# SİYASET TEORİSİNE GİRİŞ



KÜRE YAYINLARI

ANDREW HEYWOOD

6. BASKI

# SİYASET TEORİSİNE GİRİŞ

ANDREW HEYWOOD

TERCÜME
HIZIR MURAT KÖSE

KÜRE YAYINLARI

**drew Heywood**

aset bilimi alanında uzun yıllardır dersler veren wood, bu alanın önde gelen ders kitabı yazarla-landır. Croydon College ve Orpington College'da ıiltere) siyaset çalışmaları alanında idari görev-le bulunan Heywood, halen, yazar ve danışman ak faaliyet göstermektedir. Kitaplarından bazıları: *bal Politics* (2011), *Political Ideologies: An Intro-tion* (2007), *Key Concepts in Politics* (2000).

ele alıp incelemektedir. Siyasi değişim konusuna daha etkin bir şekilde eğilebilmek için 12. bölümde, gelenek, ilerleme ve ütopya kavramlarını tartışan rakip düşünceler dikkate alınarak kapsamlı değişiklikler yapıldı. 'Düşünürler'i inceleyen kutular siyaset düşüncesindeki önemli düşünürlerin tümünü kapsayacak şekilde çoğaltılırken, 'siyaset teorisindeki ekoller'i ele alan kutular güncellenerek genişletildi. Metinde tartışılan eserler (kutularda referans verilen kitaplar hariç) bibliyografyada yeni baskı tarihleriyle verilmiş, faydalı olacağı düşünülen yerlerde ilk baskı tarihleri de eklenmiştir.

Birinci baskının taslak metnini okuyup kapsamlı yorumlarda bulunan Andrew Gamble ve Peter Jones'a özel teşekkürlerimi sunmak isterim. Onların yapıcı ve ufuk açıcı tavsiye ve eleştirileri birçok noktada tartışmaların derinleşip keskinleşmesine vesile oldu ve hiç şüphesiz daha iyi bir kitabın ortaya çıkmasına imkan sağladı. Yayıncım Steven Kennedy her zamanki gibi teşvik, destek ve coşku kaynağımdır. Fakat en önemli kişi şüphesiz eşim Jean'dir. O, kitabın ortaya çıkış sürecindeki her bir aşamada bana destek oldu; eserin yazıya geçiriliş aşamasında tüm sorumluluğu aldı ve ortaya çıkan metni editör gözü ile inceledi. Son olarak, babalık vazifemden beni azade kılıp eseri hazırlamama izin veren ve bu süreçte yaptıkları kahve servisleri için oğullarım Mark ve Robin teşekkürü hak etmektedirler.

**Andrew Heywood**

# İÇİNDEKİLER

Kişiler XI
Kavramlar XII

**1. Giriş: Siyasi Kavram ve Teoriler** 1
Dil ve Siyaset 2
Siyasi Kavramların Anlaşılması 4
Siyaset Teorisi Nedir? 8
21. Yüzyılda Siyaset Teorisi 14
Özet 17 • İleri Okumalar 18

**2. İnsan Doğası, Birey ve Toplum** 19
İnsan Doğası 20
Birey 32
Toplum 49
Özet 61 • İleri Okumalar 61

**3. Siyaset, Yönetim ve Devlet** 63
Siyaset 64
Yönetim 79
Devlet 91
Özet 106 • İleri Okumalar 107

**4. Egemenlik, Ulus ve Uluslarüstücülük** 109
Egemenlik 110
Ulus 119
Uluslarüstücülük 134
Özet 145 • İleri Okumalar 146

**5. Güç, Otorite ve Meşruiyet** 147
Güç 148
Otorite 158
Meşruiyet 172
Özet 183 • İleri Okumalar 184

**6. Hukuk, Düzen ve Adalet** 185
Hukuk 186
Düzen 198
Adalet 210
Özet 222 • İleri Okumalar 223

**7. Haklar, Yükümlülükler ve Vatandaşlık** 225
Haklar 226
Yükümlülükler 241
Vatandaşlık 250
Özet 268 • İleri Okumalar 269

**8. Demokrasi, Temsil ve Kamu Yararı** 271
Demokrasi 272
Temsil 286
Kamu Yararı 295
Özet 307 • İleri Okumalar 308

**9. Özgürlük, Hoşgörü ve Kurtuluş** 309
Özgürlük 310
Hoşgörü 324
Kurtuluş 334
Özet 346 • İleri Okumalar 347

**10. Eşitlik, Sosyal Adalet ve Refah** 349
Eşitlik 350
Sosyal Adalet 361
Refah 371
Özet 386 • İleri Okumalar 387

**11. Mülkiyet, Planlama ve Piyasa** 389
Mülkiyet 390
Planlama 399
Piyasa 409
Özet 422 • İleri Okumalar 423

**12. Gelenek, İlerleme ve Ütopya** 425
Gelenek 426
İlerleme 435
Ütopya 447
Özet 461 • İleri Okumalar 462

**Kaynakça** 463

**Dizin** 483

## KİŞİLER

Aristo 84
Edmund Burke 428
Friedrich Nietzsche 46
Georg Wilhelm Friedrich Hegel 72
Hannah Arendt 71
Hippolu St. Augustine 111
Immanuel Kant 143
Isaiah Berlin 320
James Madison 285
Jean-Jacques Rousseau 297
John Locke 329
John Rawls 366
John Stuart Mill 314
Karl Marx 457
Mary Wollstonecraft 354
Michel Foucault 156
Mohandas Karamchand Gandhi 219
Niccolò Machiavelli 67
Peter Kropotkin 32
Plato 26
Robert Nozick 392
Thomas Aquinas 192
Thomas Hobbes 150
Thomas Jefferson 231

## KAVRAMLAR

Cumhuriyetçilik 250
Çokkültürlülük 263
Demokrasi 273
Ekolojizm 235
Eleştirel Teori 342
Faydacılık 440
Feminizm 75
Komüniteryanizm 42
Liberalizm 35
Liberteryanizm 414
Marksizm 99
Muhafazakarlık 167
Mutlakiyetçilik 200
Postmodernizm 8
Rasyonel Tercih Teorisi 302
Sosyal Demokrasi 377
Sömürgecilik karşıtlığı/Post-Kolonyalizm 124
Ütopyacılık 450

# 1.

# Giriş: Siyasi Kavram ve Teoriler

Giriş
Dil ve Siyaset
Siyasi Kavramların Anlaşılması
Siyasel Teorisi Nedir?
21. Yüzyılda Siyasel Teorisi
Özet
İleri Okumalar

## Giriş

Siyasi çatışmaların dilin kullanımındaki karışıklıklardan kaynaklandığını iddia etmek yanıltıcı ve hatta açıkça ahmaklıktır. Düşman tarafların çoğu zaman 'özgürlüğü savunma', 'demokrasiyi koruma' veya 'adaleti yerine getirme' iddialarında bulunarak tartıştıkları, kavga ettikleri ve hatta savaştıkları açık bir gerçektir. Büyük Lügatçilerin, tartışan tarafların öncelikle kavramları tanımlayarak 'özgürlük', 'demokrasi' ve 'adalet'ten ne kastettiklerini açıkça belirtmeleri yönündeki talepleri beyhudedir. Tartışma, kavga ve savaş her halükarda olacaktır. Diğer bir deyişle politika hiçbir şekilde sadece anlam (semantik) sorununa indirgenemez. Fakat bazen siyasetçilerin hiçbir şey söylemeden sözü yuvarlayarak konuşmaları hem cehaletlerinin ortaya çıkmamasını hem de yanlış anlaşılmaktan kaçınmalarını sağlamaktadır.

Dil hem kendisiyle düşündüğümüz bir araç hem de diğer insanlarla iletişim kurmamızı mümkün kılan vasıtadır. Konuştuğumuz dili kafa karıştıncı ve zor anlaşılacak bir şekilde kullanmamız durumunda hem görüş ve düşüncelerimizi belli bir doğruluk derecesinde ifade etmekte zorlanınız hem de zihinlerimizde saklı içeriğin bilinmesi imkansızlaşır. Bu kitap

siyasi araştırmalarda kullanılan temel kavram ve teorileri incelemeyi ve açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır; böylelikle siyaset düşüncesinin çok sık tekrarlanan tartışmalarına bir giriş yapmak hedeflenmektedir. Giriş bölümünde, bu işin ne kadar zor olduğunu açıklamaya çalışacağız. Siyasette tarafsız ve bilimsel bir dil tasarlanabilir mi? Şayet bu soruya verilecek cevap hayır ise o takdirde böyle bir durum karşısında ne yapmamız gerekir? Siyasi kavramlar neden sık sık entelektüel ve ideolojik tartışmaların konusu olmaktadır? Siyaset teorisindeki son gelişmeler objektif hakikat düşüncesi üzerinde ne gibi şüpheler uyandırmaktadır?

## Dil ve Siyaset

Nasıl tanımlanırsa tanımlansın siyaset herşeyden önce sosyal bir faaliyettir. Bu nedenle siyaset, kitap, broşür ve manifestolarda yazı, duvar ve panolarda resim, toplantılarda söz, açık hava toplantılarında haykırış, gösteri ve yürüyüşlerde şarkı şeklinde dil aracılığıyla açığa çıkar. İlk bakışta dil basit bir şey gibi görülür: Herşeyden önce o fiziki objeler, duygular ve düşünceler gibi *şeyler*i resmetmek için sembolleri, yani *kelimeler*i kullanan ifade sistemidir. Bu görüşe göre dil özü itibariyle pasiftir; onun rolü, önündeki objenin imajını aksettiren ayna gibi, gerçekliği mümkün olduğunca doğru yansıtmaktır. Fakat dil aynı zamanda, duyguları harekete geçirip tahayyülü ateşleyen pozitif ve aktif bir güçtür. Kelimeler sadece etrafımızdaki gerçekliği yansıtmaz, aynı zamanda gördüklerimizi anlamlandırmada ve onlara karşı tutum geliştirmede bizlere destek olur. Aslında dil, bizatihi dünyayı yaratmamıza yardım eder.

Dil profesyonel siyasetçiler tarafından çoğunlukla yönlendirme ve kafaları karıştırma amacıyla kullanıldığından bu durum özellikle siyasette çok daha derindir. Esasında siyasi tarafgirlik nedeniyle siyasetçiler için dilin doğru kullanımından daha çok propaganda işlevi öne çıkar. Bu nedenle dil sadece iletişim aracı değil, siyasi anlamları karşı tarafa ulaştırmak için keskinleştirilip bilenen siyasi bir silahtır. Devletler kendi 'nükleer caydırıcılık'larını meşrulaştırırken, diğer devletleri 'kitle imha silahları'na sahip olmakla suçlarlar. Yabancı bir ülkenin işgali o ülkenin egemenliğinin 'çiğnenmesi' veya halkının 'kurtuluşu' biçiminde iki şekilde de sunulabilir. Benzer bir

şekilde savaştaki sivil kayıplar 'ikinci derece zayiatlar' şeklinde nitelenerek hafifletilmiş bir şekilde kamuoyuna sunulurken, soykırım da 'etnik temizlik' diye isimlendirilerek neredeyse mazur gösterilmeye çalışılır. Bazen siyasetçilerin kullandığı dil, kelime oyunlarını sanata dönüştürme tehlikesi taşır; kamuoyunu yanıltmak için kasıtlı olarak muğlak ve çelişkili dil kullanmanın en çarpıcı örneği George Orwell'in *Nineteen Eighty Four*'daki Hakikat Bakanlığı'nın şu açıklamasında görülebilir: Savaş Barıştır, Özgürlük Kölelik ve Cehalet Güçtür.

20. yüzyılın sonlarında dilin 'siyaseten doğru' kullanılmasında ısrar eden hareket sayesinde yeni bir tartışma gündeme gelir. Feministlerin ve Sivil Haklar Hareketleri'nin baskısıyla dili ırkçı, cinsel içerikli ve diğer küçültücü ve aşağılayıcı imalardan temizleme girişimlerine şahit olunur. Bu harekete göre, toplumdaki genel güç yapısını yansıtan dil sürekli bir şekilde hakim grubun lehine kontrol altındaki grubun aleyhine olacak şekilde ayrımcılık için kullanılmaktadır. İnsan ırkını ifade etmek için 'insan' (*man*) veya 'insanoğlu' (*mankind*),* etnik azınlıklar için 'zenci' (*negro*) veya 'esmer tenli' kelimelerinin kullanılması ve üçüncü dünya ülkelerinin 'azgelişmiş' şeklinde tanımlanması bunun açık örnekleridir. 'Siyaseten doğru' dil kullanma talebi siyasi tartışmaların ayrımcılık içermeyen bir dil üzerinden yapılabilmesi için önyargısız bir terminoloji geliştirmeyi amaçlar; böylece kökleşmiş önyargı ve peşin hükümlerin önü alınmaya çalışılır. Fakat bu yaklaşım siyasi söylemde önyargısız ve objektif bir dil inşasının ham bir hayalden ibaret olduğunu gözden kaçırır. En iyi ihtimalle 'negatif' terimler yerine 'pozitif' kavramları kullanmak mümkündür; örneğin 'sakat' kelimesi yerine 'farklı becerilere sahip kişi' (*differently abled*) ifadesi kullanılabilir, devletler de 'azgelişmiş' yerine 'gelişmekte olan' şeklinde tanımlanabilirler. (Yargı içeren bu kelime bile 'gelişmiş' ülkelerin gerisinde olmayı ifade etmektedir.) 'Siyaseten doğru' dil kullanımını eleştirenler daha da ileri giderek bu yaklaşımın dile ideolojik deli gömleği giydirme anlamı taşıyacağını iddia etmektedirler zira bu şekilde hem dilin ifade gücünün gelişme-

* İngilizcede erkekler için kullanılan 'man' ve 'mankind' kelimeleri zaman zaman 'insan' ve 'insanlık' anlamında kullanılmaktadır. Feministler erkek egemenliğini belirtmek için bu kullanımlardaki erkeklik vurgusuna dikkat çekmektedirler. (Çev.)

sinin önü kesilmekte hem de 'doğru' olmayan görüşlerin ifade edilmesi engellenilerek bir çeşit sansür uygulanmaktadır.

Şayet siyasette tarafsız ve bilimsel bir dil geliştirmek imkansız ise bu takdirde ne yapmalıyız? Muhtemelen yapabileceğimiz en iyi şey kullandığımız kelimelerde ve onlara yüklediğimiz anlamlarda açık olmaya çalışmaktır. George Orwell'in "Politics and the English Language" (1957) adlı makalesinde çerçevesini çizdiği noktalardan birisi şudur: Dil 'düşünceleri örten veya engelleyen değil açığa çıkaran bir araç' olmalıdır. Aptalca bir şey söylendiğinde konuşan kişi tarafından bile o sözün ahmakça olduğunun açıkça anlaşılması gerekir.

Fakat burada tanımlardan daha fazlasına ihtiyaç vardır. Tanım kelimeyi belli bir anlama bağlamaktır; fakat oldukça karmaşık ve genellikle şiddetli tartışma konusu olmuş düşünce, kavram ve değerlere karşılık gelen siyasi terimleri tanımlamak çok zordur. Ayrıca birçok siyasi terim bu kelimelerin nasıl kullanılacağını ve onlara hangi anlamların yükleneceğini belirleyen varsayımlara ve ideolojik zemine dayanır. Son olarak Samuel Johnson'ın uyarısını unutmamak gerekir: 'Kelimeler yeryüzünün kızları, nesneler cennetin oğullarıdır.' Diğer bir deyişle dil her zaman sınırlı bir değere sahiptir. Kelimeler ne kadar dikkatli kullanılıp, anlamları ne kadar detaylı belirlense de dil sonsuz denecek ölçüde karmaşık olan gerçek dünyayı basitleştirir; bu nedenle yanlış temsil tehlikesi söz konusudur. 'Nesneler'e karşılık gelen 'kelimeler'de hata yapılması, Zen'in ifadesiyle aya işaret eden parmağı ay zannetme anlamına gelecektir.

## Siyasi Kavramların Anlaşılması

Anahtar siyasi kavramların önemini ve nasıl kullanıldıklarını belirlemeye çalışan bu kitapta siyaset teorisi ile ilgili terimler gruplandırılarak incelenmektedir. Fakat kavramlar genellikle kontrolü zor müşterilerdir. Siyasi kavramlar söz konusu olduğunda bu durum daha da karmaşık bir hal alır. En basit ifadesiyle kavram bir şey hakkında, genellikle tek bir kelime veya deyimle ifade edilen ideadır. Kavram bir şeye isim veya ad olmaktan öte anlamlar taşır. Örneğin, bir kedi (belli ve tek bir kedi) ile genel 'kedi' kavramı arasında fark vardır. Kedi kavramı bir 'şey' olmayıp bir 'düşünce'dir, burada kedi ideası ona ayırıcı özelliğini veren 'kürklü', 'memeli', 'küçük', 'evcil',

'fareleri yakalayan' vb. çeşitli vasıfların birleşiminden oluşur. Aynı şekilde 'başkanlık' kavramı belli bir başkana karşılık gelmez; o, yürütme gücü örgütlenmesiyle ilgili bir dizi ideanın ifadesidir. Kavramlar bu nedenle aslında idea ile örtüşen birden fazla objeye karşılık olmaları nedeniyle 'genel'dirler.

Kavram oluşumu düşünce sürecinin temel bir aşamasıdır. Kavramlar düşünme, eleştirme, iddiada bulunma, açıklama ve analiz yapmamızı mümkün kılan araçlardır. Sadece algılamak bizatihi dış dünya hakkında bize bilgi vermez. Dünyaya anlam verebilmek için ona anlamlar yüklememiz gerekir; bunu da kavram inşa ederek yaparız. Basit ifadesiyle kediye kedi muamelesinde bulunabilmek için ilk olarak onun mahiyetiyle ilgili bir kavrama sahip olmak gerekir. Bu süreç aynı şekilde siyasi düşünme biçimine de uygulanabilir: Siyasi gerçeklikle ilgili bilgilere sadece ona bakarak değil bilakis onu anlamlandırmamıza yardımcı olacak kavramları geliştirip, tanımlayarak ulaşabiliriz. Kavramlar bu anlamda insan bilgisinin yapı taşlarıdır.

Siyasi kavramların incelenmesinde karşılaşılan ilk problem bu kavramların genellikle -ya da bazılarının iddia ettiği üzere hiçbir zaman- onları geliştirenlerin ahlaki, felsefi ve ideolojik görüşlerinden ayrıştırılamamasıdır. Bunu 'değer' yüklü normatif ve kural koyucu kavramlarda görmek mümkündür. Değerler yapılması *gereken, zorunlu* veya *mecburi* ahlaki ilke veya ideallerdir. Siyasi değerlere örnek olarak 'adalet', 'özgürlük', 'insan hakları', 'eşitlik' ve 'hoşgörü' verilebilir. Buna karşın objektif ve ispatlanabilir 'olgular'ı ifade eden tasviri kavramların genellikle daha sağlam zemine sahip oldukları kabul edilir: Bu kavramlar *olan*a karşılık gelirler. 'Güç', 'otorite', 'düzen' ve 'hukuk' gibi kavramlar normatif olmaktan çok tasviri kavram sınıfına girerler. Doğru veya yanlış oldukları ispatlanabilen olgular gibi tasviri kavramlar da genellikle 'tarafsız' veya değer-bağımsız kabul edilir. Fakat siyasette olgular ve değerler birbirlerine bağlıdır ve hatta tasviri kavramların ahlaki ve ideolojik anlamlarla 'yüklü' oldukları aşikardır. 'Otorite' kavramı buna bir örnektir. Otoritenin 'başkalarının davranışlarını etkileme hakkı' şeklinde tanımlanması durumunda kavramı tasviri bir şekilde kullanarak kimin otoriteye sahip olduğunu, kimin sahip olmadığını belirlemek ve otoritenin dayandığı temelleri incelemek mümkündür. Fakat otoritenin ne zaman, nasıl ve niçin *kul-*

*lanılması gerektiği* hususu değerlerle ilişkilidir ve kavramı bu gibi değer yargılarından tamamen ayrıştırmak imkansızdır. Kısacası otorite hakkında kimse tarafsız olamaz. Örneğin, düzen ve disipline vurgu yapan muhafazakarlar otoriteyi meşru ve sağlıklı görme eğiliminde iken hiçbir yönetim sisteminin özü itibariyle arzu edilir olmadığına inanan anarşistler otoriteyi açıkça baskıcı kabul ederek reddederler.

Entelektüel ve ideolojik tartışmanın konusu olmaları siyasi kavramlarla ilgili ikinci problemdir. Daha önce işaret edildiği üzere *aynı* ilke veya idealleri paylaştığını iddia eden insanlar arasında siyasi iddialaşmanın olması şaşırtıcı değildir. Kavramları 'gerçek' demokrasi, 'gerçek' özgürlük, 'gerçek' adalet gibi objektif bir şekilde kavramlaştırma girişimlerinde bu durum açıkça gözlenebilir. Bu ikilemden çıkış için W. B. Gallie (1955-6) şu tespiti yapar: 'Güç', 'adalet' ve 'özgürlük' gibi kavramlarla ilgili tartışmalar o kadar derindir ki bunlarla ilgili tarafsız ve yerleşik bir tanım geliştirmek imkansız gibidir. Gallie bu gibi kavramların 'özleri itibariyle tartışmalı kavramlar' olarak kabul edilmeleri gerektiğini iddia eder. Aslında her bir terim farklı rakip terimleri içinde barındırır ve bunların hiçbirisi onun 'gerçek' anlamı değildir. Bir kavramın 'özü itibariyle tartışmalı' olduğunun kabul edilmesi onun anlaşılmayacağı anlamını taşımaz, bilakis bu anlayışa göre rakip kavramlaştırmaların her biri eşit derecede geçerliliğe sahiptir. Bu yaklaşım iki farklı açıdan eleştirilmektedir (Ball, 1988). Birincisi, Gallie'nin anlayışını uygulamaya çalışan (örneğin Lukes'ın (1974) 'güç' kavramını incelerken yaptığı gibi) birçok kuramcı kendi tercih ettiği anlamı rakip yaklaşımlara karşı savunmaktadır. Kavramın tüm yorumlarının eşit derecede geçerli kabul edilmemesi, gelecekte üzerinde anlaşma sağlanabilecek tek bir kavramın ortaya çıkmasını mümkün kılacak sürekli bir tartışma ve münakaşayı başlatır. Gallie'nin yaklaşımını eleştiren ikinci grup, günümüzde tartışılan birçok kavram üzerinde bir zamanlar geniş bir uzlaşı bulunduğunu iddia etmektedir. Mesela, demokrasi hakkındaki mevcut yaygın ve derin tartışma ancak 18. yüzyılın sonlarında gündeme gelen yeni ideolojik düşünce biçimleriyle ortaya çıkmıştır. Sonuçta, tartışmalı kavramlara 'bugün için' tartışmalı (Birch, 1993) veya 'şartlardan dolayı' tartışmalı (Ball, 1997) diye bakmak daha uygun olacaktır.

Siyasi kavramlar ile ilgili son problem kavram fetişizmidir. Bu durum kavramlara bir anlamda onları vazeden insanlardan ayrı somut varlıklarmış gibi muamele edilmesinden kaynaklanır. Kısacası kelimeler şeyleri anlamaya yarayan araç olmak yerine eşyanın bizatihi kendisiymiş gibi algılanır. Alman sosyolog Max Weber (1864-1920) belirli kavramları 'ideal tip' diye sınıflandırarak bu problemi aşmaya çalışır. İdeal tip neredeyse sonsuz derecede karmaşık gerçekliğin mantıki sınırlarını ortaya koyarak, anlam çıkarma girişimini ifade eden zihni kurgudur. İdeal tipler açıklayıcı araçlar olup gerçeğin kendisi değildir; onlar ne tamamen 'gerçekliği kuşatırlar' ne de etik bir ideal sunarlar. 'Demokrasi', 'insan hakları' ve 'kapitalizm' gibi kavramlar tanımlamaya çalıştıkları şekilsiz realitelerden daha tutarlı ve biçimlidir. Weber 'otorite' ve 'bürokrasi'yi ideal tip olarak ele alıp inceler. Belirli kavramları ideal tip kabul etmekle bunların sadece analitik araç oldukları olgusunun altı çizilir. Bu nedenle kavramları veya ideal tipleri 'doğru' veya 'yanlış' diye değerlendirmek yerine yararının az veya çok olduğuna bakmak daha anlamlıdır.

Siyasi kavramların doğalarının şartlara bağlı olduğuna vurgu yapan daha ileri bir girişim postmodern kuramcılar tarafından geliştirilir. Onlar herkesçe kabul edilebilecek evrensel değerler bulma yönündeki 'geleneksel' arayışa karşı çıkarlar. Bu çerçevede tüm değer ve bilgiye dönük iddiaların tartılabileceği ahlaki ve rasyonel bir üst noktanın bulunduğu varsayımını reddederler. Bu üst noktanın yeri hakkında halen devam eden görüş ayrılıklarının da gösterdiği üzere meşru ahlaki ve siyasi duruşların çoğulculuğu söz konusudur; siyasi kavramlar sadece ortaya çıktıkları ve kullanıldıkları bağlamda geçerlidirler. Bu yaklaşımın uç örneği, Fransız filozof Jacques Derrida'nın (bkz. s. 11) 'yapıçözümcü' eserlerinde ileri sürülür: Dil ve dolayısıyla kavramların bir şekilde dünyaya 'tekabül ettikleri'ni söylemek sadece bir illüzyondur. Bu görüşe göre yapabileceğimiz tek şey, gerçeğin bizim ve kullandığımız dil tarafından inşa edildiğini kabul etmektir. Derrida'nın ifadesiyle 'metnin dışında hiçbir şey yoktur'. Bu yaklaşımla ilgili temel sorun bu yaklaşımın sadece kendi ayağına kurşun sıkması değil (bu kavramsal sistem de diğer tüm kavramsal sistemler gibi yanlış olmak zorundadır), aynı zamanda tüm hakikat arayışlarının aslında beyhude bir çaba olduğunu öne sürerek epistemolojik rölativizme

götürmesidir. Bilim, tüm diğer düşünme modelleri veya akademik disiplinler gibi, sadece bir 'söylem'dir (*discourse*) (yani, anlamayı ve davranışı biçimlendiren ve zaman içinde gücünü artıran bir dil).

## Siyaset Teorisi Nedir?

Siyaset disiplinin genellikle iki, bazılarına göre üç farklı alt bölümü kapsadığı düşünülür: Bir yanda siyaset bilimi, diğer yanda siyaset teorisi ve siyaset felsefesi (bu iki terim çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmakla birlikte yer yer aralarındaki farka dikkat çekilmektedir). Siyaset bilimi 20. yüzyılın çocuğu olsa da, kökleri 17. yüzyıl deneyciliğine kadar uzanır. 'Bilim' gözlem, deney ve ölçme yoluyla bilgi toplama aracıdır. Onun temel özelliği 'bilimsel yöntem', yani, hipotezlerin tekrar edilebilir deney verileri karşısında doğrulama ve yanlışlama yoluyla test edilmesidir. Modern dünyada sahip olduğu neredeyse sorgulanamaz konumu bilimin objektif, değer-bağımsız ve hakikati ortaya çıkarmakta tek güvenilir araç olma iddiasına dayanır. Bu nedenle siyaset bilimi esasında deneyseldir; hükümet ve diğer siyasi kurumları dikkatli ve tarafsız bir tarzda tanımlayıp analiz ederek açıkladığını iddia eder. Siyasete 'bilim' gözüyle bakan yaklaşımların zirveye çıktığı dönem, özellikle ABD'de, büyük ölçüde davranışçı ekolden beslenen siyasi analiz şeklinin ortaya çıktığı 1950'ler ve 1960'lardır. Davranışçılık adıyla psikoloji ekollerinden biri olarak gelişen davranışçı ekol adından da anlaşılacağı üzere sadece gözlenebilir ve ölçülebilir insan davranışlarını araştırmaktadır. Bu yaklaşım tarzı David Easton gibi siyaset analizcilerini siyaset biliminde tabiat bilimlerinin metodolojisini benimseme noktasında cesaretlendirmiş, sistematik ve ölçülebilir verilerin kolaylıkla elde edilebildiği seçmen davranışları üzerine yapılan çalışmaların artmasına vesile olmuştur.

### Postmodernizm

İlk defa Batı mimarisindeki deneysel hareketleri ve genelde kültürel gelişmeleri tanımlamak için kulanılan postmodernizm tartışmalı ve kafa karıştırıcı bir terimdir. Kıta Avrupa'sı, özellikle Fransa kaynaklı olan postmodern düşünce Anglo-

Amerikan dünyada hakim siyaset teorisi anlayışına karşı bir meydan okumadır. 1970'lerden sonra postmodern ve postyapısalcı siyaset teorileri gittikçe artan bir şekilde moda haline geldiler. Bu teorilerin temeli, moderniteden postmoderniteye doğru bir sosyal farklılaşmada ve modernizmden postmodernizme doğru gerçekleşen kültürel ve entelektüel değişimde yatar. Modern toplumlar sanayileşme ve sınıf dayanışmasıyla şekillenmiştir. Bu toplumlarda sosyal kimlik önemli derecede kişinin içinde bulunduğu üretim sistemiyle belirlenir. Postmodern toplumlar büyük ölçüde parçalanmış bir yapı arzeden çoğulcu 'bilgi' toplumlarıdır; bunlarda birey üreticiden tüketiciye dönüşür ve bireycilik sınıfsal, dini ve etnik bağların yerini alır. Postmodernite bu nedenle sanayi-sonrası dönemle ilişkilendirilir. Buna göre toplumların gelişmeleri üretim ve sanayiden çok bilgi ve iletişime dayanır.

Modernitenin kültürel biçimi olan modernizm büyük ölçüde Aydınlanma düşüncesi ve teorilerinden kaynaklanmaktadır. İyi yaşam için siyaseten birbirlerine rakip modeller teklif eden Liberalizm (bkz. s. 35) ve Marksizm (bkz. s. 99) gibi farklı ideolojik geleneklerle kendisini gösterir. Modernist düşünce temelcidir (*foundationalism*); genellikle ilerleme inancını ifade eden temelcilik objektif hakikatin varlığını ve evrensel değerlerin inşasını mümkün görür. Buna karşın postmodernizm kesinliği kabul etmez: Mutlak ve evrensel hakikat düşüncesi ukalaca bir gösteriden ibarettir. Postmodernizm doğası gereği bütüncül bir düşünceye sahip değildir; onun hakikat iddiasına karşı geliştirdiği eleştirel tavır, bazı komüniteryanlar (bkz. s. 42) tarafından da paylaşılan, tüm bilgilerin kısmi ve yerel olduğu varsayımına dayanır. Postyapısalcılık (bu terim bazen postmodernizm ile eş anlamlı kullanılmaktadır), tüm düşünce ve kavramların dilde ifadesini bulduğunu ve bizatihi dilin karmaşık güç ilişkileriyle sarmalandığını iddia eder. Siyaset teorisi, bu nedenle, güç ilişkilerinin üzerinde yer almaz ve tarafsız olamaz; o incelediğini iddia ettiği güç ilişkilerinin asli bir parçasıdır.

Postmodern düşünce iki açıdan eleştirilmektedir. İlk planda göreceli olmakla suçlanır. Farklı düşünce modellerini eşit dere-

cede geçerli gören postmodernizm, bu nedenle bilimin güvenilir bir şekilde doğru ile yanlışı birbirinden ayırt etme gücüne sahip olmadığını iddia eder. İkinci eleştiri onu muhafazakar bulur; temel bir esası kabul etmeyen (*non-foundationalist*) siyasi duruş mevcut düzeni eleştirme noktasında bir bakış açısı getiremediği gibi alternatif bir sosyal düzen inşası için de bir temel sağlayamaz. Bununla beraber postmodernizm çekiciliğini yerleşik hakikatleri ve kabul gören inançları acımasızca sorgulamasından alır. Onun söylem, tartışma ve demokrasiye olan vurgusu şu gerçeği yansıtır: Düşünce hiyerarşilerine karşı çıkmak aynı zamanda siyasi ve sosyal hiyerarşileri reddetme anlamına gelir.

## Anahtar Şahsiyetler

**Friedrich Nietzsche** (bkz. s. 46) Alman filozof Nietzsche tartışmasız bir şekilde postmodernizmin en önemli öncüsü kabul edilmektedir. İradenin, özellikle 'iktidar arzusu'nun önemine vurgu yapan çalışmaları insanların kendi dünyalarını inşa etmelerine ve kendi değerlerini kurmalarına işaret eder. Bu durum en açık ifadesini unutulmaz 'Tanrı öldü' iddiasında bulur. Nietzsche'nin nihilizmi daha sonra gelen postmodern kuramcıları hakikatin bir kurgudan ibaret olduğu, inanç ve değerlerin iktidar arzusuyla ilişkili bulunduğu iddiasına sevk etmiştir.

**Martin Heidegger (1889-1976)** Alman filozof Heidegger de postmodernizmin öncülerindendir; fenomenoloji ve varoluşculuğun gelişmesinde önemli etkide bulunmuştur. Felsefi sisteminin temel sorusu Varlığın (o bununla öz bilincin varoluşunu kasteder) anlamıdır. Ona göre kendisinden önceki tüm siyaset filozofları 'insanın özü'nü, 'kendini açığa çıkaran bir alan' şeklinde görmek yerine insan tabiatı kavramlaştırmasından başlayarak hata yapmışlardır. Bunun sonucunda teknoloji insan varoluşu üzerinde egemenlik kurmuştur. Heidegger insanların bu durumdan ancak Varlık'la daha açık ve alıcı bir tavırla ilişki kurarak kaçabileceğine inanır. Heidegger'in en meşhur eseri *Being and Time*'dır (1927).

**Jean-François Lyotard (1924-1998)** Postmodernizm kavramını meşhur eden Fransız filozof Lyotard terimi en veciz biçimiyle şu şekilde tanımlar: 'Meta-anlatılara karşı duyulan şüphe.' Bununla o, toplumu ahenkli bir bütün olarak gören evrensel tarih teorilerine dayanan tüm inanç ve ideolojilere şüpheyle yaklaşmayı kasteder. Ona göre bu durum otoritesini kaybeden bilimin çok çeşitli söylemlere ayrılmasından ve 'işlerliğin' veya verimliliğin değer standardı olarak hakikatin yerini almasından kaynaklanır. Lyotard'ın post-Marksist bakış açısına göre komünizm liberal kapitalizme alternatif olma ihtimalini kaybetmiştir. En önemli çalışması *The Postmodern Condition*'dır (1979).

**Michel Foucault** (bkz. s. 156) Fransız filozof Foucault temelde bilgi biçimleri ve insan sujesinin inşasıyla ilgilenmiştir. İlk çalışmalarında 'arkeolojiler' diye isimlendirdiği farklı bilgi kollarını inceler ve söyleme veya 'söylem oluşumu'na vurgu yapar. Bu yaklaşıma göre bilgi çok derin bir şekilde güçle içiçedir; hakikat her zaman için sosyal bir kurgudur ve güç üretici olabileceği gibi yasaklayıcıdır da.

**Jacques Derrida (1930-2004)** Fransız filozof Derrida yapıçözümün, her ne kadar terimi kullanmakta gönülsüz olsa da, ana savunucusudur. Kültürel yaşamı oluşturan 'metinler' hakkında sorular soran yapıçözüm (zaman zaman postyapısalcılık ile birbirlerinin yerine kullanılır) 'yazarlar'ın tam anlamıyla fark etmedikleri ve tamamen sorumlu tutulamayacakları olumsuzluk ve çelişkileri açığa çıkarma vazifesi görür. Derrida'nın 'farklılık' kavramı dilde sabit farklılıklar olduğu düşüncesini reddeder ve anlamlar arasında zıt kutuplar oluşturmayacak şekilde sürekli gidip gelmelere izin verir. En önemli çalışmaları *Writing and Difference* (1967), *Margins of Philosophy* (1972) ve *Spectres of Marx*'tır (1993).

**Richard Rorty (1931-2007)** Siyasi meselelerle kayda değer bir derecede uğraşan ABD'li filozof Rorty dil ve zihin analizle-

ri ile meşhur olmuştur. İnançların ölçülebileceği objektif ve aşkın bir nokta bulunduğu düşüncesini reddeden ilk dönem çalışmaları zamanla olgunlaşarak felsefeyi karşılıklı konuşmaktan ibaret gören bir anlayışa dönüşür. O sosyal demokrasinin pragmatik liberalizmle örtüştüğü bir siyasi modeli benimser; bu nedenle postmodernizmin bazı rölativist açılımları hususunda çekinceleri bulunmaktadır. Rorty'nin en meşhur çalışmaları *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982) ve *Contingency, Irony and Solidarity*'dir (1989).

## İleri Okumalar

Anderson, P., *The Origins of Postmodernism*, Londra: Verso, 1998.

Butler, C., *Postmodernism: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP, 2002.

Lyon, D., *Postmodernity*, Milton Keynes: Open University Press, 1994.

Siyaset teorisi ile siyaset felsefesi birçok açıdan birbirleriyle örtüşse de aralarındaki vurgu farklarına dikkat etmek gerekmektedir. Herhangi bir plandan, soyut bilgi parçasına kadar her şey 'teori' olarak tanımlanabilir. Fakat akademik söylemde teori, belli bir fenomeni anlamlandırıp düzenlemeye çalışan açıklayıcı varsayım, fikir ve düşünceler demetidir. Her araştırma teoriler inşa ederek, bazen hipotez şeklinde test edilmeyi bekleyen açıklayıcı varsayımlar geliştirerek ilerler. Siyaset bilimi de diğer sosyal bilimler ve tabiat bilimleriyle aynı önem derecesinde teorik bir boyuta sahiptir. Mesela, sosyal sınıf oy verme davranışlarındaki en önemli belirleyicidir veya devrimler beklentilerin yükseldiği zaman ortaya çıkar şeklindeki teoriler, şayet deneysel verilerden bir anlam çıkartılması isteniyorsa, hayati öneme sahiptir. Aslında deneysel siyaset teorisinden kastedilen de tam anlamıyla budur.

Her ne kadar ABD'de siyaset biliminin bir alt disiplini olarak görülse de siyaset teorisinin siyasete farklı bir açılım sağladığı şüphe götürmez bir gerçektir. Siyaset teorisi siyasi düşüncenin merkezinde yer alan düşünce ve doktrinlerin analitik olarak incelenmesini kapsamaktadır. Siyaset teorisi geleneksel olarak, siyasi düşünce tarihi şeklinde, Plato'dan Marx'a 'temel' düşünürler ve 'klasik' metinler üzerine yoğunlaşmıştır. Siyasal eylemin amaç ve araçlarını araştıran siyaset teorisi açık bir şekilde 'Devlete niye itaat etmeliyim?', 'Ödüller nasıl dağıtılmalı?' ve 'Bireysel özgürlüğün sınırları nedir?' gibi etik ve normatif sorularla ilgilenir. Bu geleneksel yaklaşım metin analizine yoğunlaşmaktadır: Esas olarak büyük düşünürlerin ne söylediği, görüşlerini nasıl geliştirip meşrulaştırdıkları ve içinde bulundukları entelektüel ortamın ne olduğuyla ilgilenir. Alternatif bir yaklaşım ise formel siyaset teorisi şeklinde isimlendirilmektedir. Bu yaklaşım genellikle bireylerin rasyonel ve çıkarcı davranışlarıyla ilgili usule ait kurallar üzerine bina ettiği modellerde ekonomik teoriyi örnek alır. Özellikle ABD'de, Virginia Okulu çevresinde teşekkül ederek seçmen, siyasetçi, lobici ve bürokrat gibi aktörlerin davranışlarını daha iyi anlamaya çalışan formel siyaset teorisi akımı 'rasyonel tercih', 'kamu tercihi' ve 'sosyal tercih' gibi düşünce ekollerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. (bkz. s. 302) Akımın savunucuları çok kararlı bir şekilde tarafsız olduklarını iddia etseler de, bazıları bu akımın bireyci ve bencil varsayımları nedeniyle muhafazakar değerlere karşı önyargısı bulunduğunu iddia eder.

'Siyaset felsefesi' terimi geniş anlamda siyaset, hukuk veya toplumla ilgili soyut düşünceleri kapsayacak şekilde kullanılmaktadır; felsefe genel anlamıyla hikmet ve anlam arayışıdır. Bunun yanında felsefe daha dar anlamda, deneysel konuları ele alan *birinci derece* disiplinler karşısında *ikinci derece*den bir disiplindir. Diğer bir deyişle, felsefe bilimde olduğu gibi hakikati ortaya çıkarmaya çalışmaz, bilakis bilgi nasıl elde edilir, anlam nasıl ifade edilir gibi ikinci derecede sorular sorar. Örneğin siyaset bilimcisi belirli bir sistem içindeki demokratik sürecin nasıl işlediğini incelerken, siyaset felsefecisi 'demokrasi' kavramıyla ne kast edildiğini açıklamaya çalışır. Buna göre siyaset felsefesi iki temel konuyla ilgilenir. İlk olarak, hem tümevarım hem de tümdengelim düşünce biçimlerini dikkate alarak siyasi

inançların eleştirel değerlendirmesini yapar. İkinci olarak ise, siyasi söylemde kullanılan kavramları ayrıştırarak netleştirmeye çalışır. Bu tespit şu anlama gelir: Her ne kadar tarafsız ve objektif kalmaya çalışsalar da siyaset felsefecileri kaçınılmaz bir şekilde belirli siyasi görüşleri diğerlerinin aleyhine meşrulaştırma ve kavramın belirli bir anlamını alternatiflerine karşı tercih etme durumunda kalırlar. Bu açıdan bakıldığında elinizdeki kitap ilk elde siyaset teorisi çalışması olup siyaset felsefesi eseri değildir. Kitabın malzemesinin çoğu siyaset felsefecilerinin çalışmalarından oluşsa da, burada temel hedef herhangi belli bir inanç veya yorumun geliştirilmesinden daha çok siyasi düşünce ve kavramları objektif bir şekilde analiz edip açıklamaktır.

## 21. Yüzyılda Siyaset Teorisi

20. yüzyılın büyük bir bölümünde siyaset teorisi kuşatılmış durumdaydı. Öyle ki Peter Laslett *Philosophy, Politics and Society*'nin (1956) girişinde 'siyaset felsefesinin öldüğünü' ilan etmişti. Bu 'ölüm' büyük ölçüde, felsefede, özellikle mantıksal pozitivizm akımının yükselişiyle meydana gelen değişimin bir sonucuydu. Viyana Çevresi filozofları tarafından başlatılan mantıksal pozitivizm bilime büyük bir inançla sarılır ve deneyle ispatlanamayan önerilerin anlamsızlığını öne sürer. 'Özgürlük', 'eşitlik', 'adalet' ve 'hak' gibi normatif kavramlar anlamsız bulundukları için ıskartaya çıkarılır. Bunun sonucunda filozoflar genelde siyasi ve ahlaki konulara olan ilgilerini kaybetmeye başlarken, pozitivizmin en büyük mirası olan 'davranışçı devrim'den etkilenen siyaset bilimcileri geleneksel normatif siyaset düşüncesine sırtlarını döndüler. Bu tavır 'demokrasi' gibi kelimelerin ölçülebilir siyasi davranışlar esas alınarak yeniden tanımlanması anlamına geliyordu.

1960 sonrasında siyaset teorisi yeni bir canlanmayla tekrar ortaya çıkar ve siyaset bilimi ve siyaset teorisi arasındaki kesin ayrım yok olmaya başlar. Bu durumun ortaya çıkmasının birkaç nedeni vardır. Doğrudan gözlenebilir olanın ötesine gitmeyi engelleyerek siyasi analiz alanını daraltan davranışçı ekolden duyulan memnuniyetsizlik bunların başında gelir. Ayrıca bilim felsefesindeki gelişmelerle bilimin objektif gerçekliği ortaya çıkarma kapasitesine yönelik inanç sarsılır. Bu gelişmede özellikle Thomas Khun'un bilimsel bilginin

mutlak olmadığını, araştırma sürecini inşa eden ilke, doktrin ve teorilere dayanan ihtimalî bir özellik taşıdığını iddia ettiği eseri (1962) önemli rol oynamıştır. Son olarak, 1960'larda yeni sosyal hareketlerin ortaya çıkışı ve uzlaşı siyasetinin sona erişi, John Rawls (bkz. s. 366) ve Robert Nozick (bkz. s. 392) gibi yeni nesil siyaset kuramcılarının eserlerine yansıdığı şekliyle, siyaset araştırmalarında ideolojik ve normatif soruları yeniden öne çıkarır.

Yeniden canlanan siyaset teorisi birçok açıdan önceki örneklerinden farklılaşır. Siyaseti inceleyen felsefi gelenek asırlar boyunca, adaletin tabiatı, siyasi yükümlülüğün dayanakları, özgürlük ve adalet arasında uygun bir dengenin bulunması gibi kadim problemleri ele alıp inceleme konusu yapar. Bu nedenle siyaset felsefesi ağırlıklı olarak büyük düşünürlerin bu problemleri anlamamız için yaptıkları katkıyı inceler; bu süreçte siyasi düşüncenin nasıl geliştiğini antik ve orta çağdan başlayarak, erken modern dönemle (tahmini olarak 1500-1800) modern dönemi (1800 sonrası) kapsayacak şekilde analiz eder. Modern siyaset teorisinin önemli bir özelliği siyaset düşüncesinin oluşumunda kültür ve tarihin rolüne yaptığı büyük vurgudur. Mesela Plato, Rousseau ve Marx'ın eserleri, tüm zamanlar için geçerli ahlaki ve siyasi meselelerden daha çok kendi yaşadıkları dönemdeki toplumlar ve tarihsel şartlar hakkında bir şeyler söylerler. Geçmişte yaşamış siyasi düşünürleri ve gelenekleri incelemek çağdaş siyasi düşünceyi ilerletmede çok sınırlı kalacaktır. Sayıca az bir grup, 'büyük' düşünürlerin ve 'klasik' metinlerin çalışılmasının anlamsız bir çaba olduğunu düşünürken, çoğunluk bu düşünür ve metinlerin yorumlanmasında bağlamın dikkate alınmasına dikkat çekerek, bir dereceye kadar tüm yorumların bizim değer ve anlayışımıza bağlı olduğunu kabul etmektedir.

20. yüzyılda siyaset düşüncesinde yaşanan bir diğer önemli gelişme siyaset teorisinin artan bir şekilde dağılması ve parçalanmasıdır. Modern dönemde Batı siyaset düşüncesi öylesine liberal bir renk almıştır ki liberalizm (bkz. s. 35) ve siyaset teorisi hemen hemen birbirlerini kapsar hale gelmiştir. Liberalizmin en önemli rakipleri, özünü Sovyetler Birliği ve diğer komünist devletlerde 'fiilen mevcut sosyalizm'den alan Marksizm (bkz. s. 99) ve geleneksel muhafazakarlıktır. Gerçekten 20. yüzyılın ikinci yarısında liberaller liberalizmi, siyasi ve ahlaki tartışmaların üzerinde cereyan edeceği kuralların

çerçevesini çizen 'meta-ideoloji' şeklinde sundular. Taraftarlarının sunuşuyla liberalizm 'hak' kavramını (özellikle kişilerin özgürlük ve otonomisiyle ilgili usule ait kuralları) 'iyi'ye (kişiler hayatlarını nasıl yaşamalıdır sorusuna) önceler. Siyaset teorisindeki büyük tartışmalar (Rawls ve Nozick arasındaki adalet kavramı üzerine yapılan tartışmada olduğu gibi) liberal ve liberal olmayan pozisyonlar arasında olmayıp bilakis çoğu zaman liberalizmin kendi *içinde* cereyan etmektedir. Bununla beraber 1960'lardan itibaren liberal teoriye alternatif veya onu eleştiren bir grup rakip siyasi gelenek ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bunlardan radikal feminizm (bkz. s. 75) liberalizmin cinsiyet farklılıklarını ve eşitsizliklerini çözebilme becerisini sorgularken, komüniteryanizm (bkz. s. 42) liberal bireyciliğin atomcu sonuçlarına dikkat çeker; liberalizmi kültürel emperyalizmin bir biçimi olarak resmeden çokkültürlülük (bkz. s. 263) ise liberal ve liberal olmayan değer ve geleneklerin aynı ölçüde meşru olabileceğini iddia eder. Bu gibi meydan okumalarla karşılaşan liberalizm geri adım atma durumunda kaldı. Sadece 'geleneksel' olarak herkes tarafından kabul edilebilir evrensel değerlerin araştırılmasına son verilmekle kalınmadı, ayrıca bazı kuramcılar çeşitlilik ve çoğulculuk adına yapılan baskıların liberal çerçeveye uyup uymadığını sorgulamaya başladılar.

Netice olarak ifade etmek gerekirse, geleneksel siyaset teorisi, dayanak noktası rasyonalizme meydan okuma olan 'temelcilik karşıtı' (*anti-foundationalist*) yaklaşımın ortaya çıkışıyla büyük bir sarsıntı geçirir. Bu bakış açısına göre, siyaset teorisi, 'akıl çağı'nı başlatarak insanlığı hurafe ve cehalet zincirlerinden kurtarmayı amaçlayan 18. yüzyıl kültürel hareketi olan Aydınlanmanın çocuğudur. En açık şekliyle liberalizm ve onun 20. yüzyıldaki en büyük rakibi Marksizmde somutlaşan 'Aydınlanma projesi', karanlığı aydınlığa çevirme yanında, bilgi ve erdemin artmasını sağlayarak ilerleme vaadinde bulunur.

Genellikle (fakat zorunlu olarak değil) postmodernizmle ilişkilendirilen temelcilik karşıtları, tüm değer ve bilgileri ölçme imkanı sunan ahlaki ve rasyonel bir üst noktanın var olduğu yönündeki düşünceyi reddederler. Bu üst noktanın yerini belirleme hususundaki esaslı görüş ayrılıklarının mevcudiyeti, meşru ahlaki ve siyasi duruşların çokluğuna ve kullandığımız dilin ve siyasi kavramların üretil-

dikleri ve kullanıldıkları bağlama göre geçerlilik kazandıklarına işaret eder. Mesela, objektif hakikat düşüncesini sorgulayan Richard Rorty'ye göre (1989) siyasi gelenekler, tüm diğer inanç sistemleri gibi, diğer kelime dağarcıklarından daha 'doğru' olmayan 'kelime dağarcıkları'dır. John Gray (1995) Aydınlanma projesinin kendi kendini tahrip edici yönüne dikkat çeker. Aydınlanmanın acımasız eleştirisi kendi temellerine uygulandığında ortaya nihilizm çıkar. Gray ortaya çıkan bu durumu 'şiddet' olarak niteler. Temelcilik karşıtlığına göre siyaset teorisi önemli düşünür ve geleneklerin katkılarıyla birikerek artan bilgi çeşidi değildir, bilakis o (bugüne kadar varola geldiği şekilde) insanların farklı görüş ve anlayışlarını birbirleriyle paylaştığı diyalog, yani, karşılıklı konuşmadır.

## Özet

1. Siyaset, büyük ölçüde, kavram ve terimlerin geçerli anlamı üzerine yapılan mücadeleden ibarettir. Dil çoğu zaman siyasi bir silah olarak kullanılır. Kelimeler nadiren tarafsızdır; çoğu zaman siyasi ve ideolojik anlamlar taşır. Siyasetin bilimsel bir lugatini inşa etmenin zor olduğu bir dünyada, en azından kullandığımız kelimeleri ve onlara yüklediğimiz anlamları netleştirmeye çalışabiliriz.
2. Kavramlar bilginin yapı taşlarıdır. Anlamaya çalıştığımız gerçekliğin kendisi olmayan kavramlar soyut modeller veya ideal tiplerdir. Onlar ya 'olan'ı tasvir ederler veya 'ne yapılması gerektiği'ni belirten normatif anlam taşırlar. Siyasi kavramların anlamları çoğunlukla tartışma konusu yapılır; bunlardan bazıları, üzerinde uzlaşılamayan ve tarafsız bir tanım geliştirilemeyen 'özleri itibariyle tartışmalı kavramlar'dır.
3. Bilimsel araştırma yöntemlerini kullanan siyasi incelemeler olgu ile değer arasında ayrım yapar; objektif ve güvenilir bilgiyi ortaya çıkarma amacıyla normatif kuramlaştırmadan vazgeçme eğilimi gösterir. Siyaset teorisi düşünce ve kavramların analitik incelemesini yaparken, normatif ve tasviri siyaset felsefesi siyasi hikmeti geliştirme umuduyla bu düşünce ve kavramlarla ilgili anlayışımızı netleştirmeye çalışır.

4. 21. yüzyıla girişle birlikte siyaset teorisi çeşitli problemlerle ve meydan okumalarla karşılaşır. 20. yüzyılın ortalarında, normatif siyasi geleneğin anlamsız olduğunu öne süren pozitivizmin tehdidi altında kalan siyaset teorisi 1960'lardan sonra yeniden canlanır. Bununla beraber ortaya çıkan rakip ekollerin meydan okuması neticesinde liberalizmin statüsünün sarsılması dağılma ve parçalanmalara neden olmaktadır. Fakat daha radikal bir eleştiri temelcilik karşıtlarının Aydınlanma akılcılığına hücumlarıyla ortaya çıkmıştır.

## İleri Okumalar

Bellamy, R. & Mason, M. (ed.), *Political Concepts*, Manchester: Manchester University Press, 2003.

Goodin, R. E. & Pettit, P. (ed.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell, 1997.

Held, D. (ed.), *Political Theory Today*, Oxford: Polity Press, 1991.

Heywood, A., *Political Ideologies: An Introduction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.

Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Morrow, J., *History of Political Thought: A Thematic Introduction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1998.

O'Sullivan, N. (ed.), *Political Theory in Transition*, Londra: Routledge, 2000.

Plant, R., *Modern Political Thought*, Oxford: Blackwell, 1991.

Stirk, P. & Weigall, D. (ed.), *An Introduction to Political Ideas*, Londra: Pinter, 1995.

# 2.

# İnsan Doğası, Birey ve Toplum

Giriş
İnsan Doğası
Birey
Toplum
Özet
İleri Okumalar

## Giriş

Birey ve toplum arasındaki ilişki, bu kitap boyunca ve aslında siyaset teorisinin bütününde sık sık tekrarlanan bir konudur. Bu mesele, adaletin doğası, özgürlüğün uygun alanının belirlenmesi, eşitlik arzusu, siyasetin değeri vb. gibi hemen hemen tüm siyasi tartışma ve münakaşalarda kendini gösterir. Bu tartışmanın temelinde, insanı 'insan' yapan özellik, yani insan doğası düşüncesi yatar. Hemen hemen tüm siyasi doktrinler ve inançlar bazen açıkça formülleştirilmiş fakat çoğu zaman zımnen ifade olunmuş bir çeşit insan doğası teorisine dayanır. Farklı bir tavır, karmaşık ve muhtemelen tahmin olunamaz insan unsurunu siyasetin dışına almak olacaktır.

İnsan doğası kavramı siyaset kuramcıları için büyük bir sıkıntı kaynağıdır. İnsan doğası modelleri büyük ölçüde farklılık arz etmekte ve her bir modelin sosyal ve siyasi yaşamın nasıl örgütleneceği konusunda oldukça farklı sonuçları olmaktadır. İnsanlar mesela bencil veya sosyal midir, rasyonel veya irrasyonel midir, özü itibariyle ahlaki midir yoksa yozlaşmış mıdır? İnsanlar özleri itibariyle siyasi canlılar mıdır yoksa şahsi varlıklar mıdır? Bu sorulara cevap verebilmek için ağırlıklı olarak birey ile toplum arasındaki ilişkiyi ele almak gerekir. Özellikle insan davranışları ne ölçüde doğal ve doğuştan gelen güçlerle şekillenmekte, ne ölçüde sosyal çevrenin şartlandırmasıyla oluşmaktadır? İnsanlar birbirinden bağımsız, ayrı ve biricik karaktere sahip 'bireyler midir' yoksa kimlik ve davranışları ait oldukları grup tarafından şekillendirilen sosyal varlıklar mıdır? Böylesi sorular sadece ('terbiye' veya 'doğa' arasında tercih yapmak gibi) bir felsefi tartışmanın değiş-

mez konusu olmakla kalmaz, ayrıca çok derin ideolojik bir ayrımın köşe taşını oluşturur: Bireycilik ve kolektivizm arasındaki çatışma.

## İnsan Doğası

İnsan doğası kavramı genelleme yapılıp basitleştirilerek kısaca 'insanlar gerçekte işte böyledir' demek için kullanılır. Pratikte 'insan doğası'ndan bahsedildiğinde hem insanlar hem de içinde yaşadıkları toplum hakkında önemli varsayımlarda bulunulmuş olur. İnsan doğasının içeriği hakkındaki görüşler farklılık arz etse de kavramın kendisi açık ve tutarlı bir anlam taşımaktadır. İnsan doğası tüm insanların asli ve değişmez özelliklerini ifade eder. O, insanların eğitim ve sosyal tecrübe sonucunda elde ettiklerinin zıttına insan yaşamının doğuştan ve 'doğal' olarak sahip olduğu özelliklerine vurgu yapar. Fakat bu tespit insan davranışlarının değişmeyen, doğuştan gelen özellikler yerine toplum tarafından şekillendiğini iddia edenlerin insan doğası fikrini tamamen terk ettikleri anlamına gelmez. Aslında bu iddia insanın doğuştan sahip olduğu vasıflar varsayımına dayanmaktadır ki bu kapasite dış şartlar tarafından yoğurulup şekillendirilir. Sadece sınırlı sayıdaki siyaset kuramcısı insan doğası düşüncesini açıkça reddeder. Mesela Fransız varoluşçu filozof Jean-Paul Sartre (1905-80) insanların nasıl davranıp hareket edeceklerini belirleyen belli bir 'insan doğası' olmadığını iddia etmektedir. Sartre'a göre varoluş özden önce gelir; buna göre insanlar kendi eylem ve fiilleriyle kendilerini tanımlama özgürlüğüne sahiptirler ve her türlü insan doğası kavramlaştırması bir anlamda bu özgürlüğe hakaret olacaktır.

