kadar güvenliğe, özel haklara ve karışmama özgürlüğüne sahip olsalar da aslında hiç özgür değildirler.

Temsil eşitlikle bağdaşmaz; çünkü, ondokuzuncu yüzyıl Fransız Katolik yazarı Louis Veuillot'nun zekice sözleriyle söylersek, "Oy verdiğim zaman eşitliğim oyumla birlikte sandığa düşer, birlikte kaybolurlar."[7] Salt soyut kişilik ya da yasal ve seçim eşitliği açısından anlaşılan eşitlik, gerçek yaşam somutunu biçimlendiren çok önemli ekonomik ve toplumsal belirleyicileri gözden kaçırır. Cemaatin yokluğunda eşitlik, insanları birleştirdiği gibi kolayca bölmesinin yanı sıra tekdüze tüketici klonlarından oluşmuş olan bir kitle toplumu hayaletini de canlandıran bir kurgudur.

Temsil, nihayet, toplumsal adaletle de bağdaşmaz; çünkü her siyasal düzenin muhtaç olduğu kişisel özerklik ve kendi kendine yeterliliğe tecavüz eder, çünkü cemaatin bir düzenleyici adalet aracı olarak işlev görme yetisini zayıflatır, çünkü adalet fikrinin kök salabileceği katılımcı bir kamunun evrimine engel olur.[8]

---

6. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, 3. kitap, 15. bölüm. Aynı konuda yazan daha sonraki bir filozof, "'temsil' sisteminin mantıksal imkânsızlığı" üzerinde ısrar etmiştir. "İnsanların iradesi, hatta tek bir bireyinki bile, başkasına devredilebilir olmadığı için, profesyonel liderliğin ilk ortaya çıkışı sonun başlangıcına işaret eder" (Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, Glencoe, Ill: Free Press, 1915, yeni basım 1949, s. 33-34).

7. Aktaran Michels, *Political Parties;* çeviri benim. Michels'in bir selefi olan Victor Considerant, temsili yönetimin ana ilkesi olan delegasyon üzerinde yorumda bulunarak, "Bir halk egemenliğini temsilcilere havale ederken, ondan vazgeçer. Böyle bir halk artık kendisini yönetemez, yalnızca yönetilir. Saturn'ü başaşağı çeviren egemenlik ilkesi sonunda kendi çocuğu olan delegasyon ilkesi tarafından yutulur" demiştir (*La Solution, ou le gouvernement direct de peuple,* Paris, Libraire Phalansterie 1850, s. 13-15; çeviri benim).

8. Her hukukî ölçüye göre "haklı" olan ve mahkeme emriyle yürürlüğe konan bu-

Özgürlük, eşitlik ve adalet aslında, teorik tutarlılıkları ve pratik etkinlikleri özyönetime ve yurttaşlığa bağlı olan *siyasal* değerlerdir. Yurttaşlık bağlamı dışında kavranılamaz ya da uygulanamazlar. Bunlar siyasal durumun eş belirleyenleri değildir, siyasal duruma verilen tatmin edici bir yanıtın görünüşleridir. Dışsal olarak tanımlanamaz ve dolayısıyla siyasal kullanıma tahsis edilemezler; daha ziyade, siyaset tarafından üretilmek ve koşullanmak zorundadırlar.

Bu nokta bağımsız temel sorunuyla doğrudan ilişkilidir. Zayıf demokrasinin üç türünün her birinde, kovulmuş olan bağımsız temel (onun yerine bir siyaset tarzının işlediği varsayılan yer), soylu görevler (otoriter elitin hikmeti) ya da serbest piyasa (çoğulcu piyasa ve sözleşme ilişkilerinin çürütülemez bir öncülü olarak bireyin mutlak özerkliği) gibi nosyonlar kılığında, gizlice tekrar içeri alınır. Fakat yukarıda geliştirilen siyasal durum tanımından anlaşılacağı gibi, "hikmet", "haklar" ve "özgürlük" gibi nosyonlar tam da demokratik siyaset ortamı içinde anlam ve önem kazandırılması gereken nosyonlardır. Bu ve benzeri terimler özü gereği tartışmalıdır; anlamları temel bir düzeyde tartışma konusudur ve soyut akıl yürütmeyle ya da dışsal bir otoriteye başvurularak keşfedilemezler.[9] Demokratik siyasette söylemin odağı haline gelmeleri bu nedenledir: Bu nosyonlar siyaseti tanımlamaz, siyaset tarafından tanımlanırlar.

Şu halde, temsili demokrasi hem temsil ilkesine dayanmaktan hem de geçersiz bir akıl yürütmenin baştan çıkarmasına karşı zayıflığından -metafiziğin tartışma götürür siyasal terimlerin anlamını tespit edebileceği şeklindeki yanılsamadan- mustariptir. Temsili demokrasi tarzları, işin içine bağımsız temellerin yeniden girmesine izin vererek, hatta bunu teşvik ederek, böylesi temellerin yoklu-

---

sing [ırksal kaynaşmayı sağlamak için öğrencilerin bir okul bölgesinden diğerine kaydırılması -y.h.n.] programları, kamusal önyargının etkilerini gidermeyi ancak kamusal sorumluluğu ve geleneksel olarak yerel yurttaş eylemliliğiyle özdeşleştirilen bir alandaki (okullaşma) eylemliliği yok ederek becerir. Burada hak ilkesi katılım ilkesiyle çarpışır ve ikincisine verilen zarar, uzun vadede, birincisini demokratik araçlarla destekleme olanağını tehlikeye sokar.

9. "Özü gereği tartışmalı olmak" fikri, ilk defa bir felsefi ortamda W.B. Gallie tarafından geliştirilmiş, William Connolly tarafından da aydınlatıcı siyasal bir bağlama oturtulmuştur; bkz. *The Terms of Political Discourse,* Lexington, Mass: Heath, 1974.

ğunu telafi edip aştığı varsayılan siyasal sürecin bizzat kendisini yok ederler. Yurttaşların iradesini ve yargısını, haklarında hiçbir uzlaşmanın olmadığı soyut normlara tabi kılan bu tarzlar, yurttaşlığın kendisini değerden düşürür ve buna paralel olarak bir halkın kendini yönetme kapasitesini azaltırlar. Ve dış belirlenimli hak nosyonlarının kendi yasalarını oluşturma siyasetinin içine sızmasına izin vererek, tüm gerçek siyasal özgürlüğün dayandığı özerkliğin temelini feci bir şekilde zayıflatırlar. Yurttaşlar, yapılışlarına gerçek anlamda katılmadıkları yasalara tabi olurlar; yurttaşlık işlevlerini gasp eden ve yurttaşlık enerjilerini saptıran, yurttaşların amaçlarını ve çıkarlarını yeniden oluşturmaktan çok uzak olan temsilcilerin pasif bileşenleri olurlar.

Bu eleştiriler ışığında, cılız demokrasi çok demokratik olmadığı gibi inandırıcı bir şekilde siyasal bile değildir. Batılı demokratik rejimlerde siyaset hakkında yürütülen bütün tartışmalara baktığımızda, günlük bürokratik yönetim, yasama, yürütme önderliği ve parti siyaseti oluşturma faaliyetlerinin tümünde, yurttaş cemaatlerinin yaratılmasına ve kamusal hedeflerin şekillenmesine yurttaş katılımını andıran bir şey bulmak çok zordur. Siyaset siyasetçilerin yaptığı şey olmuştur; yurttaşların (bir şey yaptıkları zaman) yaptığı şey ise siyasetçiler için oy vermektir.

İki alternatif demokrasi biçimi, bu zorlukların yurttaşlığın ve cemaatin etkinleşmesi yoluyla hafifletilebileceği yolunda bazı umutlar vaat ediyor görünmektedir. *Birlikçi demokrasi* olarak adlandırdığım birincisi, uzlaşma ihtiyacıyla harekete geçer; fakat önünde sonunda demokratik itkiyi kötüye kullanır, bilhassa içinden çıktığı küçük ölçekli kurumlardan ayrıldığında. İkincisi, yani *güçlü demokrasi,* birlikçi demokrasinin aşırılıklarına kapılmadan cılız demokrasinin bazı eksiklerini düzeltebilir görünmektedir. Güçlü demokrasi biçiminin gerçek ve tam anlamıyla demokratik olan tek biçim olduğu bu kitabın tezidir. Güçlü demokrasi, geleneksel liberal demokrasiye karşı düşmanlığı giderek artan modern dünyada, insan özgürlüğünün siyasal biçimini koruyabilen ve geliştirebilen tek biçim de olabilir.

Birlikçi Demokrasi. Birlikçi demokrasi biçimi uzlaşmacı tarzdaki siyasetle tanımlanır ve ilk bakışta, temel normunu, yani birliği

ırarken (siyasetin kendisinden olmasa da) temsilden kaçınıyor görünür. Ayrılık yaratan sorunların, -genelde simgesel olarak bir ırk, ulus, halk ya da ortak irade şeklinde tanınan- türdeş hatta yekpare bir cemaatin organik iradesinden hareketle oybirliğiyle çözüme bağlanmasını gerekli görür. Yönetim hali burada merkezi ve etkindir. Buna karşılık yurttaşlar topluluğunun hali, bireysel yurttaş yurttaşlık kimliğini kolektivite içinde eriyerek, yani kendini bırakarak gerçekleştirdiği için muğlaktır. Bu teslimiyet belli bir eşitliği (birlikçi ve güçlü demokrasinin diğer bir karakteristik normu) temin ediyorsa da özerkliği ve dolayısıyla nihayetinde yurttaşlığın kendisini açıkça bozar.

Birlikçi demokrasinin kurumsal eğilimi simgeseldir, yani yönetim, cemaat iradesinin vücut bulduğu simgesel birimle özdeştir. Daha büyük bir bütüne katılımı bu bütünle özdeşleşmeye ve özerkliği ve kendi yasalarını oluşturmayı da birliğe ve grubun kendini gerçekleştirmesine tabi kılarken, birlikçi demokrasi konformist, kolektivist ve hatta sık sık baskıcı olur. Küçük yüz yüze cemaatlerde göreli olarak iyi huyludur ve tarihsel olarak hem eşitliğe hem de yurttaşlığa, aksi halde hiç hizmet görmemiş olarak kalabilecekleri yerlerde, oldukça iyi hizmet etmiştir.[10] Böylesi ortamlarda, birlikçi demokrasi grupla gönüllü kendini özdeşleştirmeye, eşitlerin baskısına, toplumsal konformizme ve grup normlarının gönüllü bir kabulüne -elbette tehlikeleri olan, fakat bulaşıcı totalizmin öldürücü modern biçimlerine karşı genellikle iyi bir şekilde bağışıklık kazandırılan mekanizmalara- dayanır.[11]

Bununla birlikte, cemaatin kişisel olmayan bir soyutlama olduğu ve bireylerin anonim ve amaçsız olarak yabancılardan oluşmuş yığınlarla ilişkiye girdiği daha geniş ortamlarda, birlikçi demokrasi kötü niyetli kesilebilir, özgürlüğe ve yurttaşlığa karşı tehlikeli ve demokrasiye karşı da yıkıcı olabilir. Fransız Devrimi, son safhasında, en tiksindirici biçiminde birlikçi ideali arzuluyor görünmüştür. Bu nedenle Hippolyte Castille terör saltanatını şu ürkütücü sözcük-

10. Peter Laslett, çığır açıcı çalışması, *The World We Have Lost*'da (Londra: Methuen, 1965) "yüz yüze" toplumun sosyolojisini ve tarihini sunar.

11. *The Death of Communal Liberty*'de Princeton: Princeton University Press, 1974 İsviçre-Alman Alpleri'ndeki yüz yüze demokrasinin iyi taraflarının ve tehlikelerinin bir açıklamasını vermeye çalışmıştım. Daha geniş bir tartışma için okurlar bu kitaba başvurabilirler.

lerle yüceltmiştir: "En kusursuz cemaat, tiranlığın bütün cemaatin bir işi olduğu yerde olabilir. Bu esasen, en kusursuz toplumun sözcüğün şeytani (yani bireyci) anlamında en az özgürlüğün bulunduğu toplum olabileceğini kanıtlar."[12] Sayısız liberali, savunucularının bu idealleri haklılaştırdığı "siyasal özgürlük" argümanları gibi katılımı ve cemaati de mahkûm etmeye kışkırtan şey, "doğrudan" demokrasinin işte bu sapkınlığıdır.

Birlikçi demokrasiyi tipolojimize yerleştirirsek, siyasal durumun açmazlarına karşı bir yanıt olarak düşünüldüğünde ona aşağıdaki formel tanımı verebiliriz: *Birlikçi tarzdaki demokrasi bağımsız bir temelin yokluğunda çatışmayı, bireyler ve çıkarlarının simgesel bir birlik ve onun çıkarlarıyla özdeşleşmesiyle tanımlanan cemaat uzlaşması yoluyla çözer.*

Öne sürmüş olduğum gibi, uzlaşımsal cemaatin geniş ve soyut mu (arı ve ulusal biçimini bulduğu faşizm örneğinde olduğu gibi) ya da küçük ve yüz yüze mi (ondokuzuncu yüzyıl türdeş New England kenti ya da kırsal İsviçre komünü örneğinde olduğu gibi) olduğu, birlikçi demokrasinin kısır mı yoksa yalnızca anlamsız mı olacağını belirleyecektir.[13] Fakat her iki durumda da ne tutarlı bir şekilde katılımcıdır (çünkü kendi yasalarını oluşturmayı zayıflatmaktadır) ne de gerçek bir şekilde siyasaldır (çünkü çatışmayı kovmayı "istemektedir"). Çünkü, birlikçi tarzdaki bir yönetimin yalnızca "Halk" adına değil; Halk *olarak* da konuşmasına olanak sağlayan bireyin kolektiviteyle özdeşleşmesi, yurttaşlarla yönetim organları arasında fiili olarak bulunan temsil ilişkisini örter ve belirsizleştirir. Ayrıca, *ulus, Aryan Irkı* ya da *ortak irade* gibi soyut terimlerle belirtilen simgesel kolektivite -çünkü artık hep birlikte hareket eden bireylerin fiili iradeleriyle (ya da seçimleriyle) çevrelenmez- genellikle bir gizli özsel normlar grubunun şifresi olarak ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, bağımsız temellerin siyasete yeniden girmesinin kisvesi, siyasetin ortasında Hakikat için saklanacak

12. Hippolyte Castille, *History of Second Republic*'den aktaran Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism*, New York: Schocken Books, 1961 (*Evrimsel Sosyalizm*, çev. B. Alkım Cerif, Kavram Y., 1991).

13. Vermont kent toplantısı ya da bir şehir kriz kooperatifi gibi yararlı ortamlarda bile, doğrudan demokrasi sorunsal olabilmektedir. Örneğin bakınız Jane Mansbridge'in sosyolojik açıdan zekice tespitler içeren çalışması, *Beyond Adversary Democracy*, New York: Basic Books, 1980.

bir yer, Filozofları, Yasa Koyucuları ve diğer Mutlak Kesinlik arayıcılarını demokrasi ailesinin en gizli mabedine taşıyan bir Truva Atı olarak ortaya çıkar ve böylece, sonunda söylem ve muhakeme yoluyla kendi ortak kaderlerini belirleyen etkin yurttaşların sesini duymayı umduğumuz yerde, bunun yerine, kendi meziyetlerini duyuramayan kibrin, sözde -doğruluğun ve güya- hakkın istenmeyen sesini duyarız. Zaten onlar sesini duyursalardı, demokratik ya da başka türlü olsun, siyasete hiç gerek kalmazdı.

Dolayısıyla birlikçi demokrasinin umudu solar: Cılız demokrasininin temsile ve gizli bağımsız temele olan bağımlılığından kurtulamadığı gibi bunlara bir de çok daha tehlikeli monizm, konformizm ve baskıcı uzlaşmacılık risklerini ekler. Liberal demokratların "yardımsever" doğrudan demokratik alternatifler umuduna sığınmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Birlikçi demokrasinin tehlikeleri hatırlarında olduğu için haklı olarak, temsilin hastalıkları yerine ilacından daha çok korkarlar.

Böylece demokrasinin geleceği için en önemli soru şu olur: Liberal demokrasiye karşı, birlikçi demokrasinin hilelerine başvurmayan bir alternatif var mıdır? Güvenli bir alternatifin yokluğunda, demokrasinin temsili biçimlerine tüm eksiklikleriyle birlikte sadık kalmak sağgörülü olmanın önemli bir göstergesidir.

A. GÜÇLÜ DEMOKRASİ: KATILIMCI TARZDA SİYASET

Demokrasinin geleceği güçlü demokrasiye; kolektivist olmayan bir cemaat biçiminin, konformist olmayan bir kamusal akıl yürütme biçiminin ve modern toplumla bağdaşan bir yurttaş kurumları toplamının yeniden canlanmasına bağlıdır. Güçlü demokrasi katılımcı tarzda siyasetle tanımlanır: Tam anlamıyla, yurttaşlar adına temsili yönetimden ziyade yurttaşların öz yönetimidir. Burada etkin yurttaşlar, ille de her düzeyde ve her durumda değil; fakat yeterince sık olarak ve bilhassa temel siyasetlere karar verilirken ve önemli bir güç konumlanırken, kendi kendilerini yönetirler. Öz yönetim, gündem oluşturma, tartışma, yasama ve siyaset yapma ("ortak çalışma" biçiminde) süreçlerine yurttaşların devamlı katılımını kolaylaştırmak için oluşturulmuş kurumlar yoluyla hayata ge-

çirilir. Güçlü demokrasi bireylerin kendi kendilerini yönetme kapasitelerine sonsuz güven duymaz, fakat Machiavelli'yle birlikte çokluğun genellikle prensler kadar hatta onlardan daha zeki olacağını ve Theodore Roosevelt'le birlikte de "sıradan insanların çoğunluğunun günden güne, daha küçük bir insan topluluğunun onları yönetmeye çalışırken yaptığından çok daha az hata yapacağını"[14] iddia eder.

Siyasal durumun açmazlarına karşı bir tepki olarak düşünüldüğünde, güçlü demokrasiye aşağıdaki formel tanım verilebilir: *Katılımcı tarzdaki güçlü demokrasi bağımsız bir temelin yokluğunda çatışmayı, sürekli kendi en yakın yasalarını oluşturma süreci ve bağımlı özel bireyleri özgür yurttaşlara ve kısmi ve özel çıkarları da kamusal iyilere dönüştürebilen siyasal bir cemaatin yaratılması yoluyla çözer.*

Demokrasinin bu güçlü formülasyonundaki can alıcı terimler *eylemlilik, süreç, kendi yasalarını oluşturma, yaratma* ve *dönüştürmedir*. Cılız demokrasinin çatışmayı defettiği (anarşist eğilim), bastırdığı (realist eğilim) ya da hoşgördüğü (minimalist eğilim) yerde, güçlü demokrasi *çatışmayı dönüştürür*. Karşıtlığı bir ortaklaşacılık fırsatına ve özel çıkarı da epistemolojik bir kamusal düşünme aracına çevirir.

Katılımcı siyaset kamusal ihtilafların ve çıkar çatışmalarının üstesinden, onları hiç bitmeyen bir tartışma, karar ve eylem sürecine sokarak gelir. Süreçteki her aşama, somut tarihsel koşullarda ve toplumsal ve ekonomik gerçekliklerde gömülü olan kesintisiz işleyişlerin esnek bir parçasıdır. Güçlü demokrasi siyaset öncesi bir bağımsız temel ya da değiştirilemez bir akılcı tasarım aramak yerine, kendi eylemliliği ve ortaklaşa çözümler aramanın bir odak noktası olarak kendi varoluşu aracılığıyla önceden hiç bulunmayan kamusal hedefler yaratan, evrilen bir sorun çözme cemaatine katılıma dayanır. Böylesi topluluklarda kamusal hedefler, ne mutlaklardan çıkarılır ne de önceden var olan bir "gizli uzlaşmada" "keşfedilirler". Bu hedefler, ortak tartışma ve ortak eylemle yaratılan kamu-

14. "Halk Prenslerden daha zeki ve daha tutarlıdır" diye yazar Machiavelli, bkz. *Discourses on Livy*, 1. kitap, 58. bölüm. Roosevelt'in sözlerini aktaran R.A. Allen, "The National Initiative Proposal: A Preliminary Analysis", *Nebraska Law Review*, 58, 4, 1979.

sal katılım hareketi ve tartışmanın ve eylemin, bu katılımcı süreçlere sokulduğunda şekil ve yön değiştiren çıkarlar üzerindeki etkisi yoluyla biçimlendirilirler.

Öyleyse güçlü demokrasi özgürlük, eşitlik ve toplumsal adalet gibi demokratik değerlerden vazgeçmeden, temsilin getirdiği sınırlamaları ve gizli bağımsız temellere bağlı olmayı potansiyel olarak aşabilecek güçte görünmektedir. Aslında, bu değerler, liberal demokrasinin araçsalcı bağlamında sahip olabileceklerinden daha zengin ve daha doğru anlamlar yüklenirler. Çünkü siyasal duruma yönelik güçlü demokratik çözüm, kendi kendini devam ettiren bir katılımcı yurttaş eylemliliği diyalektiğinden ve özgürlüğün ve eşitliğin güçlendirildiği ve siyasal varlık kazandırıldığı devamlı bir cemaat inşası sürecinden çıkar. Cemaat katılımdan doğar ve aynı zamanda katılımı mümkün kılar; tıpkı yurttaşlığın yurttaş eylemliliğini gerekli kamusallık ve adalet anlayışıyla donatması gibi yurttaş eylemliliği de bireyleri yurttaşlar olarak kamusal bir biçimde nasıl düşünüleceği konusunda eğitir. Siyaset onun kendi üniversitesi, yurttaşlık kendi çalışma alanı ve katılım da öğretmeni olur. Özgürlük ise bu sürece giren değil, ondan çıkan şeydir. Demokrasinin liberal ve temsili tarzlarında siyaset, başkalarından sadece siyasetle meşgul olma -yani ötekilerle, eylem gerektiren ve bir ortak hareket etme yolu bulmak zorunda oldukları bir ortamda karşılaşma- vasıflarıyla ayrılan uzmanların bir işidir. Güçlü demokrasi ise her insanın her başka insanla uzmanların aracılığı olmadan karşılaşmaya mecbur olduğu, amatörlerin siyasetidir.

Katılımın bu evrenselliği -her yurttaşın kendinin siyasetçisi olması- asıldır; çünkü bir birey için "Öteki", yalnızca siyasal arenada doğrudan karşılaştığında gerçek olan bir kurgudur. Onunla bir engel olarak karşılaşabilir ya da ona bir dost olarak yaklaşabilir; fakat o, ortak karar ve ortak eylem biçiminde ve yolunda kaçınılmaz bir gerçekliktir. Bireyler gerek siyasetçiler tarafından gerek simgesel bütünler olarak temsil edildiklerinde *biz* de bir soyutlama olarak kalır. Terim, ancak bireyler kendilerini yurttaşlar olarak yeniden tanımladıkları ve bir çatışmayı çözmek, bir amaca ulaşmak ya da bir kararı uygulamak için bir araya geldiklerinde, bir somutluk ve yalın bir gerçeklik kazanır. Güçlü demokrasi bağlı olduğu o yurttaşları da yaratır; *çünkü* onlara bağlıdır, çünkü ne *ben* ne de

bizin temsil edilmesine izin verir, çünkü *bizi* ortak düşünmeye ve ortak davranmaya zorlayarak, yurttaş olarak *ben*le yurttaş olarak "Öteki" arasında devamlı bir karşılaşmayı zorunlu kılar. Yurttaş, tanımı gereği *bizli* düşünendir ve *biz* hakkında düşünmek daima çıkarların algılanma ve iyilerin tanımlanma biçimini dönüştürmek demektir.

Bu ilerleme, katılımı cemaate bağlayan bağların ne kadar içten olduğu hakkında fikir verir. Yurttaşlık istenildiğinde takılacak ya da çıkarılacak bir maske değildir. Goffman'ın yorumladığı haliyle modern toplumsal bir "rolün" bilinçli değişebilirliğinden yoksundur. Güçlü demokratik siyasette, tıpkı yurttaşlığın bir yaşama biçimi olması gibi katılım da benliği tanımlamanın bir biçimidir. Tom Paine gibi radikal demokratlar tarafından bile paylaşılan eski liberal nosyon şuydu: Bir toplum "tesadüf, çıkar ve koşulların elverdiği ölçüde, devamlı olarak karşılaşan, çekişen, birleşen, karşıtlaşan ve birbirinden ayrılan farklı, birbirine bağlı olmayan bireylerden oluşur."[15] Böyle bir kavrayış, katılımı ve yurttaş eylemliliğini cemaatten ayıran Hobbescu hatayı tekrarlar. Fakat cemaat olmadan katılım, köksüzlüğe rağmen katılım, mağdurların, serflerin (bondsmen), yanaşmaların (clients) ya da kulların katılımı, gelişen bir "kamu" fikrinden habersiz ve öz sorumluluğun geliştirilmesine karşı ilgisiz olan katılım, parça parça, yarım, gevşek ya da alelacele olan katılım; bunların hepsi sonuç olarak yapmacıktır ve başarısızlığa uğramaları hiçbir şeyi kanıtlamaz.

Katılımcıları ve cemaatçileri, siyasi sürece geniş kamusal katılımın hiçbir önemli sonuç üretmediği şeklindeki teziyle paylamak aslında temsili demokrasinin parlak zekâlı savunucularının bir alışkanlığı olmuştur. Liberal eleştirmenlere göre, kitleler bir kez iktidara geçerse, özel çıkarlarını gözetmek, bencil ihtiraslarının peşine düşmek ve kişisel kazançları için pazarlık etmekten fazla birşey yapmazlar. Böylesi katılım, sağgörülü canavarların işidir ve çoklukla kamusal istekleri kamunun kendisinden daha iyi kavrayan temsilcilerin hizmetlerinden daha verimli değildir. Fakat böyle bir doğruluk dersi, insanlara yurttaşlık araçlarından hiçbirini vermez-

15. Tom Paine, "Dissertation on First Principles of Government", *Writings* içinde, der. N. Conway (New York: G.P. Putnam's Sons, 1894-1896, 8 cilt), 3. cilt, s. 268.

ken nişanlar takar ve sonra onları yetersiz olmakla suçlar.[16] Toplumbilimciler ve siyasal elitler pek çok kere kendilerini bu türden ikiyüzlülüğe kaptırmışlardır. Yeterli bilgi, kapsamlı tartışma ya da para ve medya baskılarından tedbirli korunma sağlamadan insanları halk oylamalarına sokarlar ve sonra da yargı güçleri yok diye maskaraya çevirirler. Halkı, kitle toplumunun çözülmesi en zor sorunlarıyla -ulaşım, enflasyon, vergi düzenlemeleri, nükleer güvenlik, çalışma hakkı yasası, sanayi artıklarından kurtulma, çevre koruması gibi temsilci elitlerin üstesinden gelmekte tamamen başarısız olduğu sorunlarla- boğarlar ve sonra da onun tereddüt, kararsızlık ya da her şeye rağmen bir karara varmaktaki basitliğinde kusur bulurlar. Fakat hangi general sivillerin eline silah verip, onları savaşa koşturup, sonra da düşmana yenildiklerinde onlara korkak diyebilir?

Güçlü demokrasi, "halk" yönetimi ya da "kitle" yönetimi değildir; çünkü bir halk henüz bir yurttaş topluluğu olmadığı gibi kitleler de gerçekte kendi kendilerini yönetmeyen, kâğıt üzerinde özgür insanlardır. Katılım da sağa sola kaçışan başıboş sığırların rastgele faaliyeti olarak anlaşılmamalıdır. Birçok önemli siyasal terimle birlikte, katılım fikri asli olarak normatif bir boyuta, yurttaşlıkla çevrelenen bir boyuta, sahiptir. Kitleler gürültü yapar, yurttaşlar tartışır; kitleler hareket eder, yurttaşlar eylemde bulunur; kitleler çarpışır ve kesişir, yurttaşlar bağ kurar, paylaşır ve katkıda bulunur. "Kitleler" tartışmaya, eylemde bulunmaya, paylaşmaya ve kat-

16. Muhafazakârlar kadar birçok solcunun da popülist demokrasiyi eleştirmiş olması ironiktir. Bakınız örneğin Peter Bachrach, "Testimony before the Subcommittee on the Constitution", *Committee on the Judiciary*, S.J. Res. 67, 95. Kongre, 1. oturum, 13-14 Aralık 1977. Robert Michels, solun bu anti-popülizmini önceden tahmin etmiştir:

> Partili yaşam söz konusu olduğunda, sosyalistler çoğunlukla, onlara karşı hep sosyalizmin karşıtlarından duymaya alıştığımız türden muhafazakâr argümanları kullanarak, demokrasinin pratik uygulamalarını reddederler. Sosyalist liderler tarafından yazılan makalelerde, parti liderliğini sadece soyut bir demokratik ilke aşkı için duyarsız kitlelere vermenin iyi bir şey olup olmayacağı ironik bir şekilde sorulur, (Michels, *Political Parties*, s. 336).

Marksistler, "yanlış bilinç" kavramını besleyip bununla da genellikle insanların, tarihin bilimsel yasalarının onları yapmaya zorladığı şeyleri yapmakta isteksiz davranmalarını kastederler. Dolayısıyla insanlara soyut bir düzeyde güvenilir, ama somut düzeyde tarihin gereklerini daha iyi kavrayan elitler ve öncüler lehine haklarından mahrum edilirler.

kıda bulunmaya başladıkları an, kitleler olmaktan çıkarlar ve yurttaşlar olurlar. Ancak o zaman "katılırlar".

Ya da tersinden söylersek, bir yurttaş olmak, başkalarıyla birlikte eylemliliğin ayrımında ve içinde olmayı varsayan belli bir bilinçli katılım demektir. Bu bilinçlilik, tavırları değiştirir ve katılıma, benim cemaatle özdeşleştirdiğim *biz* duygusunu verir. Katılmak kendi kendini yöneten bir cemaat yaratmak demektir ve kendi kendini yöneten bir cemaat yaratmak da katılmaktır. Aslında, güçlü demokrasi açısından, *katılım* ve *cemaat* terimleri, tek bir toplumsal varoluşun, yani yurttaşlığın görünüşleridir. Katılım olmadan cemaat, önce üstünkörü uzlaşmayı ve aynılığı doğurur, ondan sonra baskıcı mutabakatı besler ve sonunda, siyasal eylemliliğin dayandığı yurttaşlığı ve özerkliği boğan türden bir birlikçi kolektivizmi ortaya çıkarır. Cemaatsiz katılım, düşüncesiz girişimi ve amaçsız, rekabetçi çıkar avcılığını besler. Katılım olmadan cemaat sadece, bir meşruiyet havası vererek, kolektivizmi akılcılaştırır. Cemaat olmadan katılım, sadece, demokrasi havası vererek bireyciliği akılcılaştırır.

Katılımla cemaat arasındaki diyalektik kolayca kurumlaştırılır demek değildir bu. Bireysel yurttaş eylemliliği (katılım) ve yurttaş eylemliliği yoluyla oluşturulmuş kamusal birlik (cemaat), dikkat çekici bir biçimde iki farklı dünyayı akla getirir. İlki özerklik, bireycilik ve etkinlik dünyasıdır; sonraki ise toplumsallık, cemaat ve etkileşim dünyasıdır. Bireyciliğin ve cemaatçiliğin dünya görüşleri bağdaşmaz; ve ortak hedefler araştırmayı bu araştırmayı yapanların bireyselliğini sabote etmeden kolaylaştırabilen ve bir ortak hedefler dünyası arayışından vazgeçmeden çoğulculuğu ve çatışmayı siyasal sürecin başlangıç noktaları olarak kabul edebilen kurumlara ulaşmak, bireysel katılımla topluluk arasındaki diyalektik etkileşim hakkında hoş bir paragraf kaleme almaktan çok daha zor olabilir. Ne var ki güçlü demokrasinin sarsmayı iddia ettiği işte tam bu diyalektik dengedir. Bu iddiayı ayrıntılı bir şekilde haklılaştırmak, bu çalışmanın geri kalan kısmının görevidir. Fakat ilk olarak buraya kadar olan argümanın statüsünü netleştirmeye ve onun mantığını 1. Kısım'da betimlenen önkavramsal mantıkla karşılaştırmaya ihtiyacımız var.

B. SÜREÇ OLARAK SİYASET: ÖNKAVRAMSAL ÇERÇEVELERİN GENEL MANTIĞINI AŞMA

Çözümlememiz bu noktaya kadar farklı demokrasi kavrayışlarını karşılaştırmış ve netleştirmiştir; fakat güçlü demokrasi için 2. Bölüm'de liberal demokrasi için geliştirilen Newtoncu önkavramsal çerçeveyle karşılaştırılabilecek bir önkavramsal öncüller grubu öne sürmemiştir. Bu atlama tesadüfi değildi; çünkü 2. Bölüm'deki argüman şuydu: Cılız demokrasi, önkavramsal akıl yürütmeye duyulan inançtan, aynı akıl yürütmenin doğurduğu özsel önyargılardan gördüğü kadar zarar görmüştür. Siyaset hakkındaki akıl yürütmenin genel ve tümdengelimci olduğu ve en iyi şekilde sonuçların sıralanmasına benzetilerek anlaşıldığı fikri, liberalizmin en göze batan zayıflıklarıyla bağıntılıdır.

Güçlü demokrasi, siyasetin koşulunun çatışmaların başka türlü çözülebildiği ya da ortak iyilerin şekillendirilebildiği bağımsız bir temelin yokluğu olduğunu kabul ettiği için, siyasal sürece dışsal ölçüleri yeniden sokmaktan kaçınır. Güçlü demokrasinin temel değeri siyasetin özerkliğidir, bu nedenle katılımcıların, bireyler ya da gruplar olarak sürecin içine taşıyabildikleri bütün ahlâki düsturları, ilkeleri, çıkarları, özel fikirleri, görüşleri ve iyilik tasarımlarını siyasetin sınavından geçirmeleri gerekir. Bu, değerlerin ve fikirlerin, Hıristiyanlar ya da liberaller tarafından öne sürülen türden dinsel ve metafiziksel sistemlerden çıkarılmayacağı anlamına gelmez. Aksine, böylesi değerlerin meşruluklarını siyasal verimliliklerinden -demokratik siyasal süreç içinde kabul edilmelerinden ve bu süreç yoluyla dönüştürülmelerinden- kazanacağı anlamına gelir. Güçlü demokrasi, önsiyasal kökler ya da soyut özgürlük, hukuk, hak ya da adalet kavrayışlarının epistemolojik konumu üzerinde odaklaşma yerine, bu terimleri rakip fikirler ve bakış açılarının gelişmemiş simgeleri olarak ya da tarihsel koşullara ve somut siyasal cemaatlerin gelişen gereksinimlerine göre devamlı bir şekilde hükme bağlanan, meydan okunulan, değişikliğe uğratılan, yeri değiştirilen, yeniden yorumlanan, düzeltilen, içi boşaltılan ve yeniden doldurulan, değeri düşürülen ve yeniden değerlendirilen, düzenlenen ve dönüştürülen normatif paradoks kapsulleri olarak görür.[17]

17. Liberal siyasal filozoflar son on yıl içerisinde, siyasal dili, toplumsal ve siya-

Demokratik siyaset, önsiyasal sözdiziminde kök salmış paradigmatik bir dil kullanamaz; çünkü bizzat kendisi paradigmatik dil *hakkındadır*. Katılımcı müzakere ve sürekli kamusal tartışma yoluyla, bizim ortak yaşamlarımızı tanımlamak ve yeniden tanımlamak için kullandığımız can alıcı terimleri tanımlamayı ve yeniden tanımlamayı başarır. Dolayısıyla siyasetin dili zorunlu olarak bileşik, değişken ve tartışmalıdır. Kendi çıkarını gözetmek, hırsla aynı şey midir ve ortaçağ siyasal düşünürlerinin iddia ettiği gibi büyük bir günah olarak mı görülmelidir? Ya da, İskoç Aydınlanması'nın ekonomistlerinin düşünmeyi tercih ettikleri gibi serbest ekonominin büyük piyasa güçlerini harekete geçiren makine midir? Bugün kürtajı çocuk katli olarak mı yoksa kadınların kendi bedenlerini kontrol etme hakkının bir uygulaması olarak mı adlandıracağız? *Busing** eşit eğitim fırsatı için mi yoksa cemaate saldırı için mi kullanılan bir terimdir? *Özgürlük*, yaşamlarımıza devlet müdahalesinin olmamasını mı ifade eder yoksa akılcı bir şekilde kendi yasalarımızı yapma anlamına mı gelir? Oy verme eylemi eşitliği tamamen açıklıyor diyebilir miyiz, yoksa toplumsal ve ekonomik faktörler de tanımın içine sokulmalı mıdır?

Bu sorulardan hiçbiri önsel olarak ya da soyut bir felsefi külliyata başvurarak yanıtlanamaz. Çünkü *özgürlük, eşitlik, adalet* ve *hak* terimleriyle ifade etmek *istediğimiz* şey siyasetin konusudur. Adem'den farklı olmadığımız nokta şudur: Şeylere verdiğimiz adlar onların ne olduklarını gösterir ve dolayısıyla siyaset öncelikle şeyleri nasıl adlandırdığımız konusuyla ilgilidir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi değerler adlandırılmış, sorunlar tanımlanmış, gündemler belirlenmiş ve seçenekler sıralanmış olduğu zaman, siyasette anlamlı şeylerin çoğu zaten yerini almış olur. Ve yine aynı sebeple, özgürlük ve adalet gibi sözcüklerin nasıl kullanılacağı üzerinde anlaşmış olsaydık, her şeyden önce siyasal tartış-

---

sal güçlerin şekillenebilen ve evrilen bir ürünü olarak görmeye başladılar. Örneğin bakınız Quentin Skinner, *Foundations of Political Thought*, 2. cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 1979 ve J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton: Princeton University Press, 1975. Fakat var olan siyasal söyleme (tarihini gözardı ederek) genellikle, sabit bir sözlüğü ve değişmez bir söz dizimi olan bir ideal tip olarak yaklaşıyor görünürler; sanki mevcut kullanım bir şekilde tarihin dışındaymış gibi.

* Bkz. Bu bölümün 8. dipnotu (y.h.n.).

malara ve dolayısıyla siyasete gereksinim olmazdı; bu durumda yalnızca herhangi bir zeki siyasal bilimcinin (eğer böyle biri varsa) boş bir zamanda oluşturabileceği siyasal bir sözlüğe gereksinim duyulurdu.

Eğer siyasetin öncülü özü gereği tartışılabilir olmak ise ve değerler ve hedefler üzerindeki çatışmaların çözümünün anahtarı epistemolojiden ziyade yurttaşlıksa, belli ki o zaman siyasal *yargı,* demokrasi için liberal demokratların inandığından çok daha önemlidir.[18] Aslında, katılım ilk işlevi olarak yargı eğitimini yerine getirir. Yurttaş, yurttaşlıkla ilgili yargıların nasıl yapılacağını öğrenmiş olan ve iyileri kamusal bakımdan değerlendirebilen bireydir. Biz sık sık siyasetçileri ve devlet adamlarını yargı kapasitelerine göre sıralandırırız. Bu, sorumluluğu sadece seçim yapmak değil; aynı zamanda seçenekleri ve olasılıkları yargılamak olan yurttaşlar için de farklı değildir. Yurttaşlığı ve katılımı sonraki bölümlerde tartışırken, siyasal yargının güçlü demokratik siyasal süreç açısından taşıdığı merkezi önem giderek belirginleşecektir.

C. KARŞI ÇIKIŞLAR VE UYARILAR

Güçlü demokrasinin önsiyasal ve önkavramsal akıl yürütme yerine süreç siyaseti koymasına karşı geliştirilebilecek özellikle dikkate almaya değer iki argüman vardır. Birincisi; güçlü demokrasi, katılımcı siyaseti soyuta ve mutlaka karşı korurken, sabit şamandıralardan kopsun diye onu akıntıya bırakır. Bu gerçekleştiği zaman, kendine bağlılık, öznelciliğin ve göreciliğin örtmecesi (euphemism) ve cemaatin kendi yasalarını oluşturma hakkı da çoğunlukçu tiranlığın ve akıldışıcılığın maskesi haline gelir.[19] İkinci karşı çıkış ise aynı madalyonun diğer yüzüdür: Siyasal yaşamdan bağım-

18. Siyasal yargı sorununu ele almaya çalışan çok az sayıda yeni çalışmanın birisi de Ernst Vollrath'ın, *Die Rekonstruction der politischen Urteilskraft*'ıdır, Stuttgart, 1977. Bu çalışma büyük ölçüde şu klasik kaynağa dayanır: Immanuel Kant, *Critique of Judgment* (*Kritik der Urteilskraft,* 1786).

19. İlk kez James Madison tarafından *Federalist no 51*'de ifade edilen sınırlanmamış çoğunlukçuluk korkusu, de Tocqueville'den Walter Lippmann'a ve en son Samuel Huntington'a kadar Amerikan siyasal yazınında bir ana motif olmaya devam etmiştir.

sız temellerin ve önkavramsal çerçevelerin kesinliğini dışlayan güçlü demokrat yalnızca, felsefi şüpheciliği siyasal duyarsızlık için bir gerekçeye çeviren ve tereddütleri bu kitabın birinci bölümünde liberal demokrasinin cılızlığıyla özdeşleştirilmiş olan Bertrand Russell ve Karl Popper gibi şüpheci cılız demokratların tedbirli davranışlarını taklit etmiş olur.

Güçlü demokrasi her iki eleştiri hattına karşı da savunmasızdır; fakat o, hem minimalizme geri dönmesine (ikinci karşı çıkışa uygun olarak) hem de çoğunlukçu tiranlığa kaymasına (birinci karşı çıkışa uygun olarak) engel olan noktaları birleştirir.

Birinci argüman hattı, soyut akıldan çıkarılan bir siyasetin akıldışı bir siyasete gerileyebilmesinden ve kendi iradesinden başka bütün temellerden koparılan bir halkın kolayca devamlı olarak toplantı yapan bir güruh durumuna düşebilmesinden kaygı duyar. İnsan Hakları Beyannamesi, başlangıçta doktriner ve metafizik olsa da kaprisli çoğunluk, kamusal inatçılık ve kitlesel önyargı karşısında çok önemli bir kontrolör olarak hizmet etmiştir. Hukuki aktivizm, yurttaşlarla ilgili yasama üzerinde bir öncelik elde ederek yurttaş eylemliliğini azaltabilir; fakat aynı zamanda sivil hakları, halkın genelde yoksun olduğu bir ihtiyatlılıkla korur. Ve eğer öncel standartlara başvurulmuyorsa meşru bir biçimde bir halkı, kendi öz yönetim hakkından demokratik olarak vazgeçmekten kim alıkoyabilir? Tek yol gösterici irade olunca, her şey mümkündür. Bu koşullar altında "totalitarizmin cazibesi", karşı konulamaz olduğunu kanıtlayabilir.[20]

Fakat, görmüş olduğumuz gibi bu sapkınlıklar, güçlü demokrasiden çok birlikçi demokrasiye uygundur. Korumalar gözardı edildiği zaman, ütopya için duyulan sabırsızlık geçici çatışmaların yaklaşık olarak çözümlenmesine duyulan gereksinimi bastırdığı zaman, ödev, kardeşlik ve cemaat idealleri ve siyasetin toplum, kamusalın da özel olan üzerindeki egemenliği, zorunlu güçlü demok-

20. Bu argüman hattı, Jean-François Revel'in Fransa'da savaş sonrası komünizme karşı giriştiği polemiğin başlığında özetlenir: *La Tentation Totalitaire,* Paris: Editions Robert Laffont, 1976. Bu hat J.L. Talmon'un *The Origins of Totalitarian Democracy*'sine, (New York: Praeger, 1976) ve Sir Karl Popper'in *The Open Society and Its Enemies*'ine, (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1951) kadar götürülebilir. 5. Bölüm'de ileri sürüldüğü gibi ben şahsen *totalizm* terimini tercih ediyorum.

ratik refakatçiler -eşitlik, özerklik, çoğulculuk, hoşgörü ve özel olanla kamusal olanın ayrılması- olmadan konumlandırıldığı zaman, tabii ki demokrasi birlikçi ve kolektivist olabilir. Bu, modern topluluk için yol gösterici ilkeleri feodalizmden ve kabilecilikten çıkarmaya kalkışan muhafazakârın sorunudur -ki bu çaba daha sonra hiyerarşiden ayrılamaz hale gelir (örneğin, Robert Nisbet'in açıklamasındaki gibi)[21]-. Aynı zamanda radikal ütopyacının, hoşgörü ve uygar tutumu, siyasal söylemin ürününden çok koşulu olduğunu düşündükleri uyumlu bir cemaatin oluşturulmasına karşı engel olarak görmelerinde (örneğin bu Herbert Marcuse'ün görüşüdür)[22] yatan sorundur. Ve ahlâkçıların Genel İrade'yi kamusal ahlâkın etkili bir yandaşına dönüştürme (örneğin bakınız, Lord Devlin)[23] ya da bireysel yurttaşları birleşmiş bir bütünlüğe ya da birlikçi bir iradeye katma (örneğin bakınız Rocco ya da Gentile) arzusundaki sorundur.

Makullüğün ve kamusal tartışmanın merkezi rolü tanınmadıkça, cemaat siyaseti bayağılığa meyledebilir ve iyi niyetli demokratları bile kolektivizmle tehlikeli deneyler yapmaya kışkırtabilir. İnsan Hakları Beyannamesi bir güruhu kısıtlamak için, üyelerine makul kamusal söylemin karşı çıkışlarına tatmin edici yanıtlar veremeyen bir kamusal eylem sürecine giriştiklerini hatırlatarak, bu üyelerin yurttaşlığına başvurarak yapabileceğinden fiili olarak daha azını yapar. Linç olayları gerçekleştirilir, fakat genelde savunulmazlar. Normal koşullar altında bunlar, kurbanın "haklarını" terennüm etmek yerine, katılımcıları birleştiren yurttaşlığa özgü, insani bağlara başvurarak, daha başarılı bir şekilde önlenebilir. Akıldışıcılık ve güruh davranışı üzerinde bir siyasal sistemin uygulayabileceği en güçlü denetimleri makullük, cemaatçilik, katılım ve yurttaşlık sağlar. Onların geliştirilmesi ise güçlü demokrasinin belirleyici özelliklerinden biridir.

---

21. Robert A. Nisbet, *The Quest for Community,* New York: Oxford University Press, 1953 ve 1969.

22. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man,* Boston: Beacon Press, 1964 [*Tek Boyutlu İnsan,* çev. A. Yardımlı, İdea Y., 1991]; aynı zamanda bakınız Herbert Marcuse, Barrington Moore, Jr. ve Robert Paul Wolff, *A Critique of Pure Tolerance,* Boston: Beacon Press, 1965.

23. Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals,* Oxford: Oxford University Press, 1959.

Liberal demokrasi de güruh yönetimine karşı tavır alır (5. Bölüm'de gördüğümüz gibi, ama aynı zamanda psikolojik ve sosyolojik zayıflıklarını sömürmek için totaliteri davet eder). Fark şurdadır; güçlü demokrasi güruh yönetimini yönetim üzerinde bir dışsal sınırlamalar sistemi geliştirmekten ziyade içsel kontroller geliştirerek önler. Güçlü demokrasi, içinde volan mekanizmalarının kitlesel arzunun aşırılıklarını törpülediği ve devamlı kamusal tartışma ve kamusal eyleme katılımın halkta, kamusal makine üzerinde bir yönetici rolü oynayan bir makullük ruhu meydana getirdiği, bir *kendi kendini düzenleme* siyasetini gerekli kılar. Gerçek anlamda kitlesel; fakat aynı zamanda ihtiyatlı ve makul kurumlar tasarlamak, açıkça güçlü demokratik bir devletin ilk gündemidir ve bu çaba sonraki bölümlerde bizim de ilgi alanımıza girecektir.

Zaten özgürlüğünden vazgeçmeye karar kılmış bir halkı bunu yapmaktan alıkoyacak kesin yol yoktur. Güçler ayrılığı gibi kurumsal kontroller daha rahat ve zahmetsiz bir vazgeçmeye olanak sağlayabilir; fakat dışsal sınırlamalar bir toplumun yurttaş hakları bakımından kendi kendini yok etmesini nihai olarak engelleyemez. Gerekli olan daha çok, özerkliğin korunmasını kullanılmasından bile kutsal sayan ve dolayısıyla birincisini ikinciye asla feda etmeyecek bir yurttaş cemaati yaratmaktır.

Yukarıda değinilen ikinci argüman hattı ise güçlü demokrasinin, doğruluğu ve kesinliği siyasal alanın dışına çıkarma girişimiyle minimalizmin etkisiz yanılabilirciliğini tekrar etmekten başka bir şey yapmadığını iddia eder. Bu iddia bir hayli güce sahiptir; çünkü minimalizm dogmatik metafiziğin siyasetteki yeri hakkındaki şüpheciliğinde, hem anarşizmden hem de realizmden çok daha hissedilir bir şekilde güçlü demokrasi havası uyandırır. Bu nedenle Mill'in yanılabilircilik yorumu güçlü demokrasiye, liberalizm siyasetine olduğundan daha az yakın değildir: "İnsanoğlunun yanılmaz olmadığı; hakikatlerinin genellikle yarım hakikatler olduğu; fikir birliğinin karşıt fikirlerin en tam ve özgür karşılaşmasının sonucu olmadıkça istenilir olmadığı ve çeşitliliğin kötü değil iyi olduğu şeklindeki ilkeler, insanların fikirlerine olduğu kadar eylem tarzlarına da uygun ilkelerdir."[24]

24. John Stuart Mill, *On Liberty*, Londra: Dent, 1910 s.14.

Bununla birlikte, bu uygunluğa rağmen, güçlü demokrasi hem felsefi hem de siyasal hedeflerinde, liberal yanılabilircilik yorumundan ayrılır. Liberale göre felsefi yanılabilircilik siyasal minimalizmi gerektirir: Kesin bir şey *bilmiyorsak*, kesin bir şey elbette *yapamayız*. Düşünce ve eylemin aynı tanımlayıcı normlara yanıt verdiği varsayılır.[25] Güçlü demokrasi, siyaseti felsefeden ayıran şeyin kesinlikle düşünceyle eylem arasındaki farklılık olduğu şeklindeki karşıt varsayımla işe başlar. Felsefe ya şüpheci ya da dogmatik olabilirken, kamusal eylem her zaman hem çekişmeli (çatışmada kökleşmiş) hem de sonuç alıcıdır (kesin ve değiştirilmez sonuçlarla ilgili). Felsefenin bıraktığı yerde siyaset başlar, fakat felsefenin başarısızlığından öğrenecek hiçbir şeyi yoktur. O, cemaat onayına dayanan makul kamusal eylemi amaçlar, felsefenin her şeyden önce çekişmeye ve çatışmaya yol açan kusuru onun işi değildir.

Argümanın siyasal sonucunda güçlü demokrat, siyasetin çatışma ve belirsizlikle başlamasına karşın, daima eylem uzlaşması diyebileceğimiz şeyle -buna ulaşma süreci ne denli çatışmalı ve çoğul olsa da tekil ve tarihsel olarak belirleyici bir kararla- son bulduğunu anlar. Sürecin çeşitliliğinden fiil birliği çıkar. Felsefe (ya da düşünce) tabii ki fiillerle ve dolayısıyla tekil sonuç dramıyla ilgilenmez.

Şimdi bu kavrayış güçlü demokrata nesnel gerçek olasılığı hakkındaki şüpheciliğin siyasal sonuçlar hakkındaki bilinmezciliği haklılaştıramayacağını liberal yanılabilirci meslektaşından (düşünce ve eylem arasındaki kopukluğu değil, devamlılığı algıladığı için yanılabilirci olan) çok daha net görme olanağı sağlar. Güçlü demokrat, belirsizliği makul grup eylemine dönüştürmeyi ister, bireyi (belirsizlik adına) her türlü grup eylemi karşısında korumayı değil; çatışmayı, tüm ortak çabaya karşı bir engel olmaktan ziyade işbirliğini sağlayacak bir araç olarak kullanmanın yollarını bulmayı ister.

Bunlar ufak farklılıklar değildir, çünkü siyasal tarz ve vurgu

25. Bertrand Russell bu nedenle bir liberal ampiristin inanması gerektiği gibi, "tüm bilginin bir dereceye kadar şüpheli" olduğunu inanmanın "pratik siyaset alanında önemli sonuçları olacağını" iddia eder. Bunlar, hoşgörüyü, gelecekteki bir iyilik adına şimdiki bir acıya katlanma isteksizliğini ve benzer liberal değerleri içerir. Bkz. "Philosophy and Politics", Russell, *Unpopular Essays* içinde, Londra: Unwin Books, 1968, s. 63.

açısından güçlü ve cılız demokrasi arasındaki ayrımın merkezine kadar giden köklü ayrılıklara yol açarlar. Uzun lafın kısası, liberaller, kesin hiçbir şey bilmemenin kesin hiçbir şey yapmama anlamına geldiğinde ısrar ederler; oysa güçlü demokratlar, kesin hiçbir şey bilmemenin, buna rağmen bir şeyin yapılması gerektiği zaman (bu siyasal durumdur), olmayan kesin bilginin yerine özerk bir kamusal eylem mantığı koymak -makullüğü aklın, yargıyı bilginin ve ortak iradeyi hakikatin yerine koymak- anlamına geldiğinde ısrar eder. Doğuştan etkin, yaratıcı, ortaklaşmacı, dönüştürücü, hayal gücü geniş ve son derece kamusal olan güçlü demokratik siyaset, ihtiyatlı liberal yanılabilircinin durgun minimalizminden açıkça çok uzaktır.

Güçlü demokrasinin, demokratik rejim biçimlerinin en sağlıklısı olma iddiaları kapsamlıdır; tipolojimizin doğurduğu teori çekici görünse bile tek başına teori yeterli değildir. Bundan sonraki üç bölüm, teoriye uyacak inandırıcı bir praksis geliştirmeye girişecektir. Güçlü demokrasi argümanının can noktası, kamusal tartışma, kamusal eylem, yurttaşlık ve cemaatle ne kastettiğini tanımlamak ve bu ideallerin modern Amerikan deneyimiyle bağlantılandırılabileceği somut kurumları tasarlamaktır. Bu irdeleme ayrıntılarıyla ortaya konmadan teori tam olarak yargılanamaz.

Bu nedenle, bir sonraki bölümde kamusal tartışmayı, yurttaşlıkla ilgili yargıyı ve bunların bağlı olduğu yurttaşlık anlayışını besleyen katılımcı sürecin kendisi üzerinde yoğunlaşacağız. Daha sonraki bölümde ise cemaat konusunu ele alacağız. Son bölümümüzde de modern dünyada güçlü demokrasiyi gerçekleştirebilecek gerçek kurumların nasıl kurulacağını araştıracağız.

VIII. YURTTAŞLIK VE KATILIM: EPİSTEMOLOJİ OLARAK SİYASET

Yaşamımıza yön verme konusunda, sık sık, hiç de kesin olmayan fikirlerin peşinden gitmeye mecbur oluruz; çünkü eylem fırsatları çoğu durumda, biz şüphelerimizden kurtulamadan kaçıp giderler. Ve sık sık olduğu gibi iki eylem akışına rastladığımızda, hangisinin gerçekleşme olasılığının daha yüksek olduğunu kavrayamayız, fakat onlardan birini seçmek zorundayızdır.

Descartes

Akıl yürütme, en zayıf halkasından daha güçlü olmayan bir zincir değil; iplikleri, yeterince fazla sayıda ve sıkıca bağlanmış olmak kaydıyla, olabildiğince ince olacak bir kablo oluşturmalıdır.

Charles Sanders Peirce

Metafizik bir araç olarak şüpheciliğin, belli bir dogmatizm biçimiyle sıkıca özdeşleştirilmiş olması ve şüpheci yöntemi kullanan Descartes ve Hume gibilerin kendilerini bir kez bile, şüpheciliğin insan davranışı üzerinde herhangi bir etkisi olduğu inancına kapılarak aldatmamış olmaları, felsefe tarihinin ironilerinden biridir. Ne yazık ki ötekiler daha saf olmuşlardır. Hem liberaller hem de minimalistler, metafizik alandaki belirsizliğin insan davranışı alanında eylemsizlik anlamına gelmesi gerektiğine inanmışlardır. Descartes ise daha dikkatliydi. *Metod Üzerine Konuşma* adlı kitabında olağanüstü şüphe yolculuğuna çıktığında, çocukluğundan beri "eğitimini

gördüğü" Fransız yasalarından, geleneklerinden ve dininden türetilmiş "ahlâk kuralları"nı donanmaktan geri kalmamıştı.[1] Okuyucularına, oturduğumuz evi yıkıp yeniden inşa etmenin, "kendimizc inşa süresince rahat edebileceğimiz başka bir ev sağlamadıkça" mümkün olmadığını söylemiştir.[2] Önünde sonunda, kişi "eylemler[inde] ikircilikli" olamaz; yaşamını "sürdürmek" zorundadır.

David Hume da *Din Üzerine* adlı kitabında aynı tedbirli kabulleniş içindedir. Cleasthenes şüpheci Philo'yla alay eder: "Şüpheciliğinin iddia ettiğin gibi mutlak ve samimi olup olmadığını yavaş yavaş, ayrıldığımızda öğreneceğiz; o zaman senin kapıdan mı pencereden mi çıktığını göreceğiz; ve aldatıcı duyularımızdan ve daha da aldatıcı deneyimlerimizden türeyen yaygın düşünceye göre, vücudumuzun bir ağırlığı olduğundan ya da düştüğünde yaralanabileceğinden gerçekten şüphelenip şüphelenmediğini de göreceğiz."[3] Hume, kendi siyasal kaidelerini, şüpheci metafiziğine rağmen, ince bir fayda harcıyla güçlendirilmiş bir tarih, gelenek ve zorunluluk temeli üzerine kurmuştur.

Muhafazakârlar siyasette, felsefeyle eylem alanı arasındaki yarığı her zaman kabul etmişlerdir. Örneğin Michael Oakeshott, davranış kaidelerinin metafizik soyutlamalardan ziyade "gelenek özetleri" olduğunda ısrar eder; ve Burke, "bir ülke kurma, onu yenileştirme ya da düzeltme biliminin, tüm diğer deneysel bilimler gibi önsel olarak öğretilemeyeceğini" belirtir.[4]

Aslında, şüphecilik ve kesinlik tek bir hatanın iki yüzüdür: Yaşamın biçimlendirilmesi ya da cemaatin yaratılması hakkındaki bilginin soyut akıl yürütmeden türetilebileceğini ya da hakikatin epistemolojik statüsüne bakılarak haklılaştırılabileceğini düşünme hatası. Charles Peirce, şüpheci şüphenin daima bir uydurma olduğu

1. René Descartes, *Discourse on Method, Philosophical Works* içinde, der. E. S. Haldane ve G.R.T. Ross, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 1. cilt, s. 95. [*Metod Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Y., 1984]
2. Ibid.
3. David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion, Hume on Religion* içinde, der. Richard Wollheim, Londra: Fontana Library, 1963, s. 104. [*Din Üzerine*, çev. M. Tunçay, Kaynak Y., 1985]
4. Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, New York: Oxford University Press, 1975, s. 66; ve Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Londra: Dent, 1910, s. 58.

sonucuna varmıştır. "İşe tam şüpheyle başlayamayız" diye karşı çıkar, "fiilen sahip olduğumuz bütün önyargılarla başlamalıyız... Şüphecilik gerçek şüphe değil, sadece bir kendini kandırma olacaktır; ve Kartezyen yöntemi izleyen hiç kimse, şeklen vazgeçtiği inançların hepsine tamamen yeniden kavuşana kadar tatmin olmayacaktır."[5]

Az çok adil (kamusal) insan davranışına izin verecek yararlı siyasal ve ahlâki bilgiye ulaşma çabasında, asıl meydan okuma pratik alandan gelir. Tarihsel olarak koşullanmış ve dolayısıyla sürekli değişen işleyiş kurallarının şekillenebilirliği, esnekliği ve geçiciliği bilinirken, aynı zamanda eylemi güdüleyebilecek ve uzlaşma yaratabilecek kaideler de düşünülmelidir. Bu kurallar gelenek özetleri olabilirler; fakat aynı zamanda, kamusal tartışmayla üretilmiş cemaat özetleri de olacaklardır.

Peirce, şüpheciliğe gönül vermiş düşünürde, "hep bir meridyen üzerinden ilerleyeceğim" diye İstanbul'a Kuzey Kutbu üzerinden seyahat eden aptal bir yolcu görür.[6] Böylesi metafizikçiler, onlara yol gösteren mutlak Newtoncu koordinatlar olmadan hareket edemezler. Onlara göre bir kaideyi kavramak düzeltilemez bir ontoloji ve onunla örtüşen bir epistemoloji oluşturmak ve sonra da bunlardan davranış ilkeleri çıkarmaktır. Tam şüpheci, Kuzey Kutbu'nu hiçbir zaman bulamaz ve dolayısıyla İstanbul'a yolculuk yapılabileceğini yadsır. Burke'nin, filozofları, insan davranışını "bir üniversite öğrencisi metafiziği ve tahsildar matematiği ve aritmetiğinden farksız aygıtlarla" yönetebileceklerini düşündükleri için "metafizikçi deliler" sayması hiç şaşırtıcı değildir.[7]

Bir İstanbul'dan bile yoksun olabilen siyasal yolculuk, verili bir şimdiki zamanda başlar, olumsal bir tarih ve değişen bir coğrafyanın kıvrımları tarafından koşullanır. Hiçbir sabit koordinat yoktur ve hatta varış noktaları bile icat edilmek zorunda olabilir. Bu ko-

5. Charles Sanders Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*, der. Justus Buchler, New York: Dover Books, 1975, s. 229. Peirce şu sonuca varır: "Tek tek bireyleri hakikatin mutlak yargıçları yapmak en tehlikeli şeydir. Sonuçta, metafizik, fizik bilimlerininkinden çok ötede bir kesinlik derecesine ulaşmıştır; halbuki bunlar kesinlikten başka hiçbir şey üzerinde anlaşamazlar."

6. Ibid.

7. Edmund Burke, *Speech on the Petition of the Unitarians, Works of the Right Honobrable Edmund Burke* içinde, Londra: Bohn, 1877-1884, 6. cilt, s. 21.

şullarda, yurttaşın düşüncelerini askıya alma lüksü yoktur. Tersine, aynı anda hem potansiyel destekleyici hem de potansiyel hasım olan başkalarıyla rekabet içinde yaşarken bunları haklılaştırmaya ve dönüştürmeye çalışmalıdır. Muhafazakâr gibi demokrat yurttaş da tarihin şekil verme gücünü ve siyasetin belirsizliğini kabul eder. Bununla birlikte, muhafazakârdan farklı olarak, özerk bir siyasetin tarihsel belirlenimcilikten çıkış yolu olduğunu anlar; yani ona, bir tarihselci (historicist) olmadan tarihsel olumsallıkla başa çıkmak ve bir göreci olmaksızın insan açmazlarının metafizik mantıkla çözülemeyeceğini kabul etmek için bir yol sağladığını anlar. Eski Yunan kent (polis) dünyasını yüceltmiş olan Hannah Arendt gibi yazarlar, kökleri belli bir kültürde gömülü olmakla birlikte insan özgürlüğünün olanaklarını arttıran bir siyaset görüşü öne sürmüşlerdir. Bu görüş, muhafazakâr olmamasına rağmen, siyasal bilgi ve hakikat arasındaki farklılık konusunda muhafazakârlar kadar net bir tavır alır. Arendt, "Şu halde, kültür ve siyaset birbirine aittir; çünkü söz konusu olan bilgi ya da hakikat değil, daha ziyade yargı ve karardır, kamusal yaşam alanı ve ortak dünya hakkında basiretli bir biçimde düşünce alışverişi yapmak ve bu kamusal alanın nasıl görüneceği, içinde ne tür şeyler görünmesi gerektiği ve orada nasıl bir eylem tarzının benimseneceği hakkında karar vermektir" diye yazar.[8]

Eğer nihai ilkenin ister savunulması ister yadsınması yoluyla, metafiziğin siyasal yargının temeli olmaması gerekiyorsa ve aynı zamanda siyaseti sırf tarihe ve zorunluluğa teslim etmeye istekli değilsek, o zaman siyasal yargının kendisi ilkenin temeli olmalıdır. Bu sonuca göre demokrasinin görevi, yurttaşlık için metafiziğin yokluğunda siyasal yargıyı besleyecek ve ortak seçime yardım edecek işleyişleri, kurumları ve biçimleri bulmaktır. Bundan önceki iki bölüm bu gerekleri güçlü demokrasinin temel tanımına dahil etmişti. Bu çaba, siyasal açıdan bir epistemoloji betimlememizi gerekli kılacak. Gerçekte, siyaseti epistemoloji *olarak* anlamak ve dolayısıyla klasik liberal epistemolojinin siyaset üzerindeki üstünlüğünü tersine çevirmek amaçlanacaktır.

8. Hannah Arendt'in görüşü Hanna F. Pitkin tarafından şu yazıda irdelenmiş ve eleştirilmiştir: "Justice: On Relating Private and Public", *Political Theory* 9, 3, Ağustos 1981: 330-39.

Güçlü demokrasi, epistemoloji olarak siyaseti, pratiğinin tam merkezine yerleştirir. Peirce'nin, birçok ince ipliklerden örülmüş bir kablo şeklindeki çarpıcı hakikat metaforu, güçlü demokratik siyasetin mükemmel bir anlatımıdır. Birçok yurttaş, ortak yurttaşlıkları yoluyla birbirine sıkı bir şekilde bağlanır ve kendi içlerinde yetersiz ve geçici olan; fakat ortak bir irade ve kamusal bir amaçla birbirine bağlandığı zaman güçlü bir inancı doğuran düşüncelerin rehberliğinde etkileşimde bulunurlar. Bir yurttaş topluluğu iktidara hakikati söyleyemez; çünkü hakikatin ne olduğunu biliyormuş gibi davranmaz. Bunun yerine yaptığı şey kısaca, iktidar karşısında sevgi ve paylaşım duygularıyla zenginleşmiş ve kendini yaratıcı bir şekilde ifade etmeye çalışan özerk iradelerden kaynaklanıyor olmanın, kamusal bir ortamda konuşuyor olmanın renklendirdiği bir sesle konuşur.

Bunun ardından, kendi kendinin epistemolojisi olarak siyasetin çeşitli özelliklerini ortaya çıkaracağız. İlk önce, kabul edilebilir bir profile ulaşmak için kamusal görüş ve siyasal yargı fikirlerini kullanarak, siyasal bir epistemolojinin kaba bir resmini çizeceğim. Daha sonra, ayrıntılara yakından bakacağız: Kamuda konuşmanın ve dinlemenin dokuz özelliği, kamusal istek olarak güçlü demokratik siyasal yargı süreci ve ortak bakışın ve kamusal yargının zorunlu bir uzantısı olarak ortak eylem.

A. KAMUSAL GÖRÜŞ VE SİYASAL YARGI

Katılımcı tarzdaki siyaset, siyasal bilginin kaynağı olduğu zaman -böylesi bilgi, formel felsefeden koparıldığı ve kendi kendinin epistemolojisi olduğu zaman-, bilginin kendisi, demokratik siyasetin başlıca erdemlerine göre yeniden tanımlanır. Siyasetin egemen bir alan tanımladığı yerde, siyasal bilgi soyut temellerden bağımsız ve özerktir. Siyasetin bir eylem alanı tanımladığı yerde, siyasal bilgi uygulamalı ya da pratiktir ve praksis olarak betimlenebilir. Siyasetin kendini evrilen bilinç ve tarihsel olarak değişen koşullarla ilgili kıldığı yerde, siyasal bilgi geçici ve zamansal olarak esnektir. Siyasetin insan becerisinin ve marifetinin ürünü olarak anlaşıldığı yerde, siyasal bilgi yaratıcı ve istenç yüklüdür; türetilen

Şekil 2. *Siyasal Epistemoloji*

Felsefenin aradığı ..... olunca	*Felsefi Bilginin ..... olması gerekir*	*Ama Siyaset ..... olduğu için*	*Siyasal Bilgi ..... olabilir*
Hakikat	bağımlı, türev	egemen	özerk, bağımsız
Stasis	kurgul, düşünümsel	eylem deneyim	uygulamalı, pratik
Mutlak Ebedi	değişmez	evrilen	geçici, esnek
Sabit, Verili Gerçeklik	temsili	insan ürünü	yaratıcı istenç yüklü
Bireysel Kesinlik	öznel, nesnel	kamusal yargı	uzlaşımsal, ortak

ya da temsil edilen bir şeyden ziyade yapılan bir şeydir. Ve nihayet, siyasetin kamusal şeylerin (*res publica*) üst alanı olduğu yerde, siyasal bilgi öznel (kişisel duyuların ya da kişisel aklın ürünü) ya da nesnel (bireysel iradelerden bağımsız olarak var olan) olmaktan ziyade ortak ve uzlaşımsaldır.

Pratik yargı olarak anlaşılan siyasal epistemolojiyle saf aklın formel epistemolojisi arasındaki farklılık, takip eden tartışmaya uygun bir stenografik giriş olarak sunulan Şekil 2'de özetlenmektedir.

Demokratik siyasal bilgiyi özerk kılan şey, demokratik siyasetin pragmatik ve kendi kendini düzenleyen niteliğidir. Felsefedeki bilgi öncel gözlem (ampirizm) ya da öncel fikirlere (idealizm) dayanıyor ve bunlardan türetiliyor kabul edilirken, siyasal dünya - Kant'ın ahlâki dünyası gibi- bizim oluşturduğumuz bir şeydir. Bu nedenle de epistemolojik olarak özerk bir dünyadır. Siyasal bilginin sınanması ise, "Düzeltilemez bir metafizikten doğan standartlara uyuyor mu?" değil, "Yurttaşların özerk iradelerinin yaratıcı bir uzlaşmasının ürünü müdür?" biçimindedir. Hakikat iddialarının soyut statüsü bu ikinci soruyla ilgili değildir.[9]

9. Felsefe ve siyasetin bağlantılı olduğunu iddia etmeye devam edenler şu günlerde, siyasetin tartışılırlığını ve belirsizliğini, siyasete varsayımsal bir metafizik ya da bilimsel kesinlik dayatmaktan ziyade, metafizik ve bilime gerileterek

Bu özerklik, Aristoteles'in zamanından beri "egemenliğin" neden siyasetin kavramsallaştırılmasının belkemiğini oluşturduğunu açıklar ve aynı zamanda, siyasete insan deneyiminin öteki alanlarını düzenleyen bir "esas bilim" statüsü yakıştırılmasına da ışık tutabilir. Siyaset kesinlikle, standartları "en üst ve en kapsamlı insan birlikteliklerine" (Aristoteles) uygulanmaktan çok onlar tarafından yaratılan özerk bir saha tanımladığı için egemendir.