Ancak, insan doğası kavramını kullanmak insan yaşamını tek boyuta indirgeme anlamı taşımaz. Birçok siyaset düşünürü açıkça insanın karmaşık ve biyolojik, fiziki, psikolojik, entelektüel, sosyal ve muhtemelen ruhi unsurlardan oluşan çok yönlü bir varlık olduğunun farkındadır. İnsan doğası kavramı 'doğal' ve 'asli' diye tespit ettiği belirli özellikler üzerinden bir düzen dayatarak bu karmaşıklığı örtüp görmezlikten gelmeye çalışmaz. Burada makul olan şudur: Şayet insanın özü diye bir şey mevcut ise bu insan davranışlarında kendisini göstermelidir. İnsan doğası bu nedenle düzenli ve ayırt edici bir şekil-

de insani davranış modelleri olarak ortaya çıkmalıdır. Fakat durum her zaman bu şekilde olmayabilir. Bazı kuramcılara göre insanlar 'gerçek' doğalarını inkar edecek biçimde davranırlar. Örneğin ihtiraslı ve bencilce davranışların sayısız örnekleri olmasına rağmen sosyalistler insanın işbirliğine yatkın sosyal varlıklar olduğu inancıyla bu gibi davranışları doğal bulmaz ve bunların sosyal çevre tarafından belirlendiğini iddia ederler. Bu görüş ışığında şunu hatırda tutmak gerekir ki insan doğası hiçbir şekilde tanımlanabilen bilimsel bir kavram değildir. Her ne kadar insan doğası hakkındaki teoriler deneysel ve bilimsel temellere sahip olduklarını iddia etseler de hiçbir deney ve cerrahi inceleme insanın 'özü'nü ortaya çıkarabilmiş değildir. Tüm insan doğası modelleri bu nedenle normatiftir. Felsefi ve ahlaki varsayımlardan inşa edilmiş olup ilkesel açıdan test edilemezler.

İnsan doğasının tabiatı hakkında sonsuz sayıda tartışma cereyan etmektedir. Bu tartışmaların bir kısmı siyaset teorisini daha çok ilgilendirir. Bunların merkezinde 'doğa/terbiye' olarak adlandırılan tartışma bulunmaktadır. İnsanlar doğuştan gelen biyolojik etkenlerin ürünü müdürler yoksa eğitim ve sosyal tecrübeyle mi şekillenmektedirler? Bu soruların birey-toplum ilişkisi için derin sonuçları olacaktır. Benzer önemdeki sorular aynı şekilde insan davranışlarının akıl ile belirlenme derecesiyle ilgili olarak da sorulmaktadır. Bu soruların insan özgürlüğü ve şahsi otonomi konularıyla yakın ilişkisi bulunmaktadır. İnsanlar akıl, delil ve hesaplama ile yolunu bulan akıllı varlıklar mıdır yoksa bir şekilde rasyonel olmayan güdü ve arzuların kölesi midirler? Son olarak insan davranışlarına egemen olan güdü ve motivasyonlarla ilgili sorular gündeme gelir. Özellikle, insanlar doğaları itibariyle bencil ve egoist midirler yoksa esasında işbirliğine yatkın, fedakar ve sosyal midirler? Bu gibi değerlendirmeler servetin ve diğer kaynakların dağıtılmasını da kapsayacak şekilde ekonomik ve sosyal yaşamın uygun bir biçimde örgütlenmesi için hayati öneme sahiptir.

### *Doğa mı Terbiye mi?*

İnsan tabiatıyla ilgili en sık tekrarlanan ve muhtemelen en temel tartışma onu hangi unsur ve güçlerin şekillendirdiğidir. İnsan tabiatının asli özü sabit, verilmiş ve 'doğa' tarafından biçimlendirilmiş

midir yoksa sosyal tecrübeler veya 'terbiye' ile yoğrularak mı yapılandırılmaktadır? Burada 'doğa' kavramı insanın sabit ve değişmez özüne dikkat çeken biyolojik ve genetik faktörlere karşılık gelir. Böyle bir inancın siyasi değeri çok büyüktür. İlk planda, siyasi ve sosyal teorilerin önceden belirlenmiş insan doğası kavramına göre inşa edilmesi gerektiğine işaret eder. Basit ifadesiyle, insanlar toplumu yansıtmaz, toplum insan doğasını yansıtır. İkinci olarak bu görüş siyasi yaklaşımların köklerinin genelde doğa bilimlerinde özelde ise biyolojide olduğunu öne sürer. Bu nedenle siyasetle ilgili iddiaların 'bilimsel' bir özellik kazanabilmesi için biyolojik teoriler temelinde inşa edilmeleri gerekir. Bu durum biyolojik siyaset teorilerine yönelik ilginin 20. yüzyılda neden arttığını açıklamaktadır.

Şüphesiz siyasi ve sosyolojik düşünce üzerinde en fazla etkisi olan biyolojik teori Charles Darwin (1809-82) tarafından *On the Origin of Species*'de ([1859] 1986) geliştirilen doğal ayıklanma teorisidir. Darwin'in amacı yeryüzünde neredeyse sınırsız sayıda bulunan türleri açıklamaktı. O her bir türün tesadüfi genetik mutasyonla geliştiğini iddia eder. Türlerin bazıları hayatta kalabilme ve gelişmeye daha uygun iken daha şansız olan diğer türler yok olmaktadır. Darwin kendi teorilerinin radikal siyasi sonuçları olacağının farkında gözükse de bunları geliştirme yönünde bir çaba göstermemiştir. *The Man Versus the State* ([1884] 1940) adlı eseriyle ilk defa sosyal Darwinci bir teori geliştiren kişi Herbert Spencer'dır (1820-1903). Spencer insanlar arasında, doğaları gereği şartlara en iyi uyum sağlayanların var olma mücadelesini kazanıp tepe noktalara çıktığı, doğaları itibariyle daha şansız olanların dipte kaldığı sonsuz mücadeleye dikkat çeker ve bunu ifade için 'şartlara en iyi uyum sağlayan hayatta kalır' ilkesini ortaya atar. Başarı ve başarısızlık, zenginlik ve sefalet bu anlamda biyolojik zeminde belirlenir; bu nedenle bu doğal ayıklanma sürecine müdahale etmek sadece türlerin zayıflamasına neden olacaktır. Bu gibi düşünceler klasik liberalizme (bkz. s. 35) ekonomik ve sosyal yaşamda devlet müdahalesine karşı çıkmada biyolojik bir zemin sağlamıştır. Sosyal Darwinizm aynı zamanda faşistlerin dünyadaki farklı ırklar veya uluslar arasında bitmez tükenmez bir mücadele olduğu yönündeki inançlarının şekillenmesine de yardımcı olmuştur.

Siyaset teorileri 20. yüzyılda giderek artan bir ölçüde biyolojik düşüncelerden etkilenmiştir. Mesala, Konrad Lorenz ve Niko Timbergen gibi [hayvan davranışlarını inceleyen] etolojistler detaylı hayvan davranışları çalışmalarını esas alarak insan davranışlarıyla ilgili teoriler geliştirdiler. Lorenz, *On Aggression* adlı eserinde (1966) saldırganlığın insanlar da dahil olmak üzere tüm türlerde mevcut doğal bir güdü olduğunu iddia eder. Robert Ardrey gibi yazarlar tarafından meşhur edilen bu görüşler böylesi davranışların içgüdüsel ve bölgesel olduğunu iddia ederek savaş ve sosyal şiddet açıklamaları üzerinde kayda değer bir etki yapar. 1970'lerde sosyobiyolojinin ortaya çıkışı ve daha sonrasında 'biyoteknolojik devrim' ve insan DNA'sının çözümlenmesiyle hız kazanan evrimci psikolojideki gelişmeler, sosyal davranışları sözde evrimleşmiş mirasımızla ilişkili biyolojik programlama terimleriyle açıklamayı gittikçe moda haline getirirler. Sosyobiyoloji alanındaki en etkili eserlerden birisi Richard Dawkins'in insanı 'gen makinası' şeklinde izah ettiği *The Selfish Gene*'dir (1989). Dawkins hem bencilliğin hem de diğerkamlığın kökenlerinin biyolojik kaynaklı olduğunu iddia etmiştir.

Birçok durumda evrenselliği kabul eden bu biyolojik teoriler tüm insanların genetik miraslarına dayanan ortak ve evrensel bir karakteri paylaştıklarını öne sürer. Diğer bazı teoriler ise insanlar arasında temel biyolojik farklılıklar olduğunu ve bunların da siyasi sonuçları olduğunu iddia ederler. Farklı ırklara farklı türlermiş gibi muamele yapan ırkçı teorilerde bu yaklaşımı görmek mümkündür. Irkçılar dünyadaki ırklar arasında, fiziki, psikolojik ve entelektüel miraslarında görülebilen temel genetik farklılıklar bulunduğunu iddia ederler. En aşırı biçimiyle ırkçılık Alman halkının 'efendi ırk' olduğuna inanan Nazilerin Aryanizm doktrininde ifadesini bulmuştur. Bazen ayrılıkçı feminizm diye isimlendirilen radikal feminist (bkz. s. 75) ekol insanlar arasında özellikle kadın ve erkek arasında biyolojik ve değişmez farklılıklar olduğuna inanmaktadır. Erkek ve kadın arasındaki ayrımın doğal 'özler'inden kaynaklandığına vurgu yaptığı için bu teori 'özcü'dür. Buna göre cinsel eşitsizlik sosyal şartlardan değil erkeklerin kadınları ezme, sömürme ve onlar üzerinde egemenlik kurma yönündeki biyolojik yaratılışlarından kaynaklanır. Mesela *Against Our Will*'de (1975) Susan Brownmiller 'erkekler'in, 'kadınlar'

üzerinde egemenlik kurma yönünde biyolojik olarak programlandıklarını ve bunu da tecavüz veya tecavüz korkutmasıyla yaptıklarını iddia eder. Böyle bir sonuç farklı açılardan da olsa bazı evrimci psikoloji teorileri tarafından da desteklenmektedir.

İnsan doğasına yönelik diğer teoriler, tamamen zıt bir yaklaşımla, insan karakteri üzerinde sosyal çevre ve tecrübenin etkisini ifade eden 'terbiye'ye vurgu yaparlar. Açıkçası, bu gibi görüşler sabit ve değişmez biyolojik faktörlerin önemini ikinci dereceye alarak 'şekillenebilir' gördükleri insan doğasının biçimlendirilebilir olma özelliğine vurgu yaparlar. Bu gibi teoriler siyasi bakışları önemli ölçüde biyolojiden sosyolojiye çevirir. Siyasi davranışların insan özünün değişmez yönü hakkında söyledikleri toplumsal yapıyla ilgili söylediklerinden daha azdır. Ayrıca insanlığı biyolojik zincirlerinden kurtaran bu teoriler genellikle, açıktan ütopik olmasa da, iyimser açılımlara konu olmaktadır. 'Önceden belirlenmiş' insan doğasının ilerleme ve sosyal gelişme ihtimali çok sınırlı olacaktır; fakat insan doğasının 'şekillendirilebilir' olması durumunda insanın karşı karşıya geleceği fırsatlar genişleyecek ve hatta muhtemelen sınırsız bir hal alacaktır. Sefalet, sosyal çatışma, siyasi baskı ve cinsiyet eşitsizliği gibi kötülüklerin (biyolojik olmaktan daha çok) sosyal kaynaklı olması durumunda bunların üstesinden çok daha rahat gelinebilecektir.

İnsan doğasının dış güçlerle 'şekillendirilebileceği' düşüncesi birçok sosyalist teorinin merkezinde yer alır. Mesela *A New View of Society*'de ([1816] 1972) İngiliz sosyalist Robert Owen (bkz. s. 451) basit bir ilkeyi öne sürer: 'Bir topluma, en iyisinden en kötüsüne, en cahilinden en aydınlanmışına kadar her türlü genel karakter kazandırılabilir'. Karl Marx'ın (bkz. s. 457) yazılarında bu düşünce sosyal çevrenin insan davranışlarını nasıl ve niçin şekillendirdiği sorularına cevap verme girişimleriyle kendisini gösterir. Marx, 'insanların bilinci varoluşlarını belirlemez bilakis sosyal varoluşları bilinçlerini belirler' der. Marx ve daha sonra gelen Marksistler sosyal, siyasi ve entelektüel yaşamın mevcut ekonomik sistem, yani 'maddi yaşamın üretim biçimleri' tarafından belirlendiğini kabul ettiler. Bununla beraber Marx insan doğasının maddi çevrenin pasif bir yansıması olduğuna inanmaz. Bilakis insanlar içinde yaşadıkları dünyayı sürekli şekillendiren ve inşa eden işçilerdir (*homo faber*). Bu nedenle Marx'a göre insan doğası, insan ve maddi yaşam arasındaki dinamik veya 'diyalektik'

ilişkiyle biçimlenmektedir. Birçok feminist de insan davranışlarının çoğu zaman sosyal faktörler tarafından belirlendiği görüşünü kabul eder. Ufuk açıcı eseri *The Second Sex*'te ([1949] 1968) Simone de Beauvoir (bkz. s. 77) şöyle der: 'Kişi kadın olarak doğmaz: kişi kadın *yapılır*'. Kadın ve erkek arasındaki 'özsel' farklılığı reddeden feministler özü itibariyle çift cinsiyetli veya cinsiyetsiz insan doğası tasavvur ederler. Cinsel ayrımcılık özellikle ailedeki sosyal şartlandırma süreciyle 'beslendiği' için karşı çıkılabilir ve nihayetinde devrilebilir.

İnsan doğasının aslı itibariyle sosyal faktörler tarafından biçimlendirilebileceği düşüncesi I. V. Pavlov, John Watson ve B. F. Skinner gibi davranışçı psikologlar tarafından da benimsenmiştir. Onlar insan davranışlarının şartlandırma veya reflekslerle açıklanabileceğini ve bu nedenle insan doğasının çevrenin izlerini taşıdığını iddia ettiler. Mesela Pavlov, yoğun bir şartlandırma süreci sonucunda 'doğru' tepki veren hayvanların ödüllendirme yöntemiyle nasıl öğrendiklerini ortaya koyar. Bu gibi düşünceler davranışçılığın Marx'ın sosyal teorilerini açıklamada bilimsel bir kanıt sağladığını düşünen Sovyetler Birliği'ndeki psikoloji çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Amerikalı psikolog B. F. Skinner dahili süreçleri yok sayarak insan organizmasını 'kara kutu' şeklinde tanımlar. *Beyond Freedom and Dignity*'de (1971) Skinner her türlü özgür iradeyi reddeden ve Pavlov'un köpeğinden daha fazla saygı ve onuru hak etmeyen oldukça determinist bir insan doğası resmi sunar. Bu kabil düşünceler uygun şartların sağlanmasıyla insanların istenilen şekle 'sokulacağı'nı öne süren toplum mühendisliği fikrini desteklemek için çok yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

### *Akıl mı İçgüdü mü?*

İnsan doğasıyla ilgili ikinci tartışma insan yaşamında rasyonalitenin yeri etrafında cereyan eder. Bu tartışma kuşkusuz rasyonalizm ve irrasyonalizm arasında tercih şeklinde vuku bulmaz. Buradaki esas mesele düşünen aklın insan davranışlarını hangi dereceye kadar etkilediğidir; böylelikle düşünme, analiz ve akılcı hesaplamaya vurgu yapanlar ile dürtü, içgüdü ve diğer akıldışı etkenleri öne çıkaranlar arasında ayrım yapılır. Akıldışı unsurların önemini kabul etmek akla sırtını dönmek anlamına gelmez. Gerçekten bu gibi birçok teori esasında akılcı ve hatta bilimsel dille gündeme gelmektedir.

İnsan aklının gücüne olan inanç Akıl Çağı denilen 17. ve 18. asırlarda Aydınlanma döneminde zirveye çıkmıştır. Bu dönemde filozoflar ve siyaset düşünürleri dini dogma ve inançtan yüz çevirerek düşüncelerini akılcılığa dayandırdılar; fiziki ve sosyal dünyadaki işleyişin rasyonel bir şekilde sadece akıl kullanılarak izah edilebileceğini öne sürdüler. Bu görüşe göre insanlar akıl, akıl yürütme süreci, analiz ve tartışmayla yönlendirilen özleri itibariyle akılcı varlıklardır. Bu görüş Fransız filozof René Descartes (1596-1650) tarafından ileri sürülen düalizmle belirli bir açıklıkta ifade olunmuştur. '*Cogito ergo sum* [Düşünüyorum öyleyse varım]' diyen Descartes aslında aklın bedenden farklı olduğunu ima edecek şekilde insanları düşünen makinalar şeklinde tasvir eder. Akılcılık insanların kendi yaşam ve dünyalarını kurma kapasitelerine sahip olduklarını ima eder. Ancak akılla hareket eden ve açıkça özgür iradeye sahip insanlar kendi kaderlerini belirlerler: İnsanlar olmak istediklerinden ibarettirler. İnsan tabiatını akılcı kabul eden teoriler bireyin özgürlük ve otonomisinin önemine dikkat çekerler. Ayrıca akılcılık genellikle radikal veya devrimci siyasi doktrinleri destekler. İnsanlar sahip oldukları dünyalarını anlama kapasitesi ölçüsünde onu iyileştirme ve reforme etme becerisine de sahiptirler.

## Plato (İ.Ö. 427-347)

Yunan filozofu Plato aristokrat bir ailenin çocuğudur. Felsefi ve ahlaki diyaloglarının esas karakteri olan Socrates'in takipçisidir. İ.Ö. 399'da Socrates'in ölümünden sonra Plato yeni Atina yönetici sınıfını eğitmek için ilk 'üniversite' kabul edilen Akademi'yi kurmuştur.

Plato'ya göre maddi dünya soyut ve ebedi 'idealar'ın mükemmel olmayan kopyalarından müteşekkildir. Onun *The Republic*'de (1955) ortaya koyduğu siyaset felsefesi adalet teorisi çerçevesinde geliştirilen 'ideal devlet'in tanımlanması girişimidir. Belirgin bir şekilde otoriter olan Plato'nun adil devleti, farklı karakter tiplerini ve insan özelliklerini temel alan katı bir iş bölümüne dayanır. O, devletin münhasıran ('Koruyucular' diye isimlendirilen) yardımcılarca desteklenen az sayıdaki filozof kraldan oluşan bir grup

tarafından yönetilmesi gerektiğini öne sürer. Bunların aldıkları eğitim ve komün hayatı hikmeti esas alarak yönetimde bulunmalarını sağlar. Ona göre bilgi ve erdem birdir. *The Laws*'da karma yönetim biçimini savunur fakat bireylerin devlete ve kanuna itaat etmesi gerektiğine de vurgu yapar. Plato'nun eserleri Hıristiyanlık ve genel olarak Avrupa kültürü üzerinde büyük bir etki yapmıştır.

İlk rasyonalist düşünceler Antik Yunan filozofları tarafından geliştirilmiştir. Örneğin Plato, muhtemel en iyi yönetim biçiminin entelektüel seçkinlerin, yani filozof kralların idaresi olan aydınlanmış despotizm olduğunu iddia eder. Akılcı düşünceler aynı şekilde 19. yüzyılda ortaya çıkan liberal ve sosyal doktrinlerde de önemli bir yere sahiptir. J. S. Mill (bkz. s. 314) gibi liberal düşünürler teorilerini büyük ölçüde insanların rasyonel oldukları düşüncesine dayandırmışlardır. Bu durum Mill'in neden bireysel özgürlüğe bu kadar bağlı olduğunu açıklar: Akıl tarafından yönlendirilen bireyler, mutluluğu ve kemali elde edebilirler. Aynı şekilde o, erkekler gibi rasyonel varlıklar oldukları ve siyasi etkide bulunma hakkına sahip oldukları için kadınlara oy hakkı verilmesine taraftardır. Sosyalist teoriler de akılcı temeller üzerine inşa edilmiştir. Bu durum en açık biçimde Engels'in ifadesiyle 'bilimsel sosyalizm'i geliştiren Marx ve Engels'in (bkz. s. 101) yazılarında görülebilir. Marx ve Engels, 'ütopik sosyalizm'in etik iddia ve analizlerine girmeden tarih ve toplumun dinamiklerini bilimsel tahlil süreciyle ortaya çıkarmaya çalışırlar. Onların kapitalizmin nihai çöküşüyle ilgili tahminleri, ahlaken 'kötü' olan kapitalizmin devrilmeyi hakettiğine yönelik inançlarından değil bilakis yaptıkları analizler sonucunda bunun gerçekleşmesi zorunlu bir durum olmasından ve tarihin de bu yönde hareket etmesinden kaynaklanır.

Düşünen makine şeklinde tasvir edilen insan vizyonu 19. yüzyılın sonlarından itibaren genişbir şekilde eleştirilmektedir. Aydınlanmanın düzenli, rasyonel ve hoşgörülü dünya rüyası sürekli çatışma, sosyal mahrumiyetler, milliyetçilik ve ırkçılık gibi akılcı olmayan güçlerin ortaya çıkışıyla büyük bir darbe alır. Bunun sonucunda duygu, içgüdü ve diğer psikolojik etkenlerin siyaset üzerindeki etkisini incelemeye

olan yönelim artar. Bu gelişmeler bazı açılardan akılcılık çılgınlığını sürekli kötüleyen muhafazakar düşünürlerin savunduğu gelenek üzerine inşa edilmiştir. Örneğin, Edmund Burke (bkz. s. 428) insan aklının, özellikle sosyal yaşamın neredeyse sınırsız karmaşıklığı ile karşılaştığında yetersiz kaldığına vurgu yapar. Kısacası, dünyanın sırrına erişilemez, o insan aklının tamamen açıklayamayacağı kadar karmaşık ve kafa karıştırıcıdır. Bu gibi görüşler derin muhafazakar renkler taşımaktadır. Şayet akılcı teoriler liberal ve sosyalistlerin hayal ettiği gibi ikna edici değil ise insanların bilinene, gelenek ve örfe inanmaları en bilgece tavır olacaktır. Devrim ve hatta reform bilinmeyene yolculuktur; bize verilen harita en basit ifadesiyle güvenilir değildir.

Aynı şekilde muhafazakar kuramcılar akılcı olmayanın gücünü ilk tanıyanlar arasından çıkmıştır. Örneğin Thomas Hobbes'a göre (bkz. s. 150) insan aklının gücü sadece amaca götüren araç olmasından kaynaklanır. Ona göre insanlar akılcı olmayan arzularla yönlendirilmektedir: Nefret, korku, umut, arzu ve en etkilisi diğer insanlar üzerinde güç kullanma isteği. İnsan doğasına esasen karamsar bir gözle bakan bu yaklaşımın etkisiyle Hobbes, toplumu sadece güçlü ve otokrat bir yönetimin kaos ve düzensizliğe düşmekten kurtaracağı sonucuna ulaşır. Burke de akli olmayan duyguların ve hatta önyargıların sosyal yaşamları inşa etmede oynadıkları role dikkat çeker. İnsanlara çok az konuda kılavuz olabilen 'çıplak akıl'a karşın doğal içgüdülerin ifadesi olan önyargılar insanlara güvenlik ve sosyal kimlik duygusu sağlarlar. Bazı modern biyologlar bu gibi inançlara bilimsel bir açıklama getirmektedirler. Özellikle Konrad Lorenz, saldırganlığın evrim sürecinde gelişmiş ve biyolojik olarak benimsenmiş davranış biçimi olduğunu iddia eder. Bu görüşe göre insan saldırganlığı ve gaddarlığı doğuştan veya 'doğal'dır. Açıkçası bu iddia aile içi şiddeti durdurma, sosyal huzursuzlukları ve savaşı engelleme yönündeki her türlü girişime karşı karamsar bir tavır sergiler.

Bazı etkili kuramcıların insan davranışları üzerinde akılcı olmayan güdülerin etkisine olan vurguları 20. yüzyılın başlarında gelişen Freudcu psikolojiyle yakından ilişkilidir. Sigmund Freud (1856-1939) akılcı hesap yapmayı ve karar vermeyi mümkün kılan bilinç ile bastırılmış hatıraları ve çok çeşitli güçlü psikolojik güdüleri ihtiva eden

bilinçdışı arasındaki ayrıma dikkat çeker. Freud özellikle bilinçdışının en temel güdüsü olan *id*de ve genellikle cinsel arzu ve enerjiyle ilişkilendirilen ve *id*den kaynaklanan psişik enerji *libido*da temsil olunan insan cinselliğinin önemine vurgu yapar. Freud psikanaliz diye meşhur olan teknikleri geliştirerek bu düşüncelerin terapatik yönüne vurgu yaparken diğerleri bunların siyasi önemine dikkat çekerler. Freud'un öğrencilerinden Wilhelm Reich (1897-1957) bastırılmış cinsellik düşüncesine dayanarak faşizmi açıklamaya çalışır. 10. bölümde tartışılacağı üzere Herbert Marcuse (bkz. s. 343) gibi Yeni Sol düşünürler ve Germaine Greer (1985) gibi feministler Freud psikolojisinden istifade ederek cinsel kurtuluş siyasetini geliştirmişlerdir.

### *Rekabet mi İşbirliği mi?*

Üçüncü anlaşmazlık alanı; insan, doğası itibariyle kendi çıkarını düşünen, bencil bir varlık mıdır yoksa doğal olarak sosyal, işbirliğine yatkın bir özelliğe mi sahiptir sorusu etrafında şekillenir. İnsan doğası hakkındaki birbirine zıt teoriler, oldukça farklı sosyal ve ekonomik örgütlenme biçimlerini destekledikleri için bu tartışma siyasi açıdan büyük öneme sahiptir. Şayet insanlar doğaları itibariyle bencil iseler bu durumda rekabet bir açıdan sağlıklı sosyal yaşamın kaçınılmaz bir özelliği olacaktır. Doğal haklar ve özel mülkiyet gibi bireyci düşüncelerle yakın ilişki içinde olan bu teoriler, bireylerin şahsi çıkarlarını elde edebilecekleri en uygun fırsatları sunduğu düşünülen piyasanın veya kapitalist ekonomik düzenin meşrulaştırılması için kullanılmaktadır.

İnsan doğasını bencil ve kendi çıkarını düşünen varlık şeklinde tasvir eden teorileri, özellikle bazı Sofistler tarafından dile getirildiği şekli ile Antik Yunan'da bulmak mümkündür. Bununla beraber bu teorilerin sistematik gelişimleri modern dönemin başlarında gerçekleşir. Siyaset düşüncesinde bu görüş, her bir bireyin Tanrı tarafından verilmiş çiğnenemez haklara sahip olduğunu ifade eden doğal hakların gelişmesiyle kendisini gösterir. Haklar bireye ve sadece bireye aittir. 18. yüzyılın sonları 19. yüzyılın başlarında gelişen faydacılık (bkz. s. 440) insanın bencilliğine objektif ve hatta bilimsel bir açıklama getirmeye çalışır. Jeremy Bentham (bkz. s. 441) insanları özleri itibariyle hazcı ve haz arayan varlıklar olarak resmeder. Bentham'a göre haz veya mutluluk çok açık bir şekilde 'iyi'dir; acı veya mutsuzluk bedihi

olarak 'kötü'dür. Bireyler bu nedenle haz ve acıyı 'fayda' -en basit ifadesiyle kullanım değeri- kavramı ile hesap ederek hazzı en üst seviyeye çıkarmaya, acıyı da asgariye indirgemeye çalışırlar. İnsan doğasına dair bu görüşün hem ekonomik hem de siyasi teoriler üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Ekonomi büyük ölçüde maddi açıdan kendi çıkarını düşünen, 'faydayı en üst seviyeye çıkarmaya çalışan' 'ekonomik insan' modeline dayanır. Böylesi felsefî varsayımlar piyasa kapitalizminin dinamizm ve verimliliğini açıklamak için de kullanılmaktadır. Bunlar ayrıca 17. yüzyıldaki sosyal sözleşme teorilerinden, 'rasyonel tercih' (bkz. s. 302) ve 'kamusal tercih' gibi modern siyaset ekollerine kadar çok geniş bir yelpazede siyaset teorisine etki etmiştir.

İnsanı bencil kabul eden yaklaşımlara bilimsel destek genellikle Darwin'den ve bir çeşit yaşam mücadelesi düşüncesinden gelmektedir. Darwinci düşünceler çok farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Lorenz ve Ardrey gibi yazarlar bir türün her bir bireyinin kendi türünün devamını garanti altına alma yönünde biyolojik olarak programlandığını kabul ederler. Bu görüşler insanlar da dahil olmak üzere canlıların, bir annenin çocuğunu koruma umuduyla kendini feda gönüllülüğünde görüleceği üzere nihai olarak 'kendi türünün iyiliği için' hareket ettiğini öngörür. Diğer bir ifadeyle bireyler türlerini kendilerine önceleyecek şekilde işbirlikçi ve sosyal davranışlar gösterirler. Diğer taraftan Richard Dawkins (1989) gibi modern yazarlar ayrı ayrı her bir bireye has genlerin bencil özellikler taşıdığını ve kendi varoluşlarını devam ettirme arayışında olduklarını iddia ederler. Bu teori bireyler arasındaki bencillik ve rekabetin esas itibariyle biyolojik açıdan programlanmış davranış biçimleri olduğunu öne sürer. Fakat bu durum insanın kör bir bencillik içinde olduğu anlamına gelmez. Dawkins bireylerin 'bencil doğdukları'nı kabul etse de böylesi davranışların 'cömertlik ve fedakarlık öğretilerek' değiştirilebileceğine vurgu yapar.

Bunun yanında çok farklı bir insan doğası imajı büyük dinler tarafından sunulmuştur. Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilik gibi monoteist dinler insanı ilahi yaratılışın bir ürünü olarak görür. İnsanın özünün, Hıristiyanlıktaki 'ruh' düşüncesinde görülebileceği üzere, maddi veya fiziki olmaktan ziyade ruhi olduğu kabul edilir. İnsanların ilahi kaderle birbirine bağlanmış ahlaki varlıklar olduğu düşüncesi şefkat, doğal harmoni ve ortak insanlığın önemine vurgu yapan sosyalist

doktrinler üzerinde de büyük etkide bulunmuştur. Hinduizm ve Budizm gibi Doğu dinleri, ortak insanlık düşüncesine ve şiddetten kaçınma felsefesine katkı sağlayacak bir şekilde tüm yaşam biçimlerinin birliğine büyük bir vurgu yapar. Dini doktrinlerin ahlaki sosyalizm teorilerini desteklemesi bu nedenle şaşırtıcı değildir. Fakat tüm dini yaklaşımların sosyalist açılımları olduğunu iddia etmek de hata olacaktır. Mesela, insanın necatına ve şahsi gayret, çok çalışma gibi ahlaki değerlere vurgu yapan 'Protestan ahlakı' sosyalist şefkatten daha çok serbest piyasa ve kendi kendine yetme düşüncesiyle ilişkilidir. Ayrıca karamsar bir insanlık fikri ortaya koyan Hıristiyanlığın ilk günah doktrininin sosyal ve siyasi düşünce üzerinde büyük bir etkisi bulunmaktadır. St. Augustine (bkz. s. 111) ve Martin Luther'in yazılarında bu durum açıkça görülebilir.

Seküler teoriler de insan doğasının 'sosyal özü'ne dikkat çeker. Bir topluma mensup bireylerin geleneksel olarak birlikte yaşama ve çalışma gerçeğine vurgu yapan bu teoriler insanın sosyal varlık olma özelliğini öne çıkarır. Hiçbir şekilde 'doğal' olmayan bencillik ve rekabet şahsi mücadeleyi ödüllendiren kapitalist toplumun etkileri sonucunda ortaya çıkar. İnsanı özü itibariyle munis, birlikte yaşama ve işbirliğine yatkın bir varlık şeklinde gören böyle bir teori açıkça ya ortak mülkiyeti hedefleyen komünizmle ya da sosyalizmin daha mütevazı sosyal devlet idealiyle uyumludur. İnsan doğasına sosyallik ve işbirliği zemininde bir izah getirme girişimi Peter Kropotkin (bkz. s. 32) tarafından yapılmıştır. Kropotkin, Darwin sonrasında biyolojiye egemen olan evrim düşüncesini kabul etmekle birlikte 'şartlara en iyi uyum sağlayanın yaşayacağı' doktrinine hiç bir yakınlık duymaz. O, *Mutual Aid*'de ([1897] 1902) Darwinizme meydan okuyan bir evrim teorisi geliştirir. Yaşamda var olmanın rekabet ve mücadele sonucu olduğu görüşünü kabul etmeyen Kropotkin'e göre insan türünü daha başarısız olan diğer türlerden ayıran temel özellik onların oldukça ileri derecede 'karşılıklı yardım' veya işbirliği kapasitesine sahip olmalarıdır. İşbirliği sadece ahlaki ve dini bir ideal olmayıp evrim sürecini insan doğasının temel bir parçası yapan pratik bir zorunluluktur. Bu temelden hareketle Kropotkin hem servete herkesin ortaklaşa sahip olduğu komünist topluma hem de insanların kendi işlerini işbirliği ve barış içinde gerçekleştirebilecekleri anarşizm modeline taraftardır.

### Peter Kropotkin (1842-1921)

Rus coğrafyacı ve anarşist kuramcıdır. Asil bir ailenin oğlu olarak ilk defa Çar II. Alexander'ın hizmetine giren Kropotkin anarşist düşünceler ile Fransız-İsviçre sınırındaki Jura bölgesinde çalışırken karşılaşır. Rusya'ya dönüşünde Halkçı hareket bünyesinde devrimci faaliyetlere katılır ve bunun sonucunda 1874-76 arasında St. Petersburg'ta hapse mahkum olur. Hapishaneden dahiyane bir planla kaçtıktan sonra Batı Avrupa'da sürgün hayatı yaşar ve 1917 Devrimi sonrasında Rusya'ya geri döner.

Kropotkin'in anarşizmini onun Rus tecrübesi, özellikle geleneksel Rus köylü komünlerinde uygulanan halkın kendi kendini yönetmesi tecrübesine olan hayranlığı ve çalışmalarına bilimsel ruha dayalı güvenli rasyonel bir temel sağlama arzusu şekillendirmiştir. En meşhur eseri *Mutual Aid*'de ([1897] 1902) çerçevesini çizdiği bilimsel anarşizmi Darwinci evrim teorisinin değiştirilmiş halidir. Buna göre insan ve hayvanların gelişmesinin temel aracı rekabet ve mücadeleden daha çok işbirliği ve sosyal dayanışmadır. Kapitalizmi ve devleti insanlığın doğal sosyalleşmesinin önündeki iki engel olarak gören Kropotkin çok güçlü bir şekilde anarko-komünizmi savunur. *Fields, Factories and Workshop* ([1901] 1912) ve *The Conquest of Bread* ([1906] 1926) gibi eserlerinde büyük ölçüde kendi kendine yeterli komünlerden oluşan anarşist bir toplum öngörür ve bu toplumlarda suç ve tembellik gibi problemlerin nasıl kontrol altına alınacağını tartışır.

## Birey

Günlük dilde çok geniş bir anlama sahip olacak şekilde kullanılan 'birey' teriminin açılımları ve siyasi önemi genellikle ihmal edilmektedir. En açık ifadesiyle birey tek bir insana karşılık gelir. Fakat kavram bundan daha fazlasını içerir. İlk olarak insan tek başına bir kimliğe sahip bağımsız ve anlamlı bir varlıktır. Diğer bir ifadeyle birey kabul edilen insanlar sosyal bir grup veya kolektif bir organın

üyesi olmaktan daha çok kendi şahsi tercihlerine göre hareket eden otonom yaratıklardır. İkinci olarak, bireyler sadece bağımsız değil aynı zamanda farklıdırlar, hatta biriciktirler. Mesela 'bireysellik' kavramıyla her bir insanda özel ve orijinal olan özellikler kastedilir. Toplumu bireylerin toplamından ibaret görmek insanları karakter, şahsiyet, beceri, kabiliyet vb. şahsi özelliklerine göre tanımlama ve değerlendirme anlamı taşır. Her bir bireyin nevi şahsına münhasır bir kimliği bulunur. Üçüncü olarak, birey şeklinde tanımlanan insanların evrensel ortak temel özelliklere sahip olduklarına inanılır. Bu anlamda bireyler sosyal geçmişleri, ırk, din, cinsiyet veya 'doğuştan tesadüfen sahip oldukları' özellikler yerine, ahlaki değerleri, şahsi kimlikleri ve biriciklikleri gibi tüm insanlığın sahip olduğu ortak vasıflara göre tanımlanırlar. İlk defa 17. yüzyılda kullanılmaya başlanan birey terimi günümüzde o kadar benimsenmiştir ki artık fazla sorgulanmadan yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Fakat birey kavramı felsefi tartışmaları tetiklemiş ve derin ideolojik bölünmelere neden olmuştur. Mesela bireyi savunmak ve bireyciliği benimsemek ne anlama gelmektedir? Bireycilik açık ve net bir siyasi düşünce biçimi midir yoksa çok çeşitli pozisyon ve politikaları desteklemek için mi kullanılmaktadır? Ayrıca hiçbir siyaset düşünürü bireyi tamamen kendi kendine yeterli bir varlık olarak görmemiş, tümü bir dereceye kadar bireyi destekleyen ve etkileyen sosyal faktörlerin önemini kabul etmiştir. Fakat birey ve toplum arasındaki denge nedir ve ne olmalıdır? Son olarak, siyasi yaşamda birey ne kadar önemlidir? Siyaset gerçekte ayrı ayrı bireylerin eylem ve kararlarıyla gerçekleşen faaliyetlerden mi ibarettir yoksa sosyal gruplar, organizasyonlar ve kurumlar mı daha önemlidir? Kısaca birey bir fark yaratır mı?

### *Bireycilik*

Bireycilik sadece bireylerin varolduğuna dair bir inancı ifade etmez. Bilakis birey her türlü siyaset teorisinin veya sosyal açıklamanın merkezindedir ve her türlü sosyal grup veya kolektif mekanizmaya öncelenir. Fakat bireycilik açık bir siyasi karaktere sahip değildir. Genellikle klasik liberal gelenek, sınırlı yönetim ve serbest piyasa gibi düşüncelerle ilişkilendirilen bireycilik zaman zaman devlet

müdahalesini meşrulaştırmak için sosyalistler tarafından da kullanılmaktadır. Örneğin, bazı düşünürler bireyciliği ve kolektivizmi kapitalizm ile sosyalizm arasındaki geleneksel savaş hattını belirleyen iki zıt kutup olarak görürlerken diğer bazıları ikisinin birbirini tamamlayan, hatta ayrılmaz unsurlar olduğuna inanırlar: Bireysel hedefler sadece kolektif eylemlerle gerçekleştirilebilirler. Buradaki problem 'birey'in doğası üzerine bir uzlaşının olmamasıdır. Çok çeşitli biçimler alan bireycilik bu nedenle insan doğasına yönelik muhtelif görüşlerin ortaya çıkmasına neden olur.

Tüm bireyci doktrinler onur, şahsi değer ve hatta her bir insanın kutsallığına vurgu yaparak bireyin zati değerini yüceltirler. Fakat bu vasıfların nasıl gerçekleştirileceği hususunda anlaşamazlar. İlk liberallar bireyciliği doğal haklar kuramıyla ifade etmişlerdir. Buna göre sosyal organizasyonların amacı bireyin vazgeçilmez haklarını korumaktır. Sosyal sözleşme teorisi bu bağlamda siyasi bireyciliğin bir biçimi olarak görülebilir. Bireylerin rızasıyla ortaya çıkan devletin rolü onların haklarını korumakla sınırlıdır. Fakat bu liberal anlayış mantıki sonuçlarına götürüldüğünde liberteryan ve hatta anarşist sonuçlar ortaya çıkabilir. Mesela, Henry David Thoreau (1817-62) ve Benjamin Tucker (1854-1939) gibi 19. yüzyıl Amerikan bireycileri hiçbir bireyin kendi iradesini, seçilmiş olsun olmasın hiçbir siyasetçiye teslim etmemesi gerektiğine inanmakta olup devletin birey üzerinde hiçbir zaman meşru bir otoriteye sahip olamayacağını iddia etmişlerdir.

Bu devlet karşıtı bireyci gelenek aynı zamanda piyasa kapitalizminin savunusu ile de yakından ilişkilidir. Bu bireycilik anlayışı bireylerin genellikle özgüven sahibi ve çıkarcı oldukları varsayımına dayanır. C. B. Macpherson (1973) bu yaklaşımı 'mülkiyetçi bireycilik' (*possessive individualism*) diye isimlendirir. Buna göre 'esasında kendi şahsiyet veya yetenekleri üzerinde mülkiyet sahibi birey hiçbir şekilde topluma karşı borçlu değildir'. Bireylerin özleri itibariyle bencil, egoist ve kendi şahsi çıkarlarını hemcinslerine ve topluma önceleyen varlıklar olarak kabul edilmesi durumunda ekonomik bireycilik açıkça özel mülkiyet hakkı ve bireylerin istedikleri şekilde mülk edinme, kullanma ve elden çıkarma özgürlüğü ile doğrudan alakalı olacaktır. Bireycilik İngiltere ve özellikle ABD'de *laissez-faire* kapitaliz-

mini yüceltenlerin iman esaslarından birisi haline gelmiştir. Ekonomik ve sosyal yaşamı düzenleyen -ücret seviyelerinin, günlük çalışma süresinin belirlenmesini şart koşan, çalışma şartlarına müdahale eden veya sosyal yardımları yürürlüğe koyan- kanunlar bu bakış açısına göre bireyciliğe bir tehdittir.

Bireycilik doktrini bazen yukarıda ifade edilen yaklaşıma kıyasla çok farklı açıdan ele alınmaktadır. Mesela, T. H. Green (bkz. s. 38) ve L. T. Hobhouse (1864-1929) gibi modern liberallere göre bireycilik sosyal devleti ve devlet müdahalesini destekler. Onlara göre birey dar anlamda çıkarcı değil, sosyal açıdan sorumlu, hemcinsleri için fedakarlık yapabilme kapasitesine sahip kişidir. Onların temel amacı, her bir bireyin sahip olduğu kapasiteyle kendilerinde mevcut potansiyeli gerçekleştirmesi, yani J. S. Mill'in isimlendirmesiyle 'bireylik' idi. Bireycilik bu şekilde bireysel ihtiras doktrininden şahsi gelişme felsefesine dönüşür; diğer bir ifadeyle egoist bireycilik gelişmeci bireycilik halini alır. Sonuç olarak modern liberaller fırsat eşitliğini teşvik etmek, işsizlik, sefalet ve cehalet gibi bireylerin yaşamlarını mahveden sosyal kötülükleri önlemek amacıyla devlet müdahalesini desteklemektedirler. Bazı sosyalist düşünürler de benzer gerekçeyle bireycilik kavramını benimsemektedirler. Sosyalistlerin iddia ettiği gibi insanların doğaları itibariyle sosyal ve bir arada yaşamaya meyyal varlıklar olduklarının kabul edilmesi durumunda bireycilik sahiplenmeye ve bencilliğe değil kardeşçe işbirliğine ve muhtemelen ortak yaşama karşılık gelecektir. Fransız sosyalist Jean Jaurés'nin (1859-1914) 'sosyalizm bireyciliğin mantıki sonucudur' diye iddia etmesinin nedeni budur. Anthony Giddens (1994) gibi modern 'üçüncü yol' düşünürleri benzer bir uzlaşı arayışı içinde karşılıklı bağımlılık ve tekabüliyet bağlamında faaliyet gösteren otonom bireylere vurgu yapan 'yeni' bireycilik düşüncesini benimserler.

### Liberalizm

Avrupa'da liberal düşünceler feodalizmin yıkılması ve yerine kapitalist piyasa sisteminin ortaya çıkması sonucunda gelişmiştir. İlk biçimi ile liberalizm anayasal ve temsili hükümeti savunmaktan ziyade mutlakiyetçiliğe (bkz. s. 200) ve feodal imtiyazlara karşı çıkan siyasi doktrindir. 19. yüzyılda *laissez-*

*faire* kapitalizmini yüceltip her türlü ekonomik ve sosyal müdahale biçimini reddeden, klasik veya 19. yüzyıl liberalizminin temel taşı olan farklı bir siyasi liberal anlayış gelişti. 19. yüzyılın sonlarından itibaren refaha yönelik reformlara ve devletin ekonomiye müdahalesine daha olumlu bakan sosyal liberalizm biçimi ortaya çıktı. Bu da modern veya 20. yüzyıl liberalizminin temel özelliği haline geldi.

Bireysel özgürlüğü ısrarla savunan liberal düşünce bireyin önemine dair inancı ifade eder. Liberal bakış açısına göre bireyler akılcı varlıklardır ve aynı ülke vatandaşlarının özgürlüğü ile uyum içinde olacak şekilde en fazla özgürlüğü hak ederler. Klasik liberalizm, işlevi sadece ulusal düzeni ve şahsi güvenliği sağlamakla sınırlı 'küçük' devlete vurgu yapar. Klasik liberallere göre insanlar aslen bencil ve büyük ölçüde kendi kendilerine yeterli varlıklardır; mümkün olduğunca kendi yaşamlarından sorumlu olmalıdırlar. Sonuç olarak liberaller ödüllerin bireysel beceri ve çok çalışma esasına göre dağıtıldığı liyakat esaslı bir toplum hedeflerler. Klasik liberalizm iktisadi yaşamda devlet müdahalesini hem gereksiz hem de tehlikeli bulur ve kendi kendini düzenleyen piyasanın erdemlerini yüceltir. Bazı doğal hak teorileri ve faydacılık (bkz. s. 440) kanalıyla dile getirilen klasik liberal düşünceler liberteryan (bkz. s. 414) siyasi geleneğin de köşe taşı olmuştur.

Modern liberalizm ise devlete karşı daha yakın bir tavır gösterir. Bu değişimin nedeni, sanayi kapitalizminin sadece yeni adaletsizlik biçimleri ortaya çıkarması ve kitleleri piyasanın kaprisleriyle karşı karşıya bırakmasıdır. Sosyal liberalizm veya refah liberalizminin temeli olan bu yaklaşıma göre devlet müdahalesi sayesinde bireyler, varlıklarını mahveden sosyal kötülüklerden korunur ve böylelikle özgürlükler genişler. 'Pozitif' özgürlük görüşünün gelişmesiyle klasik liberalizmden modern liberalizme geçişin teorik temelleri atılır. Klasik liberalizm, özgürlüğü, bireyin üzerinde dış kısıtlamaların olmaması anlamında 'negatif' şekilde algılarken, modern liberaller özgürlük ile şahsi gelişim ve kendi kendini geliştirme arasında ilişki kurarlar. Bu da modern liberalizm ile sosyal demokrasi (bkz. s. 377) arasında bir örtüşmeyi gündeme taşır.

Liberalizm hiç şüphesiz Batı siyasi düşüncesinin en önemli unsurudur. Aslında bazıları liberalizmi genelde Batı medeniyeti ile özdeşleştirmektedir. Buna göre belli bir iyi yaşam kavramlaştırması peşinde olmayan liberalizm, birey ve grupların kendi tanımladıkları iyi yaşam ideali peşinde koşabilecekleri şartları tesis etmeye çalışır. Liberalizmin en büyük erdemi bireysel özgürlük, akılcı tartışma ve hoşgörüye olan aşırı bağlılığıdır. Liberalizm çok farklı açılardan eleştirilmektedir. Marksistler (bkz. s. 99) liberalizmin eşit olmayan sınıfsal güç realitesini görmezlikten gelerek vatandaşlık hakları ve siyasi eşitliğe olan bağlılığını eleştirirler; feministler (bkz. s. 75) bireyciliğin her zaman cinsiyetler arasındaki eşitsizliği meşrulaştıracak şekilde erkek normları üzerine inşa edildiğini iddia ederler. Komüniteryanlar (bkz. s. 42) ise liberalizmi sosyal düzene ve kolektif faaliyetlere ahlaki temeller hazırlamadaki başarısızlığı ve kişiyi toplum ve kültürden bağımsız tanımlamaya çalışması nedeniyle kınarlar.

## Anahtar Şahsiyetler

**John Locke** (bkz. s. 329) Locke liberal düşüncenin köşe taşı olan sosyal sözleşme teorisinde çerçevesi çizilen yönetimin, yönetilenlerin rıza ve anlaşması ile ortaya çıktığı düşüncesini savunur. Bu görüşe göre devletin işlevi doğal hakları (Locke'a göre yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkıdır) korumaktır; fakat devletin sözleşmeyi bozması durumunda meşruiyet ortadan kalkar ve insanlar ayaklanma hakkına sahip olurlar. Locke'un liberalizmi, sınırlı devletin, temsilin ve anayasacılığın temellerini atmış ve büyük ölçüde Amerikan Devrimi'ni etkilemiştir.

**John Stuart Mill** (bkz. s. 314) Mill'in liberalizm için önemi, kendisinden önceki düşünürlerin hilafına, teorisini doğal haklar ve fayda kavramları yerine büyük ölçüde özgürlük üzerine inşa etmesinden kaynaklanır. O, 'insanı sürekli gelişen bir varlık' şeklinde gören kavramlaştırmasıyla müdahalecilikten uzak durmuştur. Fakat bu uzak duruşu, modern liberal düşünceye temel sağlayacak, insanın gelişmesine vurgu yapan bireysellik kavramını öne sürmesine engel olmamıştır.

**Thomas Hill Green (1836-82)** İngiliz filozof ve sosyal kuramcı Green ilk dönem liberalizminin ve özellikle *laissez-faire*'in sınırlılığına dikkat çekmiştir. Kant (bkz. s. 143) ve Hegel'in (bkz. s. 72) düşüncelerinden etkilenerek, 'negatif' özgürlüğün sınırlılığına vurgu yapan Green liberalizmin sosyal devlet ve sosyal adalet ile uzlaştırılmasına yardımcı olacak 'pozitif' özgürlük kavramının öncüsü olmuştur. Green'in İngiltere'deki 'neo-liberalizm'in gelişmesinde büyük etkisi bulunmaktadır. En önemli eserleri *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1879-80) ve *Prolegomena to Ethics*'tir (1883).

**Isaiah Berlin** (bkz. s. 320) Berlin değerler çatışmasının insan yaşamının yok edilemez, asli bir unsuru olduğunu öne sürerek mükemmeliyetçilik karşıtı çoğulcu liberalizm modelini geliştirmiştir. Bu nedenle siyasi düzenlemeler, kişilere farklı amaçların peşinden gidebilmelerine izin verecek mümkün olan en geniş alanı sağlamalıdır. Berlin 'pozitif' özgürlüğün monistik ve otoriter sonuçlarından dolayı 'negatif' özgürlüğü savunmuştur.

**John Rawls** (bkz. s. 366) Rawls 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış en önemli liberal filozoftur. Onun 'hakkaniyet olarak adalet' (*justice as fairness*) teorisi sadece ırkçı, cinsel ve dini ayrımcılığı kınamakla kalmaz, ayrıca her türlü sosyal ve ekonomik eşitsizlik biçimini de reddeder. Genel olarak siyaset felsefesinde büyük bir etki yapan Rawls'ın eşitlikçi liberalizmi hem modern liberal hem de sosyal demokratik siyasi geleneğe önemli katkılarda bulunmuştur.

## İleri Okumalar

Arblaster, A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford: Blackwell, 1984.

Gray, J., *Liberalism*, 2. bsk., Milton Keynes: Open University Press, 1995.

Rosenblum, N. (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, New York: CUP, 1990.

Bireycilik sadece normatif bir ilke değil ayrıca metodolojik bir araçtır. Diğer bir ifadeyle sosyal veya siyasi teoriler bireyin sahip olduğu düşünülen ihtiyaç, güdüler ve özlemleri dikkate alan, daha önceden var olan birey modeline dayanarak inşa edilirler. 17. yüzyılda sosyal sözleşme teorilerini kurmada kullanılan böyle bir 'metodolojik bireycilik' 20. yüzyılda siyaset bilimindeki rasyonel tercih modeline temel olmuştur. Klasik ve neo-klasik ekonomi teorilerini destekleyen bireyci yöntem modern dönemde Hayek (bkz. s. 416) gibi yazarlar tarafından savunulur. Her bir yaklaşımda sonuçlara genellikle akılcı ve çıkarcı davranışların öne çıkarıldığı 'sabit' ve 'verili' insan doğası varsayımından hareketle ulaşılır. Bununla beraber metodolojik bireyciliğin en temel kusuru toplum ve tarih dışı olmasıdır. Siyaset teorilerini önceden belirlenmiş insan doğası modeline dayandıran bireyciler insan davranışlarının toplumdan topluma, bir tarihi dönemden diğerine değişebileceğini görmezlikten gelmektedirler. Şayet tarihsel ve sosyal unsurlar 'terbiye' teorilerinin öngördüğü şekilde insan doğasının içeriğini şekillendiriyorsa bu durumda bireyleri toplumun bir ürünü olarak görmek gerekir.

### *Birey ve Cemaat*

Bireycilik evrensel bir desteğe sahip değildir. Siyaset düşüncesinde birey ve cemaat arasındaki ilişki hususunda derin görüş ayrılığı bulunmaktadır: Bireyler bağımsızlık ve kendi kendilerine yetme hususunda cesaretlendirilmeli midirler yoksa sosyal dayanışmayı imkansız kılacak böyle bir tavır bireyleri güvensiz ve tecrit edilmiş bir durumda mı bırakır? İlk tavrın savunucuları ABD Başkanı Herbert Hoover tarafından 'tavizsiz (*rugged*) bireycilik' diye isimlendirilen Anglo-Amerikan bireyci geleneği benimserler. Bu gelenek kökleri klasik liberalizme kadar uzanan aşırı bireyciliği yansıtır. Bunlar bireyi neredeyse tamamen toplumdan bağımsız kabul eden ve cemaatin önemini takdir etmeyen veya aşağı gösteren bir tavır geliştirdiler. Bu yaklaşıma göre birey özgüven ve çok çalışma kapasitesine sahip olmak yanında bireysel çabanın, ahlaki ve şahsi gelişmenin kaynağıdır. Bireyler kendilerini *çekip çevirebilirler* ve böyle de *yapmalıdırlar*.

Bireyci geleneğin kutsal kitabı Samuel Smiles'ın *Self-Help*'idir ([1859] 1986). O, bu eserde 'kendi kendine yeterli olma duygusunun

bireyin hakiki gelişiminin temeli'ni oluşturduğunu iddia eder. Smiles (1812-1904) girişim, talep ve azim gibi Viktorya dönemi değerlerini 'çok çalışmak dehadan daha fazla iş yapar' inancıyla yüceltir. Kendi kendine yeterlilik hem bireyin zihni ve ahlaki gelişimini destekleyip hem de girişimcilik ruhunu teşvik etmek suretiyle, tüm ulusun çıkarına hizmet ederken 'başkasından yardım alma' durumu ile (Smiles bununla sosyal refah programını kastediyor) inisiyatif alma ve hatta çalışma ihtiyacı ortadan kaldırılarak aslında birey zayıflatılır. Bu gibi düşünceler en üst ifadesini Herbert Spencer'ın ve onun takipçilerinin Darwinci anlayışında bulur. Onlara göre bireyciliğin esası bütün bireyler arasındaki ortak biyolojik temelden kaynaklanan yaşam savaşıdır. Doğaya en iyi uyum sağlayanlar yaşam savaşında başarılı olmakta; zayıf ve tembeller ise ayıklanmaktadır.

Bu düşünceler Yeni Sağ üzerinde ve özellikle onun sosyal devlete karşı olan tavrında etkili olur. 1980'lerde ABD'de Reaganizm ve İngiltere'de Thatcherizm ile hızla gelişen Yeni Sağ, aşırı cömert sosyal yardım programlarının neden olduğu 'bağımlılık kültürü'ne karşı çıkar. Mağdur ve işsiz olan fakirler çalışma arzusu alınmış, onur ve özsaygısı çiğnenmiş 'sosyal yardım ıskartaları'na dönüşmektedirler. Bu bakış açısına göre çözüm, insanları 'kendi ayakları üzerinde durmaya teşvik ederek' sosyal sorumluluğu bireysel sorumluluğa çevirmektir. Bu durum 1980'lerden itibaren ABD ve İngiltere'de sosyal destek sisteminin yeniden şekillenme sürecinde görülebilir. Bu süreçte sosyal destek seviyeleri azaltıldı, şartsız destek yerine kişilerin yardıma muhtaç olup olmadıkları kontrol edilmeye başlandı ve sosyal yardımlar eğitim alma veya belli bir işte çalışma şartına bağlandı. Bireyi öne çıkaran bu politikaları eleştirenler uzun süreli sosyal eşitsizliklere ve hala devam eden mahrumiyetlere dikkat çekerek içinde bulundukları zor şartların müsebbibi olarak bireyleri göstermenin çok zor olduğunu iddia ettiler. Bu eleştiriler dikkatleri bireyden cemaate çevirdi.

Çok farklı kesimlerden siyaset düşünürleri -sosyalist, muhafazakar, milliyetçi ve faşistler- çeşitli zamanlarda bireycilik karşıtı bir duruş sergilemişlerdir. Cemaatin önemine vurgu yapan bireycilik karşıtlığı, kendi kendine yeterliliğin ve bireysel sorumluluğun sosyal dayanışma için bir tehdit olduğu inancına dayanır. 'Cemaat' genel anlamıyla belli bir mekandaki insan topluluğudur; bu anlamda belli

bir kasaba, şehir veya ulusu oluşturan halk cemaat şeklinde tanımlanır. Fakat siyasi ve sosyal düşüncede bu terim genellikle sosyal grup, mahalle, kasaba, bölge ve işçi grupları gibi aralarında güçlü bağlar ve kolektif kimlik bulunan toplulukları ifade eden daha derin anlamlara sahiptir. Hakiki cemaat dostluk, sadakat ve vazife bağları ile kendini gösterir. Bu anlamda cemaat bireysel kimliğin sosyal köklerini ifade eder.

Liberal bireyciliğin çağdaş eleştirmenleri arasında ortak veya kolektif çıkarın önemine vurgu yapan komüniteryan kuramcılar bulunmaktadır. Bu görüşe göre toplumdan soyutlanmış bir şahıs (*unencumbered self*) tanımı olamaz: Şahıs her zaman toplum tarafından inşa edilir. Sosyalistlerin de toplumu sosyal sorumluluğu güçlendiren ve kolektif enerjiyi besleyen bir araç olarak görmeleri ve savunmaları şaşırtıcı değildir. Sosyalistlerin, özellikle dar anlamda bencillik ve özgüvenle ilişkilendirilen bireyciliği reddetmelerinin nedeni budur. Bireysel girişimin ve piyasa rekabetinin önemini kabul eden modern sosyal demokratlar bu kavramlarla sadece toplumun besleyeceği işbirliği ve diğerkamlık arasında denge kurmaya çalışırlar. Bu bakış açısına göre sınırlanmamış bireycilik sosyal yapı için yıkıcıdır. Bireyler güvende olmayan, çekingen varlıklardırlar; istikrar ve kök arayışlarının cevabı sadece toplumda bulunabilir. Bireyciliğin 'herkesin kendi başının çaresine bakacağı' bir felsefeyi desteklemesi durumunda normal olarak bu süreç 'atomizm' ile sonuçlanacak, savunmasız ve tecrit edilmiş bireylerden oluşan bir toplum ortaya çıkacaktır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak ABD'de Irving Kristol (bkz. s. 170) ve İngiltere'de Roger Scruton gibi neo-muhafazakarlar, liberal Yeni Sağ'ın serbest piyasa savunusu ile aralarına mesafe koymuşlardır.

Bir disiplin olarak sosyoloji, sosyalist ve muhafazakar toplum kavramını birçok açıdan etkilemiştir. Sosyologlar geleneksel veya kırsal toplumlarda gelişen cemaat biçimi ile modern şehir toplumlarında bulunanlar arasında ayrım yaparlar. Bu anlamda en etkili teori *Gemeinschaft* yani 'cemaat' ile *Gesellschaft* yani 'cemiyet' arasında ayrım yapan Alman sosyolog Ferdinand Tönnies (1855-1939) tarafından geliştirilmiştir. Tönnies *Gemeinschaft* ilişkilerinin doğal muhabbet ve karşılıklı saygı bağlarına dayanan kırsal kesimde bulunduğunu iddia eder. 'Cemaat'in bu geleneksel yönü bencillik ve rekabeti

teşvik eden sanayileşme ve kentleşmenin yayılması ile tehdit edilir. Şehir toplumlarında gelişen *Gesellschaft* ilişkileri sunidir ve sözleşmeye dayanır; bu ilişkiler sosyal sadakatten daha çok şahsi çıkar arzusunu yansıtır. Fransız sosyolog Emile Durkheim da (1858-1817), sosyal kurallar ve normlar çerçevesinin tamamen çöktüğü şartları ifade etmek için geliştirdiği 'anomi' kavramı ile cemaatin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunur. *Suicide*'da ([1897] 1951) Durkheim sınırsız insan arzularından dolayı, hangi davranış biçiminin kabul edilebilir hangilerinin kabul edilemez olduğunu belirleyen sosyal ve ahlaki normların zayıflayacağını, bunun neticesinde çözülen cemaatin daha büyük mutsuzluklara ve nihayetinde intiharlara neden olacağını iddia eder. Bir kere daha birey yerine cemaat, sosyal istikrar ve bireysel mutluluğun temeli olarak görülür.

Diğer taraftan cemaatin bireye öncelenmesinin bazı tehlikeler ortaya çıkaracağı açıktır. Özellikle cemaat ve kolektif yapı adına bireysel hak ve özgürlüklerin çiğnenmesi söz konusu olabilir. Bu durumu faşist yönetim tecrübesinde açık bir şekilde görmek mümkündür. Birçok açıdan faşizm bireyciliğin antitezidir: Faşizmin Alman modeli, *Völksgemeinschaft* veya 'ulusal topluluk'un üstünlüğünü iddia ederek bireyselliği ve şahsi varoluşu sosyal bütün içinde yok etmeye çalışmıştır. Faşizme has olan bu amaç 'Birleşerek Güçlen' şeklindeki Nazi sloganında ifadesini bulur. Nazi Almanya'sında ve Faşist İtalya'da bu amacı gerçekleştirmek için kullanılan metot totaliter terördür: Yaygın bir şekilde barbarlığı, baskı ve zulmü kullanan polis devleti. Her ne kadar faşist cemaat kavramı sosyalist gönüllü işbirliği düşüncesinin yanlış yorumlanmış biçimi olsa da, aşırı bireyciler kolektif olana vurgu yapmanın bireyin önemini ikinci dereceye düşüreceğine, bunun da baskıcı sonuçlara yol açabileceğine dikkat çekmektedirler.

## Komüniteryanizm

Komüniteryan geleneğin kökleri 19. yüzyılda yaşamış olan Robert Owen ve Peter Kropotkin gibi sosyalist ütopik düşünürlere kadar uzanır. Gerçekten cemaate olan ilgi modern siyaset düşüncesinin en kadim konularından birisidir. Bu ilgiyi sosyalistlerin kardeşlik ve işbirliği iddialarında, Marksistle-

rin (bkz. s. 99) sınıfsız komünist toplum inancında, toplumu karşılıklı sorumluluklarla birarada tutulan organik bir bütün şeklinde gören muhafazakar (bkz. s. 167) görüşte ve hatta faşizmin ulusal topluluğun bölünmezliğine yaptığı vurguda görmek mümkündür. Komüniteryanizm bir düşünce ekolü, belirgin bir siyaset felsefesi olarak 1980'ler ve 1990'larda ortaya çıkmıştır. Bu düşünce cemaatin ihtiyaçları yerine birey hak ve özgürlüklerine vurgu yaparak liberal toplumdaki kamusal kültüre zarar verdiği için liberalizmi eleştirir. Bu eleştiri liberal-komüniteryan tartışması ile sonuçlanmıştır. Bazen 'yüksek' ve 'düşük' komüniteryanizm arasında ayrım yapılır: 'Yüksek' komüniteryanizm temelde felsefi tartışmalarla meşgul iken, en meşhur temsilcisi Amitai Etzioni olan 'düşük' komüniteryanizm daha çok kamu politikaları ile ilgilenir.

Komüniteryan bakış açısına göre liberalizmin temel kusuru bireyi asosyal, atomize, 'toplumdan soyutlanmış kişi' olarak görmesidir. Böyle bir birey tiplemesini, insanları rasyonel, kendi çıkarını düşünen varlıklar şeklinde değerlendiren faydacılıkta (bkz. s. 440) açıkça görmek mümkündür. Bu kavramlaştırmayı eleştiren komüniteryanlara göre kişi cemaate ilişik bir varlığa sahiptir. Buna göre arzuları, değerleri ve amaçları toplum tarafından şekillenen birey, bir anlamda toplumun somutlaşmış biçimidir. Bu yaklaşım sadece sosyalleşme sürecine dikkat çekmekle kalmaz, ayrıca bireyin tecrübe ve inançlarının onlara anlam veren sosyal bağlamdan ayrılmasının kavramsal imkansızlığına işaret eder. Komüniteryan yaklaşımın özellikle adalet anlayışımız üzerinde belirli sonuçları bulunmaktadır. Komüniteryanlar şahsi tercih ve bireysel davranış varsayımlarına dayanan liberal adalet teorilerini soyut ve farazi bir konuyla ilgili olmaları nedeniyle anlamsız bulurlar. Evrensel adalet teorileri postmodern teorilerin (bkz. s. 8) öne sürdüğüne benzer bir şekilde yerel ve özel olana yer vermelidir.

Komüniteryanlar sosyal sorumluluk ve ahlaki yükümlülüklerden azade bireylerin sadece kendi çıkar ve haklarını dikkate alma hususunda teşvik edildiği modern toplumdaki ve siyaset düşüncesindeki dengesizliği düzeltmeyi amaçlamaktadırlar.

Bu ahlaki boşlukta toplumun tam anlamıyla çözülme ihtimali söz konusudur. Komüniteryan proje bu nedenle toplumun ahlaki vicdanını onarmaya ve Aristo'ya (bkz. s. 84) kadar götürülebilecek gelenek çerçevesinde 'kamu yararı siyasetini' yeniden inşa etmeye çalışır. Komüniteryanizmi eleştirenler onun hem muhafazakar hem de otoriter açılımlarına dikkat çekmektedir. Komüniteryanizm *mevcut* sosyal yapıları ve ahlaki kuralları savunduğu için muhafazakar bir özellik taşır. Örneğin feministler geleneksel cinsiyet rollerini aile savunusu kisvesinde destekleme girişimi olarak gördükleri komüniteryanizmi eleştirirler. Komüniteryanizmin otoriter özelliği onun bireyin hak ve salahiyetleri yerine görev ve sorumluluklarına vurgu yapma eğiliminden kaynaklanır.

## Anahtar Şahsiyetler

**Alaisdair MacIntyre (1929- )** İskoç doğumlu ahlak filozofu MacIntyre neo-klasik ve anti-liberal bir komüniteryan felsefe geliştirmiştir. Ona göre ahlaki rölativizmi savunduğu için liberalizm sosyal düzene ahlaki temel sağlamada başarısız kalmaktadır. O adalet ve erdem kavramlarının belli bir entelektüel geleneğe has olduğunu iddia eder; St. Augustine (bkz. s. 111) ve St. Thomas Aquinas'ın (bkz. s. 192) Hıristiyanlık geleneğinden ve Aristo'dan kaynaklanan bir iyi yaşam modeli geliştirmiştir. MacIntyre'ın temel eserleri *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality* (1988) ve *Three Rival Versions of Moral Enquiry*'dir (1990).

**Michael Walzer (1935- )** Amerikalı siyaset kuramcısı Walzer toplumcu ve çoğulcu bir liberalizm biçimi geliştirmiştir. Evrensel bir adalet teorisi arayışını yanıltıcı bularak reddeder ve bunun yerine farklı sosyal ürünlerin dağıtılmasında farklı kuralların uygulanmasını öngören 'karmaşık eşitlik' ilkesini savunur. Böylece adalet 'alanları'nın (*spheres of justice*) ayrıştırılması gerektiğine vurgu yapar. Demokratik sosyalizm modeline yakınlık duyduğunu açıkça belli eden Walzer'in önemli eserleri *Spheres of Justice* (1983) ve *Interpretation and Social Criticism*'dir (1987).

**Michael Sandel (1953- )** Amerikalı siyaset kuramcısı Sandel bireyciliğin 'toplumdan soyutlanmış kişi' kavramlaştırmasını şiddetle eleştirir. Cemaatin kendine özgü yapısında iyice yerleşmiş ahlaki ve sosyal yaşama dikkat çekerek bireysel tercih ve kimliğin cemaatteki 'ahlaki bağlar' ile şekillendiğini öne sürer. Köksüzlüğün demokrasinin sürekliliğine engel olacağı hususunda uyarıda bulunan Sandel ABD siyaset geleneği ile ilişkilendirilen 'sivil (*civic*) cumhuriyetçiliği' (bkz. s. 250) savunur. Sandel'in en etkili eserleri *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) ve *Democracy's Discontent*'dir (1996).

## İleri Okumalar

Avineri, S. & De-Shalit, A. (ed.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: OUP, 1992.

Miller, F. D. & Paul, J. (ed.), *The Communitarian Challange to Liberalism*, Cambridge: CUP, 1996.

Tam, H., *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1998.

### *Siyasette Birey*

Filozof ve düşünürler bireyin tarih içindeki rolüyle ilgili sorularla nesiller boyunca uğraşmışlardır. Açıkçası bu sorular siyaset çalışmaları için de eşdeğer önemdedir. Siyasi analizler lider bireylerin özlem, inanç ve eylemlerine mi yoğunlaşmalıdır yoksa bireyin davranışlarını inşa eden 'şahsi olmayan unsurları' mı incelemelidir? Konuyu tartışmaya başlamadan bu meseleyi ele alan farklı iki yaklaşıma dikkat çekmek gerekir. Birincisi siyaseti tamamen şahsi terimlerle ele alan yaklaşımdır. Buna göre tarih, siyasi süreci iradeleri ile etkileyen bireyler tarafından yapılmaktadır. 'Büyük adamlar'a ve onların eylemlerine vurgu yapan bu bakış açısına göre ABD siyaseti Roosevelt ve Kennedy veya Reagan ve Bush gibi başkanların şahsi katkılarına indirgenebilirken İngiltere siyaseti de Churchill, Wilson, Thatcher ve Blair gibi başbakanların eylemleri ile anlaşılabilir. Siyasete yönelik bu yaklaşımın en aşırı biçimini faşist *Führerprinzip* yani 'liderlik ilke-

si'nde görmek mümkündür. Friedrich Nietzsche'nin 'süpermen' düşüncesinden etkilenen faşistler Mussolini ve Hitler gibi liderleri mükemmel donanıma sahip, herşeye gücü yeten ve herşeyi bilen kişiler olarak resmetmişlerdir. Fakat siyaseti münhasıran liderlik ve şahsiyet terimleri çerçevesinde görmek siyasi gelişmelerin şekillenmesinde mutlak katkısı bulunan kültürel, ekonomik, sosyal ve tarihi unsurların zenginliğini görmezlikten gelme anlamı taşıyacaktır. Ayrıca bu yaklaşımdan bireylerin dünyaya tam donanımlı olarak geldikleri, kabiliyet, nitelik ve sıfatlarında topluma hiçbir şey borçlu olmadıkları anlamı da çıkarılabilir.

### Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Alman filozof Nietzsche yirmi beş yaşında Yunanca profesörü olur. Filoloji için teolojiyi bırakan Nietzsche, Schopenhauer'in (1788-1860) düşüncelerinden etkilenerek geleneksel dini ve felsefi düşüncenin eleştirisini yapar. Kötüleşen sağlığı ve akıl hastalığı nedeniyle Nietzsche 1889 sonrasında eserlerini yayıma hazırlayan ve çarpıtan kız kardeşi Elizabeth'in kontrolüne verilir.

Nietzsche'nin kompleks ve arzulu çalışmaları iradenin, özellikle 'iktidar arzusu'nun (*will to power*) önemine dikkat çeker; insanların kendi dünyalarını kurup, kendi değerlerini oluşturduklarına vurgu yaparak modern varoluşçuluğa öncülük eder. Nietzsche ilk eseri *The Birth of Tragedy*'de (1872) Yunan medeniyetinin Socrates öncesinde zirveye çıktığını ve özellikle sanatta kendisini gösterdiğini iddia eder. *Thus Spake Zarathustra*'da (1883-85) 20. yüzyıl faşistleri tarafından çarpıtılan 'süpermen' kavramını geliştirir. Nietzsche bu kavramla, kişinin geleneksel ahlaki kısıtlamaların ötesine giderek kendi değer ve yaşam dünyasını yaratma kapasitesini kastetmektedir. *Beyond Good and Evil* (1886) ve *On the Geneology of Morals* (1887) gibi eserlerinde Hıristiyanlığa ve ondan kaynaklanan liberalizm ve sosyalizm gibi ideolojilere, klasik dünyanın efendi ahlakına karşı köle ahlakını desteklediklerini gerekçesiyle acımasız bir şekilde saldırır. O bu görüşünü 'Tanrı öldü' açıklaması ile özetler.

İkinci yaklaşım bireyi tamamen devre dışı bırakır. Buna göre tarih sosyal, ekonomik ve diğer unsurlarla şekillenmekte olup bireysel aktörler ya konu dışıdır veya sadece bir kukla gibi hareket etmektedirler. Siyasete yönelik bu yaklaşımın bir örneği Sovyetler Birliği ve diğer komünist devletlerde geliştirilen rafine edilmemiş ve mekanik Marksist teorilerde görülebilir. Ekonomik determinizme vurgu yapan bu görüşe göre, siyasi, hukuki, entelektüel ve kültürel yaşam 'ekonomik üretim biçimleri' ile *belirlenir.* Böylelikle tarih ve bireysel davranışlar tamamen sınıf çatışması terimleriyle açıklanabilir. Bu gibi teoriler oldukça determinist, hatta Pavlovcu, şahsi kimliğin varlığına ve özgür iradenin hiçbir biçiminin kullanılmasına izin vermeyen bir insan doğası görüşüne dayanır. Bu teoriler ayrıca, sıradan bir siyasi bilgiden bile şüphe duymaya neden olacak şekilde tarihsel zorunluluğa vurgu yaparlar. Fakat bu tespitlerin bizi getirdiği nokta neresidir? Şayet bireyler hem tarihin efendileri hem de tarih tarafından kontrol edilen kuklalar değil iseler bu takdirde bireysel eylem alanının ne olacağı sorusu gündeme gelmektedir. Her halükarda şahsi ve gayri şahsi unsurlar arasında bir denge mevcut olmalıdır.

Şayet 'siyaseti bireyler yapıyorsa' bunu belirli, çok özel entelektüel, kurumsal, sosyal ve tarihi şartlar altında gerçekleştirmektedirler. Her şeyden önce ilk olarak bireyler ile sahip oldukları kültürel miras arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Siyasi liderler nadiren büyük ve orijinal düşünürlerdir; V. I. Lenin (bkz. s. 102) gibilerini burada istisna etmek gerekir. Fiilen siyaset yapanlar davranış ve kararlarında, genellikle farkında olmadan, ekonomist Keynes'in 'ikinci sınıf akademisyen' diye nitelediği kişiler tarafından yönlendirilirler. Thatcherizmi Margaret Thatcher icat etmediği gibi Reaganizmden de Ronald Reagan sorumlu değildir. Her iki durumda da bu liderlerin görüşleri Adam Smith (bkz. s. 415) ve David Ricardo'nun (1772-1823) Hayek ve Friedman gibi 20. yüzyıl ekonomistleri tarafından güncellenen klasik ekonomilerine dayanmaktadır. Düşünceler, felsefeler ve ideolojiler siyasi yaşamda güç, liderlik ve şahsiyetten daha az önemli değildir. Kuşkusuz bu tespit siyasetin basit bir şekilde düşünceleri hayal eden bireyler tarafından şekillendirildiği anlamına gelmez. Şüphesiz Rousseau (bkz. s. 297), Marx, Keynes ve Hayek gibi düşünürlerin fikirleri, siyasi eylemleri hem teşvik etmek hem de yönlen-

dirmek suretiyle 'tarihi değiştirmiştir'. Fakat aynı zamanda tek tek bu düşünürler hem kendi dönemlerindeki hakim tarihi ve sosyal şartlardan hem de entelektüel gelenekten etkilenmişlerdir. Örneğin, entelektüel mirası 20. yüzyıl siyasetinin büyük bir kısmına egemen olan Karl Marx teorilerini kendi zamanındaki düşünceler, özellikle G. W. F. Hegel'in (bkz. s. 72) felsefesi, Smith ve Ricardo'nun ekonomi politiği ve Saint-Simon ve Fourier gibi ilk dönem Fransız sosyalistlerin düşünceleri temelinde inşa etmiştir.

İkinci olarak, bireyler ve kurumlar arasında ilişkiler bulunmaktadır. Siyasi liderin şahsi etkisi ile onun bulunduğu makamın otorite ve etkisini birbirinden ayırt etmek çoğu zaman çok zordur. Mesela, ABD başkanı ve İngiltere başbakanının gücü şahsiyetlerinden daha çok bulundukları makamdan kaynaklanır. Benzer bir şekilde Sovyet politikalarını etkilemede Sovyet liderlerinin şahsiyetleri muhtemelen Komünist Parti'nin güç tekelinden daha az önemlidir. Parti neticede liderin geniş kapsamlı otoritesinin kaynağıdır. Alman sosyolog Max Weber'in (1864-1920) modern sanayileşmiş toplumlarda hukuki-rasyonel otoritenin büyük ölçüde karizmatik ve geleneksel otorite biçimlerinin yerini aldığını iddia ederken kastettiği de budur. Bu doğrultuda bireysel parti liderlerinin önemi liderlik yaptıkları parti, kontrol ettikleri hükümet ve çerçevesi içinde faaliyette bulundukları anayasadan muhtemelen daha azdır. Bununla beraber liderler siyasette fark yaratma kapasitesine sahiptirler ve fark yaratırlar.

Şüphesiz kurumsal güçler belli bir motivasyon, enerji ve inanca sahip liderler tarafından bir dereceye kadar uzatılıp genişletilebilecek esnekliğe sahiptirler. H. H. Asquith İngiliz başbakanlık ofisinin burada bulunan kişinin istediği şekli alacak durumda olduğunu beyan ettiğinde kastettiği şey budur. 1979 ve 1990 arasındaki Thatcher tecrübesinde görüleceği üzere karizmatik ve kararlı başbakanlar şüphesiz makamın gücünü son sınırına kadar kullanmaktadırlar. F. D. Roosevelt ve Lyndon Johnson gibi ABD başkanları şüphesiz şahsi beceri ve niteliklerini kullanarak makamlarının gücünü genişletme kapasitesine sahiptiler. Bazı durumlarda ise, şüphesiz, liderler yönettikleri kurumların hem kurulmasında hem de yeniden yapılanmasında temel role sahiptirler. Örneğin, 1903'te Bolşevik Partisi'ni kuran Lenin aynı zamanda 1917 Devrimi'nden ölümüne kadar (1924) Sovyet

devlet kurumlarını kuran ve anayasal yapısını şekillendiren kişidir. Almanya'da Hitler, Arjantin'de Peron ve Irak'ta Saddam Hüseyin gibi diktatörler kendilerini anayasal sınırlardan azade kılarak mutlak güç kullanma arayışında olmuşlar ve sadece karizmatik otorite temelinde ülkelerini yönetme girişiminde bulunmuşlardır.

Üçüncü olarak, bireylerin toplumla ilişkisi bulunmaktadır. Bireylerin içinde yer aldıkları sosyal çevreden soyutlanarak anlaşılamıyacakları yönünde bir kanaat mevcuttur: Hiç kimse dünyaya tamamlanmış bir şekilde gelmez. Sosyalistler gibi 'sosyal gerçekliğin' önemine vurgu yapanlar bireysel davranışların özellikle sosyal güç ve çıkarları temsil ettiğine inanırlar. Daha önce işaret edildiği üzere en aşırı biçimi ile bu görüşler bireyleri sosyal ve tarihi güçlerin oyuncağından başka bir şey olarak görmez. Marx, kendisi dar determinizmi benimsemese de, 'ölmüş olan nesillerin geleneğinin yaşayanların beyinlerinde bir kabusa dönüştüğü' hususunda uyarıda bulunarak insan eylemlerinin sınırlı olduğuna inanır. Bununla beraber özellikle şahsi faaliyetlere dayanmasından dolayı siyaset tüm tahminleri boşa çıkartacak sayısız sürprizlere açıktır. Nihayetinde siyaset, tarihi sürecin bir parçası olan fakat bir dereceye kadar şahsi vizyon ve arzularıyla olayları etkileme kapasitesine sahip bireyler tarafından 'yapılır'. Örneğin V. I. Lenin hiç doğmasaydı, Rus tarihi şüphesiz aynı şekilde akmazdı. Benzer bir şekilde F. D. Roosevelt 1920'de çocuk felcinden kötürüm kalmak yerine ölseydi Amerika'nın Büyük Buhran ve İkinci Dünya Savaşı'na tepkisi acaba nasıl olurdu? Margaret Thatcher siyasete girmek yerine avukat olmaya karar verseydi 1980'lerde İngiliz siyaseti acaba nasıl şekillenirdi? 1994 yılında John Smith ölmeseydi ve Tony Blair onun yerine geçmeseydi İşçi Partisi'nin modernleşmesi aynı şekilde devam eder miydi?

## Toplum

Bireyler her ne kadar bağımsız ve güçlüklerin üstesinden gelme becerisine sahip olsalar da toplum dışında insan varlığı düşünülemez. İnsanlar tecrit edilmiş bir halde yaşayabilen Robinson Crusoe değildirler; aslında Robinson Crusoe da yaşamasını mümkün kılan bilgi ve becerileri geminin batmasından önce elde ettiği eğitim ve sosyal ilişki-

ler sayesinde kazanmıştır. Toplum kavramı birey kavramından daha net bir anlama sahiptir. Genel anlamıyla 'toplum' aynı toprak parçasını paylaşan insanlar topluluğunu ifade eder. Bu nedenle herhangi bir insan grubu toplum değildir. Toplumlar bir çeşit sosyal 'yapı'nın varlığına işaret eden düzenli sosyal ilişkiler modelidir. Ayrıca 'sosyal' ilişkiler karşılıklı duyarlılığı ve bir dereceye kadar işbirliğini içerirler. Sözgelimi, çok yakın ilişki içinde olup birbirleriyle düzenli bir şekilde karşılıklı etkileşim içinde olsalar da savaşan kabileler 'toplum' diye nitelenmezler. Diğer taraftan ekonomik yaşamın ve turizmin uluslararası bir mahiyet kazanması ve uluslarüstü kültürel ve entelektüel değişimin yaygınlaşması 'küresel toplum' düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca belirtmek gerekir ki 'sosyal' davranışları tanımlayan karşılıklı işbirliklerinin zorunlu bir şekilde ortak bir kimlik veya sadakat duygusu ile desteklenmesi gerekmez. 'Toplum'u, bir dereceye kadar toplulukla özdeşleşmeyi, sıhriyet veya sosyal dayanışmayı gerektiren daha güçlü 'cemaat' kavramından ayıran özellik de budur.

Siyaset teorisinde toplum daha özel bir anlamda 'sivil toplum'u ifade için kullanılmaktadır. Orijinal şekliyle sivil toplum hukuk çerçevesinde yaşayan ve devlete olan ortak sadakati ifade eden siyasi cemaate karşılık gelir. İlk dönem siyaset düşünürleri böylesi bir düzenli toplumu medeni yaşamın temeli kabul ettiler. Modern kuramcılar ise toplum ve devlet arasında açık bir ayrım yapma eğilimindedirler. Hegel ve Marx geleneğinde sivil toplum devletin *dışında* gerçekleşir ve bireylerin vatandaşlar olarak kurdukları otonom cemiyet ve grupları ifade eder. Hegel sivil toplumu aileden ayrı değerlendirse de birçok kişi terimi ekonomik, sosyal, kültürel, yerel ve eğlenceye dönük kurumları kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Bu gibi kurumların doğası ve önemi kayda değer bir tartışma konusudur. Bu tartışmanın cereyan ettiği ana eksen, birey ile kolektif yapılar ve oluşumlar arasındaki ilişkidir. Mesela, bireycilik ve kolektivizm uzlaştırılabilir mi yoksa 'birey' ve 'toplum' sürekli birbirlerine zıt olan iki unsur mudur? Ayrıca toplumun bizatihi kendisi şaşırtıcı derecede çok çeşitli şekillerde anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımların her biri çok önemli ve farklı siyasi sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Mesela, toplum insanların ürünü müdür yoksa organik bir oluşum mudur? Uzlaşıya mı yoksa çatışmaya mı dayanır? Toplum eşitlikçi midir yoksa doğal

olarak hiyerarşik midir? Sonuç olarak dikkatler sosyal sınıf, cinsiyet, ırk, din, milliyet ve dil gibi sosyal ayrım ve bölünmelerin siyasi önemine yöneltilmektedir. Bazı durumlarda bunlar siyasi anlayışın anahtarıdır. Sosyal ayrımlar niçin önemlidir ve hangisinin siyaset üzerinde daha büyük etkisi bulunmaktadır?

### *Kolektivizm*

Kolektivizm kadar karışıklığa neden olan ve kendisine çok sayıda anlam yüklenen siyasi kavramların sayısı son derece azdır. Bazılarına göre devletin faaliyetlerini ifade eden kolektivizm, 'devlet kolektivizmi' diye isimlendirilen merkezi planlı ekonomilere sahip ortodoks komünist devletlerde en gelişmiş biçimine ulaşmıştır. Diğer bazıları ise kolektivizmi şahsi mücadele yerine cemaat faaliyetlerini öne çıkaran komüniteryanizme atıfla tanımlamaktadır; bu düşünce liberteryan ve hatta Michael Bakunin'in (1814-76) 'kolektivist anarşizm'inde olduğu gibi anarşist çağrışımlara sahiptir. Bu iki yaklaşım yanında, kolektivizmin bazen sosyalizmle eş anlamlı kullanılması meseleyi daha da karmaşıklaştırır. Bir yandan sosyalistler, bu terimi, ortak ve kolektif insanlık çıkarına olan bağlılıklarını ifade etmek için kullanırken, diğer taraftan kavram sosyalizme karşı olanlar tarafından sosyalizmin devletçi eğilimlerinin altını çizmek için kullanılmaktadır. Neticede birbiriyle rekabet halindeki bir takım yorum ve gelenekleri tanımlamak mümkün olduğu gibi, kolektivist düşünceler için ortak bir çerçeve belirlemek de mümkündür.

Özü itibariyle kolektivizm insanların kolektif bir şekilde eylem yapabilme kapasitesine vurgu yapar ve onların şahsi çıkar peşinde koşmak yerine ortak hedefler için birlikte çalışma beceri ve arzusuna dikkat çeker. Bütün kolektivizm biçimleri insanları, kendilerini hemcinsleri ile tanımlayan, ortak kimlikle birbirine bağlanmış sosyal varlıklar olarak görür. Hangi şekilde olursa olsun sosyal grup insan varoluşu için anlamlı ve hatta zaruridir. Kolektivizmi çok çeşitli siyasi ideolojilerde görmek mümkündür. Sosyalizm için temel bir konuma sahiptir. Sosyal değişim için mücadele edenlerin sahip olduğu ortak kimliği ifadede kullanılan 'yoldaş' terimiyle sosyal kimliğe ve kolektif eyleme dikkat çekilir. 'Sınıf dayanışması' kavramı da aynı şekilde

çalışan tüm insanların ortak çıkarına ve hiç şüphesiz 'ortak insanlığa' işaret eder. Tüm kadınların paylaştığı ortak kimliği ve kolektif siyasi eylem yapabilme kapasitelerini kabul eden feminizm bile 'cinsiyet' ve 'kızkardeşliğin' önemine yaptığı vurguyla kolektivist düşünceleri benimsemektedir. Benzer bir şekilde milliyetçi ve ırkçı doktrinler de insanlığı 'uluslar' ve 'ırklar' temelinde yorumlarken kolektif vizyondan yararlanmaktadır. Kolektivizmin tüm biçimleri insanları bağımsız ve kendi başlarına mücadele eden varlıklar olarak kabul eden aşırı bireycilik şekilleri ile çatışmaktadır. İnsanların tabiatları itibariyle sosyal ve işbirliğine yatkın varlıklar olduklarının kabul edilmesi durumunda kolektivizm bireyciliği inkardan ziyade şahsi tamamlanmanın kaynağı olabilir.

Bu arada kolektivizm ile devlet arasındaki ilişkinin tesadüfi olmadığına dikkat çekmek gerekir. Devlet genellikle kolektif eylemleri organize eden mercidir; bu durumda bireylerden daha çok toplumun kolektif çıkarını temsil eder. Yeni Sağ kuramcılarının özellikle farklı biçimlerde ortaya çıkan devlet müdahalelerini kolektivizmin bir delili olarak sunmalarının nedeni budur. Sosyal refahın artması, ekonomi yönetiminin gelişmesi ve devletleştirmenin yaygınlaşması 'kolektivizmin yükselişi' şeklinde değerlendirilebilir. Bu bakış açısına göre Sovyetler Birliği'nde gelişen güdümlü ekonomi kolektivizmin en üst seviyesini temsil eder. Bu anlamda kolektivizm bireyciliğin antitezidir. Egemenlik, cebri güç ve zorlayıcı otoriteyi temsil eden devlet her zaman bireysel özgürlüğün düşmanı olmuştur. Devletin emretmesi durumunda bireysel inisiyatif ve tercih hürriyeti sınırlanabilir. Fakat bu bakış açısı devleti tamamen negatif bir açıdan ele almaktadır. Diğer bir açıdan devletin eğitim ve sosyal yardım sağlayarak bireysel şahsi gelişmeye yardımcı bir unsur şeklinde kabul edilmesi durumunda kolektivizmin bireycilik ile tamamen uyumlu olduğu da söylenebilir.

Herhangi bir kolektif doktrini münhasıran devletle ilişkilendirmek yanıltıcı olabilir. Devlet en iyi ifadesiyle ortak eylemlerin kendisiyle organize edildiği bir teşekküldür. Devletten kaynaklanan tehlike, karar ve sorumlulukları normal vatandaştan alarak kendisini 'kolektif'in yerine koymasıdır. Bu anlamda kolektivizm ortak çıkar ve kolektif kimliğe sahip oldukları kabul edilen özgür bireylerin gerçekleştirdikleri kolektif eylemi ifade eder. Kolektivizmin bu geniş anlamı

devlet kontrolünden daha çok kendi kendini yönetim düşüncesiyle ilişkilidir. Kendi kendini yönetim kolektivizmi özellikle anarşist ve liberteryan sosyalistlere oldukça cazip gelmektedir. Mesela Bakunin, ekonominin işçilerin kendi kendini yönetimi ilkesiyle düzenlendiği devletsiz toplumu arzular ve bu kolektivist vizyonu Marksist sosyalizmde zımnen mevcut olduğunu düşündüğü otoriteryanizmden açıkça ayırır. İsrail'deki *kibbutz* sistemi de kolektivizmin bir çeşididir. Doğal olarak bu kolektivist düşüncelerin kişinin özgüven ve bireysel çıkarına vurgu yapan bireycilikle hiçbir benzerliği bulunmamaktadır. Bununla beraber kendi kendini yönetim ve gönüllü eylem idealine sahip bu kolektivizm biçimi her zaman birey karşıtı yaklaşım göstermeyebilir.

### *Toplum Teorileri*

Toplum teorisi siyasi analizler için insan doğası kavramı kadar önemlidir. Siyasi yaşam sosyal yaşamla çok yakından ilişkilidir; siyaset, nihayetinde, toplumun ürettiği çatışma ve gerilimlerin yansımasından ibarettir. Yine de siyaset, toplum ve birey arasındaki ilişki çok ciddi görüş ayrılıklarına ve ideolojik tartışmalara konu olmaktadır. Toplumda ne çeşit çatışmalar mevcuttur? Bu çatışmalar kimler arasındadır? Çatışmalar sona erdirilebilir mi yoksa bunlar siyasi varoluşun kalıcı bir unsuru mudur?

Bu konudaki ilk teori dizisi bireyci toplum kavramlaştırmasına dayanır. Bunlar toplumun insan ürünü olduğunu, şahsi çıkar ve amaçlara hizmet için bireyler tarafından kurulduğunu varsayarlar. Bu yaklaşım en aşırı biçimiyle Margaret Thatcher'in 'toplum diye bir şey yoktur' ifadesinde kendisini gösterir. Diğer bir deyişle tüm sosyal ve siyasi davranışlar, 'toplum' gibi kolektif bir unsur dikkate alınmadan, bireylerin şahsi çıkarlarını önceleyerek yaptıkları tercihler üzerinden anlaşılabilir. Bu teorinin açık örneği bireyin mümkün olan en fazla özgürlüğü elde etmesini hedefleyen klasik liberalizmdir. Bu teoriye göre devlete sadece düzeni sağlamak için ihtiyaç duyulurken bireyler mümkün olduğunca kendi istedikleri şekilde kendi çıkarlarının peşinden gitme imkanına sahip olmalıdırlar. Bu yaklaşım genellikle 'atomcu' toplum teorisi şeklinde tanımlanır; buna göre toplum tek tek ünitelerin veya atomların toplamından başka bir şey değildir.

Bu görüş bireylerin grup, dernek, iş yeri, sendika ve kulüpler kurarak kendi çıkarları peşinde koştukları gerçeğini göz ardı etmez. Gönüllü anlaşma veya sözleşmelerin yapılmasını mümkün kılan ortak şahsi çıkarlar aslında toplumu bir arada tutan çimentodur. Açıkçası uzlaşıyı esas alan bu toplum anlayışı toplumda rekabet halinde bulunan bireyler ve gruplar arasında mevcut doğal denge ve ahenge vurgu yapar. Bu yaklaşım 18. yüzyılda Adam Smith'in piyasada faaliyet gösteren 'görünmez el' düşüncesinde dile gelmiş ve 20. yüzyılda Hayek tarafından ekonomik yaşamın 'kendiliğinden düzeni' şeklinde yeniden yorumlanmıştır. İşçilerin işe, işverenin de işgücüne ihtiyacı olduğundan amaçları çatışan (işçiler yüksek ücret talep ederken işveren ücretleri düşürmeye çalışır) bu iki grup birbirlerine bağlıdır. Böyle bir toplum görüşünün çok açık siyasi sonuçları olacaktır. Özellikle toplumun temel bir çatışmaya neden olmadan bireylere şahsi çıkarları peşinde koşma fırsatı sunduğu durumlarda Thomas Jefferson'ın (bkz. s. 231) 'küçük devlet en iyi devlettir' vecizesi geçerlilik kazanmaktadır.

Toplumu organizmaya benzeten çok farklı bir anlayış da mevcuttur. Buna göre toplum şahsi çıkarlarını tatmin etmeye çalışan rasyonel bireylerden oluşmaz; bilakis insan veya bitki gibi yaşayan ve organizma özellikleri gösteren 'organik bir bütün' şeklinde faaliyet gösterir. Nihayetinde bu görüş sosyal bütünlüğün devamını sağlayan karmaşık ilişkiler ağı şeklinde gördüğü topluma bütüncül (*holistic*) bir yaklaşımla bakmayı önerir: Bütün, tek tek parçalardan daha önemlidir. İlk defa Antik Yunan düşünürleri organizma benzetmesini yaparak 'siyasal yapı'ya dikkat çekmişlerdir. İşlevselci toplum görüşünü geliştiren bazı antropolog ve sosyologlar benzer düşünceleri benimsemişlerdir. Bu yaklaşıma göre tüm sosyal faaliyetler, toplumun temel yapısının devamında bir role sahiptir ve sahip olduğu bu 'işlev'le anlaşılabilir. Organik toplum görüşü siyaset yelpazesindeki çok farklı düşünürler tarafından, özellikle de korporatizmi destekleyen geleneksel muhafazakar ve faşistler tarafından kabul edilmiştir. Gerçekten organizmacı yaklaşımın muhafazakar açılımları olduğu ortadadır. Örneğin, bu görüş doğal zorunluluklar tarafından inşa edildiğini düşündüğü mevcut ahlaki ve sosyal düzeni meşrulaştırma eğilimindedir. Geleneksel değerler ve kültür kadar aile, kilise ve aristokrat sınıf

gibi kurumlar da sosyal istikrarın devamına hizmet eder. Ayrıca bu görüş toplumun doğal hiyerarşik bir yapıya sahip olduğuna işaret eder. Toplumdaki çeşitli unsurların -sosyal sınıflar, cinsiyetler, ekonomik mekanizmalar, siyasi kurumlar- her biri 'yaşamın belli bir durağında' kendilerine has rolü oynar. Bu unsurların eşit olduğunu söylemek kalp, karaciğer, mide, beyin ve akciğer arasında eşitlik bulunduğunu iddia etmek kadar anlamsızdır; her birisi eşit derecede önemli olmakla birlikte hepsinin farklı amaç ve işlevi bulunmaktadır.

Hem bireyci hem de organik toplum teorileri mevcut sosyal uzlaşıyı kendilerine esas alırken rakip teoriler çatışmanın rolünü öne çıkarırlar. Bu durumu, örneğin, toplumdaki farklı grup ve çıkarlar arasındaki çatışmaya dikkat çeken çoğulcu toplum teorilerinde görmek mümkündür. Fakat çoğulcular çatışmayı esas kabul etmezler zira son analizde onlar da sosyal dengeyi sağlamada, kargaşa ve şiddeti engellemede açık ve rekabetçi siyasi sistemin sahip olduğu kapasiteye dikkat çekerler. Gücün küçük bir azınlığın elinde toplandığına dikkat çeken seçkinci toplum teorileri ise 'seçkinler' ile 'kitleler' arasındaki çatışmaya vurgu yapmaktadır. Faşist düşünürler kitlelerin gönüllü bir şekilde itaati kabul edeceklerine inandıkları için organik uyuma işaret eden bir elitizm çeşidini benimserler. En etkili çatışmacı toplum teorisi Marksizmdir. Marx'a göre sosyal çatışmanın kökleri, uzlaştırılamaz sınıf mücadelelerine kaynaklık eden özel mülkiyete kadar uzanır. Basit ifadesiyle herhangi bir toplumda servet üretenler, yani işçiler sistematik bir şekilde mülk sahipleri tarafından sömürülmekte ve bastırılmaktadır. Marx işçilerin üretim sürecine yaptıkları katkı ölçüsünde ücret almadıklarını iddia eder, onların 'artık değer'ine el konulmaktadır. Ortodoks Marksist görüşe göre temel sınıf çatışması sosyal varoluşun tüm yönlerini etkiler. Sözgelimi siyaset, sadece rakip çıkarların birbirlerine karşı dengelendikleri bir süreç olmayıp aynı zamanda sınıf sömürüsünün devam etmesini sağlayan bir araçtır.

### *Sosyal Ayrışma ve Kimlik*

Aşırı bireyciler istisna edilirse tüm siyaset düşünürleri sosyal grupların veya kolektif varlıkların önemini kabul etmektedir. Onlar toplumun kompozisyonu veya onu oluşturan 'bileşenler'le ilgilenmişlerdir. Bunlar belirli sosyal ayrışmaların (*cleavages*) siyasi yaşamın

oluşmasına nasıl yardım ettiğini açıklamaya çalışırlar. 'Sosyal ayrışmalar' toplumdaki sosyal oluşumlardaki farklılıkları yansıtan bölünme veya parçalanmalardır. Bu ayrışmalar siyasi nüfuzların, ekonomik güçlerin veya sosyal statülerin eşit olmayan dağılımından neşet eder. Siyaseti ekonomik, ırki, dini, kültürel veya cinsel temelli sosyal ayrışmalar yoluyla yorumlamak, belirli sosyal bağların siyaseten önemli olduğunu ikrar etme ve ilgili grupları temel siyasi aktör kabul etme anlamı taşır. Bu ayrışmalar çok farklı şekillerde yorumlanabilirler. Bazılarına göre bunlar insan doğasında veya toplumun organik yapısında kökleşmiş temel ve sürekli ayrışmalardır. Buna karşın diğer bir grup bu ayrışmaların geçici ve kaldırılabilir olduğunu düşünmektedir. Fakat bakış açısına bağlı olarak bu bölünmeler sağlıklı ve arzu edilir bir durum veya sosyal adaletsizliğin kaynağı ve baskı unsuru olarak düşünülebilir.

Modern siyaset kuramcıları bazen 'kimlik siyaseti' veya 'farklılık siyaseti' tabirlerini kullanarak kimlik ve farklılık kelimelerini, sosyal ayrışmaya tercih ederler. Ayrışmalar sosyal gruplara veya kolektif organlara kendilerine has hakları bulunan varlıklar şeklinde muamele etmemiz hususunda bizi teşvik ederek bölünme veya parçalanmayı ima ederken kimlik, bireyin belirli sosyal, kültürel, kurumsal ve ideolojik bağlamda 'yerleşik' olduğunu kabul ederek bireyi sosyalle ilişkilendirir. Kimlik ayrı ve biricik benlik anlamı taşır. Ayrıca insanların kendilerinin başkalarından ayrışmasını sağlayan sosyal ve diğer ilişkiler ağı ile şekillendiklerini kabul eder. Kimlik bu nedenle farklılığı içerir; farklılığa olan duyarlılık kimlik duygumuzu netleştirip keskinleştirir. Bu gibi düşünceler kimliğin tamamen ve resmen kabul edilmesi, farklılığın kucaklanması ve hatta kutlanması gerektiği düşüncesine dayanan 'tanınma siyaseti'ni (*politics of recognition*) ortaya çıkarmıştır. Kimlik siyasetini savunan komüniteryan, postmodern, feminist, milliyetçi, çokkültürcü vb. yaklaşımların temel düşmanı insanların aynı özü ve kimliği paylaştığına inanan liberal evrenselciliktir. Liberalizm bu anlamda 'farklılığa gözünü kapar': O şahsi kimliği oluşturmada sosyal sınıf, cinsiyet, kültür ve etnisite gibi değerlendirmelerin en iyi ihtimalle ikinci derecede, yani tali olduklarını kabul eder. Kimlik siyasetini savunanlara göre farklılığı küçük gören liberal evrenselcilik insanlara kim ve ne oldukları duygusunu

veren özellikleri etkin bir şekilde dışlayarak soyut insan doğası modeli inşa eder. Bununla beraber ister sosyal ayrışma çerçevesinden isterse kimlik siyasetini savunan bakış açısından bakılsın, hangi sosyal grupların siyaseten daha önemli olduğu hususunda kayda değer bir görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Şüphesiz geleneksel olarak siyaset ile en yakın ilişki içinde olan ayrışma tipi sosyal sınıftır. Sınıf, servet, gelir veya sosyal statülerin eşit olmayan dağılımına dayanan ekonomik ve sosyal bölünmeleri yansıtır. 'Sosyal sınıf' benzer ekonomik ve sosyal konumu paylaşan ve bu nedenle ortak ekonomik çıkar etrafında birleşmiş insanlar grubudur. Fakat siyaset kuramcıları sosyal sınıfın önemi veya sınıfın nasıl tanımlanacağı hususunda her zaman anlaşmaya varamamışlardır. Sözgelimi Marksistler, sınıfı en temel sosyal ayrışma biçimi ve siyaseten en önemli unsur olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre sınıf ekonomik güç ve 'üretim araçları' sahipliği çerçevesinde anlaşılmalıdır. Kapitalist 'burjuva', üretilen zenginliğin veya servetin sahibi iken hiçbir maddi varlığı bulunmayan ve yaşamak için emek gücünü satmak zorunda kalan 'proletarya' 'ücret köleleri' statüsündedir. Marx'a göre sınıflar, tarihi değiştirme kapasitesine sahip ana siyasi aktörlerdir. Proletaryanın yazgısı 'kapitalizmin mezar kazıcılığı'nı yapmaktır; bu görev, 'sınıf bilinci' tamamlandığında gerçekleşmiş olacaktır.

Fakat Marx'ın tahminlerinin çıkmaması ve en azından gelişmiş kapitalist toplumlarda sınıf mücadelesinin zayıflaması nedeniyle Marksist sınıf teorileri büyük ölçüde kredisini tüketmiştir. Laclau ve Mouffe (1985) gibi post-Marksistler sosyal sınıfa atfedilegelen önceliğin ve sosyal değişimi sağlamada işçi sınıfının merkezi konumunun daha fazla sürdürülemiyeceğini kabul etmektedirler. Bununla beraber 'sınıf altı' gruplar ortaya çıkaran sosyal bölünmeler, şüphesiz müreffeh modern toplumlarda bile var olmaya devam etmektedir. Sınıf altı grup sürekli mahrumiyet ve mağduriyet durumundan dolayı yerleşik toplumun dışına itilmiş insan topluluğudur. Çağdaş Batılı toplumlar bu nedenle 'üçte iki, üçte bir' toplumları şeklinde tasvir edilmektedir.

Sosyal sınıfa gösterilen bu ilgiye karşın siyasetteki cinsiyete dayalı ayrımların önemi genellikle görmezlikten gelinmiştir. Feminizmin

1960'lardaki 'ikinci dalgası'ndan sonra cinsiyetin siyasetteki önemine olan duyarlılık artmıştır. 'Toplumsal cinsiyet' adamlık ve kadınlık arasındaki sosyal ve kültürel farklılığı ifade eder; buna karşın 'cinsiyet' (sex) biyolojik olup erkekler ve kadınlar arasındaki silinemiyecek ayrıma karşılık gelir. Feministler kadınların ev işleri ve çocuk bakımı veya düşük ücret ve düşük statülü işlerle sınırlandıkları, cinsiyete dayalı iş bölümüne dikkat çekmektedirler. Diğer taraftan erkekler ise, güçlü pozisyonları ellerinde tutma ve toplumu etkileme eğilimine sahiptirler. Kate Millett (bkz. s. 78) ve Mary Daly gibi radikal feministler toplumsal cinsiyet ayrımlarının siyasi açıdan en derin ve en önemli sosyal bölünme biçimi olduğunu öne sürmüş ve buna dayanarak bir 'cinsel siyaset' modeli geliştirmişlerdir.

Farklılığı savunan feministler cinsiyet temelli ayrımların kadınlar ve erkekler arasındaki temel ve yok edilemez farklılıklara dayandığına inanırlar. Onlar kadınların 'erkekler gibi' olması gerektiğini iddia eden eşitlikçi girişimleri reddederek 'kadınlar lehine' bir duruşu benimserler. Buna karşın liberal veya reformcu feministler, siyasi, idari ve profesyonel alanlarda üst makamlardaki kadın sayısının azlığı ve çocuk yetiştirme ve refahlarını geliştirme konusunda kadınlara yapılan desteklerin yetersizliği gibi kamusal yaşamda yok edilebilir olarak gördükleri eşitsizliklere vurgu yaparlar. Aslında liberal ve reformcu feministler kadını farklılıktan, yani farklılığı öne çıkaran yaklaşımdan azade kılmaya çalışmaktadırlar.

Irk ve etnik temelli ayrımlar da siyasette önemlidir. 'Irk' deri veya saç rengi, beden yapısı ve fizyonomi gibi biyolojik temellerle insanların görünüşte birbirinden ayrılmasına neden olan genetik farklılıklardır. Pratikte ise ırka dayalı ayrımlar genetik özelliklere hemen hemen hiç gönderme yapılmaksızın büyük ölçüde kültürel stereotiplerden hareketle yapılır. Biyolojik temellere dayanmayan 'etnisite' terimi kültürel, linguistik ve sosyal farklılıklara dayandığı için birçok kişi tarafından tercih edilir. Irkçı ve etnik temelli ayrımlar siyasi düşünceyi iki farklı açıdan radikal bir şekilde etkilemektedir. İlk ırkçı siyaset teorileri Avrupa sömürgeciliği arka planında 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Gobineau'nun *Essay on the Inequality of Human Races* ([1855] 1970) ve H. S. Chamberlain'in *Foundations of the Nineteenth Century*'si ([1899] 1913) gibi eserler Avrupalı 'beyaz' ırkın Afrika ve Asya'daki 'siyah',

'kahverengi' ve 'sarı' halklara olan üstünlüğünün sözde bilimsel meşruiyetini sağlamıştır. Irkçılığın en kaba biçimi 20. yüzyılda 'Nihai Çözüm' sloganıyla Avrupa Yahudi cemaatini imha etmeye çalışan Nazizmdir. Bir ölçüde 'komünizmin çöküşü'yle ortaya çıkan güvensizlik ve siyasi istikrarsızlığın tetiklediği ırkçı doktrin ve hareketler 20. yüzyılın sonlarında Avrupa'nın çeşitli yerlerinde yeniden gündeme gelmiştir.

Irk ve etnik temelli çok farklı bir siyaset, özelde sömürgeciliğe genelde ise ırkçı ayrımcılığa karşı yapılan mücadele sürecinde ortaya çıkmıştır. Birçok Batı toplumunda siyasete etki edebilecek konumlardan dışlanmış etnik azınlıklar hem iş dünyasında hem de kamusal yaşamda mağduriyetten muzdariptirler. Bu durum yeni tarz bir siyasi aktivizmi gündeme getirmiştir. Örneğin 1960'lar, Martin Luther King (1929-68) yönetiminde sivil hakların ortaya çıkışına, Siyah Güç (*Black Power*) hareketi gibi daha militan örgütlerin büyümesine ve Malcolm X'in (1926-65) yönlendirdiği Siyahi Müslümanlara şahit olur. Bu gibi durumların çoğunda ırka dayalı ayrımlar yok edilebilir; bu nedenle ırkçılık karşıtlarının karşı karşıya olduğu temel görev, daha eşitlikçi ve hoşgörülü bir toplumun inşasına yönelik reformdur. Fakat bu anlayış Siyahi Müslümanlar (daha sonra 'İslam Milleti' (*Nation of Islam*) adını almıştır) örneğinde görüldüğü üzere ırk ayrımcılığına dayalı bir doktrin ortaya çıkarmıştır.

Batı'da sekülerizmin ilerlemesine rağmen dinin de siyasi yaşam üzerinde oldukça büyük bir etkisi bulunmaktadır. Bu durum özellikle Kuzey İrlanda, Sri Lanka ve Hindistan gibi dini çizgilerle derin bir şekilde bölünmüş toplumlarda görülebilir. Toplumsal mücadelenin kaynakları, tarihi, ekonomik ve siyasi unsurları kapsayacak şekilde karmaşık olsa da dini farklılıklar böylesi toplumlarda açıkça fay hattı oluşturmaya devam etmektedir. Kuzey İrlanda'da Katolik Cumhuriyetçiler, Birleşme Taraftarı Protestanlarla çatışmakta; Sri Lanka'da Hıristiyan Tamiller, çoğunluğu teşkil eden Budist Sri Lankalılarla kavga halinde bulunmakta ve Keşmir'deki Müslümanlarla Pencap'taki Sihler büyük çoğunluğu Hindu olan Hindistan'dan ayrılma mücadelesi vermektedirler. Gerçekten 20. yüzyılın sonlarından itibaren materyalizme ve seküler toplumun ahlaki ilgisizliğine tepki olarak din gittikçe artan bir şekilde önem kazanmıştır. Dünyanın birçok yerinde asli ve orijinal dini ilkelere dönüş yaparak dini coşkuyu yeniden can-

landırmayı amaçlayan fundamentalist hareketler ortaya çıkmaktadır. Bunun en açık örneği özellikle 1979 İran 'İslam Devrimi' sonrasında Kuzey Afrika, Orta Doğu ve Orta Asya'nın birçok bölgesindeki siyaseti değiştiren İslami fundamentalizmdir. El-Kaide gibi radikal fundamentalist 'cihat' grupları sosyal ve siyasi mücadelenin bir parçası olarak gördükleri terör ve intihar saldırılarını meşrulaştırmaktadır.

Son olarak genelde kültür özelde ise dil, özellikle ulusal kimliğin tesisinde oynadıkları rollerle siyasi çatışmaya kaynaklık ederler. Dil, özgün tavır, değer ve ifade biçimlerini mücessem hale getirerek ünsiyet ve aidiyet duygusunun oluşmasına yardımcı olur. Fransızca, Almanca ve İtalyancanın konuşulduğu İsviçre gibi birden fazla dile sahip toplumların istikrarlı ve başarılı örneklerine rağmen dile dayalı ayrımların aşılması çok zor ve hatta imkansızdır. Kanada'da Fransızca konuşan Quebec bunun somut örneğidir. Belçika'daki linguistik ayrımlar ülkenin tek ulus duygusunu zayıflatarak gevşek federasyona dönüşmesine neden olmaktadır. Kuzeyde Flamanca konuşan Flamenkler geleneksel olarak Belçika ekonomisi ve siyasi yaşamına egemen iken; güneyde Fransızca konuşan Valonlar daha fazla otonomi kazanmak için mücadele etmektedirler.

Modern çokkültürlü toplumların zuhuru ve çokkültürlülüğün (bkz. s. 263) farklı bir siyasi duruş olarak ortaya çıkışıyla kültürün önemi artmıştır. Kültür, geniş anlamıyla, insanların yaşam tarzıdır. Çokkültürlü toplum sahip olduğu kültürel çeşitlilik ile tanımlanır. Kültürel çeşitlilik genellikle göçler neticesinde bir araya gelen, sahip oldukları farklı inanç ve uygulamalar sonucunda kendilerine özgü ortak kimlik kazanan iki veya daha fazla grubun varlığından kaynaklanır. Çokkültürlülük hayaleti açık bir şekilde çok farklı siyasi yaklaşımlara konu olmaktadır. Çokkültürlülüğü savunanlar insanların kültür içindeki yerleşiklik derecesine vurgu yaparak çokkültürlülüğün şahsi ve sosyal avantajlarına dikkat çekerler. Kültürel farklılıkların daha dinamik ve sağlıklı bir toplumun oluşmasına yardımcı olduğunu iddia eden bu görüşe göre her kültür belli bir insan modeli sunar. Buna karşın çokkültürlülüğü eleştirenler başarılı toplumların paylaşılan değerlere ve ortak bir kültüre dayanması gerektiğini iddia ederek çokkültürlü toplumları özleri itibariyle kırılgan ve çatışma yüklü bulurlar.