Siyasal bilgi metafizikten bir kere kurtulunca, metafiziğin belli analitik kısıtlamalarından da -hepsinden önce, o sözde dır/-malıdır açmazından (normları ve değerleri doğada ve bilimde temellendirmeye çalışan doğalcı safsatadan)- kurtulur. Bu safsatadan yine de kaçınmayı isteyen bir metafiziğe gönül vermiş liberaller betimsel öncüllerden normatif sonuçlar çıkarmalarına engel olan analitik çıkarım kurallarını siyasal alanına sokmak zorunda kalırlar. Fakat eğer siyasal düşünce tasımsal olmaktan ziyade deneysel ve çıkarımsal olmaktan ziyade yaratıcıysa, o zaman biz (örneğin C.B. Macpherson'dan farklı olarak) bazı gerekirlik biçimlerinin formel çıkarımlar kadar kesinlikli olmadığını ve bunların normatif siyasal düşünceye meşruluk kazandırdığını kanıtlama zahmetine girişmek zorunda değiliz.[10] Başka deyişle, eğer siyasal akıl yürütme metafiziğe bağlı değilse, o zaman doğalcı safsata gibi metafiziksel açmazlar siyasal akıl yürütmeye bulaşmazlar. Bu tartışma siyasal olanın ikinci bir özelliğine, deneyimsel niteliğine işaret eder.

Siyasal bilgi, bir tarih ve deneyim bağlamı içinde oluşturulur ve onu bir gelecek ortak eylem alanına uygulamak amaçlanır. "Ne yapacağız?" ve "İhtilaflarımızı nasıl uzlaştıracağız?" gibi sorulara yanıt verir. Böylesi sorular için "doğru" ya da "yanlış" yanıtlar,

---

okuma eğilimindedirler. J.W.N. Watkins bu bilgi sosyolojisi tarzını, Karl Mannheim'dan Thomas Kuhn ve Jürgen Habermas'a kadar geliştirilmiş biçimiyle incelemiştir. Watkins (Anthony Quinton'a meydan okuyarak) "Hukukumuz ve siyasetimiz gibi bilimimiz de esasında tartışmalıdır. Ben, sonuç olarak hatanın kötü bir şey olduğunu ve bilimin düzgün ve uyumlu bir şekilde ilerlediğini (siyasetin de bu şekilde ilerlemesi gerektiğini) ima eden Humecu ampirizmin her iki konuda da yanıldığını düşünüyorum" diye yazar ("Epistemology and Politics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s., 58. cilt, 79. oturum, 1957-1958: 102).

10. C.B. Macpherson şöyle yazar: "Katı bir mantıksal gerekirliğin söz konusu olmadığı durumlarda olgudan yükümlülüğe varmanın mümkün olduğunu iddia edeceğim" (*The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1962, s. 81).

uygun ya da uygun olmayan konumlar yoktur. Yalnızca, genel kabul için yarışan alternatif görüşler vardır. "Siyaset yapma bilimi" ya da "parti öncülüğü" iddiaları burada hiçbir statüye sahip değildir. Geçmiş, gelenek özetleri olarak başvurulmak için vardır; ama gelecek, siyasal yargının mevcut bir cemaatten hareketle üretmek zorunda olduğu şeydir.

Tüm siyasal bilme ve görme tarzlarındaki bu güçlü deneysel bileşen -ortak geçmişin kolektif insan iradesiyle ortak geleceğin kullanımına hasredilmesi- birçok yorumcuyu, siyasal olanı diğer bilgi modellerinden ayırmaya sevk etmiştir. Ne ideoloji ne de deneyin niteliği konularında anlaşabilen Habermas, Winch, Taylor, Louch, Pocock ve Berger gibi çeşitli düşünürler, yine de pratik siyasal yargının gereklerinin, siyasal akıl yürütmenin modelleri olarak bilimi ve spekülatif felsefeyi saf dışı bıraktığında hemfikirdirler.[11]

Siyasal bilgi her durumda daima geçicidir. Bu kısmen siyasal bilgi siyasetin evrimci niteliğini paylaştığı için doğrudur. Siyasetin tarihe ve genişleyen insan bilincinin keşfettiği evrilen önceliklere uyum sağlamasına olanak tanıyan değişebilirlik, özel görme ve yapma tarzlarından kamusal görme ve yapma tarzlarına hareket ettikçe, genişleyen bilinci yöneten kaidelerin ve normların da değişebilirliğini gerekli kılar. Siyasal yargı tarafından üretilen normlar, göreli ve zayıf oldukları için değil -aslında kuvvetli olabilirler ve kesin eylemi teşvik edebilirler-, kendisi geçici olan ve devamlı düzeltilmeye maruz kalan ortak bir iradeden çıktıkları için geçicidirler. Kesintisiz bir demokratik tartışma, düşünüp karar verme, yargı ve eylem süreciyle üretilir ve yalnızca, siyasal kültürün değişen koşullarını ve evrilen ortak amaçlarını gösteren ve yansıtan bu süreç tarafından meşrulaştırılırlar. Sonuç olarak, bu normların sürekliliği daima hem güvenli (meşru) hem de koşulludur (yeni yargılara

11. Karşılaştırın Jürgen Habermas, *Knowledge and Interests*, Boston: Beacon Press, 1971; Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1958; Charles Taylor, *The Explanation of Behavior*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1964 ve "Interpreting the Sciences of Man", *Review of Metaphysics* 25, 1, Eylül 1971; A.R. Louch, *Explanation and Human Action*, Berkeley: University of California Press, 1969; J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time*, New York: Atheneum, 1973; ve Peter Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966.

açık). Güçlü bir demokraside siyasal bilginin koşulluluğu, gerçekten kendi kendini yöneten bir halk tanımlamak zorunda olan açıklığı ve esnekliği somutlar. Amaç sabit hakikatlerden ziyade işleyen kaideler ve değiştirilemez ilkelerden ziyade paylaşılan bilinç olduğu için gerekli olan, meşru siyasal yargıları kolaylaştıracak ortak bir bakış tarzı ve ortak bir dildir.

Güçlü bir demokraside, siyasal bilginin temsili olmaktan ziyade yapay olduğu da ortaya çıkar. Güçlü demokrat, olguları yaratılan şeyler olarak görmekle, Platonistten çok Kantçıdır. Siyaset bizi, salt aklın kurtaramayacağı bir özgürlüğe mahkûm eder. Yaratıcılık ve yeni bir biçimde görme, eşduyumsal olarak görme kapasitesi, etkili bir siyasal epistemolojinin özel erdemleri olurlar. Çünkü, insanın geleceğini önceden görmek ve sonra da başkalarında bu görüş için -genelde bunu onların görüşüne uydurarak- bir tutku uyandırmak gibi bir meydan okumayla karşı karşıyayızdır. Siyasal kurumlarımızı tasarlarken, bilgimizi biçimlendirmekteyiz. Bir yapı kurarken, siyasal epistemolojimizin şeklini ve niteliğini belirlemekteyiz. Bu görevlerde, siyasal yargı başlıca, belki de tek, kaynağımızdır.

Siyasal yargıyla o sıkı fıkı metafiziksel çift; nesnellik ve öznellik arasındaki farklılık, güçlü demokrasi için kesinlikle çok önemlidir. Aradaki ayrılık zaman zaman *öznelerarasılık* (intersubjectivity) gibi terimlerle doldurulsa da felsefedeki duyu kesinliği ile siyasetteki anlaşma nosyonları kıyaslanamazlar. Gerçekte, modern liberal siyasal teorinin felsefeye olan bağımlılığının yol açtığı temel kayıplardan biri kamusal görüş fikri olmuştur. Yunanca *theoria* sözcüğü, *thea,* yani görme eyleminden gelir ve siyasal teori, bireyleri ve çıkarlarını insanların birbirine bağımlılığı ve siyasal cemaat bağlamında açıklayan bir kamusal görüş tarzı öne sürer. Siyasal görüş anlamında kullandığımız siyasal yargı öznel değildir; çünkü toplumsal etkileşimden ve bireylerin ortak olarak görmeyi amaçlayan yaratıcı çabasından doğar. Fakat böyle bir yargı nesnel de değildir; çünkü evrensel olma ve bağımsız bir şeyler düzeninden türeme iddiasında bulunmaz. Bireyleri, çıkarlarını, amaçlarını, normlarını ve planlarını karşılıklı bir kamusal iyi dilinde yeniden formüle etmeye zorlayan şey, bir tür "biz" düşüncesidir. "X'i istiyorum", "X, ait olduğum cemaat için iyi olabilir" şeklinde yeniden

anlaşılmalıdır; toplumsal cebirde her "X"in uygun düşmediği bir işlemdir bu.

Modern çağın, insanı doğanın ve tarihin köstekleyici kısıtlamalarından kurtarması bir zafer sayılmıştır. Fakat doğal tarihle yapılan bu sözleşme, gerçekten yalnızca yeni felsefi bağların altına imza atılarak aşılmıştır. Yeni liberal devlet teorisinde siyasal yargı, yeni metafiziğin -bilimden, doğal hukuktan ya da indirgenemez duyu algısından türetilebilen şeylerin- bir hizmetçisi haline gelmiştir. Bu yeni esaret (3. Bölüm'de betimlenmişti), siyasal davranışın psikolojik hedonizme ve siyasal kuralların da ekonomik pazarlık, alışveriş, sözleşme ve piyasa modellerine olan yeni bağımlılığına karşılık gelir ve belki de onu destekler. Eskiden efsanelere konu olan kamusal görüş sanatı muhasebede bir işleme indirgenmiştir: Sabit özel çıkarları, geri kalanını güvence altına almak amacıyla bazı özel haklardan ve özgürlüklerden vazgeçmeyi (Hobbes) ya da en fazla sayıda insan için en büyük yarar (Bentham) ya da en az olası bireysel risk için kötünün iyisi stratejisini (Rawls) gerektiren formüller içinde sayıp toplayan bir işlem. Haklılık, yararlılık ve adilliğe dayanan bu formüller, bir birey ve belli bir mülkiyet toplamından daha fazla bir şey olan kamusal bir iyi olabileceğini yadsımıştır. Özel çıkarlara indirgenmeyen normları lüzumsuz diye reddetmişler ve bireyi ve cemaati bir Genel İrade'de uzlaştırmaya yönelik Rousseaucu çabayı, anlamlı bir sonuç vermesi imkânsız bir deney olarak görüp çöpe atmışlardır.

Madison bu ahlâki geometriyi Amerikan siyasetine sokmuştur: "Bu, daha iyi güdülerin kusurlarını uygun rakip çıkarlar yanında sunma siyasetinin izlerine, kamusal olsun özel olsun insan ilişkileri sisteminin bütününde rastlanabilir."[12] Bu siyasetin hâlâ canlı oldu-

12. James Madison, *The Federalist Papers, no. 51,* New York: Random House, 1937, s. 337. Bernard Mandeville özel kötülük, kamusal iyilik hakkındaki tartışmasında, bencilliğin yararlarından dem vuran bu modern, piyasacı anlayışa ilk ivmeyi vermiştir: "Bütün toplumun dünyevi çıkarı genellikle, toplumun her bir üyesinin öbür dünyada refaha ulaşmasını engeller. Sıradan insanların öyle iyi bir ilkeye inandıklarından falan değil, sırf kıskançlık yüzünden tembelliği ve aylaklığı bir kenara bırakıp birbirleriyle rekabet etmeye ve çalışıp faydalı işler yapmaya başladıklarını görüyoruz; ticareti ve sanayiyi en çok geliştiren şeylerin açgözlülük ve gurur olduğu ise herkesin malumu." Fakat Mandeville, Madison'un tersine, sözlerine şu serzenişle devam eder: "Kutsal kitabın bizi

ğu, seçkin bir kamu memuru tarafından, *Özel Çıkarların Kamusal Kullanımı* gibi yerinde bir başlık taşıyan kitabında yazılmış şu parçadan bellidir: "Piyasa benzeri düzenlemeler, toplumsal ilerlemelerin arkasındaki güdüler olarak merhamete, yurtseverliğe, kardeşçe sevgiye ve grup dayanışmasına olan gereksinimi azaltırlar... Maddi özçıkar güdüsünü ortak yararı arttırmaya hasretmek, insanoğlunun gerçekleştirdiği belki de en önemli buluştur."[13]

Aramızdaki azizler dışında hepimiz, yaratıcı kamusal görüş yeteneğini yitirdiğimiz için, bu "kusur"u, Madison'a göre piyasa mekanizmalarına başvurarak kapatmaya çalışırız. Fakat bu mekanizmaların bir işe yaradıklarını kabul etsek bile, bir demokratik müzakere aracı olarak kamusal yargıdan kesinlikle aşağıdadırlar. Hem Madison hem de Charles Schultz, özel çıkarları bir araya toplayarak gerçekten de kamusal çıkar gibi bir şey keşfedebileceklerini hayal ederken, John Ruskin'in "bileşim hatası" dediği şeye takılmışlardır. Ve başarılı olmuş olsaydılar bile, Rousseau'yla birlikte, "karşılıklı bağnazlık, karşılıklı rekabet, karşılıklı ihanet ve karşılıklı yıkım olmadan bir arada yaşamayı insanlar için imkânsız kılmak, gerçekten de hayret verici değil midir"[14] sorusu sorulabilirdi. Bayağı güdüler elverişli kamusal çıkarlar ürettikleri yerde bile, insanları kamusaldan ziyade özel bir biçimde düşünmeye ve siyasal yargı yerine özeli koymaya zorlayarak, yurttaşlığı aşındırmaya devam ederler.

Demokrasi sadece etkili özel çıkarlar değil, etkin kamusal yargılar da gerektirir. Bu gereksinimi karşılamak için, çıkar güdülü bireylerin anlayışını ve duyarlılığını genişletecek ve onları, kendilerini ve çıkarlarını yeni keşfedilmiş ortak normlar ve yeni düşünülmüş kamusal iyilere göre yeniden değerlendirebilen yurttaşlara dönüştürecek bir siyasal bilinç biçimi geliştirmeliyiz. Hegelci diyalektiğe demokratik bir vücut kazandırmaya çalışan T.H. Green, de-

---

uzak durmamız için haklı olarak uyardığı bu kötülükler hemen hemen tüm eşitsizlik ve düzensizliklerin tohumunu içlerinde taşırlar." (*Free Thoughts on Religion*, Londra, 1720, s.12)

13. Charles Schultz, *The Public Use of Private Interest*, Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1977, s. 18. Schultz, Başkan Nixon'un Bütçe Direktörü ve Başkan Carter'ın da Ekonomik Danışmanlar Konseyi Başkanı'ydı.

14. Jean-Jacques Rousseau, "Preface to Narcisse", 1751, İng. çev. Benjamin R. Barber ve Janis Forman, *Political Theory* 6, 4, 1978: 12.

mokratik yurttaşta "gerçekliğin toplumsal kabulle belirlendiğini" ve kamusal hak iddialarının yerlerini ancak "ortak bilinçte" bulabileceğini yazmıştır.[15]

Bu bölüm boyunca, güçlü demokratik siyasal sürecin üç temel aşamasını tartışarak ortak bilinç fikrini irdelemeye çalışacağım. İlk ve en önemli aşama siyasal tartışma aşamasıdır: Siyasal yargı bu yolla geliştirilir. Bu aşama, güçlü demokrasinin merkezinde bulunduğu için, geniş bir incelemeye tabi tutulacaktır. Tartışmayı konuşma ve dinleme, bilme ve etkileme, gündem oluşturma ve sorun belirleme ve karşılıklı araştırma ve çıkarları eklemleme olarak ele alacağız. Ondan sonra, daha kısa olarak, sürecin ikinci ve üçüncü aşamalarına bakacağız: Siyasal yargının kamusal karar oluşturma ya da kamusal istek olarak uygulanması ve ortak tartışma ve ortak istencin ortak çalışma ve ortak eylem olarak gerçekleşmesi.

B. SİYASAL TARTIŞMA: GENEL NİTELİKLER

Tartışma güçlü demokrasinin merkezindedir. Göreceğimiz gibi tartışma sırf konuşma değildir. Burada, dil ve dilsel sembolleri içeren her insan etkileşimi anlamındadır. Tartışma, Aristoteles *logos*'u insan türünü benzer ihtiyaçlar ve meziyetlerle tanımlanan hayvanlardan farklılaştıran, özel olarak insana has ve özel olarak toplumsal bir meziyet olarak tanımladığından beri Batı siyaset düşüncesinin temelinde yatmaktadır. Fakat tartışma siyasetin bir eşanlamlısı haline geldikçe, anlamları da siyasetinkiler kadar çok çeşitli olmuştur.

Modern demokratik liberaller elbette siyasetin ve tartışmanın sıkı özdeşliğini savunurlar; fakat bunu, tartışmayı kendi daracık siyasetlerinin boyutlarına indirgeyerek ve açgözlü fakat sağgörülü yaratıklar arasındaki simgesel bir alışveriş aracına çevirerek yaparlar. Yeats, *Explorations*'da, "Descartes, Locke ve Newton dünyayı alıp götürdü ve yerine bize onun dışkısını bıraktılar" diye feryat eder. Hobbes, Bentham ve Laswell de tartışmayı alıp götürdü ve yerine bize gürültü verdiler: Hayvan çığlıkları, bir adi rekabet dün-

15. T. H. Green, *The Principles of Political Obligation*, Londra: Longmans, 1941 s. 143-44.

yasında pazarlık konumlarını belirtmektedir. *Leviathan*'ın ilk on kitabı, retorik dilindeki her terime psikoloji fiziğinden yalın bir karşılık veren tamı tamına indirgemeci bir sözlük sunar. Üç yüzyıl içinde, toplumsal davranışın etki-tepki modelleriyle, nominalist ve davranışçı dilbilim modelleriyle, mantıkçı-pozitivist toplumbilim modelleriyle desteklenen bu sözlük, hem siyasetin kendisinin bir aracısı olarak hem de siyasal süreçleri anlaşılır kılmanın bir aracı olarak siyasal tartışmayı yoksullaştırmıştır. Fakat tartışma, yaratıcılığı, çeşitliliği, açıklığı ve esnekliği, icat etme yeteneği, keşfetme kapasitesi, inceliği ve karmaşıklığı, inandırıcılığı, eşduyum ve etkili ifade potansiyeli ve insanın tüm doğasını amaçlı, birbirine bağlı ve etkin bir varlık olarak gösteren son derece paradoksal (diyalektik de denebilir) karakteri olmadan tamamıyla kemikleşebilecek olan siyasetin merkezinde olmaya devam etmektedir.

Demokraside tartışmanın işlevlerinin ayrıntılı bir incelemesine girişmeden önce, üç genel gözlem yapmak istiyorum. Birincisi, güçlü demokratik tartışma en az konuşma kadar dinlemeyi de gerekli kılar; ikincisi, bilişsel olduğu kadar duygusaldır; ve üçüncüsü, amaçlılığı onu salt düşünüm alanından çıkarıp eylem dünyasına sokar.

Son dönemdeki liberal teori ve çıkar siyaseti olarak demokrasi fikri göz önüne alındığında, tartışmanın konuşmayla nasıl karıştırılabildiği ve konuşmanın da uygun işaretlerle çıkarların ifade edilmesine nasıl indirgenebildiğini görmek oldukça kolay olur. Fakat iletişim olarak tartışma açıkça, dışavurma kadar benimseme, konuşma kadar duyma ve anlatma kadar karşısındakinin duygularını anlamayı da içerir. Tartışmanın liberallerce konuşmaya indirgenmesi, ne yazık ki çıkarların ifadesini teşvik eden; fakat çetin dinleme sanatını hiçe sayan siyasal kurumlar ortaya çıkarmıştır. Temsilciler için, bizim için konuşmak bizim için dinlemekten çok daha kolaydır (temsilcileri konser ya da ders dinlemeye göndermeyiz), onun için baskın bir biçimde temsili olan bir sistemde, dinleme işlevi azaltılırken konuşma işlevi arttırılır. Gizli oy, seçmene kendini ifade etme olanağı sağlar, fakat başkaları tarafından etkilenmemeli ya da kendi özel seçimlerini kamusal bir dilde açıklamak zorunda olmamalıdır.[16] Yasama siyasetinde, yargı sisteminde ve hatta güç-

16. John Stuart Mill, *On Representative Government*'ta gizli oya karşı bir tutum

lerin birbirine karşıt kurumlara ayrılmasında ifade bulan Anglo-Amerikan uyuşmazlık sistemi, konuşmayı ödüllendirirken dinlemeyi cezalandırır. Uyuşmazlık davalarında amaç üstün gelmektir; sözlü puanlarını almak ve muhatapları yenmektir. Aslında, uyuşmazlık sistemlerindeki konuşma bir saldırı biçimi, kısaca yeni bir güç çeşididir. Herkesin herkese karşı savaşının başka araçlarla yürütülmesidir.

Güçlü demokrasiyi karakterize eden katılımcı özyasama süreci, karşılıklı dinleme sanatını destekleyerek uyuşmazlık siyasetini dengelemeye çabalar. "Dinleyeceğim", güçlü demokrat için zayıflıklar ve olası kazançlar için hasmımın konumunu süzeceğim ya da hatta (bir minimalistin düşünebileceği gibi) hoşgörülü bir şekilde ona istediği her şeyi söyleme izni vereceğim anlamına gelmez. Daha ziyade, "kendimi onun yerine koyacağım, anlamaya çalışacağım, bizi benzer kılan şeyleri duymaya gayret edeceğim, ortak bir amacı ya da ortak bir yararı davet eden ortak bir retorik için dinleyeceğim" anlamına gelir.

İyi dinleyiciler kötü avukatlar olabilirler, fakat usta yurttaşlar ve mükemmel komşular yaratırlar. Liberal demokratlar konuşmaya değer verme eğilimindedirler ve bu nedenle biçimsel eşitlikle ilgilenirler. Öte yandan, dinleyiciler, konuşma üzerine yapılan bir vurgunun bireylerin netlikle, inandırıcılıkla, mantıkla ve retorikle konuşma yeteneğindeki doğal eşitsizlikleri arttıracağını düşünür. Dinleme, bizzat pratiğiyle eşitliği arttıran bir ortaklaşalık sanatıdır. İki kişi aralarındaki ayrılıkları konuşma ve karşılıklı anlayışla kapattıkça, eşduyumsal dinleyici muhatabıyla daha benzer hale gelir. Aslında sağlıklı siyasal tartışmanın bir ölçüsü, izin verdiği *suskunluk* miktarıdır; çünkü suskunluk düşünceyi besleyen ve eşduyumu arttırabilen yegâne araçtır. Suskunluk yoksa, ancak sabırsız hasımların sağır kulaklarına girmeye çalışan, kaba çıkarlar ve ısrarcı hak-

---

alır: "Herhangi bir siyasal seçimde, hatta genel oy hakkının olduğu bir seçimde bile, seçmen, kendi özel çıkarını değil kamunun çıkarını göz önünde tutmak ve oyunu tek seçmen kendisi olsaydı ve seçimin sonucu sadece ona bağlı olsaydı nasıl atacağını iyice yargılayarak atmak gibi mutlak bir yükümlülük altındadır." Seçmenin yalnızca kendi özel çıkarlarına danıştığı ve eylemlerini kamusal olarak haklılaştırması gerekmediği gizli oy, yurttaş sorumluluğunu yozlaştırır. Gizli oya karşı iyi bir argüman için bakınız Andreas Teuber, "The Democratic Case Against the Secret Ballot" (bitmemiş çalışma, hazırlanıyor).

larla dolu bir laf kalabalığı olur. Haklar fikrinin bizzat kendisi - konuşma, kaydedilme, duyulma hakkı- suskunluğa engel our. Quaker (resmi kilise hizmetleri yerine gayri resmi toplantılar düzenleyen ve her koşulda şiddete ve savaşa karşı olan bir Hıristiyan mezhebi-çev.) toplantılarının demokratlar için bir mesajı vardır, fakat onlar bunu duyamayacak kadar kendi çıkarlarını ifade etmekle meşguldürler genelde.

Güçlü demokraside tartışmanın ikinci önemli gereği, tartışmanın bilişsel tarz kadar duygusal tarzı da içermesidir. Filozoflar ve hukuk teorisyenleri, tamamen akılcı konuşma biçimleriyle dolayımlanan tamamen akılcı bir dünyayı boş yere ararken tartışmayı aşırı akılcılaştırdıkları için özellikle suçludurlar. Dil ve sınırları hakkında Wittgenstein'ın geç dönem ihtiyatlılığını elden bırakarak kuralsız sözcükleri mantık disipliniyle evcilleştirme, konuşmayı akılda hapsetme, sadece açıklamak için değil rasyonaliteyi tanımlamak için de tartışmaya girme peşindedirler hep.[17] Bruce Ackerman'ın çabası son zamanlardaki, dil üzerine, konuşmayı adaletin ebeveyni yapan "nötr kısıtlamalar" dayatma girişimlerinin en dürüst ve en açık olanıdır.[18] Adaleti sözcüklerin kontrollü olarak kullanılmasıyla üreten bu sözlü tür ıslah bilimi (eugenics) siyasal yargının ürünü olarak adalet fikrini tamamen geçersiz kılma tehdidinde bulunur. Birçok filozof "saf aklın dünyası hiçbir uzlaşma, hiçbir pratik sınırlama, kusursuz biçimi bulmayı amaçlayan

17. Wittgenstein'ın, *Tractatus*'taki dille rasyonalite arasında kusursuz bir mantıksal simetri bulmaya -aralarındaki ilişkiyi tamamen analitik kılmaya- yönelik ilk arzuları daha sonra yerini, çok daha kapsamlı ve muğlak bir dil anlayışına bırakmıştır. O, dili "bir antik şehirle" karşılaştırır: "Küçük caddeleri ve meydanları, eski ve yeni evleri, değişik zamanlarda eklenmiş evleri olan bir labirent" (*Philosophical Investigations*, İng. çev. G. Anscombe, New York: Macmillan, 1953, I. 18, s. 8).
Dili mantığa (ve dolayısıyla matematiğe) benzeştirmeye yönelik felsefi çabanın yararlıkları ne olursa olsun, -bu yararlıklar Alfred North Whitehead ve Bertrand Russell tarafından arkitektonik bir çabayla *Principia Mathematica*'da hararetle sınanmışlardır; dili biçimsel akılcılığa benzeştirmeye yönelik siyasal çaba felaket olmuştur.

18. Bruce Ackerman, nötr diyalog fikrini adalet teorisinin merkezine koyar; bkz. *Social Justice and the Liberal State*, New York: Basic Books, 1980. Bununla birlikte, onun şeması, sonunda meydan okumayı amaçladığı sözleşmeci ve faydacı teoriler kadar siyasetdışı ve soyut olur. Ackerman'a yönelik, siyasal dilin doğasını vurgulayan bir eleştiri için bakınız benim "Unconstrained Conversations", *Ethics* 93, 3, Ocak 1983.

tutkulu istekleri mükemmel eserlerde somutlaştıran yaratıcı eylemliliğe karşı hiçbir engel tanımazken, gerçek yaşamın uzun bir geçici çare, ideal olanla mümkün olan arasındaki ebedi bir uzlaşma olduğu"nda Bertrand Russell'la hemfikir olabilir. Böylece, felsefi adalet arayışı, "mevcut dünyanın sıkıcı sürgününden bir kaçış"[19] olur. Felsefeyle disipline edilmiş tartışma, saf aklın dünyasına girmeye yalnızca hazır değil, siyasetle felsefe arasındaki ortak payda özelliğiyle siyaseti de yanında götürecek güçtedir. Bununla birlikte, bu cesur öte-dünya deneyi çoğunlukla, tartışmanın yüceltilmesini sağlamaksızın yalnızca siyaseti yoksullaştırmıştır.

Filozoflar asıl suçlular değillerdir yine de. Önderlik ederken bile takip ederler ve eğer, Kolakowski'nin sözcükleriyle, "bilişsel bir varlık olarak insanın ancak bir bütün olarak insanın bir parçası"[20] olduğunu her zaman kabul etmemişlerse, bu kısmen, yardım etmek istedikleri siyasal liberallerin, bir çıkar yaratığı olarak insanın bütün insan olduğu ve yerine getirilmesi gereken felsefi görevin çıkarın akılcılaştırılması olduğu konusunda onları ikna etmiş olmasındandır. Şu halde filozoflar, kökleri araçsalcı sağgörüde olan akılcılık ve aydınlanmış özçıkarla meşrulaştırılmış adalet nosyonları geliştirdiler diye suçlanamazlar. Bu koşullarda konuşma bilişselden başka bir sıfata sahip olabilir mi?

Bununla birlikte, böylesi yapay disiplinlerden arınmış tartışma, çıkar ve kimlik kadar yakınlık ve bağlanmanın, bireysellik kadar yurtseverliğin de bir aracısı olarak görünür. Hakları koruyabildiği gibi cemaat de kurabilir ve çatışmayı çözebildiği gibi uzlaşma da arayabilir. Anlamlar ve yorumlarla birlikte, suskunluklar, ritüeller, simgeler, mitler, deyişler ve talepler ve ortak insanlığımızın başka yüzlerce sessiz ve gürültülü tezahürlerini sunar. Güçlü demokrasi, bu şeylere ses -ve kulak- verecek kurumlar peşindedir.

Liberal teorisyenlerin yeterince değerlendirmedikleri üçüncü sorun, eylemde tartışmanın payıdır. Tartışmayla alternatif gelecekler bulabiliriz, karşılıklı amaçlar yaratabilir ve birbiriyle yarışan cemaat görüşleri kurabiliriz. Sahip olduğu potansiyeller tartışmayı,

19. Bertrand Russell, "The Study of Mathematics", *Mysticism and Logic,* New York: Doubleday, 1957, s. 57-58.
20. Leszek Kolakowski'den aktaran Richard Bernstein, *Praxis and Action,* Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1971, s. 74 not.

niyetler ve sonuçlar alanına iter ve aynı anda onu, filozofların kabul etmeye alışkın olduğundan, daha geçici ve daha somut kılar. Filozofların hayal gücü yoksunluğu, kısmen cılız demokratik siyasetin duyarsızlığından, kısmen de spekülatif felsefenin, belirsizlik kadar olasılık da getiren olumsallığa olan tahammülsüzlüğünden kaynaklanmaktadır. Fakat önemli siyasal etkiler ve eylemler ancak siyaset bir talih, belirsizlik ve olumsallık dünyasında gömülü olduğu ölçüde mümkündür.

Siyasal tartışma dünya *hakkında* değildir; dünyayı yapan ve yeniden yapan şeydir tartışma. Bu nedenle güçlü demokratın konumu, William James'in "ilk şeylerden, ilkelerden, 'kategorilerden', sözde zorunluluklardan yüz çevirme; ve en son şeylere, ürünlere, sonuçlara, olgulara bakma tavrı"[21] olarak pragmatizm tanımındaki anlamda "pragmatiktir". James'in pragmatisti, "somutluğa ve yeterliliğe, olgulara, eyleme ve güce döner yüzünü... [Dolayısıyla pragmatizm], dogmaya, yapaylığa ve nihai hakikat iddiasına karşı, açık havaya ve doğanın olanaklarına açılmak anlamına gelir." Güçlü demokrasi, katılımcı tarzdaki siyasete tercüme edilmiş pragmatizmdir. James konumunun güçlü siyasal içerimlerini izlememiş olsa da şunları yazmıştır: "[Pragmatizmin] ne kadar demokratik olduğunu görüyorsunuz. Tabiat ana gibi tavırları çeşitli ve esnek, kaynakları zengin ve sınırsız ve ulaştığı sonuçlar da dostçadır."[22] Güçlü demokratik tartışmanın etkin ve geleceğe dönük eğilimi, James'in pragmatizmin siyasal içerimlerine ilişkin içgüdüsel kavrayışını somutlaştırır. Böylesi tartışmanın ilk (fakat ilkeleşmiş değil) işi önsel ilke değil, gelecekteki eylemdir.

Şu halde, güçlü demokratik tartışma daima, konuşma kadar dinlemeyi, düşünme kadar hissetmeyi ve ifade etme kadar eylemde bulunmayı içerir. Bu nitelikler, güçlü demokratik bir sistemde, tartışmanın sahip olduğu özel siyasal işlevlerde açıkça görülebilir ve bu işlevlerin açıklanmasına yardım ederler. Şimdi sıra bu işlevlerin bir dökümünü çıkarmaya geldi.

21. William James, *Pragmatism and the Meaning of Truth*, der. A. Ayer, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978, s. 32.
22. Ibid., s. 44.

C. GÜÇLÜ DEMOKRATİK TARTIŞMANIN DOKUZ İŞLEVİ

Demokratik süreçte tartışmanın işlevleri, en az dokuz önemli kategoriye ayrılır. İlk ikisi liberaller için bildiktir ve tartışmanın işlevlerinden anladıkları şeylerin birçoğunu kapsar. Sonraki altısı liberal teoride, kısmen temsili kurumlar ve uyuşmazlık sistemi açısından iyi hizmet görmediklerinden, azımsanır ve sesleri kısılır. Sonuncusu ise tartışmanın tüm işlevini özetler. Bu dokuz işlev şunlardır:

1. Çıkarların ifade edilmesi; pazarlık ve alışveriş
2. İkna etme
3. Gündem oluşturma
4. Karşılıklılık keşfetme
5. Bağlılık ve yakınlık
6. Özerkliği koruma
7. Tanıklık ve kendini ifade etme
8. Yeniden formüle etme ve yeniden kavramsallaştırma
9. Kamusal çıkarlar, ortak iyi ve etkin yurttaşlar yaratılması olarak cemaat kurma.

1. Çıkarların İfade Edilmesi; Pazarlık ve Alışveriş. Birçok liberal yapıda, tartışma, piyasa etkileşimi yoluyla özçıkarlarını en fazlaya çıkarmaya uğraşan rakip bireyler arasındaki alışverişin temel bir aracı olarak anlaşılır. Sözleşmeler buna iyi bir örnektir. Buradaki model ekonomiktir ve konuşma da siyasetin merkezinde bulunduğu varsayılan yargıyı, toplamayı ve alışverişi mümkün kılan bir matematiksel işaretler sisteminden ("istiyorum" ve "ne kadar ödeyeceksin?" gibi rakip ifadelerin sayısallaştırılması) başka bir şey değildir. *Çıkar* terimi burada çok önemlidir; çünkü 4. Bölüm'de ortaya serilen birey ve bireyin uyuşmaz toplumsal rolü fikrini somutlar. Bu dar tartışma kurgusu, bütün demokratik rejimlerde sahip olduğu görünümlerden birini betimler. Öte yandan bu yorum sorunlar da doğurur. Tartışmayı hedonist pazarlık konuşmasına indirgeyerek, tartışmanın duygusal kullanımlarına karşı düşman ve hassas karşılıklılık iddialarına karşı da duyarsız bir hava yaratır. Bu sınırlılıklar en açık şekilde, kamusal siyaseti ve ekonomik seçimi biçimlendirenlere güçlük çıkarmaya devam eden "hazıra

konma" sorununda ortaya çıkar.[23] Hazıra konanlar, sıkı polis kontrolü ve dışsal baskı olmadığında kamusal siyasetlere ve ortak kararlara aldırış etmeyen, kendi çıkarı peşindeki bireylerdir. Sırf özel çıkara göre davrandıkları ve kurallara ancak başkalarının onayını almanın zorunlu bedeli olarak riayet ettikleri için, idare edebildikleri sürece "kamunun" peşinden bir şey için koşturmadıklarından memnundurlar. Aşağıda kamusal çıkarların doğasını tartışırken göreceğimiz gibi hazıra konanlar yalnızca, yükümlülüğün, bir pazarlığın geçici sonucu olduğu cılız bir demokraside var olabilirler. Yurttaşlar hiç kimseye aldırış etmeden hazıra konmazlar ve konamazlar; çünkü özgürlüklerinin, ortak kararlar oluşturma ve onlara göre hareket etme süreçlerine katılımlarının bir sonucu olduğunun farkındadırlar. Hazıra konmak, başkalarına ya da soyut bir söze değil, kendine ihanet etmektir.

2. İkna Etme. Liberal demokratlar ekonomik siyasal etkileşim modellerini savunurlar, fakat menkul kıymetler borsasında bağırıp çağırmanın ve bu bağırışların belirlediği pazarlıkların siyasal tartışma olanaklarını tükettiğini düşünmeyecek kadar ince düşüncelidirler. İknayı ve retoriği de kabul ederler, bunları birinin kendi çıkarlarının meşruluğuna başkalarını inandırma araçları olarak görseler de. Dolayısıyla ikna tüm demokratik rejimlerde tartışmanın ikinci bir önemli işlevini oluşturur. Liberaller arasında, bu işlev geleneksel olarak, hakikaten kamusal bir çıkara ulaşmayan; fakat özeli daha genel iyilerle birleştiren bir çıkar ağı tasarlayan bir tartışma nosyonu olan "çıkarların akılcılığı" fikrini çağrıştırır. Bentham'ın en çok mutluluk, Smith'in görünmez el ve Rawls'un başlangıç konumu ilkesi, bir çıkar ağı fikriyle ilişkilidir. Böyle bir akıl yürütme, radikal bireycilikten ya da psikolojik hedonizmden vazgeçmeden, salt çıkara ikna edici bir genellik tınısı ve retorik bir adalet görüntüsü kazandırır.

Tartışmanın retorik işlevleri, kendilerini temsile ödünç verirler.

23. Mancur Olson hazıra konma sorununun kısa ve öz bir betimini yapmıştır. "Bir gruptaki bireylerin sayısı oldukça az olmadıkça ya da bireyleri ortak çıkarları içinde hareket etmeye zorlayacak bir baskı ya da başka bir özel araç olmadıkça, kendi çıkarlarını düşünen akılcı bireyler ortak amaçlarını ya da grup çıkarlarını gerçekleştirmek için hareket etmeyeceklerdir" diye yazar (*The Logic of Collective Action,* New York: Schocken Books, 1968, s. 2).

Kendi özel çıkarlarının kamusal yararını göstermek arzusundaki bireyler ve gruplar, sözde kamusal tartışmadaki özel olanı gizlemek için mantık, muhasamat (litigation) ve yasama sanatlarını konuşturan uygun "sözcüler" -hatipler, vekiller ve senatörler- kullanırlar. Buna karşın, hatibin kamusal argümanlara başvurması, akla liberal demokratik teoride bile bir kamu fikrinin siyaseti meşrulaştırması gerektiği yollu bir şeyler getirir. Tamamen özel bir çıkar etrafında bir kamusal tartışma şalı örten senatör, onu bir düzenbazın kullanımına bırakabiliyor olsa da yine de kamu fikrinin kendisi için küçük bir hizmette bulunur. Bu biçimde, en dar ikna yorumu bile var olan yapıyı, tamamen özel çıkarların ifadesi olarak tartışmanın ötesine götürür ve daha güçlü demokrasi biçimlerine bir bağlantı kurulmuş olur.

3. Gündem Oluşturma. Liberal demokrasilerde, gündemler genellikle elitlerin -komitelerin, yöneticilerin ya da (hatta) kamuoyu araştırıcılarının- yetki alanı olarak görülür. Bu sadece, temsili sistemler gündem oluşturma işlevini havale ettiği ya da yurttaş katılımını azalttığı için değil; gündemleri, sabit ve kesin, neredeyse doğal ve bu anlamda tartışma ve karar verme gibi yaşamsal demokratik süreçlerde rastgele ortaya çıkan bir şey olarak düşündükleri için böyledir.[24]

Fakat, tartışma ve doğrudan siyasal alışveriş araçlarıyla kendi gündemini oluşturmayan bir halk, can alıcı bir yönetim gücünden vazgeçmekle kalmayıp bunun yanı sıra geri kalan tartışma ve karar verme güçlerini de sürekli bir yıkıma maruz bırakır. Neyin bir "konu" ya da bir "sorun" olarak kabul edildiği ve böylesi konuların ya da sorunların nasıl formüle edildiği, kararlara nasıl varılacağını büyük ölçüde önceden belirler. Örneğin, aşağı Manhattan'da küçük bir çevreyolu ya da on iki şeritli bir otoyol inşa edilmesi arasındaki seçim, şehir ulaşım sorunlarını kitlesel demiryolu taşımacılığıyla çözmeyi tercih eden birisi için çok az öneme sahip olabilir.

24. "Karar-olmayan teorisi" gizli gündemlerin ve karar-olmayanların demokratik teoride oynadığı çok önemli rolü ortaya sermiştir. Peter Bachrach ve Morton Baratz'ın çığır açıcı makalelerini ("The Two Faces of Power", *American Political Science Review* 56, 4, 1962: 947-52) yazmalarından beri, demokrasi teorisyenleri, bir demokraside gündem oluşturmanın karmaşık doğası hakkında daha duyarlı olmuşlardır.

Ya da altı tane ılımlı merkez sağ aday arasından seçim yapmak, sosyalistlerin toplumsal imgelemlerini harekete geçiremeyebilir. Geniş bir seçenek çeşitliliği sunmak da yeterli değildir; çünkü bir seçeneği oluşturan şey -bir sorunun nasıl formüle edildiği- sunulan seçimlerin ufku kadar tartışmalıdır. Kürtaj şu günlerde yoğun kamusal ilgi uyandıran bir sorundur, fakat onun kamusal gündemin konusu olduğunu söylemek çok az şey ifade eder. Can alıcı soru değişmez: Konu nasıl sunuluyor? Şu biçimde mi: "Anayasada doğmamış çocuğun yaşamını koruyan bir değişikliğin yapılması gerektiğine inanıyor musunuz?" Yoksa şu biçimde mi: "Anayasada kürtajı yasaklayan bir değişikliğin yapılması gerektiğine inanıyor musunuz?" İlk soru bir *New York Times-CBS* anketinde sorulduğu zaman, yanıtlayanların yarısından fazlası "evet" dedi, oysa ikinci soru sorulduğunda yalnızca yüzde 29'u "evet" dedi.[25] Gündemi -sözcük düzeyinde bile- kontrol eden sonucu da kontrol eder. Eşit Haklar Değişikliği için verilen mücadele büyük ihtimalle düşmanlarının onu kamusal gündeme "ailenin yıkılması, homoseksüelliğin meşrulaşması ve zorunlu karma tuvalet kullanılması" isteniyor diye sokmayı becermeleri yüzünden kaybedilmiştir. Eşit Hak yandaşları Amerikalıların sorunu, "Anayasa'nın kadın haklarına ilişkin olarak verdiği teminatta basit bir genişleme" -birçok yurttaşın büyük olasılıkla benimseyebileceği bir amaç- olarak görmesini hiçbir zaman sağlayamamışlardır.

Alternatiflerin sıraya konulması seçim kalıplarını, alternatiflerin formülasyonları kadar kesin bir şekilde etkileyebilir. Konumlar kutuplaştıktan sonra sunulan bir uzlaşma başarısızlığa uğrayabilir; kendisine yol açan değişim döneminin en sonunda gerçekleştirilen bir anayasal değişiklik, yeni bir düşünce ikliminde uzun süre yaşamayabilir. Daha az cazip bir alternatifle eşlenen bir teklif, bir üçüncü seçenekle eşlenen aynı teklifin başarısızlığa uğrayabildiği yerde başarılı olabilir.

Bu gerçeklikler şunu akla getirir: Sahici bir demokraside gündem oluşturma, tartışmayı, müzakereyi ve kararı önceleyemez, bizzat tartışmanın devamlı bir işlevi olarak anlaşılmalıdır. Gündem oluşturmayı elitlere ya da varsayımsal "doğal" bir sürece havale

25. Geçtiği yer *The New York Review of Books*, 25 Eylül 1980.

etme, haklardan ve sorumluluklardan vazgeçme demektir. Manhattan'ın eyaletlerarası çevreyolu tartışması insanlara kitlesel taşımacılık, enerji ve çevre konularındaki temel önceliklerini tartışma olanağı sağlamadıkça, bir yalandır. Kürtaj üzerindeki tartışma insanlara hamileliğin toplumsal koşullarını, yoksulların mevcut alternatiflerini ve kendi bedenine, yaşamına ve bir embriyona karşı olan yükümlülükleri arasında bocalayan bir kadının ahlâki açmazlarını tartışma olanağı sağlamadıkça, ne hamile kadınlara ne de doğmamış bebeklere makul bir adalet yaklaşımıyla yardım edecektir.

Bu nedenlerden dolayı, güçlü demokratik tartışma, gündemini siyasetinin başlangıcından ziyade merkezine koyar. Sıkıştıran her sorunu devamlı bir incelemeye ve olası yeniden formülasyona tabi kılar. Onun gündemi, başka her şeyden önce, onun gündemidir. Dolayısıyla, suskunluk çatlaklarının içinde açıkça ifade edilmemiş bir sorun, konuşamayan bir mağdur ya da kendini savunamayan bir protestocu olup olmadığının izlerini sürerek konuşulmamış kalan şeyleri dikkatle gözden geçirir. Bir cemaatin gündemi cemaate nerede bulunduğunu ve ne olduğunu söyler. O cemaatin karşılıklılığını ve karşılıklılığının sınırlarını tanımlar ve geçmiş için kurumlaştırılması ya da aşılması, gelecek için de kaçınılması ya da başarılması gereken planları düzenler. Demokrasinin önemsiz bir ön hazırlığı olmaktan çok öte olan gündem oluşturma, onun kapsayıcı ve belirleyici işlevlerinden biridir.

4. Karşılıklılık Keşfetme. Tartışma bir pazarlık sürecinde sadece işaret etmeye indirgendiği zaman, en iyi ihtimalle yalnızca karşılıklı olarak yararlı alışverişler arayışında farklılıklarımızı keşfetmemize izin verir. "Mahkûmun açmazı" gibi rasyonel seçim modelleri, özgeciliği bile çıkar diline çevirir.[26] Fakat muhataplarımıza,

26. Jon Elster'in yazdığı gibi, "Rasyonel seçim teorisinin karakteristik bir özelliği, özgeciliğin mantıksal olarak ya da doğrudan doğruya egoizme indirgenmesidir", *Ulysses and the Sirens,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1979, s. 142. "Mahkûmun Açmazı"nda (arı özçıkar ve bireysel itibar kazanma stratejilerinin bir arada yıkıma yol açtığı yer), uzlaşma ve dayanışmanın, korkunun ve aydınlanmış özçıkarın ürünleri olduğunu hatırlatır bize. Hobbes'un herkesin herkesle savaşı özgün bir mahkûmun açmazı modelidir: Arı özçıkar kendi kendini bozguna uğratır, oysa toplum sözleşmesi ve egemen otorizasyon, ürkmüş ve utangaç ha-

farklı çıkarlarımızdan dolayı hasım olarak davranmaktan ziyade ortak dilimizden dolayı hısım olarak davranmamıza izin verdiği için güçlü demokratik tartışma karşılıklı keşfin bir aracısı olur. Müzakerede (seçimleri açığa vurma), pazarlıkta (yararları değiştirme) ve karar vermede (amaçları seçme) tartışmanın işlevleri, daha karmaşık, açık uçlu konuşma sanatıyla tamamlanır.

Liberaller, kendilerini hakları güvence altına almaya, amaçları gerçekleştirmeye, çıkarları korumaya ve genelde şeylerin yapılmış olmasına adadıkları için, konuşmayı siyasal bir sanat olarak anlamlandırmakta zorlanmışlardır. Konuşmayı temel bir medeniyet sanatı olarak görmeyi, muhafazakâr geleneğin zarif yandaşlarına bırakmışlar ve böylece önemli bir demokrasi aracı olabilecek şeyi terk etmişlerdir. Michael Oakeshott'un konuşma betimlemesi, tartışmanın diyalektik işlevinin kalbine gider:

> Konuşmada, "olgular" vardır; ama sadece çözülmüş, kendilerini oluşturan olasılıklara dönmüş bir halde görünürler: "Kesinliklerin", başka "kesinliklerle" ya da şüphelerle ilişki içine sokularak değil, başka bir düzenin fikirlerinin varlığıyla tutuşturularak, yanabilir olduğu gösterilir; birbirinden normal olarak uzak olan nosyonlar arasındaki yakınlıklar açığa çıkarılır. Farklı tür düşünceler, birbirinin hareketine tepki vererek ve birbirini yeni hareketler yapmaya kışkırtarak birbirinin etrafında kanat çırpar ve oynar.[27]

Bağımsız temellerin yokluğunu kabul eden ve dıştan gelen otoritenin keyfiliğini reddederek, kendi epistemolojisine göre hareket eden bir siyasetin parçası olarak konuşma, Oakeshott'un konuşma standardına tamamen denk düşer. Oakeshott, sözlerini "hiçbir şef ya da hakem, hatta kimlikleri kontrol edecek bir kapıcı bile yoktur... *konuşmada konuşan sesler bir hiyararşi oluşturmazlar,*" şeklinde sonuçlandırır.[28] Hiçbir sesin ayrıcalıklı, hiçbir konumun

---

sımlar arasında yapılan sağgörülü bir pazarlık gibi görünür.

27. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics,* New York: Basic Books, 1962, s. 168.

28. Ibid., vurgular benim. İnsanlık durumunun heterojenliği ve insanın önündeki vaatlerin çoğulluğu üzerindeki vurgunun muhafazakârlar tarafından benimsenip otoriteyi savunmak için kullanılması bana her zaman garip gelmiştir. Bu vurgu güçlü demokrasinin siyasal felsefesine ve özerk ahlâka çok daha uygun görünmektedir. Sorun şu olabilir: Bazı düşünürler (örneğin Godwin) otoritenin demok-

üstün olmadığı, sürecin kendisinden başka hiçbir otoritenin kabul edilmediği güçlü demokratik tartışmada da aynı şey geçerlidir. Her ifade hem meşru hem de geçici, evrilen bir bilincin yaklaşık ve süreksiz bir konumudur.

Bir konuşma, kurallarını devam ettikçe koyarak tartışmanın tipik analitik biçimde farklılıkları vurgulamak için değil; ortaklıklar keşfetmek ve yaratmak için kullanıldığı biçimsel olmayan (informal) bir diyalektik izler. Analitik akıl, bireye karşı toplum ya da özgürlüğe karşı otorite gibi zıtlıklar doğurur. Konuşma, böyle zıtlıkların aşıldığı bir "yurttaş" nosyonunu hayata geçirir. "Ben ve sen kaprisleri" (Peirce), yalnızca "bizim" için mümkün olan bir tartışma biçimi içinde erir.[29] *Doğru* ve *yanlış*, kesinlik ve hakikat iddiasında olmayan bir karşılıklı alışveriş içinde, geçerli yargı terimleri olmaktan çıkarlar. İlk kez bahçe parmaklığında konuşan iki komşu ya da ilk kez kahve içerken konuşan koleje yeni başlayan iki öğrenci düşünün: Bu durumlarda, hiçbir münakaşa, argüman, meydan okuma, öncelikleri saptama, konumları ayırarak belirleme, çıkarların dökümünü yapma, mal mülk dağıtımı, ödüllendirme yoktur. Yalnızca bir "seni bilmeye başlama" ve böylece, iki ayrı kimliği tek bir *biz* yapan ortak bağlam, özellikler, durumlar ya da tutkular keşfederek, "*bizi* bilmeye başlama" vardır. Bir zirvede toplanan dünya liderleri çoğunlukla hemen hemen bu biçimde, pazarlık ve alışveriş işine başlamadan önce, birbirlerini tanımak için bir başlangıç oturumu yapacaklardır. Ve burada onları motive eden

---

ratikleşmesini oldukça tehlikeli görmektedir. Kışkırtıcı bir tartışma için bakınız Richard Flathman, "Citizenship and Authority: A Chastened View of Citizenship", *News for Teachers of Political Science* No. 30, Yaz 1981.

29. Tam alıntı şöyledir: "Gerçek, şu halde, er ya da geç, bilgilendirme ve akıl yürütmenin yol açtığı ve bu nedenle ben ve sen kaprislerinden bağımsız olan şeydir. Dolayısıyla, gerçeklik tasarımının bizzat kendisi, bu tasarımın özünde bir cemaat nosyonu gerektirdiğini gösterir", Peirce, *Philosophical Writings*, s. 247.

Pragmatistler genellikle zekâyı bireylerden ziyade cemaatlerin bir mülkiyeti olarak anlamışlardır. "Bireysel insan, ayrı var oluşu yalnızca ihmal ve hatayla tezahür ettiği için, hemcinslerinden ve hem kendisinin hem de hemcinslerinin olması gereken şeyden ayrı bir şey olduğu sürece, yalnızca bir olumsuzlamadır" diye yazar Peirce. "Bu insan

....mağrur insandır,
En emin olduğu şeyden
Pırıl pırıl özünden,
Bihaber olan insan."

Ibid., s. 250.

şey protokolden çok öte bir şeydir; aslında, protokol bile nezaketin hakkının verildiği, hatta rakipleri bir araya getiren şeyin nezaketten başka bir şey olmadığı bir tören biçimidir.

"Geçici bir kâr elde etmek için tasarlanmış bir girişim" ya da "kazananın ödül aldığı bir yarışma ya da bir yorumlama faaliyeti"[30] olmayan; fakat yalnızca "provası olmayan bir entelektüel serüven" olan konuşma şeklindeki tartışma, felsefi ya da bilimsel söylem kadar net ve kesin olmak zorunda değildir. Böylesi kesinlikler bir handikap bile olabilir. Zeki Aristoteles, "Yalnızca, konunun doğası izin verdiği sürece her tür şeyde kesinlik arayın" demiştir. Ve John Locke, belki de Hobbescu monizmden çekindiğinden "sözcüklerle yapılan yurttaş iletişimini" "sözcüklerle yapılan felsefi iletişimden" dikkatle ayırmıştı. Yalnızca "bu iki kullanımın çok farklı olduğunda" değil, "[yurttaş iletişiminde] öbüründen çok daha az bir kesinlik olmasının daha iyi olduğu"nda ısrar eder.[31] Konuşma sonsuz insan deneyimi çeşitliliğine karşılık geldiği ve başlangıçta her insanın bakış açısının meşruluğuna saygı duyduğu için, bir taneden ziyade birçok sese hizmet verir ve dar bir netlikten ziyade zengin bir muğlaklık elde etmeyi başarır. Bir birlik değil, ortaklık anlayışı yaratmayı amaçlar ve peşinde koştuğu karşılıklılık, yüzlerce görüşün ipliğini bir halıda dokur. Konuşma metafizik kesinliği siyasal ittifak olarak şeyleştirmez; ulaşmayı umduğu tek şey, sürekli farklılıklar kadar geçici yakınlaşmalara da izin veren ve paylaşılan görüş uğraklarını hiç bitmeyen bir konuşma yolculuğu sırasında konaklanan, arzu edilen vahalar yapan bir etkileşim dinamiğidir.

Konuşma, dostluk kurmaya ve sevgi beslemeye ve dolayısıyla yaşayabilir bir cemaati bir arada tutmaya açıkça yardımcı olabilse de konuşma yoluyla karşılıklılık keşfetme, tartışmanın, sevgi ve muhabbeti geliştirmekten farklı olan bir işlevidir. Böyle bir keşif, ben'in kendi bilincinde olmasına olanak tanır ve benlik ile ötekinin eşduyumunu besler, ancak başkalarını bilme ve onlara özen gösterme psikolojik ya da toplumbilimsel olarak anlamdaş şeyler değildir. Diğer taraftan, tartışmanın keşfedici işlevleri, aşağıda incele-

30. Oakeshott, *Rationalism*, s. 198.
31. John Locke, *Essay on Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 1975, III, xi, 3.

nen yeniden formüle etme ve yeniden kavramsallaştırma işlevleriyle önemli ölçüde örtüşür. Etkileşimde bulunan bilinçler arasında bir çekişme ya da bir ilişki keşfetmek, aslında çekişmenin ya da ilişkinin yeniden tanımlanmasına olanak sağlamaktır. Ve böyle bir yeniden tanımlama, çatışmaları ve düşmanlıkları çözecek diyalektik anahtarı elinde tutabilir.

Jürili ve çok üyeli mahkemelerde, komitelerde ve diplomaside muğlaklık ve yepyeni formülasyonlar genellikle, legalist konuşmanın ya da ekonomik pazarlığın ortaya çıkarmayı umamayacağı anlaşmalar üretir. Çeşitli yorumlara karşı duyarlı olan belirsiz; fakat kapsayıcı bir ibare, karşılıklılığa, tarihsel koşulların ve sabit kullanımların getirdiği tüm yükü sırtlanmış kesin bir ibareden çok daha iyi hizmet edebilir. Fakat diplomatların, siyasetçilerin ve yargıçların, anlaşma ya da en azından anlayış ararlarken gerekirse saçmalamalarına izin verildiği halde, seçmenler, seçmen toplulukları ve yurttaşlar rasyonel seçim modellerinin kutuplaştırıcı örneğini izlemeye zorlanırlar. Bu nedenle Harold Nicolson klasik çalışması olan *Diplomasi*'de, "demokratik siyasetin belirsizliğine ve akışkanlığına" onun "önde gelen kusurlarından" biri olarak saldırarak demokratları azarlar. "Bütün demokrasilerin, kesin ve bağlayıcı bir tanım yerine belirsiz ve her duruma uyan bir formülü tercih etme eğilimi vardır."[32] Fakat "kesin ve bağlayıcı" dil, net kazananlar ve kaybedenler içerir ve kamusal olarak bütün taraflar tarafından kabul edilmesi gereken bir kazançlar ve kayıplar listesi saptar. I. Dünya Savaşı'na son veren Versay Antlaşması'nın netliği, yalnızca taşıdığı yıkım potansiyelinin fiiliyata geçmesine yol açmıştır. Bu anlaşma, Wilsoncu açık seçik diplomasi modeliyle uyumlu olarak, kazananların ve kaybedenlerin rollerini tam bir kesinlikle belirlemiştir ve bu suretle de demokrasi için güvenli bir dünyanın değil, düşmanlığa ve silahlı çatışmanın er geç yeniden başlamasına mahkûm bir dünyanın yaratılmasına katkıda bulunmuştur. Carter, Begin ve Sedat tarafından gerçekleştirilen Ortadoğu uzlaşması ise tersine, her bir taraf anlaşmayı kendisi için bir zafer olarak görebilsin diye, her birinin kendine göre yorumlayabileceği bir dil geliştirmiştir.

32. Harold Nicolson, *Diplomacy*, Oxford: Oxford University Press, 1963, s. 96.

Konuşma sanatı, çatışan dünya algılarını kaynaştıracak kadar geniş ve yeni, ancak yine de anlaşan tarafların sonra birbirlerine girmelerini engelleyecek kadar içten olan dil bulma sanatıdır. Tek başına dil karşıt çıkarların akıntısına karşı zorlukla set çekebilse de genellikle çıkarları zamanla dönüştürebilir; İsrail ve Mısır örneğinde olmuş göründüğü gibi. Sözcükler, hem bölmek hem de birleştirmek için kullanılabilecek sınırlı fakat güçlü bir büyüye sahip olabilirler; çok sık yinelenen tutkuları yatıştırmak için bile olsa, suskunluk da bir büyüye sahiptir. Diplomatlar ve sendikacılar, tartışma ve suskunluğun her ikisini de belirsizliğe özenli bir dikkat göstererek kullanırlar; konferans komiteleri ve onları dolduran meslekten hukukçular, yasaya ilişkin bir giriş metninde virgülleri oynatarak, parti ideologlarını uzlaşmaya zorlayabilir. Bunlar, eğer karşılıklılığı özerkliklerinden vazgeçmeden başaracaksalar, kendi kendini yönetmek isteyen yurttaşların ihtiyaç duyduğu, konuşmayla ilgili becerilerdir.

5. Bağlılık ve Yakınlık. Konuşma bize birbirini tanıma ve hatta anlama olanağı verir, fakat tanıdığımızdan ve anladığımızdan hoşlanmak zorunda değiliz. Dolayısıyla, demokraside tartışmanın keşfedici ve duygusal kullanımlarını ayırt etmek yararlıdır, bunlar açıkça büyük ölçüde örtüşüyor olsa da. Zira tartışma, yakınlık duyma ve bağlanmaya hizmet ederken hissi ifade, müziksel söyleyiş, tonlama, duygu, ritüel ve sembolizm (ya da mit) potansiyelinden yararlanır; oysa ortaklık keşfederken bilişsel yapısını (muğlaklık uğruna esnetse bile) muhafaza eder. Bebeklerle, hayvanlarla, âşıklarla, kendimizle ve Tanrı'yla, ne ekonomistlerin ne de analitik filozofların fazla bir anlam veremedikleri seslerle konuşuruz. Fakat müzik sesi ve şiir sesi, insanı tartışmaya özgü bir güçle duygulandırır ve bağlar. Sözcükler yoluyla bilgiler iletir, çıkarları dile getirir ve argümanlar yürütürüz; fakat ton, renk, volüm ve tonlama yoluyla birbirimizi hisseder; etkiler ve duygulandırırız. Konuşmanın içeriğinden ziyade aracını manipüle ederek güven tazeleriz, ürkütürüz, tedirgin ederiz. Rahatlatırız, yıldırırız, yatıştırırız, nefret ederiz ve severiz. Aslında dili, verdiği mesajı yalanlamak -Ring Lardner'in tuhaf dizesi buna bir örnektir: "'Kapa çeneni!' diye açıkladı"- ya da tüm konuşmanın derinlemesine katmanlı dokusuna

(derin yapısına) ödenen usandırıcı bir haraç olan ironiyi yaratmak için kullanabiliriz. Ve tartışmamız törensel sözlerle daha çekici duruma sokulur: Tümü de bayağılıkları ve geleneksellikleri içinde, ortak yaşamın günlük yapılarını ifade eden ve güçlendiren, selamlar ve vedalar, dualar ve sihirli sözler, ünlemler ve nidalar.

Siyasette, belki de yine biçimsel akılcılık ve liberal demokrasi çok sıkı bir ortaklık kurmuş oldukları için, bilişsel olmayan konuşmaya daha az değer verilir. Fakat pratikte, bilhassa tartışmaya en çok değer verilen yönetim yapılarında, törenselliğin payı inkâr edilemez. Birleşik Devletler Senatosu, hiçbir anlam ifade etmeyen seslerle ve taşkınlıklarla doludur. Anlamsız yüreklendirici ibareler, kendilerini yavaş yavaş tartışmanın içine sokarlar ve yanlarında ayrılık yaratan tutkuların gücünü azaltan bir nezaket getirirler. Söz sırasını New York'taki kötü mali idareyi sert bir dille eleştirecek olan, "büyük çiftliklerin eyaleti Iowa'dan gelen saygıdeğer ve konuşkan beyefendiye" veren New Yorklu senatör, böyle yaparak bölgeselciliğe (regionalism) duyduğu saygıyı, federalizme ve çeşitliliğe olan inancını ve ulusun refahından sorumlu ortak bir yapı içinde hasımlarını dinleme ve onlarla birlikte çalışma isteğini kanıtlamaktadır; tüm bunlar, parlamentonun abartılı belagatinden alınmış bir iki şişirilmiş ibare ile birlikte gitmektedir.

Taban siyaseti ve katılımcı demokrasi, bu acayip bağlılık ve yakınlık diline, en az dünyadaki büyük yasama meclisleri ve saraylarının duyduğu kadar gereksinim duyar. Bir demokraside zaten en az önemli yurttaşlık davranışı olan oy verme Amerika'da, çoğunlukla oy verme mekanizmalarıyla simgelenen bir tür verimlilik ve gizli oyla temsil edilen bir tür özelcilik adına, hemen hemen tüm tantanalardan ve ritüellerden arındırılmıştır. Özgürlük kullanımının bir hak kadar bir tören de olması gerektiği gibi, oy verme de bir seçim fırsatı olduğu kadar bir kutlama fırsatı da olmalıdır. Bazı bölgelerde, İsviçreliler hâlâ resmi oy verme sürecine festival oyunları, tiyatro, içki ve yoldaşlığın eşlik ettiği, gün boyunca devam eden toplantılarda oy kullanıp temsilcilerini seçmektedirler. Rousseau, böylesi kutlamaların cemaatin kimlik duygusu ve birey yurttaşların özerklik ve eylem kapasiteleri üzerindeki güçlendirici etkilerine dikkat çeker.[33] Tersine, bizim başlıca seçim eylemimiz, oy verme,

33. Jean-Jacques Rousseau, *Letter to D'Alembert* ("Sur spectacles"). Bu eski

daha çok umumi bir tuvaleti kullanma gibidir: Kendimizi yalnızlık ve mahremiyet içinde yükümüzden kurtarabileceğimiz küçük bir bölmeye kapatmak, bir damga basmak amacıyla kalabalık bir kuyrukta bekleriz ve sonra da bir sonraki kuyruğa geçerek sessizce eve gideriz. Oyumuz gizli -"özel"- olduğu için, kamusal ya da siyasal bir şekilde düşünmemizi gerektirebilecek bir tarzda onu başkalarına (ya da aslında, kendimize) açıklamak ya da haklılaştırmak zorunda değilizdir.[34] Oy vermenin kamusal törensiliği, demokrasi için kararın kendisi kadar değerli olan bağlayıcı bir etkiye sahip olabilir. Güçlü demokraside, sevgi ve etkileme yapışık ikizleridir; biri olmadan diğeri gelişemez. Bunlarla birlikte, seçme hakkı bireylere değil; yurttaşlara aittir ve yurttaşlar üyelikten sonra gelen oy verme kapasiteleriyle değil, bir cemaate üyelikleriyle tanımlanırlar.

Tartışmanın duygu ve bağlılık yaratma işlevleri, seremonik cemaat inşasıyla ya da hissi konuşmanın hiçbir biçimde bilişsel olmayan taraflarıyla sınırlı değildir. Her tür tartışma -bilişsel, sağgörülü, keşfedici, müzakereli ve duygusal- eşduyumu arttırabilir ve eşduyumla şekillenenden daha güçlü bir toplumsal bağ ve daha önemli bir kamusal düşünce birliği belki de yoktur. Çıkar gözetmeme ve sağgörülü adalet, olumsuzlama yoluyla ve tamamen özel bir hedonizm olasılığını yadsıyarak uzlaşma arar ("Galiba ihtiyaçları olan tek kişi ben değilim" ya da "Ben başkalarının haklarını tanımadıkça, onlar da benim haklarımı tanımayacaklardır"). Eşduyum, ortaklaşalığı ve sevgiyi kabul ederek uzlaşmaya ulaşır ("Ben başkaları gibiyim" ve "Başkalarını severim"). Sağgörüden ve eşduyumdan ileri gelen yakınlık türleri arasındaki farklılık, bir sözleşmeyle bir arkadaşlık ya da anonim (sınırlı sorumluluk) bir ekonomik ortaklıkla yurttaş topluluğu arasındaki farklılıktır.[35]

Eşduyum, özel çıkarları ve onların beslediği uzlaşmaz karşıtlık-

İsviçre pratikleri modern dünyada da yaşamını sürdürmüştür, yalnızca Landesgeminde kantonlarında değil, Graubuenden gibi yargı gücü olan kanton bölgelerinde de. Ayrıntılar için bakınız benim *The Death of Communal Liberty*, Princeton: Princeton University Press, 1974.

34. Bakınız yukardaki 16. not.

35. Aristoteles, "Yasa koyucular arkadaşlığı adaletten daha önemli bir amaç haline getirirler" diye belirtir (*Nicomachean Ethics*, 1155, a24). Fakat modern demokrasi çalışmalarında arkadaşlığa çok az değinilir. Bir istisna, Wilson Carey McWilliams'ın *The Idea of Fraternity in America* (Berkeley: University of California Press, 1971) adlı kitabıdır.

ları aşarken kendini çok fazla değiştirmeden bakış açılarını genişletmek ve bilinci arttırmak yolunda siyasal açıdan mucizevi denebilecek bir güce sahiptir. Bir komşu, eşduyum ve paylaşılan çıkarlarla bir arkadaşa -ama yakınlığı doğal ya da kişisel ve özel olmaktan ziyade siyasetin bir marifeti olan *yapay* bir arkadaşa- dönüşen bir yabancıdır. Bu ayrım, yurttaşlıkla ilgili süreçte çok önemlidir; çünkü doğal dostlara ve akrabalara karşı hissettiğimiz bağlılık kısıtlayıcı ve daraltıcı olabilir; yurttaşlığı geliştirmekten ziyade dışlayabilirler ve yıkabilirler.[36] Buna karşın, eşduyum, siyasal tartışmanın yapay bir ürünü olarak bizi, kendi ailelerimize, kulüplerimize ya da kiliselerimize ait olmayanlara, "yabancılara" bağlayan duyguları harekete geçirir. Demokratik katılımın önayak olduğu, özelciliğin ve özçıkarın üstünden sıçrama, bizimle olan ortaklıkları kandan, coğrafyadan ya da kültürden çok tartışmanın kendisinden kaynaklanan yabancıları kucaklayacak bir sıçramadır.

Dolayısıyla, tartışma özel aile, arkadaşlar ve komşular dünyasının duvarlarını deler ve daha geniş bir yapay siyasal yurttaşlık dünyasında yabancılarla bir araya gelmeyi buyurur. Siyaset yabancıları tartışmaya sokma ve onlarda eşit ölçüde eşduyum, ortak amaç ve aydınlanmış özçıkar parçalarından oluşmuş yapay bir kanbağı canlandırma sanatıdır. Şu halde, tartışmanın duygusal gücü, özel çıkarın *ben'i*, yurttaşlığı ve ortak siyasal eylemi mümkün kılan bir *biz* olarak yeniden kavramsallaştırılabilsin ve yeniden oluşturulabilsin diye insan imgelemini genişletme gücüdür.

---

36. Alasdair MacIntyre, Aristoteles'in arkadaşlık tanımını hemen hemen aynı biçimde genişletir:

> Arkadaşlık, elbette, Aristoteles'in görüşündeki gibi sevgi gerektirir. Fakat bu sevgi, ortak bir bağlılık ve ortak bir iyi arayışıyla tanımlanan bir ilişki içerisinde ortaya çıkar. Sevgi ikincildir... Modern bir bakış açısıyla, sevgi genelde ana sorundur; arkadaşlarımızın *hoşlandığımız* kişiler olduğu söylenir... "Arkadaşlık" çoğunlukla, bir toplumsal ve siyasal ilişki tipinden ziyade bir duygusal durumun adı haline gelmiştir... Gerçekte, Aristotelesci bir bakış açısından, modern bir liberal siyasal toplum, ancak, ortak korunmaları için birbirine bağlanmış yersiz yurtsuz bir yurttaşlar koleksiyonu olarak görünebilir. Onlar en iyi ihtimalle karşılıklı çıkara dayanan bayağı bir arkadaşlık biçimine sahip olurlar (*After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, s. 146-47).

MacIntyre'ın tartışmasındaki belli eksiklikler şu makalemin konusudur: "The World We Have Lost", *The New Republic*, 13 Eylül 1982.

6. Özerkliği Koruma. Tartışma dar öz çıkarı aşmamıza yardım eder; fakat, demokrasi için zorunlu olan bireysel iradelerin özerkliğini desteklemede de eşit derecede önemli bir rol oynar. Tartışma yoluyla, siyasal alanda irademizi kullanmamıza temel oluşturan inançları, ilkeleri ve kaideleri devamlı bir şekilde yeniden karşılarız, yeniden değerlendiririz ve yeniden sahipleniriz. Özgür olmamız için, sadece istemeyi yeğlediğimiz şeyleri istemek yeterli değildir. Sahip olduğumuz, gerçekten bize ait olan şeyi istemeliyiz. John Stuart Mill, "insanoğlunun, artık şüpheli görmediği bir şey hakkında düşünmeyi tamamen bırakmaya olan ölümcül eğilimi"nden dem vurmuş ve bu eğilimde, [insanlara ait] hataların "yaklaşık yarısının sebebini" görmüştür.[37] Aptalca inançlar yalnızca hatalar doğurmakla kalmaz, bu inançları taşıyanları özgürlük şarlatanlarına çevirir. Bugünün özerk bir şekilde sahip olunan inancı, yarın yeniden incelenmedikçe ve yeniden sahiplenilmedikçe, yarının heteronom ortodoksluğudur.