## Özet

1. İnsan doğası kavramı tüm insanlarda mevcut asli ve değişmez karakteri ifade eder. İnsanlar biyoloji mi yoksa toplum tarafından mı şekillenirler? Üzerlerinde akıl mı daha etkilidir yoksa akıl-dışı saikler mi? Doğal olarak işbirliğine mi yoksa rekabete mi eğilimlidirler? Bu konularda derin görüş ayrılıkları mevcuttur.
2. Bireycilik bireyi her çeşit sosyal grup veya kolektif organa önceleyen düşüncedir. İnsan doğasını genellikle bencillik ve kendi kendine yeterlilikle tanımlar. Bireycilik toplumu atomize bireylerden ibaret görür ve hatta toplumun varlığına şüpheyle bakar. Fakat buna karşın insanı özü itibariyle sosyal kabul eden görüşe göre bireyler kendilerini ancak toplum sayesinde mükemmelleştirebilirler.
3. Kolektivizm cemaate, gruba veya kolektif olana yönelik inancın adıdır; ortak kimliğin önemine ve kolektif eylem kapasitesine vurgu yapar. O genellikle devlet merkezli müşterek mülkiyete ve planlamaya karşılık gelir; fakat bununla beraber kolaylıkla kendi kendini yönetim ve daha geniş ifadesiyle sosyal dayanışmayla ilişkilendirilir.
4. Sosyal ayrışmalar belli bir toplumu betimleyen ve onun siyasi yaşamını şekillendiren bölünme ve kırılmalardır. Bunlar insanlara, farklılıkların tanınması temelinde şahsi ve kolektif bir kimlik verir. En önemli sosyal ayrışma hatları, sosyal sınıf, ırk veya etnik yapı, toplumsal cinsiyet, din ve kültürdür.

## İleri Okumalar

Berry, C., *Human Nature*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1986.

Campbell, T., *Seven Theories of Human Society*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

Kingdom, J., *No Such Thing as Society? Individualism and Community*, Buckingham: Open University Press, 1992.

Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

Little, A., *The Politics of Community: Theory and Practice*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.

Lukes, S., *Individualism*, Oxford: Blackwell, 1973.

O'Neill, J. (ed.), *Modes of Individualism and Collectivism*, Londra: Gregg Revivals, 1993.

Rush, M., *Politics and Society: An Introduction to Political Sociology*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992.

Simmel, G., *On Individuality and Social Forms*, Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Stevenson, L., *Seven Theories of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

# 3.

# Siyaset, Yönetim ve Devlet

Giriş
Siyaset
Yönetim
Devlet
Özet
İleri Okumalar

## Giriş

Akademik yaşamın ilk aşamalarında öğrenciler devamlı 'Fizik nedir?', 'Tarih nedir?' veya 'Ekonomi nedir?' gibi sorularla, çalışılan konunun ne olduğu üzerinde düşünmeye teşvik edilirler. Bu tarz düşünme biçimi öğrencilerin nasıl bir alan içinde olduklarını anlamalarına imkan sağlar. Böylelikle ne çalıştıklarını, ne gibi mesele ve konuların gündeme geleceğini fark ederler. Ne yazık ki, siyaset öğrencileri için 'Siyaset nedir?' sorusu, rahatlatmak veya şüpheleri gidermek bir yana büyük bir ihtimalle kafa karışıklığına neden olmaktadır. Tartışma, çekişme ve anlaşmazlık siyasetin özünde olan bir durumdur ve 'siyaset'in tarifi de bu açıdan istisna değildir.

'Siyaset nedir?' sorusu etrafındaki tartışma, siyaset düşüncesinin bazı derin ve kalıcı çatışmalarını gün yüzüne çıkarır. Siyaseti tanımlama girişimi bir dizi zor soruyu gündeme getirir. Mesela siyaset sadece hükümet veya devletin yapıp ettikleriyle ilgilenen sınırlı bir etkinlik midir yoksa sosyal yaşamın tüm alanlarında kendini gösteren faaliyetler bütünü müdür? Diğer bir ifadeyle siyaset, aile, okul, üniversite ve iş dünyasında da faaliyette bulunur mu? Birçok kişinin inandığı şekilde siyaset yozlaştırıcı ve ahlaksız bir etkinlik midir yoksa sağlıklı ve asil bir faaliyet midir? Siyaset sonlandırılabilir mi? Siyaset sonlandırılmalı mı? Bunlara ilaveten, devlet kavramı etrafında da bir dizi tartışma ve iddia söz konusudur. Devlet gerekli midir veya bir devlet olmadan da toplumlar istikrarlı ve başarılı olabilirler mi? Hükümet modeli ne olmalı, hükümet, siyasi sistem diye adlandırılan daha geniş siyasi süreçle nasıl ilişkilendirilmelidir? Son olarak devletin yapısı

ve rolü üzerinde de derin bir tartışma vardır. Örneğin 'hükümet' ve 'devlet' kavramlarının sık sık birbirlerinin yerine kullanılmasından dolayı, iki kavram arasında anlamlı bir farklılık tesis edilebilir mi? Devletin gücü şefkatli mi yoksa baskıcı mıdır: Tüm vatandaşların menfaati doğrultusunda mı yoksa dar bir seçkin zümrenin veya yönetici sınıfın çıkarları yönünde mi hareket eder? Son olarak, devlet ne yapmalı? Devletten hangi yükümlülükleri yerine getirmesi beklenmeli, hangileri kişilerin özeline bırakılmalıdır?

## Siyaset

Neredeyse konu hakkında görüş ortaya koyan otorite sayısınca siyaset tanımı bulunmaktadır. Siyaset şu şekillerde tanımlanmıştır: Güç ve otorite kullanımı, toplu karar verme süreci, kıt kaynakların dağıtılması, manipülasyon ve aldatma vs. Tümünde olmasa bile tariflerin çoğunda tespit edebileceğimiz ortak noktalar mevcuttur. Her şeyden önce siyaset bir faaliyettir. Her ne kadar 'Siyaset' (büyük S ile) akademik disiplin olarak görülse de açık bir şekilde o 'siyasi' faaliyetleri konu alır. İkinci olarak siyaset insanlar arasındaki ilişkilerde kendini gösteren sosyal bir etkinliktir. Robinson Crusoe'nun yaşadığı adada görülmez (orada da ancak Cuma'nın bulunuşuyla ortaya çıkar). Üçüncü olarak siyaset çok farklı düşünce, istek, ihtiyaç veya ilginin varlığıyla gelişir. Dördüncüsü, bu farklılıklar çatışmalarla çok yakından ilişkilidir: Siyaset farklı görüşlerin ifade edilmesi, rakip amaçların mücadelesi ve uzlaşamayan çıkarların çatışmasıdır. Kendiliğinden anlaşmanın veya doğal ahengin olduğu yerde siyaset bulunmaz. Son olarak siyaset bir şekilde insanlar üzerinde bağlayıcı kabul edilen ortak kararları kendisine konu alır. Bu kararlar ile çatışmalar çözümlenir. Ancak siyaset, her çatışmayı çözen bir araç olarak değil, bir çatışma çözümü (*conflict resolution*) arayışı olarak düşünülmelidir, zira bazı çatışmalar çözül/e/meyebilir.

Bu nokta anlaşmanın bittiği yerdir. 'Siyaset'in ne zaman, nasıl, nerede ve kiminle alakalı olarak ortaya çıkacağı konusunda çok açık farklılıklar bulunmaktadır. Mesela, hangi çatışma 'siyasi' olarak isimlendirilebilir? Hangi çeşit çatışma çözümü 'siyasi' diye nitelenebilir? 'Siyasi' faaliyetlerin yeri neresidir? Bu çerçevede üç farklı siyaset

kavramlaştırması ortaya konabilir: 1. Siyaset uzun bir süredir devlet kurumlarının formel yapısı ve faaliyetleri şeklinde algılanmaktadır. 2. Siyaset yaygın anlamıyla özel ve şahsinin zıttı olan kamusal alan ve faaliyetlerle ilişkilendirilmektedir. 3. Siyaset toplumun her seviyesinde ve tüm kurumlarında var olan güç, servet ve kaynakların dağıtılmasıyla irtibatlandırılmaktadır.

### *Yönetme Sanatı*

Bismarck 'siyaset bir bilim değil ... bir sanattır' diye ilan etmişti. Onun kastettiği idare sanatıydı; toplumda kontrol, ortak kararların verilmesi ve uygulanmasıyla sağlanır. Bu muhtemelen, terimin Antik Yunan'daki orijinal anlamından geliştirilmiş, klasik siyaset tanımıdır. 'Siyaset' (*politics*) kelimesi şehir devleti anlamındaki *polis*ten gelir. Antik Yunan toplumu her biri kendi yönetim sistemine sahip olan bağımsız şehir devletlerinden oluşuyordu. Bunların en büyük ve en etkilisi çoğunlukla klasik demokrasi modeli olarak örnek gösterilen Atina'ydı. Tüm erkek vatandaşların şehir toplantılarına benzeyen ve senede on kere toplanan Meclis'e (*Ecclesia*) katılma hakkı vardı. Diğer birçok kamu makamı kurayla seçilen veya sırayla belirlenen vatandaşlar tarafından dolduruluyordu. Bütün bunların yanında Atina toplumu, kadın, köle ve yabancılardan oluşan büyük çoğunluğu siyasi yaşamın dışında bırakan katı hiyerarşik bir sisteme dayanıyordu.

Bunların ışığında siyaset, *polis*in faaliyetleri şeklinde anlaşılabilir; tam olarak ifade etmek gerekirse '*polis*i ilgilendiren işler' anlamına gelir. Bunun modern karşılığı 'devleti ilgilendiren işler'dir. Bu hiç şüphesiz siyaset biliminin geleneksel olarak devletin kurum ve personeli üzerine yoğunlaşmasıyla desteklenen bir tanımdır. Ayrıca 'siyaset' terimi günlük dilde genel olarak bu anlamda kullanılır. Örneğin bir şahıs kamusal bir görevde bulunduğunda 'siyasetin içinde' veya böyle bir görev arayışında olduğunda 'siyasete giriyor' denilir. Bu şekilde tanımlanan 'siyaset' toplum adına kişi veya kurumların karar verme hakkı anlamında otorite kullanımıyla çok yakından ilişkilidir. Bu anlayış, siyaseti 'değerlerin otorite tarafından tahsisi' şeklinde tanımlayan Amerikalı siyaset bilimci David Easton'ın (1981) yazılarında açıkça görülür. Böylelikle siyaset, toplum için eylem planı orta-

ya koyan meşru otoritenin 'politika oluşturması' anlamında kullanılır. Ayrıca siyaset, devlet mekanizması etrafında oluşan sosyal organizasyon sistemi olarak tanımlanan 'politik sistem' (*polity*) bünyesinde faaliyette bulunur. Bu tanımın çok dar olduğunu, siyaseti devlet kurumlarıyla sınırladığını belirtmek gerekir: Buna göre siyaset bakanlar kurulu, yasama meclisi ve devletin kurumları içindeki politikacı, bürokrat ve lobici diye tanımlanan sınırlı sayıdaki bir grup insan tarafından gerçekleştirilir. Bu tanımla birçok kişi, kurum ve sosyal faaliyet siyasetin 'dışında' kalır.

Bazı yorumculara göre siyaset hükümetin otoritesini kullanarak kararlar vermesinden daha çok bu kararları verme biçimidir. Siyaset çoğu zaman müzakere, uzlaşma ve tavizlerle çatışmaları çözme aracı anlamında 'mümkün olanın sanatı' şeklinde resmedilir. Bu görüş Bernard Crick tarafından *In Defence of Politics*'de ([1962] 2000) ileri sürülmüş ve siyaset, 'düzen sorununa, baskı ve şiddetten daha çok, uzlaşma ile çözüm bulma' şeklinde tanımlanmıştır. Çatışan grupların ve çıkarların uzlaştırılması, gücün, tüm toplumun bekası ve refahı doğrultusunda ve her bir grubun önemi oranında toplum içinde geniş bir şekilde dağılmasını gerektirir. Öyleyse siyaset hayali çözüm değildir; bilakis insanoğlunun, problemlerini tartışma ve uzlaşma ile çözemediği takdirde zulme başvuracağının farkına varılmasıdır. Siyasetin özü tartışmadır. Crick'e göre siyasetin düşmanı -ister kapalı ideoloji, ister körü körüne demokrasiye inanma, isterse aşırı milliyetçilik veya objektif bilgiyi açığa çıkarma iddiasındaki bilim aracılığıyla olsun- 'her ne pahasına olursa olsun kesinlik arzusu'dur.

Siyasetin bu anlamını terimin genel kullanımında bir kere daha açıkça görebiliriz. Mesela, bir problemin 'siyasi' çözümü 'askeri' çözümünün aksine akılcı tartışma ve müzakere anlamına gelir. Bu çerçevede şiddet, cebir ve korkutma, gerçekte siyasi sürecin çökmesi anlamında 'siyasi olmayan' kavramlar olarak görülür. Siyasetin uzlaşma ve taviz olarak tanımlanması esasında liberal bir yaklaşımdır. Her şeyden önce bu görüş insan aklına, tartışma ve müzakerenin etkinliğine olan derin inancı yansıtır. İkinci olarak bu görüş, 'anlaşmazlıklar açık güce başvurmadan çözümlenebilir' faraziyesinde görüleceği üzere, çatışmadan çok uzlaşmaya olan inanca dayanır. Gerçekte, uzlaştırılamayacak çatışma yoktur.

Siyaset ile devlet faaliyetleri arasında kurulan ilişki siyasetin ne olduğu hususunda olumsuz kavramlaştırmaları ortaya çıkarmaktadır. Birçok kişi için siyaset açıkça 'kirli' bir kelimedir. Aldatma, güvensizlik ve hatta yozlaşma anlamlarını içerir. Siyasetin bu şekilde algılanışının siyaset ile politikacıların davranışları arasında kurulan ilişkiden kaynaklandığı belirtilir. Bu siyaset imajını Niccolò Machiavelli'nin eserlerinde görmek mümkündür. Machiavelli *The Prince*'de ([1531] 1961) Cesare Borgia üzerine yaptığı gözlemler sonucunda güç peşinde koşmayı ve bu gücün kullanımını esas alan oldukça realist bir siyaset anlayışı geliştirir. Siyasi liderlerin hile, zulüm ve manipülasyonları kullanmasına dikkat çektiği için 'Makyavelist' sıfatı hileli ve aldatıcı davranışlar için kullanılır olmuştur.

## Niccolò Machiavelli (1469-1527)

İtalyan siyasetçi ve yazar. Bir avukatın oğlu olan Machiavelli kamusal yaşamla ilgili bilgi ve tecrübesini, politik açıdan zaman zaman istikrarsız olan Floransa'da edinir. 1498-1512 tarihleri arasında II. Katip olarak görev yapar ve Fransa, Almanya ve İtalya'da değişik yerlere elçi olarak gönderilir. Kısa bir hapishane hayatından sonra Medici Hanedanı'nın yeniden işbaşına gelmesiyle Machiavelli yazı hayatına başlar.

Machavelli'nin temel eseri *The Prince* 1513'te yazıldı ve 1531'de yayınlandı. Birleşik İtalya'nın müstakbel yöneticisine kılavuz olarak hazırladığı bu eser, Cesare Borgia'nın devlet adamlığı ve o dönemde cari güç politikası üzerine Machiavelli'nin yaptığı ilk elden gözlem bilgilerine dayanır. Onun 'bilimsel yöntem'i siyaseti çok keskin realist terimlerle tasvir eder ve siyasi liderlerin hile ve zulmü kullanmalarına dikkat çeker. Siyasetin bu yönüne vurgu yapması onun aforoz edilmesiyle sonuçlanan saldırıları doğurmuş ve bu nedenle 'Makyavelist' terimi aldatma, kumpas kurma ve entrika anlamında kullanılmaya başlanmıştır. 1513-17'de yazılan ve 1531'de basılan *Discourse*'da Makyavelist cumhuriyetçiliğin tam bir tanımını verir. Fakat yorumcular bu eserin *The Prince*'de ortaya konan düşüncelerin daha geniş bir açıklaması mı yoksa o fikirleri terk mi olduğu hususunda hemfikir değildirler.

Şahsi arzularını kamu hizmeti ve ideolojik bağlılık retoriği arkasına gizleyip güç peşinde koşan ikiyüzlüler şeklinde algılanan siyasetçiler genellikle pek saygın bulunmazlar. Şahsi çıkar, ikiyüzlülük ve ilkesizlik anlamındaki siyaset kavramı, 'siyasi entrika' ve 'ayak oyunları' gibi aşağılayıcı ifadelerde açıkça görülebilir. Bu siyaset tasviri de liberal özellikler taşır. Liberaller uzun bir süre bireylerin bencil olmalarından dolayı siyasi güce sahip olmanın bizatihi bozucu olduğunu belirterek, 'iktidar'da olanların pozisyonlarını diğerleri aleyhine kendi çıkarları doğrultusunda kullanabileceği hususunda uyarıda bulundular. Bu durum İngiliz tarihçi Lord Acton'ın (1834-1902) şu meşhur özdeyişinde açıkça görülebilir: 'Güç bozar, mutlak güç ise mutlaka bozar.'

### *Kamusal Faaliyetler*

Birinci anlamıyla siyaset devlet aygıtının formel otorite kullanımıyla sınırlı bir faaliyet olarak görülür. İkinci ve geniş anlamıyla siyaset devletin dar çerçevesinden çıkarılarak kamusal yaşam ve 'kamusal faaliyetler' anlamında kullanılır. Diğer bir deyişle 'siyasi olan'la 'siyasi olmayan' arasındaki ayrım esasında kamusal alan ile özel yaşam arasındaki ayrıma tekabül eder. Bu anlamıyla siyaset meşhur Yunan filozofu Aristo'nun (bkz. s. 84) eserlerinden kaynaklanmaktadır. *Politics*'de (1958) Aristo 'İnsan tabiatı itibariyle siyasi varlıktır' şeklindeki açıklaması ile insanın sadece siyasi bir toplumda 'iyi yaşam' sürebileceğini kasteder. Bu nedenle siyaset 'ilimlerin efendisi'dir; o ahlaki faaliyet olup nihai olarak 'adaletli bir toplum' oluşturmayı amaçlar. Bu görüşe göre siyaset, devlet, siyasi partiler, sendikalar ve cemaatlerin yer aldığı 'kamusal' alanda gerçekleşir; ev, aile yaşamı ve şahsi ilişkiler şeklindeki 'özel' alanı kapsamaz. Bununla beraber, gerçek yaşamda 'kamusal' ve 'özel' yaşam arasındaki çizginin nerede çizilmesi gerektiğini belirlemek ve bu ayrımın neden devam etmesi gerektiğini açıklayabilmek hiç de kolay değildir.

Kamusal alan ile özel alan arasındaki geleneksel ayrım devlet ile toplum arasındaki ayrıma karşılık gelir. Devletin özellikleri detaylı bir şekilde bu bölümün sonunda tartışılacağından burada şu tanımla yetinebiliriz: Devlet, sınırları belli bir toprak parçası üzerinde egemenlik gücünü kullanan siyasi organizasyondur. Günlük kullanımda devlet genellikle hükümet mekanizması etrafında yer alan yargı,

polis, ordu, kamu iktisadi teşekülleri, sosyal güvenlik sistemi vb. kurumların oluşturduğu bir bütündür. Toplumsal yaşamın kolektif organizasyonundan sorumlu olan bu kurumlar vergi gelirlerine dayanan kamusal harcamalarla finanse edilmelerinden dolayı 'kamusal'dırlar. Buna karşın toplum, aile ve akraba grupları, özel işletmeler, sendikalar, kulüpler ve cemaatleri kapsayan özerk grup ve organizasyonların toplamından oluşur. Bu kurumlar daha geniş anlamdaki toplumsal çıkar yerine kendi çıkarlarını tatmin etmeye çalışan bireyler tarafından kurulup finanse edildikleri için 'özel' alan olarak değerlendirilir. 'Kamu/özel' ikilemi temeline dayanan bu anlayış, siyaseti devletin faaliyetleri ve kamusal organlar tarafından yerine getirilen sorumluluklarla sınırlandırır. Bireylerin kendi kendilerini yönettikleri ekonomik, sosyal, yerel, şahsi, kültürel, artistik vb. yaşam alanları açıkça 'siyasetin dışında' değerlendirilir.

Bununla beraber 'kamu/özel' bölünmesi bazen 'siyasi' ve 'şahsi' arasındaki daha ince bir ayrıma karşılık gelir. Her ne kadar toplum devletten ayrı olsa da, 'kamu' diye nitelenebilecek, daha geniş anlamıyla kamusal alanda faaliyet gösteren bir dizi kurumu içinde barındırır. Bu ayrım Hegel'i (bkz. s. 72) bir yandan devletten diğer yandan aileden farklı sosyo-ekonomik ara alan anlamında 'sivil toplum' kavramını kullanmaya sevketmiştir. Aile yaşamı ile mukayese edildiğinde özel işletmeler ve sendikaların kamusal özellikler taşıdığı söylenebilir. Bu bakış açısına göre kamusal faaliyetler anlamındaki siyaset, 'şahsi' faaliyet alanına ve şahsi kurumlara tecavüz ettiğinde sona erer. Bu nedenle birçok kişi işyerinde var olan siyaset anlayışını kabul etse de aile ve şahsi yaşama müdahale eden siyaset anlayışından incinir hatta bunu bir tehdit olarak algılar.

Siyasi ve özel yaşam arasındaki ayrımın önemi hem muhafazakar hem de liberal düşünürler tarafından vurgulanmaktadır. Örneğin muhafazakar düşünür Michael Oakeshott (bkz. s. 170) siyasetin sınırlı bir faaliyet olarak kabul edilmesinde ısrarlıdır. Siyaset kamusal düzenin devamı için belki gerekli olabilir, fakat onun faaliyet alanı kesinlikle kamusal yaşamın düzenlenmesiyle sınırlı olmalıdır. *Rationalism in Politics*'de ([1962] 1991) Oakeshott özü itibariyle siyasi olmayan bir insan tabiatı görüşü ileri sürer. Aristo'nun insan 'siyasi canlı'dır görüşünden farklı olarak insanların birçoğunun güvenli yer

arayan, tedirgin ve bağımlı varlıklar olduğuna vurgu yapar. Bu bakış açısına göre, insanın varoluşunun özü aile, ev ve şahsi ilişkilerinin 'özel' dünyasıdır. Bu nedenle Oakeshott düzensiz ve kuralsız siyasi yaşamı soğuk ve rahatsız edici bulur.

Liberal bakışa göre 'kamu/özel' ayrımı, müdahaleden masun olma şeklinde anlaşılan birey özgürlüğünün korunması açısından hayatidir. Devlet eksenli 'kamusal' faaliyet olarak kabul edilen siyasetin daima baskıcı bir karakteri olacaktır: Devlet vatandaşlarını itaate zorlama gücüne sahiptir. Diğer taraftan 'özel' yaşam alanı, tercih etme, özgürlük ve bireysel sorumluluklar alanıdır. Bu nedenle liberaller çok açık bir şekilde toplumu devlete, 'özel'i 'kamu'ya tercih eder ve siyasetin bireyin hak ve özgürlüklerine tecavüz etmesinden korkarlar. Bu görüşe göre genel olarak siyaset, özel faaliyet alanlarından ve kurumlardan 'uzak durmalı' ve bu meseleler bireylerin kendilerine bırakılmalıdır. Mesela, siyaset spordan 'uzak durmalı' çağrısı sporun tamamen 'özel' bir faaliyet olduğu ve 'kamusal' organların ve devletin bu konuda söz hakkının olmadığı anlamına gelir. Gerçekten bu görüş 'siyaset'e karşı olumsuz bir tavır sergiler. Bu durumda, siyaset adil rekabet, şahsi gelişme ve mükemmelliği arama alanlarında istenmeyen, haksız müdahaleyi temsil eder.

Bununla beraber bütün siyaset düşünürleri devlet karşısında toplumu bu kadar açıkça tercih etmez veya devleti bu denli kenarda tutmayı arzulamazlar. Mesela, siyaseti olumlu anlamda 'kamu' faaliyetleri şeklinde tasvir eden bir gelenek vardır. Aristo'ya kadar uzanan bu gelenek 20. yüzyılda Hannah Arendt (bkz. s. 71) gibi yazarlar tarafından canlı tutulmuştur. En temel felsefi eseri olan *The Human Condition*'da (1958) Arendt 'eylem'i 'iş' ve 'emek'e önceler. O, hiyerarşik kabul ettiği emek, iş ve eylemi dünyevi faaliyetler olarak görür. Arendt özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki ilişkileri kapsamasından, hem hayata anlam veren hem de her bir bireyin biricikliğini ortaya koymasından dolayı siyasetin insanın en önemli faaliyeti olduğunu iddia eder. Benzer bir şekilde katılımcı demokrasi taraftarları da siyaseti ahlaki, sağlıklı ve asil bir faaliyet olarak tanımlarlar. 18. yüzyıl Fransız düşünürlerinden Jean-Jacques Rousseau'ya (bkz. s. 297) göre siyasi katılım özgürlüğün bizzat kendisidir. Ancak tüm vatandaşların doğrudan ve sürekli katılımı, devleti, Rousseau'nun 'genel irade' dediği ortak çıkara bağlayabilir. 19. yüzyılda siyasi katılım savunucularından John Stuart

Mill (bkz. s. 314) 'kamusal' faaliyetlere katılımın bireyin şahsi, ahlaki ve entelektüel gelişimini destekleyen eğitici bir yönü olduğunu iddia etmektedir. Bu görüş sahipleri siyaseti güvenilmez ve bozucu bir faaliyet şeklinde görme yerine onu hem hizmet sunanın hem de hizmet alanın karşılıklı faydalandığı kamu hizmeti olarak tanımlarlar.

### Hannah Arendt (1906-75)

Alman siyaset kuramcısı ve filozofu Arendt orta sınıf bir Yahudi ailesine mensuptur. 1933 yılında Naziler yüzünden Almanya'dan kaçarak önemli eserlerini yazdığı ABD'ye yerleşmiştir.

Arendt çok geniş alana yayılan, nevi şahsına münhasır eserlerinde Heidegger (bkz. s. 10) varoluşçuluğundan ve Jaspers'dan (1883-1969) etkilenmiştir. Düşüncesini 'özgürce düşünme' olarak tanımlayan Arendt, *The Origins of Totalitarianism*'de (1951) Naziliğin ve Stalinizmin tabiatını inceler. Geleneksel normların çözülmesi nedeniyle kitlelerin oluşturduğu toplumda görülen yabancılaşma ve bireycilik (atomlaşma) ile totaliter hareketin ortaya çıkışı arasındaki ilişkiye dikkat çekerek modern kitle toplumunun eleştirisini yapar. En önemli felsefi eseri *The Human Condition*'da (1958) Aristo'nun (bkz. s. 84) görüşlerini geliştirerek siyasi eylemi insan yaşamının merkezine koyar. O kamusal alanı özgürlük ve otonominin ifade edildiği ve özel çabaya değer verilen yer olarak tanımlar. *On Revolution*'da (1963) Amerikan ve Fransız devrimlerini analiz eder; Amerika'nın vatandaş yığınlarını siyasi arenanın dışında bırakarak, Fransa'nın ise özgürlükten daha çok 'sosyal sorunlar'a yoğunlaşmasından dolayı, her iki ülkenin de devrim geleneğinin 'kayıp hazinesi'nden uzaklaştıklarını iddia eder. *Eichmann in Jerusalem*'da (1963) Arendt 'kötülüğün banalliği'ni tartışırken Nazi savaş suçlusu Adolf Eichmann'ın durumunu esas alır.

Sivil toplum yerine devleti tercih edip siyasete olumlu bakan bir görüş daha vardır. 'Özel' yaşamı özgürlük ve uyum alanı olarak gören liberallere karşı sosyalistler onu adaletsizlik ve eşitsizlik sahası olarak değerlendirmektedirler. Bunun sonucunda sosyalistler sivil toplu-

mun çarpıklıklarının düzeltilmesi için devletin yükümlülüklerinin genişletilmesini savunur ve siyaseti ekonomik adaletsizliklerin çözüm aracı olarak görürler. Farklı bir açıdan Hegel de devleti, ahlaki bakımdan sivil toplumdan üstün, ahlaki idea olarak tasvir eder. *Philosophy of Right*'ta ([1821] 1942) devlet karşılıklı anlayış ve fedakarlık sahası olarak tanımlanırken, sivil toplum dar şahsi çıkarların hakim olduğu alana karşılık gelir. Bu görüşün en aşırı şekli Gentile'nin ifadelerinde dile gelen faşist 'totaliter devlet' doktrininde kendini bulur: 'Herşey devlet içindir, hiçbir şey devlete karşı ve onun dışında değildir.' Tüm bireylerin toplum içinde eritileceği, bireysel kimliklerin yok edileceği faşist ideal, ancak toplumsal varoluşun her yönünün 'siyasileştirilmesi' ve 'özel'in tam anlamıyla yok edilmesiyle sağlanabilir.

## Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Alman filozof Hegel modern idealizmin kurucusu olup bilincin ve maddi objelerin aslında bir olduğu fikrini savunur. *Phenomenology of Spirit*'te ([1807] 1977) tüm insanlığın hatta evrenin tarihini, mutlak Ruh'un (*Mind*) kendini gerçekleştirme süreci olarak yorumlayarak geleneksel Hıristiyanlığın yerini alacak rasyonel bir sistem geliştirmeye çalışır. Ona göre tarih özü itibariyle insan ruhunun belirlenmiş son noktaya doğru yürüyüşüdür.

Hegel temel siyasi eseri *Philosophy of Right*'ta ([1821] 1942) insan özgürlüğünün en üst ifadesi olarak tanımlanan organik devlet teorisini geliştirir. Sosyal varoluşun üç 'anı'nı şöyle tanımlar: Aile, sivil toplum ve devlet. Ailede diğer akrabaların iyiliği için kişilerin şahsi çıkarlarının kenara itilmesini teşvik eden 'tikel diğerkamlığın' geçerli olduğunu iddia eder. Sivil toplumu, kişilerin şahsi çıkarlarını diğerlerinin çıkarlarının önüne koyduğu 'evrensel egoizm' alanı olarak görür. Buna karşın karşılıklı anlayışla var olan ahlaki bir topluluk olan devlet 'evrensel diğerkamlık' ile tanımlanır. Liberal düşünürleri devlet müdahalesine taraftar olmaya sevk eden bu yaklaşım Hegel'in günün Prusya devletine yönelik hayranlığında gözlenebilir. Hegel felsefesi ayrıca Marx (bkz. s. 457) ve diğer 'genç Hegelciler'i önemli ölçüde etkilemiştir.

### *Güç ve Kaynaklar*

Yukarıda tartışılan ilk iki siyaset anlayışı, siyaseti, devlet mekanizması ve kamusal yaşam alanı gibi belirli kurumlar ve sosyal alanlarla doğrudan ilişkili olarak görür. Buna karşın üçüncü ve daha radikal tanıma göre siyaset, insan varoluşunun her bir noktasına nüfuz eden farklı bir sosyal etkinliktir. *What is Politics?*'te (1984) Adrian Leftwich ısrarla şunu belirtir: 'Siyaset *tüm* insan gruplarının, kurumların ve toplumların içindeki resmi, gayriresmi, kamusal-özel *tüm* kolektif sosyal faaliyetlerin merkezindedir.' Alman siyaset ve hukuk kuramcısı Carl Schmitt'e (1888-1985) göre siyaset insan varoluşunun değişmez gerçekliği olan 'dost ve düşman arasındaki ayrım'ı yansıtır. Birçok görüş, bu 'siyaset' kavramını sosyal varoluş sürecinde kaynakların kullanımı, üretim ve dağıtımla ilişkilendirir. Buna göre siyaset kıtlık ve şu açık gerçek nedeniyle ortaya çıkar: İnsan ihtiyaç ve arzularının sınırsızlığı karşısında bunları karşılayacak mevcut kaynaklar her zaman kıt olmuştur. Bu nedenle siyaset kaynak tahsisi tartışmalarının var olduğu yerde ortaya çıkan bir etkinliktir. Örneğin siyaset artık Crick'in iddia ettiği gibi rasyonel tartışma ve barışçı uzlaşmaların değil bilakis tehdit, sindirme ve şiddetin olduğu yerdir. Bu anlayış, Clausewitz'in şu meşhur sözünde ifadesini bulur: 'Savaş, siyasetin devamından başka bir şey değildir.' Gerçekte siyaset güçtür; hangi yolla olursa olsun arzulanan sonucu alabilme kabiliyetidir. Harold Lasswell siyasetin bu yönünü meşhur eserinin başlığında çok güzel bir şekilde özetler: *Politics: Who Gets What, When, How?* (Siyaset: Kim, Neyi, Ne Zaman ve Nasıl Alır?) (1936). Bu siyaset anlayışı modern feminist ve Marksistlerin de içinde bulunduğu çok çeşitli kuramcılar tarafından savunulmaktadır.

Marksistlerin kullandığı biçimiyle siyaset kavramı iki seviyede kendini gösterir. İlk seviyeye göre, Marx (bkz. s. 457) 'siyaset' kavramını genel kabul gören kullanım üzere devlet organlarıyla bağlantılı olarak ele alır. O ve Engels *The Communist Manifesto*'da ([1848] 1976) siyasi gücü 'bir sınıfın diğer sınıfı bastırmak için kullandığı organize güç' şeklinde tanımlarlar. Marx'a göre hukuk ve kültür gibi siyaset de, sosyal yaşamın gerçek zeminini oluşturan ekonomik 'temel' yerine 'üstyapı'nın bir parçasıdır. Bununla beraber o siyasi ve hukuki üstyapı ile ekonomik 'temel'i tamamen birbirinden ayrı varlıklar olarak gör-

mez; bilakis 'üstyapı'nın ekonomik 'temel'in bir yansıması olduğuna ve ondan kaynaklandığına inanır. Bir diğer deyişle siyasi güç daha derin seviyede sınıf sisteminde yerleşiktir. Lenin'in (bkz. s. 102) sözleriyle 'siyaset ekonominin en yoğun ifade bulduğu yerdir'. Marksistlerin, siyaseti devlet ve sivil toplumun dar alanına hapsetme yerine daha geniş bir bakış açısıyla 'ekonomi siyasettir' görüşüne sahip olduklarını söylemek mümkündür. Gerçekten, sınıf çatışmalarına dayanan sivil toplum siyasetin tam kalbinde yer alır. Bununla beraber Marx siyaseti sosyal varoluşun zorunlu bir unsuru olarak düşünmez ve açıkça siyasetin olmadığı, sona erdiği bir dünya hayal eder. Bunun, sınıfsız komünist toplumun kurulmasıyla sınıf çatışmalarının sona ereceği ve siyasete ihtiyacın kalmayacağı dünyada ortaya çıkacağını öngörür.

Modern feminist düşünürlerin eserlerinde de özellikle siyasetin doğası üzerine yoğun bir ilgi görülmektedir. 19. yüzyıl feministleri liberal siyaset anlayışını kabul ederek siyaseti 'kamusal faaliyetler' şeklinde algıladılar ve özellikle kadınların oy hakkı gibi konular üzerine yoğunlaştılar. Buna karşın radikal feministler 'siyaset'in alanını genişletmeye çalışırlar ve geleneksel siyaset tanımlarının gerçekte kadını dışladığını iddia ederler. Kadınlar geleneksel olarak ailevi sorumluluklardan oluşan 'özel' alana hapsedildiler; buna karşın erkekler sürekli bir şekilde siyaseti ve diğer 'kamusal' alanları kontrol altına aldılar. Bu nedenle radikal feministler 'kamu/özel' ayrımına karşı çıkıp bunun yerine 'şahsi olan siyasi olandır' sloganını benimsediler. Bu slogan büyük bir tartışmaya ve çok çeşitli yorumlara neden olsa da şüphesiz aile içindeki ve şahsi yaşamdaki faaliyetlerin kesin bir şekilde siyasi içerik taşıdığı inancını ifade eder. Bunun arkasında Kate Millett'in *Sexual Politics*'te (1970) yaptığı daha radikal bir siyaset tanımı yer alır: 'Bir grup insanın diğer grubu kontrol ettiği, güçle kurulmuş ilişki ve düzenlemelerdir.' Buna göre gücün ve diğer kaynakların adaletsiz bir şekilde dağıtıldığı her yerde ve zamanda siyaset ortaya çıkar. Bu bakış açısına göre 'günlük yaşam siyaseti'nden bahsetmek mümkün olabilir; aile içinde karı koca, ebeveyn ve çocuklar arasındaki ilişkiler, işveren ile işçiler ve devlet ile vatandaşlar arasındaki ilişkiler kadar siyasidir. Siyasetin alanının bu kadar genişletilmesi liberal kuramcıları, kamu otoritesini bireyin özgürlüğüne ve özel yaşamına müdahale etme hususunda cesaretlendireceği korkusu ile alarma geçirmiştir.

Kıt kaynakların dağıtılması olarak algılanan siyaset sadece birkaç kurumda değil birçok alanda kendini gösterecektir. Siyasi faaliyetlerin en düşük seviyesi yüz yüze sürekli ve düzenli etkileşimin olduğu aile ve özel yaşam alanıdır. Örneğin siyaset, akşam dışarı çıkmak isteyen fakat nereye gidecekleri ve ne yapacakları konusunda anlaşamayan iki arkadaş arasında da kendini gösterecektir. Siyasetin ikinci seviyesi toplum seviyesidir; yerel mesele ve tartışmaların gündeme geldiği bu seviyede, şahsi siyasetin yüz yüze etkileşiminden bir çeşit temsilin olduğu alana geçiş söz konusudur. Bu seviye, mahalle, yerel ve bölgesel yönetimlerin faaliyetlerini kapsamasının yanında ABD gibi büyük devletlerdeki iki veya daha fazla farklı yönetim seviyelerini de kapsar. Ayrıca yüz yüze tartışmaların çok sınırlı bir oranda yapıldığı işyeri, kamu kurumları ve özel şirketlerde de görülür. Siyasetin üçüncü seviyesi ulusal alan olup ulus devlet, siyasi partiler ve baskı grupları üzerinde yoğunlaşır. Bu, genel olarak geleneksel siyaset anlayışlarının ilgilendiği seviyedir. Ulus devletler arasındaki ve içindeki kültürel, ekonomik ve diplomatik ilişkiler yanında BM, AB, uluslararası şirketler, hükümet dışı kuruluşlar (NGO) ve hatta uluslararası terörist gruplar gibi uluslarüstü faaliyetleri de kapsar. Bu anlamda siyasetin her yerde olduğu, hatta sosyal varoluşun bizatihi kendisi olduğu söylenebilir.

## Feminizm

Feminizm her şeyden önce kadınların sosyal rolünü geliştirmeye çalışan siyasi bir duruştur. Feministler cinsiyetler arasındaki siyasi ilişkileri, erkek egemenliğini ve tümünde olmasa bile birçok toplumda kadınların itaat altına alınmasını tartışma konusu yapmaktadırlar. Feminizmin 'ilk dalgası' 1840 ve 1850'lerde kadınlara oy hakkı hareketiyle başlar. Birçok Batı ülkesinde 20. yüzyılın başında kadınların oy hakkı elde etmeleri neticesinde hukuki ve sivil haklar kampanyası daha düşük derecede ilgi gördü ve kadın hareketlerinin tek bir amaç etrafında birleşmesi engellenmiş oldu. 'İkinci dalga' 1960'larda ortaya çıkar; eşit haklara ilişkin varolan talebe ek olarak Kadınlara Özgürlük Hareketi'nin daha radikal ve bazen devrimci talepleriyle gündeme gelir. 1970'lerden sonra

feminist siyaset, parçalanmalarla ve daha az radikal taleplerle gündeme gelse de giderek büyüyen bir şekilde saygı duyulan farklı bir siyaset teorisi ekolü olur.

Feminist siyaset teorisi esasında iki mesele ile ilgilenir. İlk olarak, kadının erkek egemenliğine girdiği kurum, süreç ve uygulamaları analiz eder. İkinci olarak da, bu egemenliğe meydan okumanın etkin ve uygun yollarını araştırır. Siyaseti dar anlamıyla kamusal faaliyetler ve kurumlar olarak algılayan cari görüşü reddeden feminizmin ikinci dalgasının en meşhur sloganı şudur: 'Şahsi olan siyasi olandır.' Siyaseti cinsellik açısından ele alan feminist teorinin en temel kavramı, kadınların maruz kaldığı sömürü ve baskıya dikkat çeken ataerkil yapıdır. Böylelikle kadın ve erkek arasındaki farklılığın biyolojik olmaktan çok sosyal baskıyla oluştuğuna dikkat çeken toplumsal cinsiyetin (*gender*) siyasi önemi ortaya çıkar. Birçok feminist, toplumsal cinsiyeti genellikle 'kadınsı' ve 'erkeksi' davranış ve sosyal rol tiplemelerine dayanan bir siyasi kurgu olarak görür.

Bununla beraber feminist teori ve pratik oldukça farklılık arz eder. İlk dönem feminist düşünceler büyük ölçüde liberalizmden (bkz. s. 35) alınmış olup bireyciliğe ve eşitliğe bağlılığı yansıtır. Buna karşın Marksizmden etkilenen sosyalist feminizm kadınların hakimiyet altına alınması ile kapitalist üretim tarzları arasındaki ilişkiyi öne çıkarır; aile ve ev yaşamına hapsedilen kadının ekonomik açıdan önemine dikkat çeker. Diğer taraftan radikal feministler mevcut geleneksel siyasi bakış açılarının ötesine geçerler. Toplumsal cinsiyet ayrımlarının toplumdaki en temel ve siyasi olarak en anlamlı ayrım ve sorun olduğunu iddia ederek ailede ve özel yaşamda köklü yeni yapılandırmalara çağrı yaparlar. Bununla beraber feminist hareketin, liberal, sosyalist ve radikal şeklinde üçe bölünmesi ve 1970'lerden itibaren feminist düşüncenin daha karmaşık hal alıp çeşitlenmesiyle yeni akımlar ortaya çıkmıştır. Siyahi feminizm, psikoanalitik feminizm, ekofeminizm (bkz. s. 235) ve postmodern feminizm (bkz. s. 8) bunun en son örnekleridir.

Feminist siyaset teorisinin en güçlü yanı, geleneksel düşüncenin toplumsal cinsiyet önyargılarını içermeyen bir bakış açısını siyasete taşımasıdır. Feminizm sadece büyük düşünürlerin katkılarını yeniden yorumlayarak güç, hakimiyet ve eşitlik gibi yerleşik kavramlara yeni bir bakış açısı getirmekle kalmamış aynı zamanda ilişki, kendini ifade etme ve farklılık gibi düşüncelerle ilgili olarak siyaset teorisine yeni bir dil ve duyarlılık kazandırmıştır. Bununla beraber kendi içinde çok ciddi bir şekilde bölünmüş olan feminizm tüm tutarlılığını ve birliğini kaybettiği eleştirisiyle karşı karşıyadır. Hatta postmodern feministler 'kadın'ın anlamlı bir kategori olup olmadığını bile sorgulamaktadırlar. Diğer bazıları ise feminist mücadele sayesinde kadının ailede, profesyonel dünyada ve kamusal alandaki rolünün, en azından gelişmiş ülkelerde, çok büyük değişime uğradığını fakat post-feminist toplumda feminist teorinin toplumdan koptuğunu iddia etmektedirler.

## Anahtar Şahsiyetler

**Mary Wollstonecraft** (bkz. s. 354) Wollstonecraft'ın *A Vindication of the Rights of Women* (1792) adlı eseri genellikle modern feminizmin ilk metni olarak kabul edilir. Bu eser kadınlara oy hakkı hareketinin ortaya çıkmasından çok önce Fransız Devrimi tartışmaları üzerine yazılmıştır. 'İnsan' olmaları hasebiyle kadınların da erkeklerle aynı hak ve ayrıcalıklara sahip olması iddiasıyla liberal feminizmin en temel prensibini ortaya koyar.

**Simone de Beauvoir (1906-86)** Fransız roman ve tiyatro yazarı ve sosyal eleştirmen Beauvoir siyasette cinsiyet meselesinin yeniden gündeme getirilmesine yardımcı olmuş, daha sonraları radikal feminizmin tartıştığı bazı konulara öncülük etmiştir. Erkeklik olumlu veya norm kabul edilirken kadınlığın 'öteki' olarak resmedilmesine dikkat çeken Beauvoir'ya göre kadınların özgürlüklerini büyük ölçüde sınırlayan 'öteki' anlayışı onların insanlıklarını tam olarak ifade etmelerine engel olur. Beauvoir bu süreci ifşa etme ve kendi yaşamlarının

sorumluluklarını kadınlara verme aracı olarak gördüğü akılcılığa ve eleştirel analize olan inancını sürekli bir şekilde gündemde tutar. En temel feminist eseri *The Second Sex*'tir (1949).

**Kate Millett (1934- )** Amerikalı yazar ve heykeltıraş Millett liberal ve sosyalist gelenekten tamamen farklı bir duruşa sahip radikal feminizmi sistematik bir teoriye dönüştürmüştür. Ona göre büyük ölçüde 'pederşahiliğin ana kurumu' olan ailede uygulanan şartlandırma sürecinde ortaya çıkan ataerkillik tüm siyasi, sosyal ve ekonomik yapılarda var olan 'sosyal süreklilik'tir. Ataerkil baskıya meydan okuma aracı olan duyarlılığı-artırmayı destekleyerek, geleneksel ailenin değiştirilmesi ve ortadan kaldırılması için mücadele eder. Temel eseri *Sexual Politics*'tir (1970).

**Juliet Mitchell (1940- )** Yeni Zelanda doğumlu İngiliz yazar Mitchell sosyalist feminist teorinin en önemli yazarlarından birisidir. Ekonomik, sosyal, siyasi ve kültürel güçlerin toplumda etkileşim içinde olduğuna vurgu yapan modern Marksist bakış açısını benimser. Ataerkil yapının kültürel ve ideolojik kökleri olduğunu ve dolayısıyla sosyalizmin kapitalizmin yerini almasıyla bu yapının basit bir şekilde ortadan kalkmayacağı hususunda uyarılarda bulunur. Mitchell psikoanalizi cinsiyet farklılığını açıklama aracı olarak kullanan ilk feminist düşünürdür. *Women's Estate* (1971), *Psychoanalysis and Feminism* (1974) ve *Feminine Sexuality* (1985) en önemli eserleridir.

**Shulamith Firestone (1945- )** Kanadalı yazar ve politik eylemci Firestone kadının rolünü analizde Marksizmden esinlenen radikal feminist bir teori geliştirmiştir. Cinsiyet farklılıklarının yetişme şartlarından değil bilakis 'biyolojik aile'deki 'tabii iş bölümü'nden kaynaklandığını iddia eder. Toplum üretim odaklı değil üreme odaklı kurulmuştur. Özgürlüklerini kazanabilmeleri için kadınlar tüp bebek ve yapay rahim gibi modern teknolojik vasıtalarla biyolojik yapılarını aşmalı ve 'Havva laneti'nden kurtulmalıdırlar. Firestone'nun en meşhur eseri *The Dialectic of Sex*'tir (1970).

**Catherine A. MacKinnon (1946- )** Amerikalı politik eylemci MacKinnon feminist hukuk teorisine önemli katkılarda bulunmuştur. Ona göre hukuk liberal toplumda kadınların susturulup itaat altına alınmalarında en önemli araçlardan birisidir. Cinsiyet eşitliği olmadığından, kadınların 'normal' statüsü tabii olarak erkek değer ve tecrübeleri esas alınarak tanımlanır. Ayrıca kadınların bastırılma nedeninin cinsellikte yattığını ve pornografinin bu baskıda temel neden olduğunu iddia eder. MacKinnon'un en önemli eserleri *Sexual Harrasment and Working Women* (1979), *Towards a Feminist Theory of the State* (1989) ve *Only Words*'dür (1993).

## İleri Okumalar

Bryson, V., *Feminist Political Theory: An Introduction*, 2. bsk, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.

Freedman, J., *Feminism*, Buckingham: Open University Press, 2001.

Landes, J. B. (ed.), *Feminism, the Public and the Private*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Squires, J., *Gender in Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 1999.

## Yönetim

Siyaset ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın yönetim şüphesiz siyasetin her zaman en merkezinde yer almaktadır. 'Yönetmek' en geniş anlamıyla diğer insanları idare etme ve üzerlerinde kontrol kurma anlamına gelir. Yönetimin işlevi karar verme ve bunların uygulanmasını sağlama becerilerini kapsar. Bu anlamdaki yönetim biçimi sosyal kurumların birçoğunda mevcuttur. Mesela, ailede ebeveynin çocuklar üzerinde sahip oldukları otoritede, okulda öğretmenler tarafından uygulanan disiplin ve kurallarda, işyerinde yönetici ve işveren tarafından ortaya konan düzenlemelerdeki kontrolde bu açıkça görülür. Bu nedenle idare düzenlenmiş kuralların ortaya çıktığı her yer ve zamanda mevcuttur. Fakat genellikle daha dar anlamda 'hükümet'

(*government*) kavramıyla yerel, ulusal ve uluslararası seviyede kuralların uygulandığı resmi ve kurumsal süreç kastedilir. Hükümet kavramıyla işlevleri kamu düzenini korumak ve kolektif sorumlulukları yerine getirmek olan yerleşik ve kalıcı kurumlar kastedilir.

Yönetim mekanizması toplum üzerinde bağlayıcı, uygulanabilir kurallar bütünü olan hukukun yapılışı, uygulanışı ve yorumlanışıyla ilgilenir. Yönetim sistemleri üç temel işlevi içerir: 1. Yasama veya kanun yapma, 2. Kanunların icrası ve uygulanması, 3. Kanun metninin yorumlanması ve anlamının belirlenmesi. Bazı sistemlerde bu üç işlev -yasama, yürütme ve yargı- ayrı organlar tarafından icra olunduğu gibi; bazılarında tek bir kişi, diktatör veya 'yönetici' parti gibi tek bir organın sorumluluğunda olabilir. Bazı örneklerde idareyle 'yöneticiler' eş anlamlı kabul edilerek idarenin yürütme kolu 'Hükümet' şeklinde tanımlanır. Burada hükümet dar anlamıyla genellikle başbakan veya başkan diye tanımlanan baş yöneticinin liderliğinde faaliyet gösteren bakanlar ve sekreterler grubu için kullanılır. Bu kullanım genellikle 'Blair Hükümeti', 'Schröder Hükümeti' veya 'Howard Hükümeti' şeklinde kullanımların yaygın olduğu parlamenter sistemlerde görülür.

Bununla beraber yönetim kavramı etrafında birçok tartışmalı mesele bulunmaktadır. İlk olarak, bir yönetim şekline ihtiyaç bulunduğu görüşü neredeyse evrensel bir kabul görse de onun baskıcı ve gereksiz olduğunu iddia edenler de vardır. Ayrıca siyasi yönetim kendisini o kadar çok çeşitli şekillerde gösterir ki onu sınıflandırmak adeta imkansızdır. Örneğin bu yönetim biçimi demokratik veya otoriter, anayasal veya diktatöryal, merkezi veya ademimerkezi vb. olabilir. Son olarak siyasi yönetim idare ettiği toplumdan ayrı olarak ve soyutlanarak anlaşılamaz. O, genellikle parti, seçim, baskı grupları ve medya yolu ile faaliyet gösterir. Bunlar sayesinde yönetim hem halkın taleplerine cevap verir hem de onlar üzerinde siyasi kontrol uygular.

### *Bir Yönetime Neden İhtiyaç Duyulur?*

Yeryüzündeki hemen hemen tüm insanlar yönetim kavramına aşinadır ve büyük çoğunluğu da toplumlarındaki siyasi idareyi oluşturan kurumları tanıyabilecek durumdadır. Dahası birçok insan hiçbir

sorgulama yapmadan, onsuz düzenli ve medeni bir varoluşun mümkün olamayacağı düşüncesi ile, belli bir yönetim biçiminin zorunlu olduğunu kabul eder. Yönetimin örgütlenme şekli veya oynayacağı rol konusunda ihtilaf etseler de bir çeşit siyasi yönetime olan ihtiyaçta anlaşmış görünmektedirler. Bununla beraber siyasi yönetimin yaygınlığı ve hemen hemen eleştirisiz tüm dünya çapındaki geniş kabulü adil ve düzenli bir toplumun sadece böyle bir siyasi mekanizma eliyle sağlanabileceğini ispatlamaz. Özellikle bir siyasi düşünce ekolü siyasi yönetimin gereksiz olduğunu iddia edip onun kaldırılmasına kendini adamıştır: Bu anarşizmdir; kelime anlamıyla anarşi 'yönetimin olmaması'dır.

Siyasi yönetimin gerekliliğine dair klasik iddia ilk defa Thomas Hobbes (bkz. s. 150) ve John Locke (bkz. s. 329) gibi 17. yüzyıl filozofları tarafından öne sürülen sosyal sözleşme teorilerinde görülür. Sosyal sözleşme teorisi gerçekte modern siyaset düşüncesinin temelini oluşturur. Hobbes *Leviathan*'da ([1651] 1968) akılcı insanın siyasi idareye itaat etmesi ve saygı göstermesi gerektiği görüşünü öne sürer. Bir yönetimin olmaması durumunda toplumun 'herkesin birbirine karşı' olacağı bir iç savaşın içine düşeceğini savunur. Sosyal sözleşme kuramcıları iddialarını herhangi bir siyasi yönetimin olmadığı 'doğal hal' diye adlandırılan farazi veya hayali toplumu esas alarak geliştirirler. Hobbes çarpıcı bir şekilde doğal haldeki yaşamı 'yalnız, aciz, kötü, vahşi ve kaba' olarak tanımlar. Ona göre insan özü itibariyle güç peşinde koşan bencil bir varlıktır. Şayet kanun tarafından kontrol edilmezse diğer insanların aleyhine kendi çıkarlarını arttırmaya çalışır. Hatta en güçlü kişiler bile güvenlik içinde korkusuzca yaşayacak kadar güçlü değildirler: Zayıf olanlar kendi aralarında kavga etme yerine onlara karşı birleşebilirler. Açıkçası, bir siyasi yönetim olmadan bencil arzuları dizginlemek, düzeni ve istikrarı sağlamak imkansızdır. Hobbes bu durumu kavrayan akılcı bireylerin kaos ve düzensizlikten kaçmak için birbiriyle anlaşarak 'sosyal sözleşme' yapacağını ve böylece siyasi bir mekanizmanın kurulacağını öne sürer.

Sosyal sözleşme kuramcıları ilk günah nedeniyle insan tabiatını aslen kötü gören bir düşünceye dayanırlar; buna göre siyasi yönetim kötülük ve barbarlık karşısındaki zorunlu savunma aracıdır. Yönetimi sadece kötülükten sakındıran değil aynı zamanda iyiliğe teşvik

eden, özünde yumuşak huylu resmeden alternatif bir gelenek de mevcuttur. Bu anlayış, felsefesi St. Thomas Aquinas (bkz. s. 192) gibi ortaçağ ilahiyatçıları üzerinde büyük etki yapan Aristo'nun eserlerinde görülebilir. 1265'te yazılmaya başlanan *Summa Theologiae*'nın (1963) 'The Treatise of Law' kısmında 'hukukun temel işlevi tebaayı iyi duruma getirmektir' iddiasıyla devlet 'mükemmel toplum' şeklinde tasvir edilir. Aquinas'a göre siyasi mekanizma ve hukuk ilk günah olmamış olsaydı bile yine de insanlar için gerekli olurdu. Karşılıklı çıkarları için insanların işbirliği yapmasına imkan veren bu şefkatli yönetim anlayışı sosyal demokrat gelenek sayesinde modern siyasette hala canlılığını korumaktadır.

Anarşist görüşe göre her türlü siyasi otorite şekli sadece kötü değil aynı zamanda gereksizdir. Anarşistler bu iddialarını sosyal sözleşme teorisini tersine çevirip oldukça farklı bir doğal hal anlayışı ileri sürerek gündeme taşırlar. Çok geniş yelpazedeki sosyal sözleşme kuramcıları kendi başlarına bırakılmaları durumunda insanların rekabet, çekişme ve açık çatışma içine gireceklerini iddia ediyorlardı. Diğer taraftan anarşistler insanın akılcı anlayış, şefkat ve işbirliği yapabilme kapasitesine vurgu yaparak daha iyimser bir insan tabiatı kavramlaştırmasına gittiler. William Godwin (bkz. s. 415) *An Enquiry Concerning Political Justice*'de ([1793] 1976) anarşist ilkeleri ilk defa açıkça ortaya koyar: 'İnsan mükemmelliğe ulaşabilir, diğer bir deyişle devamlı gelişme kapasitesine sahiptir.' Doğal halde 'doğal' olan hakim olacak ve 'siyasi' örgütlenmeyi gereksiz kılacaktır. İnsanlar birbirlerini bağlayan ortak çıkarın birbirlerini bölen şahsi çıkarlardan daha güçlü olduğunu ve görüş farklılıklarının akılcı müzakere ve görüşme ile barışçı bir yolla çözülebileceğini anladığında sosyal ahenk kendiliğinden oluşacaktır. Aslında anarşistler devleti düzensizliğin ilacı olarak değil bilakis çatışma, huzursuzluk ve şiddetin nedeni olarak görürler. Devlet, tepeden kural dayatarak özgürlüğü bastırmakta, kinleri, küskünlükleri beslemekte ve adaletsizliği teşvik etmektedir.

Anarşistler, Peter Kropotkin (bkz. s. 32) tarafından kutsanan ortaçağ şehir devletleri ve Leo Tolstoy tarafından hayranlıkla resmedilen Rus köylü toplulukları gibi sosyal düzenin akılcı anlaşma ve karşılıklı anlayışla sağlandığı tarihi örnekleri kullanarak iddialarını destek-

lerler. Ayrıca onlar bu çerçevede hükümet şeklinde tanımlanabilecek bir unsurun olmadığı fakat düzen ve istikrarın hakim olduğu geleneksel toplumları incelerler. Anarşistlerin hoşlanmayacağı derecede hiyerarşik ve baskıcı olan bazı geleneksel toplumlar hakkında genellemeler yapmak hemen hemen imkansızdır. Bununla beraber sosyologlar, ortaya çıkan farklılıkların herhangi formel bir yönetim mekanizmasına ihtiyaç duymadan, gayriresmi şahsi ilişkilerle çözümlendiği -Kalahari'deki Bushmenler gibi- oldukça eşitlikçi toplumlar tespit ettiler. Bu örnekler, devlete olan ihtiyaçtan azade kalamayan modern toplumların neden giderek artan bir şekilde ona bağlı hale geldiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Kalahari Bushmenleri gibi geleneksel topluluklar ile dünya nüfusunun çoğunluğunun yaşadığı şehir ve endüstri toplumları arasındaki fark açıkça ortaya koymaktadır ki geleneksel toplumlar düzeni devam ettirebilmeyi büyük ölçüde dine dayanan gelenek ve adetlerle sağlarlar. Örneğin, sosyal merasimler ortak değerlerin sağlam bir şekilde yerleşmesini ve davranış kurallarının nesilden nesile geçmesini sağlar. Gelenek tutarlı ve tahmin edilebilir sosyal davranışların korunmasına ve açıkça belirlenmiş sosyal yapının devamına yardımcı olur. Nispeten küçük olan bu toplumlar sosyal ilişkilerin yüz yüze ve şahsi seviyede yapılabilmesine imkan sağlar. Buna karşın modern toplumlar büyük, karmaşık ve oldukça farklılaşmıştır. Endüstri toplumları çok geniş alana yayılmış binlerce hatta bazı yerlerde milyonlarca insandan oluşan şehir topluluklarıdır. Din, kutsal merasim ve geleneğin çöküşü sonucunda modern toplumlar birleştirici ortak değerlerden ve kültürel inançlardan yoksun kaldılar. Sanayileşme ekonomik yaşamı daha karmaşık bir hale getirdi ve bunun sonucunda gittikçe artan bir şekilde parçalanmış sosyal yapılar ortaya çıktı. Kısaca söylemek gerekirse modern toplumun alametifarikası büyüklük, çeşitlilik ve çatışmadır. Kalahari Bushmenleri arasındaki sosyal düzenin temelini oluşturan ve modern toplumlarda bulunmayan gayriresmi mekanizma, modern dünyanin ortaya çıkardığı zorluklarla başa çıkamaz. Bu nedenle anarşistlerin devleti ortadan kaldırma hayallerinin hüsrana uğraması hiç de şaşırtıcı olmasa gerektir. 20. yüzyılın büyük bir kısmında yaygın eğilim karşı yönde olmuş ve devlet artan ölçüde gerekli bir unsur olarak görülmüştür. Murray Rothbard (bkz. s. 416) gibi

anarko-kapitalistler karmaşık ekonomilerin pazar sistemiyle tamamen düzenlenebileceğini göstererek bu gelişimi tersine çevirmeye çalışsalar da çok az sayıdaki modern toplumun ekonomik ve sosyal yaşamında kapsamlı devlet müdahalesi görülmez.

### *Hükümetler ve Yönetişim*

Düzenli bir idareyi kendilerine hedef olarak alan yönetimler bunu çok farklı şekillerde yaparlar ve aynı zamanda çok geniş çeşitlilikte kurum ve siyaset şekillerine sahiptirler. Örneğin, geçmişteki mutlak monarşiler genellikle modern anayasal ve demokratik yönetimlerden ayrılırlar. Benzer bir şekilde soğuk savaş döneminde rejimler Birinci Dünya, İkinci Dünya ve Üçüncü Dünya şeklinde sınıflanıyordu. Siyaset düşünürleri iki amaçtan birisini dikkate alarak bu ayrımları yaptılar. Siyaset filozofları 'ideal' anayasayı tespit edebilme umuduyla normatif bağlamda hükümet şekillerini değerlendirdiler. Modern siyaset bilimcileri ise farklı ülkelerdeki siyasi mekanizmaların faaliyetlerini haklarında değer yargısında bulunmadan incelemek için 'siyasi yönetim bilimi'ni geliştirmeye çalıştılar. Fakat bütün bu tarafsızlık çabalarına rağmen ideolojik değerlendirmeler araştırmalara zorla sızmaya çalışır. Belirli bir rejim şeklini ifade için kullanılan 'demokratik' terimi buna bir örnektir; bu tarz toplumlarda demokratik yönetim 'siyasi yönetim halk *için* halk *tarafından* yapılır' şeklindeki genel kabule karşılık gelir.

## Aristo (İ.Ö. 384-322)

Yunan filozofu Aristo Plato'nun öğrencisi ve Büyük İskender'in hocasıdır. İ.Ö. 335 yılında Atina'da kendi okulunu kurmuştur. Ders verirken aşağı yukarı yürümeyi adet edindiği için bu ekol 'meşşai ekol' şeklinde tanımlanır.

Aristo'nun elimize ulaşabilen 22 çalışması ders notu şeklinde düzenlenmiş olup mantık, fizik, metafizik, astronomi, meteoroloji, biyoloji, etik ve siyaset gibi çok geniş bir alanı kapsar. En tanınmış eseri olan *Politics* (1958) siyasi yaşamın tabiatı ve şekli üzerine yazılmış kapsamlı bir eserdir. Siyaseti 'ilimlerin efendisi' şeklinde tanımlar; buna göre insan kamusal

alanda (özel alanda değil) adalet ve 'iyi yaşam' peşinde koşar. Aristo'nun rejim çeşitleri sınıflamasında genel çıkarın şahsi çıkara öncelendiğini, demokrasi ve oligarşinin karışımı olan *polity*nin tavsiye edildiğini görmekteyiz. Vatandaşın siyasi topluluğun bir parçası olarak betimlendiği *Politics*'deki komüniteryan (bkz. s. 42) yaklaşım, *Nicomachean Ethics* gibi eserlerde ısrarla üzerinde durulan tercih hakkı ve otonomi ile sınırlandırılır. Ortaçağ'da Aristo'nun eserleri İslam felsefesinin temeli olmuş, daha sonra ise Hıristiyanlık teolojisi tarafından özümsenmiştir.

Yönetim şekillerini sınıflamaya yönelik ilk girişim Aristo tarafından yapılmıştır. O, rejimleri, 'Yöneten kimdir?' ve 'Bu yönetimden kim faydalanır?' soruları üzerinden tasnif eder. Buna göre yönetim tek kişinin, küçük bir grubun veya çoğunluğun elinde olabilir. Buradaki her bir idare biçiminde, yöneticilerin şahsi çıkarları için veya tüm toplumun menfaati için çalışması söz konusudur. Aristo buna göre altı rejim çeşidi belirler. Tiranlık, oligarşi ve demokrasi, ona göre, bozulmuş ve yozlaşmış yönetim biçimleri olup sırasıyla tek kişinin, küçük bir grubun veya kitlelerin toplumdaki diğer insanların çıkarı pahasına kendi menfaatleri doğrultusunda yönetimde bulunmalarıdır. Buna karşın monarşi, aristokrasi ve *polity* ise sırasıyla tek kişi, küçük bir grup veya tüm halkın herkesin çıkarı için yönetmesi anlamına geldiğinden, tercih edilen idare biçimleridir. Aristo tiranlığı tüm vatandaşları köle statüsüne indirgediği için en kötü yönetim biçimi olarak görür. Diğer taraftan monarşi ve aristokrasinin, tanrı benzeri bir iradeyle toplumun çıkarını kişinin kendi çıkarlarının önüne koyması temeline dayandığı için uygulanabilir olmadığını söyler. Aristo herkesin çıkarı doğrultusunda çoğunluğun yönetimi olan *polity*yi en uygulanabilir rejim şekli olarak görmekle birlikte zengin azınlık karşısında kitlelerin harekete geçebileceği ve de kolaylıkla demagogların etki alanına girebilecekleri korkusunu taşır. Bu nedenle Aristo ne zengin ne de fakir olan 'orta sınıf'ın yönetici olacağı 'karma' bir rejimi savunur.

Modern devlet Aristo'nun kriterleriyle sınıflanamayacak kadar karmaşıktır. 1989-91 devrimi sonrasında komünizmin çöküşü ile

ortaya çıkan siyasi, ideolojik ve ekonomik değişimler ışığında, Birinci Dünya, İkinci Dünya ve Üçüncü Dünya şeklindeki basit rejim sınıflamaları da kullanılamaz hale gelmiştir. Birinci Dünya olarak nitelenen devletler şu anda 'liberal demokrasiler' olarak sınıflanabilir. Ana merkezi Batı -Kuzey Amerika, Avrupa ve Avustralya- olan liberal demokrasiler, 1945 ve 1989 sonrasında oluşan 'demokratikleşme dalgaları' sonucunda dünyanın birçok yerinde görülmeye başlamıştır.

Bu rejimlerin 'liberal' diye tanımlanmasının nedeni sınırlı yönetim ilkesini kabul etmeleri ve bireysel hak ve özgürlüklerin devlet tarafından bir şekilde koruma altına alınmasıdır. Sınırlı yönetim üç şekilde olabilir: İlk olarak, liberal demokratik yönetimler anayasal rejimlerdir. Anayasa devletin çeşitli kurumlarının görev, sorumluluk ve işlevlerini belirleyerek birey ile devlet arasındaki ilişkileri düzenler. İkinci olarak, 'kuvvetler ayrılığı' ilkesi sayesinde iç gerilim oluşturup gücü birçok kurum arasında dağıtıp parçalayarak devlet sınırlanır. Üçüncü olarak devlet, iş dünyası, sendikalar, baskı grupları vb. özerk gruplardan oluşan etkin ve bağımsız sivil toplumla sınırlanır. Liberal demokrasiler devletin yönetilenlerin rızasına dayanması anlamında 'demokratik'tir. Bu, hükümetin güç kullanma hakkını düzenli ve serbest seçimlerle kazandığı temsili demokrasi şeklini ifade eder. Liberal sistem yetişkinlerin evrensel oy hakkı, seçimlerde gizli oy açık sayım, ifade özgürlüğü, toplanma özgürlüğü ve hareket özgürlüğü gibi bir dizi demokratik haklara saygı gösteren rejimdir. Liberal demokratik yönetimin köşe taşı, siyasi çoğulculuğun, çok çeşitli siyasi manifesto, ideoloji ve felsefelerin ve birçok partinin güç için yarıştığı açık rekabetin mevcudiyetidir. Böyle bir rejimin demokratik özellikleri 8. bölümde daha derinlemesine incelenecektir.

Liberal demokratik yönetim biçimleri arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. ABD ve Fransa gibi bazıları, devlet başkanının seçimle geldiği cumhuriyetler iken İngiltere ve Hollanda gibi ülkeler anayasal monarşiye sahiptirler. Liberal demokrasilerin birçoğu yasama ve yürütmenin iç içe olduğu parlamenter sistemlerdir. İngiltere, Almanya, Hindistan ve Avustralya gibi ülkelerde hükümet içinden seçildiği parlamentoya karşı sorumlu olup güvensizlik oyu ile düşürülebilir. Diğer taraftan ABD yasama ve yürütme arasında çok net güçler ayrımına dayanan başkanlık sisteminin klasik örneğini teşkil eder. Baş-

kan ve Kongre üyeleri ayrı seçimlerle seçilir ve her biri bir dizi anayasal güce sahip olup birbirlerini kontrol ederler. Bazı liberal demokrasilerde bir partinin oy sayısının çokluğu veya seçim sistemi sayesinde tek başına hükümet kurabildiği çoğunluk sistemi uygulanır. Geleneksel olarak ABD, İngiltere ve Yeni Zelanda'da görüldüğü gibi çoğunlukçu seçim sistemi uygulanan demokrasiler iki partili sistemlerdir. Diğer taraftan Kıta Avrupası'nda koalisyon hükümetleri yaygındır. Bu hükümetlerde en önemli nokta, hükümet gücünü paylaşan partiler ve temsil ettikleri çıkarlar arasındaki daimi pazarlık sürecidir.

Komünizmin çöküşünden sonra, en azından gelişmekte olan dünyanın yeni sanayileşen devletlerinde istikrarlı bir şekilde rekabetçi seçim sistemlerinin ortaya çıkışıyla, Francis Fukuyama (1992) gibi 'ideolojinin sonu' kuramcıları devletin tüm dünyada liberal demokratik çizgide kaçınılmaz bir şekilde yeniden biçimlendiğini ilan ettiler. Demokratikleşme girişimlerinin 1980'lerden başlayan yükselişine rağmen, Batı'nın liberal devlet modeline alternatif gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bunlar post-komünist devlet, Uzak Doğu devleti, İslami devlet ve askeri yönetimlerdir. Post-komünist devletin çok partili seçim sistemini kabul edip, pazar temelli ekonomik reformlar yapması nedeniyle görünüş itibariyle liberal demokrat bir yapıya sahip olduğu sanılabilir. Bununla birlikte, post-komünist ülkelerde, değişen derecelerde şu özellikleri görmek mümkündür: Katılım, pazarlık ve uzlaşıya vurgu yapan sivil kültürün zayıf olması veya hiç olmaması; merkezi planlamadan bir çeşit pazar kapitalizmine geçiş nedeniyle ortaya çıkan istikrarsızlıklar; etnik ve ulusal gerilimlerin yeniden ortaya çıkışı veya organize suçların artışıyla kendini gösteren devlet gücünün genel zayıflığı.

Özellikle Japonya'da ve 'kaplan' ekonomiler Güney Kore, Tayvan, Hong Kong, Singapur ve Malezya'da gördüğümüz Uzak Doğu devlet şekilleri, Batılı anlamda sivil hürriyetler ve bireysel özgürlükler yerine, ekonomik büyümeyi destekleyip refahı artırmaya öncelik veren rejimlerdir. Bu rejimlerde geniş bir kabule mazhar olmuş Konfüçyanizmden kaynaklanan sadakat, disiplin ve vazife gibi ilkelerle desteklenmiş kudretli lidere veya 'hakim' partiler tarafından yönetilen 'güçlü' devlete büyük bir ilgi görülür. İslami devlet hem fundamentalist hem de çoğulcu modellerle kendini gösterir. Fundamentalist siyasal İslam modeline genel olarak siyasi ve diğer faaliyetlerin 'yüce' dini

ilkelere göre yapılandırıldığı ve politik makamların dini statülerle belirlendiği rejimler olan İran ve Taliban yönetimindeki Afganistan örnek verilebilir. Buna karşın Malezya gibi ülkelerde İslam resmi devlet dini olarak kabul edilmekte ve 'güdümlü' demokrasiyle birlikte bulunmaktadır. Sivil ve bir çeşit seçimli demokrasilere doğru genel bir eğilim olsa da Afrika, Orta Doğu, Güney Asya'nın bir kısmı ve Latin Amerika'da askeri rejimler önemini korumaktadır. Cunta, bürokratlar kliğinin darbe veya devrimle iktidarı ele geçirdiği klasik askeri rejim modelidir. Diğer askeri rejim modelleri askerler tarafından desteklenen diktatörlükler ve askerlerin sahnenin arkasından 'ipleri kontrol ettiği' yönetimlerdir.

Modern dönemde siyaset analizcileri ilgilerini devletin dar yapısından daha geniş bir alana, yönetim faaliyet ve süreçlerine çevirdiler. Bunu yönetişim üzerindeki büyük ilgide görmek mümkündür. Henüz üzerinde anlaşma sağlanmış yerleşik bir tanımı olmasa da yönetişim en geniş anlamıyla sosyal yaşamı düzenleme yollarına işaret eder. Devlet yönetişim biçimlerinden sadece birisidir; 'devlet olmadan da yönetişim' (Rhodes, 1996) mümkün olabilir. Bu nedenle her biri kendi açısından sosyal yaşamı düzenleyen bir dizi yönetişim modelinden bahsetmek mümkündür. Hiyerarşiler, piyasalar ve resmi olmayan ilişki ağları ve birlikler ortak karar verme konusunda alternatif yollar sunarlar. Yönetişime olan yoğun ilgi modern devlette, daha genelde toplumda, meydana gelen iki önemli değişikliğin sonucudur. İlk olarak, kamu/özel işbirliğinin büyümesi, kamu organları ve devlet kurumlarında daha geniş ölçüde özel sektör yönetim tekniklerinin kullanılması ve politika ağlarının (network) gittikçe artan önemi nedeniyle devlet ve sivil toplum arasındaki sınırlar giderek kaybolmaktadır. İkinci olarak, karmaşık modern toplumları yönetme sürecinde devletin bizzat kendisi artan ölçüde çok katmanlı yönetişim düşüncesine doğru kaymakta ve karmaşık bir hal almaktadır. Şu anda devlet sadece ulusüstü ve ulusaltı organlar olan ulusal kurumlar ile yarışmamakta, ayrıca gittikçe büyüyen kitle yayın organlarından, DTÖ (Dünya Ticaret Örgütü) gibi küresel ekonomik kurumlara kadar bir dizi devlet-dışı oyuncuyla başa çıkmak zorunda kalmaktadır. Emir ve kontrole dayanan geleneksel yönetim şekli yerini pazarlık, danışma ve işbirliğine vurgu yapan yönetişim biçimlerine bırakmaktadır.

### *Siyasi Sistemler*

Siyasi yönetim şekilleri 'siyasi sistem' ile yakından ilişkilidir. Ancak, siyasetin 'sistem' olarak algılanması oldukça yeni olup özellikle Talcott Parsons'un *The Social System*'i (1951) gibi eserlerde uygulama alanı bulan sistem teorisinin etkisiyle 1950'lerde ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım yönetim süreçlerinin anlaşılmasında oldukça önemli değişimlere neden olmuştur. Siyasete yönelik geleneksel yaklaşım devlet mekanizmasında yoğunlaşıp belirli bir devletin kurumsal yapısını ve anayasal kuralları inceler. Buna karşın sistem analizi devlet ve toplum arasındaki karmaşık ilişkileri öne çıkararak siyaset anlayışını genişletmiştir. 'Sistem' örgütlenmiş, karmaşık bir bütündür; karşılıklı ilişki ve bağımlılıklarla biraraya gelmiş parçalardan oluşan kolektif bir varlığa sahiptir. Sistem analizi siyasete parçalardan bakma yerine daha kapsamlı bir yaklaşımı tercih eder: Buna göre bütün, parçalarından daha önemlidir. Ayrıca her bir parçanın bütün içindeki işlevi ile anlam kazandığını ima ederek ilişkilerin önemine vurgu yapar. Siyasi sistem bu nedenle devlet kurumlarının ötesine giderek devletin yönetilenlerle ilişkiye girdiği tüm süreç, ilişki ve kurumları kapsar.

Bu alandaki ilk eser David Easton'ın *The Political System*'ıdır ([1953] 1981). Siyaseti 'değerlerin otorite tarafından tahsisi' şeklinde tanımlayan Easton bağlayıcı kararların oluşum süreçlerine dikkat çeker. Siyasi sistem Easton'ın 'girdi' ve 'çıktı' diye isimlendirdiği iki nokta arasındaki bağlantıdır. Siyasi sistemin girdileri talep ve desteklerdir. Talep, daha yüksek yaşama standardı, istihdamın veya sosyal yardımların iyileştirilmesi, siyasete daha büyük katılım, azınlıkların korunması ve bireysel haklar vb. gibi şekiller alabilir. Diğer taraftan destek, halkın vergilerini ödeyerek, kurallara uyarak ve kamusal yaşama katılımı isteyerek siyasi sisteme katkı yapmasıdır. Çıktılar ise politika oluşturma, kanun yapma, vergileri belirleme ve kamusal kaynakların tahsisi gibi devletin karar ve eylemleridir. Sonuçta çıktılar 'geri besleme' ile ilave talep ve destekleri şekillendirirler. Easton'ın anladığı şekliyle siyasi sistem dinamik bir süreç olup çıktıların girdilerle bir şekilde ilişkilendirilmesi ile denge sağlanır. Diğer bir deyişle politika çıktılarının halkın taleplerini tatmin etmemesi halinde bunlar kademeli bir artış gösterecek ve bu durum 'sistem çöküşü' ortaya çıkana kadar devam edecektir. Bu dengeyi sağla-

ma kapasitesi çıkar grupları, siyasi partiler gibi 'bekçiler'in girdilerin siyasi sisteme akışını nasıl düzenlediğine ve hükümetin girdileri çıktıya çevirebilme başarısına bağlıdır.

Bazı siyasi sistemler bu dengeyi sağlamada diğerlerinden daha başarılıdır. Liberal demokratik yönetim biçiminin varolmasının ve yayılmasının nedeninin, sağladığı bu denge olduğu iddia edilmektedir. Liberal demokrasiler, hükümetleri, yönetenle yönetilen arasında iletişim kanalları kurarak halkın taleplerini dikkate almaya zorlayan çeşitli kurumsal mekanizmalara sahiptir. Mesela, rekabetçi çok partili sistemlerde iktidar, halkın tercihlerine cevap verebilecek politikalar ortaya koyan siyasetçiler tarafından kazanılır. Siyasetçiler kendi kariyerlerini düşünen kişiler olsa da seçim kazanabilmek için seçmen baskısına cevap vermek zorundadırlar. Partiler tarafından ifade olunmayan veya seçim zamanı parti beyannamelerinde yer bulamayan talepler çıkar grupları ve diğer lobiciler tarafından savunulabilir. Genel olarak liberal demokrasilerdeki kurumsal parçalanma, rekabet içindeki çıkarlara değişik noktalardan devlet mekanizmalarına giriş imkanı sağlar.

Bununla beraber liberal demokratik sistem içinde gerilimler mevcuttur. Mesela seçimli demokrasi ekonomik, etnik ve dini azınlıkların seslerini yükseltmelerine engel olarak çoğunluk tiranlığı şeklinde yozlaşabilir. Aynı şekilde partiler ve çıkar grupları fakir ve güçsüzleri temsil etme yerine zengin, eğitimli ve sesini yükseltenlerin taleplerine kulak verebilir. Liberal demokrasilerle mukayese edildiğinde komünist rejimler daha istikrarsızdır. Parti rekabetinin ve bağımsız baskı gruplarının olmaması durumunda hakim devlet partisi taleplerin ortaya konacağı mekanizmalardan yoksun kalır ve bunun sonucunda çıktı politikalarının girdilere cevap vermesi mümkün olamaz. Bu sistemlerde oluşan gerilimler, daha iyi eğitim almış, daha karmaşık şehir nüfusunun ortaya çıkışı ve Batılı liberal demokrasilerde açıkça keyfi sürülen siyasi özgürlük ve maddi refahın etkisiyle, ilk olarak muhalefet daha sonra açık protestolarla kendini gösterir.

Devletin sistem süreci olarak ele alınması çeşitli eleştirilere muhatap olmaktadır. Her ne kadar sistem analizinin devleti tarafsız ve bilimsel yaklaşımla ele aldığı ifade edilse de normatif ve ideolojik önyargılar şüphesiz onda da mevcuttur. Mesela, Easton'ın eseri esa-

sında liberal siyaset anlayışını yansıtır. İlk olarak sistem analizi, ortaya çıkacak her türlü çatışma ve gerilimin siyasi süreçteki uzlaşmayla çözüleceğini iddia eden uzlaşmacı toplum modeline dayanır. Bu iddia, liberal kapitalist toplumlarda onları var kılan sosyal ahengin mevcudiyetini ima eder. Easton'ın modeli siyasi sistemdeki denge ve istikrarı öne çıkaran temel bir önyargıya dayanır. Sistemler kendi varoluşunun sürekliliğini arayan kendi kendilerini düzenleyen mekanizmalardır. Siyasi sistem de bu konuda istisna değildir. Bir kere daha tekrarlamak gerekirse bu görüş devlet kurumlarının toplumdaki tüm grup ve çıkarlara cevap verebilmeyi arzulayan ve bunu yapabilme anlamında tarafsız olduğunu iddia eden liberal teoriye dayanır. Bu görüşler belirli bir toplum kavramlaştırması yanında ayrıca devlet gücünün tabiatı hakkında da farklı bir iddia ortaya atarlar.

## Devlet

'Devlet' teriminin şaşkınlık verecek şekilde çok çeşitli kullanımı bulunmaktadır: Kurumlar topluluğu, toprak bütünlüğü, tarihi varlık, felsefi düşünce vb. Günlük kullanımda devlet çoğunlukla hükümetle karıştırılır ve iki terim birbirlerinin yerine kullanılır. Hükümet şekilleri, en azından tarih içinde birçok toplumda muhtemelen her zaman mevcut olmuştur; ancak devlet, modern şekliyle 15. yüzyıla kadar ortaya çıkmamıştır. Devlet ve hükümet arasındaki hassas ilişki oldukça karmaşıktır. Hükümet devletin bir parçası, bazı açılardan en önemli parçasıdır; ancak o sadece daha geniş ve güçlü varlığın bir parçasıdır. Modern devlet o kadar güçlü ve kuşatıcıdır ki onun doğası hakkındaki tartışmalar siyasetin ve ideolojik kavgaların merkezine oturmuştur. Bu ilk olarak, devlet gücünün doğası ve temsil ettiği çıkarlar -yani birbiriyle yarışan devlet teorileri- hakkındaki görüş ayrılıklarında kendini gösterir. İkinci olarak, devletin uygun işlev ve rolü hususunda derin farklılıklar bulunmaktadır: Neler devlet tarafından yapılmalı ve neler özel bireylere bırakılmalıdır?

### *Hükümet ve Devlet*

Devlet genellikle müstakil bir kurum veya kurumlar dizisi olarak dar bir şekilde tanımlanır. Örneğin XIV. Louis 'devlet benim' (*L'état c'est moi*) dediğinde, hükümdar olarak sahip olduğu mutlak gücü kas-

tediyordu. Geniş anlamıyla devlet, kamu harcamaları ile finanse edilen toplumsal yaşamın örgütlenmesinden sorumlu 'kamu' kurumlarına karşılık gelir. Bu nedenle devlet çoğunlukla sivil toplumdan ayrılır. Devlet bürokrasi, ordu, polis, yargı, sosyal güvenlik sistemi vb. kurumları kapsar; o bütün bu 'siyasi teşkilatlanma' (*body politic*) ile özdeştir. Bu çerçevede, mesela, devlet kurumlarının sorumluluklarının genişlemesi ve daralması anlamında 'genişleyen' ve 'daralan' devletten bahsetmek mümkün olabilir. Fakat kurum esaslı bu tanım şu olguyu dikkate almaz: Vatandaş olma hasebiyle bireyler de siyasi toplumun bir parçası ve devletin üyeleridir. Hayati önemi olan toprak unsuruna sahip devletin otoritesi, sadece sınırları belli bu coğrafi alanda geçerlidir. Devlet bu nedenle sadece kurumlar dizisi olarak değil sınırları belli bir alan üzerinde hukuki otoriteye sahip özel bir organizasyon şekli olarak düşünülür. Bu anlamda kurumsal yapı devletin otoritesini ifade eder.

Devletin mutlak ve sınırsız gücünü ifade eden ve en belirleyici unsuru olan hakimiyet daha geniş bir şekilde 4. bölümde tartışılacaktır. Devlet toplumdaki tüm diğer grup ve organizasyonların üzerinde en üst otoritedir: Hakimiyeti altında yaşayan herkesten kanunlarına uymasını talep eder. Thomas Hobbes 'Leviathan' (deniz yaratığı dev canavar) şeklinde sunduğu devleti en yüksek güç olarak tanımlar. Modern devleti daha önceki siyasi organizasyon modellerinden ayıran en önemli özellik hakimiyettir. Ortaçağda yöneticiler özellikle kilise, asilzadeler, feodal loncalar gibi diğer birtakım organlar ile güçlerini paylaşıyorlardı. Papa'nın şahsındaki dini otoritenin kralların dünyevi otoritesinin üzerinde olduğu geniş kabul görmüştür. Ancak, ilk defa 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da merkezi yönetim şeklinde ortaya çıkan modern devlet, dini ve dünyevi tüm diğer kurum ve grupların yerini aldı. Ulus devlet şeklindeki bu devlet biçimi tüm dünyada en yaygın siyasi organizasyon şekli olsa da hala devletsiz toplum örneklerini görmek mümkündür. Yarı göçebe halklar ve yerleşik kabileler gibi geleneksel toplumlar, her ne kadar hükümet denilebilecek sosyal kontrol mekanizmalarına sahip olsalar da merkezi ve egemen otoriteye sahip olmadıklarından devletsiz toplumlardır. İç savaş zamanlarında görüldüğü gibi muhalif bir grup, devletin egemen güç kullanımına başarıyla karşı koyarak onu çökertebilir. Rakip milis kuvvetle-

rin kendi aralarındaki savaş nedeniyle harap olan ve ayrıca İsrail ve Suriye tarafından işgal edilen 1980'lerdeki Lübnan ile 1990'ların başındaki eski Yugoslavya devletsiz toplumlara örnek gösterilebilir.

Hakimiyete ek olarak devlet, kullandığı belirli bir otorite şekli ile de ayırt edilebilir. İlk olarak, devlet otoritesi toprakla sınırlıdır ve sadece kendi sınırları içinde hakimiyet iddiasında bulunabilir. Buna bağlı olarak sınırdan insan ve mal geçişini düzenler. Bu sınırlar genellikle karadadır fakat bazı durumlarda denize doğru kilometrelerce uzayabilir. İkinci olarak, sınırları içinde devletin hukuku evrensel olup orada yaşayan herkes onun otoritesine tabidir. Bu genellikle hak ve sorumluluklar doğuran ve tam anlamıyla devlet üyeliğine karşılık gelen vatandaşlık kavramıyla ifade olunur. Devlet sınırları içinde mukim olup vatandaş olmayanlar oy verme, kamu görevlisi olabilme gibi belirli haklardan mahrum ve mahkemelerde jüri üyesi olarak hizmet etme ile askerlik gibi yükümlülüklerden muaf olabilir. Fakat bütün bunlara rağmen onlar devletin hukukuna tabidirler.

Üçüncü olarak, devlet zorunlu yargı gücüne sahiptir. Devletin sınırları içinde yaşayanlar onun otoritesini kabul edip etmeme hususunda nadiren tercih hakkına sahiptirler. Birçok kişi yaşadığı topraklarda doğmalarından dolayı devletin otoritesine tabi olur, diğer bir durum ise fetihlerdir. Göçmenler ve sonradan vatandaş olanlar kendi rızaları ile devletin otoritesini kabul etmeleri hasebiyle istisna teşkil ederler. Son olarak, devlet otoritesi cebirle desteklenir; hukuku ihlal edenleri cezalandırabilme kabiliyeti anlamında devletin kanunlara itaati sağlayacak kapasitesi olmalıdır. Max Weber (1864-1920) 'Politics as a Vocation'da (1948) devleti şu şekilde tanımlar: 'Devlet belirli bir toprak parçasında meşru fiziki güç kullanma tekeline sahip olduğunu (başarıyla) iddia eden insan organizasyonudur'. Weber bununla devletin sadece vatandaşların itaatini sağlama kabiliyetine değil aynı zamanda böyle davranma hususunda tanınmış bir *hak*ka da sahip olduğunu ifade eder. 'Meşru şiddet' kullanma tekeli devlet hakimiyetinin pratik ifadesidir. Zor kullanma ile devlet arasındaki bu ilişki devleti esasında 'savaş yapan kurum' olarak tanımlayan Philip Bobbitt (2000) tarafından da vurgulanır.

Her şeye rağmen devlet ile hükümet arasındaki ilişki karmaşıktır. Devlet tüm toplumu kucaklayan ve kamusal alanı oluşturan kurum-

ları içine alan kapsamlı bir organizasyondur. Bu çerçevede hükümet sadece devletin bir parçasıdır. Üstelik devlet devamlı ve kalıcı bir oluşumdur. Buna karşın hükümet geçicidir: Hükümetler gelir gider, hükümet modelleri yeniden şekillendirilebilir. Diğer taraftan devlet olmadan hükümet var olabilir ancak hükümetsiz devlet olamaz. Ortak karar alma mekanizması olarak hükümet devlet politikalarını oluşturma ve uygulamadan sorumludur. Gerçekte hükümet devletin 'beyni'dir: Devlete otoritesini uygulama imkanı sunar. Bu şekilde hükümetin polis, asker, eğitim ve sosyal yardım sistemi vb. diğer devlet organları üzerinde güç uygulayıp kontrol ettiği düşünülür. Farklı devlet fonksiyonlarını icra eden hükümet, devletin varlığını devam ettirmesine hizmet eder.

Bununla beraber devlet ve hükümet arasındaki ayrım akademik bir mesele olmayıp; bilakis anayasal yönetimle doğrudan alakalıdır. Ancak mevcut hükümetin gücü, sınırsız ve mutlak devlet otoritesini ihlali engellenerek kontrol edilebilir. Devlet ve hükümetin temsil ettiği çatışan çıkarlar dikkate alındığında bu durum daha bir önem arz eder. Devlet kamu düzeninin sağlanması, uzun dönemli refah ve ulusal güvenlik gibi toplumun kalıcı çıkarlarını temsil ederken, hükümet o an için iktidarda bulunan politikacıların ideolojik ve parti çıkarlarını gözeten tercihlerinden kaçınılmaz olarak etkilenir. Hükümetin devletin hakimiyet gücünü kendi parti amaçları doğrultusunda kullanması durumunda diktatörlük muhtemel sonuç olacaktır. Liberal demokratik rejimler bu ihtimali önleyebilmek için bir yandan hükümet organları ile personel arasında diğer taraftan da devlet organları ile personel arasında kesin bir ayrıma gitmiştir. Bürokrasi, yargı ve ordu gibi devlet kurumlarındaki personel bürokratik usulle istihdam edilip eğitilir ve onlardan iktidardaki hükümetin ideolojik taleplerine karşı koymalarını sağlayacak ciddi siyasi tarafsızlık göstermeleri beklenir. Fakat ABD başkanı ve İngiltere başbakanı gibi modern idarecilerin sahip olduğu güç nedeniyle bu açık ayrım uygulamada genellikle kaybolur.

### *Devlet Teorileri*

Batılı sanayileşmiş ülkelerin çoğunda devlet açıkça liberal demokratik özellikler taşır. Liberal demokratik devletler anayasal yönetim,

temel kurumlar arasında kuvvetler ayrılığı, adaletli ve düzenli seçimler, demokratik oy verme hakkı, serbest parti sistemi, bireysel ve sivil özgürlüklerin korunması vb. özelliklerle tanımlanır. Her ne kadar liberal demokratik devletin ana özellikleri üzerinde anlaşma bulunsa da devletin gücü ve temsil ettiği çıkarlar hususunda çok farklı görüşler mevcuttur. Devletin tabiatı konusundaki tartışmalar artan ölçüde modern siyasi incelemelere hakim olmuştur ve ideolojik ve teorik görüş ayrılıklarının merkezinde yer almaktadır. Bu anlamda devlet 'özü itibariyle tartışmalı' kavramdır: Devletin kaynağı, gelişmesi ve etkisi hususunda çok farklı yorumlar sunan rakip devlet teorileri bulunur.

Siyaset çalışmalarının ana çizgisi liberal devlet teorisinin egemenliği altındadır. Bunun tarihi Hobbes ve Locke gibi sosyal sözleşme kuramcılarının eserleriyle başlayan modern siyaset teorisinin ortaya çıkışına kadar uzanır. Bu düşünürlere göre devlet özgür anlaşmayla veya 'doğal hal'in kargaşa, güvensizlik ve acımasızlığından sadece egemen bir güç tesis edilmesiyle korunabileceklerine inanan bireylerin sosyal sözleşmesiyle ortaya çıkar. Liberal teoriye göre devlet toplumdaki rakip birey ve gruplar arasında tarafsız hakemdir; vatandaşları diğerlerinin saldırılarından koruma kapasitesine sahip 'hakem' veya 'hakim'dir. Bu nedenle devlet 'ortak iyi' veya 'kamu yararı' diye adlandırılan genel çıkara göre hareket eden tarafsız bir unsurdur.

Modern yazarlar tarafından genişçe işlenen bu temel teori çoğulcu (plüralist) devlet teorisidir. Plüralizm esasında siyasi gücün yönetici sınıf veya elit grup yerine geniş sosyal gruplar arasında yayıldığını iddia eder. Robert Dahl'ın (bkz. s. 276) ortaya koyduğu 'poliarşi' (*polyarchy*), 'çok'un, yani birden fazla grubun yönetimidir. Halkın kendi kendini yönetmesi anlamındaki geleneksel demokrasi kavramlaştırmasından farklı bir yaklaşıma sahip olan plüralist teori yine de modern devlette demokratik sürecin işlediğini kabul eder: Seçmen tercihleri hükümetin kamuoyuna cevap vermesini sağlarken, organize olmuş çıkar grupları tüm vatandaşlara siyasi yaşamda karşılık bulma imkanı sağlar. Dahası, plüralistler örgütlenmiş gruplar ve çıkarlar arasında kabaca bir eşitliğin bulunduğuna, her birinin belirli bir ölçüde hükümete ulaşabildiğine ve hükümetin tarafsızca onları dinlemeye hazır olduğuna inanır. Liberal demokratik devletin merkezinde, açık ve rekabetçi sistemde faaliyet göstermelerinden dolayı

seçmenlerine karşı sorumlu olan seçilmiş politikacılar bulunur. Bürokrasi, yargı, polis, ordu vb. devlet mekanizmalarındaki atanmış kişiler sorumluluklarını çok kesin bir tarafsızlık içinde yerine getirirler ve kendilerini atayan siyasi efendilerine bağlı bulunurlar.

Alternatif neo-plüralist devlet teorisi J. K. Galbraith ve Charles Lindblom gibi yazarlar tarafından geliştirilmiştir. Onlar modern sanayileşmiş devletin karmaşık ve popüler baskıya klasik çoğulcu modelin öngördüğünden daha az cevap verici olduğuna inanırlar. Modern devletin kamu yararı ve ortak iyiye göre hareket eden hakem olduğu fikrinden tamamen vazgeçmeseler de bu resmin bazı düzeltmelere ihtiyacı olduğunda ısrarcıdırlar. Mesela neo-plüralistler örgütlenmiş tüm grupları eşit güçlermiş gibi resmetmenin imkansız olduğunu ve kapitalist ekonomide iş dünyasının diğer grupların kendileriyle yarışamayacağı avantajlara sahip olduğunu öne sürerler. *The Affluent Society*'de ([1962] 1985) Galbraith iş dünyasının reklam ve medya sayesinde kamunun zevk ve arzularını şekillendirebilme gücüne vurgu yapar ve büyük şirketlerin küçük firmalar ve bazı durumlarda hükümet organları üzerinde hakimiyet kurmalarına dikkat çeker. Lindblom, *Politics and Markets*'da (1977) toplumdaki en büyük yatırımcı ve işveren olarak iş dünyasının hangi ideolojik eğilime veya seçim vaatlerine sahip olursa olsun tüm hükümetler üzerinde etkili olduğuna vurgu yapar. Neo-plüralistler iş dünyasını hükümete her alanda istediklerini dayatabilen 'elit grup' veya 'yönetici sınıf' olarak tanımlamasalar da, onların özellikle ekonomik gündem üzerinde genellikle büyük bir etkide bulunabildiği liberal demokrasiyi 'bozulmuş poliarşi' şeklinde tasvir ederler.

1970 sonrasında Yeni Sağ düşünce ve teorileri gittikçe etkili olmaya başlar. Yeni Sağ'da yer alanlar neo-plüralistlerle geleneksel liberal esaslar üzerinde anlaşmalarına rağmen günümüzde klasik plüralizmin en büyük rakibidirler. Ekonomide ve sosyal yaşamda hükümetin müdahalelerine karşı derin bir hoşnutsuzluk duyan Yeni Sağ, en azından neo-liberal ve liberteryan kanat, devletin bireysel özgürlük ve ekonomideki güveni tehdit eden hastalıklı büyümesine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bunlara göre devlet artık tarafsız bir hakem olmayıp kendi kendine hizmet eden, yaşamın tüm alanlarına müdahaleci dev, 'dadı' veya 'canavar' (*leviathan*) halini almış bulunmaktadır. Yeni Sağ

düşünürleri özellikle karşı gelinmesi gereken devlet gücünün büyümesinin arkasındaki güçlere dikkat çekmektedirler. Eleştirilerini, örneğin Samuel Britten'ın (1977) 'demokrasinin ekonomik sonuçları' diye isimlendirdiği parti rekabet süreci üzerinde yoğunlaştırırlar. Bu görüşe göre demokratik süreç seçmenlerin oylarını kazanmak için politikacıların her birinin diğerinden daha yüksek vaatlerde bulunmasına neden olmakta, ayrıca seçmenleri uzun dönem faydalar yerine kısa dönem şahsi çıkarlara göre oy vermeye yöneltmektedir. Ayrıca hükümetle iş dünyası, özellikle sendikalar gibi büyük ekonomi çıkar grupları arasındaki ilişki, hükümetleri 'devletin aşırı yüklenmesi'ne neden olacak şekilde, ekonomik destek, kamu yatırımı, yüksek ücret ve sosyal yardımlar gibi harcamalara zorlamaktadır. William Niskanen gibi kamu tercihi kuramcıları 'büyük' devletin bizzat devlet mekanizması içindeki 'bürokratik fazlalık' probleminden kaynaklandığını iddia etmektedir. Bürokratların ve diğer kamu çalışanlarının, iş güvencesi, yüksek ücret ve daha iyi terfi şartları edinmeye yönelik talepleri neticesinde devlet genişler ve büyür.

Çoğulculuk, liberal demokrasinin görünen yüzünün arkasında 'yönetici seçkinler'in gücünün olduğuna inanan elitist düşünürler tarafından çok radikal bir şekilde reddedilir. Gaetano Mosca (1857-1941), Vilfredo Pareto (1848-1923) ve Robert Michels (1876-1936) gibi klasik elitist kuramcılar siyasi gücün her zaman için küçük bir elit grubun elinde olduğunu ve sosyalizm, demokrasi gibi eşitlikçi düşüncelerin bir mitten ibaret olduğunu göstermeye çalışırlar. Modern elitistler ise deney kaynaklı teorilerinde bazı toplumlarda siyasi gücün bir azınlığın elinde yoğunlaştığı sonucuna ulaştılar. Bunun bir örneği *Capitalism, Socialism and Democracy*'de ([1944] 1976) Joseph Schumpeter'in (bkz. s. 275) geliştirdiği demokratik seçkinler teorisidir. Ona göre demokrasi, 'halkın oyunu kazanmak için yapılan mücadele sayesinde bireylerin karar verme gücü elde ettikleri kurumsal siyasi karar alma mekanizmasıdır.' Seçmenler hangi seçkin grubun yöneteceğine karar verebilirler fakat gücün her zaman seçkinler tarafından kullanıldığı gerçeğini değiştiremezler. Radikal seçkinci kuramcılar daha da ileri giderek seçimlerin önemini tamamen inkar ederler. James Burnham *The Managerial Revolution*'da (1941) teknik ve bilimsel bilgi ile yönetici becerilerine sahip 'yönetici sınıf'ın kapitalist

ve komünist, tüm sanayileşmiş toplumlara egemen olduğunu iddia eder. Modern elit kuramcıların en etkilisi C. Wright Mills, *The Power Elite*'te (1956) ABD siyasetinin, büyük ölçüde seçmen baskısından azade bir şekilde hükümeti belirli politikalara zorlayan, yaygın kullanımıyla 'asker-sanayi grubu'nun yani büyük iş dünyası ve askerlerin kontrolünde olduğunu öne sürer.

Marksizm, devleti tarafsız hakem ve aracı olarak gören liberal imaja kökünden meydan okuyan çok farklı bir 'devlet gücü' analizi sunar. Marksistler devletin toplumdaki ekonomik yapıdan bağımsız olarak anlaşılamayacağını iddia ederler: Sınıf sisteminde ortaya çıkan devletin temel işlevi sınıf hakimiyeti ve sömürüsünün devamını sağlamaktır. Marksist görüş, Marx ve Engels'in *The Communist Manifesto*'daki ([1848] 1976) -sıkça alıntılanan- şu ifadelerinde dile gelir: 'Modern devlette yöneticiler burjuvanın ortak çıkarlarını idare eden bir komitedir.' Bu görüş daha yalın bir şekilde Lenin'in (bkz. s. 102) *The State and Revolution* ([1917] 1973) adlı eserinde ifadesini bulur: Devlet açıkça 'sömürülen sınıfı bastırma aracıdır.' Devletin baskıcı rolüne vurgu yapan klasik Marksistlerin aksine modern Marksistler 'burjuva' devletinin, özellikle evrensel oy hakkı ve sosyal devletin gelişimi sonucunda ortaya çıkan görünür meşruiyetini dikkate almak zorunda kaldılar. Örneğin, Gramsci'ye göre (bkz. s. 102) yönetici sınıf, hakimiyetini, sadece açık güç kullanarak değil ayrıca halkın muvafakatını temin ederek sağlar. O burjuvazinin proletarya üzerinde 'hegemonya', ideolojik liderlik ve hakimiyet kurduğuna inanır ve devletin bu süreçte önemli bir rol oynadığında ısrarcıdır. Diğer Marksistler bizzat Marx'ın eserlerinde daha karmaşık bir kavram buldular: Devlet yönetici sınıf karşısında 'nisbi otonomi'ye sahip olduğundan bazen diğer sınıfların da çıkarlarına göre hareket edebilmektedir. Nicos Poulantzas (1973), devleti, siyasi hakları ve sosyal yardımları yayarak sınıf gerilimini hafifletme gücüne sahip 'birleştirici sosyal oluşum' şeklinde tasvir eder. Bu neo-Marksist teori devleti hakem olarak görmesi nedeniyle liberal çağrışımlar yapsa da modern devletin uzun dönemde kapitalizmin çıkarlarına hizmet ederek adaletsiz sınıf gücünün devamına imkan sağladığına dikkat çeker.

Devlet gücüne karşı geliştirilen en radikal eleştiri anarşistlerin eserlerinde görülür. Anarşistler devletin ve gerçekte her türlü siyasi

otoritenin hem kötü hem de gereksiz olduğuna inanırlar. Onlar devleti yoğunlaşmış baskı şekli olarak görürler: Devlet, kendi çıkarları için diğer insanlar üzerinde egemenlik kurmak isteyen, genellikle 'yönetici sınıf' olarak tanımlanan güç sahiplerinin arzularından başka bir şeyi yansıtmaz. 19. yüzyıl Rus anarşistlerinden Michael Bakunin'in (1814-76) kelimeleriyle devlet 'alçakça ve utanmazca insanlığın bütünüyle inkarıdır'. Hatta Murray Rothbard gibi anarko-kapitalistler devleti bireyler üzerinde hiçbir meşru otoriteye sahip olmayan 'haydut çetesi' veya 'haraç düzeni' olarak niteleyerek açıkça reddederler. Buna karşın modern anarşistler devleti organize şiddet aracı olarak suçlama hususunda klasik anarşistlerden daha az isteklidirler. Örneğin Murray Bookchin (bkz. s. 238) *The Ecology of Freedom*'da (1982) bürokratik ve baskıcı kurumları yanında devletin ayrıca bir zihin hali olduğuna vurgu yapar; buna göre devlet 'gerçekliği tedricen düzenleyen zihniyettir'.

## Marksizm

Marksizm Karl Marx'ın eserlerinden esinlenerek gelişmiş bir teorik sistemdir. 'Marksizm' düzenli bir düşünce bütünü olarak ancak Marx'ın ölümünden sonra ortaya çıkar; sonraki Marksistler Marx'ın düşünce ve teorilerini gelişen sosyalist hareketin ihtiyaçlarına uyacak şekilde, sistemli ve kuşatıcı bir dünya görüşü haline getirmişlerdir. Çok çeşitli Marksist gelenekler mevcuttur: 'Klasik' Marksizm (Marx'ın Marksizmi), 'ortodoks' Marksizm veya 'diyalektik' materyalizm, Sovyet komünizmine esas olan mekanistik Marksizm, determinist ve bilimsel iddialara şüpheyle yaklaşıp Marksizmi hümanist bir felsefe olarak gören 'Batılı', 'modern' veya 'neo-Marksizm'.

Marksist felsefenin köşe taşı, Engels'in 'materyalist tarih görüşü' olarak adlandırdığı düşüncedir. Marksizm ekonomik yaşama ve insanların geçimlerini temin için sürekli tekrarlanan üretim şartlarına dikkat çeker; buna göre 'üretim tarzları'ndan oluşan ekonomik 'temel' veya ekonomik sistem, ideolojik ve siyasi 'üstyapı'yı ayarlar ve belirler. Marksist teori bu nedenle sosyal, tarihi ve kültürel gelişmeleri maddi ve sınıfsal

faktörlerle açıklar. Marksist geleneğin temelinde yer alan Marx'ın teleolojik tarih teorisine göre tarih, üretim tarzlarındaki iç çelişkilerin sınıf çatışmasıyla kendini gösterdiği diyalektik süreçle ilerler. Bu açıdan teknolojik açıdan en gelişmiş sınıflı toplum olan kapitalizm, proletarya devrimi sonrasında sınıfsız komünist toplumun ortaya çıkışıyla yok olacaktır.

Marksizm modern dönemin büyük bir bölümünde siyasi düşüncenin temelini oluşturan liberalizmin (bkz. s. 35) en önemli alternatifi olagelmiştir. O, dar bir şekilde sivil ve siyasi haklarla ilgilenen bireyci liberalizmi eleştirir. Zira Marksizme göre liberalizm aslında daha geniş sosyal ve tarihi gelişmeleri yok sayarak adaletsiz sınıf gücü gerçeğini örter. Burjuva ideolojisinin klasik örneğini teşkil eden liberalizm kapitalist sınıf ilişkilerini meşrulaştırma hizmeti görür. Bolşevik ortodoks komünist model tarafından kınanan modern Marksistler ise bazen, liberal demokrasinin özellikle siyasi çoğulculuk ve seçimli demokrasi gibi yönleriyle harmanlanmış bir Marksizm arayışında oldular. Marksist teoriler feminizmi de (bkz. s. 75) etkilemiş ve ataerkillik ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi öne çıkaran sosyalist feminizme temel oluşturmuşlardır. Marksizm ayrıca Marksist siyasi ekonomiyi Hegelci felsefe ve Freudcu psikolojiyle sentezleyen eleştirel teoriye (bkz. s. 342) kaynaklık eder. Marksizm ile bazı rasyonel tercih teorilerini (bkz. s. 302) kaynaştırmaya çalışan özellikle analitik Marksizm diye isimlendirilen girişimler de mevcuttur.

Marksizmin entelektüel cazibesi, sosyal ve siyasi varoluşun hemen hemen tüm yönlerini açıklamaya ve anlamaya çalışarak, geleneksel teorinin göz ardı ettiği önemli süreci ortaya çıkarmada oldukça geniş bir vizyon sunmasından neşet eder. Siyasi açıdan sömürü ve baskıyı eleştirmiş ve özellikle mağdur halk ve grupların güçlü sığınağı olmuştur. Bununla beraber Marksizmin yıldızı 20. yüzyılın sonlarından itibaren belirgin şekilde söner. Bu durum bir dereceye kadar, komünist rejimlerin diktatörce ve zorbaca yönlerinin Marx'ın düşünce ve iddialarına bağlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Mesela, rakip inanç sistemlerini ideolojik diye niteleyerek dışlayan Marksist teori-

ler zımnen monistiktir. Marksizmin krizi 1989-91 devrimleriyle komünizmin yıkılışı sonucunda daha da yoğunlaşır. Bu gelişmeler sonucunda şöyle bir durum ortaya çıktı: Marksizmin (her ne kadar bu Marx'ın orijinal düşünceleri olmasa da) ilham verdiği sosyal ve siyasi modeller artık mevcut olmadığına göre Marksizm dünyanın tarihi gücü olma özelliğini kaybetmiştir. Marksizmin temel görüşlerini kurtarmak için Marksizmi postmodernizmle (bkz. s. 8) uzlaştırmaya çalışan sözde 'post-Marksistler', tarihi materyalizmi ve sınıf analizini reddederek muhtemelen Marksist teoriyi farklı kılan düşünceleri de terk etmektedirler.

## Anahtar Şahsiyetler

**Karl Marx** (bkz. s. 467) Marx'ın eserlerinin genişliği ve karmaşıklığı nedeniyle Marx'ın Marksizmi'ni ortaya çıkarmak oldukça zordur. Bazen 'genç Marx' ve 'olgun Marx' arasında ayrım yapılır. Marx'ın yabancılaşma, kapitalist sistemde emeğin gayri şahsileşmesi ve metalaşması, komünist yönetim altında insanın kendini gerçekleştirmesiyle ilgili ilk dönem yazıları onu hümanist sosyalist olarak resmeder. Son dönem eserlerinde Marx'ın kapitalizmin ekonomik şartlarını detaylı analiz etmesi bazılarının onu sonradan ortaya çıkan ortodoks Marksizmin atası ve ekonomik determinist şeklinde tanımlamalarına neden olmuştur.

**Friedrich Engels (1820-95)** Marx'ın kadim arkadaşı ve işbirlikçisi, Alman sanayicisi Engels 19. yüzyıl sonlarında gittikçe büyüyen sosyalist hareketin menfaatleri doğrultusunda Marx'ın düşünce ve teorilerini ayrıntılı olarak izah eder. Hem sosyal yaşamda hem de tabiatta cari güç olarak diyalektiğin rolüne vurgu yapan Engels, diyalektik materyalizmin farklı bir Marksist ekol olarak ortaya çıkmasına yardımcı olur ve Marksizmi belirli tarihi kanunlar çerçevesinde açıklar. Tek eşliliğin kökeninin özel mülkiyet kurumuna dayandığını öne süren Engels bu durumun kadının erkeğe bağımlı olmasına neden olduğunu iddia ederek materyalist analizi aileyi kuşa-

tacak şekilde genişletir. Engels'in en önemli eserleri *Anti-Dühring* (1877-8), *The Origins of the Family, Private Property and the State* (1884) ve *Dialectics of Nature*'dır (1925).

**Vladimir Illyich Lenin (1870-1924)** Rus devrimci ve Sovyetler Birliği'nin (1917-24 arasında) lideri olan Lenin 20. yüzyılın en etkili Marksist kuramcısıdır. Esas olarak proleter sınıfı yönlendirip idare edecek, iyi organize olmuş 'öncü' partinin merkezi önemine vurgu yaparak örgütlenme ve devrim meseleleriyle ilgilenir. Lenin, sömürgeciliği ekonomik olgu olarak analiz ederek dünya savaşının sınıf savaşına dönme ihtimaline dikkat çeker. Sosyalizme götürecek 'ihtilal yolu'na sıkı bir bağlılık gösteren Lenin seçimli demokrasiyi 'parlamenter anormallik' (*cretinism*) olarak görerek reddeder. Lenin'in en tanınan eserleri *What Is to Be Done*? (1902), *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (1916) ve *The State and Revolution*'dır (1917).

**Leon Trotsky (1879-1940)** Rus devrimcisi ve siyaset düşünürü Trotsky, Lenin'in parti teorisinin ilk eleştiricisi olmasına rağmen 1917'de Bolşeviklere katılır. Onun Marksizme yaptığı en önemli katkı Rusya'da sosyalizmin burjuvazi seviyesine ulaşmadan kurulabileceğini öneren sürekli devrim teorisidir. Troçkizm enternasyonalizme olan tereddütsüz taahhüdü ve bürokratik yozlaşma modeli olarak resmettiği Stalinizm eleştirisiyle kendini gösterir. Trotsky'nin ana eserleri *Results and Prospects* (1906), *History of the Russian Revolution* (1931) ve *The Revolution Betrayed*'dır (1936).

**Antonio Gramsci (1891-1937)** İtalyan Marksist ve sosyal kuramcı Gramsci ortodoks Marksizmin ekonomik ve maddi faktörlere olan vurgusunu düzeltmeye çalışır. O hegemonya (burjuva düşüncelerinin ve inançlarının egemenliği) teorisiyle siyasi ve entelektüel mücadelenin önemine vurgu yaparak her türlü 'bilimsel' determinizmi reddeder. İdeolojinin toplumun tüm seviyelerinde yerleşiklik derecesine dikkat çeker ve sosyalist ilkeler, değerler ve teorilere dayanan rakip 'proleter hege-

monya'nın kurulması çağrısında bulunur. En önemli eseri *Prison Notebooks*'dur ([1929-35] 1971).

**Mao Zedong (1893-1976)** Çinli Marksist kuramcı ve Çin Halk Cumhuriyeti'nin (1949-76 arasında) lideri Mao, Marksist-Leninizmi büyük ölçüde tarıma bağlı geleneksel toplumun ihtiyaçları doğrultusunda yeniden uyarlar. Onun ideolojik mirası genellikle 'kapitalist' eğitim yöntemlerini teşvik eden Çinli komünist'leri ve elitleri itham eden radikal eşitlikçi hareket olan Kültürel Devrim'le (1966-70) anılır. Kitlelerin coşkusunu dikkate alan siyasetin önemine dikkat çeken Maoculuk muhalefet ve çatışmanın zorunluluğunu kabul eder ve hiyerarşik devlet örgütlenmesinden daha çok topluma vurgu yapar. Mao'nun en önemli eserleri *On the People's Democratic Dictatorship* (1949), *On the Ten Major Relationships* (1956) ve *On the Correct Handling of Contradictions Among People*'dır (1957).

## İleri Okumalar

Avineri, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism*, 3 c., Oxford: Oxford University Press, 1978.

McLellan, D., *Marxism After Marx*, Londra: Macmillan, 1980.

### *Devletin Rolü*

Anarşistler dışındaki tüm siyasi düşünürler bir anlamda devleti değerli ve gerekli organizasyon olarak kabul ederler. Hatta devrimci sosyalistler bile kapitalizmden sosyalizme geçişte öncülük yapacak 'işçi sınıfı diktatörlüğü' şeklindeki proleter devlete duyulan ihtiyacı dile getirirler. Fakat düşünürler devletin toplumda oynayacağı kesin rol konusunda tam anlamıyla ihtilaf etmişlerdir. Bu genellikle devlet ve sivil toplum arasındaki denge tartışmalarında kendini gösterir. Yukarıda açıklandığı üzere devlet egemen, cebri ve zorlayıcı otoriteyi yansıtır. Diğer taraftan sivil toplum, bireylerin tercihlerini özgürce

yaptıkları ve kendi kararlarını verdikleri yaşam alanını, diğer bir deyişle gönüllü ve özerk organizasyonlar alanını ifade eder.