Tartışma, inançlarımızı yeniden test edebilmemizi ve dolayısıyla yeniden sahiplenebilmemizi sağlayan temel mekanizmadır ve bu, tartışmayı kurumsallaştırmayan bir demokrasinin, kendilerini yurttaş olarak adlandıran insanların zaman zaman enine boyuna tartışabiliyor, seçebiliyor ve oy verebiliyor olmalarına rağmen, kısa sürede özerk yurttaşlardan yoksun kalacağı anlamına gelir. Tartışma, değerleri kemikleşmeye karşı bağışık kılar ve siyasal süreci katılıktan, ortodoksluktan ve ölü geçmişin boyunduruğundan korur.

Tartışmanın bütün işlevleri arasında bu, temsile en az yatkın işlevdir; çünkü ancak kendi irademizle bir değeri işlediğimiz takdirde o değer meşruluk, biz de özerklik kazanırız. Bir değeri yeniden sahiplenme testine tabi tutma, özerkliğin olduğu kadar meşruluğun da bir ölçüsüdür; bile bile önyargılarını benimsemeye zorlanmış oldukları için, birçok kişi bocalar. Önyargı en iyi, karanlıkta, alışkanlık ve tutku aracılığıyla uygulanır. Ayaktakımı bağnazlığın uzman uygulayıcısıdır, çünkü bireysel iradeleri bir grup iradesi içinde eritirler ve bireyleri eylemleriyle ilgili her sorumluluktan kurtarırlar. İrade içgüdüye tabi kılındığı zaman ölen her şeyden önce imgelem-

37. John Stuart Mill, *On Liberty*, Londra: Dent, 1910, s. 103.

dir ve görmüş olduğumuz gibi eşduyumu ateşleyen şey de imgelemdir.

Değerler, doğal olarak, düşünülerek benimsendikleri ve istenildikleri yerde bile çatışırlar; ve insanların ruhları hataların, hatta şeytanlığın bile özerk insanın yüreğinde rahatça yer bulabileceği kadar karmaşıktır. Özerklik ahlâk bozukluğuna karşı bir garanti değildir; aslında, onun gerekli koşuludur. Fakat toplumsal ortamda, devamlı olarak yeniden değerlendirilen ve yeniden sahiplenilen kaidelerin, derhal benimsenen ve ondan sonra körcesine itaat edilen kaidelere göre tercih edilir olduğu kesin görünür. En asgari düzeyde, yeniden incelenmiş olan inançlar, değişime, kendilerini değişen koşullara uydurmaya ve rakip görüşlerin getirdiği meydan okumalara yanıt vermek için gelişmeye daha açıktırlar. Dolayısıyla, siyasal istenç asla bir kere ya da ara sıra olan bir şey (toplum sözleşmesi geleneğinin büyük yanlışı) değil, kişisel yaşamlarımızın oluşturulması ve yeniden oluşturulması kadar sonsuz ve tüketici bir şey olan, ortak dünyamızın sürekli bir biçimlendirilmesi ve yeniden biçimlendirilmesidir. Bir anlık kendinden hoşnutluk özgürlüğün ölmesi anlamına gelebilir; siyasal yoğunlaşmada bir kopuş önemli bir değerin körleşmesini ifade edebilir; hoş bir özelcilik büyüsü geri döndürülemez değer kemikleşmesine yol açabilir. Demokratik siyaset, uğraş gerektiren bir iştir.

Belki de bu, ortak belleğin demokrasi için neden diğer siyasal kültür biçimlerinden daha önemli olduğunu gösterir. Her davranış ilkesi her an test edilemez; her inanç her durumda uygulanamaz; her değer verili bir anda hakikaten bizim olarak görülemez. Bu nedenle, hatırlama yetisi ve imgelem zaman zaman, kaidelerin fiili olarak sınanmasının yerine geçen vekiller olarak hareket etmelidir. Kurucu mitler ve onlarla özdeşleşen ritüeller (Fransa'da 14 Temmuz ya da İsviçre'de 1 Ağustos), hayranlık duyulan inançları somutlayan temsilci siyasal kahramanlar (Martin Luther King ya da Charles de Gaulle) ve popüler sözlü gelenekler, siyasal kültür içinde yurttaşların ortak inançlarını ve mekân anlayışlarını yeniden canlandırabilir. Bu semboller, yurttaş topluluğunun siyasal tartışmaya katılım yoluyla değerleri etkin bir şekilde yeniden incelemesinin yerine geçmez; fakat geçmişin canlı imgelerle yaratıcı bir biçimde yeniden kurulması ve belli bir yılın siyasal gündemiyle

zorunlu olarak ilgili olmayan inançların beslenmesi yoluyla böylesi tartışmayı tamamlayabilir ve tamamlar.[38]

7. Tanıklık ve Kendini İfade Etme. Tartışmanın, özerk bireyi destekleyen ve bir tartışma cemaati içindeki yerini güvence altına alan ikinci bir özelliği vardır. Bir bireyin siyasal bir cemaate ait olması ve ortak kararlara rıza göstermesi, ideal olarak onun kişisel çıkarlarını ve inançlarını kamusal çıkarlarla ve inançlarla uyumlu bir biçimde yeniden formüle etmesi anlamına gelir. Fakat gerçekçi olacaksak, bireyin, kamu yararına bireyin kendi iradesi kadar hizmet etmesi pek olası olmayan kolektif bir irade tarafından tartışma dışı bırakılması ya da hükümsüz kılınması anlamına da gelebilir. Bu nedenle, sağlıklı bir demokratik topluluk, muhaliflerin açıkça çok küçük bir azınlık oluşturduğu ümitsiz davalarda bile, güvensizliğin, çekimserliğin ya da cepheden muhalefetin ifade edilmesine olanak sağlayacaktır.[39] Burada tartışmanın işlevi, insanlara şikâyetlerini, korkularını ya da muhalefetlerini, başkalarını harekete geçirmek için değil; güçlü bir şekilde savundukları kişisel inançlarına kamusal bir statü kazandırmak amacıyla, dışavurma olanağı sağlamaktır. "Her şeye rağmen, ...'ya *inanıyorum*" feryadı, böyle bir durumun işaretidir ve askerlik hizmetine vicdani karşı çıkış da aydınlatıcı bir örnektir.

Taşıdığı emniyet supabı işlevini küçümsemek aptallık olmasına rağmen, kendini ifade etmenin bu biçimi, sadece istim boşaltmaktan çok daha fazlasını gerektirir. Cemaatin heterojenliğinin bir simgesi ve bağımsız ölçütlerin yokluğunda siyasal kararlar almak ve bu kararlar için ortak zeminler bulmak zorunlu olsa bile, ortak ira-

38. Bruce Smith doktora tezinde hatırlamanın kullanımlarıyla ilgili çarpıcı bir tartışma sunmaktadır: "The Chain of Remembrance: A Study in Political Action", Rutgers, 1983, Princeton University Press'ten basılıyor.

39. Frantz Fanon bu verimsiz, fakat yaşamsal önemdeki kendini ifade etme biçimini sömürge psikolojisi ve başkaldırı edimine ilişkin tartışmasında betimlemektedir; bakınız *The Wretched of the Earth,* New York: Grove Press, 1963. Huey Newton ise yankı uyandıran çalışmasında tartışmayı Amerika bağlamına oturtmuştur. (*Revolutionary Suicide,* New York: Ballantine Books, 1973); başlık bile [Devrimci İntihar - ç.n.] karşıtlık üzerine kuruludur. Burada ileri sürülen tanıklık anlayışı ise, bireylerin gerçekten demokratik bir sürece meşru bir biçimde katıldıklarını varsayar. Bu tasarım, Fanon ve Newton tarafından tahayyül edilen güçsüzlük senaryolarına engel olmaya yardım etmelidir.

denin bu kararlara gönülsüzce rıza göstermiş bireylerden oluşabile ceğinin kabulüdür kendini ifade etme. Güçlü bir demokraside mu halif, "cemaatin parçasıyım, kararı ortaya çıkaran tartışma ve gö rüşmelere katıldım ve bu nedenle kendimi sorumlu görüyorum, fakat şu bilinsin ki doğru kararı verdiğimizi düşünmüyorum" der. Dolayısıyla, bu defa kararı değiştirmeyi değil; başka bir bakış açı sına tanıklık etmeyi (ve bu suretle de sorunu kamunun gündeminde tutmayı) amaçlar.

Bizim şimdiki liberal demokratik kurumlarımız bu tür tartışmaya iki şekilde engel olur. Birincisi, temsil yoluyla, kaybedenler ve mu haliflerin seçim sonrası itirazlarını, seslerini duyurabilecekleri kamu sal bir mekânda dile getirmelerini imkânsız kılar. Sonuç olarak, hayal kırıklığına uğrayan katılımcılar çoğunlukla, düşüncesini söyle meye hakkı olmayan yabancılara dönüştürülür. Kaybeden milletve killeri parlamento binalarında üyelere ayrılmış salonlara sığınırlar ya da bir basın toplantısı düzenler ve kendilerini dinleyen dünyaya üzüntülerini dile getirirler. Kaybeden yurttaşlar ise gerçekte iki kere kaybederler, önce seçimde yenilerek ve sonra da suskunluğa mahkûm edilerek.

Liberal kurumlar aynı zamanda, (rasyonel seçim modeliyle uyumlu olarak) görüşlerin yalnızca karar verilmeden önce dile getirilmesi gerektiğini ve böylesi kendini ifade etme işinin sonradan hiçbir rasyonel işleve sahip olmadığını kabul ederek, tartışmanın tanıklık edici işlevini görmezden gelirler. Fakat muhalifler dertlerini dile getirmek ihtiyacını en çok bir oylama sonrasında hissedebilirler. Bir oylamadan sonraki tartışmanın niteliği ve yoğunluğu, bir kararın bir sorunla ne kadar etkili bir şekilde başa çıktığının iyi bir ölçüsü olabilir. Hayal kırıklığına tanıklık eden yurttaş aynı zamanda cemaati, parçalanma tehlikesinde olduğu konusunda uyarır. Bir demokrasi yaşamında, yurttaşların gerek kendilerini tartışmaktan alıkoymaya, gerekse başkalarını kendileriyle tartışmaktan alıkoymaya güçlerinin yetebildiği bir tek gün bile yoktur.

8. Yeniden Formüle Etme ve Yeniden Kavramsallaştırma. Görmüş olduğumuz gibi, terimlerin ve değerlerin yeniden formüle edilmesi, tartışmanın diğer tüm işlevlerine sızar. Sürekli bir işlev olarak gündem oluşturma kamusal işin, kamu fikrinin kendisinin

devamlı yeniden kavramsallaştırılmasını zorunlu kılar; karşılıklılık keşfetme, beraberinde yeni ve daha geniş ortak dil anlayışları getiren bir bilinç genişlemesi gerektirir; bağlanma ve sevgi, çıkarlarımıza ve ayrı kimliklerimize bakışımızı değiştiren bir eşduyuma bağımlıdır; özerklik, değerlerimizi ve inançlarımızı değişen bir dünyada yeniden düşünme anlamına gelir; ve tanıklık, ortak bir şekilde alınan ortak kararlara karşı, yeniden değerlendirmeyi kolaylaştıracak bir meydan okumayı ima eder. Yalnızca (dar anlaşılan) pazarlık ve ikna yeniden formüle edilmekten muaftır; tabii onları sorunlu kılan şey de budur zaten.

Peirce, "Dilim kendimin toplamıdır, çünkü insan düşüncedir" diye yazar.[40] Fakat dil kaçınılmaz olarak ortaktır ve onun evrimi benliğin ve ötekinin, ortak biz'in evrimini belirler. Dolayısıyla dili kontrol eden ortak biz'i de kontrol eder. Eğer halkın egemenliği olarak demokrasi tanımının bir anlamı varsa bu, dil üzerinde -tartışmacıların kendileri tarafından ve kendileri için şekillenen tartışma üzerinde- egemenliktir. Dili demokratikleştirin, her yurttaşa, cemaatin bütün yurttaşlarının kendilerini ve yaşamlarını kamusal ve özel bakımdan tanımlamak için kullandığı önemli terimlerle kastedeceği şeyler üzerinde bir parça kontrol olanağı verin, diğer özgürlük biçimleri arkasından gelecektir. İyileri yeniden dağıtabiliriz ve iktidarı denetime alabiliriz; fakat eğer tartışmayı ve seyrini uzmanlara -gazetecilere, yöneticilere, rahiplere, planlamacılara, bürokratlara, devlet adamlarına, reklamcılara, filozoflara ya da toplumbilimcilerine- bırakırsak, o zaman ne kadar eşit olursak olalım bu, demokrasi doğurmayacaktır.

Dilin evrimi, demokratik siyasetle ilgili olan ve yeniden formüle etme ve yeniden kavramsallaştırma gerektiren çeşitli biçimler alır. Bu biçimleri kolayca üç başlık altında özetleyebiliriz: Konuşulmamış geçmişi açıklığa kavuşturma, paradigmatik şimdiki zamana meydan okuma ve yaratılmamış geleceği tasarlama.

Demokratlar geçmişten rahatsızlık duyarlar; Thomas Paine'i tekrarlayarak, yönetimin yaşayanlar için olduğunu haykırırlar. Fakat eğer dürüstseler, Burke ile birlikte, her cemaatin gerçek çoğunluğunun mezarda ölü olarak yattığını kabul etmek zorundadır-

40. Peirce, *Philosophical Writings*, s. 249.

lar. Ölülerin sesleri görenekler ve gelenekler yoluyla duyulur, fakat ancak atalarının inançlarını ve deneyimlerini özlü bir biçimde ifade edecek uygun formülasyonları bulma yükümlülüğü taşıyan yaşayanların yardımıyla konuşabilirler.

Michael Oakeshott, kamusal davranış kaidelerini, geçmişin pratiklerini onlara şimdiki zamanda sürekli bir etki kazandıran simgeler ve anlamlarla ifade eden "gelenek özetleri" olarak betimlediği zaman, buna benzer bir şey düşünüyor gibidir. Sözcükler burada, atalarımızın istençlerini somutlaştıran geçmiş edimlerin ve olayların ritüel olarak canlandırılması işini görür. Bayraklar gibi, onlar da paylaşılan başarıları ve ortak bir mirasın eşsizliğini simgelerler; heykeller gibi, kahramanların ve kurucuların anısını hatırlatırlar; anayasalar ve anlaşmalar gibi, çatışma üzerinde birliğin ve bölgecilik üzerinde cemaatin zaferini temsil ederler. Hem ayrılma hem de birlik sözlü bir miras bırakmıştır (devletlerin hakları ve sivil haklar, bölgecilik ve federalizm). Aynı şekilde, Yaldızlı Çağ ve ilerlemecilik, hatiplerin şimdi bile ilham alabildikleri bir kaynak sağlamıştır. New Deal ise arkada, yarım yüzyıldır Amerikan ulusunu meşgul eden bir gündem bırakmıştı ve şimdi bile ulusal ihtiyaçlarla hâlâ ilişkisi olup olmadığı tartışılmaktadır.

Geçmişin yalnızca dile gelmemiş parçaları bugün duyulmamaktadır. Tarımsal popülistler belki de en önemli örnektir ve onların mirasını çevreleyen suskunluk Amerika'yı önemli bir demokratik dersten mahrum bırakmıştır.[41] Tartışma olarak özetlenmemiş gelenekler çoğunlukla kayıptır; şimdiki zaman, geçmiş üzerinde bu denli eksiksiz bir tiranlık kurabilmektedir.

Geçmiş yalnızca muhafazakârlarla konuşmaz. Amerika, çocuklarına hem Paine ve Hamilton'u hem de Jefferson ve Madison'u sunar. Ve Burke'nin kendisi, yerli geleneklerin bütünlüğüne saygı göstermenin, muhafazakâr sonuçlar (örneğin, iyi bilinen Devrim karşısında Fransız monarşisini savunması) kadar radikal sonuçlar

41. Popülizm otuz kırk yıl ihmal edildikten sonra tarihçiler tarafından 1950'lerde tekrar ele alınmıştır; fakat daha çok, Richard Hofstadter'de olduğu gibi, yerici bir yönde. Ancak Lawrence Goodwyn'in tam ve duyarlı açıklamasının yer aldığı *Democratic Promise: The Populist Movement in America*'nın (New York: Oxford University Press, 1976,) yayımlanmasıyla, popülizm ve onun kaygıları Amerikan siyasal bilincine yeniden girmeye başlamıştır. Carter'ın başkanlığı, bu kısa yeniden uyanmaya engel olmuş görünüyor.

da (örneğin, Amerikan bağımsızlığını ve Doğu Hindistan'ın özerkliğini savunması) doğurabileceğini göstermiştir. Demokratik bir cemaat kaçınılmaz olarak, geleceği kadar geçmişini de yaratmak zorundadır ve bunu yaparken gösterdiği adalet, siyasal yargısının bir ölçüsü olacaktır. Ayrıca, bir cemaat, kendi geçmişini sözcüklerde ve kaidelerde devamlı olarak yeniden ele geçirerek, özerkliğini ve siyasal gücünü kanıtlar: Kendisinin geçmiş tarafından şekillenmesine izin verirken aynı zamanda geçmişi yeniden şekillendirir ve böylece geleceği için bir temel kurar.

Eğer tartışma ölülere düşüncelerini dile getirme haklarını geri verebiliyorsa, aynı zamanda yaşayanların paradigmalarına meydan okuyabilir ve sözcüklerin anlamında ya da değerlendirilmesinde köklü değişiklikler meydana getirebilir. İdeolojide ve siyasal iktidarda önemli değişmelere her zaman dil kullanımında böylesi paradigmatik değişmeler eşlik eder; o kadar ki tarihçiler ikincisinin şekline bakarak birincisinin haritasını çizmeye başlamıştır.[42] Klasik ve ilk Hıristiyan dönemlerinin *birey* ve *mahremiyet* gibi terimlere vermiş olduğu büyük ölçüde alçaltıcı anlam, Rönesans süresince sonuçta Protestan Reformu'nu ve ticari toplum ahlâkını doğuracak olan bir dönüşüme uğratılmıştır. Onsekizinci yüzyıl kapitalizmi, bencilliği ve hırsı kamusal iyilerin hizmetine koşulabilecek duygular olarak görüp, geleneksel erdem sözlüğüne yeni anlamlar katmıştır. (George Gilder'ın *Zenginlik ve Yoksulluk*'u, ahlâki kategorileri yeniden düzenleme yolunda harcanan uzun çabaların sadece en son ve en önemsiz olanıdır.) Demokrasi tarihinin kendisi, *demokrasi* sözcüğünün tarihinde içerilidir. Terimin alçaltıcı değerlendirmeleri olumlu olanlarla rekabet ederken (Platon, Ortega, Lippman ya da modern siyasal bilimi Machiavelli, Rousseau ya da Jefferson'la kapıştırarak), öz yönetim için defalarca mücadeleye girişilmiştir. *Avam idaresi* (ochlocracy), *ayak takımı yönetimi, çoğunluğun tiranlığı, kitlelerin yönetimi* terimlerinin hepsi, demokrasinin düşman tasarımlarını yansıtır; *cemaatçilik, katılımcılık, eşitlikçilik* ve -kabul etmek gerek- *güçlü demokrasi* demokrasiye olumlu bakan tasarımlar öne sürerler.

Yoksulluk eskiden ahlâki bir zayıflık işaretiydi; şimdi ise çevre-

42. J.G.A. Pocock, Quentin Skinner ve John Dunn'ın (önceki bölümlerde zikredilen) bağlamsalcı çalışmalarını kastediyorum.

sel mağdurluğun bir alametidir. *Suç* bir zamanlar ilk günahtan ileri gelirdi; şimdi ise yoksulluktan bir kaçıştır. *Eyaletlerin hakları* eskiden utanç verici bir sözdü, sonradan keskin bölgeciliği ifade etti, daha sonra da ırkçılık için bir şifre sözcük oldu, şimdi ise yeni ademi merkezi federalizmin kilit sözcüğü haline gelmiştir. Busing eskiden eşit eğitim fırsatının bir aracıydı; şimdi ise cemaatleri yıkmanın bir aracıdır. Bunların ve düzinelerce başka anahtar sözcüklerin anlamındaki değişmeler, iktidar ve ideolojideki köklü ulusal değişmeleri yansıtmaktadır. Rakip görüşlerin çarpışması toplumsal Darwinizmle kolektif sorumluluğun, ilk günah ve doğuştan gelen fikirlerle çevreciliğin, anarşizmle kolektivizmin çarpışması- kendisini er geç her gün kullanılan dil alanında açığa vurur ve anlam için verilen günlük mücadeleyi kazanan taraf, görüşlerin çarpışmasını da kazanır, zaferin ganimeti olarak da geleceğin kendisini terkisine alır.

Zaten üzerinde hiçbir kontrole sahip olmadığı kavramlar ve terimlerle formüle edilmiş olan sorunlar üzerinde tartışıp oy vererek özgürlüğünü yeterli bir biçimde sergilediğini düşünüp, bu mücadeleyi elitlere bırakan görünüşte özgür bir yurttaş topluluğu, gerçekte egemenliğinin büyük bir kısmını çoktan hediye etmiştir. Eğer busing, cemaatlerin yıkılması ve yalnızca cemaatlerin yıkılması anlamına geliyorsa böyle bir yurttaş topluluğunun buna karşı çıkmaması mümkün müdür? Eğer kürtaj cinayet, yalnızca cinayet anlamına geliyorsa, bu topluluk kürtaj hakkını nasıl destekleyebilir? Bu sorular üzerinde mantıklı bir karar verme sürecine katılmak için, kendi kendini yöneten yurttaşlar, soruların formüle edildiği ve onlara kesin bir siyasal kavram kazandırıldığı tartışmaya katılmalıdırlar. 1960'ların Vietnam Savaşı karşıtı hareketi, elbette, tam da bunu yapmıştır; bu hareket seçimler kazanmadı, oylamalara katılmadı ve meclis tartışmalarına katkıda bulunmadı. Fakat o, birçok Amerikalının savaşa bakışını köklü bir şekilde değiştirmiş ve böylece savaşı sona erdirmiştir.

Eğer evrimleşen bir cemaatin canlı ve değişen bir ifadesi olarak dil, geçmişi hem özlü bir biçimde ifade edebiliyor hem de ona meydan okuyabiliyorsa, geleceği keşfetmek için bir araç da sağlayabilir. Dilin esnekliği ve yeniliğe açık oluşu, insanlara gelecekle

ilgili görüşlerini önce, içinde bir cemaatin güvenle müzakerelerini yürütebildiği sözcükler alanında kurma olanağını verir. Dil, sorunları algılama biçimimizi değiştirerek eski sorunlara yeni çözümler sunabilir ve alışılmış dilin yaratıcı kullanımı (ve ona yeni anlamlar kazandırılması) yoluyla yeni görüşleri geleneksel cemaatlere ulaştırabilir. Bu, "kamusal düşüncenin" özüdür. Süreç bizi zorunlu olarak, kendimizin ve grup çıkarlarımızın, dar, geçici bir çerçeve içinde ele alınan özel ve kısa vadeli muhakemesinden (örneğin, "Yazın tatil yolculuğu için yeterince benzin bulabilecek miyim?"), yaşadığımız toplulukların doğasının ve kendi yaşam planlarımızın bu doğaya ne kadar iyi uyduğunun genel ve uzun vadeli muhakemesine (örneğin, "Petrole bağımlılık aşırı derecede maddeci, kendi kendine yetemeyen bir toplumun göstergesi midir?") götürür.

Özetle, şeyleri nasıl adlandırdığımız şeyleri nasıl yaptığımızı etkiler; ve Tekvin'den alınan derse rağmen, en azından ölümlüler açısından gelecek yaratılmadan önce adlandırılmalıdır. Dolayısıyla, dil daima nihai savaş alanıdır; o, geleneği muhafaza ya da tasfiye eder; kurulu güç paradigmalarına meydan okur ya da onları savunur ve tüm gelecek görüşünün aynasıdır. Eğer dil canlıysa toplum büyüyebilir; eğer diyalektikse toplum kendi parçalarını - çıkarla çıkarı ya da sınıfla sınıfı olduğundan daha az olmamak üzere geçmiş ile geleceği- uzlaştırabilir. Jürgen Habermas'ın fark ettiği gibi demokrasi her şeyden önce dili eşit kullanma hakkı anlamına gelir ve güçlü demokrasi ise tüm yurttaş topluluğunun tartışmaya yaygın ve sürekli katılımı anlamına gelir.[43] Medyaya, bürokratlara, profesörlere ve idarecilere terk edilen dil, hemen elit yönetim cephaneliğinin başka bir silahı durumuna düşer. Profesörler ve edebiyat kurumu, slogan deyimlerle ve gösterişli başlıklarla kamuyu ele geçirmeye pek isteklidir. Geçmiş birkaç on yılda kaç kere Amerikalılar kendilerini ve dolayısıyla geleceklerini, bir yaza-

43. *Towards a Rational Society* (Boston: Beacon Press, 1970'de) Habermas konuşmanın uzmanlaşmasına ve elitlerin toplumun üzerinde tahakküm kuran ve onu baskı altına alan güçler haline gelmelerine olanak sağlayan "teknikrasyonel" uzmanlığa saldırır. Son çalışmaları ise ifadenin baskıdan kurtulduğu ve herkesin istediklerini eşit biçimde ifade edebileceği "ideal konuşma durumları" üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bakınız *Communication and the Evolution of Society,* Boston: Beacon Press, 1979, ve *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976.

rın kitabının başlığının merceğiyle görmeye zorlanmışlardır? Şunları hatırlayın: *The True Believer* (Gerçek Mümin), *The Managerial Society* (İdari Toplum), *The End of Ideology* (İdeolojinin Sonu), *The Other America* (Öteki Amerika), *The Culture of Narcissism* (Narsisizm Kültürü), *The Greening of America* (Amerika'nın Yeşillenmesi), *The Totalitarian Temptation* (Totalitarizmin Cazibesi), *The Technological Society* (Teknolojik Toplum), *The Two Cultures* (İki Kültür), *The Zero-Sum Society* (Sıfır Toplamlı Toplum), *Future Shock* (Gelecek Şoku). Sözcüklerle damgalanmaktayız, geleceğimiz best-seller listeleri tarafından rehine alınmakta.

9. Kamusal Çıkarlar, Ortak İyiler ve Etkin Yurttaşların Yaratılması Olarak Cemaat Kurma. Tartışmanın yukarıda tartışılan bütün işlevleri, tek ve can alıcı bir hedefe yönelir; sahiden kamusal düşünce ve siyasal yargıya muktedir olan ve dolayısıyla sahiden ortak iyilere göre ortak bir gelecek tasarlayabilen bir yurttaş topluluğunun geliştirilmesi. Tartışmanın bu işlevi, en önemlileri belki de bir " 'kamu' nedir" ve "ortak iyilerle çıkarlar arasındaki siyasal ilişki nedir?" olan çok sayıda yeni soru doğurur. Bu sorunlar bir sonraki bölümün konusudur. Burada yalnızca, tartışmanın nihai olarak, kendi geleceğini yaratabilen bir cemaat yaratmakta kullanabileceğimiz bir güç olduğunu ve yine tartışmanın cemaat koşullarının yerleşmesine yardım ederken bile cemaat tarafından beslendiğini belirtmek durumundayız.

D. KARAR VERME: KAMUSAL İSTENÇ VE SİYASAL YARGI

Liberal temsili demokratlar çoğunlukla, demokrasinin demokratik *seçim* demek olduğunu varsayarlar. Bu nedenle, Stanley Hoffmann, modern demokrasinin açmazları hakkındaki, aslında takdire şayan bir küçük makalede, "Siyaset seçim hakkındadır" der.[44] Ve Batı'da demokratik yönetimlerle birlikte akla gelen bütün kurumların hiçbiri, birçok toplumbilimcinin ideal seçim örneği olarak yorumladıkları, oy verme kadar merkezi görünmemektedir. Bu düşü-

44. Stanley Hoffman, "Some Notes on Democratic Theory and Practice", *The Tocqueville Review* 2, 1, Kış 1980: 69.

nürlere göre tartışma, seçme eylemine etraflıca bir hazırlık olmaktan başka bir şey değildir. Diğer taraftan, temsil onlar için başat bir rol oynar; çünkü temsille oylar sayılabilir, konumlar nicelikselleştirilebilir ve iktdar havale edilebilir. Diğer taraftan, müzakere süreci, ne nicelikselleştirilebilir ne de havale edilebilir.

Demokrasiyi seçim ya da oy kullanma yoluyla karar vermekle özdeşleştirenler (onsuz siyasetin güce de gerçekliğe de kavuşamayan soyut bir süreç haline geldiği) eylemin acilliğini kavrarlar. Ne var ki demokrasiyi tercihler arasından bir seçim yapmakla sınırlamak ve etkili karar vermeyi onun tek ölçüsü olarak düşünmek demokrasinin en cılızı dışındaki bütün özelliklerini göz ardı etmektir. Demokrasiyi oy vermeye indirgemek, hiç kimsenin yapmadığı zaman bile hazır bir gündemin var olduğunu ima eder ve özel çıkarların, *çoğunluklar* ve *azınlıklar* olarak adlandırıldıkları ve sonuç olarak, çok daha zararlı bir hale geldikleri daha yüksek düzeylerde çoğalmasına yol açar. Çoğunlukçuluk, demokrasinin başarısızlığına, özel çıkarları aşabilecek bir karşılıklılık siyaseti yaratma yeteneksizliğimize ödediğimiz bir bedeldir. Dolayısıyla bu, sonuçta umutsuzluk demokrasisidir; karar vermeyi uyuşmazlık siyasetinin anarşisinden kurtarmaya yönelik bir çabadır. Şu halde, çoğunlukçuluğun genellikle demokrasinin büyük felaketlerinden biri olarak görülmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Her çağda, eleştirmenler, kitlesel yönetimin yalnızca tiranlığa giden yolda bir durak olabileceği yargı ve kaygısını yerleştirmek amacıyla, demokrasiyi bu tehditle birleştirmekten öte fazla bir şey yapmak zorunda kalmamışlardır.

Kararı çoğunlukçu bir tercih olarak anlamak, yalnızca kamusal iyileri özel çıkarların zayıf toplamlarına ve karşılıklılığı geçici çoğunlukların sürekli değişen istekliliğine indirgemekle kalmaz, bunun yanı sıra yoğunlaşma ve bağlılığa karşı da ilgisizdir. Seçmenlerin güdülenimlerindeki niteliksel farklılıkları ayırt edemediği için bu anlayış, temsili demokrasinin klasik açmazlarından birine neden olur: Yani, zayıf ve kendi halinde çoğunluk düşüncesizce ateşli ve boyun eğmez azınlığa hâkim olabilir ve bu suretle rejimin istikrarını bozabilir. Tartışma önemsiz görülebilir, fakat yoğunluğu ölçer. Oy verme ölçmez.

Teorik ve ampirik yazının çok kısa incelenmesi, cılız demokrasinin -karar vermeyi seçilmiş temsilciler için oy vermeye indirge-

yen ve çoğunlukçuluk ve uyuşmazlık siyasetinin kurumlarına (tek üyeli seçim bölgesi, iki partili sistem, kongre sistemi) dayanan - demokratik karar vermenin ayrılmaz parçası olduğundan başka bir şey göstermez. Brian Barry, *Siyasal Tartışma* adlı kitabında yedi karar verme modeli sıralar: Kavga ederek, pazarlık ederek, değerler üzerinde tartışarak, oy vererek, tesadüfen, yarışarak ve otoritenin belirlemesiyle karar verme.[45] Son yıllarda, karşılaştırmalı siyaset hakkında çalışanlar, rekabetçi (uyuşmaz) sistemlerle "beraberlik" sistemleri arasında kışkırtıcı bir ayrım yapmışlardır. İkincisi, başrolü "dostça anlaşmanın" oynadığı "rekabetçi olmayan 'kartelleşmiş', çoğulcu model"le tanımlanır.[46] Beraberlik modeli, anlaşmaların gerçek bir karşılıklılığa ulaşmanın mümkün olduğu sorunlarla sınırlandığı, bütüncül (holistic) pazarlık olarak adlandırabileceğimiz bir süreç yoluyla çoğunluk kararının bölücülüğünden kaçınır. Diğer bir model ise otoriter yorumlama modelidir. Burada, bir makam sahibinin "toplantı anlayışı", fiili oylamaların yerini alır ve uyuşmaz çıkar gruplarının çevresinde hizip oluşturma gereksinimini ortadan kaldırır ya da karmaşık bir oy verme sürecini yorumlayan bir yürütme makamı çeşitliliğe bir oybirliği dayatır (onsekizinci yüzyıl Raetia Cumhuriyeti'nde olduğu gibi).[47]

Güçlü demokrasi, liberal demokrasinin zorunluluk karşısında seçim yapmak olarak gördüğü kararı vermenin belli erdemlerini barındıran; fakat siyasal yargı geliştirmenin ve siyasal irade kullanmanın ne anlama geldiği hakkında daha zengin, daha karşılıklı bir anlayışın gelişmesine yardım eden alternatif bir model sunar. Aslında, güçlü demokratik karar verme, seçimden ziyade iradeye ve tercihten ziyade yargıya dayandırılır. Güçlü demokrasi karar ver-

45. Brian Barry, *Political Argument*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1965, 5. Bölüm.

46. Ortak çalışmacılık teorisinin en son yorumu için bakınız Jurg Steiner ve Robert H. Dorff, *A Theory of Political Decision Models: Intraparty Decision-Making in Switzerland,* Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 1980. Steiner'in sınıflandırması burada, "yorumla karar" -ben buna "otoriter yorum diyorum"- dediği yeni bir biçim kadar onun daha önceki üç biçimini de içerir (çoğunluk kararı, dostça anlaşma ve karar-olmayan).

47. Onsekizinci yüzyıl Raetia komünlerinde, oylar mahkeme belgeleri benzeri durum beyannameleri biçimindeydi. Bir yürütme konseyi bu çeşitli durum beyannamelerinden çıkan ortak sonucu yorumlamak için yetkilendirilmişti; yorumsal manipülasyona çok yer bırakan bir usuldür bu.

meyi, yapıcı ve yaratıcı insanın bir özelliği olarak anlar ve bundan dolayı kamusal istem üzerinde odaklaşır. Liberal demokratlar, hizmetlerine aldıkları ekonomistler ve analitik filozoflar gibi kararı sırf rasyonel seçim açısından kavrarlar. Bu nedenle, eleştirel demokratik soruyu, "Neyi seçeceğiz?" olarak yorumlarlar. Güçlü demokrasi ise alternatif soruyu sorar, "Nasıl isteriz?" Buradaki meydan okuma, isabetli seçimlerin nasıl yapılacağı değil, seçimlerin isabetli bir şekilde nasıl yapılacağıdır ve bu da sonuçta bir yargı sorunudur. Güçlü demokratlar Jean-Jacques Rousseau'yu izleyerek, meşru istem dilini doğru seçme diline tercih eder. Siyasal bir yargı anlatmak, falanı "tercih ediyorum", "istiyorum" ya da "seçiyorum" şeklinde bağırmak değil; daha ziyade, "falanın mümkün olduğu bir dünya istiyorum" demektir. Dolayısıyla, karar vermek, cemaatin ortakça yaşayıp görmek zorunda olduğu bir dünyada olmak istemektir: Yalnızca bencil hedefler için bile olsa ortak bir gelecek yaratmaktır. Güçlü demokrat, "Y'yi istiyorum" yerine, "Y bizim için iyi olacaktır" demelidir; Y'nin felsefi kökenlerinin sağlamlığıyla değil, onunla birlikte yaşamak zorunda olan cemaat içinde bulduğu kabulle sınanan bir deyiştir bu.

İstem olarak kararın, seçim yapma olarak kararın olamayacağı bir biçimde, güç ve eylemin alanına ait olduğu şimdi açık olabilir. İstemek bir dünya yaratmak ya da bir dünyada sonuçlar ortaya çıkarmaktır ve bu edim, gücü -gerçeklik yaratma ya da değiştirme yetisini- gerekli kılar (ve dolayısıyla tanımlar). Tercihlerimiz, onları iradelerimizin konuları yapana ve eyleme dönüştürene kadar, sadece düşünsel ve spekülatiftirler. Güçlü demokratlar, karar vermeye bir irade etkinliği olarak yaklaşırken, amacın ortak hedefler seçmek ya da ortak çıkarlar keşfetmek değil ortak bir irade üreterek ortak bir dünya istemek olduğu Rousseau ve Kant geleneğine bağlı kalırlar. Burada, erdemli çıkara değil; genel iradeye, özerk yurttaşların iradelerinden oluşan demokratik bir cemaati gerçekleştiren iradeye meşruluk verilir. Sorun, "istiyorum" karşısında "istiyorsun" değil, "istiyorum" karşısında "istemimiz"dir. Burada söz konusu olan bir sözcük oyunu değildir; çünkü çıkar çatışmaları, pazarlığa tabi tutulmalarına karşın, kesinlikle çözülemezdirler: Benim çıkarım ve senin çıkarın, ben ve sen zamirlerinin tikellikleri yüzünden ilelebet birbirinden ayrılırlar. Öte yandan, iradelerin ça-

tışması, tek bir olası geleceğe dair rakip görüşler üzerinde bir çekişmedir. İsteklerimiz birbirine ne denli karşıt olursa olsun, var edebileceğimiz dünya yalnızca bir tane olabilir ve bu dünya isteklerimizin ve çıkarlarımızın tatmin edileceği ya da bastırılacağı ortak bir arenadır.

Yalnızca bir dünya olabileceği (çıkarlar sayısız olabilir) gerçeği, iradelerin çekişmesini, çıkarların çekişmesinden çok daha zor ve çok daha sonuç alıcı kılar; fakat aynı nedenle, çok daha kolay şekle giren bir gerçektir bu. Radikal bireyciliğin bakış açısından bakıldığında, her çıkar eşit derecede meşru görünebilir. Çıkarların hepsi düşünümsel aklın dünyasında yan yana bulunabilir; biri bir sonraki kadar iyidir. Fakat iradelerin hepsi aynı anlamda eşit derecede meşru olamaz, çünkü istem yoluyla biri dünyayı etkiler ve dünya sonuçta bir tanedir -bizim dünyamız- ve ancak onu var eden süreç kadar meşru olabilir. Çıkarlarla, şunu sorabiliriz: "A'yı mı B'yi mi yoksa C'yi mi tercih edersiniz?" İradelerle ise şunu sormalıyız: "Ortak dünyamızın ne tür bir dünya olmasını istiyorsunuz?"

Dışardan bakıldığında ikinci soru birincisinin yeniden formüle edilmesinden çok farklı görünmeyebilir. Fakat bu, çok önemli bir yeniden formüle etmedir; çünkü başka türlü kıyaslanamaz buyruğa çok benzeyen bir şeyin testine tabi tutar; yani, Kantçı evrenselleştirilebilirlik testini siyasal sürecin içine yerleştirir. Özel kişiler olarak her türlü şeyi tercih edebiliriz; fakat yurttaşlar olarak tercihlerimizin tatmin edilebildiği bir dünyada var olmayı istemeye hazır olmalıyız ve bu oldukça farklı bir sorun ortaya çıkarır. Büyük, hızlı, kurşunlu benzinle çalışan bir otomobil isteyebilirim; fakat havası kirli, beton manzaralı, enerji kaynakları tükenmiş ve ölümle sonuçlanan korkunç trafik kazalarının olduğu bir dünyada var olmayı istemeye hazırlanmamış olabilirim; ve dolayısıyla, bir yurttaş olarak özel çıkarlarıma aykırı davranışta bulunabilirim. Hissedilen her çıkar, tercih testini tanım gereği geçebileceği halde birçoğu, irade testini geçemez, çünkü irade gerçeklik üzerindeki etkisi sayesinde evrenselleştirir. Bu bize, katılımcı tarzdaki siyasetin kamusal görüş ve siyasal yargı sanatı -cemaatin her üyesinin yaşabileceği ortak bir dünya tasarlama sanatı- olduğunu yeniden hatırlatmalıdır. Katılımcı siyaset, "istiyorum"dan ziyade "istiyoruz"un alanıdır ve onun rolünü çıkarların hükmüne indirgemeye yönelik her çaba,

yalnızca onu alçaltmakla kalmayacak, onu herhangi bir gerçek kamusal görüş olasılığından da yoksun bırakacaktır.

Eğer kamusal görüş kamusal istem gerektiriyorsa ve eğer kamusal istem sadece seçim yapmaya indirgenemiyorsa, o zaman oy vermenin, demokrasi ruhunun en güçlü ifadesinden ziyade en zayıfı olduğu ve çoğunluk ilkesinin siyasal yargıyı beslemekten ziyade çürüttüğü kesin görünür. Rousseau, çoğunluğun iradesinin (hatta herkesin iradesinin) mutlaka genel iradenin bir ifadesi olmadığını öne sürmüştür. Belli çıkarlar sayılabilir ve toplanabilir; fakat genel olan bir irade, sayıların ne ölçebildiği ne de doğrulayabildiği bir şey olan ortak bir görüşü gerektirir.

Öte yandan, kamusal görüşün ve siyasal yargının yardımcısı siyasal tartışmadır. Tartışma eşduyumu doğurur, sevgiyi besler ve imgelemi harekete geçirir. Tartışmadan, ortak irade için yarışan sayısız görüş çıkarılır; tartışma özetlenen geçmişi ve düşlenen geleceği içerir. Eşlerin "evet"inin zaten kurulu bir ilişkinin ve zaten yapılmış bir taahhüdün alameti olduğu bir evlilik töreninde olduğu gibi güçlü bir demokrasi koşullarındaki karar sürecinde de "istiyoruz", zaten ortak bir şekilde tasarlanmış bir görüşü doğrular. Evlilik yemini gibi o da sözlerin eyleme, gelecek tasarımının şimdiki gerçekliğe dönüştürülüp dönüştürülmeyeceğinin bir sınanmasıdır. Tartışma, yaratır; fakat koşullu olarak yaratır: Tasarımları geçicidir ve bu tasarımların vaat ettikleri paylaşılan sonuçlar varsayımsaldır. Bir simülasyonda olduğu gibi bahisler henüz gerçek değildir. Karar, vaadi gerçekliğe çevirir ve bizi başlangıçta yalnızca tasarımlar olan şeylere geri döndürülemez biçim ve yaşam vermeye zorlar. Şimdiye kadar yalnızca hayalimizde tasarladığımız şeyleri *isteyip istemeyeceğimizi,* hâlâ olması çok muhtemel bir geleceğin çizgilerini aklımızdaki tek yalın şekline göre biçimlendirmeye istekli olup olmadığımızı sorarak bizi test eder.

İnsanın hakiki kibri siyasette açığa çıkar, ancak bu kaçınılmaz bir kibirdir; çünkü siyasette sadece kendimiz için değil herkes için isteriz. Fakat başka şansımız yoktur, çünkü istememek de istemektir; keyfi, belirlenmiş ya da doğal olanı istemektir.

Liberal demokratik teorinin bazı açmazları ve paradoksları, güçlü demokratik siyaset diline uyarlandıkları zaman güçlerinin büyük bir kısmını kaybederler. Bunlardan dört tanesinin incelen-

mesi, güçlü demokratik yurttaşlığın doğasını netleştirmeye yardımcı olabilir. Bu dört paradoks şunlardır: 1) İnsan tercihleri kıyaslanamaz niteliktedir; fakat ifade edilmeleri, seçip ayrılmaları, sıralanmaları ve dolayısıyla karşılaştırılmaları ve değerlendirilmeleri gerekir; 2) Siyaseti daha temsili kılma çabaları yalnızca, giderek daha elitist olan parçalanmış, yetersiz bir sistem doğurur (bu oligarşinin demir yasası denen şeydir); 3) Seçmenler verebildikleri oy (herkese bir) bakımından eşittirler; fakat oylanan sorun hakkındaki duyarlılıklarının yoğunluğu bakımından bir eşitlikten bahsedilemez; ve 4) Her bireyin rollerinin ve çıkarlarının çokluğu yurttaşlığı zayıflatır ve özelleştirir ve onu düzenleyici (egemen) rolünden yoksun bırakır. Pratik nedenlerden dolayı, bu dört açmaz dizisini, "Kıyaslanamazlık ve Sıralama," "Oligarşinin Demir Yasası", "Yoğunluk ve Oy Verme" ve "Çoğulculuk ve Yurttaşlığın Parçalanması" başlıkları altında ele alacağız.

1. Kıyaslanamazlık ve Sıralama. Karar verme seçim yapmakla özdeşleştirildiği sürece, konuların, çıkarların ve kamusal gündem sorunlarının nasıl formüle edileceği sorusu çok sayıda rasyonel seçim açmazı doğuracaktır. Bir kere fazla yükleme sorunu vardır: Sayısız alternatif sınırlı bir gündeme koyulur. Seçimlerin düzenlenmesi sorunu vardır: Oy pusulasındaki alternatiflerin sıralanışı ve konumu seçmenin kararlarını etkileyebilir. Geçişlilik sorunu vardır: Eğer A, C'ye tercih edilen B'ye tercih edilirse, A aynı zamanda C'ye de tercih edilecek midir? (geçişlilik kuralının dikte ettiği gibi) Ya da (paradoksal olarak) A, B ve C tercihleri ortak bir kıyaslanabilirlik ölçütüne sahip değildir, yani A B'ye, B C'ye ve C de A'ya tercih edilebilir.[48] Ve nihayet, tek kişiler arası bir dizinin nasıl yaratılabileceği, bireysel yaşam planlarında öngörülen çok yönlü çıkarlar, iyiler, planlar ve değerler için değişim değerlerinin nasıl belirleneceği sorunu vardır.[49] Kişisel saygınlık kişisel zengin-

48. Sıralama ve düzenleme sorunlarının standart bir açıklaması için bakınız Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individiual Values*, 2. baskı, New Haven: Yale University Press, 1963. Geçişlilik sorununa bazen "Arrow'un açmazı" olarak değinilir, oysa aslında seçim mantığı ve olasılık teorisi kadar eski bir oyundur bu.

49. Modern toplum teorisyenlerinin karşılaştığı sorunların tipik bir örneği, John

likle ölçülebilir mi? Güç mutlulukla kıyaslanabilir mi? Şerefle mülkiyet arasındaki değişim oranı nedir? Rawls ve birçok geleneksel liberalin iddia ettiği gibi özgürlük, sözlükte diğer bütün iyilerden önce mi gelir?

Bu sorular kısmen paradokslara yol açar, çünkü liberal demokratlar onları, tarihsel ve siyasal bağlamdan yoksun bırakıldıkları ve irade ve siyasal yargı arenasından kovuldukları soyut akılcılık boşluğunda ortaya atarlar. Akılcılık perspektifi, mantık ve istatistiksel ilke arasındaki katı ayrıma bağlı olduğu için, gayet doğal olarak mantıksal ve istatistiksel paradokslar doğurur. Bu açmazlar, mantıkçılar ve istatistikçiler tarafından, Borda ve Condorcet'nin yaşadığı onsekizinci yüzyıldan ödünç alınıp siyasal seçim modelleri olarak benimsenmişlerdir. Duncan Black, Kenneth Arrow, Mancur Olson, Anthony Downs, James Buchanan, William Riker ve kamusal seçim alanında çalışan diğer birçoklarının son dönem çalışmaları, "katıksız bir siyaset bilimi oluşturma olanağı"[50] yönündeki

---

Rawls'un, "en dezavantajlı kişileri" ölçülebilecek kişilerarası bir iyiler indeksi kurma çabasıdır; bakınız *A Theory of Justice,* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971. Rawls'un tezlerine ve genel kişilerarası indeksler sorununa karşı benim eleştirilerim, şu yazıda ifade edilmektedir: "Justifying Justice: Problems of Psychology. Measurement and Politics in Rawls," *American Political Science Review* 69, 2, Haziran 1975.

50. Bu, Duncan Black tarafından öne sürülen iddiadır (s.xi). Onun eski bir çalışması olan, fakat 1983 American Siyaset Bilimi Derneği ödülünü alan kitabı rasyonel-seçim açmazlarının tarihini onsekizinci yüzyıldan (Borda ve Condorcet'den) başlayarak ilettiği ve soyut açmazları komitelerdeki seçimlere ilişkin somut veriler bağlamında tartıştığı için faydalıdır; bakınız Duncen Black, *The Theory of Committees and Elections,* Cambridge: Cambridge University Press, 1958. Kenneth Arrow'un kaynak çalışması yukarda not 48'de belirtilmiştir. Yukarıda belirtilen yazarların çalışmalarını da içeren diğer çalışmalar şunlardır: James Buchanan ve Gordon Tullock *The Calculus of Consent,* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962; Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy,* New York: Harper and Row, 1956, Peter C. Fishburn, *The Theory of Social Choice,* Princeton: Princeton University Press, 1973; Douglas Rae, *The Political Consequences of Electoral Laws,* New Haven: Yale University Press, 1971; ve William Riker, *The Theory of Political Coalitions,* New Haven: Yale University Press, 1963 ve onun son çalışması, *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice,* San Francisco: Freeman, 1982. Bu son kitapta Riker, bazı eleştirmenler seçim teorisiyle özdeşleştirilen akılcı modelleri demokratik teorinin değindiği siyasal gerçekliklerden ayırdıklarını iddia etseler de bu alanlar arasında çok önemli sorunlar olduğunu ileri sürmektedir.

erken dönemlere özgü bağlılığı sürdürmeye devam ediyor. Rasyonel modellerin belli toplumsal davranış biçimlerine karşılık geldiğini ve komitelerde ve başka yerlerdeki seçme sorunlarının açıklanmasına yardım ettiğini gösteren kanıtlar elbette vardır. Bu bilhassa, akılcılık teorilerinin etkisi altında gelişen liberal demokratik sistemler için doğrudur.

Bununla birlikte, güçlü demokratik bir sistemde rasyonel seçim açmazlarının bazıları ya susturulur ya da önlenir. Oradaki gündemler tartışma ve müzakere sürecinin ayrılmaz parçasıdır ve seçenekler seçilmiş oldukları kadar yaratılmışlardır ve her durumda tek bir ortak gelecek görüşü (içinde örtük değer hiyerarşilerinin bulunabildiği) testine tabi tutulurlar. Geçişsizlik liberal demokraside bir sorundur, çünkü kıyaslanamaz tercihler öne sürer. Eğer değerlerle çıkarlar kıyaslanamaz ise bunun nedeni hem bütünleşmiş bir irade tarafından birbirine uyumlu hale getirilmemiş hem de tek bir ortak dünyada (çıkarları ve iyileri, biz öyle isteyelim ya da istemeyelim, zorla, doğal ve varoluşsal bir hiyerarşi içinde düzenleyen) olmayı isteme testine sokulmamış olmalarıdır. Başka bir deyişle, geçişsizlik paradoksları genellikle sadece, tutarsızca kavranmış seçenekleri ya da aksi halde tamamen tutarlı ve geçişli olabilecek seçimlere göre bir ölçünün alttan alta bir başkasıyla yer değiştirmesini gizler. "Bifteği dondurmadan çok severim, dondurmayı votkadan çok severim; ama votkayı da biftekten çok severim" diyen boğazına düşkün biri, bir tercih sorunundan ziyade bir sınıflandırma sorununa sahip olabilir. Beslenme değeriyle ölçüldüğünde en çok bifteği, lezzetle ölçüldüğünde en çok dondurmayı ve etkiyle ölçüldüğünde ise en çok votkayı sevdiğini kastediyor olabilir. Bir seçim istendiğinde, geçişlilik paradoksu çıkar karşımıza; bir açıklama istendiğinde ise paradokstan kurtaracak bilgiyi (belki de neyi seçebileceğini -ve ne zaman seçebileceğini, çünkü zaman ve koşullar da bir rol oynayabilir- keşfetmemize olanak sağlayabilecek bir beslenme, lezzet ve etki sıralamasını içeren bir bilgiyi) elde edebiliriz.

Karar vermeyi sırf oy vermeye indirgemenin yol açtığı sorun, bilgilendirmenin en aza indirilmesi ve sabit seçenekler paradokslarının en fazlaya çıkarılmasıdır. Tartışma sıralanış düzenlerini, ortak kıyaslanabilir ölçüleri ve zaman ve mekânın etkisini incelememizi mümkün kılar; bireyler ve bir cemaat olarak gerçekten is-

tediğimiz şeye erişmemize olanak sağlar. Oy verme ise bizi rasyonel açmazlara sokar. Demokrasinin, mantık ve istatistik teoremleriyle "çözülemezse" geçersiz hale gelen Pitagorasçı bir bulmaca olduğuna inananlar, sayı ve sözcük sorunlarını istenç ve yargı sorunlarıyla karıştırırlar. Önemli olan yargıçların ve yurttaşların nihai olarak seçmek zorunda olmaları değil; genellikle seçimlerinin yol açtıkları düşünülen mantıksal açmazlardan çok daha tutarlı ve daha az paradoksal olmalarıdır, özellikle de bu seçimler bir güçlü demokratik tartışma sürecinde şekillenirse.

2. Oligarşinin Demir Yasası. Son yıllarda Amerikan sisteminin "daha temsili" hale nasıl getirileceği hakkında büyük bir tartışma yaşanmıştır. Aksiliğe bakın ki "daha temsili" "daha oligarşik" anlamına gelebilmektedir. "Demokratikleşme"nin savunucuları, Demokrat Parti'nin başkan adayları seçimi sürecinde, seçimin ağırlığını parti kongresinden ("elit") adayın seçimle belirlenmesi sistemine kaydıran reformları savunmuşlar ve kazanmışlardır.[51] Şimdi sarkaç diğer yöne sallanmaktadır; fakat 1968'den 1976'ya kadar gerçekleştirilen reformların, elit/kitle siyaseti üzerinde kalıcı bir etki yaptığına ilişkin çok az kanıt vardır. Yurttaşların, iktidar yetkisi verdikleri zaman oligarşinin koşullarını yarattıklarını ve bu yüzden temsili hükümetin daima oligarşik olmaya yazgılı olduğunu iddia eden oligarşinin demir yasası, böylesi reformlarla ortadan kaldırılmamıştır. Aksine temize çıkarılmıştır.

En azından John Stuart Mill nispi temsil (NT) sistemini herkesin önünde savunduğu günden beri, dar bölge sisteminin (DBS) (kazanan-hepsini-alır) eleştirmenleri, çok üyeli bölgelerin "daha demokratik" bir temsil biçimi sunduğunu iddia etmişlerdir. Ve yine, NT'nin parti siyaseti üzerindeki etkisi tayin edici önemde olmuşsa da -DBS istikrarlı fakat merkezci iki partili sistemler doğururken, NT her yerde, bazıları hükümet istikrarsızlığına varan (ör-

51. Demokratik reform hareketi ve parti siyasetine ilişkin, burada sunulan argümanın ruhuna uygun tam bir tartışma için bakınız benim "The Undemocratic Party System: The Problem of Citizenship in an Elite / Mass Society", Robert Goldwyn, der., *Political Parties in the Eighties* içinde, Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1980. Liberal temsil konumunu yansıtan bir başka yeni çalışma için bakınız Cyrus R. Vance, "Reforming the Electoral System", *New York Times Magazine,* 22 Şubat 1981.

neğin İtalya) çok partili sistemler doğurmuştur- onu uygulayan uluslar üzerinde gerçekten demokratikleştirici bir etkiye sahip olduğu hiç de kesin değildir.

Genellikle, cılız demokrasi sınırları içinde yürütülen demokratikleşme çabaları, oligarşik manipülasyonu halk egemenliği örtüsü altında gizlerken, elitleri ve kitleleri daha fazla kutuplaştırmaktan başka işe yaramaz. NT, muhalefet sisteminde temsil edilen özgül çıkar ve tek sorun etrafında oluşmuş siyasal grupların sayısını çoğaltabilir; fakat yalnızca yurttaş topluluğunu parçalayabilir ve kamusal görüşü amaçlayan çabaları daha fazla engelleyebilir. Demokrat Parti kongre yönetimindeki değişiklikler, Amerikalıları, daha önce dışlandıkları bir seçme sürecine sokmuştur; fakat bu onları, kendilerini özgül çıkar sahibi seçmen grupları olarak görmeye sevk etmiş ve seçimleri kazanamayacak (McGovern) ya da kazandıklarında ulusa öncülük edemeyecek (Carter) adayların seçilme şansını arttırmıştır. Temsili demokrasinin öncüllerine değil de yalnızca mekaniğine meydan okuyan demokratikleşme çabaları, sorumlu bir yurttaş topluluğuna ait siyasal yargıyı ve kamusal görüşü güçlendirmeksizin, liberal demokrasinin güçlü taraflarının (aracılı, [brokered] uzlaşma kongreleri; kulis siyaseti; mekanizmaların verimlilikleri) altını oymaya yönelir. Bunun farkında olan güçlü demokratlar, mekanizma elitlerinin eski tarz siyasetinin "demokratik" özgül çıkar gruplarının yeni tarz siyasetine tercih edilir olduğuna inanan eski tüfek liberallerin duygularını paylaşabilirler. Her iki tarz da güçlü demokrasiyi hoş karşılamaz, fakat eski tarz siyaset yenisinin ikiyüzlülüğünden sakınmış ve siyasal bilgelikle siyasal yargıya (hiç olmazsa) bir elit tarafından uygulanma olanağı tanımıştır. Yeni siyaset, demokrasiyi gerçekleştirmeden yargıyı yok eder; yani iki dünyanın da en kötüsüdür.

3. Yoğunluk ve Oy Verme. Yoğunluk sorunu her demokrasi tarzının başına dert açar; fakat, karar vermenin oy sayma anlamını geldiği temsili çoğunlukçuluk için, katılım ve tartışma üzerindeki vurgusu inancın ve bağlılığın niteliksel olarak ölçülmesi açısından daha çok fırsat yaratan güçlü demokrasi için olduğundan daha büyük bir sorundur. Dinleyen bir yurttaş topluluğunun, oy çetelelerinin ölçemeyeceği ilham ve hayal gücünün seslerini duyması, oy

veren bir özgül çıkar grubundan daha olasıdır. Martin Luther King sadece bir oy verebilirdi; fakat milyonlarca beyazın hayal gücünü harekete geçirerek, susturulmuş milyonlarca siyaha düşüncelerini söyleme hakkı kazandırmıştır ve bunu yaparken de Amerika'nın son derece kökleşmiş ırkçılığına karşı mücadelede ortak bir iradenin şekillenmesine yardım etmiştir. Güçlü demokrasi pratik olarak, umutsuzluktan ve güçsüzlükten kaynaklanan acil krizlere karşı liberal demokrasiden daha iyi tepki veremese de benimsediği kamusal görme ve ortak istem siyaseti, ortak bir gelecekte konumların saptanması açısından, özel çıkarlar siyasetinden daha uygundur.

Bir yurttaş topluluğunun çoğunluğa ve azınlığa bölünmesi, temsili demokrasinin zorunlu bir koşulu, etkili işlediğinin bir kanıtıdır. Fakat bu güçlü demokrasi için kabul edilemez bir şeydir; çünkü demokrasinin, her yurttaşın kendisini yaşıyor olarak -ve *iyi* yaşıyor olarak- düşleyebildiği ortak bir gelecek yaratmaktaki başarısızlığının kanıtıdır. Liberalin, ayrımlarıyla ve azınlıkların sayıca üstün olanların tercihlerine boyun eğdirildiği usandırıcı iyi niyetiyle övündüğü yerde, güçlü demokrat her bölünmeyi (sayısı ne kadar çok olsa da) esefle karşılar ve çoğunlukların varlığını karşılıklılığın başarısızlığa uğramış olmasının bir işareti sayar. Mümkün olan her yerde, güçlü demokrat, arkada bir hoşnutsuzluk mirası bırakan bir çoğunluk zaferi kazanmak yerine, üzerinde henüz anlaşma sağlanmamış kararları ertelemeye çalışacaktır. Bireyler her zaman kamusal bir görüşle tatmin olmayacaklardır; parçalara ayrılmış bir durumdayızdır ve çok azımız halinden memnundur. Fakat formüle edilmesine katkıda bulunmuş olduğumuz bir siyasal yargıya uymak; üzerimizde, bize üstün gelmiş olan bir çoğunluğa uymak kadar yabancılaştırıcı bir etki yaratmaz.

4. Çoğulculuk ve Yurttaşlığın Parçalanması. Karşılaştırmalı demokratik teori hakkındaki toplumbilim yazını, hizipler, roller ve ayrımlar; farklı grupları çapraz kesen çok çeşitli bireysel kimlikler; ve liberal demokraside sürekli akış halinde bulunan çoğunluklar ve azınlıklara ilişkin açmazlarla doludur.[52] Bu açmazların -yoğunluk

52. Robert Dahl bu açmazları paradigmatik biçimde *Preface to Democratic Theory*'de (Chicago: University of Chicago Press, 1956) ifade etmekte ve *Political*

sorununun da- merkezinde insanın bir sürü özel ve kamusal rol tarafından parçalanması bulunur. Her bir rolde, insan farklı bir maske takmaya, farklı bir gruba ait olmaya ve onunla özdeşleşmeye ve farklı, çoğunlukla çatallı bir dille konuşmaya zorlanır. Babası Bologna'dan göç etmiş, sac metal işçileri sendikasında işçi temsilcisi olan, New York'ta Mulbery Sokağı'nda yaşayan, uzun süreden beri evli bir erkek, parçalardan oluşan bir portredir: Yaşamı dörde, beşe bölünmüştür, siyaseti ise birbirine zıt çıkarlardan oluşan karmaşık bir kütledir. Bir sendikalı olarak Demokrat Parti'ye oy verir, fakat güvensiz bir mavi yakalı işçi olarak ahlâki çoğunluktan yana Cumhuriyetçiliğe eğilim gösterir. Bir kent sakini olarak hamileliğin getirdiği sorunları erken yaşta anlar, fakat bir Katolik olarak kürtajdan nefret eder. Bir ücretli olarak işyerindeki çok çalışkan İspanyol kökenlilerin ve siyahların hedeflerini paylaşır, fakat bir etnik beyaz olarak onların kendi cemaatine girişlerinden ve yaşadığı ortam üzerindeki yıkıcı etkilerinden ürker. Bir baba ve koca olarak karısının geleneksel kadınlar gibi davranmasını ister, fakat bir işçi temsilcisi olarak kadın meslektaşlarının işbaşında cins ayrımcılığı ve cinsel taciz hakkındaki şikâyetlerine karşı duyarlıdır. Bir vergi mükellefi olarak kendi maaş bordrosundan yapılan devasa toplumsal güvenlik kesintilerine içerler, fakat yirmi beş yaşında bir insan ve potansiyel emekli olarak Sosyal Güvenlik Kurumu'nun olası iflasından derin kaygılar duyar. "Çıkarlarını oylayarak" siyasal katılımı istendiğinde, böylesine parçalanmış bir ruh, bilişsel karmaşa ve siyasal şizofreniden başka ne gösterebilir? Elbette çok sayıda grup ve seçmen topluluğuyla örtüşen üyeliği, ona çoğunluğun kırılgan olduğunu ve bağlantılarının ve çıkarlarının çapraz kesiştiğini öğretir. Bununla birlikte, sonuç, tam da liberaller tarafından ödüllendirilen "istikrar" değil; yurttaşlığı ve demokrasiyi aşındıran yaygın bir hayal kırıklığı ve siyasal ilgisizliktir.

Güçlü demokratik siyasal süreçler, "yurttaş" rolünü güçlendirmeyi -diğer roller üzerindeki egemenliğini yeniden kurmayı- ve bu

Oppositions in Western Democracies, (New Haven: Yale University Press, 1966) adlı antolojisinde karşılaştırmalı bir bakış açısı içine yerleştirmektedir. En son kitabı ana açmazlara geri dönüyor: *Dilemmas of Pluralist Democracy,* New Haven: Yale University Press, 1982. Klasik bir saha çalışması ise şurada bulunabilir: Harry Eckstein, *Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway,* Princeton: Princeton University Press, 1966.

suretle, bireyin piyasadaki çok çeşitli kimliklerinin düzene sokulabilmesine ve siyasal yargıyla uyumlu hale getirilebilmesine yarayan bir araç sağlamayı amaçlar. Güçlü demokrasi, ortak irade siyasetini vurgulayarak ve aracılı çıkarlar siyaseti üzerindeki vurguyu kaldırarak etkileşimi, dinlemeyi ve ortak yargıyı yurttaşça ve psişik bütünleşmenin destekleyicisi yapar. Yurttaş, partizan çıkarlar mücadelesinden bütün bir kişi olarak çıkar. İtalyan-Amerikalı, bir yurttaş olarak kendisinden ne istendiği hakkında düşünmeye başlar. Özel çıkarlarını, yurttaş olarak giderek daha fazla pay sahibi olduğu kamusal çıkarların kıstasıyla ölçerken bulur kendini. Burada yurttaşlık, çıkarların dönüştürülmesine ve kimliğin yeniden yönlendirilmesine yardımcı olur; böylece çoğulcu toplumun açmazlarına basit bir karşılık vermekten öte düpedüz meydan okunmuş olur.

E. ORTAK ÇALIŞMA VE ORTAK YAPMA OLARAK ORTAK EYLEM

Eğer ortak karar ortak tartışmanın sınanmasıysa, o zaman ortak eylem de ortak kararın sınanmasıdır. Ortak çalışma, birlikte öngörülmüş ve istenmiş olanı birlikte yapan bir cemaattir. Nitekim, bir onsekizinci yüzyıl İsviçre köyünün yurttaşları, mütecaviz bir komşuya karşı savaş ilanına karar verebilir, derken kendilerini silahlandırabilir ve bu savaşı idare edebilirler, yani oylarını tüfekleriyle kullanabilirlerdi. Nitekim, bir sendika üyeleri greve gitme kararı alabilir ve ardından hep birlikte ortak grev eylemine girişebilirler. Nitekim, bir sınır cemaatinin öncüleri yeni bir okul binasına gereksinim duyduklarına karar verebilir ve sonra bu kararı kendi emekleriyle tasdik ederek, hep birlikte binayı dikebilirler. Nitekim, bir semt halkı terk edilmiş bir araziyi devralıp onu her üyesi eşit ölçüde ter dökerek bir kasaba çiftliğine dönüştürebilir.

Bu durumların her birinde, ortak eylem bu işleri yapanların üzerinde, daha ortak amaçlara ulaşma süreci içindelerken bile, güçlü bir bütünleştirici etkide bulunur. Bir cemaat ruhu oluşturmakta genel askerlik hizmetinin gücü o kadar büyüktür ki bazıları modern milliyetçiliğin doğuşunu böylesi deneyimlerde aramıştır ve filozof William James, bir halkta barış zamanında ortak savunmanın

getirdiği düşünülen kardeşçe arzular uyandırabilen "savaşın bir ahlâki eşdeğeri"ni bulma çağrısı yapmıştır. Georges Sorel büyük bir demokrasi dostu değildi; fakat Genel Grevi, etkili bir ekonomik kalkınma aracı olarak değil "yeni bir Sosyalist insan"ın çıkabileceği kutsanmış bir kuluçka makinesi olarak algılamıştır.[53] Sorel'in grevde keşfettiği "hareket dili" gerçekte, ortak bir yararı gerçekleştirmeyi amaçlayan her ortak eylemi karakterize eder.

Kararlarına ortak olarak uygulanma mührünü basmayacak bir cemaat, mazeret olarak ister özel haklara saygıyı ister sadece yetersizliği göstersin, kısa sürede karar süreci üzerindeki hâkimiyetini yitirir. Yönetimde "uzmanlara" ve "profesyonellere" teslimiyet yürütmeden başlar, fakat yasamaya da yayılabilir ve yurttaşların kendilerini yurttaşlıkla ilgili süreçte müşteriden başka rol oynayamayan "amatörler" gibi hissetmelerine neden olabilir. Demokrasinin ortak eylem düzeyindeki başarısızlığı, son kertede karar ve tartışma düzeyinde de demokrasiyi tehlikeye atar.

Pratik anlamda, koşulların ortak yasamayı kolaylaştırdığı her yerde, ortak yürütme ve uygulama olasılığı vardır. Semtlerde olasılıklar sonsuzdur: Ortak eylem, çöl alanlarını semt parklarına ya da semt çiftliklerine dönüştürebilir; kullanılmayan dükkân katlarını cemaat eğitimi ve eğlence merkezleri olarak yeniden düzenleyebilir, kiracı ve mülk sahiplerinin beraber çalışacağı çevre düzenleme programlarında, marangozluk, duvarcılık, su tesisatçılığı ve elektrikçilik konusunda yetenekli semt grupları oluşturabilir; sokak birlikleri, "suç-gözetleme" birimleri", öğrenci geçiş yeri bekçiliği örgütleyebilir; vs. Gerçekleştirme gücü tabii ki semtin canlılığına bağlıdır (bir sonraki bölümde ele alınan bir konu); fakat böylesi projeler sadece uygulanabilir değil, bazı kentlerde halihazırda uygulanmaktadır da.

Küçük kasabalar ve kırsal alanlar, geleneksel ambar inşaları ve çatı çatma modelinde olduğu gibi çok daha iddialı kamusal projelere girişebilirler. Örneğin, 1974'te, Illinois eyaletindeki Thebes kasabası, projeyi tamamlamak için işsiz kesimin emeğinden yararlanarak tarihi bir adliye sarayını yeniden inşa etmek için Tarım

53. Georges Sorel, *Reflections on Violence,* İng. çev. T.E. Hulme ve J. Roth, New York: Collier Books, 1961, s. 127-28.

Bakanlığı'ndan destek almıştır. "İmece" (Workfare)*, pratikte çoğunlukla kötüye kullanılmış tartışmalı bir fikirdir; fakat umut verici bir fikre dayanır: Normalde yönetim karşısında birer müşteri konumunda olan insanlar, kamusal hedefleri olan ortak bir çalışmada yer alarak birlikteliklerine katkıda bulunan yurttaşlar haline gelebilirler.[54] Her durumda ortak çalışma, tüm yurttaşları, işsizleri de tam gün çalışanları da işin içine katmak zorundadır. İmece özel çıkarlar adına sürdürülen özel çalışmanın yerine geçen bir şey değildir. Aksine, yurttaşlığın tercihlerin ifadesinden ve şalterlerin çekilmesinden fazla bir anlama gelmesini sağlarken, bir miktar "özel" enerjiyi toplumsal hizmet alanına yönelterek özel çalışmayı tamamlar.

Hangi biçimi alırlarsa alsınlar -ve yerel düzeyde olduğu kadar ulusal düzeyde de (aşağıda tartışılan evrensel yurttaşlık hizmetinde olduğu gibi) örgütlenebilirler- ortak çalışma programları, hem katılımcılar hem de hizmet ettikleri cemaatler için değerlidir. Cemaatleri daha çok kendi kendine yeterli ve dolayısıyla daha çok kendi kendini idare eder hale getirirler ve yaşanılan çevrede gerçek bir cemaat anlayışı inşa ederler. Böylesi programlar bu yolla, merkezi yönetim üzerindeki idare ve yönetim işlevlerini tekelde toplama baskısını azaltır. Bu programlar, semt sakinlerine müşteri ya da besleme değil; yurttaşlar olarak hitap ederek hizipçi özel çıkarlardan uzak yurttaşça hizmet ideallerini de geliştirir. Şu anda var olan ekonomide yaş, ırk ya da eğitimden dolayı özel sektörde başarılı olma şansı elinden alınanlar için itibarlı bir iş sağlarlar. Ve bu programlar her tür bağımlılığa, kendine yardım disipliniyle karşı koyarlar ve dolayısıyla cemaatlerde olduğu gibi bireylerde de öz yönetim temelini atarlar. Sonuç olarak, bu projeler, ortak müzakere ve ortak yasamayla başlayan yurttaşlık dairesini tamamlayarak ka-

* Bir tür refah programı. Burada katılanlardan bir kamusal hizmeti (örn. yol yapımı) yerine getirmesi istenir. Yaklaşık bir anlam taşıyan "İmece" tercih edildi. (Y.h.n.)