Bu tartışmada aşırı ucu temsil eden klasik liberaller bireylerin mümkün olan en geniş özgürlüklere sahip olması hususunda ve devletin asgari rolle sınırlanmasında ısrar ederler. Asgari rol, vatandaşların kendilerince en iyi olduklarını düşündükleri yaşamı sürebilecekleri sosyal düzen ve barış ortamını sağlamaktan ibarettir. Locke'un ortaya koyduğu şekilde devlet sadece düzen tehdit edildiğinde hizmete çağrılan gece bekçisidir. Bununla beraber bu durum devleti üç önemli işlevle başbaşa bırakır: 'Sınırlı' veya 'gece bekçisi' devletin en temel işlevi vatandaşları birbirlerinden koruyarak ulusal düzeni devam ettirmektir. Tüm devletler hukuk ve düzeni koruyacak aygıtlara sahiptirler. İkinci olarak, vatandaşların rızalarıyla yaptıkları ve yargı sistemi ile uygulanabilen anlaşma ve sözleşmelere saygı duyulmasını sağlamak gereklidir. Üçüncüsü, dış saldırı ihtimaline karşı silahlı orduyla koruma sağlamaktır. Polis gücü, yargı ve ordudan ibaret kurumlara sahip olan bu çeşit küçük devlet 19. yüzyılda yaygın bir şekilde var olmakla birlikte 20. yüzyılda gittikçe azalmıştır. Fakat 1980'lerden itibaren özellikle küreselleşmenin ortaya çıkardığı baskıya bağlı olarak tüm dünyada devlet gücünün küçültülmesi ve 'eski durum'una getirilmesi yönünde eğilimler görülür. Küçük devlet ekonomik ve sosyal meselelerin tamamen bireylere ve özel sektöre bırakılmasını öngören liberal Yeni Sağ'ın idealidir. Onlara göre devletin müdahalelerinden azade olan ekonomi daha rekabetçi, etkin ve verimli olacaktır. Devletin kırtasiyeciliğinden kurtulmuş bireyler de kendi istedikleri işte kabiliyetlerine göre inişli çıkışlı kariyer yapabileceklerdir.

Fakat 20. yüzyılın büyük bir kısmında devletin rolünün kademeli olarak arttırılması yönünde bir eğilim görülür. Bu eğilim, ekonomi ve sosyal güvenlik konularındaki seçmen baskıları sonucunda ortaya çıkmış ve sosyal demokratların, modern liberallerin ve korumacı muhafazakarların büyük ideolojik koalisyonuyla desteklenmiştir. Hükümet faaliyetlerinin esas alanı sosyal adaletsizlik ve yoksulluğu azaltacak sosyal yardımların sağlanmasıdır. Sosyal yardımların aldığı şekil ciddi ölçüde farklılıklar arz eder. Bazı durumlarda sosyal güvenlik sistemi en kötü vakaları iyileştirmeyi amaçlayan 'güvenlik ağı' şeklinde faaliyet gösterir. ABD, Avustralya ve giderek artan ölçü-

de İngiltere'de sosyal destekler genellikle kendi kendine yeterliliğe vurgu yaparak aleni ihtiyaç sahiplerinin istifadesini hedeflemektedir. Diğer taraftan birçok Batı Avrupa ülkesinde yerleşik gelişmiş sosyal devlet mevcudiyetini sürdürmektedir. Bu devletler ulusal zenginliğin, kademeli vergilendirmeyle finanse edilen kapsamlı kamu hizmetleri ve destek sistemleriyle topyekun yeniden paylaşımını amaçlarlar. Sosyal devlet kavramı ve onunla ilgili tartışmalar geniş bir şekilde 10. bölümde ele alınacaktır.

Devletin ikinci temel müdahale şekli ekonomi yönetiminde görülür. Sanayileşmiş ekonomiler bir çeşit merkezi yönetimi gerekli kılar. Bu durum birçok Batılı toplumda 'güdümlü kapitalizm'in ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yeni Sağ'ın bakış açısına göre devletin ekonomik sorumlulukları piyasa güçlerinin etkin bir şekilde faaliyet gösterebileceği şartların oluşturulmasıyla sınırlıdır. Bunun uygulanması devletin para arzını düzenleyerek istikrarlı fiyat oluşumunu sağlaması ve rekabeti teşvik etmesi anlamına gelir. Diğerleri ise daha ileri seviyede ekonomi yönetimine ihtiyaç olduğunu kabul ederler. Örneğin Keynesçi ekonomi politikaları işsizliği azaltacağı ve gelişmeyi destekleyeceği umuduyla sosyal demokrat ve modern liberaller tarafından benimsendi. Bunların etkisiyle kamu harcamaları arttı ve devlet en etkili ekonomik oyuncu haline geldi. 1945 sonrasının ilk dönemlerinde geniş bir şekilde kabul gören kamulaştırma, devletin bazı sanayileri doğrudan kontrolüne ve tüm ekonomi üzerinde dolaylı etkisine izin veren 'karma ekonomi' denen gelişmeye neden oldu. Şu anda ekonomik alanda piyasa ve devlet arasında bir dengeleme ihtiyacı genel kabul görse de sanayileşmiş Batılı ülkelerin bir çoğunda siyasi partiler bu dengenin nerede olması gerektiği konusunda hararetli bir tartışma içindedir. İdeolojik savaş tam olarak devletin ekonomik ve sosyal yaşama ne ölçüde müdahale etmesi gerektiği sorusu ile bu meselelerin piyasanın gayri şahsi baskısına bırakılmasına taraftar olan görüş arasında geçmektedir. Bu meseleler 11. bölümde daha geniş bir şekilde tartışılacaktır.

Bununla beraber Sovyetler Birliği gibi ortodoks komünist ülkelerde devletin ekonomiye daha geniş ölçüde müdahale etmesi gerektiği anlayışı gelişmiştir. Bunlar özel girişimi tamamen ilga ederek, ekonomi bakanları ve planlama komiteleri ağı tarafından idare edilen mer-

kezden planlanmış ekonomiler kurdular. Böylece ekonomi sivil toplumdan tümüyle devlete aktarıldı ve müşterek ortaklık esasına göre oluşan devletler kuruldu. Kolektif ekonomik yaşamın meşruiyeti, kapitalizmi sınıf sömürü sistemi olarak gören ve merkezi planlamanın hem ahlaken daha üstün olduğunu hem de ekonomik açıdan daha etkin olduğunu iddia eden Marksist inançta yatar. Komünist rejimlerin 20. yüzyılın ikinci yarısındaki tecrübeleri, müşterek ortaklık esasına göre oluşan devletin Batılı kapitalist ülkelerde gösterilen ekonomik gelişme seviyesi ve genel refah düzeyine ulaşmada zorlandıklarını göstermiş bulunmaktadır. Şüphesiz ekonomik planlamadaki başarısızlık 1989-91 Doğu Avrupa devrimleriyle ortodoks komünizmin çöküşünde etkili olmuştur.

Devlet kontrolünün en geniş şekli totaliter rejimlerde görülür. Totaliter yönetim ekonomi, eğitim, kültür, din, aile yaşamı gibi insan varlığının tüm varoluş alanlarına nüfuz eden, her şeyi kuşatan devleti ifade eder. Totaliter devletin ayırt edici özellikleri, yaygın bir ideolojik manipülasyon sistemi, kapsamlı bir gözetim ve sıkı denetimdir. Açıkçası, muhalefetin -serbest seçimler, siyasi partiler, baskı grupları ve özgür basın- gibi kendini ifade edebileceği tüm mekanizmalar zayıflatılır veya ortadan kaldırılır. Bu tip rejimlerin en iyi örneği Nazi Almanya'sı ve Stalin'in Sovyetler Birliği'dir. Aslında totaliteryanizm sivil toplumun tamamen ilga edilmesidir. 'Özel'in ilgası bireysel kimliklerin sosyal bütün içinde yok olmasını arzulayan faşistlerin açıkça savunabileceği bir amaçtır. Bir anlamda totaliteryanizm insan varoluşunun tüm alanlarını siyasallaştırmaya, bir başka ifadeyle kapsamlı bir devlet kontrolü kurmaya çalışır. Diğer bir açıdan bu durum bireyselliğin, farklılığın ve çatışmanın ilga edildiği yekpare toplum anlamında siyasetin ölümüdür.

## Özet

1. Siyaset farklılık, çatışma ve çatışmaları çözme girişimleri barındırır. Bazıları siyaseti, devletin faaliyetleri ve kamusal yaşam alanıyla ilişkilendirerek dar açıdan ele alırken diğer bazıları gücün veya kaynakların dağıtılması şeklinde anladıkları siyasetin tüm sosyal kurumlarda bulunabileceğine inanırlar.

2. Yönetim 'düzenli idare' anlamında tüm örgütlü toplumların bir özelliğidir. Birinci dünya liberal demokratik yönetim şekilleri, ikinci dünya sosyalist yönetimlerinden ve çeşitli yönetim şekillerine sahip üçüncü dünya devletlerinden -her ne kadar bu ayrım komünizmin çöküşüyle anlamını yitirse de- ayrıştırılabilirler.
3. Devlet belirli bir toprak parçasında faaliyet gösteren egemen siyasi organizasyondur. Plüralist bakış açısına göre liberal demokratik devlet tarafsız hareket ederek halkın taleplerine cevap verir. Diğerleri ise devletin ya bürokrasi ve devlet elitleri lehine sistemli olarak ya da büyük ekonomik çıkar gruplarının menfaati yönünde hareket ettiğini iddia etmektedirler.
4. Devletin rolü meselesi belki de devlet ve birey arasındaki uygun ilişkinin ne olduğu hususunda farklı anlayışlara sahip siyasi partilerin görüş ayrılıklarının temelinde yatan nedendir. Bazıları devleti eski küçük konumuna döndürüp meseleleri özel şahıslara ve piyasaya bırakmayı arzularken diğerleri onu sosyal adalet ve yaygın refahı sağlamak için daha da büyütmek istemektedirler.

## İleri Okumalar

Bauman, Z., *In Search of Politics*, Cambridge: Polity Press, 1999.

Crick, B., *In Defence of Politics*, Harmondsworth: Penguin, 2000.

Dunleavy, P. & O'Leary, B., *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1987.

Easton, D., *A Systems Analysis of Political Life*, 2. baskı, Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Elsted, J. & Slagstad, R. (ed.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Hague, R. & Harrop, M., *Comparative Government and Politics: An Introduction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

Held, D., *Political Theory and the Modern State*, Oxford: Polity Press, 1990.

Leftwich, A. (ed.), *What is Politics? The Activity and its Study*, Oxford: Blackwell, 1984.

McLennon, G., Held, D. & Hall, S: (ed.), *The Idea of the Modern State*, Milton Keynes: Open University Press, 1984.

Rosenau, J. & Czenpiel, E. O. (ed.), *Governance with Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

van Creveld, M., *The Rise and Decline of the State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

# 4.

# Egemenlik, Ulus ve Uluslarüstücülük

**Giriş**
**Egemenlik**
**Ulus**
**Uluslarüstücülük**
**Özet**
**İleri Okumalar**

## Giriş

Hemen hemen tüm toplumlarda siyasi idare hükümet veya devlet kurumları vasıtasıyla gerçekleştirilir. Fakat en uygun siyasi idarenin nasıl olacağı konusu o kadar açık değildir. Bir diğer deyişle, devlet gücü hangi halk üzerinde ve hangi toprak parçası üzerinde faaliyet gösterir? Bu soruya son iki yüzyılda verilen hakim cevap 'ulus'tur. Meşru siyasi topluluğun ulus ve bunun sonucunda oluşan ulus devletin en üst siyasi organizasyon olduğu neredeyse çok doğal bir durum olarak kabul görmektedir. Gerçekten, her ulusa kendi kaderini belirleme ve kendini savunma hakkı veren ulusal egemenlik kavramı uluslararası hukukun genellikle en temel unsuru kabul edilmektedir. Bununla beraber 1945 sonrası dönemde, ulusal ekonomilerin küresel ekonomiye bağlanmasıyla gelişen ekonomik bağımsızlıkta ve BM, Dünya Ticaret Örgütü, AB gibi uluslarüstü kuruluşlann ortaya çıkışında kendini gösteren küreselleşmeye doğru belirgin bir eğilim gözlenmektedir.

Bazı kimseler uluslararası federasyonların ve hatta dünya devletinin günümüzdeki en uygun siyasi yönetim biçimi olduğunu iddia edip bu gelişmeyi alkışlarken diğerleri bunu, ulusal bağımsızlığın ve uluslann kendi kaderini belirleme gücünün kaybolmasına neden olacağı endişesiyle şiddetle protesto etmektedirler. Bu tartışma genellikle egemenlik sorusunda, özellikle de ulusal egemenliğin değeri konusunda odaklanmaktadır. İstikrarlı siyasi toplulukların var olabilmesi için egemenlik gücünün kullanılması zaruri midir? Şayet öyleyse, bu egemenliğin kontrolü kimde olmalıdır? Ayrıca ulus fikri üzerinde de kayda değer tartışmalar

mevcuttur: Ulus, hangi unsurlarla tanımlanır? Ulusu en uygun, hatta tek uygulanabilir siyasi yönetim biçimi yapan unsurlar nelerdir? Son olarak belirtilmelidir ki giderek küreselleşen dünyada, uluslararası ve uluslarüstü yapılar çoğalmaktadır. Uluslarüstü hükümet hangi şekli alacaktır ve bu uluslarüstü kuruluşlar nihayetinde ulus devletin yerine geçecek güce sahip midir?

## Egemenlik

Egemenlik kavramı Avrupa'da modern devletin ortaya çıkması sonucunda 17. yüzyılda doğmuştur. Ortaçağ'da prensler, krallar ve imparatorlar, 'Kralların Kralı' olan Tanrı ve Papalık gibi kendilerinden daha üstün bir otoriteyi kabul etmekteydiler. Üstelik otorite dini ve dünyevi olmak üzere ikiye bölünmüştü. 15. ve 16. yüzyıllarda feodalizmin zayıflaması ile Katolik Kilisesi ve Kutsal Roma İmparatorluğu gibi otorite sahibi uluslarüstü kurumlar yerlerini merkezi monarşilere bıraktılar. Bu değişim İngiltere'de Tudor hanedanı, Fransa'da Burbonlar, İspanya'da Habsburglar yönetiminde gerçekleşti. İlk defa seküler yöneticiler mutlak güç sahibi olma iddiasında bulunabildiler ve bunu da yeni 'egemenlik' kavramıyla yaptılar.

Egemenlik mutlak ve sınırsız güç anlamına gelir. Bununla beraber bu sözde açık ilke, çok derin zihin karışıklıklarının, yanlış anlamanın ve görüş farklılıklarının üstünü örtmektedir. İlk planda, bu mutlak gücün neden ibaret olduğu açık değildir. Egemenlik en üst hukuki otorite veya meydan okunamaz siyasi güç anlamlarına gelebilmektedir. Bu ihtilaf 19. yüzyıl anayasa kuramcısı A. V. Dicey'in ([1885] 1939) yaptığı iki farklı egemenlik kavramlaştırması ile bağlantılıdır: 'Hukuki egemenlik' ve 'siyasi egemenlik'. Egemenlik kavramı ayrıca diğer bir açıdan birbirine zıt iki şekilde kullanılmaktadır. Devlet içindeki güç dağılımına karşılık gelen üst bir güce ihtiyaç ve onun siyasi sistemdeki yeri sorusuna götüren 'iç egemenlik' kavramı. Bu kavramın karşısında yer alan 'dış egemenlik' kavramı ise devletin uluslararası düzen içindeki rolüne tekabül etmekte olup onun bağımsız ve otonom oyuncu olarak bu rolü gerçekleştirip gerçekleştiremeyeğini tartışır.

### *Hukuki ve Siyasi Egemenlik*

Hukuki ve siyasi egemenlik ayrımının kökenleri bu ilkenin klasik açıklayıcıları Jean Bodin (bkz. s. 201) ve Thomas Hobbes'un (bkz. s.

150) eserlerindeki vurgu farklılıklarına kadar götürülebilir. Bodin *The Six Books of the Commonweal*'de ([1576] 1962) kanunları yapan fakat kendisi bunlarla sınırlı olmayan egemen bir gücün var olduğunu ileri sürdü: Bu görüşe göre hukuk, tebaanın zorunlu olarak uyduğu egemen gücün emirlerinden öte bir şey değildir. Bununla beraber Bodin despot yönetim biçimine taraftar olmadığı gibi onu meşrulaştırmaya da çalışmaz. Bilakis o, egemen hükümdarın gücünü sınırlandıracak, Tanrı'nın iradesi ve doğal hukuk şeklindeki daha üst bir hukukun varlığını kabul eder. Aslında bu görüş ile bir anlamda dünyevi iktidarların egemenliği ilahi otorite ile desteklenmektedir. Diğer taraftan Hobbes egemenliği otorite yerine güce dayandırarak açıklamaya çalıştı. O görüşlerini, egemen güce olan ihtiyacı insanoğlunda mevcut (ilk günahtan kaynaklanan) ahlaki kötülüğe bağlayarak açıklayan Augustine'e kadar giden gelenek üzerine bina etti. Hobbes, *Leviathan*'da ([1651] 1968) egemenliği, zorlayıcı gücün tekeli şeklinde tanımlayarak, bunun tek bir yöneticinin elinde olması gerektiğini savundu. Hobbes'un tercih ettiği rejim çeşidi monarşi olsa da o, meydan okunulamaz olması şartıyla, egemen gücün oligarşik bir grup ve hatta demokratik meclis elinde olmasını kabule hazırdır.

O halde bu ayrım otorite ile güç arasındaki farkı yansıtmaktadır. Hukuki egemenlik, son ve nihai otoritenin devletin hukuku olduğu inancına dayanır. Bu, hukuki otorite anlamındaki en üst güç, *de jure* (yasal) egemenliktir. Diğer bir deyişle bu egemenlik, kişinin hukukta tanımlandığı üzere itaatini isteme *hak*kına dayanır. Buna karşın, siyasi egemenlik herhangi bir şekilde hukuki otorite iddiasına dayanmayıp, gücün realitedeki dağılımı ile ilgilenir. Bu nedenle *de facto* (fiili) egemenliktir. Siyasi egemenlik, zorlayıcı güç tekeli olmasından dolayı itaati emretme *gücü*ne sahip, üstün siyasi gücün varlığını ifade eder. Her ne kadar bu iki kavram uygulamada çok yakın ilişki içinde olsa da analitik açıdan birbirinden ayrılırlar.

## Hippolu St. Augustine (354-430)

İlahiyatçı ve siyaset filozofudur. Kuzey Afrika'da doğan Augustine retorik sahasında profesör olacağı Roma'ya göçer. 386'da Hıristiyan olur ve Hippo piskoposu olarak Kuzey Afrika'ya

döner. Eserlerini Roma'nın 410'da Gotlar tarafından yağmalanması sonucunda halkın kaybolan güvenini yeniden tesis etmek amacıyla yazar.

Augustine'nin Hıristiyanlık savunusu yeni Eflatuncu felsefe, Hıristiyan doktrini ve İncil'in tarihine dayanır. En temel eseri *City of God*'da (413-25) devlet ve kilise arasındaki ilişkileri değerlendirir ve simgesel iki şehrin, yeryüzü şehri ve semavi şehir, Kudüs ve Babil'in özelliklerini inceler. İlahi lütuf ve Tanrı'nın sevgisine dayanan semavi şehir, hem yöneticileri hem de yönetilenleri 'ortak iyi'ye bağlar; mensupları kurtuluşa erecek ve Cennet'e gideceklerdir. Buna karşın yeryüzü şehri kendini sevme ile şekillenmiş olup mutlak güç ve egemenlik ile vasıflanır; üyeleri günahkar olup ebedi azapla cezalandırılacaklardır. Augustine Cennet'ten kovulan insanın ilk günah ile lekelendiğine ve bu günah olmasa hükümete ihtiyaç duyulmayacağına inanır. Hükümet günah olan davranışları tehdit ve ceza kullanarak durdurabilir fakat ilk günahı ortadan kaldıramaz. Her ne kadar Augustine kilisenin devletin kanunlarına uymasında ısrarlı olsa da onun Hıristiyanlık ilkelerinin siyasi toplum üzerindeki ahlaki üstünlüğüne yaptığı vurgu ve kilisenin bu ilkeleri topluma aşılaması gerektiği yönündeki düşüncesi teokrasinin meşrulaştırılması şeklinde yorumlanmıştır.

Egemenlik bir anlamda sadece güce dayanmayan, meşru hukuki otoriteyi kullanma iddiasını ifade eder. Tüm esaslı egemenlik iddiaları önemli ölçüde hukuki boyuta sahiptirler. Örneğin, modern devletlerin egemenliği hukukun hakimiyetinde kendisini gösterir: Aileler, kulüpler, sendikalar ve iş dünyası sahip oldukları otorite yetkisiyle, sadece hukuk tarafından çizilen sınırlar içinde düzenlemeler yapabilirler. Bununla beraber hukuk tek başına insanların itaatini sağlamada yeterli değildir. Kanunlarına herkesin uyduğu ve suçun olmadığı toplum şu ana kadar kurulamamıştır. Hukuk sistemlerinin her yerde polis, yargı ve hapishane sistemi gibi ceza mekanizmaları ile desteklendiği gerçeği bunun en açık kanıtıdır. Hukuki otorite, bir diğer deyişle, güç kullanımı ile desteklenmiştir. Emirlerini uygulama gücü bulunmayan hukuki egemenlik iddiaları ahlaki güçten başka bir

anlam ifade etmez. 1940'ta Sovyetler Birliği tarafından işgallerinden 1991'de bağımsızlıklarını kazanıncaya kadarki süre içerisinde Letonya, Estonya ve Litvanya gibi Baltık devletlerinin egemenlik iddialarında bu durum gözlenmiştir.

Benzer bir durum siyasi egemenlik kavramında da görülebilir. Tüm devletler zorlayıcı güç kullanma tekelini ele geçirmeye çalışır (bir dereceye kadar da vatandaşlarının bu güce erişmelerine engel olabilirler); fakat çok azı kuvvet kullanmadan bunu başarabilmiştir. Anayasal ve demokratik devletler, kendilerinin sadece güçle değil bilakis meşru bir şekilde yönetme ve otorite kullanım hakkına sahip olduklarına vatandaşlarını ikna ederek varlık sahnesine çıktılar. Şüphesiz baskı, manipülasyon ve zor kullanma becerileri ile iktidarda kalan Nazi Almanya'sı, Stalin Rusya'sı ve Pol Pot Kamboçya'sı örneklerinde görülen barbar, baskıcı devletler istisnadır. Bununla beraber bu örneklerde bile devletin üstün ve karşı konulamaz bir egemenliğe sahip olduğu hususu şüphelidir. Zira bu devletlerin hiçbiri kalıcı bir başarı gösterememiştir. Bu devletlerin uyguladıkları açık terör, bunlarda muhalefetin ve direnişin devam ettiğinin en büyük kanıtı olmuştur. Ayrıca Hitler, Stalin ve Pol Pot gibi totaliter liderler kurdukları çok geniş ideolojik araçlarla kendi rejimlerine, en azından hukuki otorite görüntüsü verme ihtiyacı hissetmişlerdir.

### *İç Egemenlik*

İç egemenlik devletin iç işlerine ve hakim gücün bu işleyişteki yerine işaret eder. Buna göre iç egemenlik, kararları toplum içindeki tüm vatandaş, grup ve kurumlar üzerinde bağlayıcı olan siyasi teşekkülün bağımsız ve nihai otoriteye sahip olmasını ifade eder. Siyaset teorisi büyük ölçüde, egemenliğin tam olarak kimde olması gerektiğine karar verme girişimlerini konu alır. Yukarıda belirtildiği üzere ilk düşünürler egemenliğin tek bir kişinin, yani hükümdarın elinde olması gerektiği inancında idiler. Mutlak krallar kendilerini 'egemen' olarak tanımlayıp, 17. yüzyıl Fransa'sında XIV. Louis'nin yaptığı gibi devletin *kendilerinden ibaret* olduğunu ilan ettiler. Egemenliği tek bir kişinin eline vermenin en büyük faydası bölünme ihtimalinin bertaraf edilmesi ve nihai otorite iddiasının tek bir ağızdan çıkmasıdır. Mutlakiyetçi egemenlik anlayışından en radikal kopuş 18. yüzyılda

Jean-Jacques Rousseau (bkz. s. 297) ile olmuştur. Rousseau halkın egemenliğini tercih ederek monarşi yönetimini reddeder. Ona göre 'genel irade' düşüncesinde ifadesini bulan nihai otorite halkın elindedir. Halkın egemenliği doktrini genellikle modern demokratik teorinin kaynağı olarak görülür. Bununla beraber egemenlik aynı zamanda yasama organına verilmiştir. Mesela, İngiliz hukuk filozofu John Austin'e (1790-1859) göre İngiltere'de egemenlik ne kralda ne de halktadır, bilakis 'Parlamento ile eşgüdüm halinde çalışan Monark'tadır. Bu görüş, genellikle İngiliz anayasasının en temel prensibi olarak görülen parlamento egemenliği doktrininin kaynağını oluşturur.

Tüm bu düşünürlerin buluştuğu ortak nokta egemenliğin karar verici bir organda olabileceğine, hatta olması gerektiğine olan inançtır. Siyasi yönetimin nihai bir otoriteyi gerektirdiğine tüm düşünürler inanmış; fakat onun kim veya ne olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu anlayış 'geleneksel' egemenlik doktrini olarak bilinir. Çoğulcu ve demokratik yönetim çağında geleneksel doktrine karşı eleştirilerin gittikçe arttığı gözlenmektedir. Karşı olanlar geleneksel doktrinin ya özü itibariyle mutlakiyetçi geçmişe bağlı olmasından dolayı arzu edilmez olduğunu iddia ettiler veya güçler dengesi anlayışına göre işleyen modern devlet sisteminde artık uygulanma imkanının bulunmadığını ileri sürdüler. Örneğin liberal demokratik ilkelerin, egemenliğin antitezi olduğu iddia edilmiştir; öyle ki liberal toplumda güç, çok farklı kurumlar arasında dağıtıldığından bu kurumların hiçbiri tam bir egemenlik iddiasında bulunamaz. Bu, halkın egemenliği kavramı için de geçerli bir değerlendirmedir. Rousseau egemenliğin halkta olması inancında asla şüpheye düşmese de 'genel irade'nin bölünemez bir bütün olduğunu ve sadece 'yasa koyucu' denen tek kişi tarafından kullanılabileceğini kabul etmiştir. Bu görüş J. L. Talmon (1952) gibi yorumcuları, Rousseau'nun 20. yüzyıldaki totaliteryanizmin entelektüel anlamda öncüsü olduğu iddiasına götürmüştür. Benzer iddialar İngiltere'nin uyguladığı parlamento egemenliği için de yapılmıştır. Avam Kamarası'nda çoğunluğu elde eden hükümet 'seçilmişler diktatörlüğü' veya 'modern istibdat (otokrasi)' şeklinde nitelenebilecek sınırsız anayasal otoriteye sahip olmaktadır.

İç egemenliğin modern devletteki yerini belirlemek oldukça zordur. Bu durum ABD, Kanada, Avustralya ve Hindistan gibi, her biri

özerk güçlere sahip iki seviyeli federal yönetim biçimine sahip devletlerde daha belirgindir. Federalizmde egemenliğin genellikle merkez ve çevreden oluşan iki seviyeli yönetim arasında paylaşıldığı söylenir. Paylaşılan ve bölünmüş egemenlik kavramını geliştiren federalizm, egemenliği tek ve bölünmez güç kabul eden klasik yaklaşımdan uzaklaşır. Federalizmde ikili yönetimden hiçbiri tam egemenliğe sahiptir denemez, zira asıl egemenlik onu iki yönetim arasında paylaştıran metin olan Anayasa'dadır. ABD bu karmaşık durumun en açık örneklerinden birisini teşkil eder.

ABD'de hukuki egemenliğin, sorumlulukları, güçleri ve işlevleri Kongre, Başkan ve Yüksek Mahkeme arasında dağıtarak federal devletin güçlerini tanımlayan Anayasa'da olduğu iddia edilebilir. Böylelikle Anayasa federal sistemin doğasını tanımlar. Ancak Anayasa'yı yorumlama gücüne sahip olmasından dolayı egemenliğin Yüksek Mahkeme'de olduğu da söylenebilir. Gerçekten Anayasa'nın anlamı 9 Yüksek Mahkeme yargıcının çoğunluğunun 'Anayasa'nın anlamı budur' demesiyle belirlenir. Bütün bunlara rağmen Yüksek Mahkeme'nin en üst anayasal hakem şeklinde resmedilmesi uygun değildir; zira Anayasa yorumu orijinal metine yapılacak ek ile bozulabilir. Bu takdirde egemenlik Anayasa'ya ek yapma gücüne sahip organlardadır denilebilir: Kongrenin iki kanadının üçte iki çoğunluğu ve ABD'deki eyalet parlamentolarının dörtte üçünün onayı veya özel olarak sadece Anayasa'yı değiştirme yetkisiyle yapılan toplantı ile Anayasa'ya ek madde eklenebilir. Diğer taraftan Anayasa'nın bir maddesi -eyaletlerin Senato'da temsili maddesi- ek yapmayı özellikle yasaklar. Meseleyi daha karmaşık hale getirmek için ABD'de egemenliğin nihai olarak Amerikan halkında olduğu hatırlatılabilir. Bu, 1787 Birleşik Devletler Anayasası'nın başlangıç cümlesinde ifade edilmiştir: 'Biz ABD'nin halkı...' Ayrıca Ek 10. Madde'de gücün 'sırasıyla eyaletlerde ve halkta' olduğunun garantisi verilir. Bütün bu karmaşık yapıların sonucu olarak ABD'de, Avrupa'daki devletlerden farklı, çok merkezli egemenlik kavramı kök salmıştır.

Buna karşın İngiltere'de Westminster Parlamentosu şeklinde tek, meydan okunulamaz hukuki otoritenin mevcut olduğu uzun süredir iddia olunmaktadır. John Stuart Mill'in (bkz. s. 314) ifadeleriyle 'Par-

lamento erkeği kadın yapma dışında her şeyi yapabilir.' İngiltere Parlamentosu sınırsız hukuki güce sahiptir; istediği her kanunu yapabilir, ekler koyabilir ve feshedebilir. Diğer birçok ülkenin aksine, Parlamento da dahil olmak üzere devlet kurumlarının güçlerini tanımlayan kanunlaşmış 'yazılı' anayasa olmamasından dolayı, İngiltere Parlamentosu'nun sınırsız hukuki gücü mevcuttur. Ayrıca İngiltere, federal devlet yerine üniter yapıyı benimsediğinden Parlamento'nun otoritesine rakip yasama organı bulunmamakta ve tüm yasalar tek kaynaktan çıkmaktadır. Parlamento'nun yaptığı kanunlar (yazılı hukuk) ülkenin en üst hukukudur ve bu hukuk tüm diğer kanunlara -teamüli hukuka (*common law*), içtihat hukukuna (*case law*) ve hakimlerin yaptığı hukuka (*judge made law*)- üstündür. Son olarak, hiçbir Parlamento kendisinden sonra gelenleri bağlayıcı olamaz; böyle bir bağlayıcılık kendisinden sonra gelecek Parlamento'nun yapacağı kanunları sınırlama ve egemenlik gücünü kısıtlama anlamına gelir.

Diğer bir açıdan İngiltere Parlamentosu'nun gerçekte ne hukuki ne de siyasi egemenliğe sahip olduğu iddia edilebilir. Hukuki egemenlik Avrupa Birliği üyeliği ile paylaşılır hale gelmiştir. AB üyesi olarak İngiltere, Avrupa hukukuna uyma yükümlülüğü altına girmiş ve Lüksemburg'taki Avrupa Adalet Divanı kararlarına tabi hale gelmiştir. Bu durum 1991'deki *Factortame* davası ile iyice pekişmiştir. Bu davada İngiltere yasaları ilk defa Avrupa Adalet Divanı tarafından geçersiz sayılmıştır. Buna göre, Avrupa hukuku tarafından garanti altına alınan eşya ve şahısların AB'deki serbest dolaşımı hakkını ihlal eden *Merchant Shipping Act 1988* geçersiz kabul edilmiştir. Artık İngiliz Parlamento'sunun hukuki egemenliği sadece AB üyeliğinden çıkma hususunda söz konusudur. Uygulamada seçmenler, yetkilendirilmiş güçle donatılmış organlar (*devolved bodies*), örgütlenmiş çıkar grupları, özellikle finansal ve ekonomik gücü elinde bulunduran büyük ticaret ortaklıkları, uluslarüstü örgütler, uluslararası anlaşmalar vb. birçok kurum ile Parlamento'nun davranışları kısıtlanır hale gelmiştir. Parlamento'nun AB'den ayrılma hakkına sahip olması ise sadece hayali bir haktır. İngiltere, ticaretinin büyük bir kısmını AB ülkeleri ile yapmaktadır; AB üyeliğinden ayrılmak ekonomiye vereceği büyük zarar nedeniyle düşünülemeyecek bir durumdur.

### *Dış Egemenlik*

Dış egemenlik devletin uluslararası düzendeki yerini ve dolayısıyla diğer devletlerle bağımsız egemen devlet olarak girdiği ilişkileri ifade eder. Devletin iç yapısında belirgin bir egemen güç tebarüz etmemesine rağmen o kendi toprakları ve halkı üzerinde egemen kabul edilir. Bu nedenle iç egemenlik tartışma ve ihtilaf konusu olsa da dış egemenliğe saygı gösterilir. Ayrıca böylesine demokratik bir çağda iç egemenlik üzerine olan tartışmaların modasının geçmesi yönünde bir eğilim olsa da dış egemenlik meselesi giderek daha hayati bir hal almaktadır. Gerçekten modern siyasette ortaya çıkmış bazı derin ayrımlar dış otorite üzerine yapılan tartışmalarla ilişkilidir. Mesela Arap-İsrail ihtilafı egemenlik sorusuyla alakalıdır. Filistinliler uzun zamandır şu anda İsrail'in kontrolünde olan topraklar üzerinde bir vatan ve nihai olarak egemen bir devlet kurmak istemektedirler; fakat İsrail bu tip talepleri öteden beri egemenliğine meydan okuma olarak görmektedir. Dış egemenliğin devam edegelen önemi Sovyetler Birliği ve Yugoslavya gibi çok uluslu devletlerin dağılmasıyla bir kez daha ortaya çıkmıştır. Ağustos 1991'de Sovyetler Birliği siyaseten sona erdi ve 15 cumhuriyetin her biri egemen devlet olma talebiyle bağımsızlık iddiasında bulundular. Benzer bir şekilde 1992'de Yugoslavya Cumhuriyeti parçalandı ve Hırvatistan, Slovenya ve Bosna-Hersek federasyondan ayrılarak bağımsızlıklarını ilan ettiler. Üç ülke halkının bu bağımsızlık talebine, kendilerini Yugoslav egemenliğinin savunucusu gören federasyonun en güçlü üyesi Sırplar karşı çıktı.

Tarihi olarak böylesi bir egemenlik kavramı halkın yönetimi için verilen mücadeleler ile yakından ilişkilidir. İki düşüncenin birbiriyle kaynaşması modern 'ulusal egemenlik' kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sebeple dış egemenlik kavramı ulusal bağımsızlık ve kendi kendini yönetim ilkelerini kapsar hale gelmiştir. Bir ulusun egemenliği, halkın çıkar ve ihtiyaçları doğrultusunda kendi kaderlerini belirleyebilmesini ifade eder. Bir ulustan egemenliklerinden vazgeçmesini istemek, özgürlüklerini terk etmelerini taleple aynı anlama gelir. İşte bu nedenle dış ve ulusal egemenlik bu kadar belirgin bir şekilde hissedilmekte ve bir tehditle karşılaştığında bu kadar sert savunulmaktadır. Siyasi milliyetçiliğe olan güçlü talep de bunun en iyi şahididir.

Dış egemenlik ilkesi geniş kabul görmesine ve uluslararası hukukun en temel ilkelerinden birisi olmasına rağmen eleştiriden azade kalamamıştır. Mesela, bazı kimseler her devlete kendi toprakları üzerinde yegane yargı yetkisi ve vatandaşlarına istediği şekilde muamele etme imkanı verilmesinin kötü sonuçlarına dikkat çekmektedir. Maalesef tarih, devletlerin kendi vatandaşlarını korkuttuğunun, taciz ve hatta imha edebildiğinin sayısız örnekleriyle doludur. Bunun sonucu olarak günümüzde devletlerin, genellikle insan hakları doktrininde ifadesini bulan daha üst ahlaki değerlere uyması gerektiği konusunda genel bir kabul oluşmuş bulunmaktadır. 1999'da Kosova'dan Sırp güçlerinin çıkarılmasında ve 2001'de Afganistan'da Taliban yönetiminin devrilmesinde görülen 'insani müdahale' olgusu, insan haklarına bağlılığın ulusal egemenliğin yerini aldığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca egemenlik konusundaki klasik iddianın ulusal egemenlikten daha fazla bir anlam taşıdığı belirtilmiştir. Bodin ve Hobbes gibi düşünürler egemenliğin düzensizlik, kaos ve anarşinin tek alternatifi olduğuna vurgu yapmışlardır. Bu, ulusal egemenlik kavramı ilkelerinin tavizsiz bir şekilde uluslararası siyasete tatbiki anlamına gelir. Uluslararası bir üst otoritenin olmaması halinde rakip devletler arasındaki sorunlar, tıpkı ulusal egemenliğin olmaması durumunda bireyler arasındaki çatışmaların zulme ve adaletsizliğe dönüşmesinde olduğu gibi silahlı çatışmaya ve savaşa dönüşebilir. Bu yolla klasik egemenlik doktrini dünya devleti iddiasına dönüştürülebilir.

Son olarak belirtilmelidir ki, birçok kişi gittikçe birbirine bağımlı hale gelen ve küreselleşen dünyada bağımsız ve egemen devlet kavramının hala anlamlı olup olmadığını sorgulamaktadır. Örneğin, çok uluslu şirketler ve uluslararası ticaret modern ekonomik yaşama o derece hakimdir ki herhangi bir devletin kendisini ekonomik açıdan egemen ilan etmesi hüsnükuruntudan öteye gitmemektedir. Cebri güç dünya devletleri arasında eşit olmayan bir şekilde dağıtılmıştır. 1945 sonrası dönemin büyük bir kısmında dünya iki 'süper güç' (ABD ve Sovyetler Birliği) tarafından yönetilmiştir. Bu iki devlet sadece dünyadaki nükleer silahların büyük bir kısmına sahip olmakla kalmamış, ayrıca kendi güçlerini devam ettirecek ittifaklar kurmuşlardır. Bu nedenle, gerçek anlamda ekonomik ve askeri bağımsızlığa

sahip olmalarından dolayı bahsi geçen dönemde sadece bu iki devletin egemen oldukları iddia edilmiştir. Diğer taraftan bir süper gücün sadece varlığı bile (diğerinin egemenliğine meydan okuma anlamına geldiği için) ABD'yi ve Sovyetler Birliği'ni pahalı askeri programlara zorlamıştır. Sovyetler Birliği'nin çöküşü, tek ve mutlak güce sahip bir devlet (ABD) tarafından idare edilen bir dünya yaratarak gerçek siyasi egemenliği mümkün kıldı iddiasında bulunmak hiç de kolay değildir. 11 Eylül 2001 terörist saldırısı sonrası gittikçe güçlenen tek kutupluluk ve müdahalecilik eğilimlerine rağmen ABD'nin küresel gücü büyük ölçüde hala sınırlı ve kısıtlıdır. Bu sınırlılık hali ABD'nin küresel terörizm tehlikesini yok etme, nükleer silahlara sahip 'yaramaz devletleri' kontrol etme ve Saddam sonrası Irak'a istikrar ve barış getirmede yaşadığı zorluklarda görülebilmektedir.

## Ulus

Son iki yüzyıl boyunca ulus en uygun ve hatta en meşru siyasi yönetim birimi olarak görüldü. Bu dönemde milliyetçiliğe olan kayda değer ilgi bunun bir göstergesidir. Şüphesiz milliyetçilik son iki yüzyılda dünyanın en etkili siyasi ilkesi olmuştur. Milliyetçilik esasında, ulusla devletin sınırlarının mümkün olduğunca örtüşmesi gerektiği inancında kendini göstermekte ve her ulusun kendi geleceğini belirleme (*self-determination*) hakkına sahip olmasını ifade etmektedir. Bu nedenle 'ulus' düşüncesi keyfi olmayan bir ilkeyle devletin sınırlarını belirleme aracı olarak kullanılmıştır. Bu, en üst siyasi örgütlenme biçiminin ulus devlet olduğu anlamına gelir; gerçekte her ulus egemen bir varlıktır.

Avrupa'da 19. yüzyılda ulus inşası sürecinden 1945 sonrası ulusal özgürlük hareketlerine ve Sovyetler Birliği, Yugoslavya gibi son büyük çok uluslu devletlerin 20. yüzyıl sonlarında çöküşüne kadar olan tarihi süreçte milliyetçilik dünya haritasını yeniden çizdi ve halihazırda çizmeye devam etmektedir. Bununla beraber 'ulus'u tayin eden unsurların neler olduğu ve neden ulusların tek meşru siyasi yönetim birimi olması gerektiği konusu o kadar açık değildir. Daha da önemlisi bir güç olarak bazen ırkçılık ve saldırganlık ile bazen de uluslararası istikrar ve ahenk ile ilişkilendirilen milliyetçiliğin siyasi

boyutlarını belirlemek günümüzde bile oldukça güçtür. Son olarak, ulus devletin günlerinin sayılı olduğu, 19. yüzyılda parçalanmış Avrupa imparatorluklarının kalıntısı olan ulus fikrinin, hızla uluslararası işbirliğine giden dünyada yerinin olmadığı iddia edilmektedir.

### *Kültürel ve Siyasi Uluslar*

'Ulus' terimi genellikle 'ülke' ve 'devlet' ile karıştırılır. Örneğin, 'milliyet' belli bir devletin üyesi (daha uygun bir ifadeyle 'vatandaşı') olmayı ifade için kullanılır. Bu karışıklık uluslar ve halklardan daha çok açıkça devletlerin organizasyonu olan Birleşmiş Milletler ifadesinde de görülebilir. Ulus ortak kültür mirası ile birbirine bağlanmış insanlar topluluğundan ibaret kültürel bir oluşumdur. Bu nedenle siyasi bir organizasyon değildir ve zorunlu olarak bir toprak parçasına bağlı olması da gerekmez. 20. yüzyılın başlarında Afrika'nın tümünde ve birçok Asya uluslarının durumlarında görüldüğü gibi uluslar devletten yoksun olabilirler. Bahsi geçen uluslar ya yabancı sömürgeci güçlerin kontrolü altında idiler veya Büyük Britanya ve Sovyetler Birliği gibi çok uluslu devletlerin parçasıydılar. Uluslar, Filistinlilerin şu andaki durumları ve Yahudilerin 1948'de İsrail devleti kuruluncaya kadarki hallerinde olduğu gibi, topraksız da olabilirler.

Ulusu tanımlayan kültürel unsurlar genellikle ortak dil, din, gelenekler, tarihi bilinç vb.dir. Bunlar *objektif* özellikler olmakla birlikte bize bir ulusun ne zaman var olduğunu ve ne zaman var olmadığını belirlemeye imkan verecek kesin formülleri vermezler. Bir diğer ifadeyle İsviçre gibi çeşitli dillere, Endonezya gibi birden fazla dine ve ABD gibi çok geniş ve farklı tarihi gelenek ve etnik yapıya sahip kalıcı ve başarılı ulus örnekleri mevcuttur. Nihai olarak, ulus sadece *subjektif* açılardan tanımlanabilir; bu da halkın, ulusal bilinç diyebileceğimiz, milliyetinin farkına varması şeklinde gerçekleşir. Bu bilinç, genellikle, kişinin ülkesini sevmesi anlamında, 'vatanseverlik' olarak isimlendirilen, açıkça belli bir topluluğa ait olmayı ve sadakati içerir. *Nations and Nationalism*'de (1983) Ernest Gellner gibi yorumcular, ulusal bilinci belirleyen unsurların sadece kişinin ulusuna olan sadakat ve sevgi hislerinden ibaret olmadığını, ayrıca kendi kendini yönetme ve bağımsızlık arzularının da bunda etkili olduğunu iddia etmiş-

lerdir. Gerçekten ulusu tanımlayan önemli unsurlardan birisi onun bağımsız devlet arayışıdır; daha büyük bir devlet içinde yer alan uluslar oradan ayrılıp kendi devlet sınırlarını çizme arayışında olurlar. Alternatif düşünce ekolü ise devlet arayışını milliyetçi duyguların ifadesi olarak görür. Buna göre ulusal grubun kendi ekonomik veya maddi çıkarlarını temsil etme kapasitesine sahip olması milliyetçiliğin belirleyici özelliğidir. Bu görüşe göre Fransa'daki Baskların kendi dil ve kültürlerini koruma arzuları, İspanya'daki Baskların ayrılma mücadeleleri kadar 'milliyetçi' kabul edilmelidir.

Ulus olma isteği önemli ölçüde siyasi talepler içerdiğinden, 'ulus' tanımı üzerinde çok şiddetli tartışmalar cereyan etmektedir. Kalıcı siyasi anlaşmazlıkların büyük çoğunluğu hangi grubun ulus olarak kabul edileceği meselesinden kaynaklanmaktadır. Sihlerin Hindistan'ın Pencap eyaletinde bağımsız bir vatan (Halistan) kurma mücadelelerinde, Quebec'in Kanada'dan ayrılma kampanyasında ve İskoç Ulusal Partisi'nin bağımsız bir Avrupa ülkesi olma taleplerinde bunun örneklerini görmek mümkündür. Ulusal kimlikler iç içe girmiş olduğundan birini diğerinden ayırmak oldukça zordur. Örneğin Büyük Britanya ile ilgili olarak onun yalnızca İngiliz ulusundan müteşekkil olduğu veya İngiliz, İskoç, Gal ve Kuzey İrlandalı dört (hatta Kuzey İrlanda'daki Protestan ve Katolikler arasındaki ayrımı dikkate alırsak beş) farklı ulusun bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış bir devlet olduğu tartışması yapılmaktadır. Ulus olmanın siyasi ve kültürel unsurları arasındaki dengenin çok çeşitlilik arz etmesi nedeniyle böyle karışıklıklar ortaya çıkmaktadır. Alman tarihçi Friedrich Meinecke bu meseleyi *Cosmopolitanism and the Nation State*'de ([1907] 1970) 'kültürel uluslar' ve 'siyasi uluslar' arasında yaptığı ayrım ile çözmeye çalışmıştır. Kültürel ve siyasi değerlendirmelerin bu kadar iç içe girdiği bir durumda böyle bir girişimin başarılı olması açıkça çok zordur.

Tüm ulusların tarihinin bir dereceye kadar kültürel ve etnik etkenlerle şekillendiğine inanmamız için oldukça güçlü nedenler bulunmaktadır. *The Ethnic Origins of Nations*'da (1986) Anthony Smith modern ulusların, 'etniler (*ethnies*)' diye isimlendirdiği modern öncesi etnik toplulukların sembolizm ve mitolojilerinden kaynaklanma derecesine vurgu yapar. Ulus, tarihi köklere sahiptir: Ulus, devletin kuruluşu veya ulusal bağımsızlık arayışlarından çok önce mevcut

olan ortak kültürel miras ve dilde kök salmıştır. Smith'e göre modern ulus, bu yerleşik etnilerin yeni ortaya çıkan halkın egemenliği doktrini ve tarihi vatan toprağıyla bağlantı kurmasıyla varlık sahnesine çıkmıştır. Bu durum Yunan, Alman, Rus, İngiliz, İrlandalı vb. örneklerde açıkça görüldüğü üzere ulusal kimliğin neden sıklıkla önceki nesillerin gelenek ve adetleri ile ifade olunduğunu da açıklar. Bu açıdan uluslar siyasi olmaktan çok tarihi ve doğal etkenlerle oluşan 'organik' varlıklar olarak kabul edilebilir. Diğer bir ifadeyle 'kültürel uluslar' güçlü ve tarihi ulusal birlik duygusu ile bir araya gelmiş, dengeli ve ahenkli toplulukları ifade eder.

Milliyetçiliğin bazı şekilleri açıkça siyasi olmaktan çok kültürel özellikler taşır. Örneğin Plaid Cymru'nun (Galler Partisi) bağımsız Galler Devleti talebine karşın Galler'de milliyetçilik büyük ölçüde Gal kültürünü ve özellikle dilini korumayı amaçlar. Aynı şekilde Brittany'deki Bretonların ulusal gururu, Fransa'dan ayrılma girişiminden daha çok, kültürel bir hareket olarak kendisini gösterir. Kültürel milliyetçilik muhtemelen en iyi ifadesiyle, kimliklerin kaynağı ve açıklayıcı referans çerçeve olması anlamında belli bir kültüre bağlılığı ifade eden etnosentrizm (etnik merkeziyetçilik) şekli olarak düşünülebilir. Uluslar gibi etnik gruplar da (ABD ve İngiltere'deki Afro-Amerikalı ve Afro-Karayipli topluluklar gibi) farklı ve genellikle oldukça gelişmiş bir kültürel kimliği paylaşırlar. Bununla beraber etnik gruplar siyasi bağımsızlık talebinde bulunmaksızın çoğu zaman kültürel kimliklerini koruma çabasındadırlar. Fakat 'etnik azınlık' ile tam oluşmuş 'ulus' arasındaki ayrım uygulamada bazen kaybolabilir. Geleneksel olarak ulusal kimliğin temeli olan etnik ve kültürel birliğe sahip olmayan çokkültürlü toplumlarda bu durum görülebilir. Bir şekilde çokkültürlülük (bkz. s. 263) şahsi ve siyasi kimliğin temel kaynağı olarak ulus yerine etnik grubu esas alabilir. Fakat çokkültürlü milliyetçilik düşüncesi 'daha üst' kültür ve vatandaşlık bağı olarak ulusal kimliğin hala geçerliliğini koruduğu iddiasındadır.

Bazı diğer örneklerde ulusal kimlik açıkça daha siyasi olan şartlar içinde gelişmiştir. Büyük Britanya, ABD ve Fransa bunun klasik örnekleridir. Büyük Britanya örneğinde İngiliz ulusu dört 'kültürel' ulus üzerine inşa edilmiştir: İngiliz, İskoç, Gal ve Kuzey İrlandalı.

ABD bir anlamda 'göçmenler yurdu' olup, dünyanın dört bir yanından gelen insanlardan oluşur. Amerika Birleşik Devletleri'nde ulus bilinci kültürel ve tarihi bağlardan daha çok Bağımsızlık Bildirgesi ve Amerikan Anayasası'nda ifadesini bulan liberal demokrat ilkeler esasında gelişmiştir. Fransız ulusal kimliği büyük ölçüde 1789 Devrimi ve bunun altında yatan hürriyet, eşitlik ve kardeşlik ilkeleriyle ilişkili olan geleneğe dayanır. Bu tip uluslar, teoride, halihazırdaki mevcut kültürel kimlik yerine ortak ilke ve amaçların gönüllü kabulüne dayanır. Bu tarz toplumlarda gelişen milliyetçilik şeklinin daha müsamahakar ve demokratik olduğu iddia edilmiştir. Örneğin çok derin din, dil, kültür ve ırk farklılıklarına rağmen ABD, sosyal ahengi ve siyasi birliği sağlama konusunda kayda değer bir başarı göstermiştir. Diğer taraftan 'siyasi' uluslar, 'kültürel' uluslarda var olan tarihi birlik ve sosyal dayanışmayı oluşturmada başarısız olabilirler. Bu durum, özellikle siyasi yerinden yönetimin yaygınlaşmasıyla, İskoç ve Gal milliyetçiliğinde yükseliş ve 'Britanyalılık'ta düşüş yaşayan Büyük Britanya örneğinde gözlenebilir.

Gelişmekte olan devletler ulusal kimliklerini oluşturma mücadelesinde bazı problemlerle karşılaşmışlardır. Gelişmekte olan ulusların durumu iki açıdan 'siyasi' olarak değerlendirilebilir. İlk olarak, birçok örnekte görüleceği üzere bunlar devletlerini sömürgeci yönetime karşı yaptıkları mücadele sonunda elde etmişlerdir. Bunun sonucunda bu ulusların ulusal kimlikleri, ulusal bağımsızlık arayışının birleştirici etkisinden derin bir şekilde etkilenmiştir. Gelişmekte olan ülkelerdeki milliyetçilik sömürgecilik karşıtlığı (*anti-colonialism*) ile kendisini göstermiş, bağımsızlıktan sonra da çok belirgin bir şekilde post-kolonyal (bkz. s. 124) özellik kazanmıştır. İkinci olarak, bu uluslar çoğunlukla önceki sömürge yönetiminden miras kalan toprak parçası üzerinde şekillenmişlerdir. Özellikle ortak sömürge geçmişi ve imparatorluklara karşı verilen uzun süreli mücadeleler sonunda çizilen sınırlardan başka bir bağı olmayan; çok farklı etnik, dini ve bölgesel grupları bünyesinde barındıran Afrika'daki 'uluslar'da bu durum gözlenebilir. Başka birçok örnekte, sömürgeci yönetimin 'böl ve yönet' politikaları yüzünden geçmişten miras kalan etnik çatışmalar ve kabile çatışmaları çok daha şiddetli olmuştur.

### *Milliyetçilik ve Kozmopolitanizm*

Milliyetçilik belli bir insan tabiatı anlayışına dayanır. Ulusun tek meşru siyasi topluluk olarak kabul edilmesi, insanın kültürel benzerlikleri paylaştığı hemcinslerine doğal olarak meyletmesiyle açıklanır. Diğer bir ifadeyle uluslar kendiliğinden gelişen organik topluluklardır. Muhafazakar düşünürler, insanların ulusun sunduğu sosyal kimlik ve güvenlik sayesinde kaçınılmaz olarak bir araya gelen bağımlı yaratıklar olduğunu öne sürmektedirler. Richard Dawkins (1989) gibi sosyo-biyologlar akraba grupları oluşturma eğiliminin insanın genlerinde olduğunu iddia etmiştir. Bu iddia rahatlıkla etnik ve ulusal grupların ortaya çıkışını açıklamak için de kullanılabilir. Fakat ulusların siyasi ve ideolojik güçler tarafından 'inşa edildikleri' yönünde diğer bir düşünce de mevcuttur. Benedict Anderson (1991) ulusların gerçek topluluklar olma yerine zihin imgeleri veya 'muhayyel topluluklar' olduklarını iddia etmiştir. Küçük bir ulusta bile kişi, kendisiyle ortak kültürel kimliğe sahip olduğu varsayılan diğer insanların çoğu ile karşılaşmaz. Ulus ister doğal ister ideolojik varlık olarak kabul edilsin, her halükarda onun üzerine geliştirilen düşünceler çok kapsamlı siyasi sonuçları beraberinde getirecektir. Ulusun kesin doğasının ne olduğu meselesi büyük bir tartışma konusudur. Uluslar, özellikle azınlıklara karşı müsamahasız, hoş davranmayan ve doğal olarak diğer uluslara karşı şüpheci ve hatta saldırgan, kapalı gruplar mıdır? Yoksa uluslar birbirleriyle barış ve uyum içinde yaşayan, sınırları içinde etnik ve kültürel çoğulculuğu kabul eden oluşumlar mıdır?

## Sömürgecilik karşıtlığı/ Post-kolonyalizm

Sömürgecilik karşıtlığı özellikle Afrika ve Asya'daki sömürge yönetimleri sonucunda ortaya çıkmış bir milliyetçilik şekli olup, 'ulusal bağımsızlık' arzusunun oluşumuna ve ulusal bilincin yerleşmesine yardımcı olmuştur. Sömürgecilik karşıtlığı iki dünya savaşı arasında başlamış; 1945 sonrasında, İngiliz, Fransız, Hollanda ve diğer Avrupa imparatorluklarının bağımsızlık hareketleri sonucunda yıkılmasıyla en üst seviye-

sine ulaşmıştır. Bir anlamda sömürgeci Avrupalılar kendi yıkımlarının tohumları olan milliyetçilik doktrinini beraberlerinde getirdiler. Sömürgeciliğe karşı mücadele, ulusal düzlemde halkların kendi geleceklerini kendilerinin belirlemesi ilkesine dayanır. Aynı ilke 19. yüzyıl Avrupa'sında ulus inşasını ilham etmiş ve I. Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'nın yeniden organize olmasını sağlamıştır. Sömürgecilik karşıtlığı klasik Avrupa milliyetçiliğinin basit bir taklidi değildir; gelişmekte olan ülkelerde etkili olan farklı siyasi, ekonomik ve kültürel şartlarla şekillenmiştir. Gelişmekte olan ülkelerin farklı bir siyaset oluşturma arzuları, bağımsızlıklarını kazanmalarından sonra zayıflayacağına daha da güçlenmiştir. Bu çerçevede post-kolonyalizm, Batılı olmayan ve bazen Batı karşıtı siyaset felsefelerine yönelmiştir.

Sömürgeciliğe karşı mücadele eden birçok Afrikalı ve Asyalı hareketler sosyalizmin bir çeşidine sempati duydular. Bu, iki nedenle oldu. Birinci neden, siyasi bağımsızlık arayışlarının ekonomik azgelişmişlik ve sanayileşmiş Avrupa ve Kuzey Amerika'ya olan bağımlılık konusundaki duyarlılık ile çok yakın bir ilişki içinde olmasıdır. Sosyal adalet ve ekonomik kurtuluş felsefesi vaadeden sosyalizm çekici idi. İkinci olarak, sosyalizm sömürge tecrübesinin anlaşılmasına ve ona meydan okunmasına imkan verecek bir eşitsizlik ve sömürü analizi sunmaktaydı. Marksizm (bkz. s. 99) bu açıdan gerçekten çok etkiliydi. Onun gücü, hem sınıf çatışması teorisinin emperyalizmin kâr odaklı kapitalizm şeklinde tanımlanmasına imkan tanımasından, hem de silahlı mücadeleye dayanan devrim çeşidini sömürgeleştirilen halklara kurtuluş aracı olarak önermesinden gelmekteydi. Bununla beraber 1970'lerden sonra Marksizmin etkisi azalmış ve onun yerini dini fundamentalizm, özellikle İslami fundamentalizm almıştır. Dindeki fundamentalist saik bazen kutsal metinlerin lafzi hakikatine dayanır; ancak siyasi olarak ifadesini, dinin sosyal düzen ve siyasi davranışlar yanında şahsi ahlaka da temel sağladığı iddiasında bulur. İslami fundamentalizm, seküler bir otorite yerine teokratik 'İslam devleti'ni teklif eder. Sömürge yönetimi sonucunda mazlum duruma düşen grupların kültürel hak-

larının ve çıkarlarının tanınması arayışını ifade eden çokkültürlülük (bkz. s. 263) post-kolonyalizmin bir şekli olarak görülebilir.

Sömürgecilik karşıtlığı ve post-kolonyalist siyaset teorileri ağırlıklı olarak Avrupa merkezli dünya görüşüne meydan okuma fırsatı sunar. İster devrimci Marksizm isterse Batılı olmayan din ve felsefeler şeklinde olsun bunlar gelişmekte olan ülkelere liberalizmin (bkz. s. 35) evrensel iddiasından farklı bir ses sunar. Bu durum siyaset düşüncesinde daha geniş değerlendirme girişimlerini cesaretlendirmiştir; örneğin kendi toplumlarının gelenek ve değerleri dikkate alındığında İslami ve liberal düşünceler eşit derecede meşru görülür. Bununla beraber eleştirmenler özellikle post-kolonyalizmi çıkmaz sokak olarak resmedip ondaki otoriter eğilimler hususunda uyarıda bulunmaktadırlar. Buna göre dini fundamentalizm uygulanabilir proje olmayıp bilakis modernleşme sürecinin ortaya çıkardığı sıkıntılı bir düzenlemedir. Ayrıca tanımı itibariyle mutlak ve sorgulanamaz siyasi organizasyon ilkeleri ortaya koymasından dolayı zımnen totaliterdir.

## Anahtar Şahsiyetler

**Mohandas Karamchand Gandhi** (bkz. s. 219) Gandhi, kökleri Hinduizme kadar uzanan, dini temelli bir şiddetten kaçınma ve fedakarlık ahlakına dayanan bir siyaset felsefesi geliştirdi. Ona göre şiddet, Batılıların Hindistanlılara zorla kabul ettirdiği 'kılıç doktrini' idi. Onun şiddetten ve işbirliğinden kaçınmayı öneren *satyagraha* (şiddete başvurmadan direnme) kavramı gerçekte hem ulusal gücün bir ifadesidir hem de yeni bir çeşit ruhi özgürlüğü ifade eder.

**Marcus Garvey (1887-1940)** Jamaikalı siyaset düşünürü ve eylemci Garvey siyahi milliyetçiliğin öncüsüdür. Onun siyasi mesajları ekonomik açıdan kendi kendine yeterlilik ile siyahi gururun karışımından oluşmuş bir çağrıdır. 'Afrika'ya dönüş' hareketinin lideri Garvey ırk ayrımcılığı ile Afrika kültür ve kimliğine vurgu yaparak siyahi bilincin yeniden inşasına

dayanan bir felsefe geliştirdi. Garvey'in düşünceleri 1960'lardaki Siyah Güç hareketinin oluşumuna yardım etmiş ve İslam Milleti (*Nation of Islam*) gibi grupları etkilemiştir.

**Ayetullah Ruhullah Humeyni (1900-89)** İranlı din adamı ve siyasi lider Humeyni siyasal İslam'ın önde gelen temsilcisidir. Onun dünya görüşü gelişmiş dünyanın dışladığı, büyük ölçüde fakirlerden müteşekkil ezilenler ile ezenler (ikiz şeytanlar olarak değerlendirilen ABD ve Sovyetler Birliği) arasındaki ayrıma dayanır. Humeyni İslami doktrinin orijinal yorumuna dayanan kurumsallaşmış din adamları yönetimi şeklinde bir 'İslam cumhuriyeti' kurulmasını önerdi. Onun etkisi altında İslam, İslam dünyasını dış bozulma ve işgalden kurtararak yeniden canlandıracak teo-politik projeye dönüştü.

**Franz Fanon (1926-61)** Martinique doğumlu Fransız devrim kuramcısı Fanon sömürgeciliğe karşı mücadelede şiddet kullanımına yaptığı vurgu ile tanınır. Onun emperyalizm teorisi, sömürgeci işgalin psikolojik boyutuna dikkat çeker. Sömürgelikten kurtulma sadece siyasi süreçten ibaret olmayıp yeni insan 'türü'nün ortaya çıkmasına imkan veren bir süreçtir. Fanon sadece şiddetten arınma (*cathartic*) tecrübesinin psikosiyasi yeniden canlanmayı gerçekleştirebilecek yeterli gücü sağlayabileceğini iddia eder. Fanon'un en önemli eserleri *Black Skin, White Masks* (1952), *The Wretched of the Earth* (1962) ve *Towards the African Revolution*'dır (1964).

**Edward Said (1935-2003)** Kudüs doğumlu Amerikalı akademisyen ve edebiyat eleştirmeni Said, Filistin davasının önde gelen savunucularından olup sömürgecilik karşıtlığı ve post-kolonyalizm üzerinde önemli etkilerde bulunmuştur. 1970'lerden sonra Batı Aydınlanmacılığının hümanist eleştirisini geliştirmiştir. Bu eleştiri Aydınlanma ile sömürgecilik arasındaki ilişkiye vurgu yapar ve sömürgeleştirilen halkları Batı-dışı 'öteki' şeklinde niteleyerek güçsüzleştiren kültürel ve ideolojik ön yargılar ile 'baskı anlatıları'na (*narratives of oppression*) dikkat çeker. Çok etkili bir şekilde, Oryantalizmi

kültürel emperyalizmin bir çeşidi olarak sunar. En meşhur eserleri *Orientalism* (1978) ve *Culture and Imperialism*'dir (1993).

## İleri Okumalar

Essien-Udom, E. V., *Black Nationalism: A Search for Identity in America*, Chicago: Chicago University Press, 1972.

Williams, P., *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, New York: Columbia University Press, 1994.

Zubaida, S., *Islam, the People and the State*, Londra: Routledge, 1989.

Milliyetçiliğin bazı şekilleri şüphesiz dar görüşlü ve hoşgörüsüzdür. Milliyetçiliğin bir ulusa üye olanlar ve olmayan yabancılar arasında kesin ayrımlar oluşturacak tarzda dar ve dışlayıcı bir şekilde tanımlanması durumlarında bunu görmek mümkündür. Dışlayıcı milliyetçilik genellikle ulusun iç ve dış tehdit altında olduğu algısına cevap olarak ortaya çıkar. Bu algı çok üst derecede birlik duygusunu kışkırtırken, çoğunlukla düşmanlık ve bazen de şiddet ile kendini gösterir. Ulusal bütünlüğe çok çeşitli yönlerden tehditler gelebilir: Hızlı sosyo-ekonomik değişim, siyasi istikrarsızlık, toplumsal rekabet, göçmenlerin artışı ve komşu devletlerin artan ölçüde güçlenmesi. Bu durumlarda milliyetçilik düzenli, güvenli ve uyumlu bir toplum vizyonu önerir. Bu milliyetçilik şekli liberal demokratik ilkeleri kesinlikle reddeder ve genellikle otoriter düşünce ile özdeşleşir. Aşırı milliyetçilik olarak isimlendirilen militan milliyetçilik savunusu yapan faşizm örneğinde bu durum açıkça görülebilir. Sağcı *Action Française* lideri Charles Maurras'ın (1862-1952) 'yekpare (*integral*) milliyetçilik' şeklinde kavramlaştırdığı anlayış bireyin ulusa mutlak itaatini talep eder. Yekpare milliyetçilik 'biz' ve 'onlar' şeklinde grup içi ve grup dışı arasında keskin bir ayrımın olmasını teşvik eder. Kolaylıkla anlaşılacağı üzere bu düşüncenin açık tezahürü, Alman Nazilerinin telkin ettiği sözde-bilimsel Ari ırkının üstünlüğü doktrini ve Yahudi aleyhtarlığında görülebilir.

Dışlayıcı milliyetçiliğin uluslararası ilişkiler alanında çarpıcı açılımları söz konusudur. Ulus içinde ki göçmen ve azınlıkların 'yabancı' diye kabul edildiği bir yerde, dışarıdaki yabancı uyruklu kişilere karşı da benzer bir güvensizliğin ve düşmanlığın olması muhtemeldir. Ulusal dışlayıcılık genellikle yabancı düşmanlığı, yabancılara karşı bir korku ve nefret şeklinde kendisini gösterir. Böyle durumlarda milliyetçilik şovenist, saldırgan ve yayılmacı bir karaktere bürünür. Hem savaşların hem de sömürgeciliğin kökenlerinin zaman zaman milliyetçiliğe dayandığında şüphe yoktur. I. Dünya Savaşı o dönemin büyük Avrupa güçlerini etkileyen, yayılmacı sömürgecilik taleplerinde ifadesini bulan ve nihayetinde savaşla sonuçlanan popüler milliyetçilik haleti ruhiyesi ile yakından ilişkilendirilebilir. II. Dünya Savaşı da Nazi Almanya'sının, aşırı milliyetçi duygular ile desteklenen ve Nazilerin üstün ırk doktrini ile meşrulaştırılan askeri yayılmacı programlarının bir sonucudur.

Bu çeşit milliyetçilik, liberal demokratik teorinin teklif ettiği milliyetçilikten çok farklıdır. Liberaller geleneksel olarak milliyetçiliğin uluslararası barış ve kozmopolitanizmle mükemmel bir şekilde uzlaştırılabilecek müsamahakar ve demokratik özellikler taşıdığını iddia ettiler. Kozmopolitanizm köken itibariyle tüm insanlığı kuşatacak *cosmo polis* yani 'dünya devleti'nin kurulmasını önerir. Liberal düşünürler nadir olarak bu kadar ileri giderler; fakat yine de geleneksel açıdan ulusu tek meşru siyasi topluluk olarak kabul ederler. Bu nedenle kozmopolitanizm kavramı hoşgörü, karşılıklı anlayış ve bağımlılık üzerine kurulmuş uluslar arasındaki barış ve uyum için kullanılır. 19. yüzyılın başlarından itibaren Manchesterli liberaller Richard Cobden (1804-65) ve John Bright (1811-89) uluslar arasındaki anlayışı ve karşılıklı ekonomik bağımlılığı artıracağı ve nihai olarak savaşı imkansız kılacağı gerekçesiyle serbest ticaretin savunucusu oldular. Arzulanan şu idi: Egemen ulusların ortak çıkarlar doğrultusunda işbirliğine gitmesi neticesinde istikrarlı ve barışçı dünya düzeninin ortaya çıkması sağlanabilirdi. Gerçekten liberaller, milliyetçiliğin her bir ulusun kendi kendini yönetir hale gelmesi şeklindeki temel hedefinin gerçekleşmesi durumunda, uluslararası çatışmaların esas nedeninin ortadan kalkacağına ve ulusların birbirleri ile savaşa girme saikinin yok olacağına inandılar. Liberaller milliyetçili-

ğin savaşa neden olduğu düşüncesini reddetmekle kalmadılar, onun zorunlu olarak hoşgörüsüzlüğe ve ırkçı bağnazlığa götürdüğü iddiasını da inkar ettiler. Milliyetçiliğin ulusal birliği tehdit etmekten daha çok, sağladığı kültürel ve etnik farklılıklarla toplumu zenginleştireceğine ve karşılıklı anlayışı teşvik edeceğine inandılar.

Lakin bu tip düşünceler milliyet ve milliyetçiliğin ötesine giden bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Liberal ve sosyalist kuramcılar tarafından benimsenen kozmopolitanizm ulusların organik ve doğal varlıklar olduğu düşüncesine karşı bir duruş sergiler. Liberal ve sosyalistler siyasi faaliyetlerin nihai olarak bir ulusun çıkarı doğrultusunda değil, tüm insanlığın çıkarları yönünde örgütlenmesi anlamındaki enternasyonalizm biçimlerini benimsemişlerdir. Bu düşünce, din, dil, toprak, etnik ve ulusal sınırları aşan 'evrensel' insan doğası kavramına dayanır. Bununla birlikte enternasyonalizmin zorunlu olarak ulusun düşmanı olduğunu düşünmek doğru değildir. Ulus, hala kendi kendini yönetmenin en uygun şekli olmaya devam ederken öte yandan muhtemelen küresel devletin yapmaktan aciz kalacağı kültürel kimlik duygusunu kazandırma ve sosyal uyumu sağlama işlevlerini görebilir. İnsanların kendilerini sadece ulus yerine insanlık ile tanımlayabilmeleri ve tanımlamaları, ulus üstü siyasi organizasyonların gittikçe artan ölçüde önemli ve meşru roller oynayacağını göstermektedir. Diğer bir deyişle ulus devletin günleri sayılıdır.

### *Ulus Devlet ve Küreselleşme*

Ulusun tek meşru siyasi yönetim birimi olması ilkesinden hareketle milliyetçiler ulus devletin siyasi örgütlenmenin en üst şekli olduğunu iddia ettiler. 1789'dan itibaren dünya bu ilkeye göre yeniden şekillendi. 2003'te BM tarafından tanınan 191 ülkenin sadece 15'i 1810 yılında mevcut idi. 20. yüzyıla kadar dünya nüfusunun büyük bir kısmı hala Avrupa imparatorluklarından birisinin sömürgesi altındaydı. Orta Doğu ve Afrika'da şu anda var olan 65 ülkeden sadece 3 tanesi 1910 öncesinde mevcuttu; 1959'dan sonra ise 74'ten fazla ülke ortaya çıkmıştır. Bu değişimler büyük ölçüde ulus devlet kurma arzusunda ifadesini bulan ulusal bağımsızlık arayışları sonucunda gerçekleşmiştir. Hiçbir devlet kültürel açıdan homojen değildir; her biri farklı kültürel veya etnik karışımlardan oluşur. Sadece göçün tama-

men yasaklanması ve 'yabancı' azınlıkların zorla dışarı atılması ile (Hitler'in Nazi Almanya'sı örneğinde olduğu gibi) 'gerçek' ulus kurulabilir. Ulus devlet bağımsızlığı ve kendi kendini yönetmeyi ifade eder ve siyasi inancı ne olursa olsun dünya üzerindeki tüm insanların desteğini almıştır.

Ulus devletin cazibesi hem kültürel uyum hem de siyasi kimlik sunmasındadır. Ortak kültürel kimliği olan bir grup insan, kendi kendini yönetme hakkını elde ettiğinde ortak bir toplum ve vatandaşlık peşi sıra gelir. Milliyetçiler bu nedenle dünya ulus devletlerini ortaya çıkaran güçlerin doğal ve karşı konulamaz olduğuna inanırlar: Başka hiçbir sosyal grup anlamlı bir siyasi topluluk kuramaz. Ayrıca milliyetçilerin ulusa ait hakları, genellikle bireyin sahip olduğu düşünülen haklar ile aynı derecede görmelerinin nedenini burada aramak gerekir. Onlar ulusların kendi kaderini kendilerinin belirlemesi ilkesine bireysel özgürlüğe gösterdikleri muameleyi yaparlar. Ulus devletin tüm dünyada hızla yayılmasına paralel bir şekilde onu etkisizleştirecek karşı güçler de ortaya çıkmaktadır. Bu güçlerin en etkilisi, dünya siyasetinde komünizmin yıkılmasından sonra hızlı bir şekilde gelişen, karmaşık siyasi, ekonomik, stratejik ve ideolojik değişimlere bağlı küreselleşmedir. Philip Bobbitt (2002) kendi vatandaşlarının refahını iyileştirme kapasitesiyle tanımlanan ulus devletin yerini, vatandaşların fırsatlarını en üst seviyede değerlendirebileceği piyasa devletinin aldığını iddia etmektedir.

Küreselleşme kolay ele gelmeyen kaypak bir kavramdır. Bazen birbirleriyle örtüşen ve içiçe geçmiş fakat bazen de zıt ve çelişik süreçler bütünüdür. Bununla beraber küreselleşmenin ana özelliği birbirine bağlı karmaşık ağların ortaya çıkmasıdır. Bunun anlamı ise yaşamımızın bizden çok uzaklarda meydana gelen hadiseler ve kararlar ile şekillenmesidir. Ulus ve devlet ölçütlerine göre belirlenmiş geleneksel siyasi sınırlar gittikçe geçirgen hal almakta, dünya 'sınırsız'laşmaktadır. Ayrıca önceleri insanları ayıran zaman ve mekan ayrımları da gittikçe daha az anlamlı hale gelmekte ve hatta bazı durumlarda bütünüyle anlamsızlaşmaktadır. Bunun en açık örneği doğrudan, aracısız ve küresel erişimi olan internet iletişimidir. Scholte (2000) küreselleşmeyi insanlar arasında 'yerbağımsız' (*suprateritorial*) ilişkilerin gelişmesi ile tanımlar. Bir diğer ifadeyle sosyal

mekan kavramı, gittikçe artan sayıdaki bağlantının, 'ulus ötesi' veya 'sınır ötesi' özellikler taşımasından dolayı toprağın daha az önem arz ettiği yeni bir yapılanmaya doğru gitmektedir.

Küreselleşmenin doğurduğu karşılıklı bağlantılar farklı ekonomik, kültürel ve siyasi süreçlerde tezahür etmektedir. Ekonomik küreselleşme, 'artık hiçbir ulusal ekonomi ada değildir' düşüncesini yansıtır: Tüm ekonomiler içiçe geçmiş küresel ekonomi tarafından az veya çok emilmiştir. Uluslararası şirketlerin gücünün artması, üretimin uluslararası hal alması, ülkeler arası serbest ve hızlı sermaye akışındaki artış gibi gelişmelerde bu durum gözlenebilir. Ekonomik küreselleşmenin en önemli sonucu ulusal hükümetlerin kendi ekonomilerini yönetme kapasitelerinin (özellikle serbest pazar prensiplerine göre ekonominin yeniden yapılandırılma taleplerine karşı direncin) azalmasıdır. Kültürel küreselleşme dünyanın bir tarafında üretilen bilgi, eşya ve imajların küresel akışa dahil olma sürecidir. Bu akış süreci birey, bölge ve uluslar arasındaki kültürel farklılıkları 'yok eder'. Bazen bu durum küresel malların, benzer tüketim tarzı ve ticari uygulamaların dünya çapında artmasını ifade eden 'McDonaldlaştırma' süreci olarak adlandırılır. Kültürel küreselleşme bilgi devrimi ile de desteklenmektedir: Bilgi ve uydu teknolojilerinin, telekomünikasyon ağlarının ve internetin yayılması. Siyasi küreselleşme ise BM, NATO, AB ve DTÖ gibi uluslararası örgütlerin gittikçe artan öneminde müşahede edilebilir. Bu tip örgütlerin önemi gelecek kısımda uluslarüstücülük ile alakalı olarak derinlemesine ele alınacaktır.

Küreselleşme konusunda çok derin tartışmalar bulunmaktadır. Bir açıdan küreselleşme üzerinden yapılan ayrımlar, kapitalizm ile sosyalizm arasındaki ideolojik mücadeleye dayanan geleneksel sağ-sol ayrımının yerini almıştır. Küreselleşme karşıtı/taraftarı olma tartışması aslında eski ve tanıdık ideolojik ayrımların yeni bir şekil almasından başka bir şey değildir. Bunun nedeni küreselleşmenin tam merkezinde yer alan karşılıklı bağlantıların, pazar değişimi ve ticari uygulamalarla olan sürekli ilişkisidir. Bu sebeple küreselleşmenin neo-liberal ve serbest piyasa ideolojisinin özelliklerini taşıdığı söylenmektedir. Bazen 'küreselciler' diye de adlandırılan küreselleşme savunucuları, küresel kapitalizmin ortaya çıkışının, refahı arttırıp fırsatları genişlettiğini, bireysel hak ve özgürlüklerin yayılmasını sağladığını iddia etmektedirler. Serbest ticaret, zengin ve fakir ülkelerin aynı oranda

yararlandığı ekonomik bağımsızlığı azaltsa da, her ülkeye kendisine en uygun mal ve hizmeti üretme fırsatı sunar. Serbest pazara dayalı ekonomik reformların yayılması, çok geniş grup ve çıkarların siyasi zemin bulabileceği politik reformların yapılmasında zorlayıcı etkendir. Küreselleşme bu anlamda demokratikleşmeyi teşvik eder.

Diğer taraftan küreselleşme çok sert eleştirilere konu olmaktadır. Küreselleşmeye yöneltilen en büyük eleştiri onun kalıcı, yeni ve derin eşitsizlik biçimleri ortaya çıkarmasınadır: Küreselleşme kazananların ve kaybedenlerin oyunudur. Kazananlar devamlı uluslararası şirketler ve genellikle sanayisi gelişmiş ülkeler, özellikle ABD olurken; kaybedenler işçiliğin ucuz, hukuki koruyucu düzenlemelerin zayıf olduğu veya hiç bulunmadığı, üretimin yerel ihtiyaçlardan daha çok büyük ölçüde küresel pazarın talepleri doğrultusunda yapıldığı gelişmekte olan ülkelerin halklarıdır. Küreselleşmenin kültürel etkisinin zararları azımsanamaz. Küreselleşme Batılılaştırma, hatta Amerikanlaştırma sürecini güçlendirmektedir. Yerli kültürler ve geleneksel yaşam tarzları ABD kontrolündeki küresel kapitalizmin ilerleyişiyle zayıflamakta veya parçalanmaktadır. Ayrıca küreselleşme dini fundamentalizmi ateşleyebilecek kızgınlık ve düşmanlıkların doğmasına neden olmaktadır. Bir diğer grup ise küreselleşmeyi ekolojik tahribata, 'risk toplumu'nun ortaya çıkmasına ve demokratik sürecin zayıflamasına neden olduğu için eleştirmektedir. Küreselleşmenin çevreyi tehdit edişi, sanayileşmenin acımasız büyümesinden, düzenleyici ve kontrol mekanizması olan koruyucu çerçevelerin parçalanmasından kaynaklanır. Onun risk, belirsizlik ve istikrarsızlığa olan etkisi şu gelişmelerde görülebilir: Gittikçe genişleyen ve karmaşık hal alan karşılıklı ilişkiler olay ve kararları etkileyen unsurların artmasına neden olmakta, bu da daha istikrarsız finansal pazarlar, krize eğilimli ve tahmin edilemez bir dünya ekonomisi ortaya çıkarmaktadır. Son olarak, ekonomik ve siyasi gücün artan ölçüde çok uluslu şirketler elinde toplanması demokrasiyi tehlikeye atmaktadır. Bu şirketler, sermaye ve üretimi dünyada istedikleri yerlere nakletme imkanına sahip olduklarından ulusal hükümetlere karşı mutlak bir avantaj elde etmekte ve böylece demokratik kontrollerden etkin bir şekilde kaçabilmektedirler.

Bununla beraber 'ulus devletin çöktüğü' ve 'küresel çağın' başladığı iddiası küreselleşmenin etkisini önemli ölçüde abartmak olacaktır.

Dünya ticaretindeki tartışmasız büyüme ve bilgi devrimi gibi değişimlere rağmen ulus devlet hala birçok insanın yaşamındaki en önemli siyasi, ekonomik ve kültürel kurumdur. Örneğin, ekonomik faaliyetlerin büyük bir kısmı hala sınırötesi değil ulusal sınırlar içinde gerçekleşmektedir. Hirst ve Thompson'ın (1999) iddia ettiği gibi, pazar ekonomisi reformlarının kaçınılmaz ve karşı konulamaz olduğunu savunan siyasetçi ve kuramcılar tarafından küreselleşme, bazı açılardan ideolojik araç olarak kullanılabilmektedir. Ulus devlete yeni rol ve hedefler belirlendiği takdirde küreselleşme zannedildiği gibi onun çöküşüne neden olmayabilir. Bu durum, ekonomik yaşam ve güvenlik konularında görülebilir. Küresel ekonomi ortamında ulus devletin ulusal refahı ve istihdam seviyesini kontrol etmedeki kapasitesi azalsa da, uluslararası rekabet gücünü koruyabilmek için dış yatırımları çekme ve eğitim ve öğretim sistemini güçlendirme gibi alanlarda yeni stratejiler geliştirmeye çok daha fazla ihtiyacı vardır. Ulus devletin, özellikle küresel terör gibi yeni tehditler karşısında, güvenlik alanındaki rolü ve sivil düzeni sağlamadaki kapasitesi küresel dünyada daha da önem kazanmaktadır.

## Uluslarüstücülük

Milliyetçilik bağımsız ulus devletler kurma görevini tamamladığı anda bu devletlerin otoritelerine meydan okuyan çok sayıda uluslarüstü kuruluş ortaya çıktı. Uluslarüstü bir organın ayırıcı özelliği, sadece bir ülkede değil birçok devleti içine alan uluslararası alanda yargı yetkisini kullanmasıdır. 20. yüzyıl ulusal egemenliğin kutsal bir ilke olarak değerlendirildiği ve siyasi yaşamın ulus temelli örgütlenmesinin neredeyse evrensel olarak kabul edildiği bir asır iken, 21. yüzyılda devletlerin gittikçe artan bir düzeyde uluslarüstü seviyedeki faaliyetlerine şahit olabiliriz. Aslında uluslarüstü siyasi sistemler yeni bir hadise değildir; tarihleri modern ulus devletinin öncesine kadar götürülebilir. Ayrıca bunlar tarihi olarak en geleneksel siyasi organizasyon biçimi olarak da kabul edilebilirler.

Antik Mısır, Çin, İran ve Roma imparatorluklarından İngiltere, Fransa, Portekiz ve Hollanda gibi modern Avrupa imparatorluklarına kadar, en yaygın uluslarüstü organlar imparatorluklar olmuştur.

İmparatorluklar zorla veya zor kullanma tehdidi ile bir arada tutulan çok farklı kültür, etnik grup ve uluslardan oluşan siyasi egemenlik yapılarıdır. Sömürgeler -Çin'in kontrolündeki Tibet'te olduğu gibi- hala devam etse de, Sovyetler Birliği'nin 1991'de yıkılmasıyla son büyük imparatorluk olan Rus İmparatorluğu da sona ermiştir. Modern uluslarüstü organlar, imparatorlukların tersine, oldukça farklı özelliklere sahiptirler. Bunlar ya uluslararası işbirliğinin getireceği avantajlardan dolayı ya da ortak tehdit ve tehlikeler karşısında güvenliği sağlama umuduyla, devletler arasındaki gönüllü antlaşmalarla gelişmişlerdir. Bu anlamda uluslarüstücülüğün yükselmesi küreselleşmenin büyüyen etkisini göstermektedir. Bu sürecin ortaya çıkardığı uluslarüstü organlar oldukça farklılık arz ederler. Birçok durumda, ülkelerin ulusal bağımsızlıklarından taviz vermeden, birlikte çalışıp ortak hareket edebilmelerine imkan veren devletlerarası işbirliğinin oluşmasına hizmet ederler. Artan sayıdaki örnekte görülebileceği gibi onlar, ortak kurumlar ve bürokratik yapılar geliştirerek kendi iradelerini üye devletlere kabul ettirebilme yeteneği kazandılar. Bu organlar en bilinen haliyle uluslararası federasyonlardır. Güçlü uluslararası kurumların ortaya çıkması ve modern yaşamın artan ölçüde küreselleşmesi bazılarını, şu anda uluslarüstücülüğün en üst şeklini gerçekleştirme eşiğinde olduğumuz düşüncesine yöneltmiş bulunmaktadır ki bu dünya devleti veya bir çeşit dünya hükümetidir.

### *Devletlerarasıcılık*

Devletlerarasıcılık (*intergovernmentalism*) uluslarüstü işbirliğinin en zayıf şeklidir; ulusların egemenlik ve bağımsızlığını koruyarak girdikleri her türlü ilişki için kullanılır. Bunun en yaygın şekli antlaşma ve ittifaklar olup en basit şekli ülkeler arasındaki ikili antlaşmalardır. Bazı durumlarda bu, ekonomik gelişme arzusundan kaynaklanır; örneğin 19. yüzyılın ortalarında Avrupa'da yapılan bir dizi antlaşma ile gümrük vergileri karşılıklı indirilerek serbest ticaret yayılmıştır. 1948'den itibaren GATT (Ticaret ve Gümrük Tarifeleri Genel Antlaşması) ve 1995'ten itibaren DTÖ, imza atan ülkeler arasındaki gümrük vergilerinin ve diğer ekonomik korumacılıkların müzakere ile azaltılması veya kaldırılmasını mümkün kılan forum olmuşlardır. Gümrük-

süz ticaret bölgeleri kurma hedefi, Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun kurulmasında ve ABD, Kanada ve Meksika arasında yapılan Kuzey Amerika Serbest Ticaret Antlaşması'nın (NAFTA) oluşumundaki temel etkendir. İttifaklar ise genellikle muhtemel saldırganlara karşı müşterek güvenlik arayışı sonucunda oluşur. Örneğin 1914'e giden süreçte Avrupa iki rakip ittifak arasında bölünmüştü: Almanya, Avusturya ve İtalya'dan oluşan İttifak Devletleri ile İngiltere, Fransa ve Rusya'dan oluşan rakip İtilaf Devletleri. İki savaş arasındaki dönemde Nazi Almanya'sı ve Faşist İtalya, Roma-Berlin Eksenini (1936) kurdular ve buna Anti-Komintern Paktı (1937) ile Japonya'yı dahil ettiler. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü (NATO) (1949) ve Varşova Paktı (1955) şeklindeki rakip ittifak sistemleri ile Güney Doğu Asya Antlaşması Örgütü (SEATO) gibi bölgesel savunma ittifakları kuruldu. Bu ittifakların şartları tabii olarak oldukça farklılık arz ediyordu. İttifakların Almanya ve İtalya arasındaki Eksen'de gördüğümüz üzere ortak ilkelerin ifadesinden öteye gitmeyenleri olduğu gibi, NATO ortak komuta yönetimi tarafından yapılan koordineli ve uyumlu askeri harekatın tüm detaylarının belirlendiği antlaşmalar da sözkonusudur.

Bu antlaşma ve ittifaklar, ekonomik veya askeri çok özel bir alanda politika oluşturulması gibi oldukça hususi konularda olabilir. Nadiren genel ve geniş konulara değinirler. Böyle bir antlaşmayı imzalamakla devletler ulusal egemenliklerinden resmen vazgeçmiş olmazlar. Antlaşmalar ve ittifaklar ulusal çıkarlar elde etmek için imzalanır; antlaşmalara uymayı icbar edecek herhangi bir kurum bulunmadığından devletler, ancak bunlar ulusal çıkarlara hizmet ettiği sürece bu konudaki yükümlülüklerini yerine getirirler. Bu husus 1914'te İtalya'nın durumunda açıkça görülebilir: İttifak Devletleri üyesi olmasına rağmen İtalya, Almanya ve Avusturya ile beraber savaşa girmediği gibi 1915'te İtilaf Devletleri yanında savaşa iştirak etmiştir. Aynı şekilde 1958'de NATO'nun ortak komuta yapısının bir parçası olmayı istemeyen Fransa, ordusunu NATO'dan geri çekmiştir. Uluslarüstü organizasyonların en zayıf yönü, uluslararası işbirliği girişimlerinin, ortak güvenin olduğu ve ulusal çıkarların açıkça örtüştüğü alanlarda olmasıdır. Bu durumu İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki 40 yılda silahların kontrolü hususunda yapılan çok tereddütlü gelişmelerde gözlemek

mümkündür. Soğuk savaş olarak yansıyan ABD ve Sovyetler Birliği arasındaki ideolojik güvensizlik ve çift kutuplu dünya düzenindeki iç rekabet bu tip devletlerarası çözümlerin etkisiz kalmasına ve silah yarışının daha da hızlanmasına neden olmuştur.

Devletlerarası yapılanmaların diğer şekilleri ikili antlaşma ve ittifaklar yerine birden fazla devlet arasında birlik veya konfederasyon kurmak için yapılan daha geniş sözleşmelerdir. Birlikler, Antik Yunan'daki Achaean ve Aetolian Birlikleri gibi, antik zamandan beri mevcuttur. Modern dönemin en meşhur birliği ise 1919'da kurulan Milletler Cemiyeti'dir. 1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra onun 12 eski cumhuriyeti Bağımsız Devletler Topluluğu'nu (BDT) kurdu. Cemiyetler ve konfederasyonlar, genellikle stratejik ve ekonomik avantaj elde etme umuduyla kurucu antlaşmaya veya tüzüğe uymayı kabul eden bir grup devletten oluşur. Milletler Cemiyeti 20. yüzyıldaki ilk en büyük uluslarüstü organizasyon tecrübesi idi. En önde gelen savunucusu olan ABD başkanı Woodrow Wilson, Cemiyet'in uluslararası rekabet, saldırganlık ve yayılmacılıkta ifadesini bulan 'güç siyaseti' yerine, uluslararası anlaşmazlıkların barışçı yollarla halledilmesini mümkün kılacak müzakere ve tahkim sürecini ortaya çıkaracağını ümit ediyordu. Fakat Milletler Cemiyeti'nin dönemin sınır tanımayan saldırgan milliyetçiliğini kontrol altına almakta oldukça yetersiz olduğu ortaya çıktı.

İlk planda Cemiyet'in hakikaten 'uluslar cemiyeti' olmaması gerçeği onu zayıflattı. Wilson'ın tüm girişimlerine rağmen ABD üye olmadı; Birinci Dünya Savaşı'nda yenilen Almanya Cemiyet'e ilk defa 1926'da kabul edildi ve Hitler'in iktidara gelmesiyle 1933'te ayrıldı. Japonya, Mançurya işgalinin eleştirilmesi üzerine 1932'de Cemiyet'le ilişkisini kesti. Sovyetler Birliği Cemiyet'e, Almanya ve Japonya'nın ayrılmasından sonra ancak 1934'te katıldı. Daha da ötesi Cemiyet kararlı bir şekilde eylemde bulunmada zorluk çekiyordu: Kararlar Konsey'de oy birliği ile alınıyordu ve Cemiyet kendi iradesini uygulayabileceği askeri gücü olmadığından genellikle uygulanamayan ekonomik yaptırımlara dayanmak zorunda kaldı. Bu nedenle Milletler Cemiyeti küçük ülkeler arasındaki önemsiz sorunları çözme dışında Japonya, İtalya ve Almanya'nın 1939'daki savaşla sonuçlanan yeni-

den silahlanma ve askeri yayılmacılık politikaları karşısında olanları çaresizce seyretmekten başka bir şey yapamadı.

Yukarıda tartışılan oluşumlara kıyasla uluslararası konfederasyonlar daha yaygındır. Bunların bir kısmı Afrika Birliği Örgütü (ABÖ), Amerika Devletler Örgütü ve OPEC (Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü) gibi, genellikle ortak siyasi, sosyal ve ekonomik hedefleri geliştirmek amacını güden bölgesel örgütlenmelerdir. Diğer bir kısmı ise dünyanın sanayi açısından en gelişmiş ülkelerini temsil eden OECD (Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Teşkilatı) örneğinde olduğu gibi belirgin coğrafi özelliklere sahip olmayabilir. Britanya'nın eski sömürgelerince kurulan ve İmparatorluğun varisi olan İngiliz Milletler Topluluğu da Karayipler, Asya, Avustralya, Avrupa ve Afrika'yı kapsayacak şekilde coğrafi olarak yayılmıştır. Konfederasyonlar, üyelerin egemenliklerini korudukları gönüllü birliklerdir. Konfederasyonların daimi bir merkezi ve bürokratları bulunsa da nadiren etkin yürütme otoritesine sahiptirler. Gerçekte konfederasyonlar danışma, değerlendirme ve müzakere forumundan öte bir şey değildirler. Önemleri devletlere, OPEC'in 1970 sonrasında petrol fiyatlarını düzenlemesi örneğinde görülebileceği gibi, ortak eylem imkanı sağlamasından gelir.

Bağımsızlıklarını koruma, savunma ve diplomasi konularında kontrollerini devam ettirme arzusu taşıyan üye ülkeler çoğunluk kararlarına uymakta istekli davranmamaktadırlar. Bu nedenle konfederasyonlar nadiren birlikte etkin eylemler gerçekleştirebilmektedir. Afrika Birliği Örgütü ve İngiliz Milletler Topluluğu'nun 1994 öncesi dönemde ırk ayrımcılığının (*apartheid*) kaldırılması hususunda Güney Afrika'ya ortak baskı uygulamadaki başarısızlıkları buna örnektir. Bu topluluklar diplomatik kınama ve gevşek ekonomik yaptırım uygulama girişimlerinden başka bir şey yapamadılar. Konfederasyonların sahip olduğu bu gibi zaaflar bazılarını daha güçlü merkezi otoriteye sahip federe devletler oluşturmaya yöneltmiştir. Bu durum 1776'da bağımsızlıklarını ilan eden Kuzey Amerika'daki 13 eski İngiliz kolonisinin 1777'de benimsedikleri Konfederasyon Bildirgesi ile gevşek bir birlik kurmalarında görülebilir. Ancak yeni bağımsız devletler ortak diplomotik tanınma ihtiyacının ve daha yakın ekonomik ilişkilerin sağlayacağı avantajların kısa sürede farkına vardılar. Nihayetinde 1787 Amerikan Anayasası'nı hazırlayarak

Amerika Birleşik Devletleri federal cumhuriyetini kurdular. Benzer bir şekilde Almanya ve İsviçre federal devletlerinin her biri başlangıçta bağımsız devletler konfederasyonu idi. Bağımsız Devletler Topluluğu (BDT) örneğinde ise yeni bağımsız devletler arasındaki çatışmalar ve Sovyetler Birliği'ne halef ortaya çıkarma korkusu kısa zamanda birlik girişiminin gündemden düşmesine neden olmuştur.

### *Federalizm ve Federasyonlar*

Federalizm, yasama gücünün merkezi hükümet ve eyaletler arasında paylaşılmasıdır. Bir anayasa metni ile belirlenmiş faaliyet, güç ve yükümlülükler devletin birimleri arasında dağıtılmıştır. Egemenlik, en azından teoride, merkez ve çevre arasında bölünmüş olup hükümet kademelerinden hiçbiri diğerinin gücüne tecavüzde bulunmaz. Geleneksel anlamıyla federalizm devlet gücünün örgütlenmesi ile ilgilidir: ABD, Kanada, Avustralya, Almanya, İsviçre ve Hindistan örneklerinde görülebileceği gibi merkezi veya federal hükümet gerçekte ulusal hükümettir; çevre yönetimleri ise bir çeşit bölgesel hükümetlerdir. Sonuç olarak, federal devletlerin egemenlik gücü, sınırları içinde bölünmüş olsa da uluslararası arenada bu devletler bağımsız ve tek egemen güç olarak tanınırlar. 20. yüzyılda federalizm devletin yalnızca iç örgütlenmesine uygulanan bir ilke olma yanında giderek artan ölçüde uluslarüstü organizasyonlara uygulanır hale gelmiş bulunmaktadır.

Uluslararası federasyonun en gelişmiş örneği Avrupa Birliği'dir (AB). 1967'de kurulan Avrupa Topluluğu (AT) mevcut üç organizasyonun birleşiminden oluşmaktaydı: Bunlar 1952'de kurulan Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu, 1957'de Roma Antlaşması ile oluşan Atom Enerji Topluluğu ve Avrupa Ekonomi Topluluğu'dur. İkinci Dünya Savaşı sonrasında siyasi, ekonomik ve stratejik değerlendirmeler Avrupa bütünleşmesine işaret ediyordu. Bu hedef 1946'da Winston Churchill'in 'Avrupa Birleşik Devletleri' teklifinde görüleceği üzere açıkça federal Avrupa şeklinde anlaşılmıştır. Siyasi açıdan, Avrupa ülkeleri 1914 ve 1939'un hiçbir şekilde tekrarlanmasını istemiyorlardı; zira bir dünya savaşı ile sonuçlanan Avrupa'daki çatışmalar kıtayı harap etmişti. Savaşla tahrip olmuş Avrupa'yı ekonomik açıdan yeniden inşa etmek için uluslararası işbirliği ve ticaret yönünde güçlü bir

arzu vardı. Stratejik açıdan, Avrupa'daki birçok kişi 1940'ların sonunda Doğu Avrupa'da genişleyen Sovyet gücünü ve ortaya çıkmakta olan iki kutuplu dünya düzeninde Avrupa'nın dışarıda kalmasını tehdit olarak algılıyordu.

AB, sınıflandırılması çok güç bir siyasi organizasyondur. Kelimenin dar anlamıyla, artık hükümetler arası bir temelde faaliyet gösteren (başlangıçtaki AET ve AT'da olduğu gibi) bağımsız devletler konfederasyonu değildir. Üye devletlerin egemenliği 1966'daki 'Lüksemburg uzlaşması' ile kefenlenmiştir. Bu uzlaşmada Bakanlar Konseyi'nde oy birliği genel uygulaması kabul edildi ve üye devletlere hayati önemdeki ulusal çıkarlarını tehdit eden meselelerde tam veto yetkisi tanındı. Avrupa Tek Senedi (1986) ve Avrupa Birliği Sözleşmesi veya Maastricht Antlaşması (1993) sonucunda büyük devletlerin bile azınlıkta kalmasına izin veren nitelikli oy çokluğu uygulaması birçok siyasi konuda uygulandı; böylece ulusal veto alanı daraltıldı. Bu eğilim, AB hukukunun tüm üye devletler üzerinde bağlayıcı olması ve belirli AB organlarının gücünün ulusal devletlerin gücünün aleyhine genişlemesi gerçeği ile sonuçlandı. Neticede, başlangıçta Bakanlar Konseyi sonraları ise özellikle Avrupa Komisyonu ve Adalet Divanı şeklinde görülen hem uluslararası hükümet hem de federal özellikler taşıyan bir siyasi organ ortaya çıktı. AB henüz 'federal Avrupa' olamamış olabilir fakat Avrupa hukukunun, üye ülkelerin ulusal hukuku üzerindeki üstünlüğünden dolayı muhtemelen 'federalleşen' Avrupa'dan bahsetmek daha doğru olacaktır.

Bununla beraber Avrupa bütünleşme süreci derin bölünmeleri ve çok geniş tartışmaları ateşlemiş bulunmaktadır. Bazı ülkeler demokratik özyönetimi sağlamanın en iyi yolu olduğuna inanarak ulusal egemenlik ilkesine sıkı bir şekilde sadık kalmaya devam ettiler. Bu durum, 1960'larda Fransa başkanı Charles de Gaulle'ün 'Vatanlar Avrupası' (*Europe des patries*) vizyonunda kendini gösterir. De Gaulle'ün teklif ettiği örgütlenme biçimi, üye ülkelerin, hayati önemdeki ulusal çıkarlarını tehdit eden konularda veto hakkını korumaya devam ettikleri bir Avrupa modelidir. Margaret Thatcher 1988'deki meşhur Bruges konuşmasında benzer bir şekilde 'Avrupa Birleşik Devletleri' oluşturmaya yönelik hareketleri delilik olarak niteleyip reddetmiştir. De Gaulle ve Thatcher'in Avrupa'sı bağımsız

ulus devletlerin konfederasyonu olup federal Avrupa değildir. Bu bakış açısına göre Avrupa 'süper devleti' hiçbir zaman geniş halk desteği bulamayacak ve Thatcher'in 'Avrupa karakterinin robot resmi' diye isimlendirdiği yapıyı kurma girişimi ulusal kültür ve kimliklerin altını oymaktan başka bir şeye hizmet etmeyecektir.

Öte yandan federal Avrupa hedefi AB'deki birçok siyasetçi tarafından ekonomik ve siyasi nedenlerle açıkça benimsenmiştir. Daha fazla bütünleşme, ticari faaliyetler üzerinde sınırlamanın az olduğu daha büyük bir pazar oluşturarak büyüme ve yatırımı teşvik eden ekonomik faydalar sağlayacaktır. Bu bakış açısına göre 1999'da tek bir Avrupa Para Birimi'ne geçilmesiyle AB dünyanın en büyük ticari bloğu haline gelecek; bu da büyümeyi ve refahı destekleyecektir. Siyasi açıdan Avrupa bütünleşmesi kozmopolitanizmin avantajlarını sunar. Bu avantajlar hem farklı ulusal kimliklerini koruyan Avrupa halkları arasında hoşgörü ve anlayışın gelişmesinde hem de çeşitli ulusal gelenekleri içine alan uluslarüstü Avrupa siyasi kültürünün ortaya çıkışında görülebilir. Açık olan şudur ki, Avrupa birliği oluşturma yönündeki eğilimin hızı artacak, üye ülkelerin halklarının AB düşüncesini anlamlı siyasi bir olgu olarak kabul ettikleri sürece devam edebilecektir.

Ulus devletin en büyük avantajı sosyal uyum ile desteklenen siyasi yönetim biçimi olmasıdır: Devletin meşruiyeti doğal ve organik topluluk kabul edilen alanda faaliyet göstermesinden kaynaklanır. Birçok örnekte görüleceği üzere ortak kültür, dil, gelenek vb. ile bir arada tutulan uluslar bu açıdan birçok avantaja sahiptir. Bölgeleri ve kıtaları kapsayan uluslarüstü oluşumlar çok farklı gelenek ve kültürler ile bir arada tutulan, farklı dilleri konuşup farklı dinlere mensup insanlar arasında siyasi dayanışma geliştirmeye çalışmak zorundadırlar. Kısacası, AB oluşum sürecinde milliyetçilik bir çeşit uluslarüstü ve uluslararası bir yapıya yol vermek zorundadır. Maastricht sözleşmesinin işkenceye dönüşen sürecinde görüldüğü gibi bunu başarmak oldukça zordur. Bu sözleşme, geçmişte Avrupa Birliği'nin en güçlü savunucularından olan Fransa'da yapılan referandumda sadece çok az bir oy farkıyla kabul edildi; Danimarka'da ise halk desteği ancak ikinci referandumla sağlanabildi. İngiltere'de kısmen, 'ters' bir sonuç çıkma ihtimalinden dolayı referandum yapılmadı; Parlamento'da ise Maastricht sözleşmesi, hükümetin meselenin güven oylama-

sı konusu olduğunu açıklaması ve reddedilmesi durumunda genel seçime gideceği tehdidi altında onaylanabildi. Şurası açıktır ki, genel halk desteği olmadan gidilecek daha ileri bir Avrupa bütünleşmesi, meşru otoriteye sahip olmadığı düşünülen kurumlara karşı milliyetçi tepkiyi ateşleyecektir. Bu tarz milliyetçilik ise büyük bir ihtimalle kızgın, dar görüşlü ve muhtemelen saldırgan olacaktır.

### *Dünya Devleti Projesi*

Dünya devleti en üst uluslarüstü teşkilat şekli olacaktır. Bu proje tüm diğer devlet, ulus ve uluslarüstü yapıların üzerinde yer alacak küresel devletin inşasını amaçlar. Gerçekten de, kesin bir dille ifade etmek gerekirse, bu durumda hem ulus devlet hem de uluslarüstü teşkilatlar artık egemenlik gücüne sahip olmayacakları için anlamsız kalacaklardır. Böyle bir örgütlenme için birbirine tamamen zıt iki model öngörülmüştür. İlk model, dünyanın süper güce sahip tek bir devletin hakimiyeti altında olması fikrinde ifadesini bulur. Bir bakıma antik dönemde, en azından kendileri tarafından 'bilinen' dünyada Roma böyle bir imparatorluk kurdu. Adolf Hitler yönetimindeki Almanya genişleme siyaseti uygulayarak, şayet Hitler'in yazdıkları ciddiye alınırsa, nihai olarak Ari dünya hakimiyetini kurmayı hedeflemişti. Böyle bir dünya imparatorluğu daha önceki örneklerde olduğu gibi sadece askeri hakimiyet ile sağlanabilir ve milliyetçiliğin gücü dikkate alındığında bu tarz dünya devleti modelinin istikrarlı ve kalıcı olabileceği oldukça şüphelidir.

Dünya devletinin ikinci modeli 'devletler devleti'dir. Immanuel Kant 'milletler cemiyeti' teklifi ile dünya devletinin ilk uyarlaması sayılabilecek bir model geliştirmiştir. Gönüllü uluslararası anlaşmalar ile vücuda gelen böylesi bir global devlet halihazırda ABD ve AB'nin sahip olduğu gibi federal yapılar geliştirebilir. Diğer bir deyişle, mevcut ulus devletler farklı kimliklerini koruma ve iç işlerini kontrol etme imkanına sahip çevre kurumlar haline gelecektir. Küresel devlet şeklindeki merkezi hükümet ise uluslararası ve ekonomik ilişkileri düzenlemekle, uluslar arasındaki ihtilaflı konularda hakemlik yapmakla ve tüm dünya halkları için ortak güvenlik sağlamakla yükümlü olacaktır. Böyle bir dünya devletinin, yaşayabilmek için, tüm

devletlerde olduğu gibi, kendi alanına giren hukuki konularda meşru güç kullanma tekelini elinde bulundurması veya en azından tek bir devletin sahip olduğundan daha büyük askeri güce sahip olması gerekir. Böyle bir dünya yönetimi vizyonu, Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler tecrübesi ışığında tüm dünyada gittikçe yaygınlaşmaktadır.

### Immanuel Kant (1724-1804)

Alman filozofu Kant tüm yaşamını (o zamanlar Doğu Prusya sınırları içinde olan) Königsberg'te geçirdi. 1770'de Königsberg Üniversitesi'nde mantık ve metafizik profesörü oldu. Felsefi çalışmaları yanında Kant tek düze yaşamı ile tanınır.

Kant 'eleştirel' felsefesinde bilginin sadece duyu intibalarının toplamı olmadığını, insan zihnindeki kavramsal araçlara da dayandığını iddia eder. Onun siyasi düşünceleri ahlaka verilen merkezi önem ile şekillenmiştir. O 'aklın kanunları'nın belirli kategorik emperatifler buyurduğuna inanır; bunların en önemlisi diğer insanlara 'araç' olarak değil 'amaç' olarak muamelede bulunma yükümlülüğüdür. Kant'a göre, özgürlük birey üzerinde herhangi bir zorlamanın olmaması anlamına gelir. Bu, ahlaki tercihler yapabilme kapasitesi olan ahlaki ve akılcı özgürlüktür. Kant'ın ahlaki bireyciliği liberalizm üzerinde önemli bir etki yapmıştır. Ayrıca akıl ve ahlakın savaşmamayı ve insanlığın geleceğinin 'evrensel ve sürekli barışa' dayanması gerektiğini emrettiğini belirterek, uluslararası siyasette idealist geleneğin esin kaynağı olmuştur. Kant'ın en önemli eserleri *Critique of Pure Reason* (1781), *Critique of Practical Reason* (1788) ve *Critique of Judgement*'dır (1790).

Dünya devleti iddiası açık ve tanıdıktır. 17. ve 18. yüzyılların siyaset düşünürleri 'doğal hal'deki devletsiz toplumlarda yaşamın nasıl olabileceğini tasavvur ederek devletin gerekli olduğunu savundular. Bu düşünürler, bireylerin uygulanabilir kanunlarla kontrol edilmemesi durumunda sosyal yaşamın çok kısa bir sürede kaos, kargaşa ve nihayetinde iç savaşa sürükleneceğini iddia ettiler. Bu nedenle siyasi düşünürler düzenli yaşamı tek başına garanti edecek olan hukuk ve

hükümet sisteminin kurulması için akılcı bireylerin kendi rızalarıyla sosyal sözleşme yaptıkları sonucuna vardılar. Bu dönemde toplumlar nispeten küçüktü ve gücün tek bir ulusal hükümete verilmesi fikri anlamlı idi. Fakat 19. yüzyıldan sonra modern teknoloji, kitlesel medya ve uluslar arasındaki kültürel ve entelektüel değişimler neticesinde uluslararası boyut kazanan ekonomi, artan turizm ve seyahatler uluslararası toplumu ortaya çıkardı. Bu şartlarda sosyal sözleşme teorisi yeniden düzenlenmeliydi. Bir çeşit küresel devlet olmadan dünya düzeni, G. L. Dickinson'ın (1926) I. Dünya Savaşı'ndan hareketle 'uluslararası anarşi' diye adlandırdığı, yani her bir devletin kendi şahsi ulusal çıkarlarını gerçekleştirmeye çalıştığı bir duruma dönüşebilirdi. Uluslararası egemen bir gücün bulunmaması 20. yüzyılda iki dünya savaşı ile kendisini gösteren kaosa ve kargaşaya davetiye çıkarmıştır. Bu nedenle her bir devlet, doğal haldeki bireyler gibi, kendi çıkarlarının küresel devlet şeklindeki üst bir otoritenin kurulması ile korunabileceğinin farkına varacaktır.

Açıkça söylemek gerekirse, böyle bir gelişmenin önünde büyük engeller bulunmaktadır. Muhtemelen bu engellerin en can alıcısı dünya devletini arzulanır kılan güç siyasetinin aynı zamanda onun gerçekleşmesini imkansız kılma ironisidir. Ekonomik ve askeri açıdan güçlü devletler şüphesiz anarşik uluslararası düzenin nimetlerinden faydalanmaya çalışarak, daha üst bir uluslarüstü otoriteyi kabulde isteksiz olacaklardır. Bu husus şu ana kadar gerçekleştirilen en ileri dünya devleti tecrübesi olan Birleşmiş Milletler'in durumunda gözlenebilir. BM tanımlanması zor bir organizasyondur. Yerini aldığı Milletler Cemiyeti gibi siyasi, ekonomik, sosyal ve insani problemleri çözmek için uluslar arasındaki işbirliğini geliştirmeye, uluslararası barış ve güvenliğin devamına kendini adamıştır. Şüphesiz BM dünyanın hemen hemen tüm bağımsız devletlerini içine alacak dünya örgütünü kurmada Milletler Cemiyeti'nden daha başarılıdır. BM tarihi, birçok başarısına rağmen, güç siyasetinin işleyişini felç eden örneklerle doludur. BM sadece iki durum için (1950'de Kore konusunda ve 2001'de Afganistan'daki Taliban rejimine karşı) askeri operasyon kararı almıştır. İki kutuplu soğuk savaş döneminde ABD ve Sovyetler Birliği sık sık karşı pozisyonlar alarak Güvenlik Konseyi'nin etkin karar almasını engellemişlerdir. Şu andaki tek kutuplu dünyada

ABD, 2003'teki Irak işgali kararında olduğu gibi, kendi eylem özgürlüğünü sınırlayacak BM kontrolüne karşı gönülsüz durmaktadır.

BM'nin küresel devlet halini alma ihtimali açık bir şekilde üst seviyede uluslararası güven ve işbirliğinin gelişmesine bağlı bulunmaktadır. Bu gelişmenin sadece devletler seviyesinde politikacılar arasında değil ayrıca sokaktaki vatandaşlar arasında da gerçekleşmesi gerekir. Uluslarüstü federasyonların başarısı meşru siyasi örgütlenme olarak algılanmalarına bağlıdır. Bu nedenle, dünya vatandaşlığı kavramı anlamlı ve cazip hale gelmedikçe dünya devletinin kurulması imkansızdır. Bu vizyon, geleneksel olarak ulusun ötesine bakan ve insan hakları ile ortak insanlık kavramlarının önemini vurgulayan liberalizm (bkz. s. 35) ve sosyalizm gibi 'evrensellik' ilkesinin destekleyicileri tarafından kabul edilmiştir. Fakat milliyetçilik bu kadar güçlü bir çekiciliğe sahip olduğu sürece dünya vatandaşlığı düşüncesi ile desteklenen dünya devleti projesi ütopik bir rüya olmaya devam edecektir.

## Özet

1. Egemenlik mutlak ve sınırsız güç demektir. Bu, nihai hukuki otorite anlamında hukuki egemenlik veya karşı konulamaz cebri güç anlamında siyasi egemenlik şekillerini alabilir. İç egemenlik nihai otoritenin devlet içinde olmasını ifade eder. Siyaset teorisindeki birçok tartışma bu egemenliğin kimde bulunması gerektiği sorusu etrafında gerçekleşse de bu düşünce parçalanmış bir yapıya sahip çoğulcu modern toplumlara uygulanamayabilir.
2. Devletin uluslararası faaliyetlerde özerk olmasını ifade eden dış egemenlik, demokratik hükümet düşüncesi ile birleşerek, bağımsızlık ve kendi kendini yönetme idealinde somutlaşan ulusal egemenlik ilkesi şeklinde gelişmiştir. Eleştirmenler modern yaşamın birçok alanının uluslararası bir yapıya dönüşmesinden dolayı bu düşüncenin geçerliliğini yitireceğini ve ayrıca devlete halk üzerinde mutlak yargı yetkisi vermesi nedeniyle tehlikeli olacağını iddia ettiler.
3. Ulus; dil, din, etnisite ve tarih birliğini yansıtan kültürel bir oluşumdur. Ulus devlet bu nedenle hem kültürel uyum hem de

siyasi birlik imkanı sunar. Önemi zaman zaman abartılsa da küreselleşme, çok çeşitli şekilleriyle, ulus devletin özelliklerini ve küresel siyasetin doğasını değiştiren karşılıklı ilişki ağları ortaya çıkarmış bulunmaktadır.