54. Ondokuzuncu yüzyıldan ödünç alınan cezalandırıcı yoksul evi ve çalışma evi fikirleri, potansiyel olarak iyi bir fikri lekelemiştir. Aslında, çok fazla sayıda yurttaş resmi kuruluşlardan yardım almaktadır; çünkü hastalık, sakatlık ya da ebeveyn sorumlulukları gibi nedenlerden dolayı çalışamamaktadırlar. Ve geçici tedbir ya da işsizliği önlemek için gereğinden fazla işçi alma projelerine dayanan çalışma atamaları açıkça kamu yararına değildir. Bununla birlikte, çalışabilenlere refah yardımı değil de çalışma imkânı verilmesi, hem bireysel saygınlığa hem de kamusal iyilere hizmet edecektir.

tılımın oldukça güç; fakat bunun yanında ödüllerin çok daha yüksek olduğu ulusal düzeyde, yurttaş eylemliliği ve yurttaş sorumluluğu için tam bir kurumsal çerçeve sağlarlar.

Hükümetin, geliri buyrukla yeniden dağıtması çabalarına karşı artan bir hoşnutsuzluk vardır; hükümetin aldığı kişiler sahip olduklarını hak etmeyebilir, fakat hükümetin verdiği kişiler de elde ettiklerini kazanmazlar; aslında, onu kazanmalarına da izin verilmez. Batı demokrasilerinin vermeye ve almaya zorlanan yurttaşlarının, ne katkıda bulunmalarına ne de kazanmalarına izin verilir. Dayıvari bir bürokrasinin özenle bakacağı ya da azarlayacağı, sömürülenler ve sömürenler olarak bakılır onlara; fakat nadiren kendi yazgılarından sorumlu yurttaşlar olarak davranılır. Onlar da karşılığında, kendilerini onun hastalıklarından -farkında olmamayı tercih ettikleri, yalnızca kendi hastalıklarını yansıtan- ayırarak, hükümetlerini açgözlü bir cimri ya da akılsız bir müsrif olarak kötülerler. Oysa ortak çalışma her birinin ortak paydasıdır ve bir toplumda paylara adilce ve ortakça sahip olunmasını sağlayan yeniden dağıtımı haklılaştırır. Vermeye izin verir ve almayı haklılaştırır; aslında, tıpkı yurttaşları hükümetin kırılgan aynasında kendi yüzlerini, iyi ya da kötü görmeye zorladığı gibi, bunların yalnızca, yurttaşlığın iki tarafı olan ödevlerin ve hakların ekonomik yansıması olduğunu gösterir.

Şu halde, kendi başına epistemoloji olarak siyasetin anahtarı kamusal görüş ve kamusal çalışmadır. Demokrasi ne çoğunluğun hükümeti ne de temsili yönetimdir: Yurttaşın kendi kendini yönetmesidir. Yurttaşlar olmadığında yalnızca elit/kitle siyaseti olabilir. "Yurttaşlar yaratın" diye yalvarmıştır Rousseau, "böylelikle ihtiyaç duyduğunuz her şeye sahip olursunuz."[55] Katılımcı tarzdaki siyaset, son kertede güçlü bir yurttaş tasarımına dayanır. Yurttaşlığı katılımın bir koşulu değil, katılımın en zengin ürünlerinden biri yapar.

Bu bölümde ileri sürülen her argüman, bir yurttaş tasarımına işaret etmiştir. Şimdi bütün dikkatimizi çevireceğimiz, işte bu yurttaşlık kavrayışı ve yurttaş cemaati fikridir.

55. Jean-Jacques Rousseau, "A Discourse on Political Economy," *Social Contract and Discourses* içinde, Londra: Dent, 1913, s. 251.

IX. YURTTAŞLIK VE CEMAAT: TOPLUMSAL VARLIK OLARAK SİYASET

Özgürlük olmadan yurtseverlik; erdem olmadan özgürlük; yurttaşlar olmadan da erdem olamaz; yurttaşlar yaratın, böylelikle ihtiyaç duyduğunuz her şeye sahip olursunuz; onlar olmadan, devlet yöneticilerinden aşağılara kadar, yalnızca değersiz kölelere sahip olursunuz.

Jean-Jacques Rousseau

Fakat hükümetin kendisi, insan doğası hakkındaki bütün düşüncelerin en büyüğünden başka nedir?

James Madison

Sivil Toplum durumu, bir doğa durumudur... İnsan'ın doğası Sanat'tır.

Edmund Burke

Eğer hükümet insan doğası hakkındaki düşüncelerin en büyüğünden başka bir şey değilse ve eğer Rousseau'nun Madison'un iddiasını tersyüz edişindeki gibi bir halk "kendi yönetiminin doğasından farklı bir şey olamazsa", o zaman, güçlü demokrasiyle liberal demokrasi arasındaki farklılığı açıklamak için, insan doğasını nasıl betimledikerini karşılaştırmaktan daha iyi bir yol yoktur.[1] 4.

1. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, 9. kitap. [*İtiraflar*, çev. R.N. Güntekin, MEB Y., 1991] Tam alıntı şöyledir: "Her şeyin köklü bir şekilde siyasetle bağlantılı olduğunu ve nereden bakılırsa bakılsın, hiçbir halkın kendi yönetiminin doğasından başka şey olamayacağını sonunda anladım."

Bölüm'de liberalizmin insan doğası anlayışını incelemiştik; bu anlayış insanın özünü, köklü bir biçimde bireysel ve yalnız, hedonist ve ihtiyatlı ve yalnızca kendisine düşman bir kıtlık dünyasında korunma ve özgürlük arayışının gerektirdiği ölçüde toplumsal olarak yorumluyordu.

Bu kavrayışa göre, insan davranışı zorunlu olarak, ahlâk öncesi (premoral) bir tutumla da olsa, yalnız kendi çıkarını gözetir. İnsanlar toplumsal ilişkilere, bu ilişkileri sırf kendi bireysel hedefleri için sömürmek amacıyla girmişlerdir. Modern liberal demokrasi, demokrasinin liberal felsefi bir temel üzerinde bir büyümesinden ibaret olduğu için Amerikan demokratik teorisi başlangıcından beri radikal bireycilik yükünü omuzlarında taşımıştır. Bu birliktelik, liberal demokraside insanın özüne dair çatışan nosyonlardan kaynaklandığı için, siyaset tarafından kolayca çözülemeyen gerilimler yaratmıştır. Marx, Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan bu gerilimlere dikkat çekmiştir. Devrimin özgürlüğü yeniden diriltmekten ziyade, başkalarıyla çatışma halinde kendi özel amaçlarının peşinde koşan, sivil toplumun bireysel bir üyesi olarak algılanan insanla "hayali" evrenseller -yani, "siyasal durum"- içinde işbirliği yapan bir yurttaş olarak algılanan insan arasında derin bir uçurum yarattığını belirtmiştir.[2]

Marx *Grundrisse*'de, toplumsal olarak belirlenen alternatif bir insan doğası kurgusu; Aristoteles'i modern sosyolojik kavrayışa bağlayan bir kurgu öne sürmüştür. "İnsanoğlu en liberal anlamda bir *zoön politikon*dur, sadece sürü halinde dolaşan [*geselliges*] bir hayvan değil; kendisini yalnızca toplum ortamında bireyselleştirebilen bir hayvandır" diye yazmıştır Marx.[3]

2. *Yahudi Sorunu Üstüne*'de Marx şöyle yazar:

> Siyasal durumun tam olarak geliştiği yerde, insan ikili bir varoluş kazanır; ilahi ve dünyevi. Kendisini bir *cemaat varlığı* olarak gördüğü *siyasal cemaat*'te ve sadece bir *özel birey* olarak hareket ettiği, diğer insanlara araçlar olarak davrandığı, kendisini önemsiz bir araç rolüne düşürdüğü ve yabancı güçlerin kuklası haline geldiği *sivil toplum*'da yaşar... Sivil toplumdaki insan bayağı bir varlıktır... Bir türsel varlık olarak görüldüğü siyasal durumda ise tersine, insan hayali bir egemenliğin, gerçek, bireysel yaşamından mahrum edilmiş ve gerçek olmayan bir evrensellikle aşılanmış hayali üyesidir [*The Marx-Engels Reader* içinde, der. Robert C. Tucker, New York: Norton, 1972, s. 32].

3. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of Political Economy,* İng. çev. M. Nicola-

Bununla birlikte, toplumsal insan kurgusu, sadece toplum sözleşmesi teorisinde oluşturulmuş bireysel kurgunun antitezi değildir. Diyalektiktir, çünkü dünyanın ve insanın birlikte birbirini biçimlendirdikleri sürekli bir etkileşim içinde olduğunu algılar.[4] Peter Berger ve Thomas Luckmann, insanın toplumsal doğasının post-Marksist bir betimlemesinde, bu diyalektiği mükemmel kavrarlar: "İnsanın başkalarıyla birlikte bir dünya kurması ve orada yaşaması biyolojik olarak önceden belirlenir. Bu dünya onun için başat ve kesin gerçeklik haline gelir. Sınırları doğa tarafından koyulur; ama kurulur kurulmaz, bu dünya doğanın sırtında hareket eder. Doğayla toplumsal olarak kurulmuş dünya arasındaki diyalektikte, insan organizmasının kendisi de dönüştürülür. Aynı diyalektikte, insan gerçekliği ve dolayısıyla kendini üretir."[5]

Güçlü demokratik teori, dünyadaki insanların toplumsal doğasını ve insanla yönetiminin diyalektik olarak birbirine bağımlılığını öne sürer. Sonuç olarak, insanın karşılıklı dönüşüm yoluyla kendini gerçekleştirmesini demokratik sürecin merkezine yerleştirir. Kırılmaya uğrattığı toplumsal gerçeklik gibi, insan doğası da karmaşıktır; potansiyel olarak hem iyi hem de kötü niyetli, hem işbirliğinden yana hem de antagonisttir. Madison'un *The Federalist Papers*'ta belirttiği gibi belli nitelikler bir "ölçüde ihtiyatlı ve güvensiz olmayı" şart koşar; diğerleri de "belli bir miktar saygı ve güveni" haklılaştırabilir.[6] Fakat bu niteliklerin hepsi, meşru ve

---

us, New York: Vintage Books, 1973, s. 84. [*Grundrisse,* çev. Sevan Nişanyan, Birikim Y., 1980] Marx ve Engels, *Feuerbach Üzerine Altıncı Tez*'de şöyle yazar: "İnsan özü tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekte insan, toplumsal ilişkilerin bütünüdür" (Tucker, der., *Reader, Theses on Feuerbach,* s. 109).

4. Kıta Avrupası'nın varoluşçuları tipik bir şekilde, insan varoluşuyla hesaplaşmaya insanı "dünyadaki-varlık" olarak sunarak başlarlar. Bu da siyasal düşünüm için çok daha yararlı bir başlangıç noktası verir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı bu nedenle açık bir şekilde, tire ile birleştirilmiş dünyadaki-insanı, tikel insan doğasını genelde varlığın karakterine bağlayan kaçınılamaz diyalektikle özdeşleştirir.

5. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality,* New York: Doubleday, 1966, s. 183. Klasik çalışması *Community*'de, Robert MacIver aynı iddiayı daha basit olarak dile getirir: "Her birey cemaat içinde doğar ve yaşamını cemaate borçludur... cemaat daima ordadır", (Londra: Macmillan, 1917, s. 204)

6. James Madison ve d., *Federalist Papers,* no. 55, New York: Random House,

gayri meşru toplumsal ve siyasal güçler tarafından dönüştürülebilir. Çünkü insan gelişen bir hayvandır -nihai kaderi, kendisiyle aynı kaderi paylaşanlarla nasıl etkileşimde bulunduğuna bağlı olan, karmaşık ve evrimleşen bir telos'u olan bir yaratıktır. Böylesi yaratıklar, ne sabit doğalara ne de mutlak, bağımsız bir biçimde temellenmiş gerçeklik ve doğruluk nosyonlarına sahip olurlar. Daha ziyade, Alexander Bickel'in siyasal yaşamın Whig modeli dediği şeyi izliyor görünürler. Bu model, insan doğasının "esnek, pragmatik, ağır hareket eden ve son derece siyasal" bir şey olduğunu ve bu nedenle de siyasetin bir "düzensiz uyumlulaştırma" süreci olacağını varsayar.[7]

Siyasal hayvanlar, soyut ahlâkın ve metafiziğin açıklayamacağı biçimlerde toplumsal olarak etkileşimde bulunurlar. Onların erdemi başka bir türdendir, ama bu iddiayı savunmuş olan teorisyenlere zahmetlerinin karşılığı olarak "gerçekçi"den "ahlâksız"a kadar birçok isim takılmıştır. Fakat Montaigne, "Dünya işlerine atfedilen erdem, kendini insanın zayıflığıyla birleştirecek ve ona uyduracak şekilde, birçok kıvrımları, köşeleri ve dönemeçleri olan; karışık ve yapay bir erdemdir; açık seçik, temiz, sabit ve tamamen masum değildir" diye yazdığında, toplumsal insan ruhunun ta kendisini yakalamıştır.[8]

Eğer insanın özü toplumsalsa, o zaman insanlar, bağımsızlık ile bağımlılık arasında değil; yurttaşlık ile kölelik arasında bir seçim yapmak zorundadırlar. Rousseau'nun uyardığı gibi yurttaşlar olma-

---

1937, s. 365. Hanna Pitkin, tamamen aşağıdaki tartışmanın ruhuna uygun bir insan nitelemesi sunar:

> İnsan, ne davranışı bir nehrinki gibi nedensel olarak belirlenen bir organik varlık türü ne de her zaman doğru olanı, her türlü ihtiyaç, korku veya duygudan bağımsız olarak, sadece doğru olduğu için yapan bir melektir. Siyaset, ne bencil güç arayıcılarının açgözlülükle yaptığı entrikalardır ne de amaçlarla ilgili olmayan daha yüksek bir iyiliğin peşinden benlik kaygısı gütmeksizin koşmaktır. Hakikat "ortada bir yerde" de bulunmaz. Biz bu uyuşmaz görünen iki yolda da yer alabilen yaratıklarız; sürekli olarak organik olanı ahlâki olana, içgüdüyü otoriteye dönüştürürken, kısmi çıkarı ve özel ihtiyacı kamusal kararlara ve otoriter yapılara çevirir iz. ("Inhuman Conduct and Unpolitical Theory", *Political Theory* 4, 3, Ağustos 1976: 316)

7. Alexander Bickel, *The Morality of Consent*, New Haven: Yale University Press, 1975, s. 4.

8. Montaigne, "Of Vanity", der. Donald M. Frame, *The Complete Essays of Montaigne* içinde, Stanford: Stanford University Press, 1965, s. 758.

dan ne özgür doğal insanlar ne de halinden memnun tek başına kişiler olacaktır; "devlet yöneticilerinden aşağılara kadar, yalnızca değersiz köleler olacaktır."

Bir güçlü demokrat için, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin girişindeki, "İnsan özgür doğar, fakat her yerde zincire vurulmuştur" şeklindeki iddiası, "insan doğal olarak özgürdür, fakat toplum onu zincire vurur" anlamına gelmez.[9] Daha ziyade, bağımlılık somut insani gerçeklik iken doğal özgürlüğün bir soyutlama olduğu ve siyasetin amacının bu nedenle, doğal özgürlüğü siyasetten kurtarmak değil de siyasetin içinde ve siyaset yoluyla yapay özgürlük icat etmek ve kovalamak olması gerektiği anlamına gelir. Güçlü demokrasi, insanları azat etmeyi değil, yurttaşlık aracılığıyla onların bağımlılığını meşrulaştırmayı ve demokratik cemaat aracılığıyla onların siyasal özgürlüğünü tesis etmeyi amaçlar.

Emile'de Rousseau şöyle yazar: "Zayıf doğarız, güce gereksinim duyarız; her şeyden yoksun doğarız, yardıma gereksinim duyarız; ahmak doğarız, yargıya gereksinim duyarız. Doğarken sahip olmadığımız ve büyüdüğümüzde gereksinim duyduğumuz her şey bize eğitimle kazandırılır."[10] Buna karşılık gelen siyasal iddia şu olabilir: "Yetersiz doğarız, dayanışmaya gereksinim duyarız; gizil doğalarla doğarız, onları gerçekleştirmek için topluma gereksinim duyarız; eşitsiz doğarız, bizi eşit kılmak için siyasete gereksinim duyarız; kısmen köle, kısmen özgür doğarız, eksiksiz özgürlüğü ancak demokratik cemaatle temin edebiliriz."

Yurttaşlık ve cemaat, tek bir siyasal gerçekliğin iki yüzüdür: İnsanlar, ancak ortak bir bilinç şekillendirerek yetersizliklerinin üstesinden gelebilirler ve bağımlılıklarını meşrulaştırabilirler. Özerkliğe giden yol ortaklaşmacılığın etrafından dolaşmaz. George Bernard Shaw'un yazdığı gibi: "Bir insan, en sonunda bireycilik tarafından kendisiyle yüz yüze getirildiği zaman, kendisini bir bireyle değil; bir türle yüz yüze bulur ve kendisini kurtarmak için ırkını kurtarmak zorunda olduğunu fark eder. Cemaatin yaşamını paylaşmaktan başka bir yaşamı olamaz."[11]

9. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, 1. kitap, 1. bölüm.
10. Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or Education*, İng. çev. Allan Bloom, New York: Basic Books, 1979, s. 38.
11. George Bernard Shaw, "Commentary on Ibsen's *Little Eyolf*." Shaw, *The Quintessence of Ibsenism* içinde, New York: Hill and Wang, 1957, s. 130.

Bu bölümde, yurttaşlık ilişkisinin her iki yüzünü de inceleyeceğiz: 1) Özgür, etkin, kendi kendini yöneten yurttaşların, bağımsız temellerin yokluğunda kendi ortak geleceklerini yaratmaya katılmasıyla tanımlanan demokratik cemaat ve 2) Kendi kendini yöneten demokratik bir cemaatin katılımcısı olarak demokratik yurttaş. Daha sonra, güçlü demokratik yurttaşlığı kolaylaştırıcı koşulların ve onu kısıtlayıcı sınırların her ikisine de bakacağız. Kolaylaştırıcı koşullar yurttaş eğitimi, liderlik, din ve yurtseverliği içerir; sınırlar ise ölçek sorunu, yapısal eşitsizlik, haklar ve hiçbir bilginin kesin, hiçbir temelin mutlak ve hiçbir siyasal kararın değiştirilemez olmadığı bir dünyada tüm insan görüşünün -ve özelde kamusal görüşün- azami belirsizliğini içerir.

A. YURTTAŞLIK

Eğer "insanlar doğuştan toplumsaldır" şeklindeki önermeyi kabul edersek, yurttaşlığı, insanın doğal yalnızlığına aşılanabilen birçok yapay toplumsal rolden sadece biri olarak göremeyiz. Yurttaşlık daha ziyade, insanın doğal bağımlılığının alabileceği tek meşru biçimdir. Yurttaşlık bağı, çözülemez doğal bağın tek meşrulaştırıcısıdır: Hiçbir durumda çözülemeyen bağları *gönüllü* (voluntary) hale getirir, her durumda bütün insanların paylaştığı kaderi *ortak* ve karşılıklılığa duyarlı kılar. Aristoteles'in çok önce işaret ettiği gibi yurttaşlık bağı (civic bond) aslında, diğer bütün bağları düzenleyen ve yöneten tek bağdır; içinde diğer, daha kişisel ve özel toplumsal ilişkilerin serpilip gelişebileceği kamusal yapıyı yaratan bağdır.

Şimdi, önce 7. Bölüm'de sayılan çeşitli yurttaşlık tipleriyle ilişkilendirerek ve sonra da farklı demokrasi biçimlerinin, her yurttaşlık teorisine sorulabilecek üç soruya (Yurttaşlığın esası ya da temelleri nedir? Yurttaşlık bağının özelliği ve niteliği nedir? Ve yurttaşlığın hudutları nerede biter?) nasıl yanıt verdiklerine bakarak oldukça genel düşünceler geliştirebiliriz. Yukarıdaki üç soruya verilen yanıtlar, temsili, birlikçi ve güçlü demokrasinin yurttaşlık bağının kökeni, doğası ve kapsamına nasıl baktıklarını ortaya çıkaracak ve güçlü demokratik yurttaşlık teorisini etraflıca açıklamamıza olanak sağlayacaktır.

Yurttaşlığın Temelleri. Modern devletlerde, toprak (territory) genellikle yurttaşlığın ilk dayanağı sayılır. Bununla birlikte, Batı'daki yurttaş kimliği tarihinden bazı alternatif temeller de çıkarılabilir. Kan (klan ya da kabilede olduğu gibi); kişisel sadakat (feodalizmin ilk dönemlerinde olduğu gibi); mülki idare (Koyu Ortaçağ feodalizminde olduğu gibi); ortak inanç (ilk Hıristiyan topluluklarında ya da Augustinus'un Tanrı Şehri'nde olduğu gibi); ekonomik sözleşme (Rönesans ekonomik birliğinde [*Genossenchaft*] ya da Robert Nozick'in "koruyucu birliği"nde olduğu gibi); siyasal sözleşme (Mayflower Sözleşmesi'nde olduğu gibi); ve ortak süreçlere ve ortak hedeflere bir bağlılık (Alpler'deki *Gemeinde* ya da New England kenti gibi geleneksel yüz yüze komünlerde olduğu gibi) bunların arasındadır.

7. Bölüm'de sayılan üç tür modern demokrasinin hepsi (temsili, birlikçi ve güçlü), temel yasal anlamıyla teritoryaldir; fakat her biri aynı zamanda, yurttaş kimliği için ikinci ve ayırt edici bir temele eğilim duyar (bkz. Şekil 3). Bu nedenle, temsili ya da cılız demokrasi, yurttaşlık bağını, bireyleri, onların yararına ve onların adına, yönetmek için egemene yetki veren bir başlangıç sözleşmesi olarak kavrar. Yurttaşlık, rejimin başlangıçtaki soyut kuruculuğunun (authorship) bir işlevidir ve bundan dolayı bir bekçi köpeği niteliği taşır: Aktiften çok pasiftir ve fiili olandan (somut siyasal durum) çok potansiyel olanı (soyut yasal statü) ima eder. Bir yurttaş olmak, toplum sözleşmesinde bir taraf ve dolayısıyla yasal bir kişi olmaktır.

Birlikçi demokrasi, cansız bir kurgu olarak gördüğü yasal kişilikle alay eder. O, yurttaşlığı çok daha işlek kan fikrine dayandırmayı tercih eder: Yurttaşlar, genetik (türselden ziyade) bir uzlaşmayla birleşmiş ve birbirine neredeyse doğaüstü bir şekilde bağlanmış -tabii ki seçimle değil iradeyle- kan kardeşleridir. Pan-Slavizm ya da Aryan milliyetçiliği ya da hatta Siyonizm, toprağın yurttaş kimliğini öncelemekten ziyade izlediği, kanda temellenen benzer yurttaşlık ideolojilerinin bir örneği olarak alınabilir. (Modern İsrail özellikle Siyonist eğilimleriyle laik, teritoryal eğilimleri uyumsuzluk içinde olduğu için, yurttaşlıkla ilgili bir ikilemle karşılaşmaktadır, öyle ki İsrailli yurttaş, Yahudi soyu ya da misyonuyla

Şekil 3 *Yurttaşlık Biçimleri*

	Temsili Demokrasi	*Birlikçi Demokrasi*	*Güçlü Demokrasi*
Yurttaşlara Bakış	yasal kişiler	kardeşler	komşular
Onları Birbirine Bağlayan Şey	sözleşme	kan	ortak katılımcı eylemlilik
Hükümetle İlişki Şekli	egemen, fakat aynı zamanda teba	yekvücut	etkin katılımcılar
Bağlar	dikey (yurttaştan hükümete)	yatay (yurttaştan yurttaşa)	diyalektik ("düzeyler" kaybolur)
Siyasal Tarz	güvensiz, duyarsız	feragat, itaatkâr	dayanışmacı etkin
Yurttaşlık Erdemi	hesap verme (iki taraflı kontrol)	kardeşlik (karşılıklı sevgi ve korku)	nezaket (karşılıklı eşduyum ve saygı)
Yurttaşlık Statüsü (diğer toplumsal kimlikler karşısında)	şahsi karara bağlı (birçokları arasından biri)	her şeyi kapsayan (tek mümkün olan)	egemen (eşitleri arasında birinci)
İdeal Temel (fiili temel topraktır)	ortak sözleşme (kapsayıcı uzlaşma)	ortak inançlar, değerler, hedefler, kimlik (özde uzlaşma)	ortak tartışma, karar, çalışma (yaratıcı uzlaşma)

İsrail Anayasası ve yasalarının çatışan talepleri arasında bocalamaktadır.)

Güçlü demokrasi bizzat demokratik süreci yurttaşlık tanımının merkezine yerleştirir. Bu bakış açısına göre gönüllü irade, siyasetin etkin ve sürekli bir işlevidir. Yurttaşlar, ne kanla ne de sözleşmeyle; fakat ortak çatışmalara ortak çözümler arayışına olan ortak ilgileri ve ortak katılımlarıyla birbirine bağlanan komşulardır.

Mevcut demokratik devletlerde, beklenebileceği gibi karışık bir yurttaşlık nösyonu işlerliktedir: Toprak ve doğum yurttaşlığın koşullarıdır, ama ona somut karakterini sözleşme (yönetsel meşruluğun temeli), kan (milli bir kültür duygusu) ve ortak eylemlilik (bir süreç olarak pratik siyaset) kazandırır. Bununla birlikte, her bir demokrasi biçimi, özel bir ideal temel vurgular ve bu suretle kendi yurttaşlık görüşüne özel bir karakter bahşeder. Yurttaşlık bağının doğasına (temellerine karşıt olarak) daha yakından baktığımızda, bu nokta gittikçe daha inandırıcı hale gelir.

Yurttaşlık Bağının Karakteri ve Niteliği. Şekil 3'ün gösterdiği gibi, üç demokrasi, yurttaşlık bağının niteliği hakkındaki değerlendirmeleri bakımından çok keskin bir farklılık gösterirler. Bu farklılıklardan da bu biçimlerin hükümet, siyasal tarz, yurttaşlık erdemi ve yurttaş ilişkileri hakkındaki değişen yorumlarının nedenini açıklayan diğerleri çıkar.

Birleşik Devletler gibi temsili demokrasilerde, yurttaşlar kendilerini yasal kişiler olarak ve egemen bir sözleşmenin özerk tarafları olarak tanımlar. Yurttaş kimlikleri onları birbirine değil hükümete bağlar, önce sözleşmeye bağlı egemen taraflar olarak, sonra da uyruk ya da menfaat sahipleri olarak. Yurttaş, sırf, hem kurucusu hem de uyruğu olduğu hükümetle olan ilişkisinden dolayı bir yurttaştır. Kendi gibi yurttaşlarla olan ilişkileri tamamen özeldir ve onlar hakkında yurttaşlıkla ilgili hiçbir duygu taşımaz. Bu özelleşme, Batı demokrasilerinin neredeyse tüm nezaketini elinden almış ve temsili demokrasiyi, yurttaşlar arasında cemaatçi bağlar fikrine düşman yapmış olan dehşetli anomiyi açıklamaya yardım eder.

Amerika'yı aynı anda bir özel haklar kalesi ve bir kamusal eylem mezarlığı yapmış olan edilgen güvensizliğin yurttaşlık ikliminı de -siyasi tarz- açıklayabilir bu. Yurttaş topluluğu, hükümeti-

nin yanlış bir hamle yapması için bin yıllık bir sabırla bekleyen; fakat diğer tüm meşru yönetsel etkinliğe karşı çıkmadan boyun eğen bir bekçi köpeği olduğu zaman, yurttaşlık çabucak gizil bir işleve geriler. Yurttaşlık erdemi vardır, ancak iki taraflı kontrol ya da *hesap vermeyle* tanımlanan bir yurttaşlık erdemidir bu. Hükümet yurttaşlar topluluğundan ve ona karşı sorumludur, fakat hiçbir biçimde o topluluktan ibaret değildir. Hesap vermenin baş aracı temsilin kendisidir, yani memurlar ve ücretliler (delegelerle temsilciler) kamusal işlere bakarken, kamusal bekçi köpeklerine zamanlarının çoğunu kendi özel işleri peşinde harcamalarına olanak tanıyan bir kurum.

Bu biçimde anlaşılan yurttaşlık, bütün rolleri aşağı yukarı eşit kabul eden çoğulcu bir toplumda yaşayan bireyler için elde edilebilir birçok rolden yalnızca biridir. "Yurttaş" kimliği, "işçi", "ana" ya da "baba", "Katolik" ya da "her gün evden işe işten eve giden kişi" ile aynı değerde olan bir kimlik olur. Düzenleme işlevini ("egemenliğini") ve ortaklıkla olan bağını yitirir ve vergi mükellefi, refahtan pay alan, özgül çıkar savunucusu ya da unsur (constituent) gibi tikel ve çoğunlukla müşteri tarzı rollerle anlamdaş hale gelir. *Unsur* teriminin bizzat kendisi, anayasal kurucu anlamına gelen soylu bir sözcükten seçmeni imleyen bir terime ve oradan da *müşterinin* -temsilcilerinin kendi koltuklarını korumak için pasifize ve memnun etmek zorunda olduğu bireyin- âdeta gülünç bir anlamdaşına dönüşür.

Cılız demokrasilerin unsurları genellikle, yalnızca anayasal krizler ve hükümet yolsuzlukları olduğunda eyleme geçirilirler; aksi halde, yönetimi başkalarına bırakmaktan ve enerjilerini sınırsız özel dünyaları için ayırmaktan hoşnutturlar. Ara sıra yapılan seçim, bir Kongre üyesine nadiren gönderilen mektup ya da iki yılda bir olan bir siyasal skandal hakkındaki medya olayından başka, yurttaşlık ya müşteri ilişkilerinde bir uygulamaya ya da bir siyasal sigorta poliçesine -üzerinde "Yalnızca anayasal yangın felaketi durumlarında kullanılır" yazan güçlü bir yangın söndürücüye- indirgenir.

Birlikçi demokrasi ise oldukça farklı bir karaktere sahiptir. Cılız demokrasinin zayıflıklarının ve kusurlarının birçoğunu düzeltmeyi (ya da onlardan kaçınmayı) becerir, fakat onun demokra-

tik yurttaşlık yorumu yeni ve daha tehlikeli sorunlar getirir. Birlikçi bir devlette yurttaşlar birbirine, en azından metaforik olarak, "kan bağları" olan güçlü "kişisel" bağlarla bağlandıkları için yurttaşlıklarını kendi benzeri yurttaşlarıyla olan ilişkilerinin bir işlevi olarak anlarlar. Hükümet, bu güçlü yan bağlarla yaratılan birlikçi cemaati cisimlendirir -yurttaş, kendisi devlet olan cemaattir- ve dolayısıyla doğrudan doğruya yurttaş topluluğu adına çalışır. "Ben Almanya'yım" diyebilirdi Hitler, "ve Almanya safkan Aryanların cemaatidir, bunun için ben harekete geçtiğim zaman Almanya harekete geçer, bu tüm Aryanların hareket geçmesi demektir." Önemli olan Hitler'in Almanya'yı ya da Aryan topluluğunu *temsil etmesi* değil, Almanya *olmasıdır;* çünkü birlikçi cemaatlerin amacı tam da bireyler arasındaki boşluğu doldurmak ve tek tek kişilerden bir organik bütün -halk ya da millet ya da Kolektif İrade- çıkarmaktır.

Cılız demokrasi, hesap vermeyi en önemli erdemi yaparken, birlikçi demokrasi daha etkin ve teşvik edici kardeşlik idealini en önemli erdemi olarak yüceltir. Bu, birlikçi yurttaşlık ilişkilerini karakterize eden yan bağlarla tamamen uyum içindedir. En iyi koşullarda, kardeşlik karşılıklı sevgi ve saygı gerektirir; bununla birlikte, kitlesel ya da totalist toplum koşullarında, kardeşlik yalnızca korku yoluyla güdülenim sağlayabilir. Kardeşlik tabii ki itaatkâr bir siyasal tarzla, feragat etmeyi gerektiren bir yurttaş yükümlülüğü biçimiyle özdeştir. Bu nedenle, toplumbilimci Durkheim, "toplum için ahlâki yönetimi kurmak amacıyla, birey kendinden daha yüksek bir otoriteye 'boyun eğmek' zorundadır" demekten kaçınamamıştır.[12] Çok daha arı bir bir birlikçi topluluk peşinde koşan Goebbels ise şunu belirtmiştir: "Sosyalist olmak, beni sana tabi kılmaktır; sosyalizm bireyin bütüne feda edilmesidir."[13] Burada, başkalarına itaat ederek yalnızca kendimize itaat ettiğimiz Rousseaucu diyalektik yoktur. Özerklik tasfiye edilir: Sonuçta ortaya çıkan siyasal tarz fedakârlığa dayanır.

Her şeyi kapsayan yurttaşlık rolü, feragat etme denebilecek siyasal tarzla bağlantılıdır. Cılız demokraside yurttaşlık birçok eş toplumsal rolden yalnızca biriyken birlikçi demokraside tek meşru

12. Emile Durkheim, *Moral Education,* Glencoe: Free Press, 1961, s. 34.
13. Joseph Goebbels'den aktaran Erich Fromm, *Escape from Freedom,* New York: Rinehart, 1941, s. 223.

roldür. Diğer kimlikler sadece ona tabi değil, ayrıca ona kıyasla tamamen önemsizdirler. Nitekim ebeveynler, Humeyni'nin İran'ı gibi (demokratik iddialara sahip olan), birlikçi bir rejimde, çocuklarını "hain" diye hükümete teslim edebilir; nitekim din ve sanat, 1792 Fransası gibi devrimci bir bütünde yüce cemaatin amaçlarına hizmet etmeye zorlanabilir; nitekim para kazanma ve çocuk yetiştirme, Shakers gibi dinsel yurttaşlık rolünün her şeyi kapsadığı birlikçi bir mezhepte, kâfirlik ilan edilebilir. İlkel birlikçi cemaatlerde, fiili güce çok az gereksinim vardır; çünkü uzlaşma doğaldır ve kardeşlik bağı tartışmasızdır. Fakat çok farklı toplumsal kimlikler ve çıkar bölünmeleri deneyimini yaşamış daha geniş, modern toplumlarda güç, yurttaşlığın her şeyi kapsayıcılığının zorunlu bir bileşeni olur.

Birlikçi bir demokraside yurttaşlar, cılız demokrasinin tipik yurttaş bezginliğinden korkmaya gerek duymazlar; fakat daha da büyük bir eylemci totalizm tehlikesiyle yüz yüze gelirler. Siyaset, temsili sistemin yurttaşları için çok az şey ifade ederken, organik cemaatin kan kardeşleri için çok fazla şey ifade eder. Bu ikinciler üzerinde siyasetin acımasız bir baskısı vardır ve geriye birey denebilecek çok az kişi kalır. Özgürlüğü de en az cemaat kadar seven ve katılımcıların özerkliğini koruyabilecek ve genişletebilecek bir kamusal varlık biçimi arayan kişiler, bu gibi siyaset biçimlerinden haklı olarak korkarlar.

Araçsal demokrasinin ölgün artıkçılığıyla (residualism) birlikçi demokrasinin her şeyi kapsayıcı totalizmi arasında bir yerde güçlü demokratik siyasetin kamusal alanı yer alır. Bu alan içinde, yurttaşlık, ortaklıkları coğrafi yakınlıktan ziyade genişleyen bilinçten doğan, komşu haline gelmiş yabancılar arasındaki dinamik bir ilişkidir. Hükümetle yurttaş topluluğunu temsili sistemlerde birbirinden uzaklaştıran keskin ayrım kaybolmaya yüz tuttuğu için, güçlü demokrasi koşullarında yurttaşlık bağı dikey ve yatay değil dairesel ve diyalektiktir. Bireyler, ortak özyönetim kurumlarına katılarak hükümetle ve siyasetle ortak olarak uğraşmalarından dolayı da birbirleriyle ilgili hale gelirler. Ortak eylemlilik ve ortak bilinç bağlarıyla -kan, katılım ya da inançlar üzerinde uzlaşma yoluyla verili olmaktan ziyade istenilmiş olan ve dolayısıyla korunmaları ve gelişmeleri için ısrarlı bir bağlılığa ve sürekli siyasal eylemlili-

ğe gerek duyulan bağlarla- birleştirilirler. Hesap verme gibi örtük erdemler, ortak bağların gücünü yitirmesine yol açarlar, oysa kardeşlik gibi güçlü ve birlikçi erdemler, bağları sağlamlaştırıp sabitler ve onları bireysel istencin ötesine yerleştirir.

Bu ortak birlik diyalektiğinden çıkan siyasal tarz, bir eylemlilik ve dayanışma tarzıdır ve bu tarzı diğer tarzlardan ayıran yurttaşlık erdemi nezaketin kendisidir. Birlikçi demokrasi karşılıklı sevgi ve korkuyu ve cılız demokrasi de karşılıklı kontrolü arttırırken güçlü demokrasi karşılıklı eşduyumu ve saygıyı arttırır. Nezaket, bilincin, paylaşılan bir dünyada iş gören diğer bilinçlerin varlığını hesaba katan toplumsal olarak belirlenmiş bir akıl olduğu fikrine dayanmaktadır. Michael Oakeshott'un ileri sürmüş olduğu gibi nezaket, ille de doğaları gereği veya bir hak olarak değil; fakat paylaşılan bilinçlerinden dolayı aşağı yukarı eşit olan özgür failler varsayar. Oakeshott, yurttaşlara ilişkin şunları yazar: "*Yurttaş bireyler* (cives) nörofizyolojik organizmalar, genetik karakterler, psikolojik benlikler ya da bir 'toplumsal sürecin' bileşenleri değildir, birbirinin eylemlerine ve hitaplarına karşı anlayışa dayanan tepkiler veren 'özgür' faillerdir; ve sivil birlik organik, evrimci, ereksel, işlevsel ya da belirtisel (syndromic) bir ilişki değil, akıl sahibi faillerin anlaşılır bir ilişkisidir."[14]

Güçlü demokratik yurttaşlar, ne zamanda ne de mekânda; fakat imgelemde "komşular" haline gelirler. Onlarınki, sonuçların ortak kavranması zorunluluğunun bölünmüş ve çoğul mevcudun hasmane rekabetini disipline ettiği, maddi çatışmalarla mücadele eden yaratıcı bilincin komşuluğudur.

Buradaki yurttaşlık rolü, her şeyi kapsayıcı ya da dışlayıcı değildir; fakat birçok rol arasında sadece bir tane de değildir. Eşitleri arasında birincidir (primus inter pares). Yurttaşlık mutlaka, bir bireyin kendine yakıştırabileceği en yüksek ya da en iyi kimlik değildir, fakat başta gelen ahlâki kimliktir. Çünkü birey, yurttaş olarak öteki ile karşı karşıya gelir ve kendi yaşam planlarını paylaşılan bir dünyanın dayatmalarına uydurur. *Ben* bir ihtiyaç ve istek yaratığı-

14. Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 112. Oakeshott gibi muhafazakâr düşünürlerin nezaket fikrini -bu düşünce hattından yararlanabilecekleri düşünülebilen- demokratlardan önemli ölçüde daha inandırıcı bir biçimde geliştirmiş olması ironiktir.

yım; *biz,* varlığı bireysel ihtiyaçların ve isteklerin herkesin paylaşabileceği tek bir gelecek tasarımı içinde ortak düzenlenmesine bağlı olan ahlâki bir gövdeyiz. Yurttaş, yurttaşlığa ait istekleri ve ihtiyaçları tanımlamaz; özel isteklerin ve ihtiyaçların kamusal iyiye ve hedeflere dönüştürülebilmesine yarayan ortak ölçüler geliştirir.

Başladığımız noktaya dönersek: Cılız demokrasinin ideal temeli *kapsayıcı uzlaşmadır;* sözleşme yapanlara karşı, onların çıkarlarını sağlamaktan sorumlu olan bir egemeni yetkili kılan ortak bir sözleşme. Bu nedenle, James Buchanan, demokratik hükümeti bireysel amaçlarımızı gerçekleştirmenin etkili bir aracı olarak betimler.[15] Birlikçi demokrasinin ideal temeli *özde uzlaşmadır;* hükümeti önceleyen ve bireylerin onun içinde ve onunla kendilerini (kendileri cemaat tarafından tanımlanmışlardır) gerçekleştirebildikleri ve cemaati önceden tanımlayan ortak inançlar, değerler ve hedefler üzerinde anlaşma. Ve güçlü demokrasinin ideal temeli *yaratıcı uzlaşmadır;* ortak tartışma, ortak karar ve ortak çalışmadan doğan; fakat yurttaşların, çatışmanın ortak bilinç ve siyasal yargı yoluyla dönüştürülmesine etkin ve sürekli bir biçimde katılmalarına dayandırılan bir anlaşma.

Açıktır ki tüm modern demokratik rejimlerin yurttaşlık tanımlarını toprağa dayandırmalarının, yurttaşlık ilişkileri, ideal temeller, yurttaşlık erdemi ve siyasal tarz kavrayışları bakımından gösterdikleri bu dikkate değer farklılıklarla kıyaslandığı zaman, çok az bir önemi kalır. Bu farklılıklar, tabii ki üç demokrasi tipi arasındaki keskin, köklü farklılıkları yansıtmaktan ve arttırmaktan çok fazla şey yapmazlar.

Yurttaşlığın Hudutları. Eğer toprak (territoriality) tüm modern demokratik yurttaşlık biçimlerinin tartışmasız ortak temeli ise, o zaman evrensellik de modern demokrasilerde yurttaşlığın kapsamı ve hudutları sorusunun tartışmasız ortak yanıtı olarak görünür. Her

15. Buchanan'a göre, demokratik bir yaklaşım, "bireyciliği tanımlayan norm üzerine yapılan bir çeşitlemeden ibarettir. Her insan bir değerdedir; bu kadar. Bir durum, bireylere sahip olmayı istedikleri şeye (bu ne olursa olsun ancak karşılıklı anlaşma ilkesiyle sınırlandırılabilir) sahip olmaya olanak sağladığı ölçüde 'iyi' olarak değerlendirilir. Bireysel özgürlük toplumsal siyasetin önde gelen hedefi olur" (*The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan,* Chicago: University of Chicago Press, 1975, s. 2).

modern demokrasi biçiminin, yurttaşlığa özgü oy hakkını "herkese" ya da "bütün insanlara" ya da "topluluğun bütün üyelerine" yaymak iddiasında olduğu aslında doğrudur. Ne var ki "herkes" daima koşulludur ve "evrensel" daima muhtemel hudutları olan özel bir evrene işaret eder. Aristoteles'in evrensel yurttaşlığı bir anlamda tüm insan cemaati için -kentte (polis) oturan her *zoön politikon* için- uygun gördüğü söylenebilir. Fakat Aristoteles kadınları, köleleri ya da barbarları tam insan olarak saymamıştı. Onlar yetersiz, *zoön politikon*dan daha aşağı kimseler oldukları için, Aristoteles, "evrensel yurttaşlık" idealinden ödün vermeksizin bu bireyleri kentten dışlayabilmişti. Demokrasi sancağı altında yürümeyi istemiş hemen her tiranlık, teorik evrensellikle en keyfi kısıtlayıcı yurttaşlık pratiklerini uzlaştırmayı başarabilmiştir; bunu basitçe, kadınları ya da Yahudileri ya da hatta yoksulları (Locke'a göre "kavgacı ve huysuz") insan ırkından dışlayarak başarmışlardır.[16]

Kaldı ki evrensellik ilkesine şevkle sahip çıkanlar bile, çocukların, suçluların, delilerin ve "yabancıların" yurttaşlık rolüyle uğraştıkları zaman, kendilerini biyolojik türün soyut hudutlarına eğilirken bulurlar. Hudutlar aynı zamanda, rakip yurttaşlık düzeyleri (örneğin, federal yurttaşlık karşısında devlet yurttaşlığı veya yerel yurttaşlık) ya da çakışan yurttaşlık sorumlulukları (örneğin, milli karşısında milletlerarası yükümlülükler) sınıflara ayrılmaya çalışıldığı zaman, çözülmeye eğilim gösterirler.

Evrensellik ilkesi, yurttaşlığın hudutları hakkında ortaya çıkardığından daha fazlasını gizler. Anlaşılan, hudutların *nereye* çizileceğinden ziyade *nasıl* çizileceğini belirleyecek daha doğru ve uygun bir testin bulunması gerekmektedir; çünkü hudutların nasıl çizildiği, yalnızca nereye çizildiklerini değil, aynı zamanda ne kadar esnek ve katı, ne kadar mantıklı ya da keyfi ve ne kadar kendi kendini yöneten ya da bağımsız bir biçimde temellendirilmiş olduklarını da etkiler.

16. Rousseau'dan C.B. Macpherson'a kadar yorumcular, Locke'un "Çalışkan ve Akılcı" olanlarla (Tanrı dünyayı bunların kullanımına vermiştir.) "Kavgacı ve huysuz" olanlar (Locke'a göre bunların mülk sahibi olmalarına da yurttaş olmalarına da izin verilemez) arasında yaptığı ayrımın eşitsizlikçi anlamlarına işaret etmişlerdir. Bkz. "On Property," *Second Treatise of Civil Government*, 5. bölüm.

Hudutların ne olduğu yerine nasıl belirlendiği sorulmaya başlandığı zaman, önemli farklılıklar açığa çıkar. Temsili demokrasi, sabit bir anayasada somutlaşan kapsayıcı bir standart varsayıyor görünür; birlikçi demokrasi, sabit bir kimlikte somutlaşan özsel bir standart varsayıyor görünür; ve güçlü demokrasi ise dinamik bir eylemlilik nosyonunda somutlaşan işlemsel bir standart varsayıyor görünür. Başka bir deyişle, temsili sistemlerde yurttaşlığın kapsamı, *anlaştığımız şeyin* bir işlevidir ve dolayısıyla bir sözleşme sorunudur; birlikçi sistemlerde, *ne ve kim olduğumuzun* bir işlevidir ve dolayısıyla bir kimlik sorunudur; ve güçlü demokratik sistemlerde ise ne *yaptığımızın* bir işlevidir ve dolayısıyla bir eylemlilik sorunudur. Üçüncü durumda, önemli olan nokta yurttaş olanların özyönetime katılması değil; özyönetime katılanların, katılımın açık, özyönetime girişin engellenmemiş ve katılımcı kurumların genellikle mevcut olduğu bir yönetim yapısının yurttaşları olmalarıdır. Üçünün içinde bu alternatif, muğlaklığa ve dolayısıyla saptırılmaya ve kötüye kullanıma en yatkın olanı da olsa, en az dışlayıcı olarak görülebilir.

Yurttaşlığın kapsayıcı uzlaşmaya dayanan anayasal tanımları, uzlaşmanın dışta bırakmayı seçtiği kadar çeşitten insanı (örneğin, kadınlar, köleler ya da mülksüzler) katılımdan dışlayabilir; fakat sözleşmeye taraf sayılanlar, deyim yerindeyse, performansa bakmadan, devamlı ve dokunulamaz bir yurttaşlık için kesin garantiler alırlar. Standart, esnek değildir ve özünde ayrımcı da olabilir; fakat kusursuzdur. Birlikçi demokrasi de kapsayıcı dışlamaya - yurttaşlığın temeli olan özsel cemaat ya da *volk* ya da kabile kimliğine uymayanların dışlanmasına- muktedirdir. ("Tüm Aryanlar Alman Ulusu'nun ve dolayısıyla Nasyonal Sosyalist Devlet'in üyeleridirler, bu nedenle Yahudiler Alman yurttaşları olamazlar.") Fakat birlikçi demokrasi, uygun kimliği olanlara kesin ve geri alınamaz bir yurttaşlığı da garanti eder. Hem temsili hem de birlikçi demokraside, siyasete tartışılmaz, siyasal olmayan bir zemin sağladığı varsayılan bağımsız temel, aynı zamanda yurttaşlığa ait hudutların çizilmesini meşrulaştırır.

Tüm bağımsız temellerden kaçınan güçlü demokrasi, belli insan gruplarını ya da sınıflarını, öncel bir ölçüye (hak ve bütün taahhütlerin bağlayıcı karakterinde kök salan bir sözleşme gibi) uymadık-

ları gerekçesiyle, yönetim yapısındaki potansiyel üyelikten dışlayan argümanlar geliştiremez. Yurttaşlığın eylemlilik alanının kendisi, bir sürekli demokratik tartışma ve gözden geçirme konusu olur ve böylesi tartışmaya katılım ise bir giriş belgesi niteliği kazanır. Bu işlemsel kavrayış bıuyur edici bir açıklığa ve dinamizme sahiptir, fakat hem temsili hem de birlikçi demokrasinin bağışık olduğu bazı tehlikeler getirir. Örneğin, eğer eylemlilik yurttaşlığın bir ölçüsü ise Hannah Arendt'in inanıyor göründüğü gibi, uyuşuk, duygusuz ve yabancılaşmış olan dışlanacak mı? Ya da yurttaşlık kimliklerinin damarlarında dolaşan kanla kayıtsız şarttsız veya anayasal olarak onaylandığı ve ispat edildiği yerde bile onlar kendilerini dışlarlar mı ve köleliğe fiilen katlanırlar mı?

Eğer yurttaşlık bir sabit değil de değişen tutumların ve tarihsel eylemliliğin bir işleviyse (yurttaş olarak meşruluklarını gösteren) saldırgan eylemlilikle güçlenmiş ve hoşgörüsüzleşmiş geçici çoğunluklar, zayıf ve kötü durumda olanları dışlamak için sınırsız fırsata sahip olamazlar mı? Eylemlilik güç olduğu için, güçlü olan daima eylemlilik üzerinde özel hakka sahiptir. Eğer açık yurttaşlık fikri, istenilmeyenlerin devamlı bir şekilde dışarı atıldığı tek yönlü bir kapı olmayacaksa biyolojik evrensellik öncülü koşuluna bağlanmak zorundadır. Bu kavram, her biyolojik insan varlığının potansiyel olarak bir yurttaş olduğunu ve bu sebeple, herkesin yurttaşlığa dahil edilmesini savunanların değil; bazılarının dışlanmasını isteyenlerin savlarını gerekçelendirmeleri gerektiğini gösterir. Dahası, dışlanmış bir birey ya da sınıf, dışlama bilinçli ve belirli bir biçimde yenilenmediğinde (yani, her geçici dışlamayı sınırlayan bir "günbatımı" şartı) otomatik olarak yeniden dahil edilmelidir.

Etkin katılımın bizzat yurttaşlık tanımı için taşıdığı önem göz önüne alınırsa, özerk bireyin, yalnızca kendi eylemiyle -daha doğrusu, kendi eylemsizliğiyle-, o da ancak geçici olarak, kaybedebileceği bir yurttaşlık "hakkı"na sahip olduğu görülebilir. Bu "hak" doğal olmaktan çok siyasaldır; yönetim biçimine öncel olmaktan çok onun tarafından yaratılır. Çocuklar siyasal eylemde bulunma yetisinde olmayabilirler ve bu nedenle onlara yurttaşlık hakkı verilmeyebilir; fakat potansiyel yurttaşlar olarak kalırlar ve yalnızca "haklarını" talep etmek için siyasal duyularının uyanmasını bekle-

meleri gerekir. Suçlular, suçlu olarak, herhangi bir insanın onları öldürebileceği (Hobbes) "doğal duruma" geri döndükleri ya da kabilenin törelerine (gerçek Aryan anavatanını soymaz) karşı gelerek kabile kimliklerini üzerlerinden attıkları için değil; tartışmayla, müzakereyle ve ortak eylemle ilgilerini kesmiş oldukları ve kamusal düşünce yerine özel güçlerini koymuş oldukları için yurttaşlık haklarını kaybederler. Bu tanım suç sınırını genişletiyorsa da sadece şiddeti bırakmaya yemin ederek ve diyaloğa yeniden girerek (mutlaka hapislikten kurtularak özgürlüğüne olmasa da) yurttaşlık kimliğine yeniden kavuşabilen suçlu açısından iyidir. Aynı sebeple, güçlü demokratik bir rejimde göçmenler de katılımda bulunma yeteneği ve istenci kazanır kazanmaz oy verme hakkı da elde ederler.

Bu tartışma, Amerikan yurttaşlık fikrinin yurttaşlıkla ilgili her üç formülünün öğelerini bir araya topladığını açığa çıkarmalıdır. Sözleşmeyle ilgili bir öğe, yasal yurttaşlık kavramını (hukukta bir kişi olarak Amerikalı) şekillendirir; cemaate ait bir öğe, milli yurttaşlık kavramının arkasında yatar (yerli bir Yankee olarak Amerikalı); ve eylemci bir öğe, "yeni" yurttaşlar için standartlar bulmada kullanılan medeni (civic) yurttaş kavramını destekler (okur yazar, katılımcı bir aktör olarak Amerikalı). Sonuç olarak, güçlü demokrasi argümanı, geleneksel yasal ve milli yurttaşlık tanımlarının yerine yurttaşlık katılımını koymamızı değil, yurttaşlıkla ilgili eylemliliğe daha büyük bir önem vermemizi önerir. Milli kimlik ve Anayasa ölçüsüyle değerendirildiğinde, yüz milyondan fazla Amerikan yurttaşı vardır. Ne var ki bunların çoğu, kamusal niteliği olan şeylere karşı duyarsız, duygusuz, eylemsiz ve genellikle ilgisizdir. Robert Lane'in işaret ettiği gibi Amerikalıların büyük çoğunluğu, yönetimi (ve onun gerektirdiği yurttaş kimliğini) "yaşam tatminlerinin" çok ufak bir parçası -Lane'in verdiği değer yüzde beştir- olarak değerlendirir. Aslında, Lane'e göre, "Çoğu insan yönetimin kendi hayatlarını nasıl etkilediğini açıklayamamaktadır."[17] Bu kitabın dilinde, bu bulgu, birçok insanın kendilerini yurttaşlar olarak yorumlamadıkları anlamına gelir.

Bir siyasal eylemlilik ölçüsü barındırmayan yurttaşlık tanımla-

17. Robert Lane, "Government and Self-Esteem," *Political Theory* 10, 1, Şubat 1982: 7-8.

rı, ölgün ve inandırıcı olmaktan uzak görünebilir; yurttaşlıkla ilgili eylemliliğe karışmayan yurttaş en iyi ihtimalle bir *in posse* yurttaştır; cılız demokrasinin hesap verme ve kontrole yönelik sağgörülü takıntısından çok iyi bildiğimiz bekçi köpeği. Ne yazık ki yasal ve cemaatle ilgili yurttaşlık tanımları, egemenliği Amerikan yurttaş kimliği fikrinden uzaklaştırmış ve onun yerine, her kimliği - yurttaşlıkla ilgili olan da dahil- birbirinin eşit derecede rakibi yapan toplumbilimsel bir çoğulculuk koyar. Fakat yurttaşlığa özgü eylemlilik, yalnızca birlikçi demokraside her şeyi kapsayıcı olsa da güçlü demokrasinin sözlüğünde tüm toplumsal eylemliliklerden önce gelir. Kamusal olduğu için, tüm özel eylemlilik biçimlerini düzenler ve onlara yol gösterir. Bu özel biçimler, yurtaşlık eylemliliğinden daha değerli ve az bulunur olabilirler; ama yalnızca bir kamusal bakış çerçevesi ve işleyen bir kamusal düzen içerisinde mümkündürler.

Eğer yurttaşlık rolünü diğer kimlik biçimleri üzerinde egemen kılmak, kamusalın özelle olan ilişkisi sorununu çözüyorsa, çeşitli "kamusal" eylemlilik düzeyleri arasındaki ilişki sorununu açık bırakır; gerçekte, zorlaştırır. Komşuluğu ve milli yurttaşlığı nasıl derecelendireceğiz? Aristoteles'in "daha yüksek, daha egemendir" ilkesi, milli olanın yerel olan üzerinde önceliğe sahip olduğunu akla getirebilir. Fakat somut yerel katılımın soyut milli katılımdan daha büyük ve daha yoğun olduğu gerçeği, bu önceliklerin ters yüz edilmesini öne sürebilir. Tabii ki pratikte, iki düzey rekabet halinde görünür; en azından her birinin vergilendirme, ekonomik yeniden dağıtım, eğitim fırsatı vs. gibi birçok özel siyasal sorunu nasıl ele alacakları konusunda. İdeal çözüm, merkezi yönetimin gücünün bir kısmını yerel düzeye indirirken, yerel siyasal işleyişin bire birliğini ve yoğunluğunu daha yüksek birlik düzeyine çıkarmaktır. Bir sonraki bölümde betimlenen kurumların bazıları, tam da bunu yapmayı arzular. Bununla birlikte, pratikte, gerilimin varlığı devam edecek ve yoğun ve etkin katılıma olan bağlılık ideal yurttaşlık için, egemenliğe ve hakiki kamusal görüşün her şeyi gören karakterine olan bağlılığın doğurduğundan daha yerel ve sınırlı bir ölçü doğuracaktır. Teleskoplarda olduğu gibi, büyültme derecesi ne kadar yüksekse, görüş de o kadar bulanık olur; kamusal olanın menzili genişlerken, kamusal olarak görme kapasitemiz azalır.

Dünya yurttaşı ideali görkemli bir idealdir, fakat dünya yurttaşı kamusal sınırlarının dışında karanlıkta gözden kaybolur. Sonuç olarak bu, ölçek sorunudur. Şimdi bu sorunu güçlü demokrasinin çeşitli sınırlarından biri olarak kısaca gözden geçireceğiz.

B. GÜÇLÜ DEMOKRATİK CEMAAT

Eğer burada yalnızca bir tipoloji oluşturmaya çalışıyor olsaydık, güçlü demokratik cemaat tartışmasını, analitik olarak ilerleyerek (anahtar kavramsal farklılıkları sayarak) ya da ideal tipleri sıralayarak (mantıksal ya da tarihsel ilkörnekler etrafında kavram kümeleri tanımlayarak) geliştirebilirdik. Hegemonik cemaatleri eşitlikçi olanlarından ayırmak için analitik hiyerarşi kategorisini, statüye göre düzenlenen cemaatleri gönüllü olanlardan ayırmak için analitik atfedici (ascriptive) kimlik kategorisini, statik cemaatleri dinamik olanlardan ayırmak için zaman içinde değişebilme analitik kategorisini, küçük ölçekli ya da yüz yüze cemaatleri geniş ya da kişisel olmayan cemaaterden ayırmak için analitik ölçek kategorisini, kişisel cemaatleri teritoryal olanlardan ayırmak için analitik yetki alanı kategorisini ve ruhani cemaatleri laik olanlardan ayırmak için değerleri ya da inançları temellendirme analitik kategorisini kullanabilirdik. Bu zıtlıklardan her biri, tek tek toplumların cemaatçi karakterlerinin ölçülebileceği boyutlar içerirler. Dolayısıyla, ondördüncü yüzyıldaki İsviçre kenti Glarus'un, tamamen eşitlikçi, gönüllü, dinamik, küçük ölçekli, teritoryal ve laik olduğu ortaya çıkabilirdi. Alman ulusunun Kutsal Roma İmparatorluğu hegemonik, atfedici, statik, büyük ölçekli, kişisel ve dine dayalı (ecclesiastic) görünebilirdi.

Tarihçiler ve siyasal antropologlar bir konuya daha çok, tipler ya da ideal tipler tanımlayan özellik kümeleri arayarak yaklaşırlar; çünkü böylesi tipler, tarihsel deneyim ve onun düzenleyici kategorileriyle daha kolay uyuşur. "Feodal korporasyon", "kabile toplumu", "Rönesans kenti", "gerçek müminler cemaati", "modern bürokratik devlet" ya da Ferdinand Tonnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*'ı sadece cemaatçi küme örnekleri değildir; onlar, insanın toplumsal örgütlenmesinin ve bu örgütlenme hakkındaki teori-

lerinin tarih içinde yinelenen ilkörnekleridirler.

Fakat buradaki amaç tipoloji değildir. Daha çok, temsili, birlikçi ve güçlü demokrasi teorilerinin ve bu teorilerle özdeşleştirmiş olduğumuz yurttaşlık biçimlerinin bir yüzü olarak cemaat nosyonunu netleştirmeye gayret ediyoruz. Demokrasi teorisyenlerinin, örneğin demokrasinin kendisini tartıştıkları zaman, cemaati pek çok kez net antitezlere göre gördükleri hemen ortaya çıkar. Bir taraftan, liberal demokratın tamamen gönüllü cemaati, çıkar peşinde koşan bireylerin bir toplamıdır. Bunlar en iyi ihtimalle, eşitliğin bedelini rahatlık ve sıradanlıkla ödeyen ve sırf kuralsız olduğu ve hiçbir önemli toplumsal bağla birbirine bağlanmadıkları için özgür olan (de Tocqueville'nin deyimiyle) "çok renkli bir çokluk" oluştururlar. Diğer taraftan, gelenekçinin uzlaşmacı cemaati birbirine, Robert Nisbet'in sözcükleriyle, "duygu, dostluk, prestij ve kabul"le bağlıdır ve "çalışma, sevgi, temenni, özgürlüğe ve düzene bağlılık" tarafından beslenir.[18] Burkeci pelerini giyen toplumbilimciler tarafından savunulan bu muhafazakâr cemaat nosyonu, "eşitsizlik toplumsal bağın özüdür"[19] şeklinde radikal bir biçimde antidemokratik olan iddiada bulunur. Bu iddia yalnızca eşitçiliği ve cemaatçiliği kutuplaştırmakla kalmaz, bir yurttaşlık teorisi olarak demokrasinin kendisinin bütünlüklü bir biçimde kavranması imkânını da yok eder.

Bu nedenle, radikal bir biçimde bireyci cemaat, ortaklıkları "bireysel hedefleri gerçekleştirmenin etkili bir aracından"[20] öte bir şey olmayan rekabetçilerden oluşur, oysa organik statü ve hiyerarşi cemaatinde, birey büsbütün tasfiye edilir. Bu iki kaba karikatür gerçekte, ilkörneksel cılız demokratik cemaatin modelleri olarak pekâlâ iş görürler. Orta zemin (güçlü demokrasi) atlanmıştır. İlk durumda, yurttaşlar cemaati tamamen bir toplum sözleşmesinden doğar ve varlığını ve meşruluğunu, yaşamlarının, özgürlüklerinin, mülkiyetlerinin ve mutluluklarının korunmasını isteyen bireylerin kendi oluşturdukları toplamın gönüllü rızasına borçludur. İkinci

18. Robert A. Nisbet, *The Quest for Community*, Oxford: Oxford University Press, 1953, s. 50.
19. Robert A. Nisbet, *The Twilight of Authority*, New York: Oxford University Press, 1975, s. 217.
20. Buchanan, *Limits*, s. 2.

durumda, cemaat birbirine, tek tek üyeleri ait oldukları cemaatten daha az belirlemeyen ve sınırlandırmayan varoluşsal bağlarla bağlanır. Bu bağlar, her şeyden önce duygulanımsal, tarihsel ve seçilmemiş oldukları için hegemonik ve eşitlik karşıtı olabilen bir yapı yaratırlar. Her üye için bir yer garanti etse de böyle bir cemaat genellikle eşitliği yıkar.

Bu iki alternatiften hiçbiri, tatmin edici bir demokratik cemaat manzarası sunmaz. Birincisi, bir cemaatin *yalnızca* onu oluşturan parçaların özelliğini temsil ettiğini varsayarak, toplama hatasını işler. İkincisi, bir cemaatin onu oluşturan parçaların *hiçbirinin* özelliklerini temsil etmediğini varsayarsak, organisizm hatasını işler. Bu nedenle, cılız liberal topluluk, kamusal nitelikli herhangi bir görünüşten yoksundur ve ona çok taraflı pazarlık birliği, bir alıcı-satıcı kooperatifi ya da bir hayat sigortası şirketi demek daha uygun olabilir. Duygulanım, tarihsel devamlılık ve ortak görüşün sağlayabileceği hiçbir avantajdan yararlanamaz; tipik indirgemeci biçiminde, bir kolektiflikten çok bir koleksiyondur. Buna karşıt olarak, geleneksel hegemonik cemaat, cılız demokratik cemaatlerde eksik olan bütünleyici ve kamusal karakteri kazanır; ancak karşılığında özerklik ve eşitliği vererek. Bu cemaat çeşitlerinin hiçbiri, eşitlerden oluşan bir cemaatin özyönetimi görüşüne hizmet etmez.

Üçüncü alternatifimiz olan güçlü demokratik bir cemaatle bireysel üyeler, ortak görüş ve ortak çalışmaya olan katılımlarıyla yurttaşlara dönüştürülür. Yurttaşlar, katılımları bir ortak görüş kapasitesi sağlayan özerk kişilerdir. Bir yurttaşlar cemaati, varoluşunun niteliğini onu oluşturan üyelerin paylaştıkları şeylere borçludur ve bu nedenle ona önemsiz bir bireyler cemaati olarak davranılamaz. Güçlü demokratik cemaat (en azından başlangıçta) bir dostluk birliği değildir; çünkü yurttaşlık bağı bir uzlaşmanın değil, bir çatışma ve yetersizliğin ürünüdür. Fakat bu cemaat, bir yabancılar birliği olarak da kalamaz; çünkü faaliyetleriyle insanları ve çıkarlarını dönüştürür.

Demokratik cemaatin can alıcı özelliği, Rousseau'nun anladığı gibidir: O, "insanda olağanüstü bir değişikliğe yol açar"; yani, ona katılarak insanın "yetenekleri açığa çıkarılır ve geliştirilir, fikirleri

genişletilir, hisleri ulvileştirilir ve bütün ruhu yüceltilir."[21] Cılız demokratik cemaat insanları nasıl bulmuşsa öyle bırakır, çünkü o, insanlardan yalnızca kendi çıkarını gözeten pazarlıklar yapmalarını ve cemaatten de yalnızca piyasa mekanizmalarını sağlamasını ve korumasını ister. Birlikçi cemaat ortak bir güç yaratır, fakat bunu özerkliği ve bireyselliği tamamen yıkarak yapar. İlk durumda, bireyler tek başına bırakılır; ikincisinde ise yok edilir. Bireyler yalnızca güçlü demokratik cemaatle dönüştürülür. Özerklikleri korunur; çünkü onların kendi özgürlük ve çıkar görüşleri başkalarını kapsayacak şekilde genişletilmiştir ve ortak güce itaatleri meşru kılınır; çünkü geniş bakış açılarıyla ortak güç içinde kendi iradelerinin çalışmasını algılarlar.

Bununla birlikte, Rousseau'nun anlatımında birleşmiş olan, yurttaş bakış açısıyla cemaat bakış açısı ayrıdır. Her biri diğerine hizmet eder, fakat bireyden bağımsız koşulların yurttaşlık üzerinde büyük bir etkisi vardır. Geleneksel demokrasi teorisyenleri, haklı olarak, bu koşullara epeyce ilgi göstermişlerdir. Bazı koşullar demokrasiyi destekler ya da hatta onu öngerektirirler; bunlar *kolaylaştırıcı* koşullar diye adlandırılabilir. Ötekiler engelleyici ya da *kısıtlayıcı* koşullardır. Birinciler arasında yurttaş eğitimi, liderlik ve *moeurs** bulunur. Bu sonuncusu yurtseverlik, kamusal kültür, felsefe ve dinden doğal olarak çıkar ve kenetleyici cemaatlerin yaratılması ve hayatta kalması için vazgeçilemez olan bütünleyici ve etkileyici değerlere kurumsal destek verir. Kısıtlayıcı koşullar arasında ise ölçek sorunu, yapısal sosyo-ekonomik eşitsizlik ve kamusal görüşün azami belirsizliği yer alır.

C. YURTTAŞLIĞI KOLAYLAŞTIRICI KOŞULLAR

İhtilafların çözümsüzlüğü ve güçlü demokratik kurumların bile sorunlu karakteri bilindiği için birçok teorisyen, ikinci derecede kolaylaştırıcı kurumlarda demokrasi için destek aramıştır. Karşılaşmış oldukları meydan okuma, demokrasiyi, yerine başka bir şey koymadan kolaylaştıran ve katılımı, onu gereksiz hale getirmeden

21. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract,* 1. kitap, 8. bölüm.
* (Fr.) Âdetler, görenekler (ç.n.).

arttıran kurumların nasıl bulunacağıdır.[22] Tehlike şurada yatar: Duygu bağlarının beslenmesi gerçek bilişsel tartışmaya sekte vuracak ve eşduyumsal imgelem genişlemesi ahlâki özerklik kapasitesini yozlaştıracaktır. Bu nedenle, gereğinden güçlü bir sivil din, bireylere, kendi bireyselliklerini algılamadan ve ölçmeden, ondan doğan meşru iddiaları tanımlamadan önce uzlaşma dayatacaktır. Ya da yurtseverlik olarak paketlenmiş bir dizi bağlayıcı değer, çıkarları konusunda tamamen tekbiçimli düşündükleri için herhangi bir tür çatışma ya da ihtilafın hainlikle eşit hale geldiği bir halk şekillendirebilir. Kitlesel duygular uyandıran; fakat yurttaş eylemliliğini önceden belirleyen bir liderlik, katılımı boğar. Güçlü demokratik teorinin karşısındaki meydan okuma, yurttaşlığın altını oymadan cemaati çabuklaştırabilen kurumları irdelemektir. Bu hedefi akılda tutarak yurttaş eğitiminden başlamak üzere, tipik destekleyici kurumları inceleyeceğiz.

Yurttaş Eğitimi. Demokrasi için yurttaş eğitimi, en az üç uygun biçim alabilir: Resmi pedagoji (yurttaşlık bilimi, tarih ve yurttaşlık konularında kurumsal eğitim), özel alan toplumsal eylemliliği ve katılımcı siyasetin kendisi.[23]

Siyasal cemaate yönelik resmi toplumsallaştırma olarak anlaşılan resmi pedagoji, belki de birlikçi demokrasi için en çok yararlı ve güçlü demokrasi için en az yararlı bir yetiştirme aracıdır. Ulusun anayasası ve yasal sistemi, siyasal tarihi ve kurumları, kültürü ve siyasal pratiği hakkında temel bir bilgi, tabii ki her demokrasi biçimi için vazgeçilemezdir. Fakat, bilgi ile yurttaşın eğilimi arasında bir bağlantı olsa da eğitsel yetiştirme ile siyasal ya da ahlâki yargı arasında zorunlu bir karşılıklı ilişki yoktur. Amerikan sistemi, seçim yasaları, medyada eşit zaman kullanma ve İnsan Hakları Beyannamesi'nin uygulatılması yoluyla, yurttaş eğitiminin işlemsel

22. Bu Rousseau'nun, *Toplum Sözleşmesi*'nin 3. ve 4. kitabında karşılaştığı sorundur. O, Genel İradenin işlemsel araçlarına geleneklerin ve törelerin desteğini kazandırmaya çalışır; fakat bu gelenekler ve töreler, gerçek demokratik siyasete karşıt, birlikçi bir uzlaşma biçimi getirir.

23. Burada, "siyasal toplumsallaşma"dan -birçok siyasal bilimci tarafından tercih edilen; fakat benim aşırı genel ve irade hakkındaki önemli sorulara çevreci yanıtlar verme konusunda aşırı önyargılı bulduğum bir deyim bu- ziyade bilinçli öğrenme ve siyasal deneyim biçimleriyle ilgileniyorum.

tarafları için bir sorumluluk üstlenir; fakat özsel sorunlar üzerinde eğitim sağlamakla pek ilgilenmez. Diğer birçok kamusal sorumluluk gibi bu önemli işlev de çoğunlukla özel ellere bırakılır.

Güçlü demokrasi, her durumda, resmi yurttaş eğitimine daha az güvenir: Sahip olduğunuz hakları bilmek ve hukuku bilmek her şeyden önce minimalist ya da zayıf demokratik siyasetin getirdiği şeylerdir. Güçlü demokratik bakış açısına göre bilgi ve bilgi arayışı, siyasal uğraşın önünden yürümekten ziyade onu takip etmeye yatkındır: İnsanlara belli bir güç verin, derhal bilgi ihtiyacını duyacaklardır; fakat onlara sorumluluk vermeden bilgi sokuşturursanız, yalnızca kayıtsızlık göstereceklerdir.

Yerel kamusal ya da küçük ölçekli özel eylemlilik, üç modern demokrasi biçimiminde de yurttaş eğitimi için yaşamsal önemde görünür. Birlikçi demokrasiyi destekleyen duygulanımsal bağların, temsili kurumlar için yararlı olan yargı ölçülerinin ve güçlü demokrasi için gerekli olan kamusal düşünce biçimlerinin gelişmesine yardım eder. De Tocqueville yerel kurumlarda ve gönüllü birliklerde, Amerika'daki ulusal demokrasi için bir anahtar görmüştür: "Kentsel kurumlar özgür ulusların gücünü oluşturur. Bilim için ilkokullar ne ise kent toplantıları da özgürlük için odur; onu halkın ulaşabileceği bir yere getirirler ve insanlara onun nasıl uygulanacağını, ondan nasıl zevk alınacağını öğretirler. Bir ulus özgür bir hükümet kurabilir, fakat kentsel kurumlar olmadan özgürlük ruhuna sahip olamaz."[24]

De Tocqueville gibi, "aracı yapıların" ve arada bulunan birliklerin birçok modern savunucusu da gönüllü birliklerin, kilise gruplarının ve ailenin, hantal ulus-devlete öncülük etme ve ulusal yurttaşlık fikrine hissedilebilir yerel ifade kazandırma bakımından önemli bir demokratik etkiye sahip olduğunu iddia eder. Peter Berger ve Richard Neuhaus, modern merkezci siyasetin yaygın yabancılaştırıcı etkisine karşı koyabilecek tek "güçlendirme" araçlarını

24. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, New York: Vintage Books, 1960, 1. cilt, s. 63. Tocqueville, klasik çalışmasının başka bir yerinde şunu savunur: "Sivil birlikler, bu nedenle siyasal birliği kolaylaştırır... Siyasal bir birlik aynı zamanda belli sayıda bireyi kendi çevresinden çıkarır; yaş, zihniyet ve servet dolayısıyla doğal olarak ayrı tutulabilirlerse de, bu onları birbirlerine daha da yaklaştırır ve onları birbirleriyle ilişkiye sokar" (2. cilt, s. 123-24).

böylesi aracı kurumlarda görürler.[25]

Yerel kurumlar aslında demokrasi için can alıcı bir eğitim zemini olabilirler. Fakat, özelci, yerelci (parochial) ya da özgülcü oldukları ölçüde, demokrasiyi de aşındıracaklardır. Yerelcilik, komşular arasındaki dolaysız bağı, onları yabancı "ötekiler"den ayırarak pekiştirir; fakat bu suretle demokrasinin gerektirdiği daha geniş bağları -yalnızca, hiçbir tikel mezhebe ya da kardeşliğe bağlı olmayan ve geniş bir imgelemle beslenebilen bağları- yıkar.

Güçlü demokrasi, mahalleden millete kadar -özelden kamusala- uzanan ve ona katılan yurttaşların bilincini genişletebilen bir eylemlilik süredurumu yaratır. Rousseau *Emile*'de, "Başkasının gözleriyle görmek zorunda kalır kalmaz, onun istediğini istemek zorunda kalırsınız" diye yazmıştır.[26] Ortak istem halkası ancak ortak algı halkası kadar geniştir; eğer algı ve imgelem devamlı olarak büyütülebilirse, yerelciliğin üstesinden gelinebilir. Aynı anda yerel bir kilisede, bir belediye meclisinde, bir milli hizmet biriminde, siyasal bir taban örgütlenmesinde ve bir milli referandum kampanyasında etkin olan katılımcıların, eylemliliklerinin örtüştüğünün ve karşılıklı birbirini güçlendirdiğinin farkına varma şansı, bir kilise papazına ya da bir senatöre göre daha fazladır.

Bununla birlikte, sonuçta, yalnızca doğrudan siyasal katılım - açık bir şekilde kamusal olan eylemlilik- demokrasi için tamamen başarılı bir yurttaş eğitimi biçimidir. Katılımın siyasal olarak öğretici etkisine Rousseau'dan beri binlerce kez işaret edilmiş, daha sonraları Mill ve Tocqueville, demokrasinin en iyi uygulamayla öğretildiğini ileri sürmüşlerdir. De Tocqueville, katılımın tek bir defada iki sorunu birden çözebildiğini savunmuştur. Özgürlük çok "çetin" bir çıraklık gerektirse bile, katılım insanların yurttaşlığa ilgi göstermesini sağlayabilir ve "yeteneksiz bir çokluk" oluştur-

25. "Modernleşmenin en zayıflatıcı sonuçlarından biri, tanımadığımız ve değerlerini genellikle paylaşmadığımız kişiler tarafından kontrol edilen kurumlar karşısındaki güçsüzlük hissidir... Buradaki tartışmada aracı yapılar, gerçek değerlerin ve toplumumuzdaki insanların gereksinimlerinin başlıca ifadeleridir... Kamusal siyaset bu kurumları tanımalı, onlara saygı duymalı ve mümkün olan yerde, onları güçlendirmelidir", (Peter L. Berger ve Richard John. Neuhaus, *To Empower People: The Role of Mediating Structures in Public Policy,* Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1977, s. 7)

26. Rousseau, *Emile,* 2. kitap.

dukları zaman bile onları sağgörülü özyönetim için eğitebilir. Birinci sorun -Oscar Wilde'ın iyi bir sosyalist olma arayışına zaman ayırabileceğimiz özgür akşamların sayısıyla ilgili şikâyetinde belirtilen sorun- hakkında de Tocqueville şunları yazar: "İnsanları kendi ülkelerinin refahıyla ilgilendirmek için halen elimizde bulunan en güçlü ve belki de tek araç, onları hükümetin paylaşımcıları yapmaktır... yurttaşlık şevki siyasal hakkın kullanılmasından ayrılamaz bir şey gibi görünüyor bana."[27] Çoğu kez liberaller... bunu iki türlü yorumlamışlardır: Yaşam "ölüme kadar durmadan güç üstüne güç arayışı" olarak kabul edilir, fakat insanların yurttaşça katılımla pek ilgilenmedikleri varsayılır. Tabii ki katılım güçten soyulara k sırlaştırıldığı zaman, yurttaş eylemi yalnızca bir oyun olacak ve getireceği faydalar olgun insanlara çocuksu görünecektir; zamanlarını özel çıkarların "gerçek" takibine harcamayı tercih edeceklerdir. Fakat, Hobbescu deyişin ileri sürdüğü gibi birçok yurttaş katılıma ilgi gösterecektir; çünkü ancak onun sayesinde kendi yaşamları üzerinde yetkili olacaklardır.

Güdülenim sorununa değinirken, de Tocqueville güdü sorusuna da karşılık verir. Demokrasi hakkında en sık yapılan şikâyet, kitlelerin yönetme konusundaki yeteneksizliği olmuştur. De Tocqueville sorunu kabul eder: "İnsanların çoğunlukla kamusal işleri çok kötü yürüttükleri tartışma götürmez" diye başlar. Fakat şöyle devam eder: "Fikirlerinin çapını genişletmeden ve düşüncelerinin sıradan yeknesaklığını terk etmeden alt sınıfların kamusal işte yeralması imkânsızdır. Toplum yönetiminde çalışan en alçak gönüllü bireyin bile özgüveni önemli oranda artar... kalabalık bir vatandaş grubu tarafından kapısı durmadan çalınır ve bin türlü yoldan aldatmaya çalışırlarken bile gerçekte onu aydınlatırlar."[28]

Yanlış bilinç burada siyasal bilince giden yol olarak görünür, çünkü halkın iradesini manipüle etmeye kalkışanlar aslında onun bilgilenmesine hizmet ederler. Popülizm Çağı'nın kanıtladığı gibi özyönetim retoriğinin bastırılması zordur. Ve bir kere aşılandı mı, özgüvenin "kullanılması" güçtür; çünkü, özgüven kendini ve dünyayı yeni bir biçimde görmeyi gerektirir. Amerikan popülizmini mükemmel resmeden Lawrence Goodwyn şöyle yazar: "Popülizm,

27. De Tocqueville, *Democracy*, 1. cilt, s. 252.
28. Ibid., s. 260-61.

çok sayıda insanın, ortak çabalarının sonucu ortaya çıkan aşamalı bir öz eğitim sürecinden geçerek, kendi toplumları hakkında nasıl yeni bir yorum ve bu yorumları ifade edecek yeni siyasal kurumlar geliştirdiğinin hikâyesidir. Onların yeni fikirleri yeni özgüvenlerinden doğmuştur."[29]

Temsilci devlet adamlarının ve siyasetçilerin siyasal zekâsının çoğunlukla siyasal deneyimlerinin genişliğiyle belirlendiği genelde kabul edilir. Bu, yurttaşlar için neden farklı olsun ki? İyi yönetmek için önce yönetmeleri gerekir. Sorumluluğun altından sağduyuyla kalkabilmeleri için onlara sorumluluk verilmelidir. Demokrasiye inanç, ne soyut insan karakterinin iyilikseverliğine ne de demokratik insanın tarihsel özgeciliğine inanmayı gerektirir. Özgecilerin hükümete ihtiyacı yoktur. Gereken, siyasal katılımın insanları demokratikleştirici etkileri güven olduğuna güvenmekten, insanlara oldukları haliyle değil; demokrasinin onları getirebileceği haliyle güvenmekten fazla bir şey değildir. Güçlü demokratların, insanın *doğal* özyönetim kapasitesi hakkında, şüpheci Madison'dan daha iyimser olması gerekmez. Ancak, Madison'dan farklı olarak, güç vermenin insanları, tıpkı siyaset sanatının beceriyle sağgörülü yaptığı gibi suni olarak sorumlu kıldığından şüphe ederler; bilhassa siyaset, ortak bir dünyayı paylaşmak zorunda olduğunuz çok sayıda başkalarıyla karşılaşma anlamına geldiği zaman.

Liberal demokrasi, hükümeti denetime açar; fakat insanlara güç vermez. Çok değer verilen hakları üzerinde tamamen pasif bir bekçilik yapmalarında ısrar ederken aynı zamanda onlara örtük sorumluluklar dayatır. Kendi içinde çelişkili bu popüler yönetim tarzı nedeniyle, yeterli bir hazırlık ve uygun bir eğitim yapılamaz. Yalnızca, güçlü demokrasi insanları uygulama yoluyla eğitecek ve dolayısıyla demokrasiyi koruyacak ve genişletecek güçte görünür.

Liderlik. Liderlik rolü, güçlü demokraside ne kadar belirsizse temsili demokraside o kadar açıktır. Temsili sistemlerde yalnızca liderler ve takipçiler bulunur; temsilin etkili oluşu, işlevlerin bu net

29. Lawrence Goodwyn, *Democratic Promise: The Populist Movement in America,* New York: Oxford University Press, 1976, s. 88. Peter Dennis Bathroy, Goodwyn'in ve de Tocqueville'nin savlarının liderlikle ilgili içerimlerini belirtir. (*Leadership in America,* New York: Longman, 1978, s. 39-59)

belirlenmesine bağlıdır. "Ya öncü ol ya takip et, yoksa cehennem ol git" diye yazar halka açık bir derneğin tabelasında. Madison'un ılımlı görüşü şuydu: Temsili kurumlar, kamuoyunun sağgörülü bir liderlik tarafından arıtılıp düzeltildiği süzgeçtir. Kısaca, liberal demokrasi güçlü liderliği etkili yönetimin olmazsa olmazı olarak görür.

Birlikçi sistemlerde ise karizmatik ve zorba liderlik biçimleri - tiranlığı andıranlar- bile kendileri için uygun yer bulurlar. Hedefin birlik ve beraberlik olduğu yerde, böyle bir liderlik kaçınılmaz olur.

Yalnızca özyönetimin ve etkin bireysel katılımın merkezi olduğu sistemlerde liderlik belirsiz bir karaktere bürünür. Görünüşte, liderlik katılımcı özyönetime karşıdır; bireysel aktörlerin yerine hareket eder ya da bir dereceye kadar onların özerkliğini ellerinden alır. Churchill gibi bir liderin devlet adamlığı, bir Hitler'in karizmasının yapabileceğinden daha az olmamak üzere, hayran fakat edilgen bir izleyici kitlesinin özgürlüğünü boğabilir. Sonuç olarak, ideal katılımcı sistemde liderliğin bütünüyle ortadan kalktığı söylemek yerinde olabilir. Etkin bir yurttaş topluluğunun tam özyönetimi, liderler ve takipçilere yer bırakmayabilir. "Kahramanlara sahip olmayan ülkeye acıyın" der Brecht'in *Galileo*'sunda bir karakter; "Hayır, kahramanlara *ihtiyaç duyan* ülkeye acıyın" diye karşılık verir diğeri. Güçlü demokratın kaygılandığı ve acıdığı ülke, umutsuzca liderlere ihtiyaç duyan ülkedir. Meksikalı devrimci lider Zapata'nın meşhur sözüyle, "güçlü liderler zayıf bir halk yaratırlar".

Fakat bütün bunlara rağmen, mevcut katılımcı sistemler -ister geçiş halinde olanlar ister katılımı temsille karıştıran daha bilinen karma biçimler olsun- açık bir şekilde liderlik ihtiyacının sıkıntısını çekmektedirler. Bu durumu yaratan sebepler arasında, aşağıdakiler belirtmeye değerdir:

1. Temsili sistemlerde görülen türden, bir halkı daha fazla özyönetime götürecek *geçici liderlik* ihtiyacı:

2. Yasal olarak eşit yurttaşların, en eşitlikçi cemaatlerde bile katılımın yoğunluğunu ve etkililiğini etkileyen ifade etme yeteneği, irade gücü, deneyim, kişilik ve diğer özellikler bakımından doğal olarak farklılık göstermesinden kaynaklanan *doğal liderliğin* kaçınılmazlığı.

3. Doğal liderliğin bozucu etkilerine rağmen katılımcı kurumla-

rın iyi çalışmasını sağlayan *kolaylaştırıcı liderliğin* önemi.

4. Toplumsal birlikteliği ve cemaati geliştiren, demokrasinin bağımlı olduğu özgürlüğü ve bireysel saygınlığı yücelten *ahlâki liderliğin* vazgeçilemezliği.

Yukarıda sıralanan sebepler, üç özel liderlik türünün güçlü demokrasiyle ilgili olduğunu akla getirir: Kurucu modelinde geçici liderlik, doğal hiyerarşi için bir denek taşı ve katılımcı kurumlar için bir garantör olarak kolaylaştırıcı liderlik ve bir cemaat kaynağı olarak ahlâki liderlik.

Geçiş süreci, cumhuriyetçi kuruluş geleneğinde bir liderlik (Geleneksel siyasal teorinin Yasa Koyucu olarak adlandırdığı) ister. Geçici liderlik, güçlü demokrasiyi liberal kurumları yıkmadan ya da onlarla savaşmadan destekleyebilen katılımcı kurumlar bulmak zorundadır; daha sonra da, kurucu bir liderlik gibi yavaş yavaş yok olmalıdır. İşleyiş döneminde varlığını hâlâ sürdüren liderler başarısızlığa uğramıştır: Başarılı olmak kendini gereksiz hale getirmektir. Bu liderlerin görevi, kendi çözümlerini dayatmak değil; çatışmanın katılımcı çözümü için mekanizmalar sunmak, özel duygudaşlıkları genişletebilen ve bireysel imgelemleri arttırabilen araçlar bulmaktır. Geçici liderlerin demokratik bir iradenin kamusal karakterini ölçmek için özel bir yetenekleri yoktur; ortak kurumların kararlarının yargılanabileceği değerler hiyerarşisine sahip değildirler. Onlar, kendileri asla yönetmemek zorunda olan başlatıcılar, genel kolaylaştırıcılardır.

Geçici liderliğin üzerinde hangi sınırların olması gerektiğini söylemek kolaydır, fakat liderlik yeteneği olan insanların liderlik rollerinden gerçekten vazgeçeceklerini garanti etmek çok zordur. Bu sorun, güçlü demokrasinin ikinci ve daha rahatsız edici açmazına işaret eder: Doğal liderlikle ve onun katılımcı sistemlerde yarattığı doğal eşitsizlikle nasıl başa çıkılacak? Doğrudan bir demokraside kurucuların ya da vicdan sahibi kolaylaştırıcıların gereksinim duyduğu çeşitli siyasal becerileri doğuran yetenekler ve kabiliyetler, yurttaşlar arasında eşitsiz dağılmışlardır. Akılcılık, retorik incelik, imgelem, inandırıcılık ve ifade etme yeteneği yalnızca liderlik için değil; ortak müzakere ve ortak eyleme etkili katılım için de gereklidir. Aristoteles'ten Rousseau'ya kadar geleneksel teori, yurttaşın, yasaları aynı anda hem yaratan hem de onlara uyan kimse ol-

duğunu iddia eder. Fakat bir güçlü demokraside ortak yasa yapıcılık, yetenek dağılımına bağlı olarak, bazı kişileri yaratan ve ötekileri de uyanlar yapabilir. Her biri düşündüğünü ifade etme ve oy verme hakkına sahip olsa da örneğin kırsal Vermont kentinde bir parkta devlet yardımı alarak yaşayanlar, yaşamlarını bilgili konuşma ve inandırıcı fikir yürütmeyle kazanan laf cambazı avukatlar ve öğretmenler karşısında kendilerini çok yetersiz hissedeceklerdir.[30] Aynı şekilde, kişisel olarak kentin canayakın, özgeci bir sakini önemsiz bir kamusal mevki için yapılan bir oylamada, kavgacı ve huysuz birinin önemli bir kamusal mevki için yapılan bir oylamada alacağından daha çok oy alabilir. Bu faktörler, ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerin kaldırıldığı yerde bile işler. Ortak bir toplantı ne kadar parlak konuşma yapılmasına müsaade eder? Kahraman yurttaş demokratik cemaate fazla mı gelir? Yunanlılardaki toplumdan ihraç etme pratiği, bunu liderlik ve elitlerin yetkinliği (*arete* ya da *virtu*) pahasına yapmış olsa da doğal üstünlükle savaşmaya çalışmıştır.

Güçlü demokrasi için böylesi sorunlara karşı en iyi yanıt, *kolaylaştırıcı liderliktir*. İşini bilen her öğretmen, konuşma ve kendini yetiştirme hakkını korurken etkileyici ve iyi konuşan öğrencilerin daha çekingen ve kendini iyi ifade edemeyen sınıf arkadaşlarının zararına tartışmalara hâkim olmasını engelleyebilecek ince teknikleri öğrenmelidir. İşini bilen her dava yargıcı, jüri üyelerinin özerk bir karara ulaşma nihai hakkına tecavüz etmeden, hukukun ayrıntıları ve olanakları bakımından onların nasıl bilgilendirileceğini ve onlara nasıl yol gösterileceğini öğrenmek zorundadır. Güçlü demokraside, doğal eşitsizliğin etkilerini azaltmak ve doğal liderlerin bozucu etkisine karşı koymak için kişilerden ziyade kurumlar çalışırlar.

Öğretmen ve yargıç gibi kolaylaştırıcı da özgül sonuçlardan

30. Jane J. Mansbridge, alternatif demokrasi biçimleriyle ilgili zihin açıcı çalışmasında, Vermont gibi küçük bir kenti incelemiştir. Orada "birçok yüz yüze demokraside olduğu gibi, alay edilme, kendini kaybetme, eleştirilme ve düşman kazanma korkusunun, tartışmaların çözülmesi sırasında ortaya çıkan gerilime katkıda bulunduğunu" bulmuştur. Vurgulamak istediğimiz noktayla daha da ilgili bir başka saptaması da şudur: "Salt nüfuz edinme önündeki yasal engelleri kaldırmak açık kent toplantısı demokrasisinde bile, uyuşmazlık demokrasisinin gerektirdiği siyasal eşitliği ya da birlikçi demokrasiyi destekleyen yaygın katılım ve eşit saygınlığı üretmeye yetmeyecektir." (*Beyond Adversary Democracy*, New York: Basic Books, 1980, s. 149, 125)

değil, bir süreçten -tekil bireylerin ihtiyaçlarından çok cemaatin bütünlüğünden- sorumludur. O, bireyleri yalnızca cemaatin çıkarları adına koruyan bir cemaat müfettişidir (ombudsman). Dinleyenler, konuşanlardan daha az olmamak üzere, korunmalıdır. Konuşma gibi suskunluğun da kendi hakları vardır ve bunlar genellikle, kendi seslerini bulmak için zamana, sessizliğe ve bir rekabetçi tartışma yokluğuna ihtiyaç duyan suskunun hakları olarak ortaya çıkar. İnsanlardaki enerjiyi ve hırsı eşitlemenin kesin bir yolu yoktur; fakat kötü dağılımlarının büyük eşitsizlikler yaratan etkilerinin bir kısmı belirli bir cemaat içinde, etkin kolaylaştırıcı liderlik ve uygun kurumlar tarafından dengelenebilir (bakınız 10. Bölüm).

Kaybolan geçici liderler, siyasal olarak tarafsız olan ve öncülük ettikleri tartışmalarda ve kararlarda hiçbir asli rol oynamayan kolaylaştırıcı liderler, güçlü demokrasinin liderliğe karşı şüpheci bir tutum takındığını akla getirir. Fakat demokrasi cemaat kadar, bir cemaat yaratabilen ve onu bir arada tutabilen ahlâki ve teşvik edici liderlik biçimlerine de gerek duyar. Ne var ki birçok bakımdan bunlar en tehlikeli liderlik biçimleridir. Kamusal sadakat, kardeşlik ve bencil bireyi aşan değerlere ortak bağlılık ruhunu hayata geçirmek ve hızlandırmak için demokrasi, üstün manevi kişiliğe sahip simgesel liderler -kişiliği, sadece ortalama bir cesarete ve basmakalıp bir görüşe sahip insanlar için bir uyarı olabilen liderlere- ihtiyaç duyar.

İdeal katılımcı cemaatte, ahlâki liderlik bu nedenle, siyasal arenanın *dışında,* kardeşlik sevgisine ve ortak değerlere destek verirken boyun eğmeye düşman olan, kamusal fakat siyasal olmayan bir tarzda yürütülmelidir. Aksi halde, ahlâki ve siyasal liderlik çakıştığı zaman, toplumsal bir aradalığa duyulan ihtiyaç siyasal ittifak isteğiyle karıştırılır ve örneğin teşvik edici ikna, manipülasyonla karizmatik saldırganlık haline gelir. Bir cemaat ruhu canlandıran ve buradan hareketle cemaatin çatışmalarına ve bölünmelerine karşı karşılıklılığa dayanan ve dayanışmacı bir yaklaşımı destekleyen ahlâki lider, güçlü demokrasiyi pekiştirir. Kendi bakış açısını siyasal tartışmanın ve müzakerenin yerine koyarak kendi görüşünü siyasal alana doğrudan dayatan ahlâki lider ise siyasete kısa devre yaptırır ve demokratik katılımı perdeler. İsa, Gandi ve Martin Luther King, insanları yaşamlarını kendi yaşamlarından daha üstün il-

keler adına kontrol etmeye sevk eden ahlâki liderlerdi. Böylesi liderler, halkını dağ başına çıkaran ve sonra da daha ileri gidemedikleri zaman tek başına yola devam eden İbsen'in fanatik vaizi Brand'a hiç benzemezler. Daha çok, kendi halkına, o olmasa da yola devam etmelerini sağlayabilecek bir irade kazandırmayı amaçlamış olan Gandi'ye benzerler. Gandi bir keresinde, "Özür dilerim, ama takipçilerime yetişmek zorundayım" demiştir bir muhabire.

Duraklayan Roma cumhuriyetinde Julius Caesar, savaş zamanındaki İngiltere'de Winston Churchill, Amerika'nın ulaştığı tehlikeli yeni sınırda John F. Kennedy güçlü liderlerdi; fakat onlar kendi halkları yerine ve onlar adına liderlik etmişler, sonunda da halkın özyönetim ve dolayısıyla kendini iyileştirme kapasitesini azaltmışlardır.[31] Eugene Debs bu can alıcı ayrımın özüne iner: "Dünya işçileri, kendilerini esaretten kurtaracak bir Musa için gereğinden çok beklemiştir. O gelmemiştir; asla gelmeyecektir. Eğer yapabilseydim bile sizi kurtarmazdım; çünkü eğer *kurtarılabiliyorsanız, tekrar esaret altına alınabilirsiniz.*"[32] İnsanların kendilerine öncülük ettiği, yalnızca kendilerinin de katıldığı ortak iradeden etkilenebilecekleri bir cemaat yaratmak; işte ahlâki liderliğin meydan okuması bu noktadadır.

Ahlâk ve Değerler. Bir güçlü demokratik sistemde ahlâki liderliğin nasıl yürütüleceği sorunu, ahlâkın ve değerlerin nasıl güvence altına alınacağı sorunu olarak formüle edildiği zaman daha da çözümsüzleşir. Rousseau'nun ifade ettiği gibi sorun, bireylerin çatışmanın ortak bir şekilde çözüldüğü süreç yoluyla bir cemaat içinde bir araya gelmesi; fakat aynı zamanda, çatışmayı çözme yeteneğinin cemaatin önceki tutunumuna (cohesion) ve ortak değerlere genel bir bağlılığına dayanıyor görünmesidir.

31. Gary Wills başkanların karizmatik güçleri hakkındaki çalışmasında şöyle yazar: "En fazla zarara en çok sevdiğimiz Başkanlar yönetiminde yol açtık" (*The Kennedy Imprisonment: A Meditation on Power*, Boston: Little, Brown, 1982). Wills'in kitabı karizmatik başkanlık gücünün demokrasiyi nasıl aşındırdığıyla ilgili bir alan çalışmasıdır. Tam bir tartışma için bakınız benim "The Unmaking of the President", *London Review of Books*, 4, 18, 7-20 Ekim 1982.
32. Aktaran Mark E. Kann, "Challenging Lockean Liberalism in America. The Case of Debs and Hillquit", *Political Theory* 8, 2, Mayıs 1980: 214.

Sadakat, kardeşlik, yurteseverlik, komşuluk, birbirine bağlılık, gelenek, karşılıklı duygulanım ve ortak inanç olmadan, katılımcı demokrasi kaba işlemciliğe (proceduralism) indirgenir; yerini alma iddiasında olduğu liberal devletin kişisel çıkarı gözeten sözleşmeciliğinden daha mekanik hale gelir. Eğer bir cemaat, kökten farklı bireylerin rastgele bir koleksiyonundan öte bir şey değilse, ihtilaflara ve çatışmalara aracılık edebilecek ortak bir görüş ortaya çıkarma şansı çok zayıftır. Ne var ki aynı sebeple sivil din, ulusal şovenizm, kabilesel akrabalık ya da herhangi bir katışıksız uzlaşmacılık biçiminin sahip olabildiği kadar güçlü bağlarla bir arada tutulan bir cemaat, bir güçlü demokrasiden ziyade bir birlikçi demokrasi biçimine dayanıyor ve tutunumu bireysel özerklik, toplumsal çoğulculuk ve katılımcı eylemcilik pahasına elde ediyordur.

Bu soruna değinirken demokratik teorisyenler, Rousseau'yu taklit etmek için gece gündüz çabalamışlardır. Gece, cemaatin, katılımın periferik bir yan ürünü olduğu en bireyci ve çoğulcu (çatışmayla malul) koşullarda işleyecek süreçler tasarlamışlardır. Gündüz ise cemaat kurmayı amaçlayan, çatışmayı baştan itibaren dindiren ve katılımcı eylemliliğe öncel bir uzlaşmanın desteğini kazandıran süreçler tasarlamışlardır. Sivil din fikri bu sonraki yaklaşımın bir örneğidir. De Tocqueville gibi Rousseau da onda antik filozofların büyük miraslarından birini görürler. *Polonya Yönetimi* adlı kitabında Rousseau şuna işaret eder: Antikçağın üç büyük kurucusu, Musa, Lycurgus ve Numa, "yurttaşları anavatana ve birbirlerine bağlayabilecek bağlar aramıştır. Üçü de aradıkları şeyi, yurttaşları sık sık bir araya toplayan farklı âdetlerde, dini ayinlerde, oyunlarda, onların sağlam ve güçlü yetişmesini sağlayan ve gururlarını ve onurlarını geliştiren törenlerde; ve yüreklerini hoplatan, onları birbirine benzeme ruhuyla tutuşturan ve anavatana sımsıkı bağlayan kamusal gösterilerde bulmuşlardır."[33] Fakat böylesi duygulanımsal kurumlar ne kadar etkili olursa, demokratik siyaset gereksinimi de o kadar az olacaktır ve cemaatin, totalist devletlerin boğucu birlikçi karakterine bürünme olasılığı o kadar artacaktır.

İlkesel olarak bu sorunun kolay bir çözümü yoktur. Bununla birlikte pratikte, en çağdaş liberal demokratik toplumların parça-

33. Jean-Jacques Rousseau, *On the Government of Poland*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1980, s. 8.

lanmışlığı ve çoğulculuğu, cemaatçi değerlerin -bilhassa, ahlâki liderlikle olduğu gibi bu değerler çoğunlukla siyasal değilse- güvenli bir şekilde girebilecekleri geniş bir boşluk bırakıyor görünebilir. Ortak eylemlilikten doğan komşuluk bağları ve duygusal bağlar, modern zamanlarda genellikle şovenizm ya da jingoizm* anlamına gelen yurtseverlikten açıkça daha az riskli ve genelde kiliseyle devletin ayrılmasıyla ve gerçek çoğulculukla bağdaşmayan bir köktendinci bağnazlık biçimi doğuran sivil dinden daha az tehlikelidir. "Kitle" toplumlarında, ortak temellere ve belli bir minimal türdeşliğe duyulan sağlıklı cemaatçi gereksinme, çabucak sağlıksız bir tekbiçimlilik arayışı haline gelir. Amerika bir dereceye kadar her iki dünyanın da en kötüsünde yaşıyor görünebilir. Her türden çatlaklarla parçalarına ayrılmakta ve *kamusal* sözcüğü için bir anlam sunamamaktadır (*Public Interest*'in [Kamusal Çıkar] taraflı bir siyasal dergi ve Common Cause [Ortak Hedef]'un özel bir çıkar grubu olduğuna dikkat edin); siyasal kültüründe ise siyasal olarak hoşgörüsüz ve adamsendeci olabilmektedir. Etkinlik özel, edilgenlik kamusaldır; özel iradeler özel teşviklerle hızlandırılırken kamusal irade amaçsızlık hastalığına yakalanmıştır; merkezcilik ve adamsendecilik ödüllendirilir; fakat kendilerini ortak kamusal bir ses olarak ifade etmelerine izin verilmez.

Güçlü demokrasi, son kertede, olumlu ortak değerlerin yokluğunu, ortak eylemlilikten doğan türden *post-hoc*** duygulanımlarla doldurmayı ummak zorundadır. Çok büyük bir ortak bağlılık siyasal sürecin kendisinde de vardır. Bir takımdaki oyuncular ya da savaştaki askerler gibi ortak bir siyaset yapanlar da ortak eylemliliklerine başlamadan önce hiçbir zaman hissetmedikleri bağları hissetmeye başlayabilirler. Ortak işlemleri, ortak çalışmayı ve bütüncül amaçlardan ve hedeflerden ziyade bir cemaatin başarılı olmak için gereksindiği paylaşılan bir duyguyu vurgulayan bu tür bağlılık, güçlü demokrasiye en başarılı şekilde hizmet eder. Denetime açık olma sözü verdiği bir yurttaş topluluğu adına yönetmekte ısrar eden temsili hükümetin kötülüklerinden biri, bireyleri, bir yurttaş topluluğunu bir cemaate dönüştürebilen ortak eylemliliklerden mahrum etmesidir. Bir temsili rejim, vekil olduklarının adına

* Savaş taraftarlığına varan aşırı milliyetçilik (ç.n.).

** Geçici olgulardan hareketle nedensel ilişkiler kuran hatalı mantık (y.h.n).

yeterlikle, adillikle ve halkın özgürlüğüne gerekli saygıyı göstererek yönetse bile, halkın karşılıklı yatay kamusal bağlar ve cemaat duygusu yaratma kapasitesini arttırmaktan çok azaltacaktır. John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne*'de aşırı güçlü bir liderliğin tehlikeleri gibi bu engelin de farkında görünür:

> Kötülükler, [bir hükümet], bireylerin eylemliliğinin ve iktidarlarının ortaya çıkmasına çalışmak yerine, kendi eylemliliğini onlarınkinin yerine koyduğu zaman; onları bilgilendirmek, yol göstermek ve yeri geldiğinde, suçlamak yerine, onları prangalarla çalışmaya zorladığı zaman ya da onlara kenarda durmalarını emrettiği ve onların işini onların yerine yaptığı zaman başlar... Yararlı amaçlar için bile olsa, insanlarının avucunun içinde daha uysal araçlar haline gelmesini sağlamak için onları cüceleştiren [bir] devlet, gerçekte küçük insanlarla hiçbir büyük şeyin başarılamayacağını öğrenecektir.[34]

Bu sözler, yurttaş eğitimine, liderliğe ve ortak değerlere güçlü demokratik yaklaşımın amentüsü olabilir.

D. YURTTAŞLIĞIN SINIRLAYICI KOŞULLARI

Yurttaşlığın ve cemaatin ancak, sivilliğin eğitimle güçlendirildiği, liderliğin kamusal eylemliliği aşındırmadığı, ahlâkın ve değerlerin özerkliği ve çoğulculuğu yok etmeden ortaklığa yardım ettiği yerde gelişip serpilebileceğini savunmuştum. Fakat bu hedeflerin gerçekleşmesini engelleyen ve sınırlayan başka koşullar vardır. Böylesi koşullar manipüle edilebilir ve dengelenebilir, fakat tamamen ortadan kaldırılamazlar. Sonuçta bunlar, güçlü demokrasinin mutlak sınırlayıcı koşulları ve insanın siyasal düzenlemeleri-

34. J.S. Mill, *On Liberty*, Londra: Dent, tarihsiz, s. 170. A.V. Dicey, çok daha liberter eğilimlere sahip olsa da aynı noktaya değinir. "İnkâr edilemez gerçek şudur ki Devlet yardımı, kendi kendine yardımı öldürür" diye yazar. (Aktaran Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, s. 201). Bu savın Amerika'yı hükümet kontrolünden kurtarmayı isteyenler tarafından kötüye kullanılması, aşırı pederşahi bir hükümetle aşırı pasif bir yurttaş topluluğu arasındaki ilişkinin doğasını değiştirmez. Büyük Hükümet'e karşı alternatif, ne Büyük İş ne de başıboş özelleştirmedir, tersine etkin demokrasi ve canlandırılmış yurttaşlıktır; yani, güçlü demokrasi.

nin mükemmellikten uzak ve siyasal ideallerinin kusurlu niteliğinin sürekli bir beyanı haline gelirler.

Eski bir şakayı hatırlarsak, komünizmin karşısında aşılamaz dört engel vardır: Sonbahar, kış, ilkbahar ve yaz. Demokrasinin, bilhassa güçlü biçiminin karşısında da en az üç engel bulunur: Kitle toplumu ve onun yol açtığı *ölçek* sorunu; kapitalizm ve onun yol açtığı *eşitsizlik* ve *özelcilik* sorunları; ve bağımsız bir temelin yokluğu ve onun yol açtığı nihai *belirsizlik* sorunu.

Bu sorunların her biri iyileştirici stratejilerle tedavi edilebilir; fakat genel olarak söylersek bunların üstesinden liberal demokratik (ve aslında, birlikçi demokratik) kurumlarla, güçlü demokrasiden - kabul etmek gerekir ki ona karşı özel bir karşı çıkış sergilerlerdaha kolay gelinir. Birlikte, tüm siyasal eylemliliğe ve tüm siyasal ideallere hoşgörü ve sağgörülü şüpheciliğin ne ölçüde eşlik etmesi gerektiğinin bir kere daha altını çizen bir uyarı levhası olarak dururlar.

Ölçek Sorunu. Modern demokratik teorisyenler, demokrasinin - hepsinden önce, katılımcı ya da cemaatçi demokrasinin- bir anakronizm olduğu yollu inançlarını saklamazlar. Antik ve erken dönem modern dünyada, demokrasi, eğer tercih edilmişse, yalnızca küçük toplumların ve yüz yüze cemaatlerin siyaset tarzı olarak tercih edilmiştir. Hem antikler hem de modernler, iyisiyle kötüsüyle, emperyal bir ölçeğin emperyal bir hükümet gerektirdiğini ya da geniş ölçekli devletler için sadece monarşinin uygun olduğunu vurgulamışlardır. Ne Montesquieu ne Rousseau ne de Amerika'nın kurucuları, katılım ilkesinin büyük, çeşitlilik gösteren nüfusu ve geniş toprağı olan "bileşik" cumhuriyetlerde başarılı olabileceğine inanmıştır. Amerika'nın kurucuları demokratik böbürlenmelerini, bir dizi ödünle sulandırmışlardır. Temsil, seçmenler kurulu (electoral college), güçler ayrılığı, federalizm ve ikili meclis, demokrasiyi çoğulcu, bölünmüş ve ekonomik olarak çeşitlilik gösteren kıtasal büyüklükteki bir ulusun gerçekliklerine uydurmayı amaçlayan birçok anayasal yenilikten yalnızca en göze çarpanlardır. Güçlü demokrasi, temsil ve parti hükümeti gibi kurumların zayıflatıcı etkisini eleştirirken, kurucuların demokratik ruhu yeni, büyük ölçekli bir dünyada yaşar kılmakta kullandıkları araçların bizzat kendisine

saldırıyor görünür. Son on yıllarda çok farklı siyasal inançları olan toplumbilimciler tarafından onaylanan dizginsiz demokrasi hakkındaki bu ihtiyatlılık, yanıtsız bırakılamaz.[35]

Ölçek sorununun yol açtığı açmazlara çözümler -kolay çözümler olmayacaktır- aramadan önce bu sorunun çeşitli veçhelerini anlamak zorundayız. İlk önce, sayısız siyasal kıstas gibi siyasal büyüklük de bir asaldan (cardinal) çok dizi (ordinal) ölçüsüdür. Hem psikoloji hem de teknolojiye ilişkindir. Büyük bir ülke ne kadar büyüktür? Kaç tane insan bir "kitle" oluşturur? Siyasette mutlak büyüklük ölçüleri yoktur. Romantik bir ilişkide üçüncü kişi kalabalık demektir. Bir linç sırasında ortak bir kini açığa vuran bir düzine komşu da pekâlâ bir "kitle" oluşturabilir. Bir elektrik kesintisi ya da bir fırtınayı kazasız belasız atlatan bir milyon isimsiz New Yorklu birlikte bir komşular cemaati gibi hareket edebilir ve bir beyzbol takımının şampiyonluğu büyük bir kentin yabancılarını kardeş haline getirebilir. Fakat ticari bir davada olduğu gibi bir uyuşmazlık davası, küçük kentin eş dostlarını amansız düşmanlar haline getirebilir. William James "savaşın ahlâki bir eşdeğerini" isterken, barış zamanında insanları zehirlemeyen bağlılık biçimlerini güçlendirmenin ve buradan hareketle ölçek etkisini azaltmanın bir yolunu arıyordu. Marshall McLuhan, sözcüklerde bir çelişki gibi görünen "küresel köy" ibaresiyle, televizyonun çok farklı bir izleyici kitlesini ortak değerler ve inançlarla birleşmiş tek bir küçük ölçekli cemaate dönüştürme kapasitesini dramatize etmiştir. Fakat, ölçek o kadar göreli olabiliyor ki aynı zamanda, kitlesel ölçekli kültürümüz içinde sonsuz bir şekilde bireycileştirilmiş küçük ölçekli gruplar ve altkültürler olduğunu ima eden, "yeniden kabileleştirilmiş" bir Amerika'dan da bahsederiz.[36]

Eğer, Aristoteles'in zamanında, kendi kendini yöneten kent (polis), bir insanın bir günde katedebileceğinden (ki böylece bütün insanlar her toplantıya katılabilirdi), daha geniş bir alana yayılamıyorduysa da şimdi bir şehrin nihai büyüme sınırı teknolojinin ken-

35. Daha ayrıntılı ve incelikli, bununla birlikte ciddi toplumbilim literatürünün tipik bir çalışması şu kitapta bulunabilir: Robert A. Dahl ve Edward R. Tufte, *Size and Democracy*, Stanford University Press, 1973.

36. Marshall McLuhan, *Understanding Media*, New York: New American Library, 1964, s. 268-94 ("Television").

disi kadar esnektir. Jefferson yine de ölçekten kaygılanmıştır; mesafelerin "iyi ve çalışkan insanlar için aşırı büyük" olduğu ve vilayet toplantılarına yalnızca "adliye sarayları ve civarlarındaki sarhoş aylakların" katılabildiği Batı'da demokrasinin nasıl işleyebileceğini merak etmiştir.[37] Fakat ondokuzuncu yüzyılın ortasına doğru, edebiyat ve gazetecilik çevrelerinde, yeni makineler çağının "mekân ve zamanın yok olmasını" mümkün kılabileceği yollu hayret verici bildirilerden geçilmiyordu.[38] Ölçeğin esnekliği Amerikan yaşamının bir gerçekliği haline gelmişti; buhar makinesi, demiryolu, elektrik, içten yanmalı motor ve nihayet telefon gibi bir dizi başdöndürücü teknolojik atılım devasa kıtayı tek bir siyasal kültür haline getirdikçe tekrar tekrar altı çizilen bir gerçeklikti bu. Bugün teknolojik cemaatin hudutları küresel sınırları zorlamaktadır. Çokuluslu şirketlerin ve uluslararası bankaların elektronik iletişim sistemleri, düzinelerce ülkedeki milyonlarca işçiyi birbirlerine bağlamaktadır, hem de bir zamanlar bir ondokuzuncu yüzyıl kırsal yerleşim bölgesi yurttaşlarını birleştirmiş sıkı bağlardan daha etkili bir şekilde.

Ölçek sorununun teknolojik ve kurumsal iyileşmeye duyarlı olduğu ve siyasal cemaatlerin kökleri iletişimde olan insan ağları olduğu bir kere anlaşıldı mı, ölçek aşılamaz bir engelden ziyade başa çıkılabilir bir meydan okuma haline gelir. Güçlü demokrasi doğrudan iletişime can evinden bağlı olduğu için, ölçek bozukluklarına karşı özellikle zayıftır. Bununla birlikte, eşduyumsal imgelem, ortak tartışma ve ortak eylemi kullanarak onlarla başa çıkmak için de özellikle uygundur. Kendi çıkarını düşünen müşteriler, rekabetçi hasımlar ve yabancılaşmış özneler, etkin yurttaşlardan çok daha çabuk bir şekilde bir "kitle" durumuna düşerler; komşular, yabancılara göre öyle kolayca defterden silinmezler ve bağlanmışlıkları-

37. Thomas Jefferson, "Letter to Joseph C. Cabell", 2 Şubat 1816, A. Koch ve W. Peden, *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson* içinde, New York: Random House, 1944, s. 661. Bölge yönetimi hakkındaki bu ünlü mektupta, Jefferson "bütün sorumluluk ve güçlerin bir gövdede genelleşmesi ve toplanması"nı yerer ve "ülkenin bölgelere bölünmesi" için bir uyarı yayımlar. Aşağıdaki sayfaların öne sürdüğü gibi federal ilke, ölçek sorununa başka bir yaklaşımdır.

38. Dikkate değer kitabı *The Machine in the Garden*'da (New York: Oxford University Press, 1964) Leo Marx şöyle yazar: "Tüm ilerleme sözlüğünde (ondokuzuncu yüzyıl literatüründe) hiçbir deyim 'zaman ve mekânın yok olması' kadar sık görünmez" (s. 194).

nı kaybetmeden önce çok daha büyük sayılarda bir araya gelebilirler. Duygudaş iletişimi -10. bölümde tartışılan "etkileşimli" (interactive) televizyon buna bir örnektir- arttıran tedbirler aynı anda ölçek sorunlarını da yok eder. Ya da daha doğrudan belirtirsek, ölçek sorunu iletişim sorunudur ve ikincisiyle uğraşmak birincisiyle uğraşmaktır. Ölçek yabancılaşma doğurur (toplumbilimcilerin iddiası); fakat aynı şekilde, yabancılaşmanın üstesinden gelinirken ölçeğin üstesinden de -en azından bir dereceye kadar- gelinir.

Ölçeğin göreliliğinin, kurumsal tedaviye tabi ikinci bir yönü vardır: Büyüklük ile yapı arasındaki ilişki. Cemaat oluşları yalnızca merkezi bir örgütlenmeye olan tek bir dikey bağla tanımlanan yarım milyon insan büyük olasılıkla kendilerini, ortaklıkları bağların iki taraflı ve katılımın başlangıçta "yerel" olduğu çeşitli örgütlenme süzgeçlerinden geçirilen birkaç milyon insanın hissedebileceğinden daha yabancılaşmış hissedecektir. Ademi merkezileşme, federalizm ve diğer hücresel -Jefferson'un bölge sisteminin muhtemelen ideal model olduğu- toplumsal yapılanmalar cemaate bir cemaatler koleksiyonu olarak yaklaşır. Jefferson parçalanmış bir ulus tasarlamamıştır, fakat bölge (ward) benzeri yapıların yokluğunda -o bunlara "küçük cumhuriyetler" diyordu- "insanın özgürlüğünün ve haklarının" ayakta kalamayacağına inanıyordu.[39]

Burada, demokratın yerelliğe ve katılıma olan düşkünlüğü, bir kez daha muhafazakârın dolaysızlığa (immediacy) olan bağlılığıyla kesişir. Burke'nin sözcükleriyle: "Kamusal duygulanımlarımıza ailelerde başlarız. Yakın çevremizde bölgesel ilişkilerimizde devam ederiz. Bunlar konaklama ve dinlenme yerleridir. Ülkemizin ani bir otorite zorlamasıyla değil de alışkanlıkla oluşturulmuş böylesi bölümleri, içinde yüreğin doldurabildiği bir şey bulduğu büyük ülkenin sayısız küçük imgeleridir. Bütüne olan sevgiyi, ona bağlı bu kısmilik söndürmez."[40]

Muhafazakâr, yüce ulusu yurttaş sadakatinin mümkün olduğu bir büyüklüğe indirmek için dolaysızlığa ve aile ve komşuların yatay duygulanımlarına bakar. Demokrat ise, bireysel yurttaşa yüce ulusun parçası olduğunu hissetmesini sağlayacak bir kişilik

39. Jefferson, "Letter to Joseph C. Cabell", Koch ve Peden, *Life* içinde, s. 661.
40. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France,* Londra: Dent, 1910.

kazandırmak için dar bölgesel katılım ve yerel eylemliliğe bakar. Muhafazakârın cemaate değer verişi ve demokratın katılıma olan bağlılığı, güçlü demokratın, ara ve yerel yönetim biçimleriyle başlayan doğrudan siyasal eylemlilik fikrinde buluşur. Temsili yönetim, merkezi yönetimle seçmen kitlesi arasında az sayıda bir yurttaş cemaatini aracı tayin eder ve bu suretle yurttaşları ve cemaatlerini birleştirmek için yaptığı kadarını ayırmak için de yapar. Güçlü demokrasi, tüm yurttaşların katılabileceği, böylelikle hem yatay hem de dikey bağları güçlendiren, aracı kurumlar geliştirmeyi tercih eder.

Ölçeğe hücresel ya da aracı yaklaşımın en büyük zorluğu yerelciliktir (parochialism). Yurttaşlık tartışmamızda gördüğümüz gibi yerellik ruhu, yerel duyguyu; dar görüşlü kendi kendine yeterlilik ve küçük grupların "biz-onlar" şeklindeki ayrımcılık ve dışlama psikolojileri doğurma eğilimlerini istismar ederek daha büyük cemaat ruhuyla çatışabilir.

Burke, "Bütüne olan sevgiyi, ona bağlı bir kısmilik söndürmez" diye yazdığında aşırı rahattı. Gerçekte, siyasal bütün ve onun siyasal parçaları, en azından merkezcil krallık eğilimleriyle merkezkaç feodal yapı eğilimlerinin yetki alanı ve sadakat sorunları üzerinde beş yüzyıllık çatışma ürettikleri Ortaçağ'dan beri savaş halindedir. Bu zorluklara karşılık, güçlü demokratik bağlanmanın özsel cemaat oluştan değil; ortak müzakere, ortak çalışma, ortak eşduyum ve ortak imgelemden doğduğunu anımsamalıyız. Bu tür bağlanmanın daha esnek olduğunu da hatırlamak zorundayız. Cemaatçi imgelem lastik bir balon gibidir: İlk şişme en güç olanıdır, ama sonra artan bir kolaylıkla şişer. Hızlanan imgelem, yuvarlanan bir top gibi hareket ettikçe eylemsizlik momenti kazanır; duruş konumundan başlangıç hareketini gerçekleştirmek en büyük çabayı gerektirir. Bu nedenle, fabrikada birlikte çalıştığı siyah işçide kendisiyle ilişkili bir şeyler görmeyi en sonunda öğrenen bağnaz, Yahudilere ve Katoliklere de saygı duymayı daha kolay öğrenecektir. Yerel düzeylerdeki katılım, dar görüşlü ve bağnazın bir ivme kazanmasına olanak sağlar ve akabinde daha büyük hayali uzaklıklarda bulunanlara (yabancı ya da "Komünist" gibi) nihai yaklaşımlarını kolaylaştırır.

Ne var ki ölçeğin göreliliği ve federalizmin merkeziyetçilik üzerinde yapabileceği hafifletici etkinin lehindeki bu argümanlar zorluklarla doludur. Temsili yönetim lehindeki çok daha basit ve tarihsel olarak daha uygun argüman neden kabul edilmesin? Amerika'nın kurucuları temsil ilkesinin kendisini, yeni uluslarının ölçeğine uyum sağlamanın baş aracı olarak seçmediler mi? Ve bu ilke, sorumsuzluk ve tiranlığın pençesine düşmeden anarşi ve bölünme tehlikelerine dikkat çekerek demokrasiye, geniş ölçekli modern toplumların koşullarında taşımayı umabileceği tek meşruluğu vermez mi? Bu, apaçık liberal demokrasinin argümanıdır. Ve yurttaşlığa karşı bir argüman olmasına ve 1. Kısım'da belirtilen eksikliklerin tümünden müstarip olmasına rağmen, temsili, ölçek tehdidine özellikle uygun bir karşılık olarak sunuyor görünür.

Buradaki amaçlarımız için, Robert Michels'ın yüzyılın başında sunduğu yanıta başvurabiliriz. Michels, Fransız sendikalizminin demokratik beklentilerini incelerken, temsili demokrasinin evriminin doğası gereği kararsız olduğu sonucuna varmıştır. Temsili demokrasi parabolik bir eğri izlemiştir: Başlangıçta oldukça demokratikti, fakat sonuçta kaçınılmaz olarak oligarşiktir. Temsilin "oligarşik ve bürokratik eğilimleri" Michels için "teknik ve pratik bir zorunluluk sorunu" idi; çünkü "bu eğilimler, örgütlenme ilkesinin bizzat kendisinin kaçınılmaz bir ürünü" idiler.[41]

Michels, Fransız Solu'nun davranışlarında, "delegelerin hepsini birden kitlenin iradesine tabi kılarak, onları ellerinden ve ayaklarından bağlayarak" halk egemenliğini korumaya yönelik tipik cılız demokratik çabaya tanık oldu. Fakat vekil temsilinin bu biçimi uzmanlaşmaya, uzmanlara, örgütlenmeye, bürokrasiye ve liderliğe bir teslim oluştur; öyle ki "gücü halktan aldığı halde, halkın üzerinde yükselir."[42] Buradan çıkarabildiği tek sonuç: "Temsili yönetimde, her ikisinin de temsili sistem içinde kökleri olan demokrasiyle monarşi arasındaki farklılık, tamamen önemsizdir; özde değil biçimde bir farklılıktır. Egemen halk bir kralı, birtakım kralcıkların yerine seçer. Devletin yaşamını yönlendirmek için yeterince özgürlüğe ve bağımsızlığa sahip olmadığı için, temel haklarının yağma

41. Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1915, s. 33.
42. Ibid., s. 38.

edilmesine uysalca izin verir."[43] Dahası, Michels'in zekice gördüğü gibi, büyüyen ölçeğin getirdiği sorunlar, bu sorunları telafi ettiği varsayılan tek araç, temsil tarafından iyileştirilmekten ziyade daha da kötüleştirilmiştir. "Siyasal ve ekonomik yaşamımızın artan farklılaşmasından ileri gelen sayısız sorunlar içinde heteronom bir kitleyi 'temsil etmek' gittikçe gülünç hale gelir. Temsil etmek, bu bakımdan, tamamen bireysel olan arzunun maskelenmesi ve kitlenin iradesi olarak kabul edilmesi anlamına gelir."[44]

Modern başkanlar halkın vekâletini ya da ulusal iradeyi temsil etmekten söz ederler, fakat programları genellikle özel çıkarları yansıtır: Böyle olmadıkları nadir durumlarda ise (Carter'ın enerji programı gibi) açıkça başarısızlığa mahkûmdurlar. Ortak tartışmaya ve ortak görüşe bağlı olan ortak irade temsil edilemez. Rousseau uzun zaman önce, bir halkın temsil edilmesine izin verdiği anda artık özgür olmadığını söylemişti. İrade ilkesi, özsel nitelikleri yok edilmeden başkasına havale edilemeyen özerkliğe ve eylemliliğe bağımlıdır. Temsil ilkesi kitle toplumu koşullarında demokrasinin kurtuluşu değil, demokrasinin kitle toplumuna teslimidir. Eğer ölçek aşılacaksa, güçlü demokrasinin kendisinin genişlemesiyle aşılmalıdır.

Kapitalizmin Eşitsizlik Sorunu. Kapitalizmle demokrasi arasındaki ilişki sorununun, burada kesin çözümü bulunamayacak tartışmalarla başı hep belada olmuştur. Frederick Hayek ve Milton Friedman gibi ekonomistler tarafından temsil edilen liberal ve liberter gelenek, kapitalizmle demokrasinin ayrılamazlığı yollu bir argüman çerçevesinde bireysel özgürlüğün ve gönüllü piyasa ilişkilerinin savunusunu yapmışlardır. Siyasal özgürlük ekonomik özgürlüğe bağlı olduğundan, liberal demokratik bir rejim için tek meşru rolün, "oyunun kurallarını belirleyecek, hakemlik yapacak ve uygulatacak bir kural koyucu ve hakem" rolü olduğunu iddia ederler.[45] Oyun, elbette, serbest piyasa ekonomisidir. Demokratik sosyalistler ise özgürlükten ziyade eşitlik üzerinde dururlar ve üreticilerden ("haklar") çok adalet ve tüketicilerle (bölüşümcü ada-

43. Ibid.
44. Ibid., s. 40.
45. Friedman, *Capitalism and Freedom*, s. 25, 27.

let) ilgilidirler. Liberallerle tamamen zıt bir konumdadırlar. Kapitalizmin ve demokrasinin kökten bağdaşmaz olduğunu söylerler; kapitalizm demokrasinin içten özyönetim savlarının kötü bir taklidini sunar.[46] Daha başka gözlemciler de Schumpeter'i izler ve iki kavram arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu tamamen yadsırlar. Bu düşünürler, kapitalizmin her durumda, kendi doğasında bulunan çelişkiler tarafından lanetlendiğini ve demokrasinin halk egemenliği kılığına girmiş bir elitizm biçimi olduğunu iddia ederler.[47]

Tartışma bariz bir şekilde tanımlar üzerinde döner -*kapitalizm* ve *sosyalizm* ve en çok *demokrasi* ve *özgürlük* ve *eşitlik* gibi başlıca demokratik değerlerin tanımları. Eğer demokrasi, bireysel özgürlük adına ve onun yararı için halk yönetimiyse (klasik Lockecu formülasyon), siyasal ya da ekonomik sorunlarda kolektif baskı her zaman gayri meşru olarak görünecektir. Bu argüman, Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'da ve Frederick Hayek'in *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*'te yürüttükleri argümandır. Diğer yandan, eğer demokrasi eşitlik ve toplumsal adalet adına halk yönetimiyse, kolektif baskı yalnızca bir zorunluluk olarak değil; meşruluğun gerekli bir yönü olarak da görünecektir Meşru ortak irade, kendisini ortak geleceği şekillendirmede sonucu belirleyen bir araç olarak ortaya koyan, eylem halindeki cemaat olarak gösterilecektir.

Demokrasinin her biçimi (cılız, birlikçi ve güçlü) kapitalizmle farklı bir ilişkiye sahiptir. Piyasacı bakış açısı, temsili demokrasiyle özerk rekabetçilerin kıyaslanabilirliği şeklindeki liberal eşitlik anlayışını ve bireyler üzerinde dış sınırlamaların olmaması olarak liberal özgürlük anlayışını kesinlikle paylaşıyor gibidir. Benzer biçimde, sosyalist bakış açısı, birlikçi demokrasiyle, katı bir kolektivizmi ve bütünün parçalar üzerindeki önceliği anlayışını paylaşır. Fakat her iki durumda da ve hepsinden önce güçlü demokrat için,

46. Kapitalizm liberal demokrasiyle uyuşur ve onun burjuva sahiplenici karakterinden sorumludur şeklindeki bu argüman üzerine bir çeşitleme, C.B. Macpherson, *The Real World of Democracy*'de, (Oxford: Clarendon Press, 1966) ve Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*'de (Oxford: Oxford University Press, 1977) bulunabilir.

47. Bu nedenle Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Londra: Allen and Unwin, 1943) kitabının büyük bir kısmını, "kapitalist sistemin doğasında bir kendi kendini yıkma eğilimi" (s. 162) ve demokrasinin "bireylerin halkın oyu için rekabetçi bir mücadeleye girerek hayatta kalma gücü elde ettiği" bir elit düzenlemesi (s. 296) olduğunu göstermeye ayırmıştır.

kapitalizmin ve sosyalizmin değerleri arasında zorunlu bir denge unsuru (trade-off) vardır. Faal girişimci, refah devletinin ölümcül derecede pasif olan müşterisinden daha esinlendirici bir kendini yöneten yurttaş modeli sunar. Fakat bir cemaat paradigması arayanların, serbest piyasacının, sonuçları adaletle tamamen ilgisiz olan Darwinci bir rekabet içine girmiş açgözlü bireylerin toplamı olarak toplum görüşünü kabul etmesi olası değildir.

Eğer geleneksel ekonomik düşüncenin basit tanımları yerindeyse, kapitalizmle liberal demokrasi ve sosyalizmle birlikçi demokrasi arasında kaba bir karşılıklı ilişki kurulabilir. Ancak işin gerçeği, ne kapitalizmin ne de sosyalizmin modern dünyanın ekonomik gerçeklikleriyle fazla bir ilişkisi vardır. Eğer özgürlük ve eşitlik gibi temel değerleri demokrasinin ölçüsü yapmayı istiyorsak, o zaman onları, siyasal sürecin koşullarından ziyade ürünleri olarak görmeliyiz; siyasetin ekonomiden önce geldiği ve ekonomi ve toplumun ana değerlerini yaratması demektir bu.

Bu anlamda, güçlü demokratik siyaset, ne özel ekonomik sistemler gerektirir ne de özgül olarak bunlara karşılık gelir. Yine de üç önemli faktör, modern tekelci kapitalizmin güçlü demokrasiye müdahale etmesine ve sonuçta onu tehlikeye sokmasına neden olur: 1) Hem sol hem de sağdaki kapitalizmin ekonomistleri tarafından benimsenen ekonomik determinizm; 2) ekonomik bireyciliğin özelci karakteri ve piyasa yaklaşımı ve 3) bağımsız, küçük ölçekli firmanın özgürlük aşındırıcı mirasçısı olan modern, tekelci çokuluslu şirketlerin ulaştığı dev boyut.

Güçlü demokrasinin, siyasal alanın bağımsız temellerden özerk olduğu anlayışına bağlılığı (bakınız 7. Bölüm), açıkça ekonomik determinizmin bir reddini gerektirir. Güçlü demokratları iten şey kapitalizmin (ve Marksizmin) toplumsal yapısından ziyade materyalist kavrayışlarıdır. Mülkiyetin ya da sınıf ilişkilerinin siyasal ve toplumsal ilişkilerden önce geldiğine inanmak siyasetin özel ekonomik amaçların bir aracı olduğunu düşünmek, siyasal iktidarı ekonomik iktidarın bir türevi yapmak, her bir durumda siyaseti, siyasal olmayan bir bağımsız temelden gelen mantıksal bir çıkarıma indirgemektir. Demokrasiyi de rahatsız eden şey (determinizmini, tıpkı kapitalizm gibi aynı Aydınlanma sonrası tarihselci kaynaklardan türeten Marksizmde olduğu gibi), kapitalist kurumlar ya da

hatta kapitalist değerlerden çok kapitalist mantık ve epistemolojidir. Siyasetin demokratik bir şekilde anlaşılması için ona belirleyici bir ekonomik altyapının zorunlu üstyapısı olarak yaklaşılamaz: Siyaseti demokratik yapan kendini düzenleyici nitelik, onun ekonomik olana bağımlılığını da koparır ya da en azından zayıflatır. Hangi çelişkilerin temel, hangi kurumların verimliliğe en yatkın ve hangi sınıfların en çok sömürüldüğü ya da yanlış anlaşıldığı konusundaki savaşlarında kapitalistler ve onların sosyalist eleştirmenleri, aynı determinist ve anti-demokratik varsayımı paylaştıklarının farkına varmamışlardır. Bu varsayım şudur: Cemaatler ortak tartışma ve eylem yoluyla kendi tarihlerini yapmaya muktedir değillerdir.

Bu tartışma doğrudan, güçlü demokrasiyi tehlikeye sokan modern kapitalist siyasal düşüncenin ikinci özelliğine işaret eder: Yayılan özelcilik. Görünmez el doktrininden (yani bireysel özel çıkar peşinde koşmanın kamusal iyilere hizmet ettiği) olumsuz bir sonuç çıkar: Özel aktörlerin (bireylerden daha az olmamak üzere şirketler) bilinçli bir siyaset olarak kamusal iyiler peşinde koşmaları, özel haklar ve değerler için yıkıcıdır. Bu nedenle Milton Friedman, liberaller tarafından "işin toplumsal sorumluluğu" hakkında ileri sürülen argümanları elinin tersiyle itmekte tereddüt etmez. "İşin yalnızca bir tane toplumsal sorumluluğu vardır; kaynaklarını kullanmak ve kârlarını arttırma amacıyla faaliyetlere girmek."[48] Bu faaliyetler, tekellerin yaratılması yoluyla pazarın kendisini yıkma çabalarını bile içerebilir; kesin ölçü, bireylerin kendi çıkarları adına hareket etme ve birbirleriyle istedikleri gibi ilişkide bulunma yolundaki mutlak haklarıdır.[49]

Demokrasinin bakış açısından, bu argümanın getirdiği sorun, insanlardan obur ya da rekabetçi olmalarını istemesi değil, *hayal*

48. Friedman, *Capitalism and Freedom*, s. 133. Bunun sadece serbest piyasa ekonomistlerinin kendini beğenmişliği olduğu sanılabileceğinden, Friedman'ın ifadesini Lester Thurow'dan alınan şu pasajla karşılaştırın: "Batı ekonomisinin merkezinde bir birey ekonomisi vardır.... Grup zenginliği diye bir şey varsa eğer, bu, sadece grubun üyelerinin bireysel zenginliğinin aritmetik toplamıdır". (*The Zero-Sum Society*, New York: Basic Books, 1980, s. 172)

49. Schumpeter'in farkına vardığı gibi bu mantık, kendi kendini bozguna uğratır. Serbest piyasaya bağlı olmasına rağmen, rekabetçi firma yalnız kârını en çoğa çıkarmayı amaçlar ve bunu da en iyi rekabeti ve serbest piyasayı yok ederek

gücü olmayan insanlar olmalarını istemesidir. Pazarlık eden kimseden, "hasmı"nı eşduyum yoluyla fazla anlamamasını ister, çünkü bu aralarındaki alışverişi bozabilir. Alıcıdan, satıcının sattığı mallar için (sözgelimi) gereksinimlerine göre ya da (pazardan ziyade) hak ettiğine göre ölçülecek adil bir fiyat biçip biçmediğini düşünmemesini ister; çünkü bu, pazar mekanizmasını tahrif edebilir (bazı insanlar, yalnızca ayakkabıya gereksinim duydukları için değil de ayakkabıcılar o an için zor durumda olan bir sınıf olduğu için ayakkabı almaya başlayabilirler; ekonomik olarak tamamen akıldışı bir davranıştır bu).

Kendi çıkarı peşinde bir hesapçı olarak ekonomik insan, demokrasiyi sadece, antik Yunan kentinin nostaljik hayranlarının ileri sürdüğü gibi egemen ("en yüce") siyasal cemaatin soylu bir üyesinden ziyade günübirlik istekler peşinde koşan sıradan bir yaratık olduğu için tehlikeye sokmaz. Sorun hararetle kendi çıkarı peşinde koşan menfaatçinin ahlâktan uzak ya da ahlâksız olup olmadığı da değildir. Tehlike daha ziyade, imgelemi çalınan ve kendisine imgelem eksikliğinin yalnızca kişisel başarısı için değil; tüm sistemin erdemi için de kaçınılmaz olduğu söylenen, serbest piyasada kendi çıkarını düşünen rekabetçinin, ortak istemi ve siyasal cemaatlerin yaratılmasını mümkün kılan yegâne yeteneklerden mahrum kalacak olmasıdır. Piyasada yalıtılmış katılımcılar olarak düşünmeleri öğretilen bireylerin, yönetimde ortak katılımcılar olarak düşünebilmesi mümkün değildir. Liberal demokrasi, siyasete ekonomiden ayrılamaz piyasa rekabetinin bir arenası olarak yaklaşarak -"çıkar grubu siyaseti" olarak bilinen- bu sınırlılığı bir erdem olarak anlar.

Güçlü demokrasiye meydan okuyan üçüncü kapitalist gerçeklik, ironik olarak, kapitalist modelin kendisinin modasının geçmiş olmasıdır, aynı şekilde tartışmanın yürütüldüğü dilin ve retoriğin

---

başarabilir; yani, bir tekel yaratarak. Schumpeter şöyle yazar: "Kusursuz bir şekilde bürokratikleşmiş dev sanayi birimi, yalnızca küçük ya da orta ölçekli firmayı defetmekle ve sahiplerinin 'mallarını elinden almakla' kalmaz, sonunda girişimciyi de defeder ve bir sınıf olarak burjuvazinin de mallarını elinden alır" (Schumpeter, *Capitalism*, s. 134).

Thurow da benzer bir iddiada bulunur: "Her firmanın nihai hedefi, rekabetçi kazançtan daha fazlasını kazanmak için bir tekel kurmaktır" (*The Zero-Sum Society*, s. 153).

büyük kısmının da miyadı dolmuştur. Smith ve Ricardo kapitalizmi dinamik ve evrilen bir sistem olarak gördüler. Marx ise onun bozucu ve kendini yıkıcı çelişkilerini betimlemiş ve eleştirmişti. Ve en azından Veblen ve Schumpeter'in zamanından beri, Robert Nozick ve Milton Friedman gibi özgürlükçüler ideal biçime yine saygı gösterse de ve George Gilder gibi polemikçiler arz yönlü (supply-side) ideolojiyi meşrulaştırmak için tasarlanmış ayinlerde serbest piyasayı yine göklere çıkarsa da çok az kişi kapitalizmi katıksız, girişimci, basit piyasacı biçiminde tartışmaya çalışmıştır. Fakat, serbest piyasanın, gönüllü sözleşmenin ya da küçük şirketin, dev ekonomik bürokrasilerin -çok daha dev bir siyasal bürokrasi tarafından yardım gören ve desteklenen (ve düzenlenen ve kontrol edilen)- faaliyetleriyle herhangi bir ilişkisi olduğunu iddia etmek tek kelimeyle gülünçtür. Başlangıçtaki girişimci risk alma, tasarruf ve yatırım, uzun dönem sermaye oluşumu ve üretkenlik artışı lehine ertelenmiş hazlar kapitalizmi (bir zamanlar vardıysa bile) artık mevcut değildir. Üreticiler kâr elde edebilsin ve alıcılar da gereksinimlerini tatmin edebilsinler diye kabaca özgür ve eşit alıcıları mallarına ve hizmetlerine çekmek için serbestçe rekabet eden küçük şirketlerden ve bireylerden dem vuran bir betimleme Batı'nın ekonomik sistemine, Marx'ın tarih sonrası "Komünist" toplumu Sovyet ekonomik sistemine ne kadar uyuyorsa o kadar uymaktadır. Ve elbette ki temel sistemin yokluğunda, özgürlük, haklar, piyasalar, bireyler ve eşitlik hakkındaki tüm retorik -sınıf, sömürü, artı değer, emek gücü ve ekonomik parazitler hakkındaki karşı retorik kadar- çok önceden beri kaybolmuş bir gerçekliği umutsuzca geri getirmek için kullanılan modası geçmiş bir jargondur.[50]

Modern "kapitalizm" ile modern "demokrasi" arasındaki mevcut ilişkiler, özgürlük, eşitlik ve "kamu" ve "özel" sektörlerin uygun işlevleri hakkındaki soyut sorunlara değil; modern ekonominin alışılmamış yeni Leviathanlarına bağlıdır: Çokuluslu şirketler, uluslararası bankalar ve kartellere (OPEC gibi). Özel olamayacak

50. Ekonomik determinizm jargonu hem sağ hem de sol tarafından kullanılır. Sağ ateşli bir şekilde, tekelin var olmadığını (teknik ya da yönetsel tezahürleri hariç), sol ise sınıfların var olduğunu kanıtlamayı arzular. Her iki taraf da üretici serbest piyasa ya da işçi sınıfı devrimi arasında bir seçim yapmak zorundaymışız gibi düşünmeyi sürdürür.

kadar büyük, bürokratikleşmiş ve geniş kapsamlı, kamusal olamayacak kadar da aşırı sorumsuz ve denetimsiz olan bu devasa örgütler, kapitalizm ve demokrasi hakkındaki geleneksel tartışmayı devrimcileştirmiştir. Beyaz Saray'daki polemikçiler ve üniversiteler; kahramanlar, maceracılar, risk alıcılar, gönüllüler ve girişimcilerle dolup taşan bir retoriği heyecanla okumaya devam ederken, şirket yöneticileri daha uygun bir düzen, güvenlik, örgütlenme bürokrasi ve akılcılık dili geliştirmekteler. George Gilder'ın ürkek bir toplum adına cesurca riskler alan özgeci maceracılar olarak işadamı tanımının tersine, modern işbitiriciler dünyanın en muhafazakâr sağlamcılarıdır. Amerika sanayi kuruluşlarını toplumsallaştırmamıştır; fakat toplumbilimci Theodore Lowi'nin dile getirdiği şekliyle, "riskin toplumsallaşması"nda öncülük etmiştir. Yani, kazançları özel sektöre bırakırken bütün riskleri, yasayla vergi mükelleflerinin sırtlarına yıkarak kamu sektörüne yükler.[51] Bu süreç tamamlandığında iki sektör arasındaki farktan geriye ne kalır? Serbest piyasacının "planlamadan kurtuluş" için bahanesinin bu koşullarda anlamı kalabilir mi? Demokrat ortak yaşamının ekonomik boyutları üzerindeki bütün kontrolü neden var olmayan bir piyasaya terk etsin ki? Neden kârlarını esas olarak tamamen verimsiz (üretken olmayan) bir biçimde başka şirketleri ele geçirmek ve gereksiz (ve antiliberal) birleşme planlarını finanse etmek için kullanan dev tekellerin, onun özgürlüğünü, üzerinde en azından biçimsel kontrol sahibi olduğu bir hükümetten daha iyi garanti edeceğini düşünüyor gibi yapsın?

Kapitalizmin demokrasiyle olan ilişkisi problematik ve tartışmalı olarak kalabilir; fakat çokuluslu, tekelci şirketin demokrasiyle olan ilişkisinde böyle gizemler yoktur.[52] Şirket (corporation), ister bireysel ister toplumsal olarak anlaşılsınlar, özgürlük ve eşitlikle bağdaşmaz. Bütün ineklerin siyah olduğu gece gibi o, özelle kamusal arasındaki farklılığı siler. Ne kendini yöneten yurttaşa ne de gönüllü sözleşmeye yer bırakır. Küçük şirketi ezer ve özerk eylemlilik fikri yerine sistematik akılcılık fikrini geçirir. Ne liberal

51. Theodore Lowi, *The End of Liberalism*, 2. baskı, New York: Norton, 1979.
52. Charles Lindbloom, modern şirketin "demokratik teoriye ve görüşe tuhaf bir şekilde uyduğunu, gerçekte ise hiç uymadığını" yazıyor (*Politics and Markets*, New York: Basic Books, 1977, s. 356).

demokratın sözleşmeli ilişkileriyle ne de birlikçi demokratın duygulanımsal ilişkileriyle uyuşur; ve güçlü demokratın ortak tartışma ve ortak eylemini -eşduyum ve imgelemi- müşteriler, kârlar ve planlamadan oluşan düzenli dünyasına karşı ciddi bir tehlike olarak görür. O tüm demokrasi biçimlerinin bir düşmanıdır. Kapitalizm ve sosyalizm hakkındaki kısır tartışma sürüp giderken şirket gelişip büyür. Demokrasiyi, ölçek sorununun yaptığından daha fazla, can damarından tehdit eder.

Eğer şirket demokrasiyi altetmeyecekse, o zaman demokrasi şirketi altetmelidir; yani tekelin engellenmesi ve korporatizmin dönüştürülmesi ekonomik değil, siyasal bir görevdir. Demokrasi, siyasal olanın ekonomik olan üzerinde önceliğini ilan eder; modern şirket bu iddiayı, bizzat varlığıyla çürütür. Fakat birlikçi demokrasi, ancak faşizan olarak adlandırılabilecek olası sonuçlarıyla, korporatizmin birlikçi yönlerine çok kolay bir şekilde uydurulur. Ve -yurttaşları çok duyarsız, özgürlük ve bireycilik fikirleri çok yanıltıcı olan- liberal demokrasi, geleneksel aile şirketinin kimliğini ve ideolojisini gaspetmiş olan dev modern şirketi, onunla savaşmak şöyle dursun, anlamakta bile çok zayıf kalır.

Güçlü demokrasinin, demokratik bir biçimde ulaşılmış bir görüş adına toplum icat etme ve dönüştürme konusunda hiçbir endişesi yoktur ve çokuluslu şirketle anlamlı bir şekilde başa çıkabilecek güçte olabilir. Ne var ki birleşmiş (corporate) toplum ve birleşmiş zihniyetin kendisi güçlü demokrasi için vazgeçilemez olan etkin yurttaşlık fikrinin yolunu kapatır. Eğer demokrasi yaşayacaksa, bu açmaza karşı da göğüs germesi gerekecektir. İşçi katılımı, işyerlerinin demokratikleştirilmesi ve diğer düzenlemeler yoluyla birleşmiş tekel belli ölçüde zayıflatılabilse de nihai savaş -eğer kazanılacaksa- siyasal olmak zorundadır. Yalnızca demokratik toplumu tekelci korporatizmle değil; özerk siyaseti de ekonomik indirgemecilikle hem teoride hem de pratikte kapıştıracaktır. İngiltere'de yayımlanan *Clarion* dergisinin editörlerinin yıllar önce söyledikleri gibi sosyalizm mümkün olmadan önce bir demokratlar ulusu kurmalıyız.

Belirsizlik Sorunu. Demokrasinin karşı karşıya geldiği açmazlardan en yakıcı olanı belirsizliktir. Siyaset hiçbir bağımsız temelin çözüm sağlayamadığı bir çekişme ve çatışma alanı olsa da aynı zamanda kaçınılmaz olarak bir karar ve zorunlu eylem alanıdır da. Siyaset tanımının parçası olan belirsizlik bir eylem gerçekleştirildiği anda yok olur. Ama belirsizlik karşısında ölçüldüğünde, eylem daima az çok rastlantısal ve olumsal görünmelidir. Demokratik müzakere ve ortak imgeleme ait olan yaratıcı öğe, katı ahlâki bir açıdan, uçarı bile görünebilecek bir ton ortaya çıkarır. İnsani yazgımız nasıl deneysel bir görüşün ürünü olabilir? Bireyler kolektif bir yapıntının (artifice) icatlarından daha fazla bir şey olmayan gelecek yaşamlara kendilerini nasıl adayabilirler? Bir Hayek'in minimalist siyaseti ya da bir Popper'in şüpheci siyaseti belirsizliğe, güçlü demokratik cemaatin yaratıcı tasarımlarından daha uygun değil midir?

Yanıt "evet ve hayır"dır. Evet, çünkü ortak siyasal kararlar hataya karar - olmayanlardan daha çabuk düşüyor görünür. Hayır, çünkü güçlü demokratik siyaset, cemaatin kendi üzerine düşünümünü (self-reflection) teşvik eden bir geçicilik ve koşullara bağlılık (circumstantiality) ruhuyla şekillenir ve zamanla kendi kendini düzeltmeyi kolaylaştırır. Bağımsız olarak temellenmiş ilkelerin değişen bir dünyaya uygulanması olarak anlaşılan siyaset hatanın kurumlaştırılması tehlikesine, değişen dünyaya karşılık verebilen ve onunla birlikte değişebilen bir görüşün yaratılması olarak anlaşılan siyasetten daha yakındır.

Siyaset için belirsizlik sorunu, pişmanlık sorununun ahlâk için ne anlama geldiğine (en azından Stuart Hampshire'ın ahlâk anlayışına göre) çok benzer. Hampshire, güçlü bir ahlâki niyetliliğin, olumsallığı ve olabilirliği dışlayacak bütüncül bir ahlâki dünya yaratabileceğinden endişe eder. Hampshire "keşfedici düşünme olarak, [ahlâki aktörün] onu niyetleri içinde ihmal ettiğinin huzursuz edici bir farkındalığı olarak ahlâk" fikrini, "kıyaslama ve düşünme yetisi kaybolup niyetleri sabitleştiği, [ve] niyetleri kafasında hep aynı dar terimler kümesi içinde formüle edildiği zaman amaçları alışkanlık ve umursamazlığa dönüşerek katılaşan" bireyin ahlâki katılığının karşısına koyar.[53] Değerler ve siyaset için tehlike benzer

53. Stuart Hampshire, *Thought and Action,* New York: Viking, 1959, s. 241-42.

biçimde "sürekli pişmanlığa düşmeyen bir ahlâktır; çünkü onda, kaybedilen, farkına varılmayan birçok olanak olduğu duygusu yoktur". İstenen şey, içinde "metafizik çıkarımın yerine toplumsal yaşamın birbirini izleyen biçimlerine ve bir toplumsal yaşam biçiminin, [ve] ona karşılık gelen ahlâki fikirlerin, tipik bir şekilde bir başkasına dönüştürüldüğü tipik süreçlere ilişkin bir incelemenin geçirilebildiği" bir süreçtir.[54]

Karar ve eylem olmadan, bir bağımsız temelin olmayışı yalnızca şüphecilik felcine yol açabilir. Pişmanlık olmadan, karar ve eylem hoşgörüsüzlük, tekbiçimlilik ve özgürlük kaybı anlamına gelebilir. Siyasal sorun -belirsizliğin çıkardığı sorun- şudur: Ortak eylemi felce uğratmadan pişmanlığı nasıl kurumsallaştırabiliriz? Yola çıkmayı seçtiğimizde, tüm yol boyunca ortak imgelemimizin ufkunda sapmadığımız diğer tüm yolları nasıl koruyabiliriz? Eylemde bulunmaktan kaçınamadığımız zaman, olasılığı nasıl canlı tutabiliriz?

Ortak tartışmanın ve ortak eylemin özerk ve kendi kendini yöneten bir alanı olarak güçlü demokrasi, hem eylemi hem de olasılığı canlı tutabilir. Öteki olarak benliğin eşduyum ve hayal gücüyle yeniden yapılanması (ki bunlar güçlü demokratik muhakemenin tipik özellikleridir) ne olacağının bilincine varılırken geçmişte ne olmuş olabileceğinin de bilincine varılmasını teşvik eder. Yurttaşları ve cemaatleri zamanla dönüştürmeyi amaçlayan ve süreklilik arzeden düşünce ve değişiklikler dizisinin içinde yer alan her edim ve kararın sahip olduğu geçici karakter, karar verme sürecinde belli bir süreksizlik olmasını ve belirsizliği içinde barındıran ve hatta yücelten eylem dünyasının değişime açık olmasını garantiler. Bununla birlikte, demokratik siyasetin bir şeyi *yapabileceğini* beyan etmek, o şeyin olacağını söylemek değildir. Eğer zorunlu adımların atılması gerekiyorsa, tavırlar kadar kurumlara da gerek duyulur. Böylesi kurumlar, pişmanlığa sürekli bir siyasal ses kazandırabilir, insanlar kendi geleceklerinin alacağı şekil hakkında tartışırken, tüm kaybedilmiş fırsatlara sürekli bir yer sağlayabilir.

Pişmanlık, ortak iradeyi korkutucu bir soruyla yüz yüze bırakır: "Ama nerden biliyorsunuz? Yanılıyor olmanız, ortak bir gelecek hakkındaki görüşünüzün olumsallıkları ihmal etmesi ya da *benim*

54. Ibid., s. 242-43.

felaketim veya *bizim* felaketimiz olacak hastalıklara yol açması mümkün mü?" Ve bu soruya verilecek hiçbir yanıt olmadığı için - öncelikle, siyaseti tüm bağımsız temellerden ayıranlar için- güçlü demokrat, ortak tartışma ve ortak eylem sisteminin içinde belli düzenleyici pişmanlık mekanizmaları kurmak için elinden geleni yapmalıdır. Tanımlaması çok kolay; ama uyulması çok zor olan yargının önündeki bu sınırlama, nihai olarak tüm siyasetin sınırlamasıdır. O bize, bireylerin soyut bir özerklik karşısındaki haklarını değil; toplumsal hayvanların belirsizlik ve güçsüzlük karşısındaki zayıflığını hatırlatır. Pişmanlık bedelini gerektiren şey, kendi kendimize yetebilmemiz değil eksikliğimizdir; bütün insan eylemliliğinde ve bütün insan isteminde, ister ayrı ister ortak olsun, saklı olan kibri bize hatırlatan şey, tekilliğimiz değil süreksizliğimiz ve zayıflığımızdır. Güçlü demokratik düşünme ve güçlü demokratik eylem, aslında özel bir tedbirliliği gerektirir. İnsanlar birlikte yürüdükleri zaman, sendeleyebilecek ve ayaklar altına düşebilecek olanların karşılaşacağı risk çok daha korkunçtur.

X. GERÇEK DURUM: MODERN DÜNYADA GÜÇLÜ DEMOKRASİNİN KURUMSALLAŞTIRILMASI

Bir halk temsil edilmeyi kabul ettiği anda artık özgür değildir.

Jean-Jacques Rousseau

Sade insanların çoğunluğu, kendilerini yönetirken, daha küçük herhangi bir grubun onları yönetirken yaptığından sürekli daha az hata yapacaklardır.

Theodore Roosevelt

Bir yurttaşı yönetimde ve kendisine en yakın, en ilgi duyduğu kurumlarda etkin bir üye yapmak, onu en güçlü duygularıyla ülkesinin bağımsızlığına ve cumhuriyetçi anayasaya bağlayacaktır.

Thomas Jefferson

Güçlü demokrasi, ilgili yurttaşların aracısız özyönetimini gerektirir. Güçlü demokrasi, bireyleri yerel ve ulusal düzeylerde ortak tartışma, ortak karar verme ve siyasal yargı ve ortak eylem süreçlerine sokacak kurumlar da gerektirir. Liberal demokrasinin pek çok kusuru olmuştur; fakat aynı zamanda iyi oturmuş ve görece başarılı bir pratiğe sahiptir. Güçlü demokrasi çekici bir teorik gelenekten gelebilir; fakat inandırıcı bir modern pratikten yoksundur. Gerçekten, modernlik, sık sık güçlü demokrasinin intikam tanrısı gibi görülmekte, modern toplumun teknolojik karakteri ve ölçeği genelde güçlü demokrasinin pratikte hayata geçirilmesi önünde aşılmaz en-

geller olarak sunulmaktadır.

Bu son bölümdeki görevimiz, güçlü demokrasiyi pratik olarak gerçek potansiyelinin değerlendirilebileceği kurumsal bir çerçeveye oturtmaktır. Eğer bu kurumlar, teorinin yaşayabilirliğine ve uygulanabilirliğine olduğu kadar tutarlılığına da kanıt olacaklarsa aşağıdaki kriterleri karşılamalıdırlar:

1. Gerçekçi ve işler olmalıdırlar. Bu onların tüm pratik amaçlar için, fiili siyasal deneyimin bir ürünü olmaları gerektiği anlamına gelir. İdeal ve ütopik kurumlar, bir teoriyi süsleyip zenginleştirebilirler (mesela Fourier'in buluşları); fakat bunlar pratikle ilişkili olduğunu iddia eden bir teorinin ölçütü olamazlar.

2. Bu kurumlar, büyük ölçekli modern toplumların başlıca temsili kurumlarını tamamlamalı ve onlarla uyuşabilmelidir. Teoriler arasında zorunlu olarak bir gerilim olsa da güçlü demokratik pratik ancak liberal demokrasinin değişik bir biçimi olarak ortaya çıkabilir. Değişim amaçlı gerçekçi stratejiler, eğer hedefleri demokrasiyse devrimci olamazlar, reform da liberal toplumun yerle bir olmasını bekleyemez; bu sonuç istenilir olsa bile (böyle bir sonucun istenmeyeceği açıktır).

3. Bu kurumlar, katılımcı cemaatlerin akıldışıcılık, önyargı, tekbiçimlilik ve hoşgörüsüzlük gibi birlikçi eğilimlerini aşarak, doğrudan liberal endişeleri hedeflemelidir. Bu, onların bireyler, azınlıklar ve çoğunluğun cemaati yönetme adına kötüye kullanabileceği haklar için koruyuculuk yapması gerektiği anlamına gelir. Özerk katılımla salt uzlaşma, devamlı tartışmayla salt oy verme ve siyasi yargıyla salt plebisiter karar alma arasındaki farklılığın, kurumsal olarak ifade bulması gerekir.

4. Bunlar, modernliğin katılımın önüne koyduğu ölçek, teknoloji, karmaşıklık ve yerelcilik paradoksu (katılım ulusal kimliği zayıflatan yerel kurumlarda gerçekleştirilirken iktidarın merkezi kurumlarda toplanması anlamlı bir katılım olanağını önler) gibi engellerle somut olarak başa çıkabilmelidir.

5. Bu kurumlar, güçlü demokrasinin tartışma teorisi, yargı ve kamusal görüş gibi özgül iddialarına, temsil, salt oy verme ve bürokrat ve uzmanların yönetimine karşı alternatifler sunarak anlam kazandırmalıdır. Diğer bir deyişle, profesyonel yönetim yerine

yurttaş yönetimi mümkün kılınmalıdır.

Bu bölümde betimlenen yenilikçi kurumlar, demokrasiyi katılıma doğru tekrar yönlendirmek isteyenlere somut bir başlangıç noktası sağlamalıdır. Fakat güçlü demokratik pratik yalnız siyasal bir program değil, siyasal bir strateji de gerektirir. Ne fikirler ne de kurumlar kendiliğinden hayata geçerler. Bir temel isterler: Güçlü demokrasinin gerçekleşmesinde çıkarı olduğunu anlayan, kendilerini ona adamış demokratların oluşturduğu bir siyasal hareket. Bu gerçek, güçlü demokrasinin her şeyden önce, bölük pörçük, ilişkisiz değişim paketleri yerine, sistematik bir program içinde kurumsal reformlar sunması gerektiği anlamına gelir.

Aşağıda betimlenen kurumlar, bütünlüklü gündemin ayrılamaz özellikleridir -içinden seçim yapılabilen bir kafeterya mönüsü değil; sabit fiyatı olan ve bütün olarak alınmak zorunda olunan bir akşam yemeği mönüsüdür. Tarihsel olarak, büyük reform hareketleri, radikal karakteri ortak görüşlerinde ve güçlerinde olan bir dizi yeniliğin etrafında örgütlenmiştir. 1964'te The Economic Opportunity Act ile uygulamaya konan, ilerici demokratik "Büyük Toplum" programı, Community Action, Head Start, the Jobs Corps, Legal Services, Vista, New Careers, Foster Grandparents, Upwardbound ve Followthrough gibi pek çok farklı alt programı içermekteydi. Federal ve yerel yönetimlerin enerjilerini yoksulluk, ayrımcılık, sağlık ve refah gibi birbirleriyle ilişkili sorunlara yeniden yönelten bu programların etkisi, hepsinin toplam etkileri ile ölçülmekteydi. Aynı şeyler, New Deal ya da 1920 ve 1930'ların kooperatif demokrasi hareketi, 1890'ların popülist hareketi ve Avrupa'daki sendikalist hareket gibi daha önceki reform hareketleri için de söylenebilir. Bütün bu reform hareketleri kendilerini, etkileri tutarlı bir sistem oluşturmalarına ve ortak bir siyasal ve ekonomik dünya görüşü yansıtmalarına bağlı olan, bağlantılı reform paketleri olarak tanımladılar.

Burada önerilen kurumlar bölük pörçük ele alınmamalıdır. Birer birer alındıklarında, kötüye kullanılmaya açık oldukları gibi demokratik sistemi güçlendirme şansları da zayıflayabilir. Genel bir katılımcı hareketten tecrit edilen yurttaş hizmetleri, zorunlu hizmetin yeni bir biçimi ve yurttaş yabancılaşmasının yeni bir bahanesi olur. Kamusal tartışma ve müzakere gibi yenilikçi programlar-

dan kopartılan halk oylaması ve inisiyatif süreçleri, kolaylıkla plebisiter suiistimallerin, paranın manipülasyonunun ve halkın önyargılarını istismar eden elitlerin kurbanı olurlar. Televizyon teknolojisinin toplumsal amaçlarla kullanılması, eğer bu yöntem pek çok siyasal katılım ve toplumsal iletişim araçlarından biriyse yararlıdır. Yerel katılım merkezi güçle ilintilendirilmedikçe ve gerçek sorumluluk disiplini sağlanmadıkça, yerel meclisler ve cemaat örgütlenmelerindeki katılımdan zekâ ürünü siyasal yargılar çıkmayacaktır. Siyasal katılım ve ekonomik fırsat yaratma modellerinde yapılacak önemli değişikliklerden kopuk ortak iş projeleri, sosyal hizmetler ve düşkünler evi düzenlemelerinin ikamesi durumuna düşecek ve yurttaşlara hiçbir yarar sağlamayacaktır. Yönetim karşıtı özelcilik ikliminde getirilen kupon projeleri, bireylerin özel güçlerini ortak dünyamızın kamusal görüşü zararına arttırarak, siyasal yargı ve kamusal bakışın ölümünü hızlandıracaktır.

Kısaca, burada sunulan reformların gücü neredeyse tamamen, uyum içinde uygulandıkları zaman birbirlerini karşılıklı olarak güçlendirme kapasitelerinde yatmaktadır. Aynı şekilde, bu reformlara yöneltilen haklı eleştirilerin birçoğu, yalnızca diğerlerinden tecrit edilerek uygulanan yenilikler için geçerlidir. Bölük pörçük ya da kısmen uygulandıklarında, bu yenilikler en iyi ihtimalle, yalnızca temsili uyuşmazlık sistemine asimile edilecek ve yurttaşları daha fazla bireycileştirmek, yabancılaştırmak ve seçme ve seçilme haklarından yoksun bırakmak için kullanılacaklardır. En kötü ihtimalle de bu reformlar katılıma hiçbir katkı sağlamayı başaramadan, liberal demokrasinin güvencelerini bile yok edebilirler. Bu reformlar ya hep birlikte uygulanmalıdır ya da hiç; ve bu koşul, reformlar üzerinde düşünen herkesin aklında öncelikle bulunmalıdır.

Bu nedenle, güçlü demokrasi için siyasal bir strateji tasarlarken, programatik bir yaklaşım benimsememiz zorunludur. Sistematik bir katılımcı reform programında çıkarı olabilecek, halihazırda seferberlik halinde seçmen grupları vardır. Bu seçmen grupları, özel çıkar lobilerinin tavır ve taktiklerini almalarına karşın, kamusal düşünce ve kamu yararına olan ortak değerlere yönelik radikal ilgileriyle diğerlerinden ayrılan kamusal çıkarları gözeten baskı gruplarını; yerel cemaat eylemi ve yerel destek grupları ve bunlara ortak

bir forum[1] sunmak için ortaya çıkan şemsiye örgütlenmeleri; Federal Alman Cumhuriyeti'nde Yeşiller Partisi'ni yaratan ve nükleer silahları dondurma konusu etrafında kendiliğinden oluşan yurttaş hareketlerini; New England toplantısı modelinden ilham alan yerel yönetim gönüllülerini; ve Milton Kotler, Karl Hess ve E.F. Schumacher[2] gibi yakın dönem küçük ölçekli ekonomi ve yerel hükümet teorisyenlerinin izleyicilerini içerir.

Fakat bu gruplar siyasal süreçte önemi giderek artan bir rol oynasalar da çıkarın özel karakterinin siyasal saygınlık için pasaport olarak kaldığı Amerika'nın çoğulcu siyasetinde, kamunun genelde belirginleşmiş destekçileri yoktur. Elit ve kitle siyasetlerinin etkisi altında yaşayan bireyler, kendilerini ekonomik, toplumsal ve etnik çıkarları açısından görürler ve yalnızca bu çıkarlar adına hareket geçerler. Bu sistemde güçsüz olanlar ortak hareket etmeyi başaramazlar ve büyük ölçüde fark edilmeden yitip giderler.[3]

---

1. Yöre grupları ve cemaat eylemi örgütlenmeleri sıklıkla şehir merkezine karşı mücadele etmek ya da güçsüz yerel cemaatlerin sesi olmak amacıyla ulus çapında hızla yayılmaktadırlar. Bu gruplar karşılıklı destek amacıyla, "Ulusal Yerel Birim Derneği", "Cemaat Değişim Merkezi", "Alternatif Devlet ve Yerel Siyasetler Üzerine Konferans", "Cemaat Ekonomik Gelişme Merkezi", "Ekonomik Adalet Hareketi", "Kentlerdeki Etnik Olaylar İçin Ulusal Merkez", "Yerel Birimlerdeki Kadınlar İçin Ulusal Kongre", "Kırsal Amerika, Gençlik Projesi" ve belki de en iyi bilenen "Hemen Reform Yapma Yanlısı Cemaat Örgütlenmeleri Derneği" gibi bölgesel ve ulusal örgütlenmelerde bir araya gelmişlerdir. Bu gruplar ve diğer pek çok benzerleri, Harry C. Boyte'nin önemli çalışmasında "yeni yurttaş hareketleri" dediği şeyin parçasıdırlar (*The Backyard Revolution: Understanding the New Citizen Movement*, Philadelphia: Temple University Press, 1981).

2. Bakınız, örneğin Milton Kotler, *Neighborhood Government: The Local Foundations of Political Life*, Indianapolis: Bobbs Merrill, 1960; David Morris ve Karl Hess, *Neighborhood Power: The New Localism*, Boston: Beacon Press, 1975; ve E.F. Schumacher, *Small is Beautiful*, New York: Harper, 1973. (*Küçük Güzeldir*, çev. Osman Deniztekin, Cep K., 1988) Diğer önemli çalışmalar ise Saul Alinsky, *Reveille for Radicals*, New York: Vintage Books, 1969; Paul ve Percival Goodman, *Communitas*, New York: Vintage Books, 1960; ve Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, Berkeley: Ramparts Press, 1971.

3. Francis Fox Piven ve Richard A. Cloward, 1960'lardaki Refah Protesto Hareketine ilişkin çalışmalarında, cemaat eylemi ve refah arasındaki ilişkiyle ilgili inandırıcı bir açıklama yaparlar (*Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare*, New York: Vintage Books, 1971). Yazarlar, *The Politics of Turmoil: Poverty, Race and Urban Crisis* (New York: Vintage Books, 1975), adlı çalışmalarında ise, yoksulların siyasal eylem için seferber edilmeleriyle ilgili normatif soruyu ele alıyorlar. Genel olarak siyaset ve cemaat arasındaki ilişki, David E. Prico

O zaman, hem kendi çıkarını düşünen hem de ilgisiz olanların, en azından kısa vadede en dolaysız çıkarlarının gözardı edilebileceği bir katılım ve yenilenme programıyla özdeşleşmelerini nasıl bekleyebiliriz? İkna yoluyla, demokratik katılımın bizzat doğurduğu kendini eğitme yoluyla ve ekonomik çıkarlarca belirlenen özelci siyasetlerde bile kendisini kanıtlayan siyasal öncelik mantığı yoluyla, modern insana kendi ortak yaşamlarını biçimlendirme gücünü yalnızca siyasetin özerkliği ve yurttaş hakları verir. Katılım iştahı katılımla kabarır: Demokrasi demokrasiyi besler. Popülist ve ilerici hareketlerden sivil haklar hareketine kadar bütün büyük Amerikan reform hareketlerinde, özyönetim ve siyasal eylemle ilgili sınırlı deneyimler, bunların daha fazla istenmesine önayak olmuştur. Eğilim araştırmaları ve anketler, yurttaşların soyut siyasete güvenmemelerine rağmen, somut olarak katılımdan hoşlandıklarını, bir kez katılım deneyimi yaşadıklarında, katılımın alanını genişletmeye çalıştıklarını defalarca göstermiştir.[4]

Güçlü demokrasinin özgül çıkar peşinde koşan taraftarları olmayabilir; fakat, başlangıçtaki "oy hakkı" hareketi gibi her yurttaşı potansiyel destekçi yapan bir etkisi vardır. İnsanların yalnızca özel hak ve ekonomik çıkar için hararetle savaştıklarını düşünmeye alışmamıza rağmen, tarihsel olarak insanlar, siyasal hakları için de aynı şekilde savaşmışlardır. Güçlü demokrasi, söz verilen; fakat hiçbir zaman oylama yoluyla kazanılamayan, yurttaşlığın gerçek anlamını yaşama geçirmek için ikinci bir kampanyayı, oy hakkı için ikinci bir savaşı başlatma peşindedir. Böyle bir zaferden somut çıkarımız ilk resmi zaferde neyse odur: İnsanların, katılımcı özyönetim ve ortak iyinin demokratik yollarla yaratılması aracılığıyla,

---

tarafından, *The "Quest for Community" and Public Policy* (Bloomington: The Poynter Foundation, 1977) adlı çalışmada yaratıcı ve demokratik bir biçimde ele alınıyor.

4. Örneğin Ekonomik Alternatifleri Araştırma Projesi, 1977'de "Yurttaş Katılımını ve Yönetsel Sorumluluğu Güçlendirme" başlığı altında bir rapor yayımladı. Yönetime yurttaş katılımı konusunda halkın eğilimini inceleyen araştırmacılar, "yaygın inancın aksine yurttaşların ekonomi yönetimine katılımlarının sınırlandırılmasını istemediklerini bildirmişlerdir. Yurttaşlar, kamusal sorumluluğu hararetle savunmaktadırlar, fakat 'yurttaş temsili olmadan düzenlemeye hayır' ifadesinde en iyi şekilde okunabilecek modern bir slogan altında. Yurttaşlar, kendilerini büyük ölçüde dışlayan yönetsel ve hukuksal süreçlerde doğrudan bir rol talep ediyorlar" (The *New York Times*, 3 Temmuz 1977'den alınmıştır).

ötekilere ve özelciliğe esir olmaktan kurtulmaları. Bu mücadelede siyaset, insani öncelikler sıralamasının yer aldığı egemen alan olarak kaldığından, daima ekonomiden önce gelir. İnsanın esarete karşı zaferi, ya bu alanda olacaktır ya da hiç olmayacaktır.

Aşağıda sunulan kurumsal reformlara belli bir sistem kazandırmak için onları, güçlü demokrasi teorisi tarafından teşvik edilen güçlü demokratik tartışma (müzakere, gündem oluşturma, dinleme, eşduyum); güçlü demokratik karar alma (kamusal görüş, siyasal yargı, ortak siyaset oluşturma); ve güçlü demokratik eylem (ortak çalışma, cemaat eylemi, yurttaş hizmeti) gibi kategoriler etrafında organize ettim. Reformların bazıları aynı anda birkaç işlevi üstlendiklerinden, hiçbiri tek başına ele alındığında doyurucu olmaz. Fakat üç kategori kendiliğinden örtüştüğünden, bu özellik çok büyük bir sürprize ya da zorluğa fırsat vermemelidir.

Sınıflandırmam ayrıca, öncelikle olarak yerel katılımı arttırmayı amaçlayan reformlarla, katılımı daha yüksek ve dolayısıyla daha fazla güç merkezli yönetim düzeylerinde tasarlayan reformlar arasındaki farkı da dikkate alıyor. Güçlü demokrasinin, hem yerel katılımın birebirliği ve uygulanabilirliğini hem de bölgesel ve ulusal katılımın güç ve sorumluluğunu gerektirdiğinde ısrar etmiştim ve burada önerilen reformlar bu iki alanı da kapsar. Bu, güçlü demokrasinin ulusal ve yerel yönetimin her aşamasında, her konuda ve her zaman toplumsal katılımı ve özyönetimi teşvik ettiğini söyleme anlamına gelmiyor. Tersine, güçlü demokrasi ulusal ve yerel iktidar birimlerinde kararlaştırılan konularda, belirli bir süreyi ve belirli bir katılımı tasarlar. Eğer yurttaşların tümü, yönetimin bazı sorumluluklarına, belirli bir süre katılabiliyorsa, o zaman güçlü demokrasi amaçlarına ulaşmış olacaktır.

A. GÜÇLÜ DEMOKRATİK TARTIŞMANIN KURUMSALLAŞTIRILMASI

1. Yöre Meclisleri. Hannah Arendt devrimle ilgili tartışmasına, Jefferson'un "halka, seçim sandığının ötesinde kamusal alan ver-

meksizin ve seçim gününün dışında kendi seslerini duyurabilecekleri fırsatlar tanımaksızın, kamu iktidarında belirli bir ağırlık verilmesinin ne kadar tehlikeli olabileceği konusunda en azından bir önseziye sahip olduğunu" hatırlatarak başlar.[5] Batı demokrasilerinin yurttaşları, kendilerini yönetecek olanları seçebilmelerine rağmen, yönetilecekleri siyasetleri nadiren seçebilmekte, sürekli kamusal tartışma aracılığıyla kendi gündemlerini yaratma fırsatlarını ise çok daha az ele geçirebilmektedirler.

Her demokrasi, de Tocqueville'nin deyimiyle yerel özgürlük ruhuna dayanır ve her demokratik devrim, kent toplantıları, komünler, devrimci topluluklar, haberleşme komiteleri ya da Sovyetlere, yaygın katılım sözü verilmesiyle başlar. De Tocqueville'nin söylemekten hoşlandığı gibi, kentlilik, "doğrudan Tanrı'nın elinden çıkmış olmayabilir"; fakat o her zaman demokratik toplumların temel taşı, tartışmayı mümkün kılan vazgeçilmez yerel forum olmuştur. Tartışma olmadan demokrasi olamaz. Bir pazar yerinde, halk meydanında (eski Yunan'daki Agora gibi), köy bakkalında, berber dükkânında, okul aile birliğinde ya da bir kent toplantısında olsun, demokrasinin kendi yerel tartışma atölyesi, kendi yöre parlamentosu olmak zorundadır. Hedef güç kullanmak ya da siyaset yapmak değil; gücün kullanılmasının koşullarını yaratmak, yurttaşlık ehliyeti aşılamaktır.

Amerikan yönetim biçiminin ironilerinden birisi, ulus çapında tek tip bir yerel katılım sisteminin hiçbir zaman oluşturulmamış ve hatta düşünülmemiş olmasıdır. Jefferson, genç ülkenin tamamında başından itibaren katılımcı altyapıyı sağlayabilecek bir bölgesel yönetim planı tasarlamıştı; "Ülkeyi bölgelere bölün!" bir süre için onun sloganı olmuştu. Fakat, kurucuların çoğu Madison'un doğrudan katılıma duyduğu güvensizliği paylaşıyordu ve cumhuriyeti, temsil aracılığıyla, kargaşa içindeki halkından yalıtmakta acele ediyordu. Bugün, yalnızca bir avuç kuzeydoğu eyaletinde -yalnızca 13 tanesinde- doğrudan demokratik meclisler vardır ve yalnız Vermont, Massachusetts ve Connecticut'taki kent toplantıları yerel hükümette ve ulusun demokratik hayallerinde önemli bir rol oynamayı sürdürmektedirler.[6] Var oldukları yerlerde bu canlı kurumlar

5. Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: Viking Books, 1965, s. 256.
6. *1981 Yerel Yönetimler Yıllığı*'na göre (Washington, D.C.: International City

hâlâ korunmaktadırlar.[7] Massachusetts'te bir kentin, meclis tarzı yönetim biçiminden vazgeçtiği en son tarih 1922'ydi. Ve Connecticut gibi, kent toplantılarının içkin güçlerinden yoksun oldukları yerlerde bile, şaşırtıcı sayıda alanda geniş yetkilere sahiptirler.[8]

Kuzeydoğu'nun dışındaki yerleşim alanları, kent toplantılarına dayalı yönetimi yaşamamışlardır; fakat, yönetim karşıtı topluluk eylemi gruplarının ve ademi merkeziyetçi yönetim siyasetlerinin sonucunda, son on yıllarda vekilli (surrogate) yerel katılım biçimleri geliştirmişlerdir.[9] Kent anayasaları giderek, cemaat idareleri, yerel konseyler, yöresel birlikler, yerel birimler ve okul idareleri, ve blok ya da komşu düzeylerdeki diğer benzer yurttaş katılım araçlarına dayanmaktadırlar. Hükümet-aşırı (extra-governmental) organlar, orta sınıf kent yerleşim alanlarında da hızla serpilmekte-

---

Management Association, 1981) kimileri yurttaşların seçilmiş delegeler olarak katıldıkları temsili kent toplantıları olan, binden az sayıda kent bugün benzeri toplantılar düzenlemektedir. Kent toplantıları, Massachusetts, Vermont, Connecticut, New Hamshire, New York, Rhode Island, New Jersey ve Marine'de yoğunlaşmaktadır.

7. Frank M. Bryan "Town Meeting Government Still Supported in Vermont," başlıklı çalışmasında, Vermont'ta devlet etrafında düzenlenen kent toplantılarına yoğun destek olduğunu bildiriyor (*National Civic Review*, no. 6, Temmuz 1972: 349).

8. Max R. White, Connecticut eyaletinin, kent toplantıları birimlerine yerel yönetmelikler, cezalar, içki yasaları, yerel okul sorunları, seçimler, sağlık ve korunma, karayolları ve caddeler, kütüphaneler, planlama ve imar, parklar, ağaçlar, su, refah, rekreasyon ve yerel polis ve yargı görevlerinde yetki tanıdığını bildiriyor (*The Connecticut Town Meeting*, Storrs, Conn: University of Connecticut Press, 1951).

9. Ademi merkezileşme ve yerel kontrol, Newton Massachusetts'te 1971'de; Honolulu Hawaii'de 1972'de; Detroit'te 1973'te; ve daha sonra Pittsburgh ve Washington'da başlatıldı. Anchorage ve Alaska'nın şimdilerde bir "Topluluk Konsey Sistemi" var; Dayton Ohio'da altı katılımcı planlama bölgesi var ve Birmingham, Alabama sakinleri üç yüz binlik nüfuslarını seksen altı yerel birime böldüler. Los Angeles'in çok önceden altı şehir meclisi bölümü vardı. Bakınız John Hammer, "Neighborhood Control," *Editorial Research Reports* 2, 16, Ekim 1975.

Belki de en iyi bilinen ademi merkezileşme örneği, New York şehrinin elli dokuz cemaat bölgesini (ve cemaat yönetimlerini) güçlendirmek için şehir yönetmeliğini 1975'te gözden geçirmesidir; bu yeniden ele alma, cemaat planlama kurullarını ve 1960'ların küçük şehir meclislerini birleştirdi ve güçlendirdi. Ademi merkezileşmeye tabi sistemlerin nasıl işlediğine dair çatışan görüşler için bakınız Maurice Carroll'ın "Neighborhoods Gain New Power in Political Shift," başlıklı çalışmasına, (*New York Times*, 19 Şubat 1979); ve Lydia Chavez, "Decentralized City: We Don't Pick Up, We Don't Deliver," *New York Magazine*, 14 Ocak 1980.

dir; bu blok ve komşu birlikleri genelde suçlara karşı ortaya çıkmakta, fakat hızla tam donanımlı cemaat örgütlenmelerine dönüşmektedirler. Son yıllarda, federal fonların merkezi alanlardan çekilmesinin bir bedel dayatmasına rağmen, yoksul yerleşim alanlarındaki çıkarları savunmak için oluşturulan yerel gönüllü grupların oluşumu da hız kazanmıştır.

Çiftçi birlikleri ve kardeşlik örgütlenmelerine sahip kırsal Amerika (Kuzeydoğu'nun dışındaki), bir zamanlar popülist ve ilerici hareketlerin serpilmelerine yol açan sivil potansiyelin tohumlarını hâlâ taşımaktadır. Bugün, somut kurumların olmaması, ova eyaletleri (Plains states) ve Güneybatı'da daha fazla yerel eylemliliğin gelişmesinin önündeki engellerdir.

Bütün yerelcilik ruhuna rağmen, Amerika henüz ulus çapında bir yerel yurttaş katılım sistemine sahip değildir. Bu nedenle, bir güçlü demokratik platform için en öncelikli ve en önemli reform, Amerika'nın kırsal bölgelerinde, varoşlarında ve kentlerinde, ulus çapında bir *yöre meclisleri* sisteminin getirilmesi olmalıdır. Milton Kotler'in yazdığı gibi, "insanların yaşamlarındaki anlamın kaynağını canlandırmak için harekete geçmeden önce, birbirleriyle konuştukları ve karşılıklı hislerini güçlendirdikleri yerler, yörelerdir. İnsanlar, komşularının anladığı ve paylaştığı amaçlar yönünde -yani, cemaat ve onun öz yönetimi yönünde- harekete geçerler."[10] Yöre meclislerini oluşturan yurttaşların sayısı tahminen beş binden daha az ve yirmi beş binden fazla olamaz; Wakefield, Massachusetts yaklaşık yirmi altı bin kişiden oluşan bir kent meclisine sahiptir; fakat bu açıkça sınırın dışındadır. Yoğun yerleşime sahip kentlerdeki yerel birimlerde, yöreyi bir ya da iki blok oluşturabilir; bir Kansas bozkırında ise bu binlerce millik bir alanı kapsayabilir.

Bir yöre meclisi sisteminin hedefi başlangıçta tartışma ve muhakemeyle sınırlı olabileceği için bu meclisler yerel, bölgesel ve ulusal konularda, şimdiki hükümete verilen sorumluluk ve otoriteye tecavüz etmeden, kamusal tartışma forumları biçiminde kurulabilirler. Yurttaş eğitimi nihai olarak yurttaş yetkinliğini güçlendire-

10. Milton Kotler, *Neighborhood Government*, s. 2. Benzer görüşler için bakınız 2. dipnotta belirtilen çalışmalar ve James V. Cunningham, *The Resurgent Neighborhood*, Notre Dame: Fides, 1965, ve Douglas Yates, *Neighborhood Democracy: The Politics and Impacts of Decentralization*, Lexington, Mass.: Heath, 1973.

bilir ve zamanla meclisler, yerel karar alma ve topluluk eyleminin potansiyel birimleri olabilirler. Bununla birlikte, yöresel özerklik ve özyönetim arayışı, yöresel bilinç arayışından ayrılabilir ve meclisin öncelikli gündemini yalnızca bu bilinç arayışı oluşturabilir.

Yöre meclisleri, çalışan insanların ve ebeveynlerin katılabileceği zamanlarda (dönüşümlü olarak cumartesi öğleden sonra ya da çarşamba akşamı olabilir), belki de haftalık olarak, sık sık toplanabilirler. Yurttaşlar tarafından belirlenen ve esnek bir gündemin tartışıldığı, açık ve sürekli forumlar olarak düzenlenen toplantılar, zorunluluk hissedilmeden, insanların rahatlıkla katılmalarını sağlayabilir. Başlangıçta, karar sorumluluğundan muaf olan bu meclisler, sekter ekonomik ve toplumsal çıkar gruplarının tarafgir baskılarından kurtarılabilir. İlk aşamada, karar sorumluluğunu üstlenmeden önce, bunların üç ayaklı bir işlevi olabilir: Yerel denetimi sağlamak, konular üzerinde tartışmak (gündemi belirlemek) ve halk müfettişi (ombudsman) olarak hareket etmek.

Amerika'da siyasal görevlilerin denetlenmesi genelde basının, medyanın ve muhalefet partisinin görevidir. Yöre meclisleri, yurttaşların kendi bölgelerinde, kendi yöntemlerine göre ve düzenli aralıklarla, temsilcilerini sorgulamalarına olanak sağlayarak, bu denetimin bir kısmını doğrudan yurttaşlara verebilirler. İngiliz parlamentosunda olduğu gibi düzenli bir "sorgulama periyodu", seçilmiş görevlileri seçmenleriyle daha fazla yakınlaştırabilir ve genelde cemaat için bir yurttaş eğitim gücü olarak işlev görebilir.

Sorunlar üzerinde ayrıntılı düşünmek ve bir gündem oluşturmak tahminen bu yöre meclislerinin ilk önceliği olabilir. Yerel meclis, bölgesel ve ulusal sorunların (bu sorunlar bir inisiyatif ve halk oylaması sürecinin parçası olabildikleri gibi devlet ya da ulusal meclislerin gündemini de oluşturabilirler) yerel düzeyde tartışılması için, bireylerin kolayca katılabileceği bir ölçekte, uygun bir forum sağlayabilir. Yurttaşlar, farklı yasal konumları ayrıntılı olarak inceleyebilirler, bölgesel ve ulusal yasaların yerel etkilerini değerlendirebilirler, özgül çıkar gruplarının baskıları olmadan ideolojik duruşlarını geliştirebilirler ve hiçbir yerel ya da bölgesel gündemde olmayan yörelerin çıkarına yeni sorular getirebilirler.

Son olarak yöre meclisi, şikâyetlerin ifade edilebilmesi, yerel çekişmelerin ortaya konabilmesi ve yerel çıkarların savunulması

için ulaşılabilir bir forum sunabilir. Bu nedenle, bireyler ve cemaat için bir çeşit kurumsal halk müfettişi olarak çalışabilir. 8. Bölüm'de övülen dinleme sanatı böylece kendine bir mekân bulmuş olacaktır.

İkinci gelişme aşamalarında yöre meclisleri, bölgesel ve ulusal referandumlarda (bakınız aşağıda) seçim bölgeleri olabilirler ve toplumsal telekomünikasyon alanında (bakınız aşağıda), cemaat birimleri olarak işlev görmeleri mümkündür. Bunlar ayrıca -kent toplantısı tarzında- yerel birimlerin yargılama yetkinliğinin olduğu alanlarda, yöresel kaideler (statutes) oluşturacak yerel yasama meclisleri gibi de işlev görebilirler.

Yöre meclisinin, kalıcı olması için, o yörede fiziksel bir mekâna sahip olması gerekir. Başlangıçta, bir okul ya da cemaat eğlence salonu gibi çok amaçlı bir bina kullanılabilir; fakat zamanla müzakere, oylama, toplumsal telekomünikasyon bağlantılarının kurulabileceği ve diğer kamu hizmetlerinin yerine getirilebileceği kalıcı bir sivil mekân bulmak akıllıcadır. Bir kimsenin, oy verdiği yerde konuşması, tartıştığı yerde oy vermesi, bir şeyler öğrendiği yerde tartışması (örneğin televizyon tartışmaları aracılığıyla) ve konuştuğu yerde bir yurttaşa özgü bir biçimde bir şeyler öğrenmesi, pek çok yurttaşlık işlevini kamusal görüşü besleyecek ve siyasal yargıyı güçlendirecek bir tarzda bütünleştirecektir. Yöre meclisi için fiziksel bir mekân, dolayısıyla yurttaşların bir mekânı haline gelebilir; bu, insanların yurttaşlıklarını tuğlasıyla ve harcıyla takdir ettikleri gerçek bir kamusal alandır. Çok uzun süredir yurttaşlık, belirli bir adresi ve sürekli bir mekânı olmayan bir kimlik olmuştur.

Kavgacının olduğu kadar sessizin de haklarını korumak, gündemi oluşturmak ve sorunları tartışmak amacıyla meclisi etkin bir forum yapmak için meclis başkanı ve sekreterini (gündemi tutan kişi) tamamlayan "kolaylaştırıcı" bir birim yaratılabilir. Bu birimde çok iyi eğitilmiş, mümkünse yörenin dışındaki federal bir sivil serviste çalışmış biri görevlendirilmelidir. Oy verme yetkisi olmayan bu kolaylaştırıcılar, adil ve açık tartışma ve makul sonuçlara ulaşmak için konulan kurallara uymalı, tartışma ve görüşmelerde taraf tutmamalıdırlar. Bir mahkeme yargıcı gibi adalet ve açıklık adına işlemlerin denetlendiği ve onlara müdahale edildiği alan olan meclisin

saygınlığı için sorumluluklarını yerine getirmelidirler. Oturumu hükümsüz saymalarına izin verilebilir; fakat karşılığında meclis tarafından hükümsüz sayılabilmelidirler ve yalnızca kamu işlerindeki yetkileri aracılığıyla kazandıkları oranda otoriteyi kullanabilirler.

Zihinleri özelciliğin öncelikleri ile meşgul olan liberal katılım eleştirmenleri, yöre meclisi fikrinin kitlesel tepki yokluğu nedeniyle duraksayacağına inanmaya devam edeceklerdir. Gerald Pomper, "Seçmenlerin, para kazanmaktan aşk yapmaya, yönetimin gizli kapaklı işlemlerini takip etmeye kadar pek çok acil görevleri vardır" diye yazar.[11] Eğer başarılı ve çalışkan olanlar çok meşgul oldukları, yoksullarla mağdurlar da çok fazla ilgisiz oldukları için katılmayacaklarsa, meclisleri kimler oluşturacak ve yeni bir demokratik yaşamın tartışılmasına kimler katılacak? Fakat, siyasetin etkili olmadığı -ya da diğer rakip özel etkinlik biçimlerinden daha az etkili olduğu- yerlerde insanlar elbette katılmayı reddedebilirler. Güçsüz oldukları için ilgisizdirler, ilgisiz oldukları için güçsüz değil. Bir kez güç verildiğinde, bir halkın katılımı reddettiğini gösteren kanıt yoktur. New England kentleri, cemaat okullarının idareleri, yerel dernekler ve diğer organların sundukları tarihsel kanıt, katılımın daha fazla katılımı beslediğidir.

Yöre meclisi fikri için daha büyük tehlike, katılımın başarısızlığından değil, başarısından gelebilir: Cemaat ve yerel meclislerin, eş dost baskısı, hitabet sanatı, toplumsal konformizm ve çeşitli gizli yönlendirme ve daha geniş uyuşmazlık sistemlerinde bilinmeyen ikna biçimlerinin kurbanı olmalarından. Bu nedenle, Michael Zuckerman kışkırtıcı bir şekilde tek taraflı olan, devrim öncesi New England (Püriten) kentlerine ilişkin değerlendirmesinde, "toplumsallaşabilme ve onun sonucu olan kısıtlamaların, Amerikan karakterini, övündüğümüz bireycilikten daha fazla yönettiğini" iddia etmiştir.[12] Ve Jane J. Mansbridge, üzerinde çalıştığı Modern Vermont kent toplantısında, toplumsal baskının adaleti çarpıttığını ve tarafsızlığı bozduğunu gösteren önemli kanıtlar bulmuştur.[13] İsviç-

11. Gerald Pomper, "The Contribution of Political Parties to Democracy", Pamper, der. *Party Renewal in America*, New York: Praeger, 1980 içinde s. 7.
12. Michael Zuckerman, *Peaceable Kingdoms: New England Towns in the Eighteenth Century*, New York: Knopf, 1970, s. vii.
13. Jane J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, New York: Basic Books, 1980.

re'deki komünal özyönetimlerle ilgili tarih çalışmaları, içerden özerk olarak yönetilen dar bölgeci, kapalı topluluklara özgü, benzer suiistimaller olduğunun kanıtlarını ortaya çıkarmaktadır.[14] Fakat, kentsel yerleşim alanları ve kırsal bölgeler artık püriten coşku tarafından kasılıp kavrulmuyor ve Modern Amerika'daki yerel meclisler tekbiçimci zorlamadan çok, sektercilik ve özgül çıkar çatışmalarından zarar görüyorlar. Yerel demokrasi ile ilgili son çalışmasında Douglas Yates, "azınlık ya da çoğunlukların tekelci kontrole sahip olduklarıyla ilgili hemen hiç kanıt olmadığını" belirtiyor. Gerçekte, "tam tersi bir model elde edilmiştir" sonucuna varıyor. "Yaygın iç çatışma yöresel yönetimin en önemli özelliğidir."[15]

David Morris ve Karl Hess, "yöresellik duygusunun, tarihimizde ve en canlı anılarımızda nasıl yoğun bir şekilde yer etmiş olduğunu" hatırlatmışlardır.[16] Yöreselliği nostaljiden kurtarmanın ve onu demokratik siyasal bünyenin hücresel özü durumuna getirmenin zamanı artık gelmiştir.

2. Televizyonlu Kent Toplantıları ve Bir Yurttaş İletişim Kooperatifi. Yöre meclisleri, süregiden siyasal tartışmalar için yaşamsal forumlar sunarlar; fakat yalnızca yerel gruplara ulaşırlar ve bölgelerin ve ulusun bütünlüğünü bölebilir ve dar bölgeciliğe yol açabilirler. Ayrıca, bölgesel ve ulusal tartışmalar için de forumlara ihtiyaç vardır. Temsili kent toplantıları modeline dayanan temsili meclisler, özellikle üyeleri çoğunluk tarafından seçilirse, ölçek sorununu çözebilirler (bakınız aşağıda). Fakat temsil, (iddia etmiş olduğum gibi) yurttaş eylemliliği ve yetkinliği açısından, erdemlerinin karşılayamayacağı maliyetler yaratan ikincil bir çözümdür.

Güçlü demokrasinin istediği şey, katılımın doğrudan; fakat iletişimin bölgesel ya da ulusal olduğu bir kent toplantısı biçimidir. Ölçek kısmen iletişimin bir işlevi olduğu için, elektronik iletişimin yaygınlaştırılması, ölçeğin açmazlarına olası çözümler sunar. Yeni

14. Geleneksel Raetia Cumhuriyeti'ndeki bu suiistimallerin tarihini ayrıntılı bir şekilde incelemiştim; bakınız *The Death of Communal Liberty*, Princeton: Princeton University Press, 1974.
15. Yates, *Neighborhood Democracy*, s. 160.
16. Morris ve Hess, *Neighborhood Power*, s. 1.

riskler getirmesine rağmen, modern telekomünikasyon teknolojisi, bölgesel ve ulusal düzeyde demokratik bir söyleme aracı olarak geliştirilebilir.[17] Bütün Amerika'da evlere kablolu televizyon döşenmesi (tüm Amerika evlerinin dörtte biri şu anda kablolanmıştır ve bir diğer dörtte birinin kablolanması 1980'lerin sonunda tamamlanmış olacaktır), düşük frekanslı ve uydu yayınlarının düzenli ya da kablo yayını olmayan alanlarda da alınabilmesi, video, bilgisayar ve bilginin yeniden elde edilebildiği sistemlerin etkileşimsel olanakları, insanlararası iletişimde, toplumsal ve yapıcı ya da güdümleyici ve yıkıcı biçimlerde kullanılabilecek yeni bir tarza yol açıyor. Yeni teknolojinin olanakları, yurttaş eğitimini güçlendirmek, bilgiye eşit ulaşımı garanti etmek ve bireylerle kurumları, aralarında çok büyük mesafeler olsa bile, gerçek katılımcı tartışma ve müzakerenin gerçekleştiği şebekelerde bir araya getirmek için kullanılabilir. Böylece ilk kez, başka türlü iletişim kurmaları mümkün olmayan gruplar arasında suni bir kent toplantısı yaratma fırsatımız vardır. Elektronik kent toplantısının, yakınlaşmadan taviz verdiğine, yüz yüze görüşme duygusunu azalttığına ve elit manipülasyonunu arttırdığına şüphe yoktur. Ne var ki bu tehlikelerin bizi, toplumsal bir araç olarak televizyonu keşfetmekten alıkoyması saçma olur. Başkan Carter'ın ulusal kent toplantılarında görülen en basit örneğinde bile elektronik kent toplantısı, Başkan'ı kendi yardımcılarından duymayabileceği görüşlerle yüz yüze getirmiştir ve bazı Amerikalılara (en azından) Beyaz Saray basın danışmanlarının bir basın konferasında yaşadığı katılım duygusunu vermiştir.

Bir güçlü demokratik programda, bu aracın yurttaş katılımına hizmet etmek için geliştirilmesi, paylaşılan kaygıların ortak tartışılması kadar seçilmişlerin ulusal inisiyatifler ve sorunlar üzerinde ulus çapında tartışmalarına olanak tanıyan yöresel meclisler arasın-

17. Etkileşimli (interactive) televizyon teknolojisinin yeni toplumsal kullanımları ile ilgili küçük; fakat büyüyen bir literatür var. Benim makalem "The Second American Revolution", *Channels* 1, 6, Şubat 1982, yeni teknolojinin olası bazı kötüye kullanımları ile ilgili senaryolar ortaya koyuyor (bunlar Kongre, yargı ve FCC'nin şu anki tavırları ışığında muhtemel gözüküyor). Makale ayrıca, bazı liberaller tarafından yazılmakta olan Ludditeçi eleştirilerle mücadele etmek için yapıcı bir senaryo öneriyor. Bu liberaller için bakınız örneğin Jean Bethke Elshtain, "Democracy and QUBE Tube", *The Nation*, 7, 14, Ağustos 1982. Yeni teknolojinin yurttaşlık açısından getirdiği olanakların övüldüğü ilginç, ama yeterince ihtiyatlı olmayan bir yazı için bkz. Theodore Becker, "Tele-democracy", (*The Futurist*, Aralık 1981).

da, ortak bir bağlantı kurulmasını gerektirir. New York-New Jersey-Connecticut Kadın Seçmenler Birliği, telefon/televizyon etkileşim bağlantılarını kullanarak bir dizi televizyonlu kent toplantısı düzenlemiştir.[18] Kaliforniya ve Hawaii'deki "teledemokrasi" savunucuları, televizyon yoluyla yurttaş etkileşimi için daha da iddialı projeler geliştirmişlerdir; Hawaii Üniversitesi grubu, Geleceğin Yeni Zelandası Komisyonu için, önemli bir başarıya ulaşmış görünen bir "tele-oylama" yöntemi geliştirmiştir.[19] Honolulu'daki elektronik bir kent toplantısı, 1982'de dikkate değer önemde siyasal bir tartışma üretmeyi başarmıştır ve benzer bir öneri şu anda Los Angeles'ta düşünülmektedir.[20]

Diğer bir deyişle, halihazırdaki elektronik kent toplantılarının toplumsal faydasını doğrulayan ve bu etkileşim sistemlerinin basit suiistimalleri ile ilgili kaygılara yanıt veren önemli oranda kanıt vardır. Teknoloji daha gelişkin kullanımlara açıktır. Warner-Amex'in "QUBE" sistemi abonelerine, çoktan seçmeli oy verme,

18. 1979'da Kadın Seçmenler Birliği'nin "Üç Devletli Kent Toplantıları" New York, New Jersey ve Connecticut'da görüntülendi. Oturumlar, eyaletlerarası kamu ulaşımı, vergi, konut, ekonomik gelişme ve Üç Devletli Bölgesel Planlama Komisyonu'nun yapısı ve işleyişi üzerine yoğunlaştı. WOR TV'nin 9. Kanalı oturumları naklen yayımladı ve oldukça iyi dinleyici oranları rapor etti. Görüntülü oturumlar, seçilmiş izleyici gruplarıyla yapılan kamuoyu araştırmalarıyla sürdürüldü. Ayrıntılar için bakınız *The New York Times*, 26 Mart 1979.

19. Hawaii Üniversitesi'nden bir grup, Ted Becker yönetiminde, tele-demokrasi ve tele-oylama ile ilgili belirli bölgelerde yoğun deneyler yapmıştır. Yeni Zelanda'daki çalışmaları ile ilgili tam bir rapor Victoria Üniversitesi'nden elde edilebilir, Wellington, Yeni Zelanda; bkz. Ted Becker ve d., *Report on "New Zealand Televote" Conducted for the Commission for the Future*, Wellington, Yeni Zelanda: Victoria University, 1981. Dick Ryan ve Ted Becker önemli bir rapor sunuyorlar: "The Commission for the Future and New Zealand Televote"; *World Futures*, basılıyor.

20. Yine Ted Becker ekibinin bir ürünü olan, Hawaii deneyimi için bkz. "Hawai Televote: Measuring Public Opinion on Complex Policy Issues", *Political Science*, 33, 1, Temmuz 1981. Becker basının video deneyimini yakından takip ettiğini ve bunun deneyimin kazandığı başarının önemli bir parçası olduğunu vurguluyor.

1982 Kaliforniya seçim bildirisi, devlette tele-oylamayla ilgili bir öneri içeriyordu. Seçimler öncesinde, bu sistem Los Angeles'ta test edildi. Test, belirli konular üzerinde ileri bilgi programlamasını, bir etkileşimli (dahili telefonlarla) tartışmayı, basının dağıttığı bir oy pusulasını ve izleyicilerle sonuçları tartışan bir görüntülü naklen programı içeriyordu.

Michael Malbin, Becker'in konumuna Madisoncu bir bakış açısıyla şu yazıda saldırıyor: "Teledemocracy and Its Discontents," *Public Opinion*, Haziran 1982.

bilgi işlem ve bir dizi ev alışveriş ve güvenlik hizmetlerinin yapılabildiği beş farklı modu olan bir input modülü sağlamaktadır.[21] Bu sistem, şimdiye kadar yalnızca eğlence amaçlı kullanımlara açık olmuştur. Etkileşimli sistemler, bilgiye ulaşımı adil hale getirmek, bölgeler arasında katılımcı tartışmayı teşvik etmek ve bilgi, tartışma ve müzakere tarafından yönlendirilen çoktan seçmeli kamuoyu oluşturma ve oy vermeyi özendirmek için büyük bir potansiyele sahiptir. Bu sistemler, ölçek sorununun üstesinden gelmek ve teknolojiyi kitlesel demokratik amaçlar için çalıştırarak teknolojik karmaşıklığı altetmek için yollar önerirler. 1970'lerde Reading, Pennsylvania'da, kapalı ortamlarda ve bakımevlerindeki yaşlı yurttaşlar arasında, bir video iletişim ağı kuruldu. Bu sistem en sonunda, bütün cemaatin siyasal olarak seferber olmasına ve seçilmişlerle seçmenlerin düzenli kent toplantıları tarzında video oturumlarına katılmalarına yol açmıştır. Bu sonuçlar, Ulusal Bilim Kurumu'nun ilk önerisinde öngörülmemişlerdi.[22]

Gelgelelim, televizyonun bu vaadine ve özel yaşama, haklara ve düzenlemesiz, planlamasız bırakıldığı zaman katılımcı demokrasiye getirebileceği tehlikelere rağmen, hükümetin ya da özel sektörün bu alana müdahale etmeye istekli olduğunu gösteren çok az kanıt vardır. Federal İletişim Komisyonu, çok kanallı kablo yayınlarının, spektrum kıtlığını (televizyon yayınları için sınırlı sayıdaki dalga uzunluğunun elverişliliği) -ve ondan kaynaklanan haklı düzenlemeleri- geçersiz hale getirdiklerini ısrarla savunmuştur. Ana-

21. Warner-Amex QUBE sistemi Columbus, Ohio'da test edildi ve şu anda pek çok cemaatte yerleştiriliyor. Bu sistem, geleneksel telefon devre birleştirilmesi yöntemini, direkt input modül sistemi ile değiştiriyor; böylece görüş sahipleri merkezi bilgisayarlara doğrudan giriş elde edebiliyorlar. Warner-Amex QUBE sisteminin bazı ortak kamuoyu araştırmaları için kullanılabileceğini düşünüyor ve görüş sahiplerine ekranın bazı amatör şov etkinliklerinde oy kullanma olanağı tanıyor. Şirket, yine de kendi "oyuncaklarının" nasıl cemaat kullanımına sunulabileceği hakkında gerçek bir fikir sahibi gözükmüyor.

22. Reading projesi 1976'da New York Üniversitesi tarafından geliştirildi ve Ulusal Bilim Kurumu tarafından desteklendi. İlk başta yaşlıların toplumsal refahlarını arttırmayı amaçlıyordu. Yaşlı yurttaşlarla ilgili deney sona erdi, fakat kablolu televizyonun "Reading"in siyasal sistemindeki rolü sona ermedi. Bugün, bütün bütçe ve topluluk geliştirme oturumları iki-yollu kablo ile iletilmekte. Yurttaşlar, televizyon kameraları ile donatılan yerel merkezleri ziyaret ederek kamera üzerinden oturumlara katılabilmekte ya da evlerinden telefonlarla soru sorabilmektedirler. Sonuç olarak, "Reading"deki siyasal katılım, dramatik bir biçimde arttı.

yasa Mahkemesi 1979'da Federal İletişim Komisyonu'na, kablolu şirketlerden kamuya açılmalarını (public access) isteme hakkını vermemiştir. Ve şu anda, Kongre'nin bu alanda etkin olmasını öneren bir kanun tasarısı (The Cable Communications Act of 1982) Kongre'de beklemesine rağmen, genelde hükümet telekomünikasyonun gelecekteki mecrasını biçimlendirmeyi piyasa güçlerine ve reklamcılık mantığına, kârlara ve eğlenceye bırakmakla yetinmektedir.[23]

Bu nedenlerden dolayı, bölgesel ve ulusal elektronik kent toplantıları için güçlü demokratik program, bir *Yurttaş İletişim Kooperatifi*'nin kurulmasını gerektirmektedir. Bu örgütlenme, yeni telekomünikasyon teknolojisinin yapıcı toplumsal kullanımlarını ve bireyleri, kamu ve özel sektörlerin medyayı kötüye kullanmalarına karşı korumak için birincil sorumluluğu üstlenebilir. BBC gibi bu kooperatif de kamusal kontrol altında, fakat bağımsız bir organ olabilir. Üyeler, farklı hükümet ve hükümet dışı birimlerce seçilebilir ve yöresel meclisleri ya da onların bölgesel birlikleri tarafından seçilen delegeleri içerebilir. YİK'nin belirleyici ilkesi, "yaşamsal bir kamusal kaynak olarak telekomünikasyonun demokratik ve sivil kullanımlarını ilerletmek ve garanti altına almak" olabilir. Bu kurum, var olan özel medya kurumlarının yerine geçmemeli; fakat onlarla birlikte var olmalıdır. Bu kooperatifin amaçları 1) yenilikçi toplumsal yayın birimlerine önayak olmak ve bunları hayata geçirmek; 2) bölgesel ve ulusal kent toplantılarını, yerel meclislerdeki ilişkileri, kamusal ulaşımı ve kurumsal şebekelendirmeyi ve kamusal tartışmanın diğer etkileşimsel biçimlerini geliştirmek için yöntemler oluşturmak; 3) tüm elektronik kamuoyu yoklamaları, oy verme ve diğer kamusal tercih biçimlerini düzenlemek ve denetlemek; 4) videoteks ve diğer bilgisayar bilgi servislerinin, yaratılma-

23. 1982'deki "Kablo Telekomünikasyon Yasası"; 1934'teki İletişim Yasası'nı düzeltmektedir; federal yönetimler ve devletler için kablo sistemleri düzenlemeleri için bir "yargı çerçevesi" yaratıyor. Eldeki kanalların yüzde onunu kamusal amaçlar için kullanılmak üzere rezerve etmesine rağmen, bu yasa yeni teknolojinin olası toplumsal kullanımlarına pek ilgi göstermemektedir. Yine de kamu sektörünün ilgisini yeni teknolojiye yöneltmesi açısından önemli bir adımdır. Bu yasanın lehine ve aleyhine görüşler için bakınız Ticaret, Bilim ve Ulaşım Komitesi, İletişimleri ile ilgili Alt Komite, United States Senate, *Cable Television Regulation: Hearings*, 1. ve 2. bölüm, (Washington, D.C.: Government Printing Office, 1982.

sının mümkün olduğu alanlarda, ücretsiz bir kamusal hizmet olarak kullanılması amacıyla rehberlik yapmak; 5) toplumsal olayların, oturumların, duruşmaların ve yurttaşlara faydası olan diğer etkinliklerin video kayıtlarının tutulması için rehberlik oluşturulması ya da sağlanması; 6) izleyicilerin korunması ve bilgisayar verilerinin olası kötüye kullanımlarının, gözetim hizmetlerinin, kamuoyu yoklamalarının ve oy verme işlemlerinin ve diğerlerinin denetlenmesi.[24]

Yurttaş İletişim Kooperatifi'nin, Federal İletişim Komisyonu'nun kontrolü altında kalması gereken özel yayıncılığın düzenlenmesine ve özel yayıncıların kendi programlama ve servislerini geliştirip kontrol etme haklarına herhangi bir şekilde karışmasına müsaade edilmemelidir. YİK'lerin görevleri, sansür koymaktan ziyade olumlu yönde olmalıdır. Şu anda var olmayan ya da özel sektörün (özel çıkar ve kârlılık gibi nedenler yüzünden) yapmayacağı türden programcılığa rehberlik etmek ve onu geliştirmek. YİK'lerin özgül görevlerinden sapmamalarını sağlamak için sağgörülü bir güvence, Kongre'de bir izleme komitesinin kurulması olabilir.

Bir kooperatif olarak bu yeni kurum, telekomünikasyon teknolojisinin toplumsal kullanımlarını araştıran bölgesel birimleri geliştirebilmeli ya da var olanlarla birlikte çalışabilmelidir. Bu kurum böylece, eski ve bir ölçüde sınırlı yöresel meclis anlayışına, elektronik teknolojinin alışılmamış ve bütünleştirici gücünü verebilir.

3. Yurttaş Eğitimi ve Bilgiye Eşit Ulaşım: Bir Yurttaş Eğitimi Haberleşme Yasası ve Bir Yurttaş Videoteks Servisi. Bilgi, sorumlu

24. Yeni teknoloji, İnsan Hakları Bildirgesi için bazı önemli tehlikeler içermektedir. Warner-Amex QUBE sistemi, abonelerin evlerini her altı saniyede bir izlemektedir; ve izlediklerini, kamuoyu araştırma sorularına verilen yanıtları, evin sıcaklık durumunu (enerji-idare sistemleri için imza atanlar için) ve eve giren çıkanları bile (ev güvenlik sistemlerini imzalayanlar için) kaydetmektedir. Bununı yanında, kamuoyu araştırmalarına, bankacılara ve alışveriş servislerine diğer etkileşimli iş etkinliklerinde bulunanlara hizmet sunan kablo sistemleri, aboneleri için ayrıntılı bilgiler toplayacaktır. Şu anda, böylesi kayıtların kötüye kullanılmasını engelleyecek, kablo operatörünün iyi niyetinden başka hiçbir tedbir yoktur. John Wicker bu tehlikeleri *Electronic Nightmare: The New Communications and Free-dom*'da ayrıntılarıyla anlatmıştır. (New York: Viking, 1981) Ayrıca bakınız David Burnham, *The Rise of the Computer State*, New York: Random House, 1983.

yurttaşlık uygulamasının ve siyasal yargı geliştirmenin ayrılmaz bir parçasıdır. Yurttaş eğitimi olmaksızın, demokratik tercih, özel önyargıların dışavurumundan ve toplamından çok fazla bir şey ifade etmez. Elektronik olarak kolaylaştırılmış bir "bilgi toplumu"nda, ilgili ekonomik ve siyasal bilgiye geniş çaplı ulaşım hem kolay hem de zordur. Zordur, çünkü verilerin niceliği ve özgüllüğü, verilerin yayılmasının neredeyse imkânsızlaştığı bir noktaya ulaşmıştır. Bugün, yurttaşların karşılaştığı siyasal kararların çoğunun özgül karakterleri, onları salt siyasal yargının sınırlarının ötesine yerleştirmiş görünmektedir. Görev aynı zamanda kolaydır da, çünkü yeni elektronik teknolojiler ve bilgisayarlı baskı ve video sistemleri yaşadıkları yerin uzaklığına bakmaksızın hemen herkese bilgiye ulaşma ve onu elden geçirme olanağı vermektedir.

Yeni bilgi teknolojilerine herkesin eşit olarak ulaşabilmesini garanti altına almak ve baskı (print) ve video bilgi kaynakları arasında tam bir denge sağlamak için güçlü demokratik program, Yurttaş İletişim Kooperatifi'nin koruması altında bir yurttaş videoteks servisi kurulmasını ve yurttaş eğitimi amacına yönelik yayınların devlet desteğiyle dağıtılmasını talep eder.

Artan kâğıt maliyetleri ve video yönelimli bir toplumda yayıncılığın azalan popülaritesi, ayrı ayrı yollarla, gazeteler, magazinler, fikir dergileri ve belirli türde kitapların dağıtımında devlet desteği ihtiyacını getirmektedir. Hükümetin, tüketici seçenekleri ve tercihleri ile ilgili önemsiz bilgiler içeren sıradan matbuatı desteklerken, siyasal ve toplumsal seçenekler ve tercihler hakkında önemli bilgiler içeren gazete ve dergileri, onların sırtına daha yüksek ödeme oranları yükleyerek cezalandırması -toplumumuzun özelleşmiş önceliklerine uygun bir armağan olsa da- bir çeşit skandaldır. Bir Yurttaş Eğitimi Haberleşme Yasası, bütün meşru gazetelere, dergilere, magazinlere ve kitaplara bir destek oranı getirebilir. Az satılan yayınlar, en az popüler bakış açısı en fazla desteğe ihtiyaç duyar ilkesine dayanarak en fazla desteği alabilir; bireysel aşırılıklara ve başıboşluklara karşı bir sınır noktasıyla birlikte (örneğin, üç aylık bir dergi için ya da bir kitap için 500, bir aylık yayınlar için 5000 ve bir haftalık yayınlar için 20000 kopya). Fikirlerin serbest piyasası böylece, ürünlerin serbest piyasasından biraz daha pahalı-

ya mal olur. Güçlü demokratik siyaset, bu piyasada fiyatların kafadan belirlenmesi gibi bir lüksü kaldıramaz.

Basılı medyaya verilen destekle gücü ikiye katlanan bir Yurttaş Videoteks Servisi bütünüyle, toplumsal bilgiye eşit ulaşıma duyulan kamusal ihtiyaca hizmet edebilir. Bu, izleyicilerine düzenli haberleri, sorunların tartışılmasını ve teknik, siyasal ve ekonomik verileri sağlayan, standart, ulus çapında, etkileşimli ve ücretsiz bir videoteks servisi sunabilir. İzleyiciler ayrıca, kendi yurttaş topluluğu ve yöresel meclislerdeki katılımcı rollerini etkileyebilecek ek bilgiyi bu servisten sağlayabilirler. Her yurttaşın yaşamsal toplumsal bilgiye eşit ulaşımı garanti altına alınabilir ve her yurttaş her biri geniş eğitim ve geliştirme potansiyeli taşıyan bilgilendirme-düzenleme sistemlerine bağlanabilir. Yurttaş hizmet kadrosu (bakınız aşağıda) alternatif hizmet türlerini öğrenebilir, istihdam edilemeyen işçiler eğitim programları ve hükümetin iş ve işçi bulma kurumu listeleri hakkında bilgi edinebilirler; seçmen acil halk oylaması konularının ayrıntılarına bakabilir, öğretmen yurttaş eğitimi paketleri geliştirebilir; bütün bunlar esnek bir videoteks sisteminin kullanılmasıyla yapılabilir.

Bu mütevazı öneriler, katılımın artmasına ve yöresel meclis ve kent toplantısı gibi yeniliklerin oluşmasına yardım ederek, yeni bir plebisiter tiranlık koşulları yaratmadan, yurttaşlığın niteliğini ve kitlesel siyasal yargının sağgörülülüğünü arttırabilir.

4. Destekleyici Kurumlar. Güçlü demokrasiye, temsili kent toplantıları, görevlilerin kurayla belirlenmeleri ve bazı suçların yargılanmasında halk jürilerine dayanan adalet fikrine daha fazla yer verilmesi ve bazılarının da suç olmaktan çıkarılması yoluyla da katkıda bulunulabilir.

Temsili kent toplantıları, bütün yurttaşların yerel tartışma süreçlerine tam olarak katılmaları ilkesini tehlikeye düşürmektedir; fakat bu yüzden kent toplantısını, ölçeğin aşındırıcı etkisinden kurtarmaktadır. Bu nedenle, Massachusetts'de, tam ve doğrudan katılımın artık mümkün olmadığı, otuz iki temsili kent toplantısının yapıldığı cemaatler vardır. Kent toplantısının temsilcileri kurayla seçildiklerinde ve üyelik dönüşümlü hale getirildiğinde, zamanla

herkes katılabilecektir. Büyük ölçekli toplumlarda, herkesin belirli sürelerle, belirli bir katılıma sahip olması kolaylaşmaktadır.

Aynı ilke yerel görev birimlerine de uygulanabilir. Kent ve belediyelerdeki yerel görev birimlerinin büyük çoğunluğu, dönüşüm temelinde kurayla belirlenen yurttaşlarca doldurulabilir. Seçilmiş yerel kurulların, planlama kurullarının yol, su ve koruma komisyonlarının, imar, iskân ve eğitim kurullarının ve kütüphane komiteleri, seçmen kayıt ve mezarlık komisyonlarının gerektirdiği uzmanlık ve sorumluluklar, üyelerinin kurayla seçilmemelerine yol açacak kadar büyük ve ağır değildir. Aşağıda ayrıntılarıyla tartışılan kura ilkesi, büyük ölçekli toplumlarda, demokrasi ilkesinin doğal bir uzantısıdır.

Yerel görev birimlerinin demokratikleştirilmesinin, suç ve toplumsal adalet sisteminde de bir yeri vardır. Hukuk alanında yazan kimi akademisyenler son zamanlarda bir dizi küçük çaplı cürmün suç kapsamından çıkarılmasını tartışmaktadırlar ve benzeri olayların yargılanması için alternatif yargı forumları önermektedirler.[25] Avrupalılar, ihtilaflara aracılık ve hakemlik etmek ve onları çözmek için halk jürilerini ve yargıçları ya da diğer koruyucu toplumsal organların güçlendirilmesini başarıyla uygulamaktadırlar.[26] Başlangıçta mahkemelerin duruşma yükünü hafifletmeyi amaçlamalarına rağmen, bu deneyim gerçekte daha geniş bir yurttaş topluluğunu güçlü demokrasiyi destekler bir biçimde yargı sürecine

25. Suçtan arındırmayla ilgili bir tartışma için bakınız Richard Danzig, "Toward the Creation of a Complementary Decentralized System of Criminal Justice", *26 Stanford Law Review* 1, 1973; William Felstiner, "Influences of Social Organization on Dispute Proceeding", 9 *Law and Society Review* 63, 1974; ve Richards Danzig ve Michael J. Lowy, "Everyday Disputes and Mediction in the United States; A Reply to Professor Felstiner", *Law and Society Review* 9, Yaz 1975. Suçtan arındırma ve gayri resmi adaletin vaat ettikleri ve zorlukları üzerine kapsamlı bir araştırmayı Christine Harington, *Shadow Courts*'da (doktora tezi, University of Wisconsin, Madison, 1982) yapmıştır. Bulgularının bazılarını "Delegation Reform Movements: A Historical Analysis" adlı makalesinde, *The Politics of Informal Justice,* 1. Cilt, ed. Richard L. Apel (New York: Academic Press, 1982) içinde yayımlamıştır. The National Institute of Law Enforcement and Criminal Justice bir dizi model proje çalışmasına destek vermektedir. Örn. Columbus, Ohio'da Night Prosecuter Programı'nı inceleyen "Citizen Dispute Settlement: A Replication Manual".

26. Bakınız örneğin William Felstiner ve Ann B. Prew, *European Alternatives to Criminal Trials and their Applicability to the United States*, U. S. Department of Justice, The National Institute of Law Enforcement and Criminal Justice, 1978.

katmıştır. Hafif suçlara, aile içi sürtüşmeler, trafik suçlarına ve küçük ölçekli toplumsal çekişmelere işbirliğine dayanan, aracı ve katılımcı bir yaklaşım, cemaati adalet sistemine katar, eğitir ve aynı zamanda yargıyı daha etkin kılar. Yargıyı halka açma sürecinde yurttaş katılımı, bu olayın bir yan etkisinden çok bilinçli bir amaçla yapılırsa, güçlü demokrasiye ek bir maliyet olmadan çok iyi bir katkıda bulunabilir.

B. GÜÇLÜ DEMOKRATİK KARAR VERMENİN KURUMSALLAŞTIRILMASI

5. Bir Ulusal İnisiyatif ve Halk Oylaması Süreci. İnisiyatif ve halk oylaması süreci, Amerika'da, eyalet düzeyinde ve yerel düzeylerde yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu süreç ayrıca, pek çok ülkede, en dikkate değer biçimde de İsviçre'de -ulusal yasama için tercih edilen yöntem olarak- demokrasi için yaşamsal önemdedir. Totaliter ülkelerin, çoktan alınmış ulusal kararlarının tam olarak onaylanmasını sağlamak için düzenledikleri "plebisitler" ve "yeni" ülkelerin kurucu belgeleri üzerine yapılan anayasal halk oylamalarını bir yana bırakırsak, inisiyatif ve halk oylaması süreçleri, Amerika, İsviçre, Avustralya, Yeni Zelanda, Fransa, İskandinavya ve daha az bir oranda İrlanda ve İngiltere'de kullanılmaya devam etmektedir.[27]

Amerika'da, çoğu Batı'da olmak üzere yirmi altı eyalet, inisiyatif ve halk oylaması süreçlerini uygulamaktadır. Güney Dakota 1898'de, Utah 1900'da, Oregon 1912'de, Illinois 1970'te (yalnızca anayasal halk oylaması olmak üzere) ve Florida 1972'de bu uygulamayı benimsemişlerdir.[28] 1978'de Senatör James Abourezk, 67 sayılı senato birleşik önergesinde, ulusal inisiyatif ve halk oylama-

27. Karşılaştırmalı bir araştırma için bakınız David Butler ve Austin Ranney, *Referandums: A Comparative Study of Practice and Theory* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1978).

28. Bir halk oylaması biçimine sahip eyaletler (başlangıç tarihine göre) Güney Dakota, Utah, Oregon, Oklahoma, Maine, Missouri, Arkansas, Colorado, California, Montana, New Mexico, Nebraska, Nevada, Washington, Michigan, Kuzey Dakota, Kentuck, Maryland, Massachusetts, Alaska, Wyoming, Illinois ve Florida'dır. Bunlardan yalnızca Arizona, California, Colorado, Kuzey Dakota,

sı sürecinin kurulması için bir anayasa değişikliği önermesine rağmen, bu önerge hiçbir zaman onaylanmadı ve Amerika hiçbir zaman ulusal bir halk oylaması sürecine sahip olmadı. Gerçekten, önerilen anayasa değişiklikleri bile, halk oylamasıyla değil eyaletlerin yasama organlarında oylanmaktadırlar.[29]

Ulusal halk oylaması sürecine karşı olan direniş kısmen halk yönetimine duyulan Madisoncu korkulardan beslenmektedir. Bunlar, modern dünyada kendilerini, elitlerin kamuoyunu yönlendirmeleri, imaj ve paranın halk oyunu etkileme gücü, oy verme sürecinin özel çıkara dayanan karakteri ve doğrudan yasamanın plebisiter tehlikeleri hakkında duyulan kaygı olarak açığa çıkarmaktadırlar. Geçmişte olduğu gibi şimdi de demokrasinin hararetli dostları bile, ilerici yasalara karşı çıkabilecek kitlesel engellerden ve "egemen" halkın yurttaş olarak yetersizliğinden endişelenmektedirler.[30]

Bir kitle toplumunda elit manipülasyonunun tehlikeleri hafife alınamaz; fakat devlet düzeyindeki halk oylamalarının gerçek tari-

---

Oregon ve Washington'un sıklıkla bu yöntemi kullandıkları söylenebilir: Her birinde en azından yüz yasal ve anayasal halk oylaması yapılmıştır. Yetkin bir istatistik için bakınız Austin Ranney, "The United States of America", Buttler ve Ranney, *Referandums* içinde, s. 67-86.

29. Halk oylamalarını eyaletler aracılığıyla süzgeçten geçirmek ve ondan sonra kararı eyaletin yasa yapıcılarına bırakmak, Madisoncu tarzda halk iradesinin süzgeçten geçirilmesi gibi işleyebilir, fakat bu sonuçları demokratik olmayan biçimlerde çarpıtabilir. "Eşit Haklar İçin Anayasa Değişikliği" durumunda olduğu gibi, kamuoyu araştırmaları değişikliğin -yasama eylemi aracılığıyla zamanla yenilmesine rağmen- ulus çapında ve eyaletlerde, Amerikalıların büyük çoğunluğu tarafından desteklendiğini göstermektedir. Burada önerilen teklif, benzeri süzgeçlerin çıkarılmasını ve kamu iradesinin yerine geçmektense onunla uyumlu çalışacak kontrollerin getirilmesini amaçlamaktadır.

30. Tartışmanın geniş boyutları halk oylaması hakkındaki bir konferansta ifade edilmiştir. Sunulan tebliğler için bkz. Austin Ranney, der., *The Referandum Device*, Washington: American Enterprise Institute, 1981. Halkın yetersiz karar alıcılar olacağı yolundaki düzayak tez, liberallerin demokrasiye ilişkin geleneksel endişelerine dayanmaktadır. Bu görüşün son zamanlardaki bir canlanması, Henry Fairlie'nin şu yazısında bulunabilir: "The Unfiltered Voice: The Dangerous Revival of the Referandum," *The New Republic*, 24 Haziran 1978. Daha rahatsız edici bir eleştiri -daha rahatsız edici, çünkü demokratik soldan geliyor- Peter Bachrach'ın "Testimony to the Subcommittee on the Judiciary" adlı çalışmasında bulunabilir. (S. J. Resolution 67 for a Voter Initiative Contitutional Amendment, 13 Aralık 1977) Bu konferansa ben de Bachrach'ın halk oylaması karşıtı savlarını ayrıntılı bir biçimde çürüten bir tebliğ sundum. Robert Michels aşağıdakileri yazdığı zaman, böylesi eleştirilere son yanıtı vermiş görünüyor:

hi, yurttaşların yetersizliğiyle ya da engelleyici bir tutum takınmalarıyla ilgili çok az kanıt sunmaktadır. Bunun yanında, potansiyel olarak manipüle edilebilir halkın demokratik süreçlere girişini azaltarak, ulusun, elitlerin manipülasyonundan kurtarılabileceğini düşünmek saçmadır. Gerçekte ise seçmenleri manipülasyon ve önyargılardan koruyacak olan daha az değil, daha fazla yönetim deneyimidir. Madisoncu teorisyenler, oy verme makineleriyle dolu okul sınıflarına çılgınca koşan devasa bir halk kitlesi manzarası tahayyül edip titrerlerken, halk oylamasının pratik etkileri üzerinde çalışanlar, daha sakin tablolar çizmektedirler. Michigan deneyimini gözden geçiren bir yorumcu, "Halk oyuna (halk oylamasıyla) dayanan kararların, yasama oylamalarındaki gibi isabetli ve rasyonel olmaları oldukça yüksek bir olasılıktır" diye yazıyor.[31] Kaliforniya halk oylamalarını araştıran bir başkası: "kamusal refah gibi önemli sorunlar söz konusu olduğunda, [kamu] açıkça, büyük bir olasılıkla adil ve toplumsal olarak anlamlı bir sonuca ulaşacaktır."[32] Oregon'dan bir araştırmacı, "İlgisizlik, vurdum duymazlık ve fiili göz yumma karşısında böylesine zayıf olan bu halk hükümeti sisteminin çalışmakla kalmayıp kendi payına önemli oranda yapıcı ve ilerici işler başarması mucizedir"[33] diye yazmaktadır.

Parti yaşamı söz konusu olduğunda, sosyalistlerin çoğu demokrasinin bu pratik uygulamalarını reddetmektedirler. Bunu da yalnızca söz konusu uygulamalara karşı sosyalizmin muhaliflerinden duymaya alıştığımız muhafazakâr savları kullanarak yaparlar. Sosyalist liderlerce yazılan makalelerde, basit bir soyut ilkeye duyulan sevgi yüzünden liderliğin cahil halk kitlelerine devredilmesinin iyi olup olmayacağı ironik bir biçimde sorulmaktadır. (*Political Parties*, Glencoe: Free Press, 1975, s. 336)

31. Ronald J. Allen'in mükemmel araştırması ve analizinde ("The National Initiative Proposal: A Preliminary Analysis", *Nebraska Law Review* 58, 4, 1979: 1011) aktardığı James Pollack'ın 1940 tarihli bir raporundan alınmıştır.

32. Max Radin, "Popular Legislation in California", *23 Minnesota Law Review* 559, 1939, aktaran Allen, "Proposal", s. 1011-12. Radin, "Bir şey açık. Halkın oyu gayet makuldur. Kamusal siyasette demagogların seçmenlere sahteci, yalancı çözümler dayatması gibi bir tehlike, açıkça kanıtlanabileceği üzere yoktur. Temsili yasama böylesi etkilere daha açıktır" sonucuna varır. Gerçekten, Eli M. Noam, halk oylaması demokrasisinin etkinliğinin güçlü bir biçimde gösterilebileceği bir etkinlik kriteri geliştirir. ("The Efficiency of Direct Democracy," *Journal of Political Economy* 88, 4, 1980)

33. Paul Culberston'un yayımlanmamış bir tezinden, aktaran Allen, "Proposal", s. 1013. Bakınız ayrıca Joseph LaPolombara, *The Initiative and Referandum in Oregon*, Corvallis: Oregon State University Press, 1950.

Yurttaşların engelleyici bir tutum takınacakları korkusu, kitlesel önyargı korkusu kadar temelsiz görünmektedir. Geçmişteki anti-nükleer halk oylamaları bazı eyaletlerde başarısızlığa uğramakla birlikte, benzer halk oylamaları son zamanlarda başarılı olmuştur[34] ve İsviçre'de modernleştirici düzenlemeler düzen güçleri tarafından desteklenmesine rağmen büyük sermayeden ve medyadan gelen baskılara aldırmayan, güçlü iradeli ve bağımsız düşünceli İsviçre halkı genellikle geleneği savunmuş ve bu düzenlemelere karşı çıkmıştır.[35] Churchill County ve Nevada'da fahişelik halk oylamasıyla yasallaştırılmıştır.[36] Genelde muhafazakâr bulunan çalışma hakkı yasası, bazı eyaletlerde halk oylamasıyla yenilgiye uğratılmıştır.[37] Ve Oregon, yüzyılın başında, kelle vergisini kaldıran ve kadınlara kitlesel seçimlere katılma hakkını tanıyan ilerici inisiyatiflere önayak olmuştur.[38] Yakın zamanlarda Michigan ve Maine, kullanılıp atılan içecek kutularını halk oyuyla yasaklamıştır. Colo-

34. 1976'da altı nükleer karşıtı öneri seçim sandığında reddedildi, fakat 1978'den beri sekiz benzer öneri eyalet halk oylamalarına sunuldu ve beşi kabul edildi. Bakınız *The San Francisco Examiner*, Section B, 3 Ocak 1982. 1982 baharında, bir dizi Vermont kent toplantısı nükleer silahlarda karşılıklı bir dondurma lehine yoğun bir destek verdi. Kasım 1982 seçimlerinde, dondurma teklifleri Massachusetts, Michigan, Montana, New Jersey, Kuzey Dakota, Oregon, Rhode Island ve yönetim müdahalesine rağmen California'da (az bir farkla) bile kabul edildi. Teklifler Arizona'da ve Arkansas'la Colorado'daki iki küçük kasabada kabul edilmedi.

35. İsviçre deneyimine görece ve sempatiyle yaklaşan iyi bir araştırma için bkz. Jean-François Aubert "Switzerland", Butler ve Ranney, *Referandums* içinde, s. 39-66) Gelenekçiler halk oylamasını modernistlere karşı bir araç olarak kullandığında ortaya çıkan beklenmedik sorunların bazıları için bakınız benim *The Death of Communal Liberty*, (Princeton: Princeton University Press, 1974)

36. Churchill ilçesi, vergi gelirleri, zührevi hastalıklar ve donanma hava istasyonu eğitim üssü için gidecek bir yer sağlama ihtiyacı üzerine yoğunlaşmış bir tartışmadan sonra, 1975'te bir genelevin yasallaşmasını onayladı. Yasallaştırma önerisi her bölgeye taşındı.

37. Çalışma hakkı yasası, Montana'da 1970'lerde dilekçe toplama yoluyla önerilmişti. Bu durumda, ilerici temsilciler ezici bir birlik karşıtı oylamadan korkuyorlardı. Fakat ateşli bir kamusal tartışmanın ardından, öneri yenilgiye uğratıldı, hem de yalnızca başkentte değil; genel olarak eyalette de. Sorun çalışma hakkı yasasının zorunlu olarak kabul edilemez olması değil; fakat halk oylamasının ideolojik olarak -Liberallerin aksine kaygılarına rağmen- "ilerici" ya da "liberal" sonuçlar üretmesiydi.

38. Oregon, kelle vergisini 1910'da kaldırdı ve 1912'de kadınlara seçme/seçilme hakkı -ikisi de halk oylaması yoluyla- verdi. Oregon düzenli olarak halk oylamalarına, temsilciler için yapılan seçimlerden daha yüksek katılım göstermektedir.

rado, iş çevreleri ve siyasal elitler tarafından desteklenen bir olimpiyat önerisinin aleyhine oy kullanmıştır, New Jersey gazinolarda kumar oynatılmasını halk oylamasıyla başlatmıştır ve seçilmiş projeler için hisse senedi basılması, seçmenin artan mali tutuculuğuna rağmen, halk desteği kazanmayı sürdürmektedir.[39]

Özet olarak, inisiyatif ve halk oylaması, yönetimde sorumluluğu ve katılımı arttırabilir, yurttaş eğitimi için kalıcı bir araç sağlayabilir ve kitlesel tartışmaya etkin olmak için ihtiyaç duyduğu gücün disiplin ve gerçekliğini kazandırabilir. Bu nedenle, yapıcı kullanım (tarihin eleştirenlerin inandığından daha az tehlikeli olduğunu ortaya koyduğu), potansiyel dezavantajlarından çok daha üstün çıkmaktadır. Bu yüzden, güçlü demokratik programın, kitlesel tartışmayı ve kamusal karar almayı yeniden canlandırma çabasının parçası olarak, ulusal inisiyatif ve halk oylaması sürecini kurması çok önemlidir. Burada sunulan öneri, çoktan seçmeli bir düzenleme ve iki zorunlu "okuma"* biçiminde kamu değişkenliğinin kontrolünü içeren bazı özgün özelliklere sahiptir. Tartışma amacı için önerinin ana özelliklerini tekrar gözden geçirebiliriz:

a. Bir yasama inisiyatifi ve halk oylaması süreci;
b. Yöre meclisleri ve yurttaş eğitimi amacına yönelik "etkileşimli televizyonlu kent toplantıları" ile zorunlu bir bağlantı;
c. Çoktan seçmeli bir düzenleme;
d. İki okumayı olanaklı kılan iki aşamalı bir oylama süreci.

a. İnisiyatif ve Halk Oylaması Süreci: Ulusal bir inisiyatif ve halk oylaması yasası, Amerikalıların kitle inisiyatifleri ya da Kongre'nin geçirdiği yasalar üzerine bir halk oylamasını imzaya açmalarına izin verebilir. İmzacılara, en az on eyaletteki kayıtlı

39. Colorado'nun 1976 Kış Olimpiyatları'yla ilgili teklife karşı oy kullanması özellikle şaşırtıcı olmuştu; çünkü muhalefet yeterli mali destekten yoksun kampanyasını "yumuşak" ekolojik sorunlara dayandırmışken, öneri taraftarı kuruluşlar devlet sevgisi ve kâra dayalı kampanyasını maddi açıdan rahatça sürdürmüştü. Tam bir analiz için bakınız L. Olson, "Power: Public Policy and the Environment: The Defeat of the 1976 Winter Olympics in Colorado", Yayımlanmamış doktora tezi, University of Iowa, 1975.

* İngiliz ve Amerikan sisteminde yasa önerilerinin oylanmadan önce yüksek sesle belli kereler okunması zorunluluğu. (y.h.n.)

seçmenden imza toplamaları için on ikiden on sekiz aya kadar izin verilebilir. İmza sayısı, bir önceki başkanlık sisteminde kullanılan oyların yüzde ikisi ya da üçüne eşit olmak zorundadır. Bu durumda, bu tür inisiyatifler halk oyuna sunulabilir, eğer geçerlerse, ikinci bir oylamanın izlediği altı aylık bir bekleme süresi olabilir. Eğer Kongre ikinci oylamayı veto ederse (ya da imza yoluyla halk oylamasına götürülen Kongre yasaları durumunda), bir üçüncü oylama zorunlu olabilir. Bekleme süresi ve onu izleyen tartışma, halka kendi konumunu gözden geçirmek, siyasi liderlerin tavsiyelerini dikkate almak ve kararları yerel birim meclislerinde tartışmak için geniş fırsatlar verebilir. Sürecin amacı, acil yasal düzenlemeler üretmekten ziyade katılımı arttırmak olduğundan, iki ya da üç aşamalı sürecin ihtiyatlı (hatta hantal) hızı mazur görülebilir. Bu, Madisoncu temsil bakışının savunucuları tarafından hissedilen korkuların giderilmesine kesinlikle yardım edebilir.

b. Yurttaş Eğitimi: Yurttaş eğitimi halk oylaması sürecinin önemli bir özelliği olduğu için, ulusal bir halk oylaması ve inisiyatifi yasası, oylamaya sunulmak üzere olan yerel ve ulusal tartışma sorunlarının, meclislerde ve basılı ve görsel medyada yer almalarını zorunlu kılabilir. Halk oylaması taslağından ayrılmaz olan düzenlemeler, her konuda karşı ya da destekleyici tartışmaları sunabilen bilgileri içeren belgelerinin maliyetlerini karşılayarak (Massachusetts'te yapıldığı gibi)[40], halk oylaması önerilerine karşı olan ya da destek veren çıkar gruplarının harcamalarını sınırlayabilir; Yurttaş İletişim Kooperatifi ve yerel medya aracılığıyla televizyon tartışmaları düzenleyebilir; ve güncel kent toplantılarının düzenlenmesini üstlenebilirler. Bu düzenlemelerin genel amacı,

40. Massachusetts, seçmenlere halk oylaması seçim bildirisi sorularıyla ilgili "Seçmen Bilgi Kitapçığı" sağlamaktadır. Doküman, tüm konuyu ve her önerinin özetini, yasama komitelerinden çoğunluk ve azınlık raporlarını ve bir lehte ve bir aleyhte alıntıyı içermektedir. Örnek bir kâğıt oy pusulası da bunlara dahil edilmektedir. Kitapçık ayrıca, doldurulması gereken ulusal ve eyalet görevlerini açıklamakta, anahtar konumdaki görevlilerin adreslerini listelemekte ve ilgili yasaların bir özetini sunmaktadır. İspanyolca bir özet de bulunmaktadır.

İsviçre, seçmenlere benzer bilgi paketlerini bütün ulusal inisiyatif ve halk oylamalarında sağlamaktadır.

Böyle bilgi verici belgelerin videoteks versiyonları, bir yurttaş videoteks servisi aracılığıyla elde edilebilir.

kamusal tartışmayı en çoğa çıkarmak, açık ve adil tartışmayı güvence altına almaktır. Bunlarla, halk oylamasının plebisiter suiistimalinin tehlikeleri yok edilebilir ve aşağıda tartışılan çoktan seçmeli düzenlemenin yararı arttırılabilir.

c. Çoktan Seçmeli Düzenleme: Güçlü bir halk oylaması süreci, geleneksel evet/hayır seçeneğinin yerine, çoktan seçmeli bir biçimden yararlanabilir. Yalnızca bir öneriyi veto etmeleri ya da kabul etmelerinin istenmesi yerine, yurttaşlara daha ayrıntılara inen ve makul yanıtlar verme olanağı tanıyan, daha çeşitli ve araştırıcı seçenekler sunulabilir.[41] Seçenek genişliği şunları içerebilir: İlke olarak evet -öneriye güçlü destek; ilke olarak evet- fakat bir ilk öncelik değil; ilke olarak hayır -öneriye tamamen karşı; bu formülasyona hayır- ama ilke olarak öneriye karşı değil, yeniden formüle edilmesi ve sunulması isteniyor; ve şimdilik hayır -ilke olarak karşı olmamakla birlikte, ertelenmesini istiyor. Somut bir önerinin oy pusulası şöyle olabilir:

KAMU DESTEKLİ KÜRTAJ KLİNİKLERİNİ AÇMAK VE YAŞATMAK İÇİN BİR ÖNERİ:

1) EVET: Kamu destekli kürtaj kliniklerini tamamen destekliyorum.

2) EVET: İlke olarak kamu destekli kürtaj kliniklerini destekliyorum, fakat öneriye karşı olan tartışmaların niteliği ve yoğunluğu ile ilgiliyim ve dikkatle yol alınmasını istiyorum.

3) HAYIR: İlke olarak kürtaj kliniklerine tamamen karşıyım ve bu kliniklerin kamu desteğiyle açılmasına da aynı şekilde karşıyım.

4) HAYIR: Kürtaj kliniklerinin kamu destekli olması önerisine

41. Burada açıklanan araç hayal ürünü değildir ve Raetia Cumhuriyeti'nin (Doğu İsviçre) deneyiminden alınmıştır. Burası, çoktan seçmeli formatı, seçmen topluluklarının oylarını kaydetmede yüzyıllardır kullanmıştır. Sistem, bireysel tercihlerden çok grup oylarını kaydetmeyi amaçlamış olmasına ve bazı yeni sorunlar yaratmasına rağmen, oldukça iyi çalışmıştır. Ayrıntılı bir tartışma için bakınız benim *The Death of Communal Liberty*, 7. bölüm.

burada formüle edildiği şekliyle karşıyım, fakat ilke olarak kürtaj kliniklerine karşı değilim. Teklif sahiplerinin, önerilerini yeniden formüle ederek sunmalarını istiyorum

5) HAYIR: Öneriye karşıyım, çünkü kişisel olarak kamu destekli kürtaj kliniklerine karşı olmamama rağmen, daha fazla tartışma ve müzakere olmadıkça ve iki taraf birbirini daha iyi anlamadıkça toplumun karar alabileceğine inanmıyorum. Bu nedenle konunun ertelenmesini istiyorum.

Şimdi böyle bir oy pusulasındaki 'evet'ler ve 'hayır'lar toplanabilir ve öneri bildik çoğunluk yöntemiyle -eğer, bir ilk okuma olarak (bakınız aşağıda), yalnızca geçiciyse- yasa olarak geçebilir ya da kalabilir. Bununla birlikte, gerekçelendirilmiş ya da şüpheli yanıtlar üzerindeki ısrar, önemli amaçlara hizmet edebilir. Bu, halk oylaması konusunu savunanların, önerilerinin kazanması ya da kaybetmesi ile ilgili önemli bilgi toplamalarının ve sonucun kendi amaçlarını ve genel olarak siyasal sistemi nasıl etkileyebileceğini değerlendirmelerini sağlayabilir. İkinci sütundaki küçük bir çoğunluğun oylarıyla geçen ve üçüncü sütundaki geniş bir azınlığın oylarıyla geçen ve üçüncü sütundaki geniş bir azınlığın oylarıyla açıkça karşı çıkılan bir öneri, pasif, ilgisiz çoğunluğun heyecanlı bir azınlığı bastırdığı, toplumbilimcilerin asimetrik yoğunluk dediği tehlikeleri ve bu suretle cemaati istikrarsızlığa iten tehlikeleri doğurabilir. Bu koşullar altında, yürütmeden sorumlu olanlar, başlarken aşırı dikkatle ilerlemeli; EVET-2'de önerilen strateji. Bu aynı zamanda, önerinin ikinci okunmasında, dikkatli seçmenleri EVET-2'den HAYIR-5'e (daha fazla tartışma gerekli) geçmeleri için ikna edebilir.

Diğer taraftan, HAYIR-4 seçmenlerinin, EVET-1 seçmenlerine küçük bir farkla üstün geldikleri bir önerinin yenilgisi, önerinin yeniden formüle edilmesi ve sunulmasını kuvvetle gerektirebilir; çünkü 'evet'ler güçlü bir biçimde ifade edilmiş, 'hayır'lar ise öncelikle özgül bir formülasyona karşı çıkmıştır. Üçüncü sütundaki hayırların bastırdığı birinci sütundaki evetler yoğun simetrik uzlaşmazlık sunan bir siyasal tablo çizebilir -bir başka deyişle ilkeli kutuplaşma- ve iki tarafın da dikkatini gerektirir.

Çoktan seçmeli oylama, bir yandan yaşamsal önemde siyasal bilgi verirken, bir yandan da yurttaşları seçimlerle ilgili fikirlerini incelemeye zorlayabilir. Her evet ya da hayıra bir açıklama getirmeye zorlanarak, "profesyonel yasamacıların" yaptıklarına benzeyen biçimde ayrımlar yapmaya başlamak zorunda olabilirler. Ne kadar güçlü bir şekilde hissediyorum? Amacımın başarısı cemaatin istikrarsızlığa itilmesine değer mi? Bir şeyi gönülsüzce destekliyorsam, buna şiddetle karşı çıkan bir azınlığı bastırmak adil midir? Muhalefetin beni daha iyi anlamasına kadar beklemek daha iyi olabilir mi? Ya da onların inançlarına daha az karşı olan (örneğin, yarı-özel kürtaj kliniklerine *dolaylı* kamu desteği) başka bir uyarlama önerilebilir mi? Çoktan seçmeli düzenleme oylanacak sorunların ayrıntılı muhakemesini yaparak, tamamen özel seçenekleri zayıflatır ve seçmenleri bütün kamu yasaları için kamusal gerekçeler geliştirmeye sevk eder. Evet/Hayır seçenekleri, özel ihtiyaçlara dayalı verili çıkarları öngören pazar ilişkilerinin, çoktan seçmeli düzenleme ise değişken olan ve siyasal yargı ve kamusal görüş tarafından dönüştürülebilen çıkarları öngören siyasal ilişkilerin özelliğidir. Çoktan seçmeli düzen, özel tercihleri kaydetmekten ziyade kamusal yarar hakkında bir yargı vermeyi gerektirir. Bu nedenle, bir oylama biçimi olsa bile, bir yurttaş eğitimi biçimidir de ve yurttaşlara yalnızca alternatif gelecekler seçmeleri için olanak sağlamakla kalmaz, onları kamusal varlıklar olarak düşünmeye zorlayarak da demokrasiyi güçlendirir.

d. İki Okuma: Çoktan seçmeli halk oylamasının eğitsel yararlarından tam verim almak için ve aynı zamanda aşırı aceleci bir yurttaş topluluğuna ya da kamuoyunun geçici kontrolünü kazanan aşırı güçlü elitlere karşı korunmak için, halk oylaması süreci altı aylık müzakere ve tartışmaya ayrılmış iki aşamalı bir oylamaya yayılabilir. İkinci oylama ("ikinci okuma") ilk okumanın sonuçlarının yeniden değerlendirilmesinde etkili olacaktır. Altı ay aradan sonra evet oyunu tekrar doğrulamakta isteksiz davranan kamu, bir uyarı sunuyordur. Gerçekten de net ve tutarlı bir dille konuşana dek, seçmen yurttaşlar güvenilmeye değer irade gösteren bir kamu olamazlar. İlk aşamada hayır, bir öneriyi yenilgiye uğratabilir; evet ise tasarıyı hayata geçirmez, fakat ikinci bir oylamayı zorunlu kılar.

Maymun iştahlı seçmenlere karşı bu kontrol, Kongre ya da başkana, ikinci oylamadan çıkan bir öneriyi veto etme ve vetonun aşılması için de son bir geçiş amaçlı üçüncü bir okumayı zorunlu kılma izni vererek daha fazla güçlendirilebilir.[42] Bu çeşit kontroller hızlı yasamayı kesinlikle engeller ve çoğunlukların kendi iradelerini uzun süreli tartışma ve müzakere sürecinden geçirmeksizin işletmelerini engeller. Fakat güçlü demokrasi için amaç, plebisiter istem değil; kamusal tartışma ve siyasal yargıdır.

Şüpheciler ve uzman yönetimini savunanlar, bizimki kadar karmaşık ve teknik bir çağda hiçbir halk doğrudan ve makul bir yönetim gösteremez savını öne sürerek, halk oylamasıyla yasamaya güvenmemeye devam edeceklerdir. Gelgelelim bu, bilimi ya da hakikati kurumsallaştırmak değil; bilim ya da hakikat diye kabul edilen şeylerin kamusal etkilerini yargılamak anlamına gelen yasama işlevinin kendisini yanlış anlamak olacaktır. Bu anlamda yurttaşlar, seçilmiş yasa yapıcılardan farklı değillerdir: Onların görevi yargılamak, değerlendirmek ve yorumlamaktır. Uzmanlık değil, yargı bildirmektir. Ortalama seçmen, ortalama Kongre üyesinin, M-1 tankının maliyet-etkinlik oranını hesaplarken yapabildiği kadar, monetarizmin sırlarına vakıf olamaz. Fakat ikisi de yüksek işsizliğin düşük enflasyon için kabul edilebilir bir bedel olup olmadığını yargılayacak kapasitededir ve herbiri silaha ve tereyağına harcanacak kamu parasının karşılıklı oranları hakkında inançlara sahiptirler. Her şeyden önce, siyasal yargı, değer öncelikleri bakımından seçenekleri değerlendirmeyi içerir ve bu şekliyle kendi kişisel fikirleri ve özel çıkarlarının kamusal tartışma ve siyasal müzakere sınamasına sunmaya istekli olan herkes için uygundur. Doğru bir şekilde tasarlanmış bir inisiyatif ve halk oylaması sistemi aslında kamunun makul siyasal yargılara ulaşma kapasitesini arttırır: Bu sıfatla, güçlü demokratik programın çok önemli bir bileşenidir.

6. Elektronik Oylama. Etkileşimli video iletişimi, dikkatli kullanıldığında demokrasiyi geliştirebilecek yeni oylama biçimlerini

42. Amaç kamunun kendi yasasını yapmasını *kolaylaştırmak* değil, *mümkün* ve uygulanabilir hale getirmektir. Böylece, Kongre'nin kontrolleri, halk oylaması sistemine karşı sağgörülü koruyucular gibi işleyebilir.

olanaklı kılar.[43] Yöre meclislerinin sorunlarında ya da ulusal halk oylamalarında, kamusal tartışmalar için yapılan eğilim yoklamalarının kullanılması, değerli bir yurttaş eğitimi aracı olabilir. Mesela, yukarıda örnek olarak kullanılan kürtaj klinikleri önerisine geri dönelim. Bir videolu kent toplantısı izleyicilerine şunu sorabilir: "Kürtaja ilke olarak karşıysanız, varlıklıların yasal olmayan yöntemlerle kürtaj yaptırabilmeleri olgusu hakkında ya da yoksul kadınların sık sık kendilerine kürtaj uygulama girişiminde bulunarak kendilerini ve fetüslerini tıbbı risklere sokmaları hakkında ya da eğer kadınların kürtajı seçebilme hakkını savunuyorsanız, bebeklerin -fetüslerin hakları da dahil- hakları hakkında cemaatin nasıl tavır alması gerektiğini düşünüyorsunuz?" Ya da: "Demokratik bir cemaat, 'yasal kürtaj yandaşları' ve 'yaşama hakkı' hareketlerini ayıran uzlaşmazlıklar kadar esaslı uzlaşmazlıklarla nasıl başa çıkmalıdır?" Amaç eğilim saptaması ya da önemsiz bir kamuoyu araştırması yapmak değil; tartışmayı hızlandırmak ve eşduyumsal akıl yürütme biçimlerini beslemektir. Anlık kamuoyu yoklaması konusunda etkileşimli televizyonun sahip olduğu kapasite, bölgesel ya da ulusal ölçekte tepkilerin toplanmasına ve sorunlar üzerine canlı bir tartışmada kullanılmasına olanak sağladığı için önemli bir avantajdır.

Bazı akılsız plebisiter demokratların tasarladığı türden anlık oylamalar, etkileşimli tartışma sorunları ne kadar yararlıysa, o ölçüde tehlike barındırırlar. Bir konunun üzerinde normalde ayrıntılı olarak düşünmemiş ya da tartışmamış, bilgisiz izleyicilerden, akla gelen her konu hakkında anlık oylamalar çıkarmak demokrasinin ölümü olabilir. Burada demokrasi tercihlerin dışavurulmasından çok kamu görüşüyle ilgilidir ve özel fikirleri toplamaktan çok ortak yargıya varmayı arzular.

Benzer nedenlerden dolayı, güçlü demokrat, evde oylama fikrine büyük dikkatle yaklaşacaktır. Evde oylamanın, mektuplu oy pusulası gibi yurttaşlığı daha rahat hale getirme konusunda büyük yararı vardır. Beş seçenekli QUBE modülü, çoktan seçmeli oy pusulasının mükemmel bir örneğini sunar ve evde oylamayı müm-

43. Ted Becker ve meslektaşları, kamusal siyasal tartışmada videolu oylamayı yoğun bir biçimde kullanıma sokuyor. Bulguları cesaret vericidir. Bakınız yukarıdaki 19. ve 20. dipnotlar.

kün kılar. Yaşlılar, hapishanedekiler, bebekli anneler ya da evinden çıkamayan diğerleri için, daha önce hiç olmayan yurttaşlık olanakları yaratır. Oy vermeyi ihmal etmenin "çok az zaman" ya da "çok fazla tembellik" gibi mazeretlerinin hepsi kaybolur. Fakat, gizli oylama ya da mektupla oylamada olduğu gibi videoyla yapılan evde oylama da oy vermeyi kamusal alışkanlığın bir nebze uzağına götürür. Evde oylama kaçınılmaz olarak özel oylama anlamına gelir; kamusal tercihlerin özel varoluşun iç dünyasından dışavurulması demektir; seçmen normalde kendi gibi yurttaşlarla buluştuğu salonlardan ve meclislerden uzak olduğu için, onları düşünmeden oy kullanabileceği anlamına gelir.

Eğer yeni video teknolojilerinin elektronik etkinliğini seçimin yararına geliştireceksek, etkileşimli düzenekleri yöre meclislerine ya da en fazla oylamanın yapıldığı okul sınıflarına sokmamız ve fiziksel sakatlıkları olanlara da evde oylama hakkını saklı tutmamız daha iyi olabilir. Tabii ki videoteks ve bilgisayarlı bilgilendirme-düzenleme servislerinden evdeki seçmenler yararlandırılabilir. Fakat oylamanın kendisi, bütün eylemlerin en kamusalı olarak taşıdığı simgeselliğe uygun olmalı, kent merkezleri, yerel okullar, ilçe meclisleri gibi en kamusal yerlerde kutlanmalıdır. Bir kişinin evi şatosudur, bir yurttaşın evi onun yöresidir; birincisinde yiyip, uyuyup, dua edebilir; fakat yalnızca ikincisinde oy kullanmalıdır. Uygun bir teknoloji, eğer demokrasinin rehberinden ziyade hizmetçisi olacaksa, yurttaşlara bu konularda yardım edecektir.

7. Kurayla Seçim: Paylaştırma, Rotasyon ve Bedel. Montesquieu'nün, herkesin malumu bir şey söylemiş gibi, "aristokrasi için seçme ne kadar doğalsa, kurayla seçimin de demokrasi için doğal olduğunu" belirtebildiği bir zaman vardı.[44] Ve *Cambridge Eski Tarihi,* "geçmişteki tüm otoritelerimizin paylaştırmayı (sortition) zengin ve yoksulun şanslarını eşitleştirmede demokratik bir araç olarak görme konusunda anlaştıklarını" bildirir; Aristoteles'in *Atinalıların Anayasası*'nda tam olarak desteklediği bir konumdur bu.[45]

44. Montesquieu, *Spirit of the Laws*, İng. çev. T. Nugent, New York: Hafner, 1966, s. 11.
45. J. B. Bury ve d., *The Cambridge Ancient History*, 4. cilt: *The Persian Empire and the West*, New York: Macmillan, 1926, s. 156.

Paylaştırmanın geçmişteki popülaritesine ve Venedik, Floransa ve Raetia gibi anayasal cumhuriyetlerdeki kısa geçmişine rağmen, bu yöntem modern demokratik pratikten neredeyse kaybolmuştur. Bu yöntem yalnızca, yargı sistemine olumlu bir demokratik etki yapmayı sürdürdüğü yer olan Anglo-Amerikan jürisinde devam etmektedir. Robert Michels, demokrasiyi ölçek sorunlarından kurtaran temsil ilkesinin kendisinin özünde oligarşik olduğu ve kurtardığını yok ettiği yollu açmazı ortaya atmıştır. Kurayla seçimin sınırlı bir temelde yeniden gündeme getirilmesi, hizmetleri kuranın bir işlevi haline getirirken (böylece kamu hizmetinin demokratik doğasını korurken) bazı yurttaşların başkalarının adına hareket etmesine izin vererek (dolayısıyla ölçek sorununu hallederek) temsili kendisinden kurtarmak için harekete geçebilir. Kurayla seçim, zenginliğin kamu hizmeti üzerindeki çarpıtıcı nüfuzunu ortadan kaldırabilir, kamusal sorumlulukları bütün nüfusa daha eşitçe yayabilir ve genelde bir temsili sisteme oranla çok daha fazla sayıda yurttaşa, kamu görevlisi olarak siyaset oluşturma ve uygulama süreçlerine katılabilme fırsatı yaratabilir. Siyasal yargının beslenmesi her yurttaşın bütün kararlarda yer almasını gerektirmediği için, kura büyük ölçekli toplumlarda anlamlı katılımı en fazlaya çıkarmanın bir yoludur.

Modern temsili sistemlerde kurayla seçimin uygun olabileceği iki arena vardır. Birincisi, kura sisteminin temsili kent toplantıları ya da yöresel meclis kongreleri gibi il ya da devlet düzeyinde bölgesel temsil meclislerine delegeler seçebildiği yerel meclistir. Amacın doğrudan katılımı korumak olduğu, ama yurttaş sayısının herkesin toplanmasına izin vermeyecek kadar fazla olduğu yerde, kurayla seçim eşit katılımı ve adil temsili garantileyebilir. Sınırlı sayıda ulusal ölçekte delegenin devletin yasama meclislerine kurayla seçilmeleri bile denemeye değebilir: Sözgelimi beş farklı yöre meclisinden her yıl kurayla seçilen beş tam üye.

Kura ilkesinin işleyebileceği ve en iyi işleyebileceği ikinci arena, özel bilgi ve uzmanlığın zorunlu olmadığı yerel görevlerin doldurulması olabilir. Yunanlılar, askeri görevlileri ve yönetici arkonları paylaştırma sürecinin dışında bırakmalarına rağmen, mali yöneticilerini bu sürece katmışlardı.[46] North Adams, Massachu-

46. Kleisthenes zamanından sonra arkonlar (eski Yunanlı yöneticiler-çev.) bile

setts gibi tipik belediyelerde vergi tahsildarları kurulunun, okul aile birliğinin, seçim, planlama, imar kurullarının ve iskân komisyonunun, konut yönetiminin ve lisans kurulunun bir kısmını ya da bütün üyelerini kurayla seçmek akıllıca olabilir. Yeni üyelerin ilgili alandaki önemli konularda bir başlangıç eğitimi ardından ve devamlı personelin yardımları ile böylesi kurullar ve komiteler aynı zamanda hem kentin gerçekten temsili yurttaş kurumları hem de yurttaşlık ve devlet adamlığı okulları gibi işlev görebilirler (bunlar güçlü demokrasiyle bir ve aynı şeylerdir).

Yunanlılar da özenilebilecek tedbirler uygulamışlardır. Kurayla seçim için aday olanlar, topluluk görevleri ve sorumlulukları için benzer asgari eğitimden geçebilirler; kent ve belediyeler -ya da hatta yöre meclisleri- yönetici ve görevlilerin idarelerini denetleyebilir ve sorumluluklarına kayıtsız kalanları geri çağırabilirler. Delegelerin seçildiği havuz gönüllülerden teşkil edebilir, böylece hiçbir ilgi ve kaygısı olmayanlar kamu görevlerini işgal etmekten alıkonularak kendi kendini aday gösterme ilkesi kurumsallaşabilir; ne var ki bu koşul, ilgisizlik ve güçsüzlük kurbanlarını yaşamsal bir toplumsal fırsattan mahrum etme riskini taşır ve bu yüzden eğitim ve gelir seviyesi sayesinde zaten avantajlı olanların gücünü arttırır.[47]

Demokratik olarak etkili olabilmek için, kura fikri, benzeri bir düzenli rotasyon istemiyle güçlendirilmelidir. Mümkün olduğunca fazla yurttaşı görev alma deneyiminden yararlandırabilmek için, yurttaşlar, belirli bir görev birimi için belirli bir seçim süresi ile sınırlandırılabilirler ve diğer yurttaşların önemli bir yüzdesi hizmet sunabilecek duruma geldikleri zaman, görevlerinden alınabilirler.

Bu küçük görev birimlerinde çalışanlara kişi başına verilen

kura yöntemiyle seçilmişlerdir. Bununla birlikte bu değişiklik, arkonların önemini azaltmak ve Generaller Kurulu'nun prestijini arttırmak amaçlı bir stratejinin parçası olabilirdi. Kura ve onun siyasal uzantıları ile ilgili dökümlü bir tartışma için bakınız E. S. Staveley, *Greek and Roman Voting and Elections*, Ithaca: Cornell University Press, 1972. Arkonların kura yöntemi ile seçilmeleri üzerine bakınız s. 40-42.

47. Hannah Arendt kendi kendini seçme ilkesini hararetle savunmuştur. Bu sistem açıkça gönüllü bir yurttaşlık sistemini garantileyebilir; fakat, katılmamanın nedenleriyle ilgili ciddi sorunlara yol açar ve dezavantajlı, bilgisiz ve yoksul olanların ya da temsili sistemin diğer kurbanlarının siyasetdışı statülerini kurumsallaştırma riski taşıyabilir.

ücret, hizmette bulunmak için hem bir teşvik sağlayabilir hem de kamu yararı için harcanan özel zamanı karşılayabilir. Hizmet vermek istemeyenlerin topluma olan borçlarını parayla ödemelerini sağlamak hiç düşünülmeyecek bir şey değildir. Zenginlerin kendilerini seçme hakkından yoksun bırakmalarına olanak tanımak, şimdiki siyasal sistemde sıkça rastlanıldığı gibi, yoksulluğu yurttaş olma yolunda bir engel haline getirmekten daha az rahatsızlık vericidir.[48]

Modern demokratik ortamlarda uygulanacak bir kura ilkesine büyük dikkatle yaklaşmak gerektiği açıktır.[49] Fakat, temsili rejimimizin çoğulculuğu, liberalizmi ve hissizliğinin içine yerleştirilmiş koruyucu etmenler gözönüne alındığında, kurayla seçim, temsilin oligarşik eğilimlerini yumuşatabilir ve yerel delege ve görevlilerin, ölçeğin gereklerine göre hakkaniyetle seçilmeleri garanti altına alınabilir. Her yurttaşın siyasal yargı için eşit kapasitede ve kamu yararı için eşit sorumlulukta olduğu bir yerde, kurayla seçilmiş yurttaşların arasında sorumlulukların rotasyonu, gerçek demokrasinin güçlü bir sembolü olur. Bu, güçlü demokrasinin en basit; fakat hiçbir şekilde en zayıf olmayan aracıdır.

8. Kupon ve Kamusal Seçime Piyasa Yaklaşımı. Demokraside siyasal yargının temel aracı oy vermedir. Bizler ya doğrudan yasalar için ya da yasalardan sorumlu temsilciler için oy kullanırız. Bununla birlikte, son on yıllarda kamusal seçime ademi merkeziyetçi

48. İsviçre, varlıklıların, askerlik hizmetini belirli şartlar altında bedelli olarak karşılamalarına izin vermiştir. Bu siyaset makul görünmemektedir; çünkü askeri hizmet, bir yükümlülük olduğu kadar bir haktır da. Fakat öz yönetim hakkı, yerel ve bölgesel görevlerde hizmet etme yükümlülüğünden daha önemli görünmektedir. Bu yüzden, zenginlere haklarını satın alma izni vermek evrensel yükümlülükler fikrine aykırı olmak zorunda değildir.

49. A.H.M. Jones'un uyardığı gibi:

> Kurayla seçilenler "şehrin yöneticileri" değil, yalnızca biraz "edep duygusundan" fazla bir şey gerektirmeyen, sınırlı rutin görevlerle yükümlü memurlardı. Bundan dolayı, yüksek bir memurun bir ön aşama sınavını geçmek zorunda olduğu hatırlanmalıdır... yılda on kez görevde kalıp kalmamasına dair parlamento oylamasına katılmayla yükümlüydü, her yıl sonunda hesaplarının ayrıntılı olarak denetlendiği bir dikkatli incelemeye tabiydi ve herhangi bir yurttaş onu otoritesini kötüye kullanma ya da yetersizlik ile suçlayabilirdi. (*Athenian Democracy*, Oxford: Blackwell, 1957, s. 48)

ya da piyasa yaklaşımı hem sağdan hem de soldan yandaşlar bulmaktadır. Bu piyasa ve kupon yaklaşımı bireylere doğrudan "kamusal" seçimler yapma yetkisi vermeyi amaçlıyor. Böylece, kamu yararına olanın ne olduğunu belirleyen kamusal mekanizmalar, piyasa mekanizmalarıyla değiştirilebilecektir. Hükümetin bastığı kuponları alan yurttaşlar, kendi tercihleri olan barınma, eğitim ya da ulaşım hizmetlerini satın almak için ekonomik güçle donatılabilecekler, aynı zamanda barınma, eğitim ve ulaşım hizmetlerinin oluşturulması ve sürdürülmesi, bu tüketici kuponları için serbest piyasada rekabet edecek özel satıcılara bırakılabilecektir.

Fikir, serbest piyasanın kendisi kadar eskidir ve aslında ilk önce Adam Smith tarafından ortaya atılmış ve Amerikalılardan oluşan bir dinleyici topluluğu karşısında Tom Paine tarafından yeniden formüle edilmiştir. İkinci Dünya Savaşı gazilerine, seçtikleri kolejlere başvurma olanağı tanıyan G.I. kanun tasarısı, örtük bir kupon tasarısı olarak görülebilir. 1950'lerde Milton Friedman, Adam Smith'in bu fikrini yeniden canlandırdı ve o zamandan beri liberterlerden coşkun destek alıyor.[50] Bu yalnızca liberter bir fikir olsaydı, güçlü demokratik programda bir yeri olmayabilirdi. Fakat 1960'lar boyunca Christopher Jencks gibi eleştirmenler ve John E. Coons ve Stephen D. Suggarman gibi Kaliforniya'daki ilerici eğitim reformcuları, kupon fikrini miyadı dolmuş kamu okulu sistemine ve eğitimde gözle görülür bir gelişme sağlamazken cemaatleri kutuplaştıran busing sisteminin görülen felaketine karşı bir alternatif olarak almışlardır.[51] Böyle bir sistemin veli eylemliliğini arttıra-

50. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, s. 85-107. Bu bölümde, Richard M. Battistoni'nin yurttaş eğitimi bağlamında kupon fikrinin mükemmel bir tartışmasını sunan araştırmasından ("Public Schooling and the Education of Democratic Citizens", yayımlanmamış doktora tezi, Rutgers University, 1982) büyük ölçüde yararlandım. O, sonuç olarak piyasa yaklaşımını reddediyor; fakat ben bu konuda çelişkideyim, ama bu yaklaşımın zaafları ile ilgili değerlendirmesi oldukça ikna edici.

51. Christopher Jencks'in "Is the Public School Obsolete?" adlı, *The Public Interest*'te 1966 kışında çıkan makalesi, Friedman'ın liberter fikrinin ilerici, sola eğilimli bir uyarlamasını ortaya koyar. Kamusal Siyaset Çalışmaları Merkezi Jencks'in Judith Areen ile *Vouchers: A Report on Financing Education by Payments* başlığı altında yaptıkları uzunca çalışmayı yayımladı (Cambridge, Mass.: Center for Study of Public Policy, Aralık 1970). Yararlı bir özet şu yazıda bulunabilir: "Education Vouchers: A Proposal for Diversity and Choice," *Teachers College Record*, no. 72, Şubat 1971. Coons ve Sugarman'ın önerileri ise onların

cağını, seçimi eşitleştireceğini ve kökünden yanlış kamu okulları sistemini geliştirmeye yardım edeceğini iddia etmişlerdir. Bu tartışmalar, güçlü demokrasiyle doğrudan ilgili bir tartışma başlatmış ve en azından onun programını geliştirmede düşünülmeye değer katkılar önermiştir.

Jencks, Coons ve Sugarman, devlet okullarının "kamusal" karakterinin yörelerin bölündüğü okul bölgelerinin gelir ve ırk ayrımıyla belirlenmesi nedeniyle yozlaştırıldıklarını savunurlar. Ne velilerin ne de çocukların gerçek bir seçimi vardır; onlar yalnızca cemaatlerinin vergi tabanının desteklediği kadar -yoksula az, zengine çok- eğitim alan en yoksun konumdakilere karşı ayrımcılık yapan, bölünmüş, ayrışmış bir sisteme katılmaya zorlanmaktadırlar. 1982'de Kaliforniya seçim bildirilerinde ortaya çıkan Coons ve Sugarman'ın önerileri, kamunun diploma verme hakkını ve öğretmenlerinin göreve devam hakkını sona erdiren ve hâlâ mevcut olan kamu okullarının devamından yana olan bir kupon sistemi talep etmişlerdir; ne var ki bu kamu okulları, velilerin kuponları konusunda yeni açılan "özel" okullarla rekabet etmek zorunda kalabileceklerdir.[52]

Konut kuponları da benzer biçimlerde düzenlenir. Kamusal fonlar tarafından sermayesi sağlanan kamu konutlarının yerine, özel inşaatçılar, kamusal barınmayı hak eden bütün yurttaşlar için çıkarılmış konut kuponları için rekabet edeceklerdir. Bunu savunanlar, piyasanın yalnızca konutu daha verimli bir şekilde üretmekle kalmayacağını, aynı zamanda bireylerin kendi tercihlerini kendilerinin yapabileceğini ve kendi kaderlerini kontrol edebileceğini iddia ederler. Ulaşım kuponları, özel şirketlere, yolcuların kazanılması için rekabet ederek, kamusal cemaatlere hizmet sunma olanağı sağlayabilir. Bütün bu durumlarda, kamu tarafından desteklenen sermaye yapılanması yerini özel olarak desteklenen yapılanmaya, merkezi planlama özel seçeneğe ve üst düzey hantal bürokrasi de verimlilik bilinçli (örneğin maliyet bilinçli) özel müteahhitlere bı-

Education by Choice: The Case for Family Control çalışmasında bulunmaktadır. (Berkeley: University of California Press, 1978)

52. "Tercihli Eğitim için Bir İnisiyatif" başlıklı Kaliforniya inisiyatifi, ailelere kupon ödemeleri ve yeni okul kompleksleri için yaratılması -kamu ve özel- için çağrıda bulunmaktadır. Bunlar halihazırda işleyen kamu ve özel okullarla bir arada olacaklardır.

rakabilir. Okul alanında, bir çocuğu eğitmenin özel piyasa maliyetleri, devlet maliyetlerinin yaklaşık yarısı kadardır.

Güçlü demokrat, kupon tasarılarına önemli oranda kuşkuyla yaklaşmalıdır. Bu tasarıların büyük erdemi, devlet bürokrasilerine karşı hoşgörüsüz olmalarında ve veli/öğrenci gruplarını, yurttaşlığı harekete geçirmeye de hizmet edecek bir biçimde harekete geçirmelerindedir. Çocuklarının eğitimine katılan veliler, kendi yöreleriyle ilgilenen yurttaşlar olurlar: Birinin kendi çıkarını koruması ve onun lehine harekete geçmesi, bireylerin siyasetçilere, bürokratlara, uzmanlara ve yöneticilere boyun eğmeye alıştıkları içi geçmiş temsili sistemde, toplumsal eylemliliğe doğru atılan ilk adımdır.[53] Kuponlar bir güç biçimidir ve güç, yurttaşlığın sahip olabileceği en etkin katalizördür. Her durumda, kamu okullarının, kamusal refah bürokrasisi gibi, rutinleşmiş bir eğitim bürokratları birliği tarafından işletildiği çok az şüphe götürür; bunun yanında, kamu okullarının kendileri, yoksulluğa tutsak olanların zorunlu özel alanından fazla bir şey değildir.[54]

Eğer güçlü demokrasi, kendi yaşamlarını kontrol etmeyi ve içinde yaşadıkları cemaatlerin karakterini etkilemeyi amaçlayan hareketli bireylerin özerk eylemliliği anlamına geliyorsa, o zaman devlet bürokrasilerinin paternalist iradesi yerine velilerin etkin iradesini geçiren kupon sistemi kesinlikle düşünmeye değer bir reformdur. Bu fikir yerel okul bölgelerinin elenmesiyle, kupon mik-

53. Kuponların bazı eleştirmenleri, ailelerin seçme gücüyle harekete geçirilebilecekleri tahminine karşı çıkmaktadırlar. Bunlar, Rand Corporation'un Kaliforniya, San Jose'deki Alum Rock okul bölgesindeki bir kupon deneyimini alıntılamaktadırlar. Ağırlık olarak Meksikalı Amerikalıların yaşadığı bu bölgede, aileler duyarsız kaldılar ve kupon sisteminin başlamasından önceki ilgisizlik yine sürdü. Bakınız Daniel Weiler, *A Public School Voucher Demonstration: The First Year at Alum Rock,* Santa Monica, Cal.: Rand Corporation, 1974. Fakat bu eleştiriye sempatik bakanlar bile, yeni bir sistemin tanıtılması için bir yılın yeterli olamayacağını kabullenmektedirler; özellikle Alum Rock gibi bir bölgede. Bakınız D. Stern, R.H. deLone ve R.J. Murname, "Evolution at Alum Rock'", *Review of Education* 1, Ağustos 1975: 309-18..

54. "Biz yöre okullarını, buranın dışından kimsenin devam edememesine ve beyaz bir derisi ve 30.000 dolarlık bir eve ödeyecek depozitosu olmadıkça hiç kimsenin buralara taşınamamasına rağmen, "kamu" okulu olarak adlandırıyoruz. Biz bütün okul sistemlerine, bunlar ne yaptıklarına, nasıl yaptıklarına dair ve çocukların ailelerinin istediklerini alıp almadıklarına dair bilgi vermeyi bile reddetmelerine rağmen, 'kamusal' diyoruz." (Areen ve Jencks, "Education Vouchers", s. 330)

tarının üzerindeki ve altındaki harçları kaldıran bir maddeyle (bu, elit okulların, yalnızca kupon veren velilere karşı ayrımcılık yapmalarını engelleyebilir), bütün çocukların geniş bir alan içinde okullara ulaşmalarını garantileyen destekli bir ulaşım sistemiyle ve velilerin olduğu kadar çocukların da seçimde söz haklarının olmasıyla desteklendiği zaman uygulamaya değer görülebilir.

Güçlü demokrat kupon teklifine kuşkuyla bakmayı sürdürür, çünkü haklı gerekçeleri vardır. Kupon tasarısının liberter ruhunda, kamu yararına ve siyasal bir şekilde oluşturulmuş kamusal yargılar ana fikrine karşı büyük tehlikeler vardır. Kupon sistemi bireyleri seferber edebilir; fakat onları ancak özel teşvikler yoluyla seferber edebilir; bu sistem esas olarak onlara, veliler ya da aileyle ilgili hizmetlerin (eğitim gibi) tüketicileri olarak seslenir. Sistemin Laissez-faire liberalizmi ve Friedmancı liberterizmdeki kökleri, reformcuların onu eşitlikçi ve bütünleştirmeci amaçlarla kullanmak istemesine rağmen etkili olmayı sürdürür. Teşvikler özelleştirir: Kuponlar, kamusal bir soru olması gereken soruyu (Çocuklarımız için en iyi kamusal eğitim sistemi nedir?) kişisel bir soruya dönüştürür (Çocuklarım için ne çeşit bir okul istiyorum?). Bu, yurttaşlara eğitimi bir özel tercih sorunu olarak düşünme olanağı verir ve onları kendi çocuklarına bağlayan kuşak bağlarını, diğer veli ve çocuklara bağlayan yanal bağlardan ayrıştırmaları için teşvik eder. Kuponlara önemli eleştiriler yönelten bir araştırmacı, bu nedenle, kupon sisteminin, "uygulanabilir bir kamusal yaşam için ihtiyaç duyulan bir siyasal cemaat olma hissine" zarar verebileceğinden yakınır.[55] Ve kuponların savunucuları bile, eğitimcileri "yöneticiler", öğrenci ve velileri "müşteriler" ve eğitimin kendisini de "ürün" olarak adlandırma eğilimindedirler; bu yalnızca eğitime değil, siyasete ve yurttaş cematine de zarar veren bir retoriktir.[56]

Siyaset zarar görür, çünkü görünmez el ne ekonomide ne de eğitimde, kamusal müzakere ve kararın yerine geçmez. Bireylerin kendi çocukları ve cemaat için yaptıkları seçimler genellikle farklılık gösterir: Hazıra konan kişilerin her yerde yaptıkları gibi pratik-

55. F.R. Butts, "Educational Vouchers: The Public Pursuit of the Private Purse", *Phi Delta Kappa*, Eylül 1979, s. 7-9.
56. Görüşlerini özetlediği popüler bir makalede, John Coons bu pazar dilini zevkle kullanıyor. ("The Public School Monopoly," *Newsweek* 9 Haziran 1980)

te kabul edip saygı göstermeyi reddettikleri ideal bir eğitim ortamını teoride tasarlayabilirler. Eğer okullarla ilgili kararlar siyasal alanla sınırlandırılırsa, hazıra konan kişiler kendi siyasal kararlarıyla yaşamaya zorlanırlar ve böylece özel görüşlerini kamusal görüşleriyle aynı çizgiye getirmek durumunda kalırlar. Kuponlar siyasal yargıyı teşvik etmez, umursamaz ve dolayısıyla körelmesine katkıda bulunurlar.

Kuponların aynı zamanda, yurttaş cemaatinin kaçınılmaz mekânı olan yöre fikriyle uyuşamama gibi bir kusurları da vardır. Yöre okulları, liberterlerin bakış açısına göre hapishanedirler. Onlara göre aileler, eğitimi genişçe bir alanda sunan kurumlardan satın almakta özgür olmalıdır.[57] Soyut piyasa, kendi çıkarını ön planda tutan müşterinin, cemaati ön planda tutan komşunun yerine geçmesi gibi, somut yerelliğin yerine geçer. Siyahların kendi blokuna ve okullarına girmesini engellemeye çalışan yöresel bağnaz, en azından bu önyargısını akılcılaştırdığı bir yöresellik ve yöresine bağlılık kavramına sahiptir. Güçlü demokrat, yöreselliğini yıkmaya ve bölgesel, fakat bütünüyle özelci bir biçimde düşünmeye sevk etmektense, bağnazı eğitmeyi ve yöreselliğin ne anlama geldiğiyle ilgili görüşünü genişletmeyi tercih edecektir.

Bu durumda kuponlar eylemliliğe hizmet ediyor; fakat cemaati yozlaştırıyor görünebilir. Bireyleri, yalnızca onların çıkarlarını özelleştirerek harekete geçirirler. Bununla birlikte, bu kısmi erdemler, kamu okulları sisteminin hem eğitim vermede hem de ortak değerler ve cemaat ruhunun simgesi olmaktaki fiili başarısızlığı karşısında değerlendirildiği zaman, önemsiz sayılmazlar. Karşılaştırma, kuponlarla ilgili bazı basit deneyimleri teşvik eder. Uygun denetimler yapılmak kaydıyla ve alternatif eğitim alanında çalışan bir öncünün "dahili kupon sistemi" (yani özel değil, kamu okulları arasından seçenek sunan bir sistem) olarak adlandırdığı bir çerçeve içinde, bir kupon planı, belirli yörelerde deneysel temelde uygulamaya sokularak, güçlü demokrasinin gündemine kesinlikle girer.[58] Bu plana ayrıca, ulaşım ve konut alanlarında şimdiye kadar tanınandan daha fazla şans tanınmalıdır.

57. Dolayısıyla C. Jencks "yöre okulundan kurtulmayı" kuponlar önerisinin ana ekseni yapıyor. Bakınız, "Is the Public School Obsolete?", s. 26.

58. Kuponların sınırlamalarının en çok farkında görünen eğitimci, değişime yine

Güçlü demokrat, kupon sistemini coşkuyla benimseyemez, fakat yine de Harvard Eğitim Fakültesi Dekanı'nın aşağıda yazdıklarıyla hemfikir olabilir: "Yoksul gençlere eğitim veren okulların koşulları göz önüne alındığında, kupon planını oturup tartışmaya bile gerek yok demek, insanı iç karartıcı bir paranoyaya sürüklüyor."[59]

C. GÜÇLÜ DEMOKRATİK EYLEMİN KURUMSALLAŞTIRILMASI

9. Ulusal Yurttaşlık ve Ortak Eylem: Evrensel Yurttaşlık Hizmeti ve Bağlantılı Eğitim ve İstihdam İmkânları. Ulusal hizmet, güçlü demokratik bir rejimdeki haklar ve ödevler ilişkisinde yaşamsal bir bileşendir. Hakların ahlâki gücü genellikle tanrısal ve doğal olan bir şeyi çağrıştırır, pratikte haklar en az ödevler kadar anayasal sistemlerin ürünleridir ve yaşamaları sağlıklı bir yurttaşlığa bağlıdır. Haklarıyla övünen, fakat onları savunmakta istekli olmayan bir halk kısa sürede övünme gerekçesinden mahrum kalacaktır.

Ne profesyonel ne de "gönüllü" ordu demokratik yurttaşlık ile uyuşabilir: Birincisi ulusal savunmayı demokratik sorumluluktan ayırır ve ikincisi, hizmeti ekonomik bir gereksinimin işlevi haline getirir; gerçekte yoksul, eğitimsiz ve yanlış eğitilmiş gönüllüler,

---

de inanmasına rağmen, Mario Fantini'dir, bakınız *Alternative Education: A Source for Parents, Teachers, Students and Administrations*, New York: Anchor Doubleday, 1976, ve *The People and Their Schools: Community Participation*, Bloomington, Ind.: Phi Delta Kappa Foundation, 1975. Fantini, "dahili kupon sistemi"nin en önde gelen savunucusudur.

Kupon sisteminin uyarlanabilirliği ille de bir erdem sayılmaz. Bir eleştirmenin belirttiği gibi, "Kupon sistemi temel tasarımı bakımından eğilip bükülmeye çok müsait olduğu için, eğer yanlış siyasal motiflerce biçimlendirilirse, onu uyarlamanın sonucu, çözmek istediği sorunların arttırılması olabilir", Stephan Arons, "Equity, Option and Vouchers," *Teachers College Record*, no. 72, Şubat 1971: 361. Tabii ki bu yorum ayrıca, "doğru" siyasal motiflerce biçimlendirildiğinde - diyelim güçlü demokratik programın bir parçası olarak- kupon sistemi belirli sorunları çözmekle kalmayıp, metinde belirtilen özelleştirmenin kötüye kullanılmasına da daha az olanak tanıyabileceğini ima eder.

59. Robert Lekachman, Theodor Sitzer'ın bu sözlerini, Eşit Eğitim Fırsatı Belirleme Komitesi önündeki tanıklığında dile getirmiştir; Birleşik Devletler Senatosu, 92. Kongre, Birinci Oturum, 22. Kısım - Eğitimle İlgili Bilgiler, 1-3 Aralık 1971, s. 1116.

kesinlikle başka alternatifleri olmadığı için bunu yaparlar.[60] İki ordu da özünde ücretlidir ve başka alanlarda yurttaşlığı aşındırmış olan toplumsal yaşamın özelleştirilmesi sürecine katkıda bulunurlar.[61] Profesyonel ya da gönüllü bir ordu, yurtdışında zorunlu askerliğe dayalı bir ordunun uygulamayabileceği amaçlar için kullanılabilir (Amerika'nın Vietnam'daki ve İsrail'in 1982'de Lübnan' daki deneyimleri, zorunlu askerliğe dayalı orduların istenmeyen savaşlara direnmelerinin örnekleridir) ve içerde sivil yönetimin ve anayasanın yıkılması için kullanılabilir.[62]

Genel ulusal hizmetin bazı biçimleri, böylece, hem askeri hem de sivil amaçlar açısından mazur gösterilebilir. Sorun, yurttaş eğitimi, ulusal (sırf yerel olana karşı) yurttaşlık ve ilgili bir yurttaş topluluğuna güçlü demokratik bağlılığının ışığı altında gözden geçirildiğinde, güçlü demokrasinin argümanı zorunlu olarak bir evrensel yurttaş hizmeti argümanı olur. Bu hizmet türü, sonuçta, insan gücü

60. Ordunun kendisi, gönüllü askerliğin erdemleri ve yetersizlikleri konusunda bölünmüştür. Fakat gönüllü orduda eğitim düzeyinin düşük, azınlıkların yüzdelerinin de yüksek olduğu konusu kabul görmektedir. Yine de evrensel (ya da ulusal) hizmet fikri artan siyasal destek görmektedir. 1983'te bu fikir, New York Belediye Başkanı Ed Koch ve Şehir Planlama Komisyonu Başkanı Herbert Sturz'un da desteklerini kazanmıştır. Ford Vakfı'nın Başkanı Franklin A. Thomas da fikre sahip çıkmaktadır. Yine de bu sorular, yoğun kamusal tartışma yaratmaya devam etmektedirler. Bu tartışmalara daha önce burada değinebileceğimden çok daha fazla değindim. Bakınız benim "Rights Without Duties", *Wolrdview* 23, 10, 6 Ekim 1980; "A Democratic Alternative to the Draft", *Newsday*, Sunday Supplement Ideas Section, 14 Eylül 1980; "A Case for Universal Citizen Service", *Dissent*, Yaz 1981. Popüler basında tartışmanın bir örneği için bakınız. "Who'll Fight For America? The Manpower Crisis", Time, 9 Haziran 1980.

61. Kuponlarda olduğu gibi, orduya "gönüllü" çekmek için maddi teşvikler kullanmak, askeri göreve ücretli bir hava katarak yurttaşlık üzerinde özelleştirici bir etki yaratır. Bazı askeri uzmanların, iyi kalitede gönüllüler için yüksek ücretlerin anahtar olduğunu belirtmeleri doğru olabilmekle beraber, yurttaşlığın satın alınmaması gerektiğine de şüphe yoktur. Bunun yanında, ihtiyaç sahibi azınlıklar, iyi bir ücret edinme konusunda daha duyarlı bir konuma sahip oldukları için, "gönüllü" programlarına beyazlardan daha kolay yanıt verebilirler.

62. Şu anda zorunlu askerliğe muhalefet edenlerin bunu Vietnam Savaşı karşıtı hareket adına yapmaları ironiktir, çünkü bu hareket yalnızca o sıralarda askerliğin zorunlu olmasından ve orta sınıfın çıkarlarının savaş tarafından tehdit edilmiş olmasından destek bulmuştu. Tamamen gönüllü bir ordu çok daha az şikâyet edebilirdi ve savaş çok daha uzun sürebilirdi. Aynı şekilde, iyi ücret alanlardan ya da aşırı milliyetçilerden oluşmuş bir gönüllü ordu, İsrail'in Lübnan stratejisine sesini çıkarmayabilirdi. Ordumuzun yalnızca adil ve toplumsal gerekçelerle savaşacağının tek garantisi, onu yurttaşlardan oluşturmaktır.

eğitim programlarının ve hükümet istihdam olanaklarının gelişmesi için ortam sağlar ki bu, demokrasiyi daha da güçlendirir.

Bir evrensel yurttaş hizmeti programı, her Amerikan yurttaşını -erkek ve kadın ayırt etmeden- askeri ya da askeri olmayan eğitim ve hizmet birimlerinde bir ya da iki yıl görevlendirebilir. Bu birimlerdeki hizmet, bizzat yurttaşlığın getirdiği bir şey olabilir ve en azından on iki ay sürebilir, (belki de on sekiz ya da yirmi dört ay) ve belirlenmiş eğitim ve çalışma alanlarında tekrar görevlendirilme olasılığı bulunabilir.[63] Birimler, biri silahlı kuvvet olmak üzere beş bölümden oluşabilir. Kongre, tarafından kararlaştırılan savaşların dışında, yurttaşlar bu bölümler arasında özgürce seçim yapabilmelidir. Savunma Bakanlığı'nın doğrudan denetimi altında olan silahlı kuvvetlere ek olarak (bütün servislerin personelinin katıldığı bir temel başlangıç eğitimi sürecinden sonra), bu servisler bir Kent Projeleri Birimi, bir Kırsal Alan Projeleri Birimi, bir Uluslararası (Barış) Birim ve bir Özel Hizmetler Birimi içerebilir.

Bireyler, kendi tercihleri olan birimlere girmeden önce (askeri birim de dahil) beden eğitiminde, mekanik, tarım, aletler ve ekoloji gibi genel faydası olan uygulamalı becerilerde, parlamenter sistemleri ve seçim sistemlerini, cemaat yapısı ve örgütlenmesini, bazı temel toplumsal bilimleri ve belki Amerikan tarihini de içeren yurttaş eğitiminde, kapsamlı bir üç aylık eğitim sürecinden geçebilirler. Hizmet birimi uzmanlık alanında kesin tercih, başlangıç eğitiminin sonuna kadar saklı tutulabilir.

Seçilen birimde çalışmaya başlamak, birimin özel projeleri ve toplumsal görevleriyle ilgili daha fazla uzmanlaşmaya dayalı kısa bir eğitim süresini gerektirebilir. En sonunda, yaklaşık yüz üyeden oluşan gruplar, yirmi beş kişilik "cemaat takımları"na bölünebilen "cemaatler" olarak tasarlanabilir. Bu takımlar, uygun kentsel, kırsal ya da uluslararası alanlara dağıtılabilirler. Bunların etkinlikleri, vergi desteğine dayalı yapının kendi başına gücünün yetmediği ve özel sektörün kâr bulamadığı projeler üzerinde yoğunlaşabilir. Bu

63. Kariyer bölünmesini azaltmak ve esnekliği en çoğa çıkarmak için insanlara on sekiz ve yirmi beş yaş arası bir hizmet süresi seçme izni verilebilir. Üniversiteden önce ya da sonra, ilk mesleki kariyerleri sırasında ya da önce.
Seferberlik görevine çağrılma sorunu, kamusal işlerin ve aşağıda ele alınan mesleki eğitim programlarının ışığında incelenmek zorundadır.

projeler, sorumlu yerel otoritelerin -yöre meclisi ya da ev sahipliği yapan kent, şehir, ilçe ya da ulus- ortaklığı ve rehberliğiyle tasarlanıp uygulanmaya geçirilebilir. Bu birimlerin etkinliklerinin özel amacı, tren yollarının, köprülerin, tüneller, viyadükler, kanalizasyon sistemleri ve su yollarının ulusal altyapısının onarılması olabilir. Bu sistemler, son on yıllarda tehlikeli bir bakımsızlık içindedirler ve şimdilerde hem kamu hem de özel sektörün başa çıkamayacağı kadar kötü görünmektedirler.

Kent projeleri, evsizlere ve düşük ücretli işçilere yardımı, parkların ve eğlence alanlarının restorasyonunu, duvar yazılarının temizlenmesini, mahkûm ve yaşlılara yardım edilmesini, trafik kontrolünü, bakıcılığı ve şifa eğitimini, yarı profesyonel hizmetlerin ve yukarıda önerilen türden altyapı onarımlarını içerebilir.

Kırsal alan projeleri, koruma ve ekoloji programlarını, sel ve su kontrolünü, kırsal yol onarımı ve bakımını, kent ve kasaba inşa ve restorasyon projelerini, yeniden ağaçlandırma ve sulama programlarını ve orman yangını kontrolünü ve diğer felaket önlemlerini içerebilir.

Uluslararası Birimler, (şu anda federal hükümetin ACTION programı altında olan) Barış Birimleri'ne uydurulabilir ve onlarla birleştirilebilir. Bunlar, ev sahibi ülkelerin ve ilgili uluslararası kuruluşların yakın danışma ve denetimiyle çalışabilir.

Özel Hizmet Birimleri bütün bölümlere (tıp, iletişim, ulaşım, konut, inşaat, eğitim ve yönetim) yaşamsal uzmanlık yardımları sağlayabilir. Bunlar ayrıca, başlangıç araştırma ve eğitimi, örgütlenme yapısı, proje planlaması, Pentagon bağlantısı, bütçe ve muhasebe ve birimlerin görevlere dağıtılması konularında sorumluluk yüklenerek, Yurttaş Birimleri için bir sekreterya olarak çalışabilirler.

Evrensel yurttaş hizmeti zorunlu askerliğin, insan kaynağı eğitiminin ve kamusal işlerin güncel programlarının başına dert olan bir dizi soruna cevap verebilir. Bu, kadınlara, onları doğrudan askeri göreve zorlamaksızın (ama askerlik onlar için bir seçenek olarak kalabilir), erkeklerle eşit hizmette bulunma hakkı verebilir. Bu, hizmet için gerekli sorumluluk yükünü bütün yurttaşlara eşit olarak dağıtabilir ve böylece sınıf, refah seviyesi ve ırk farklılıklarının üstesinden gelinmesine yardım edebilir. Barış zamanlarındaki zorunlu askerliği eleştirenler yumuşatılabilir ve liberallere kendi ilkeleri-

ni pratiğe geçirme şansı verilebilir. Aynı zamanda, askeriyenin daha etkin ve demokratik bir ordu kurma şansı olabilir. Evrensel yurttaş hizmeti, Pentagon'a şimdiye kadarki zorunlu askerlikte oluşturulmuş standardın korunması garantisini veremez; fakat bu, bütün yurttaşlar için -bilhassa hizmete hazırlıklı olan fakat barış zamanlarında askerlik yapmaya isteksiz olanlar için- bir seçenek olmayı sürdürürken, gönüllü ordu üzerinde bir iyileşme etkisi yapabilir. Ordunun seçtiği kişiler, zaten bir başlangıç eğitiminden geçmiş olacaklar ve sivil yaşamlarından umudu kesmiş olanlardan ziyade askerliğe ilgi duyan genç erkek ve kadınlardan oluşacaktır. Bu birimlerden birinde hizmet etme zorunluluğu ve yıllık kapasitenin kapsamı (yaklaşık dört milyon erkek ve kadın) göz önüne alındığında, önemli sayıda yetkin, eğitimli Amerikalının askeri seçeneği seçmesi beklenebilir. Eğer zorunluysa, biraz daha kısa bir askeri hizmet süresi ya da diğer teşvikler de birlikte denenebilir.

Gelgelelim, evrensel yurttaş hizmetinin önemli avantajları yurttaşlıkla ilgili olacaktır. Bu hizmet askerlik hizmetinin birçok tartışılmaz erdemini taşıyabilir: dostluk ve yoldaşlık, ortak eylemlilik, takım çalışması, başkaları için ve başkalarıyla birlikte hizmet etme ve bir cemaat duygusu. Ama askeri hiyerarşi yerine eşitliği; itaatin yerine dayanışmayı ve dar görüşlü katılımın yol açtığı biz/onlar türü çatışma yerine bir karşılıklılık ve ulusal birbirine bağlılık hissi getirebilir.

Bu bölümde incelenen hemen hemen tüm öneriler yerel yurttaşlık üzerine yoğunlaşır ve bu nedenle dar bölgeciliğin zaaflarını taşır. Evrensel yurttaş hizmeti böylece ulusal yurttaşlığın yaşamsal bir aracı, yöreleri dışa açma ve yerelciliğin üstesinden gelme seçeneğinin aracı haline gelir.

Yurttaş hizmeti güçlü demokraside ekonomiyle başetme yolundaki kamusal çabalarda da bir rol oynayabilir. Roosevelt'in TVA'sı Sivil Koruma Birimleri ve Çalışma Projeleri Yönetimi, hem demokrasi hem de ekonomik verimlilik modelleri olmasına rağmen ve federal hükümetin, Büyük Toplum'a ulaşmaya yardım eden 1963 İnsan Gücü Eğitimi Yasası'ndan beri mesleki eğitim ve kamusal istihdam alanlarında kesin bir sorumluluk almasına rağmen, hükümet sistemi içinde eğitim ve meslek seçimine yönelik tek bir kaynak olmamıştır. Yurttaş hizmeti, mesleki eğitim ve ka-

musal çalışma programlarının öğelerini birleştirdiği için, ulusun altyapısı gibi "kamusal iyiler" fikrini meşrulaştırmaya yardım edebilir ve özel sektörün rolüne doğrudan meydan okunulmadan hükümetin ekonomide yer almasının bir yolunu gösterebilir. Kendi yurtlarına hizmet eden yurttaşlar gerçek bir "kamu" olurlar. Kamusal çalışmalar, gerçek bir kamunun faaliyet alanı oldukları zaman yeni bir anlam kazanırlar. Çözülmekte olan altyapı şimdiye kadar hiçbir muhatap bulamamıştır, ne özel çıkar grupları ne de hükümet otoriteleri onu onarmak için adım atmışlardır. Evrensel bir yurttaş hizmeti böyle bir sorunla mücadele edecek bir konumda olabilir ve ekonomik alanda, birimlerin etkinlik alanının ve kaynaklarının ötesinde daha fazla kamusal katılımı özendirebilecek bir hükümet etkinliği modeli haline gelebilir. Gençlerin işsizliği -belki de Amerikan ekonomisinin en ciddi sorunu- bu birimlerdeki hizmetlerle doğrudan azaltılabilir ve kabul edilen genç insanların eğitilmesi, özel sektör işlerinde şanslarını arttırabilir. Sağlıklı bir yurttaşlar cemaati, sağlıklı bir ekonomiyi, garanti etmese de destekler.

10. Yöresel Yurttaşlık ve Ortak Eylem: Yerel Seçenekler. Ortak eyleme siyasal katılım, katılıma geniş fırsatlar sunan yöresel düzeyde daha kolay başarılır. Daha önce, karar alma kurumları bölümü başlığı altında, kurayla seçimin yurttaşların yönetim sürecine daha doğrudan katılımında oynayabileceği potansiyel role değinmiştik. Başlangıçta Başkan Johnson'un Büyük Toplum projesinin bir parçası olarak algılanan ve 1971'de (Başkan Nixon'un önderliğinde) tek bir birim (ACTION) altında birleştirilen bazı federal gönüllü programları, Amerika'nın her yöresinde faaliyetlerine devam etmektedir.[64] Bunlar, yerel yardım ve özyönetim programları olarak vardırlar. Büyükanne ve Büyükbabaları Destekleme, Emekli Kıdemli Gönüllüler ve AHG (Amerika'ya Hizmet Gönüllüleri), Washington'daki birkaç parti, yönetim ve siyasal felsefe değişikliğine rağmen hâlâ yaşayan (ne var ki Reagan döneminde yaşayabilecekleri açık değildir) bu programlar arasında en çok bilinenlerdendir.

64. ACTION birimleri özellikle Carter yıllarında, Sam Brown'ın yöneticiliği sırasında etkindiler. Programın içeriği ve ruhuyla ilgili açık bir betimleme, onun yıllık raporlarından, Hükümet Matbaası'ndan edinilebilir.

Bir güçlü demokratik program, ACTION'ı, bir dizi farklı yerel programı geliştirmek ve beslemek için teşvik edebilir. Gelecek vaat eden birkaç program bazı yerel birimlerde halihazırda uygulama halindedir. Örnek olarak, emekliler ve evden dışarı çıkamayanlar, suç izleme örgütlenmelerinde "blok gözleyicileri" olarak çalışmaktadırlar. Bu, yaşlılara toplumsal bir rol veren ve aynı zamanda yerel güvenliği de arttıran bir görevdir.[65] Sweat-equity programları, sahipleri tarafından terk edilmiş olan yıkılmaya yüz tutmuş binaların sakinlerine, bunları onarmadaki ve vergi kayıtlarına uygun hale getirmedeki emeklerine karşılık binaların mülkiyet hakkını verebilir.[66] Çürümeye terk edilmiş kullanılmayan alan ve parklarda kent park ve bahçeleri geliştirilmektedir.[67] Kullanılmayan alanların temizlenmesi ve geliştirilmesi yörelerin niteliğini ve fiziki tanımını geliştirmektedir ve aksi halde ilgisiz kalabilecek yöre sakinlerini belli bir yerel karşılığı olan etkinliklere katmaktadır. Yerel güvenlik operasyonları, yerel polis tarafından yönlendirildiğinde ve yasadışı gönüllü birliklerin oluşması engellendiğinde, bir yöreyi birleştirmeye yardım edebilir.[68]

Bununla birlikte, bu seçeneklerin hepsi doğal olarak gönüllüdürler ve genelde gönüllülüğün zaaflarını paylaşırlar: Kendi çıkarını gözetmeyi özendirirler ve yerel birimler arasına, blokları içerden

65. Burada getirilen bir dizi diğer öneride olduğu gibi, suç izleme ve blok izleme örgütlenmeleri pek çok şehirde halihazırda vardırlar ve cemaat güvenliği ve emniyeti ve de katılımcıların toplumsal sağlıklarıyla ilgili değerlerini kanıtlamışlardır.

66. Yaygın sweat-equity programları Kuzeydoğu'da da -Washington, Baltimore, Philadelphia ve New York'ta bulunabilir. New York'un yukarı Batı Tarafı'ndaki Manhattan Vadisi programı buna tipik bir örnektir: Bu program, kiracıların ev sahibi olmasını ve bazı evlerin yenilenmelerini parasal açıdan desteklemiştir.

67. Cornell Üniversitesi 1970'lerde birkaç yıl, kent toprağı, bahçe kirliliği ve ilgili bahçıvanlık konularıyla bağlantılı deneylerinin parçası olarak bir kent çiftliği programını destekledi. Cornell projesinden yararlananlar, tarımsal yararlardan çok toplumsal yararlar buldular.

68. New York'taki bir suç izleme grubu olan Koruyucu Melekler, öncelikle getto gençliğince, Curtis Sliwa'nın önderliğinde oluşmuş ve ülke çapına yayılmıştır. New York görevlileri grubun suçu azalttığını kabul ettiler ve şimdi Sliwa ile eğitim ve irtibat konularında çalışmaktadırlar. Yurttaş eylemi ve gözü açıklık arasındaki bağ ince bir bağdır, ama kamu ruhundan ilham alan ve toplumdaki yoksul gençlere hizmet götürme dürtüsüne direnmek çılgınlık gibi görünüyor. Onların bağlılığı, Titmuss'un verme iradesini vurgulayan tutumunu ve bu kitabın hizmet etme ihtiyacı üzerindeki ısrarını destekler.

birleştirirken bile engeller koyarlar.[69] Daha meydan okuyucu proje, yurttaşlar için, yöre meclisleri ve yerel hükümetler tarafından alınan ortak kararların yürütülmesine katılım yolları bulmaktır. Ortaklaşa kararlaştırılan amaçların hayata geçirilmesinin sorumluluğu, karar süreçlerini disiplin altına alır ve siyasal yapıya canlı bir onay kazandırır. Tek başına izlenen sweat-equity projeleri, bütün cemaatin kısmen -yalnızca nominal bir düzeyde olsa bile- katıldığı projelere oranla daha az yararlıdır. Kamu görevlileri tarafından koordine edilen ve ilgili sınıftan her yurttaşın (ev dışına çıkmayanlar ve emekliler gibi) katıldığı suç izleme programlarının kamusal ruhu beslemesi, kişisel olarak suça maruz kalmış birkaç bireyin gözükara etkinliğine oranla daha olasıdır.

Son tahlilde, demokrasiye ne gönüllülük -içinde barındırdığı özelcilikle ve ilgisiz, mağdur ve kendi halinde olanları ihmal etmesiyle- ne de toplumsal zorlama -yaptırımlara dayanmasıyla ve yurttaşlıkla katıksız görevi bir arada tutmasıyla- hizmet eder. Yurttaşlık iradi olmaya devam edecektir, çünkü o bir görev olduğu kadar bir haktır da ve onu zorla almak onu yok etmektir. Bu, ortak eylem için yerel programların genelleştirilmiş bir yurttaşlık ruhuna paralel olmak zorunda olduğu anlamına gelir.

11. İşyerinde Demokrasi. Güçlü demokrasi için temel argümanımız siyaseti ekonominin önüne koyar ve yalnızca toplumsal yeniden canlanma yoluyla zamanla daha iyi bir ekonomik demokrasiye kavuşmayı ümit edebileceğimizi öne sürer. Yine de işyerinin demokratikleşmesi için güçlü demokrasiyle uyumlu olan pek çok sayıda öneri vardır. İnsancıl işletme ve eşitlikçilik modelleri gibi hükümet destekli projeleri kullanma olanağı, bazı deneyimlerin oldukça başarılı olmasına rağmen az incelenmiştir; bunların arasında Tennessee Vadisi Otoritesi belki de en iyi bilinenidir. Hükümetin ekonomik etkinliği, özel sektördeki etkinliğin yerine geçmektense onunla rekabet ettiği zaman, daha az müdahaleci görünecektir ve ekonomik tutumların değiştirilmesinde başarılı olması çok daha

69. Reagan yönetimi, gönüllülüğü, hükümeti toplumsal yaşamdan ayırma programının bir parçası olarak özendirdi. Fakat, demokrasi için değerli olan, özelleştirmeye yeni bir destek veren özel gönüllü etkinlik değil, tabii ki kamusal gönüllü etkinliktir.

muhtemel olacaktır.

Benzer şekilde, kooperatif hareket modeline dayalı işçilerin sahiplendiği operasyonlar, yurttaşlık lehine, sanayi düzenlemelerinden (böyle bir düzenleme zorunlu olsa bile) daha çok şey yapar. Karar vermenin işçiler ve yönetim arasında paylaşılması, ortak belirleme *(Mitbestimmung)* alanında Alman modeline dayalı deneyimler, kâr bölüştürücü tasarımlar ve hisse senedi sahipliği seçeneklerinin hepsi, yalnızca ekonomik eşitlikçiliğe hizmet etmekle kalmaz, aynı zamanda yurttaşlık ruhunu besler. Bu seçeneklerin irdelenmesi, bunları *Working Papers, Dissent* ve *Democracy* gibi dergilerde yıllardır savunanlara bırakılabilir; fakat bunlar güçlü demokratik programda açıkça önemli bir yer kaplayabilirler.[70]

12. Yöreyi Fiziksel Kamusal Alan Olarak Yeniden Yaratmak. Son zamanlarda Paul Goodman'dan Jane Jacobs'a kadar bir dizi toplum, mimari ve fiziksel alan araştırmacısı bize, yörelerin fiziksel tasarımı ve onların siyasal ve toplumsal karakterleri arasındaki sıkı bağlantıyı göstermişlerdir.[71] Bunların arasında Oscar Newman kentsel tasarım yoluyla suçların önüne geçilmesini geliştirmeye yönelik çabaları ile özellikle tanınmıştır. Fakat onun "savunulabilir alan" fikri, merkezdeki katılımın hareket eden çevrelerdeki katılıma öncülük ettiği genişleyen yöre halkaları fikrine karşıttır.[72]

Güçlü demokratik program, tartışmanın taleplerine yanıt vere-

70. Alternatif ekonomik biçimler üzerine deneyler için en iyi araştırma, Martin Carnoy ve Derek Shearer'in *Economic Democracy: The Challenge of the 1980's* adlı çalışmasıdır. (Armonk, N.Y.: Sharpe, 1980) Alternatif Devlet ve Yerel Siyaset Üzerine Ulusal Konferans bir haber dergisi yayımlamakta, yasama modeli geliştirmekte ve ekonomik alternatifler üzerine birikimleri parasal açıdan desteklemektedir.

71. Bakınız Jane Jacobs, *The Death and Life of American Cities,* New York: Random House, 1965; Paul Goodman ve Percival Goodman, *Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life,* New York: Random House, 1960.

72. Oscar, Newman, *Defensible Space: Crime Prevention Through Urban Design,* New York: Macmillan, 1972. Newman'ın kamusal alanın bozulmasına yönelik temel çözümü, onu özel alan olarak yeniden yaratmak ve dolayısıyla özel çıkar teşviklerini kent çöküşüne karşı savaşta kullanmaktır. Fakat kuponlar ve gönüllülükte olduğu gibi, bu çözüm sorunu ancak onun kökenindeki nedeni - özelcilik- güçlendirerek çözer. Newman'ın son çalışmasıyla ilgili bir tartışma için bakınız "Planner Urges a New Community Concept", *The New York Times,* Pazar baskısı, 1 Haziran 1980.

bilen ve yurttaşlığa fiziksel bir ortam kazandırabilen bir mimari ve tasarım gerektirir. Yurttaşlıkla ilgili arenalar aynı zamanda eğlence ve ahbaplık -sıkı uğraş isteyen karar almanın yanında söyleşi ve etkinlik- alanları olmalıdırlar. Yöre meclisleri, yabancıları bir araya getirme ve onları hemşerilere dönüştürme misyonlarını destekleyecek mekânlara gereksinim duyar. Bir yöre kendi kimliğinin olması için, başka bir yöreden ayrı tutulmalı; fakat her biri bir diğerine açık olmalıdır; dolayısıyla, yerelciliğe, güçlendirici fiziksel bir ivme verilmez. İçinde alışveriş merkezleri, süpermarketler ve yalnızca otomobiller için kurulmuş ulaşım şeritleri barındıran gökdelenlerin cemaat üzerinde tahrip edici bir etkisi vardır ve toplumsal yaşamlarımızın özel yanlarını dikkate almamaktadırlar. Biz Jane Jacobs'tan geleneksel yörelerin daha emniyetli, daha toplumsal, samimi olduğunu ve dolayısıyla kamusal bir karakter taşıdığını öğrendik (1910'daki Hester Caddesi'ni 1980'deki alışveriş merkezi ile karşılaştırın). Yöre okulu ırkçılık barındırabilir ve yerelciliğe mekân olabilir -bu yüzden kupon sistemi ona karşı çıkmayı savunur-; fakat o aynı zamanda, bir cemaate bir yürek bahşeder ve gençlere komşu ve yurttaş olmanın ne anlama geldiğine dair ilk sezgilerini kazandırır.

Güçlü demokratik cemaat, eğer büyük şehirlere ve banliyö alanlarına yayılacaksa, yeni fiziksel yerleşim biçimleri bulmak zorunda olacaktır ve bunu yapmak için de demokratik görüşü paylaşan mimarlara ihtiyaç duyacaktır.

Şu halde güçlü demokratik gündem, genişletilmiş ve çeşitlendirilmiş bir gündemdir. Bu gündem tek bir reforma bağlı değildir; fakat etkisi fark edilebilir olacaksa ve yenilikleri hâlâ yerinde duran cılız demokratik sistem tarafından yutulmayacaksa, eleştirel bir kitle gerektirir. Bu yüzden burada programı birleşik bir gündem biçiminde özetlemek yararlı olabilir. Bu gündem şöyle okunabilir:

YURTTAŞLIĞIN YENİDEN CANLANDIRILMASI İÇİN BİR GÜÇLÜ DEMOKRATİK PROGRAM:

1. Birden beş bin yurttaşa kadar, ulusal bir YÖRE MECLİSLERİ sistemi; bunların başlangıçta yalnızca tartışma işlevleri olabilir,

fakat zamanla yerel yasama yetkisini de üstlenebilirler.

2. Yeni telekomünikasyon teknolojisinin toplumsal kullanımını düzenleyecek ve denetleyecek ve halk oylaması konularının tartışma ve müzakeresini idare edecek ulusal bir YURTTAŞ İLETİŞİM KOOPERATİFİ.

3. Bilgiye ulaşımı eşit hale getirmek ve bütün yurttaşlara tam yurttaş eğitimi ulaştırmak için bir YURTTAŞ VİDEOTEKS SERVİSİ ve bir YURTTAŞ EĞİTİMİ HABERLEŞME YASASI.

4. İlgili bir yerel yurttaş topluluğu aracılığıyla SUÇTAN ARINDIRMA ve DANIŞMAN JÜRİ SİSTEMİ deneyimleri.

5. Çoktan seçmeli bir format ve iki aşamalı bir oy verme planıyla birlikte, Kongre'nin yasama hakkı üzerinde kitlesel inisiyatife ve halk oylamalarına olanak sağlayan, ulusal bir İNİSİYATİF VE HALK OYLAMASI SÜRECİ.

6. Yurttaş İletişim Kooperatifi'nin denetimi altında, başlangıçta yalnızca eğitsel ve eğilim saptama amaçları için deneysel ELEKTRONİK OYLAMA.

7. Teşvikler ödeme yolunu kullanarak, yerel görevler için KURA aracılığıyla yerel seçimler.

8. Belirlenen okullar, kamusal konut projeleri ve ulaşım sistemleri için DAHİLİ KUPON SİSTEMİ'nin denenmesi.

9. Bütün yurttaşlar için askerlik hizmeti seçeneğini de içeren bir EVRENSEL YURTTAŞ HİZMETİ programı.

10. "Ortak Çalışma" ve "ortak eylem" alanında YEREL GÖNÜLLÜ PROGRAMLAR'ın kamu tarafından desteklenmesi.

11. Ekonomik alternatifler için model oluşturan kamusal kurumlar aracılığıyla İŞYERİ DEMOKRASİSİ alanındaki deneylere kamusal destek.

12. Yeni bir TOPLUMSAL VE KAMUSAL MEKÂN MİMARİSİ.

Bu program güçlü demokrasiyi tarif etmez: güçlü demokrasinin kendisidir. Uygulandığında, yukarıda geliştirilen teoriye, gerçek bir pratik yaşam ve nefes kazandıracaktır.

D. PİŞMANLIĞI KURUMSALLAŞTIRMAK

Bu programa en fazla sempati duyan bir okur bile, bu tam donanımlı yeni kurumları ve işleyişsel yenilikleri gözden geçirip, çok değişken, alışılmadık ve belirsiz olan bu önerilerin riske fazla açık olduğu sonucuna varabilir. Eğer başarılabilirse, daha fazla demokrasi kesinlikle daha fazla yasama, müdahale, zaman kaybı ve dolayısıyla daha az özgürlük anlamına gelecektir. Daha yetkin bir yurttaş topluluğu daha fazla şey yapma zorunluluğu hissedebilir ve zamanla kendi aklına direnmeye ve ortak yargılarından sapmaya karşı daha az hoşgörü gösterecek biçimde gelişebilir. Acemi demokratik tamirciler, işe ufak değişiklikler yapmakla başlayıp Anayasa'yı parçalamakla bitirebilirler. Böyle bir okuyucu, pek çok demokratik liberal gibi, sonuçta Burke'yi Locke'un bir müttefiki olarak görecektir ve yetersiz de olsa elimizdekini korumanın, cazip olsa bile, elimizde olabilecek olan için feda edilemeyeceğini düşünmenin daha akıllıca olduğuna inanacaktır.

Bilginin tamamının belirsizliği ve insanların zayıflıkları -bu, zorunlu olmasa da onların yurttaşlara dönüşmesini zorlaştırabilir- güçlü demokrata pişmanlığı kurumsallaştırmak sorumluluğunu yükler: Reformlarında değişim iradesi üzerine sınırlar getirmek ve kamusal seçimin tüm siyasal irade üzerine sınırlar getirmesini sağlayan mekanizmalar oluşturmak.

Burada önerilen bütün reformları koşullandıran taktik bir seçim, tamamlayıcı kurumların yedek kurumlara tercih edilmesidir. Öncelikle belli liberal engelleri ortadan kaldırarak güçlü demokratik programı daha çabuk gerçekleştirebiliriz; temsil, parti sistemi, tek adaylı seçim bölgeleri ve güçler ayrılığı ilk akla gelen engellerdir. Fakat sağgörülü demokrat, temsili bileşenleri ortadan kaldırarak değil, anayasal formüle katılımcı bileşenler ekleyerek reform yapar. Hedef, liberal demokrasiyi yurttaş katılımı ve siyasal cemaate doğru yönlendirmektir, onun erdemlerini eksikliklerine feda ederek yok etmek değil. Partilerin kaldırılmasını istemek bir ütopyayı istemektir. Anayasal bir düzen istemek ise felaketi davet etmektir. Amerikan sistemi (zamanla yer etmiş her demokratik anayasa gibi) evrim yoluyla yaşar ve tarihsel olarak sınanmış pratiğin çevrelediği yeni kurumsal kuşakların eklenmesiyle evrilir ki

bunlar sistemin çekim merkezini ve boyutlarını bile değiştirebilirler.

Güçlü demokrasinin sahip olduğu en iyi kontrol, Amerikan Anayasası'nın süredurumsal gücüdür. Federalizm gücü dikey olarak bölerken, güçler ayrılığı ve bağımsız yargı onu yatay olarak böler ve hiçbir kitlesel irade -güçlü demokratik topluluğun büyüsü başarılı olsa bile- bu kontroller var olduğu sürece birlikçi totalizm tuzağına düşmeyecektir. Gerçekten, güçlü demokrasinin kendisinin içerden bölündüğünü üzüntüyle belirtmiştik: Onun yerel katılıma olan eğilimi, uzlaşma arayan işleyişleri bir ortaklık iradesi ve iktidarı kamusal mülkiyet adına kullanma eğilimini arttırırken bile, dar bölgecilik ve taraflı bir yerelcilik ruhu besler. "İnisiyatif ve halk oylaması süreciyle, televizyon tartışmalarıyla, yurttaş hizmetiyle, yöre ortak çalışmalarına yerel katılımla ve yasama sürecine ulusal katılımla birlikte, yöre meclislerini deneyelim" diyen güçlü demokrat, liberal demokratların, onun önerilerini kabul etmedikleri zaman bile saygı duyabilecekleri bir dille konuşur. "Oligarşik temsil kurumlarını parçalayalım ve egemen halkı kontroller ve dengeler bataklığına saplayıp ortak eylem yapmayı engelleyen anayasal önlemleri kaldıralım" diyen güçlü demokrat, demokratik inancına, amaçlarına ulaşma telaşı içinde zarar verir. Ona güvenilmemelidir. Güçlü demokrasi, tamamen yok etmeden eklemeler yapan ve çarpıtmadan tekrar yönlendiren tamamlayıcı bir stratejidir. Başka bir yol yoktur.

Bununla birlikte, sınırlamalara bağlılığın bir iyi niyetten öteye gidebilmesi için, güçlü demokratik kurumların kendileri, katılan yurttaşların eğilimlerine bağımlı olmayan uygun kontroller ve kendi kendini düzenleyen dengelerle donatılmalıdır. Aslında, daha önce öne sürülen öneriler, kendi bakışlarını kolektif bakış gibi sahiplenmede aşırılığa gitme potansiyeli olan ateşli cemaatleri dengelemek için tasarlanmıştır. Tamamen pratik bir siyasal bakış açısından bakılırsa, halk oylaması sürecine getirilen kontroller en ağırlıklı olanlardır. İki okuma gerekliliği, Kongre'nin veto hakkı olasılığı ve bir Yurttaş İletişim Kooperatifi tarafından denetlenen bir şebeke üzerinde tam ve bilgili bir tartışma, düşüncesizce hareket eden yurttaşları engellerle baskı altında tutar ve sağgörülü ve dikkatlice tasarlanmış yasamayı ödüllendirir.

8. Bölümdeki dinleme ile ilgili tartışmamız ve yöre meclisleri-

ne ve meclis görevlilerine tanınan rol, kamuya yasama üzerinde gerçek bir veto hakkı sunmasa bile, azınlıklara muhalefet ve eleştiri yapmada özel bir ağırlık veren kamusal bir söylem anlayışı getirir. Çoğunluklar azınlıklara kendi çıkarlarının izlenmesini dayatırlar, böylece sayısal olarak fazla taraftarı olan çıkarlar özel çıkarlara dönüşürler. Yurttaş cemaatleri muhalefet durumunda dikkatlice hareket etmelidirler, çünkü çoğunluk ve azınlıkların varlığı cemaatin tamamen ayrışmasının bir simgesi iken, muhalefet cemaatin kendisinin tehlikede olabileceğinin bir işaretidir. Bu anlamda, yöre meclisleri yargı konularında oy birliğine yakın bir uzlaşmayı gerektiren uygulamalar isteyebilir ve hatta ulusal halk oylaması süreci, ikinci okumada yenilmiş geniş, yoğun bir azınlığa yasama inisiyatifi için son (üçüncü) bir okuma isteme hakkı tanıyabilir.

Amerika'da, belki de uyuşmazlık sistemi ve hakların anayasal güvencesi tarafından önlendiği için, yalnızca küçük bir rol oynamış olan bir görev müfettişliktir. Bununla birlikte, belki de sistemimiz daha fazla katılıma doğru yönlendirilseydi, yurttaşlar daha fazla yasama gücü kazansaydı ve böylece daha az hak talep etseydi, o zaman "Amerikalıların kamu bürokrasileri ile ilgili kaygılarını dışavurabilecekleri ve kızgınlıklarını yumuşatabilecekleri kanalların bulunması" çok önemli bir sınırlayıcı rol oynayabilirdi.[73] Yeni uzlaşmacı cemaatlerin, meşru olduğu için iyice karşı konulamaz hale gelen iradesi ile bir arada yaşamak zorunda olan muhalifler, bir yöre müfettişinin şahsında muhalefetlerine bir destek olmasa bile bütünleşmeleri karşılığı bir teselli bulabilirlerdi. Bir ölçüye kadar, kolaylaştırıcılar bu işi üstlenebilirler, fakat onlar tek tek yurttaşlardan çok cemaate karşı sadık olmalıdırlar. Böylece tek görevi, topluluğun kamusal iyileri sağlamak amacıyla meşru bir biçimde hareket ederken mağdur bırakabileceği insanlara hizmet etmek olan bir kamu görevlisi yaratır. Biz kamu savunucularına izin verir ve onları teşvik ederiz, çünkü en adi suçluların bile aksi kanıtlanıncaya kadar suçsuz olduklarına

73. Alan J. Wyner, der., *Executive Ombudsmen in the United States*, Berkeley: Institute of Governmental Studies, 1973, s. 3. Amerika'da müfettişlik görevi deneyimi ve geleceği ile ilgili tam bir tartışma için bakınız Stanley V. Anderson, *Ombudsman Papers: American Experience and Proposals*, Berkeley: Institute of Governmental Studies, 1969.

inanırız. Elbette ki müfettişlerin teşvik edilmesine gücümüz yetebilir; çünkü tartışmadan ve oylamadan dışlanmışların, muhalefetlerine rağmen ahlâksızlıkla ve yanlış fikirli olmakla suçlanamayacaklarına inanırız.

Her şeyden önce, güçlü demokrasi programını ölçülü bir ruhla ilerletmeye ihtiyaç duyar. Eğer nihai çözümler bulunabilir olsaydı, ayrıntılı düşünmeye ya da tartışmaya ne ihtiyacımız olurdu? Eğer amaç hakikat ise filozoflar kralların yerine geçeceklerdir. Fakat demokrasi, hakikatin ve kesinliğin ve nihai çözümlerin insani durumun karanlık belirsizlikleri içinde kaybolduğu anda başlar ve bu nedenle zorunlu olarak sağgörülü bir mizaca sahiptir. Platon, iyi yönetilen bir halkın ölçülülük ve ılımlılığa ihtiyaç duyduğunda ısrar ederken haklıydı; fakat ılımlılığın hakikate ya da güya hakikat sahiplerine karşı hürmet etmek anlamına geldiğinde ısrar ederken yanılıyordu. Ilımlılığa en çok ihtiyacı olan, kendi kendini yöneten halktır; çünkü onlara, kendi öz yönetimlerinin dayandığı ve haklılaştırıldığı zayıflık ve sakatlıkları hatırlatacak tek şeyleri ılımlılıktır.

Demokrasi davasının iki savunucusu vardır: Biri insanın zayıflığından bahseder ve bilgiye yönelik her iddianın önünde sonunda ayağını basması gerektiği çürük temele işaret ederek, endişeyle, "Kendimizi birlikte yönetmeliyiz, bizi yönetebilecek başka kimse yok" der. Sınırlama isteğinin yanıt verdiği, işte bu sestir.

Fakat, daha olumlayıcı başka bir savunucusu vardır, konuşmanın kendisinin, Yunancada *logos* denilen akıl yetisinin içerdiği, insanoğlunu hayvanlar âleminden ayıran ve ona, kendinin ve başkalarının bilincinde olma şeklindeki çift hediyeyi ihsan eden ayırt edici özelliği algılayan biri. Bu savunucu için, her bireyin başkalarıyla konuşma, iletişim yoluyla kendi varlığını ispat etme hakkı, insan özerkliğinin ve asaletinin paha biçilmez kaynağıyla özdeştir. Dolayısıyla, Yunanistan'da, *Isegoria* -mecliste herkese konuşma hakkı-, sadece demokratik katılımla değil; demokrasinin kendisiyle de eşanlamlıydı. Dolayısıyla, demokrasi, eğer daralan dünyaya ve kendisine düşman bir modernliğin saldırılarına rağmen hayatta kalacaksa, çokseslliliğini yeniden keşfetmek ve yurttaşlara bir kere

daha konuşma, karar verme ve eylemde bulunma gücü vermek zorunda olacaktır; çünkü sonunda özgürlük, özel yalnızlık mağaralarında değil, insanların her gün yurttaşlar olarak karşılaştıkları ve birbirlerinin konuşmasında ortak bir insanlığın tesellisini keşfettikleri gürültülü meclislerde bulunacaktır.

Der: John Keane

SİVİL TOPLUM VE DEVLET

AVRUPA'DA YENİ YAKLAŞIMLAR

İnceleme/Çev.: Erkan Akın-Aksu Bora-Ahmet Çiğdem-Levent Köker-Mehmet Küçük-Ayşe Nur/438 sayfa/ISBN 975-539-061-2

"Sivil Toplum" terimi, Türkiye solunun gündemine ilk kez 1980'li yılların ortalarında girdi ama demokrasi ve siyaset konusunda anlamlı bir tartışma yürütme imkânı olarak kullanılmadan bir kenara atıldı. Klasik anlamda siyasetin tam bir kriz içine düştüğü günümüzde solun, kendine ait kavramları böylesine cömertçe harcama alışkanlığı yüzünden geldiği yer, giderek arkaik ve marjinal bir konuma sürüklenmesi ya da tamamen liberalleşerek kimliğini yitirmesi oldu. Etkili bir sol siyaset üretilemedi, çünkü siyaset yapmanın başka biçimleri, başka alanları tahayyül bile edilmedi. Kapitalizmle farklılaşarak "sahici bir sol alternatif kimlikle" yaşama çabası içinde olunmadı. Bu anlamda, bugün sosyalistlerin önündeki esas sorun "siyasetin yeniden tanımlanması" bizce. Üstelik bu hâlâ mümkün: Bütün geleneksel literatürün taranıp eleştirilmesi, kavramların yeni baştan içeriklendirilmesi koşuluyla...

Batı'da son dönemde "sivil toplum" teriminin canlanması etrafında "yurttaşlık", "kimlik", "kamusal alan", "demokrasi" ve "devlet" kavramları çok önemli tartışmaların odak noktası haline geldi. John Keane'in *Demokrasi ve Sivil Toplum* adlı çalışmasına eşlik eden *Sivil Toplum ve Devlet* bu tartışmaları bir arada sunan en ***kapsamlı*** ve en ***yeni*** derleme. Medeniyet kavramının doğuşundan toplum sözleşmesi anlayışının içerdiği ataerkil boyuta, Doğu Avrupa'daki totaliter rejim ve muhaliflerinden refah devletinin bunalımına dek çok geniş bir konu yelpazesine sahip. Yazılara bir ortak payda belirlemek gerekirse şu denilebilir: Yazarlar, "sivil toplum"u, lehinde ya da aleyhinde tavır alınabilecek bir siyaset ölçütü olarak değil, "sahici bir demokrasinin" oluşturulabilmesi için şu ya da bu yönlerden eleştiri ve düzeltme işlemlerine tabi tutulması gereken bir "müdahale alanı" olarak görüyorlar.

Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden on altı kuramcı, sivil toplum-devlet ayrımının kökenleri ve tarih içinde buna yüklenen anlamların değişmesinin yanı sıra ayrımın günümüzde taşıdığı sosyolojik anlamı da tartışıyorlar. Ama daha önemlisi totalitarizme karşı direnme, yeni muhafazakârlığın ve özelleştirmeciliğin yükselişi, yeni toplumsal hareketler, kapitalizm ve refah devletinin geleceği gibi güncel gelişmeler karşısında sivil toplum kavrayışının sunabileceği siyasal imkânlar üzerinde durarak pozitif öneriler getiriyorlar. Anti-politik politika, kamusal-özel alanlar arasındaki ayrımın yeniden çizilmesi, toplumsal görünürlüğün arttırılması, her türlü gizli örgütün ilgası bu önerilerden birkaçı...

"Çevre", "katılım" gibi "Sivil Toplum" kavramının da sindirilmeden tüketilmeye çalışıldığı ülkemizde "demokrasiyi derinleştirerek tanımlamak" gibi bir kaygısı olanlar için vazgeçilmez bir kitap...

John Keane

DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM

AVRUPA SOSYALİZMİNİN AÇMAZLARI, TOPLUMSAL VE SİYASAL İKTİDARIN DENETLENMESİ SORUNU VE DEMOKRASİ BEKLENTİLERİ ÜZERİNE

İnceleme/Çev.: Necmi Erdoğan/313 sayfa/ISBN 975-539-051-0

Demokrasi, devlet, sosyalizm, eşitlik, özgürlük, özetle siyaset hakkında düşünmeyi sürdürüyoruz. Bu kez, demokrasinin önündeki en büyük tehlikenin demokratik hayalgücünün tükenmeye yüz tutması olduğu tesbitinden hareket ederek siyasi imgeleme yeni bir soluk getiren bir kitap sunuyoruz.

John Keane çoğulcu, kozmopolit ve sosyalist bir demokrasi anlayışı geliştiriyor. Demokrasiyi çoğunluk yönetimi, parti rekabeti ve hukuk devleti ile sınırlı gören ufku aşmayı hedefleyerek demokrasi düşüncesini geniş bir konu yelpazesi içinde somutlaştırıp zenginleştiriyor. Bizde liberallikle özdeşleştirilmeye başlanan yeni muhafazakârlığın (ve "özelleştirmeciliğin") sivil ve siyasal özgürlüklere yönelik tehditleri; Sovyet-tipi rejimlerin sosyalizm adına yarattığı siyasi, ahlâki ve insani tahribat; tam istihdamın olanaksızlığı; görünmez devlet iktidarı; parti merkezli siyaset anlayışının gerileyişi; toplumsal hareketlerin yükselişi; parlamento düşüncesinin vazgeçilmezliği; mutlak, bilimsel ve evrensel doğruların bilgisine sahip olma iddiasından vazgeçmiş göreci bir perspektiften ideoloji eleştirisi yapmanın nasıl mümkün olabileceği bu konulardan birkaçı... Yazar sivil toplum-devlet ayrımının yıkılması değil, korunması gerektiğini düşünüyor. Ona göre, özerk kamusal alanlardan oluşan bir sivil toplum devletin keyfi iktidar kullanmasının önündeki temel engeldir. Ama sürekli parçalara ayrılıp iç çatışmalarla kendi kendini kötürümleştirme potansiyeline de sahiptir. Bu anlamda bu eğilimi gideren yönlendirici ve eşgüdümleyici bir faktör olarak evrensel yasaları uygulayan ve "kamu vicdanı"nı cisimleştiren devletten vazgeçilemez. Ancak esas ilke yurttaşların devletin mülkü olmadığı ilkesidir; devlet topluma değil, toplum devlete hesap sorma yetkisine sahip olmalıdır. Keane sosyalizmi de, kolektiviteleri ilgilendiren kararların, bütün üyeler tarafından ve özerk olarak alındığı, farklılaşmış ve çoğulcu bir iktidar sistemi olarak tanımlıyor.

Sivil toplumu ve piyasayı her derde deva görenlerden de sınıf-merkezli, devletçi ve her türlü siyasi sorunu ekonomiye tahvil eden ufuksuz "sol" anlayışlardan da bunalanlara ve özgür bir kamusal alan konusunda fikir ve sol tavır üretmek isteyenlere şiddetle önerilir.

Charles Taylor

MODERNLİĞİN SIKINTILARI

İnceleme/Çev.: Uğur Canbilen/104 sayfa/ISBN 975-539-092-8

Modernleşmeye düşünerek karar vermiş olmaktan çok maruz kaldığımız söylenebilir; toplumumuz, modernliği ciddi olarak daha yenilerde tartışmaya başladı. Ama bu tartışmalarda daha çok topyekün red (fundamentalizm) ya da topyekün kabullenme (liberalizm) tavırları hüküm sürüyor.

İşte "komüniteryanizm" adı verilen düşünce akımının en önde gelen temsilcisi Kanadalı filozof Charles Taylor, bu kitabında, hem ihtişamını hem de sefaletini gözler önüne serdiği modernliğin ahlâkının ve kültürünün temellerini tartışıyor. Önce modernliğin üç "sıkıntı"sını teşhis ediyor: Bireycilik, araçsal aklın hâkimiyeti ve ortak bir siyasi proje yokluğu yüzünden siyasal katılımın ve dolayısıyla özgürlüğün azalması.

Taylor, kitabın büyük bölümünü, insanın anlam ufuklarını daraltan bireyciliğin temelinde yattığını düşündüğü pozitif ideali tanımlamaya ayırıyor. Taylor'ın "sahicilik etiği" dediği bu ideal, kişinin kendine karşı dürüst olması, hayatını kendisine göre, başka kimseye öykünmeden yaşaması, yaşam modelini kendi içinde bulması gerektiği düşüncesine dayanır. Burada, doğruyu yanlışı bilme, yani ahlâk, herkesin kendi iç sesine kulak vermesinin sonucudur. Sahicilik bir özgürlük idealidir, insanı kendine karşı sorumlu kılar. Sahicilik "benmerkezcilik" değildir; çünkü insan kendi kimliğini ancak insan dillerinin zengin anlatım araçlarını edinerek, tüm hayatı boyunca "anlamlı ötekiler"le diyalog, hatta mücadele içinde biçimlendirir. Kendimi tanımlamak, ötekilerle aramdaki farkta önemli olanın ne olduğunu belirleyecek bir anlam ufkunu gerektirir. Bazı seçimlerin diğerlerinden daha değerli olmasını da yine bu anlam ufku mümkün kılar. Yani kişi ancak tarihin, doğanın taleplerinin, diğer insanların ihtiyaçlarının, yurttaşlık görevlerinin *önemli* olduğu bir ortamda anlamlı bir kimlik edinebilir.

Yani bireyi atomcu, araçsalcı bir dünyada tek başına bırakan ve "iyi yaşam nedir" konusunda yansız kalmayı tercih eden ve seçimi tek tek bireylere bırakan liberalizm, yanlış yoldadır. Taylor'a göre, kolektif bir "iyi"yi hep birlikte tanımlamak (dayatmak değil) mümkün ve gereklidir. Modernlik, sahicilik, teknoloji, şiir ve akıl konusunda serinkanlı bir biçimde düşünmek için olağanüstü çıkış noktaları sunuyor Taylor.

Ross Poole

AHLÂK VE MODERNLİK

İnceleme/Çev.: Mehmet Küçük/236 sayfa/ISBN 975-539-053-7

80'li yılların bildik depolitizasyon sürecinin ürünlerinden olan köşedönmecilik, vicdanı, diğerkâmlığı ve ahlâkı iskartaya çıkarıp değer namına ne varsa tahrip ediyor. Medya "yükselen değerler" diye bir terane tutturarak kapitalizmin 200 yıllık 'değer'lerini (tüketim, bireycilik, başarı ve iktidar hırsı vs.) cilalayıp dolaşıma sokuyor. Piyasa "yenilik", "değişim" gibi "parlak" ama içi boş sloganlarla insanlığımıza saldırıyor.

İnsanların kendilerinden başka bir yolgöstericisi olmadığı düşüncesinden yola çıkan sosyalizmin bu haklılığını insanlara yeniden ikna edici bir alternatif olarak sunabilmek için ahlâk-siyaset ilişkisini ciddi bir biçimde ele alması gerektiğini, dini ve kapitalizmi amansızca eleştirmeyi sürdürürken "pozitif bir etik" konusunda da artık inandırıcı öneriler getirmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Hayati önem atfettiğimiz bu konuda yayımlamayı tasarladığımız bir dizi kitabın ilki olan *Ahlâk ve Modernlik*, modern dünyadaki çeşitli ahlâk anlayışlarının toplumsal önvarsayımlarının eleştirel bir analizini sunarak yolu açıyor. Ross Poole, Anglosakson felsefe geleneğinin yararcılık, Kantçılık, haklar, erdem vs. gibi bildik kaygılarının ötesine gidip iktidar, cinsiyet, nihilizm ve milliyetçilik gibi ahlâki açıdan canalıcı içerimleri olan meselelere derinlemesine bir bakış getiriyor. Piyasanın öngerektirdiği insan ve akıl anlayışının, "gerekli bir yanılsamalar sistemi" olarak kavranan bir sözde-ahlâktan ötesine izin veremeyeceğini vurguluyor. Ahlâkın mümkün olabilmesi için toplumsal kimlikle bireysel kimlik arasında çatışmanın değil de sürekliliğin olduğu bir toplum biçimi yaratma mücadelesinin zorunluluğunu, bunun için de farklı bir akıl, benlik ve kolektivite tasavvuru geliştirmek gerektiğini söylüyor. İşe, "kadınsı özel hayat" alanına kapatılmış bulunan sevgi, dostluk, özen gibi özellikleri, araçsal aklın egemen olduğu "erkek kamusal hayat"a taşıma mücadelesi vermekle başlayabileceğimizi belirtiyor.

"Burada ve şimdi" ahlâklı yaşamak isteyenler için ufuk açıcı bir kitap.

André Gorz

KAPİTALİZM SOSYALİZM EKOLOJİ

İnceleme/Çev.: Işık Ergüden/161 sayfa/ISBN 975-539-046-4

Reel-sosyalizmin çöküşü ile solun kendini "yeniden tanımlama" süreci hızlandı... Bu sürecin yazarlarından olan André Gorz ise yeni bir sosyalizmin imkânlarını aktif bir biçimde düşünen, tartışan; klasik politika yapma kalıplarını sarsan biri...

Bu kitapta ise, "çalışanların" ve "çalışma"nın niteliğinin değiştiğinden hareketle yeni bir çalışma etiğinin oluşturulması gerektiğinden söz ediyor. Çalışmanın toplumsal bir kimlik oluşturmadaki rolünü reddederek yüz yıl önceki bir "düş"ü, "tembellik hakkı"nı gündeme getiriyor. Toplumsallaşmanın ve özgürleşmenin "boş zaman"a ihtiyacı olduğunu belirterek kendisini çalışmakla sınırlayan işçilerin talepleriyle sosyalist bir dönüşümün gerçekleşemeyeceğini söylüyor.

Ve sosyalizmi yeniden içeriklendirme çabasına girerek, onu "özgürleşme ve özerklik gereğinin ortaya çıkardığı anlam ufku olarak anlamak gerekir. Farklı bir ekonomik ve toplumsal sistem olarak değil, tersine, toplumu, bir sistem, bir mega makine yapan her şeyi ortadan kaldırmanın ve aynı zamanda, 'bireyselliklerin özgür gelişiminin' gerçekleşebileceği kendi kendine örgütlenmiş toplumsallık biçimlerinin pratik projesi olarak" tanımlıyor.

Verimlilik ve kârlılığın artırılmasına yönelik olarak kurulan kapitalizmin söylemi olan "ekonomik rasyonaliteyi" reddederek "toplumsal ve kültürel" gereksinimlerin temel alındığı bir sosyalizmden yana oluyor.

"Ekonomik ve teknik" gelişimin "toplumsal ve ekolojik" bir temele oturması gerektiğini savunarak, yeni bir sosyalizmin, bireylerin "karşı-iktidarlar" olarak kendilerini örgütleyebildikleri oranda gerçekleşebileceğini söylüyor.

"Oysa sosyalist düşünce, sahici, ikna edici bir gelecek projesi oluşturabilmek için, her şeyden önce aynı ölçüde sahici ve ikna edici bir "şimdiki zaman politikası" oluşturmak zorunda. İşte André Gorz'un kitabı bu doğrultuda, yani "zamanın ruhu"nu yakalamaya, alternatif bir toplum projesi olarak sosyalizmin "şimdiki zaman"la referanslarını yeniden kurmaya, tanımlamaya yönelik önemli bir çabayı temsil etmektedir."

Şükrü Argın / Cumhuriyet Kitap Eki

André Gorz

İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ

İnceleme/Çev.: Işık Ergüden/287 sayfa/ISBN 975-539-085-5

Kapitalistler, "duvar"ın yıkılışının ardından kendileri için daha uygun bir "vahşet" ortamının oluşmasının sevinciyle "solun öldüğünü" ilan ettiler. Oysa ölen, kapitalizmin platformundan çıkamadığı için gayri-insani bir niteliğe bürünen reel-sosyalizmdi...

"Duvar"ın yıkılmasından önce de reel-sosyalizme karşı çıkan Gorz, bu kitabında, kapitalizmin ve reel-sosyalizmin benzerliklerini göstererek asıl onların öldüğünü söyler. Ve onları aşan, alternatif bir sosyalizmin asıl şimdi mümkün olduğunu gösterir. Sanayi toplumlarının iki yüzyıllık ütopyası olan kapitalizmin ve reel-sosyalizmin çöktüğünü, bu krizin, modernliğin değil, modernliğin üzerinde yükseldiği önermelerin; aklın değil, akılcılaştırmaların krizi olduğunu söyleyerek yeni bir sosyalist ütopya imkânlarını tartışır.

Öncelikle "her şeyin sayılabilir ve satılabilir olduğu", "daha fazlanın daha değerli olduğu" iktisadi akılsallığı reddeder. İktisadi aklın kutsallaştırdığı "çalışma"yı sert bir biçimde eleştirirken üretim, tüketim, verimlilik kavramlarını da sorgular. Ona göre "çalışma" modernliğin evladı olan kapitalizm tarafından dinsel ve akıldışı gerekçelerle ibadete dönüştürülmüştür. Kapitalizmin "çalışma ideolojisi"ni ödünç alan reel-sosyalizm ise püriten etiğin yerine "sosyalist vatan" ve "parti" etiğini geçirerek "çalışma"nın özüne ve hiyerarşisine dokunmamış, böylece, insanın köleleştirilmesine ve yabancılaştırılmasına katkıda bulunmuştur.

Gorz ise alternatif bir sosyalizmin esas olarak "boş zaman toplumu" olması gerektiğini savunur. Mutluluğun, tüketime ve çalışmaya değil, duygusal ve kültürel alışverişin yoğunluğuna bağlı olduğunu; "boş zaman"ın yaratıcılığa, birlikte yaşama becerisinin geliştirilmesine, sanata, oyuna ve aşka imkân verdiğini anlatır. Ve hangi toplumsal örgütlenme altında olursa olsun "çalışmak için mi yaşıyoruz, yaşamak için mi çalışıyoruz" sorusuna verilecek cevaba dikkat çeker. Bu cevap, aynı zamanda, nasıl bir toplumda yaşamak istediğimizi ve yaşama verdiğimiz anlamın niteliğini de gösterecektir.

Kapitalizmin vahşeti karşısında yaşanabilir ve uygulanabilir bir ütopya arayanlara... Her şeyi sayılan, satılan ve tüketilen bir anlayışa indirgeyen "iktisadi aklı" sorgulamadan yeni bir sosyalizmin kurulamayacağına inananlara... Sevginin, şefkatin, dostluğun ve aşkın üretimden daha önemli olduğunu düşünenlere... Ve bir sabah işe gitmeyi, sevgilisine dokunmak için reddedenlere...

Paul Feyerabend

AKLA VEDA

İnceleme/Çev.: Ertuğrul Başer/385 sayfa/ISBN 975-539-086-3

Özgürlükçü düşüncenin en önemli isimlerinden olan Feyerabend bu kitabında putkırıcılığını son kerteye vardırıyor. Akıl'la vedalaşıp onu "azat ediyor." Amacı ne peki? Tarihi, aydınlıkla karanlığın amansız savaşı diye görenlerin sandığı gibi bizi "ortaçağ karanlıkları"na döndürmek, hatta "mağara adamı"na çevirmek mi istiyor? Akılcılığa karşı dogmatizmi mi savunuyor; "kahrolsun bilim", "yaşasın din" mi diyor? Hayır!

Feyerabend dogmatizmden değil kültürel çeşitlilikten yana! Ona göre, Batı bilimciliği, yerel gelenekleri yok ederek dünyayı tektipleştirir ve birçok toplumsal ve ekolojik soruna yol açar. Batı bütün bunları yaparken, kendini hep Akıl ve Nesnellik kavramlarıyla meşrulaştırmaya çalıştığı için de, bu büyük harfli "Akıl"dan kurtulmayı amaçlar Feyerabend. Düşünmeye değil, düşünceyi ve aklı dar sınırlar (kendi deyişiyle "teorik gelenekler") içine hapseden akılcılık benzeri düşünme(me) kalıplarına karşı çıkar. İnsanlığa büyük hizmetleri olduğunu düşündüğü bilim pratiğini ve bir *faaliyet* olarak bilimi sonuna kadar destekler. Bilimadamlarını insani ve toplumsal kaygılarla hiçbir bağı olmayan tümevarım makinelerine çeviren, bilimin tüm diğer insani girişimleri hükümsüz kıldığına inanan ve bilimi akılcı bir *yöntem*'e indirgeyerek yurttaşlar üzerinde, onların denetimi dışında kalan, bir iktidar odağı haline getiren teorilere saldırır. Bilginin aşırı uzmanlaşmasının tehlikelerine dikkat çekerek bilimin demokratikleştirilmesinden yana olur. Bilimsel bilginin, insani ilgi ve değerleri içine alan daha geniş bir bakış açısına, insanı doğa ve toplumdan ayrı değil onun bir parçası olarak gören bir tavra, bir felsefeye göre tartıya vurulması gerektiğini savunur. Bu tavrı geliştirecek olanlar da bilimadamları ya da "doğruluk", "Akıl" gibi soyut fikirlerin müptelası olan entelektüeller değil, yurttaşların kendileridir ona göre.

Feyerabend Grek sanatı ve düşüncesinden Kilise ile Galile arasındaki savaşa, Aristoteles'in kontinyum teorisinden kuantum fiziğine, "demokratik göreci" bir perspektiften zehir zemberek eleştiriler yönelttiği Popperci akılcılıktan Mach'ın hakkı yenmiş araştırma kuramına, kıyaslanamazlıktan yaratıcılık fikrinin zaaflarına kadar birçok konuyu kışkırtıcı ve ufuk açıcı bir üslûpla ele alıyor. Ana fikir ne mi? Şöyle denebilir belki: "Akıl faşizmi"ne karşı ayaklanalım!

Armand Mattelart

BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ

ULUSLARARASI REKLAMCILIK

İnceleme/Çev.: Işın Gürbüz/323 sayfa/ISBN 975-539-087-1

1980'li yıllar "iktisadi aklın" rönesans yıllarıdır! Neo-liberalizmin vatanı Amerika'nın öncülüğünü yaptığı "eşitlik yerine özgürlük" sloganının, aslında şirketler için "ticari ifade özgürlüğü"nden başka bir şey olmadığı ortaya çıkmış, kutsallaştırılmış bir kavram olan "piyasa" bireysel ve kolektif hayata sızarak, demokrasi ve özgürlüğün gündelik hayattaki yaşanma alanlarını tahrip etmiştir. "Yükselen değerler"in en gözde mesleği olan reklamcılık, "seçkin", "bireyci" girişimcilerinin, bütün dünyayı işgal eden gazeteleri, pembe dizileri, yarışma programlarını, uydu yayınlarını "becerikli" bir biçimde kullanması sayesinde dünyayı tek bir imge pazarına dönüştürmüş, cilalı ürünlerin satılması için beyinlerin standartlaşmasını, iğfale uygun hale gelmesini sağlamıştır. Alınan, satılan şeyin, isim, marka ve hayale dönüştüğü günümüzde "alışveriş" bile sahiciliğini yitirmiş, simülatif bir "değiş tokuş"a dönüşmüştür. Saatchi & Saatchi, Young & Rubicom vs. gibi reklam şirketleri girdikleri uluslararası ittifaklarla askerlerin ve devlet adamlarının yapamadığını başararak dünyayı global bir imparatorluğa dönüştürmüşlerdir. Cuntaların halkla ilişkilerini üstlenip, demokratik girişimler aleyhine kamuoyu hazırlayan ve her türlü partinin seçim kampanyasını yürütebilenler, yeni dünya düzensizliğinin "parlak" aktörleri olan reklamcılardır. Coca Cola, Pepsi Cola, Adidas, Nestle, McDonald's, Sony, Marlboro, Levi's gibi markaları dünyanın her yerinde mevcut ve "arzulanır" kılan; aynı ürünü değişik ülkelerde farklı imajlarla pazarlayan, hayali ihtiyaçlar yaratanlar yine reklamcılardır. Üçüncü dünya ülkelerinde ise reklam saldırgan bir modernliğe dönüşmüştür. Cips, corn flakes, hamburger ve gazozlu içecekler yüzünden doğal beslenme alışkanlıkları yok olmuş; mısırın anavatanı olan Meksika mısır ithal eder duruma gelmiş; Brezilya dünyanın en önemli portakal ihracatçısı iken besleyici hiçbir özellik taşımayan Fanta Orange tüketiminde birinci sıraya çıkınca, nüfusun büyük çoğunluğunda C vitamini eksikliği görülmüştür. Reklamcılıkla ilgili kitapların, insanları yuppiliğe özendirilmek amacıyla yayımlandığı günümüzde, Mattelart'ın çok sayıda örnekle beslenen bu ciddi ve sabır ürünü araştırması, yeni ve eleştirel bir muhalefet anlayışının inşasına imkân sağlamaktadır. Hayatı, "yükselen değerler"in cazibesinden uzak durarak anlamak isteyenler; ilanların, kliplerin, reklam filmlerinin sahte parıltısından başka kaygılar taşıyanlar ve beyinlerinin nasıl, niçin ve kimler tarafından iğfal edildiğini merak edenler için vazgeçilmez bir kitap...

Beyin İğfal Şebekesi.

M. Albert & R. Hahnel

GELECEĞE BAKMAK

21. YÜZYIL İÇİN KATILIMCI EKONOMİ

İnceleme/Çev.: Osman Akınhay/299 sayfa/ISBN 975-539-071-5

Eskiden kaba Marksizmle özdeşleştirilen "ekonomi, hayatı belirler" tezini maalesef çok çeşitli toplum kesimleri kabullenir oldu artık. İlişkilerimiz, aşklarımız, bugünümüz, geleceğimiz, kısaca hayatlarımız ekonominin "ipoteği" altında. Ekonomik gerekliliklerden söz edildi mi akan sular duruyor. Hayal gücünden yoksun politikacılar, ekonomi uzmanları ve gazeteciler "özelleştirme", "piyasa" gibi sözde zorunluluklar karşısında esas duruşa geçip, insanca yaşamaktan, özgürlükten dem vuranları "alternatifin ne kardeşim, bak komünizm de çöktü işte" diye paylıyorlar. Onların gözünde ekonomi kontrol ederek insani amaçlarla yönlendirebileceğimiz bir toplumsal faaliyet alanı değil, hayatımızı ona göre tanzim etmemiz gereken bir zorunluluklar alanı. *Geleceğe Bakmak* hem bu zorunluluk tasarımını reddetmesi hem de ya "piyasa ekonomisi" ya da "komuta ekonomisi" çıkmazını aşıp "katılımcı ekonomi" adı verilen bir üçüncü yolun uygulanabilirliğini kanıtlaması bakımından çok önemli bir yerde duruyor. Albert ve Hahnel verimli bir ekonominin hiyerarşik çalışma düzenini, eşitsiz tüketimi ve eşgüdümleyici faktör olarak da piyasayı zorunlu kıldığı varsayımına karşı çıkıyorlar. Yazarlara göre ekonomik hayatı dayanışma, eşitlik, özgürlük, adalet ve yaratıcılık gibi temel değerleri gözeterek diğer iki alternatiften çok daha verimli bir biçimde yönlendirmek mümkün ve son derece gerekli. Katılımcı ekonomi projesi, işyerlerinde hiyerarşik bir yapılaşmayı imkânsız kılan sürekli rotasyon ve herkesin eşit oranda yaratıcı ve rutin işler yapmasını sağlayan *iş bileşimleri* geliştirilmesine temel önem atfediyor. Böylelikle komuta ekonomisine oranla daha yaratıcı olduğu su götürmez olan piyasa ekonomisinin yaratıcılığın yaygınlaşmasının önüne koyduğu hiyerarşi engeli de aşılmış oluyor. Proje, üretimi sabit bir grubun değil çalışanlardan oluşan bir konseyin yönlendirmesi, üretim ve tüketim arasındaki dengenin herkesin bilgisayarlar yoluyla katılabileceği esnek ve demokratik bir planlama süreciyle sağlanması gibi somut ve ayrıntılarıyla serimlenen önerilerle geliştiriliyor. ABD'de 1991'de yayımlanmasından sonra hararetli birçok tartışmaya yol açan ve son derece olumlu eleştiriler alan bu kitabın önemli erdemlerinden biri de, ekonomi gibi normalde hakkında hep teknik bir jargon kullanılarak yazılan bir alanı, çok yalın ve konuya tamamen yabancı olan insanların anlayabileceği bir üslupla anlatıyor olması. Bu da birilerinin sürekli olarak bizim adımıza kararlar verip hayatımızı belirlediği bir alanda artık bizlerin de söz alabilmemizi mümkün kılıyor. En önemlisi de ekonominin bizi değil bizim ekonomiyi yönetebileceğimizi gösteriyor. Hayatın her alanında özgürlük talep edenlerin ve somut projeler arayanların es geçmemesi gereken bir kitap *Geleceğe Bakmak*.