4. Uluslarüstü yönetim biçimleri, devletlerin karşılıklı çıkarlar üzerinde ortak eylem ve işbirliği yapmasına imkan veren gelişmelerdir. Devletlerarası biçimiyle bu yaklaşım -antlaşma, ittifak ve konfederasyon şeklinde- ulusal güvenliği sağlar. Bununla beraber uluslararası federal yapılarda egemenlik uluslarüstü kurumlar ve üye devletler arasında bölünmüştür. Bu yapıların başarısı ve meşruiyeti, genel sadakati tesis etmeye ve nihai olarak da besledikleri kozmopolitanizm ile ulusal siyaseti aşabilme kabiliyetlerine bağlıdır.

## İleri Okumalar

Booth, K. & Smith, S., *International Political Theory Today*, Cambridge: Polity Press, 1995.

Brown, D., *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*, Londra: Routledge, 2000.

Burgess, M. & Gagnon, A. G., *Comparative Federalism and Federation*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993.

Canovan, M., *Nationhood and Political Theory*, Cheltenham: Elgar, 1996.

Hindley, F. H., *Sovereignty*, 2. bsk., New York: Basic Books, 1986.

Miller, D., *On Nationality*, Oxford: Clarendon, 1995.

Ohmae, K., *The End of the Nation State*, Londra: Harper Collins, 1995.

Ruggie, J. G., *Constructing the World Polity*, Londra: Routledge, 1998.

Scholte, J. A., *Globalization: A Critical Introduction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.

Smith, A. D., *Theories of Nationalism*, Londra: Duckworth, 1991.

Spencer, P. & Wollman, H., *Nationalism: A Critical Introduction*, Londra: Sage, 2002.

# 5.

# Güç, Otorite ve Meşruiyet

Giriş
Güç
Otorite
Meşruiyet
Özet
İleri Okumalar

## Giriş

Siyaset esasında güç hakkındadır. Siyasi uygulamalar genellikle güç kullanımı, siyaseti inceleyen akademik çalışma sahası da özü itibariyle gücün incelenmesi şeklinde sunulur. Hiç şüphesiz siyaset öğrencileri güç olgusunu çalışmaktadırlar. Bu öğrenciler güce kimin sahip olduğunu, onun nasıl kullanıldığını ve hangi esaslara göre uygulandığını öğrenme çabası içindedirler. Onların bu ilgilerini özellikle modern toplumdaki güç dağılımı konusundaki açık ve derin tartışmalarda tekrar tekrar görmek mümkündür. Güç, yaygın ve eşit bir şekilde mi dağıtılmıştır yoksa azınlık durumundaki 'güçlü elit' veya 'yönetici sınıf' elinde mi yoğunlaşmıştır? Güç esas itibariyle insanlara ortak amaçlarını gerçekleştirme imkanı veren iyi bir şey midir yoksa baskı ve egemenlik biçimi midir? Gücü tanımlamak zor olduğundan bu tip sorular gittikçe karmaşıklaşır. Muhtemelen siyaseti anlamada merkezi bir yerde bulunmasından dolayı, gücün anlamı üzerinde şiddetli tartışmalar cereyan etmektedir. Bazıları daha da ileri giderek, güç kavramının, üzerinde anlaşılmış tek bir tanımının mevcut olmadığını, bilakis çok çeşitli rakip güç kavramlaştırmaları olduğunu iddia etmektedirler.

Gücün bir şahsın diğerini itaate zorlaması anlamında tahakküm ve kontrol aracı olarak sunulması bazı problemleri beraberinde getirir. Zira güç siyasi yaşamda çoğu zaman halkın gönüllü ve rızaya dayanan kabulü ile gerçekleşir. Genellikle 'gücü elinde bulunduranlar'ın sadece halkı itaate zorlama becerisine değil bunu yapma hakkına da sahip oldukları düşünülür. Burada otorite ile güç arasındaki ayrım ortaya çıkar. Gücü otoriteye dönüştüren unsur nedir ve hangi esaslara göre

otorite meşru bir şekilde kullanılır? Bu da nihayetinde bizi, gücü yasal, meşru ve kabul edilebilir uygulama şeklinde algılayan meşruiyet sorusuna götürür. Meşruiyet genellikle istikrarlı devletin temeli kabul edilir ve rejimin, vatandaşların destek ve sadakatini kazanma kapasitesi ile eşdeğer görülür. Tüm devletler meşruiyet arayışındadır, fakat bunu hangi esaslara göre elde etmektedirler ve meşruiyetlerinin sorgulanması durumunda ne gibi sonuçlar ortaya çıkmaktadır?

## Güç

Çok sayıda güç kavramı mevcuttur. Doğa bilimlerinde güç genel olarak 'kuvvet' veya 'enerji' olarak anlaşılır. Sosyal bilimlerde ise gücün en genel kullanımı kişinin bir şeye gücü yetmesi (*power to*) anlamında, arzulanan sonucu gerçekleştirebilme becerisi ile ilişkilendirilir. Bu, bir odada yürümek veya gazete satın almak gibi çok basit işleri yapabilmeyi de kapsar. Diğer birçok örnekte güç, bir kişinin diğeri üzerinde kontrol sahibi olması (*power over*) anlamında, bir ilişki biçimini ifade eder. Bazen bu tarz kontrol biçimleri arasındaki fark 'güç' ve 'etkileme' arasında yapılan ayrımda da görülebilir. Bu ayrımda güç, bir şekilde diğerlerinin üzerinde bağlayıcı olacak resmi kararlar alabilme kapasitesidir; bu kararlar bazen sınıfta öğretmen, ailede ebeveyn ve toplumla alakalı olarak hükümetteki bakanlar tarafından alınır. Buna karşın resmi ve bağlayıcı kararların boşlukta alınmadığını göstermesi anlamında 'etkileme' bir çeşit dış baskı ile kararın içeriğini belirleme becerisidir. Burada gücün her zaman düşünülerek gerçekleştirilen kasıtlı bir uygulama olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Örneğin reklam, her ne kadar reklamcılar sadece ürünlerini satmaya çalıştıklarını iddia etseler de, materyalist değerlerin yayılmasında kullanılan bir güç olarak kabul edilebilir mi? Benzer bir şekilde 'kasti' (*intentionalist*) ve 'yapısalcı' güç anlayışları arasında bir tartışma mevcuttur. Kastı öne çıkaranlar gücün, çıkar grubu, siyasi parti, büyük şirket vb. şeklinde tanımlanabilir bir kişi ile ilişkili olduğunu savunurlarken, yapısalcılar gücü bir bütün halinde sosyal sistemin bir özelliği olarak görürler.

Bu tartışmayı sona erdirme yönündeki bir girişim, üzerinde anlaşma sağlanmış yerleşik bir tanımın yapılamadığını kabul edip farklı kavram ve kavramlaştırmalara dikkat çekerek, gücü 'özü itiba-

riyle tartışmalı' bir kavram olarak ele alır. Bu yaklaşım *Power: A Radical View* (1974) adlı çalışmasında gücü üç 'boyutlu' veya üç 'yüzlü' ayrım ile ele alan Steven Lukes tarafından benimsenmiştir. Gücün uygulamada tam anlamıyla kabul edilebilecek tanımı, onun tüm farklı tezahürlerini kuşatmaya çalışır: Şayet A, kendisinin istediği fakat B'nin yapmayı tercih etmeyeceği bir şeyi ona yaptırırsa güç kullanmış olur. Diğer bir deyişle güç kişinin başka bir kişiye normal şartlarda yapmayacağı bir şeyi yaptırabilme becerisidir. Lukes'ın ayrımı gerçek dünyada gücün nasıl kullanıldığına, yani A'nın B'nin davranışlarını etkileme yollarına dikkat çekmesi nedeniyle değerlidir. İlk olarak, güç karar alma sürecini etkileme kabiliyetini ifade eder; ikinci olarak, siyasi gündemi şekillendirerek, karar almayı engelleme becerisi anlamına gelir; üçüncü olarak da insanların algılarını ve tercihlerini yönlendirerek onların düşüncelerini kontrol etme şeklinde kendini gösterir.

### *Karar Verme*

Üç boyutlu gücün ilk 'yüzü'nün tarihi Thomas Hobbes'un şu teklifine kadar uzanır: Güç, 'fail'in 'meful'un davranışlarını etkileme kabiliyetidir. Bu anlayış kişiyi iradesinin hilafına 'itme' ve 'çekme' anlamındaki fiziki ve mekanik güç düşüncesi ile benzerlik arz eder. Siyaset biliminin merkezinde yer alan bu güç kavramlaştırması klasik ifadesini Robert Dahl'ın 'A Critique of the Ruling Elite Model'ında (1958) bulur. Dahl (bkz. s. 276) ABD'de gücün 'yönetici elit'in elinde temerküz ettiği iddialarını, gücün nerede bulunduğunu tespit etmede büyük ölçüde rastgele, keyfi ölçütler kullanmalarından dolayı eleştirmiştir. O, bunun yerine, güç incelemelerinin sistematik ve test edilebilir hipotezlere dayandırılması gerektiğini iddia etti. Bu amaçla Dahl 'yönetici elit' tezinin doğrulanabilmesi için gerçekleşmesi gereken üç kriter önerdi. 1. Yönetici elit, şayet mevcut ise, açıkça tanımlanmış olmalı. 2. Birçok 'temel, siyasi karar'da yönetici elitin tercihlerinin toplumdaki diğer grupların tercihleriyle çatıştığı belirlenmeli. 3. Elit grubun tercihlerinin diğer gruplara daimi bir şekilde öncelendiğinin ispatlanması gerekir. Gerçekte Dahl, gücü karar verme sürecini etkileme kabiliyeti olarak anlamış ve bu yaklaşımın hem objektif hem de ölçülebilir olduğuna inanmıştır.

## Thomas Hobbes (1588-1679)

İngiliz siyaset düşünürüdür. Bir papazın oğlu olan Hobbes ailesini terk etmiştir. Sürgündeki Galler Prensi Charles Stuart'ın özel öğretmeni olmuş ve Cavendish ailesinin koruması ve desteği altında yaşamıştır. Eserlerini İngiliz Devrimi nedeniyle ortaya çıkan belirsizlik ve iç savaş ortamında yazmıştır. Hobbes, Aristotle'dan sonraki, ilk kapsamlı doğa ve insan davranışı teorisini geliştirmiştir.

Hobbes temel eseri *Leviathan*'da ([1651] 1968) anarşi ve düzensizliğe tek alternatif olarak gördüğü mutlakiyetçi rejimi savunur. O, insanın özü itibariyle güç ve şahsi çıkar peşinde koşan bir varlık olduğuna inanır ve devletsiz toplum (doğal hal) yaşamındaki insanı 'yalnız, aciz, kötü, vahşi ve kaba' olarak tasvir eder. Devletin gücünü sınırlamanın, doğal hale dönme riskini ortaya çıkaracağını belirten Hobbes vatandaşların devlete şartsız itaatini savunur. Ona göre tiranlık bile olsa, bir yönetimin varlığı, hiçbir yönetimin olmadığı duruma tercih edilir. Bu şekilde Hobbes mutlakiyetçiliğin (bkz. s. 200) akılcı savunusunu yapmıştır. Bununla beraber otoriteyi vatandaşların rızasına dayandırması ve monarşi dışında bir egemen otoriteye izin vermesi nedeniyle, kralların ilahi haklara sahip olduklarını savunan kesimi kızdırmıştır. Hobbes'un karamsar insan doğası görüşü ve otoriteye olan hayati vurgusu muhafazakar (bkz. s. 167) düşünce üzerinde etkili olurken, bireyci metodolojisi ve sosyal sözleşme teorisini kullanması ilk dönem liberalizminin (bkz. s. 35) oluşumunda etkili olmuştur.

Bu görüşe göre güç, kimlerin istediklerini elde ettikleri, bunu hangi sıklıkta başardıkları ve isteklerinin neler olduğu sorularıyla alakalıdır. Bu yaklaşımın cazibesi, gücü işlerin bir şekilde yaptırılması olarak algılayan insanlar arasındaki ortak kanaat ile örtüşmesinden gelir ve bu nedenle en açık haliyle kararlar ve onların nasıl alındığı konularında kendisini gösterir. Dahl'ın işaret ettiği üzere bu yaklaşımın bir diğer avantajı da her türlü grup, topluluk veya toplum içindeki güç dağılımının deneysel ve hatta bilimsel olarak çalışılabilme-

sine imkan sağlamasıdır. Çalışma yöntemi açıktır: 'Önemli' karar alma alanlarından bir kaçını seç; buna katılan aktörleri belirle ve tercihlerini ortaya çıkar; son olarak, alınan kararları incele ve bunları aktörlerin tespit edilmiş tercihleri ile mukayese et. Bu yöntem özellikle 1950'lerin sonunda ve 1960'larda ABD'deki siyaset bilimci ve sosyologlar tarafından coşkulu bir şekilde benimsenmiş ve çok sayıda 'toplumsal iktidar' (*community power*) çalışmaları ortaya çıkmıştır. Bunların en meşhuru Dahl'ın *Who Governs?*'da (1963) ele aldığı New Haven'daki (Connecticut, ABD) güç dağılımı analizidir. Deneysel araştırmalar için ulusal siyasete kıyasla daha çalışılabilir birimler sağlamalarından dolayı, bu incelemelerde yerel topluluklar, genellikle de şehirler üzerinde yoğunlaşılır. Ayrıca yerel topluluklardaki güç dağılımları konusunda elde edilecek bilgiler ile ulusal düzeydeki güç dağılımı üzerine de makul genellemeler yapma imkanı sağlanmış olur.

Dahl, New Haven'da araştırma için üç 'temel' konu seçti: Kentsel yenilenme, kamu tarafından sağlanan eğitim ve siyasi adayların belirlenmesi. O, belirlenen her bir alanda siyaseten ayrıcalıklı ve ekonomik açıdan güçlü olanlar ile normal vatandaşların yaptıkları etki arasında büyük bir oransızlık olduğunu kabul etti. Bununla beraber farklı konularda politika oluşturmada farklı elit grupların etkin olduklarına dair deliller bulduğunu iddia ederek, gücü sürekli elinde bulunduran elit bir grup olduğu düşüncesini reddetti. Onun çıkardığı netice şu idi: 'New Haven günahları ve sevapları ile demokratik sistemin bir örneğidir.' Nihai olarak toplumsal iktidar çalışmaları, gücün tüm toplumda geniş bir şekilde dağıldığı sonucuna ulaştı. Kararları etkileme becerisi olarak tanımladıkları gücün bu boyutunu, gücün çok merkezli varlığını göstermesi anlamında, 'çoğulcu' güç bakış açısı diye niteleldiler. Fakat bu sonuç yanıltıcıdır: Plüralist çıkarımlar güçü belirlerken ne bu güç anlayışına dayanmışlar, ne de onun yöntemini kullanmışlardır. Örneğin organize tek bir grubun tercihlerinin diğer grupların tercihlerine düzenli olarak üstün gelmesi durumunda da elitist sonuçlar çıkarmamak için hiçbir neden yoktur. Daha önemli bir eleştiri ise, bu yaklaşımın karar verme süreçleri üzerinde yoğunlaşarak gücün sadece bir boyutunu görmesini, karar alınamayan durumları göz ardı etmesini konu alır.

### *Gündem Belirleme*

Gücü sadece kararların içeriğini belirleme becerisi olarak tanımlamak birçok sorunun ortaya çıkmasına neden olur. Her şeyden önce güç dağılımı ile ilgili hipotezlerin güvenilir bir şekilde nasıl test edilebileceği konusunda açık problemler mevcuttur. Mesela, inceleme konusu olan 'önemli' kararlar, göz ardı edilen 'normal' kararlardan hangi kritere göre ayrılacaktır? Ulusal seviyedeki güç dağılımının yerel seviyedekini yansıttığını düşünmek ne kadar makuldur? Daha da önemlisi, bu tek boyutlu güç anlayışı hususen davranış üzerinde yoğunlaşır: A'nın B üzerinde güç *uygulaması*. Böyle yaparak, gücün zenginlik, siyasi makam, sosyal statü vb. durumlarda kendisini gösteren bir imkan olduğunu göz ardı eder; güç var olabilir fakat kullanılmayabilir. Örneğin gruplar, karar alma sürecini etkileme kapasitesine sahip oldukları halde bu sürece katılmamayı tercih edebilirler. Alınacak kararların kendilerini olumsuz yönde etkilemeyeceğini düşünmeleri gibi basit bir nedenden dolayı böyle bir tercihte bulunabilirler. Bu nedenle özel sektör, sosyal hizmet harcamalarını artırıp vergileri yükseltmediği sürece sağlık, mesken yardımı ve eğitim gibi konulara çok az ilgi gösterir. Benzer bir şekilde, insanların açık bir emir olmamakla birlikte amirlerinin tahmin ettikleri beklentilerine boyun eğdiği durumlar da söz konusu olabilir: 'Tahmin edilen tepkiler kanunu'. Bu ilk yaklaşımla ilgili diğer bir problem, gücün diğer boyutlarını ihmal etmesidir.

P. Bachrach ve M. Baratz ufuk açıcı ve orijinal makaleleri 'The Two Faces of Power'da ([1962] 1981) karar alınmasını engellemeyi (*non-decision-making*),* 'gücün ikinci boyutu' olarak tanımlamışlardır. Bachrach ve Baratz karar verme sürecinde gücün etkisinin görüldüğünü kabul etmekle birlikte şunda ısrar ettiler: 'Bir dereceye kadar kişi veya grup -bilinçli veya bilinçsizce- siyasi uzlaşmazlıkların kamu alanında gündeme gelmesini engellemek için bariyerler oluşturabilir veya bunları destekleyebilir; bu durumda kişi veya grup güç sahibidir'. E. E. Schattschneider'in veciz bir şekilde ifade ettiği gibi, 'bazı meseleler siyasetin gündemine alınırken bazıları dışında bırakılır.' Basitçe ifade

* 'Non-decision making' gündemin kontrol edilmesi yolu ile karar alınmasını kilitleme veya engelleme; toplumdaki belli grupların karara katılmasını veya belirli konuların gündeme alınmasını engelleyerek bu konuların politika konusu olmasını önleme anlamlarına gelmektedir. Bu ifade çeviride 'karar alınmasını engelleme' tabiriyle karşılanmıştır. (Çev.)

etmek gerekirse güç, siyasi gündemi belirleme kabiliyetidir. Gücü bu yolla belirlemek zor olabilir fakat imkansız değildir. Böyle bir belirleme çabası karar alınmasını engelleyen dinamikleri anlama ile mümkün olabilir. Gücü anlamada karar verme yaklaşımı bu süreçte grupların aktif katılımına yoğunlaşmayı öne çıkarırken, karar alınmasını engelleme yaklaşımı, siyasi organizasyonların belirli grupların karar verme sürecine katılmalarını ve belli konuların gündeme gelmesini engellemesindeki önemine dikkat çeker. Schattschneider meşhur savı ile bunu şu şekilde özetlemiştir: 'Organizasyon, önyargıların seferber edilmesidir.' Bachrach ve Baratz'a göre gücün tam olarak anlaşılabilmesi için şu hususun dikkate alınması gerekir: 'Egemen değerler, siyasi mitler, dini ritüeller ve kurumlar bir veya birden fazla grubun yerleşik çıkarları lehine, diğerlerinin aleyhine etkide bulunabilir.'

Karar alınmasını engelleme sürecinin liberal demokratik sistemlerde farklı şekillerde işlediği gözlenebilir. Örneğin, normal şartlarda siyasi partiler grup çıkarlarını ifade eden ve onların taleplerini gerçekleştiren araçlar olarak kabul edilmekle birlikte belirli görüş ve düşüncelerin gündeme gelmesini kolayca engelleyen bir işlev de görebilirler. Bu, bütün büyük partilerin bir siyasi seçeneği göz ardı etmeleri şeklinde olabileceği gibi, partilerin bir meselenin kesinlikle gündeme alınmaması konusunda anlaşmaları ile de gerçekleşebilir. Batılı ülkelerde hiçbir büyük partinin ana gündem maddesi olarak görmediği Kuzey ve Güney arasında bölünme nedeni olan gelişmekte olan ülkelerin borçları ile çevre sorunları buna örnek verilebilir. Karar alınmasını engelleme süreci benzer bir şekilde soğuk savaş döneminde silahlanma yarışının devam etmesine yardımcı olmuştur. Bu dönemde Batılı siyasi partiler Sovyetler Birliği'nin muhtemel saldırısına karşı askeri caydırıcılığa ihtiyaç olduğunda hemfikir olmalarından dolayı karşılıklı silahsızlanma seçeneğini nadiren tartışmışlardır. Benzer önyargılar, belirli görüş ve çıkarların gündeme gelmesini sağlayıp, diğerlerinin ifade edilmesine sınır getiren çıkar grubu siyasetinde görülebilir. Bilgili, müreffeh ve kendini rahatça ifade edebilen çıkar grupları, siyasi gündemi belirlemede işsiz, evsiz, fakir, yaşlı ve gençlere nazaran daha fazla şansa sahiptir.

Gücü, karar alınmasını engelleme şeklinde ele alan incelemeler çoğulcu sonuçlardan daha çok elitist sonuçlara ulaşmıştır. Örneğin

Bachrach ve Baratz, geleneksel siyasette 'önyargıların seferber edilmesi'nin genelde, 'statüko savunucuları' diye adlandırılan ayrıcalıklı elit grupların çıkarları doğrultusunda işlev gördüğüne dikkat çekmektedirler. Elitistler kimi zaman, liberal demokratik siyaseti, radikal tekliflerin siyasi ajandanın dışında bırakıldığı veya gündemden çıkarıldığı bir dizi filtre şeklinde resmederler. Bununla beraber, belirli bir yaklaşımın güç araştırmalarına yönelik inceleme sonuçlarını önceden belirlediğine inanmak bir kere daha hata yapmak olacaktır. 'Önyargıların seferber edilmesi'nin siyasi sistemde işlediğini kabul etsek bile, zaman zaman sosyal haklar, tüketici haklarının iyileştirilmesi ve çevrenin korunması konularındaki kampanyaların başarısında görülebileceği gibi genel baskının 'yerleşik çıkarlar'a üstün gelebileceğine ve geldiğine şahit olmak mümkündür. Burada daha ileri derecede problemler bulunmaktadır. Karar verme ve gündem belirleme gücün iki önemli boyutu olsa da her iki yaklaşım da gücün aynı zamanda insanların ne düşündüğünü kontrol etmede kullanıldığını dikkate almaz.

### *Düşüncenin Kontrol Edilmesi*

Güç kavramını değerlendiren yukarıdaki iki yaklaşım -karar verme ve karar almayı engelleme-, 'kişilerin ve grupların talepleri, istediklerini söyledikleri şeydir' temel varsayımını paylaşır. Bu varsayım, amaçlarını gerçekleştirme veya muhtemelen taleplerini siyasi ajandaya ekleme kapasiteleri olmama durumunda da geçerlidir. Gerçekten her iki yaklaşım da gücün, sadece grupların tercihlerini açıkça ifade ettiği ve güce sahip olanın kim olduğunu söylemenin mümkün olabildiği durumlarda var olduğu konusunda hemfikirdirler. Bu anlayışın problemli tarafı kişilere ve gruplara kendi çıkarlarını bilip ifade edebilen rasyonel, otonom aktörlermiş gibi muamele yapmasıdır. Gerçekte hiçbir insan tamamen bağımsız bir akla sahip değildir; düşünce, fikir ve taleplerin tümü aile, arkadaş grubu, okul, işyeri, medya, siyasi parti vb.lerinin etkisi altındaki sosyal tecrübeler ile şekillenerek oluşur. Reklamın gücünü incelediği klasik çalışması *The Hidden Persuaders*'da (1960) Vance Packard (1914-96) bu gücü ihtiyaçlar yaratarak insan davranışlarını yönlendirme becerisi olarak tasvir eder.

Bu, gücün en sinsi üçüncü 'yüzü'nü ortaya koyar: A'nın B üzerinde güç uygulama becerisi onun B'ye yapmak istemediğini yaptırması

olmayıp bilakis Steven Lukes'ın ifadeleriyle 'onun isteklerini etkileme, şekillendirme ve belirlemesi'dir. Yeni Sol kuramcısı Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*'de (1964) bu analizi biraz daha ileriye götürerek, gelişmiş sanayi toplumlarını 'totaliter' olarak değerlendirmenin mümkün olabileceğini iddia etti. Vatandaşları açık şiddet ve terör ile baskı altında tutan Nazi Almanya'sı ve Stalin Rusya'sı gibi önceki totaliter toplumların aksine, gelişmiş sanayi toplumları bunu, modern teknolojinin sunduğu imkanlarla, ihtiyaçların yaygın bir şekilde yönlendirilmesi yolu ile yapmaktadır. Bu, Marcuse'un 'konforlu, rahat, makul, demokratik özgürsüzlük' olarak tanımladığı durumu ortaya çıkarmıştır. Böylesi şartlarda, toplumda çatışmaların olmaması genel memnuniyete ve gücün geniş bir şekilde dağıldığına delil olmayabilir. Bilakis, 'muhalefetsiz bir toplum' sinsi doktrin aşılamasının ve psikolojik kontrol sürecinin başarısına delil olabilir. Lukes gücün bu biçimini, 'radikal yaklaşım' şeklinde kavramlaştırır.

Radikal güç yaklaşımının temel noktası, subjektif veya 'hissedilen' çıkarlar ile objektif veya 'gerçek' çıkarlar arasındaki farkta kendini gösteren gerçek ve yalan arasındaki ayrımdır. İnsanlar, açıkça ifade etmek gerekirse, ne yapacaklarını her zaman bilemeyebilirler. Bu güç kavramlaştırması özellikle Marksist ve postmodern kuramcıların ilgisini çekmiştir. Marksistler, kapitalizmin, gücün 'yönetici sınıf' olan burjuvazi elinde yoğunlaştığı, sınıfları sömürme ve bastırma sistemi olduğunu iddia ettiler. Burjuvazinin gücü ekonomik ve siyasi olduğu kadar ideolojiktir. Marx'a göre, bir toplumdaki baskın görüş, değer ve inançlar o toplumun yönetici sınıfının görüş, değer ve inançlarıdır. Burjuvaziye ait düşünce ve teorilerin etkisiyle aldatılmış, sömürülen proletarya sınıfı, Engels'in (bkz. s. 101) 'yanlış bilinç' olarak isimlendirdiği sıkıntıdan muzdariptir. Bu şekilde aslında onların sömürüldükleri gerçeğini fark etmeleri engellenmektedir. Ancak bu yolla, proletaryanın, kapitalizmin ilgası ile gerçekleşebilecek objektif veya 'gerçek' çıkarları, 'hissedilen' subjektif çıkarlardan ayrılabilir. Lenin'e göre (bkz. s. 102) 'burjuva ideolojisi' o kadar güçlüdür ki kendi haline bırakılması halinde proletarya, kapitalist sistem içinde maddi şartlarını iyileştirme arzusuyla, 'sendika bilinci' geliştirebilir. Bu teoriler, ideolojik hegemonya ile bağlantılı olarak daha geniş bir şekilde bu bölümün sonunda tartışılacaktır.

Özellikle Michel Foucault'nun eserlerinden etkilenen postmodern düşünürler (bkz. s. 8) onun 'güç söylemi' fikrini kullanarak güç ile düşünce sistemi arasındaki ilişkiye dikkat çekmişlerdir. Söylem, içinde yaşayanlara veya çalışanlara anlam, bununla bağlantılı olarak kimlik kazandıran sosyal ilişkiler ve uygulamalar sistemidir. Foucault'nun çalışmalarında görüleceği üzere kurumlaşmış psikiyatri ve hapishaneden, akademik disiplinler ve siyasi ideolojilere kadar birçok konu bu anlamda söylem olarak kabul edilebilir. Söylemler insanları süje veya obje, 'içeridekiler' veya 'dışarıdakiler' şeklinde tanımlayarak aralarında düşmanlıklar oluşturan ve ilişkileri şekillendiren güç biçimidir. Bu tanımlamalar daha sonra içselleştirilir ve böylelikle Marksist görüşün iddia ettiği şekilde tahakküme maruz kalanlar bu baskının ve derecesinin farkına varmazlar. Marksistler düşünce kontrolü aracı olarak gücü, sınıf eşitsizliğini devam ettirme girişimi olarak değerlendirirken, postmodernistler onu her yerde hazır ve nazır ve her türlü bilgi sistemini de onun tezahürleri olarak görme eğilimindedirler.

### Michel Foucault (1926-1984)

Fransız filozof ve radikal entelektüel. Varlıklı bir cerrahın oğlu olan Foucault birkaç kez intihar girişiminde bulunmuş ve eşcinselliğini kabullenme mücadelesi içinde sorunlu bir gençlik dönemi geçirmiştir. Marksist, Freudcu ve yapısalcı gelenekten etkilenen fakat hiçbirisine doğrudan mensup olmayan Foucault'nun eserleri felsefenin ötesine taşarak psikoloji ve psikopatolojinin de içinde olduğu birçok alanı kapsar.

Foucault 'arkeolojiler' diye adlandırdığı, felsefenin düşünce tarihi ile harmanlandığı büyük ölçekli analizler yoluyla 'yaşanan anın tarihi'ni kurmaya çalışır. Onun amacı belirli sosyal pratiklerin ve kurumların altında yatan örtük bilgileri açığa çıkarmaktır. *Madness and Civilization*'da (1961) deliliği 'normal' toplum ile uzlaşmaz gören toplumsal tavırdaki değişimi esas alarak akıl hastanesinin doğuşunu inceler. Benzer bir incelemeyi *The Birth of the Clinic* (1963) ve *Discipline and Punishments*'da (1975) klinik ve hapishanenin kökenleri üze-

rine yapar. Foucault'nun en önemli eseri 'insan bilimlerinin arkeolojisini'nin tasvir edildiği *The Order of Things*'dir (1966). Bu eserde şu görüş ileri sürülür: 'Episteme'ler dizgesi geniş varsayımlar çerçevesi inşa ederek birbirlerini takip eden tarihi dönemlerdeki düşünce ve uygulamaları belirlerler. Sonraki eserlerinde Foucault 'episteme' yerine daha esnek bir kavram olan 'söylem oluşumları'nı kullanmıştır. *The History of Sexuality*'de (1976) antik Yunan'dan günümüze arzulanan sujelerin oluşumunu ele almış ve erkek cinselliğine yönelik tutumlardaki değişimi incelemiştir.

Bu 'radikal' güç anlayışı da eleştiriden azade değildir. Elimizde bir gerçeklik standardı olmadan, insanların 'hissettikleri' ihtiyaçların 'gerçek' ihtiyaçlar olup olmadığına karar vermek, onların algı ve tercihlerinin kuruntudan ibaret olduğunu iddia etmek imkansızdır. Şayet insanların dile getirdikleri tercihlere güvenmek mümkün değil ise, bu takdirde 'gerçek' çıkarlarının ne olduğunu ispatlamak nasıl imkan dahilinde olabilecektir? Örneğin şayet sınıf çatışmaları burjuvazi ideolojisi etkisi altında bastırılmış ise, bu durumda Marksist 'yönetici sınıf' kavramı nasıl test edilebilir? Marksizm geleneksel olarak bu amaçlarla kendi ilkelerini 'bilimsel sosyalizm'in bir biçimi olarak kabul etmiştir. Bununla beraber bilimsellik iddiası birçok modern Marksist ve bilhassa post-Marksistler tarafından terkedilmiştir. Postmodernizmin, bilgiyi sosyal faktörler tarafından belirlenmiş ve genellikle veya çoğu zaman güçle karışmış gören yaklaşımından kaynaklanan problemlerden biri, gerçeğin izafi olduğunu iddia etmesidir. Bu tavır bilimsel teorilerin statüsünü sorgulamanın yanında aynı zamanda bilime saldıran postmodern teorinin statüsüne de bir meydan okumadır. Lukes bu meseleye çözüm olarak şunu teklif eder: İnsanların, 'isteyip, tercih edecekleri şeyler ancak seçebildikleridir' ve gerçek çıkarları da bunlardan ibarettir. Diğer bir deyişle sadece rasyonel ve otonom bireyler 'gerçek' çıkarlarını belirleme imkanına sahiptirler. Bu yaklaşımla ilgili problem ise şu soruda yatar: Bireylerin ne zaman rasyonel ve otonom kararlar verebildiklerini nasıl belirleyebiliriz?

## Otorite

Her ne kadar geleneksel anlamıyla siyaset, güç kullanımı üzerinde yoğunlaşmış olsa da gerçekte daha dar anlamda 'otorite' ve özellikle 'siyasi otorite' ile ilgilenmektedir. En geniş anlamıyla otorite bir güç biçimidir; bir kişinin diğer kişilerin davranışlarını etkileyebildiği araçtır. Ancak genel olarak güç ve otorite, itaatin ve boyun eğmenin kendisiyle sağlandığı zıt araçlar olarak birbirinden ayırt edilir. Güç diğer kişilerin davranışlarını etkileme *becerisi* olarak tanımlanırken otorite bunu *meşru* yolla yapma olarak anlaşılmıştır. Güç boyun eğmeyi ikna, baskı, tehdit, zor kullanma ve şiddet ile sağlar. Otorite ise 'yönetme hakkı' algısına dayanır ve yönetilenin sahip olduğu ahlaki yükümlülük ile itaati sağlar. Siyaset filozofları otoritenin dayandığı temeller konusunda ihtilaf etseler de onun her zaman ahlaki bir özellik taşıdığı hususunda hemfikirdirler. Bu durum, otoriteye *uyulmasının* ona uyma *zorunluluğundan* daha az önemli olduğunu ima eder. Bu anlamda İngiltere'de Stuart hanedanına mensup krallar 1688'de tahtı kaybettikten sonra otoritenin kendilerinde olduğunu iddia ettiler, fakat bu iddiaları halkın çoğunluğu tarafından meşru kabul edilmedi. Benzer bir şekilde, bir öğretmenin her ne kadar öğrenciler tarafından düzenli bir şekilde yerine getirilmese bile ödev isteme otoritesine sahip olduğu söylenebilir.

Modern sosyolojide büyük ölçüde Alman sosyolog Max Weber'in (1864-1920) eserlerinden alınan çok farklı bir otorite kavramı kullanılmaktadır. Weber insanların hangi şartlarda ve niçin meşru ve haklı güç kullanımını kabule hazır olduklarını açıklamaya çalışmıştır. Diğer bir deyişle o otoriteyi basitçe, insanların haklılığı konusunda sahip oldukları inanç şeklinde tanımlamış; bu inancın nereden geldiğine ve ahlaki olarak meşru olup olmadığına bakmamıştır. Weber'in yaklaşımı otoriteyi bir güç şekli olarak algılar. Otorite 'meşru güçtür'; yani meşruiyet elbisesine bürünmüş güç. Bu görüşe göre, sistematik bir doktrin empozesi veya propaganda ile sağlanmış bile olsa, kendisine itaat edilen hükümetin otoriteye sahip olduğu söylenebilir.

Otorite ile insanların kabul ettiği 'yönetme hakkı' arasındaki ilişki, bu kavramın hükümet uygulamaları için ne kadar merkezi bir öneme sahip olduğunu da açıklamaktadır. Gönüllü itaatin olmadığı durum-

larda hükümetler düzeni, sadece korku, gözdağı ve şiddet kullanarak sağlayabilirler. Bununla beraber otorite kavramı hem karmaşık hem de tartışmalıdır. Örneğin güç ve otorite analitik olarak ayrılabilirken, uygulamada ikisi üst üste gelmekte ve biri diğerine karıştırılabilmektedir. Ayrıca otoriteye çok farklı ve birbirine zıt şartlarda uyulmaktadır ki bu durumlarda onun gerçekleştiği farklı formları birbirinden ayırt etmek önem arz etmektedir. Son olarak ifade etmek gerekirse, otorite hiçbir şekilde evrensel kabule mazhar olmamıştır. Birçok kişi otoriteyi düzen ve istikrarın temel garantörü olarak görüp modern toplumdaki 'otoritenin çöküşü'ne ağıt yakarken, diğerleri otoritenin otoriter yönetim biçimi ile çok yakın ilişkisine dikkat çekerek onun çok kolay bir şekilde özgürlüğün ve demokrasinin düşmanı haline gelebileceği konusunda uyarıda bulunmaktadırlar.

### *Güç ve Otorite*

Güç ve otorite birbirlerini dışlayıcı kavramlar olmalarına rağmen uygulamada genellikle birini diğerinden ayırt etmek oldukça zordur. Otorite, bir yandan ikna ve akılcı delil getirerek, diğer taraftan her türlü baskı ve zordan kaçınarak itaati sağlama aracı şeklinde anlaşılabilir. İkna ise geniş ve etkin bir şekilde diğerlerinin davranışlarını etkileme aracı olarak kullanılır; fakat kesin bir şekilde ifade etmek gerekirse otorite kullanımını içermez. Seçime dayalı siyasi yapıların birçoğu ikna yolunu kullanarak işlev görürler. Siyasi parti kampanyaları, reklam, miting ve toplantı gibi faaliyetlerin tümü seçim gününde seçmenleri etkileme umuduyla yapılır. İkna daima iki etkileme biçiminden birisini kapsar: İkna, ya belirli bir politikanın 'anlamlı' olduğunu göstermeye çalışan akılcı delil getirme biçimidir veya şahsi çıkarlara hitap ederek, diğer parti yerine reklamı yapılan partinin yönetiminde seçmenlerin 'daha iyi' durumda olacaklarını gösterme girişimidir. Her iki durumda da seçmenler oy tercihlerini, yarışan partilerin dile getirdikleri meseleler, bunları ileri sürerken kullandıkları deliller ve izah etme yollarını dikkate alarak yaparlar. Partiler seçmenlerin ikna edilmesini gerektiren seçim zamanında otorite kullanmazlar. Otorite 'itaat yükümlülüğü'nün tanınmasına dayandığından, otorite kullanımı sonucunda ortaya çıkan itaatin oto-

matik ve sorgulanmadan olması gerekir. Bu durumda siyasi partilerin sadece, iknaya ihtiyaç duymayan en sadık ve itaatkar taraftarları üzerinde otoriteye sahip olduğu söylenebilir.

Benzer bir şekilde, Weberci açıdan bakıldığında da otoriteyi gücün çeşitli tezahürlerinden ayırmak mümkündür. Şayet otorite diğerlerini etkileme hakkını kapsıyor, güç de bunu yapabilme becerisini ifade ediyorsa, bu takdirde güç kullanımının daimi olarak bir çeşit kaynağa dayanması gerekir. Diğer bir ifadeyle, güç diğer kişileri ödüllendirme veya cezalandırma kabiliyetini kapsar. Bu bir anlamda, gücün baskı, tehdit, zor kullanma veya şiddet biçimlerini alabileceğini ifade eder. Akli delil getirmenin ve iknanın zıttına baskı, ceza ve ödül kullanımını yansıtır, ancak açık güç kullanımı noktasında durur. Örneğin bu, baskı gruplarının faaliyetlerinde görülebilir. Baskı grupları delil getirme veya ikna yoluyla siyasi süreci etkilemeye çalışsa da onlar aynı zamanda, siyasi partilere ve adaylara maddi destek sağlayarak veya grev, yürüyüş, gösteri vb. tehdit vasıtalarıyla güç kullanırlar. Tehdit, cebir ve şiddet otorite ile daha açık bir şekilde çatışır. Tehdit ve güç kullanımına dayandığı için cebir otoritenin antitezi olarak değerlendirilebilir. Hükümet, otoritesini kullandığında vatandaşlar gönüllü ve barışçı bir şekilde hukuka uyarlar; fakat itaatin rıza ile gerçekleşmediği durumlarda hükümet zor kullanarak insanları itaate mecbur kılabilir.

Her ne kadar otorite ve güç kavramları analitik olarak birbirinden ayrılsa da güç kullanımı ile otorite kullanımı çoğunlukla örtüşmektedir. Otorite nadiren güç olmadan uygulanırken, güç genellikle sınırlı bir otorite kullanımını içerir. Mesela bulundukları makama saygı duyulmasından, şahsi başarı veya niteliklerinden dolayı başbakan veya başkan, parti sadakati duygusuyla kabine arkadaşlarının tam desteğini alabilir. Bu gibi durumlarda başbakan veya başkan güçten ziyade otoritesini kullanmaktadır. Bununla beraber siyasi liderlik hiçbir zaman tek başına otoriteye dayanmaz. Başbakan veya başkanın sahip olduğu destek aynı zamanda emredebilme gücünü de yansıtır; örneğin, meslektaşlarını terfi ettirerek ödüllendirme veya görevden alarak cezalandırabilme gücüne sahiptir. 6. bölümde ele alınacağı üzere hukukun otoritesi de bir ölçüde güç kullanarak uygulanabilmesine dayanır. Hukuki sınırlar içinde ve kavgasız yaşama yükümlülüğü

hukukun polis gücü, yargı sistemi, hapishane hizmetleri vb. bir güç mekanizması tarafından desteklenmemesi durumunda anlamsızdır.

Şurası açıktır ki otorite nadiren güç olmadan kullanılabilir. Büyük Britanya monarşisi bazen güçsüz otoritenin bir örneği olarak takdim edilir. Onun mevcut güçleri ya -kanunları veto etme yetkisinde olduğu gibi- hiç kullanılmamaktadır veya bakanları atama, antlaşmaları imzalama örneklerinde olduğu gibi başkaları tarafından kullanılmaktadır. İngiliz monarşisi artık güçsüz otoritenin en iyi örneği olarak düşünülmemeli, bunun yerine etkili otoriteye sahip olmayan bir kurum olarak görülmelidir. Kraliyet ayrıcalıkları ve monarkın yönetme hakkı büyük ölçüde parlamentoya karşı sorumlu olan bakanlara aktarılmıştır. Güç ve etkin otorite yokluğunda monarşi anayasal otoritenin sembolü olmanın ötesinde bir anlam ifade etmeyen temsili devlet başkanı konumuna gelmiştir. Bununla beraber otorite olmadan kullanılan güç örneklerini tespit edebilmek hiç de kolay değildir. Otoritesiz güç, siyasi yönetim düzeninin tamamen tehdit, cebir ve şiddet sistemleri ile sağlanabildiğini iddia eder. Hitler, Pol Pot veya Saddam Hüseyin gibi totaliter diktatörlüklerde bile, en azından rejime ideolojik açıdan bağlı veya karizmatik liderin etkisi altındaki vatandaşlar üzerinde bir dereceye kadar otoritenin mevcudiyeti söz konusudur. Otoritesiz gücün açık örneği askeri darbelerdir, ancak burada bile gücün başarılı bir şekilde uygulanması askeriye içindeki mevcut otorite yapısına dayanmasına bağlıdır.

Otoritenin anlamını açıklamada karşılaşılan son zorluk terimin zıt kullanımlarından kaynaklanır. Mesela insanlar 'bir makama bağlı otorite' (*in authority*) veya 'bir konuda otorite' (*an authority*) olarak tanımlanabilirler. Kişinin bir makam sahibi olması onun kurumsal hiyerarşi içindeki pozisyonunu ifade eder. Bir öğretmen, polis, bürokrat, hakim veya bakan bu anlamda otorite sahibidir. Makam sahibi kişiler olarak onların otoritesi işgal ettikleri pozisyonun resmi 'gücü'ne dayanır. Buna karşın bir konuda otorite olmak, o konuda üstün bilgi ve tecrübeye sahip olmak anlamına gelir; buna bağlı olarak bahsi geçen kişilerin görüşlerine özel bir değer verilir. Bilim adamından, doktor, öğretmen, avukat ve akademisyene kadar çok geniş yelpazedeki kişiler bu anlamda 'otorite'dirler ve onların sözleri, alanlarında 'otorite' kabul edilir. 'Uzman otorite'den kast edilen de genellikle budur.

Bazı yorumcular bu ayrımın iki zıt otorite şeklini yansıttığını iddia etmişlerdir. *Makama bağlı* otorite itaati emretme hakkını ifade eder; mesela, trafiği kontrol eden polisin emirlerine sürücülerin uyması gerekir. *Bir konuda* otorite olmak ise, şüphesiz bu şahsın görüşlerine saygı duyulup özel ilgi gösterilse de hiçbir anlamda kendiliğinden ona itaat edileceği anlamına gelmez. Tanınmış bir tarihçinin İkinci Dünya Savaşı'nın nedenleri konusundaki tespitlerine akademisyen arkadaşlarının vereceği tepki ile onun ödevleri zamanında hazırlamaları yönündeki emrine öğrencilerin göstereceği tepki farklı olacaktır. İlk örnekte ilgili tarihçiye uzman olduğu *konuda* otorite olmasından dolayı saygı duyulacak, ikinci örnekte ise *bir makama bağlı* otorite olduğu için kendisine itaat edilecektir. Aynı şekilde bir *konuda* otorite olan kişiye diğerlerine 'üstünlük' sağlayacak bir bilgiye sahip olmasından dolayı saygı duyulurken, bir *makam* sayesinde otorite sahibi olanların durumunda bu kişiler emre muhatap olanlardan daha bilgili olmayabilir; sadece bulundukları makam onları farklı kılmaktadır.

### *Otorite Çeşitleri*

Şüphesiz otorite çeşitlerinin sınıflanması ile ilgili en etkili çalışmayı Max Weber yapmıştır. Weber belirli 'egemenlik sistemleri'ni sınıflamaya ve her birinin itaate esas aldığı temeli ortaya çıkarmaya çalıştı. O bunu üç 'ideal tip' inşa ederek yapar. İdeal tipleri kavramsal modeller olarak kabul etmekle birlikte, siyasi yönetimin hayli karmaşık doğasını anlamada yardımcı olacaklarını düşünmektedir. Geleneksel otorite, karizmatik otorite ve hukuki-rasyonel otoriteden ibaret olan bu ideal tiplerin her biri gücün meşru kullanımını farklı temellere dayandırırlar. Weber ayrıca siyasi otoritenin farklı biçimlerini tanımlayabilmek için toplumun iç değişimini anlamaya çalışır ve nispeten basit 'geleneksel' toplumlarda bulunan hakimiyet (*domination*) sistemlerini, sanayileşmiş ve oldukça bürokratik modern toplumlardakiler ile mukayese eder.

Weber geleneksel toplumlarda otoritenin uzun dönemde yerleşmiş örfe ve geleneklere saygı üzerine dayandığını iddia etmektedir. Aslında geleneksel otorite 'devamlı varolduğu' ve önceki nesiller tarafından

kabul edildiği için meşru kabul edilir. Bu otorite çeşidi bu nedenle tarih tarafından kutsanmış olup 'kadim ananeye' dayanır. Geleneksel otorite, uygulamada, o toplumdaki her bir kişiye belirli bir statü tahsis eden hiyerarşik sistem yoluyla faaliyet gösterme eğilimindedir. Kişinin 'statüsü' modern makam ve ofislerin zıttına, kesin hatlarla belirlenmemiş olup Weber'in 'Tanrı'nın lütfu' diye adlandırdığı alanı otorite sahiplerine bahşeder. Bununla beraber bu tip otorite işlerin her zamanki yapılış yollarını yansıttığı için meşrulaştırmaya ihtiyaç duymayan somut kurallar, sabit ve sorgulanmayan örf ile sınırlanmıştır. Geleneksel otoritenin en açık örneği kabileler ve küçük gruplar arasında bulunur; 'ataerkil' formda -aile içinde babanın veya köle üzerinde 'efendi'nin egemenliği- ve 'yaşlılar hakimiyeti' şeklinde -köyün 'yaşlıları'nın otoritesinde kendini gösteren ihtiyarlar yönetimi-. Geleneksel otorite irsi güç ve imtiyaz sistemleriyle yakından ilişkilidir. Modern sanayi toplumlarında hem sosyal değişimin muazzam derecede artan hızı nedeniyle geleneğin etkisinin azalması, hem de demokratik yönetim ve fırsat eşitliği gibi modern ilkelerin irsi statülerle uzlaşmasının çok zor olmasından dolayı geleneksel otoritenin örnekleri iyice azalmıştır. Büyük Britanya, Belçika, Hollanda ve İspanya gibi gelişmiş sanayi toplumlarında var olan monarşi kurumunda geleneksel otoritenin kalıntılarının yaşadığı söylenebilir.

Weber'in sınıflamasındaki ikinci meşru egemenlik çeşidi karizmatik otoritedir. Bu otorite çeşidi tamamen bireyin şahsiyetine, yani 'karizma' gücüne dayanır. Kelimenin kökeni Hıristiyanlığa uzanmakta ve Hz. İsa'nın şakirtleri üzerinde uyguladığı güçte görülebilen, ilahi olarak ihsan edilmiş güç, 'Tanrı'nın lütfu' anlamına gelmektedir. Karizmatik otoritenin şahsın statüsü, sosyal konumu veya makamı ile bir alakası yoktur; o tamamen karizma sahibi kişinin şahsi özellikleri ve bilhassa insanlar üzerinde doğrudan ve şahsen etki edebilme yeteneği ile ilişkilidir. Tüm liderlik tipleri iletişim kurma becerisi ve sadakat oluşturma kapasitesine sahip olmayı gerektirdiği için bu otorite çeşidi de daima siyasi yaşamda etkili olmuştur. Bazı durumlarda siyasi liderlik neredeyse tamamen karizmatik otoriteye dayanır. Bilinçli bir şekilde anayasal liderlik tanımlarından kendilerini azade kılacak sınırsız bir gücü ele geçirme arayışında olan ve kendilerini 'Lider' olarak tanımlayan Mussolini ve Hitler'in faşist liderlik

örneklerinde bu durumu görmek mümkündür. Ancak karizmatik otoritenin basitçe bir lütuf veya doğal eğilim olduğunu düşünmek hata olacaktır. Siyasi liderler çoğu zaman ya medyadaki imajlarını geliştirip hitabet becerilerini kuvvetlendirerek veya Mussolini, Stalin, Hitler ve Mao Zedong (bkz. s. 103) örneklerinde görülebileceği üzere propaganda araçlarını kontrol edip kendilerini 'putlaştırmaya' çalışarak karizma 'üretmeye' çalışırlar.

İster tabii ister üretilmiş olsun karizmatik otoriteye her zaman şüpheyle bakılmıştır. Bu onun devamlı bir şekilde otoriteryanizm, mutlak itaat talebi, rıza olmaksızın otoritenin dayatılması durumları ile ilişkilendirilmesinden dolayıdır. Statü veya makam yerine şahsiyete dayandığı için karizmatik otorite herhangi bir kural veya usül ile sınırlanmaz; bu nedenle 'mutlak güç' hayaleti ortaya çıkabilir. Ayrıca karizmatik otorite, takipçilerinden, gönüllü itaat yanında müritlik ve hatta adanmışlık talep eder. Son olarak söylemek gerekirse karizmatik lidere uyulmasının bir nedeni de; itaatin kişinin yaşamını değiştireceği umududur. Karizmatik otorite sıklıkla kurtarıcı (mesihlik) özellikleri gösterir: Napolyon, Hitler ve Stalin'in her biri kendilerini ülkelerini kurtarmak, özgürleştirmek ve değiştirmek için gelmiş 'mesih' olarak takdim ettiler. Bu otorite çeşidi liderliğin sınırlarının anayasa ile belirlendiği liberal demokratik rejimlerde daha az geçerli olsa da hala önemini korumaktadır. Hatırlamakta yarar vardır ki karizmatik özellikler sadece Margaret Thatcher veya Charles de Gaulle'ün iddialı, zaman zaman ısrarcı liderliklerinde görülmez, ayrıca daha mütevazı olmakla birlikte yukarıdakilerle aynı etkiye sahip, F. D. Roosevelt'in radyodan yaptığı 'halka sesleniş' konuşmalarında ve hemen hemen tüm modern liderlerin önceden çalışılmış televizyon performanslarında da izlenebilir.

Weber'in tanımladığı üçüncü hakimiyet çeşidi hukuki-rasyonel otoritedir. Weber'e göre modern sanayi toplumlarında hakim organizasyon modeli olması ve tümüyle geleneksel otoritenin yerini alması sebebiyle en önemli otorite çeşidi budur. Weber, hukuki-rasyonel otoritenin, özellikle modern topluma egemen olan büyük ölçekli, bürokratik organizasyonların bir özelliği olduğunu iddia eder. Hukuki-rasyonel otorite açıkça belirlenmiş kurallar bütünü aracılığıyla faaliyette bulunur; gerçekte hukuki-rasyonel otorite, pozisyon sahibi kişi yerine

tamamen o kişinin sahip olduğu makam ve onun resmen tanınmış 'güçler'i ile ilişkilidir. Daha geniş bir anlam aralığı bulunan statü kavramı yerine açık bir şekilde tanımlanmış bürokratik rollere dayanan hukuki-rasyonel otorite, her türlü karizmatik otorite biçiminden ve yine geleneksel otorite şeklinden oldukça farklıdır.

Hukuki-rasyonel otorite, güç sahiplerinin hukuk çerçevesinde kalmasını sağlamak için gücün açıkça ve hukuken tanımlandığı, 'hukukun üstünlüğü' fikrine saygıdan doğar. Örneğin, modern hükümetlerin büyük ölçüde hukuki-rasyonel otorite temelinde faaliyet gösterdikleri söylenebilir. Başkan, başbakan ve diğer resmi görevlilerin kullanabildikleri güç hemen hemen tüm şartları ve özellikleri kapsayacak şekilde, makam sahibinin yapabileceklerini sınırlayan resmi, anayasal kurallar ile belirlenmiştir. Weber'in bakış açısına göre bu otorite çeşidi hem geleneksel hem de karizmatik otorite çeşidine kesinlikle tercih edilir. Herşeyden önce, otoritenin alanının açıkça belirlenmesi ve bir şahıs yerine makama bağlanmasından dolayı, bürokratik otoritenin kötüye kullanılma ve adaletsizliğe neden olma ihtimali daha azdır. Ayrıca Weber bürokratik düzenin verimlilik ve rasyonel iş bölümü ihtiyacıyla şekillendiği inancını taşır. Ona göre modern topluma egemen olan bürokratik düzen mükemmel denilecek derecede verimlidir. Bununla beraber o, bürokratik otoritenin gelecekteki muhtemel karanlık yönüne dikkat çeker; bürokratik organizasyon biçimlerinin acımasız yayılışı ile simgeleşen benlik kaybı ve insani olmayan sosyal çevre gibi, yüksek verimliliğin getireceği faturalar hususunda uyarılarda bulunur.

Otorite çeşitlerini tanımlamada kullanılan alternatif ayrım *de jure* (hukuki) otorite ve *de facto* (fiili) otorite arasında yapılır. *De jure* otorite kimin, hangi konularda otorite olduğunu belirleyen usul ve kurallar bütününe göre faaliyette bulunur. Mesela, 'bir makama bağlı otorite' sahibi olan herkes *de jure* otoriteye sahiptir denilebilir: Onların 'gücü'nün kaynağı belli bir makamdır. Bu anlamda Weber'in tanımına göre hem geleneksel hem de hukuki-rasyonel otorite *de jure* otorite çeşitleridir. Bununla beraber otoritenin fiili olarak uygulandığı fakat bir usule ve kurallar bütününe bağlanamadığı durumlar olabilir; bu çeşit otorite *de facto* otorite olarak isimlendirilebilir. Örneğin 'bir konuda otorite' olmak belirli bir alandaki uzmanlığa dayanmakla bir-

likte, yetkilendiren kurallara dayanmayabilir. Bir kaza mahallinde trafiği yönlendirip emirler veren fakat herhangi bir resmi otoritesi olmayan yayanın durumu buna örnek verilebilir. Bu durumdaki kişi hukuki bir hakka veya *de jure* otoriteye sahip olmadığı halde *de facto* otorite kullanmaktadır. Tüm karizmatik otorite çeşitleri bu tarz içinde değerlendirilebilir. Bunlar hiçbir anlamda dış kurallar bütününe bağlı olmayan tamamen şahsi özelliklere bağlı *de facto* otoritelerdir.

### *Savunanlar ve Eleştirenler*

Otorite kavramı sadece karmaşık değil aynı zamanda oldukça tartışmalıdır. Otoriteye olan ihtiyaç ve onun sorgusuzca kabul edilecek bir lütuf olup olmadığı yönündeki sorular siyaset teorisinin merkezinde yer alır. Ayrıca bu sorular 3. bölümde ele alınan devlete olan ihtiyaç tartışması ile de yakından ilişkilidir. 20. yüzyılın sonlarında otorite meselesi oldukça tartışmalı bir konuya dönüşmüş bulunmaktadır. Bir yandan, modern toplumda bireysel hak ve özgürlüklerin gittikçe genişlemesi, müsamahakar ve hoşgörülü sosyal ahlakın gelişmesi bazı kişileri, modası geçmiş, gereksiz ve zımnen baskıcı gördükleri otorite hakkında büyük ölçüde olumsuz düşünmeye sevk etti. Diğer taraftan, bu süreç otoriteyi savunanları onun önemini yeniden gündeme getirme hususunda cesaretlendirerek tepkisel bir karşı harekete yöneltti. Onlara göre ev, işyeri, okul, kolej ve üniversitede otoritenin erozyona uğraması düzensizlik, istikrarsızlık ve sosyal çözülme tehlikesini beraberinde getirmekteydi.

Otoritenin klasik anlamda meşrulaştırılması 17. ve 18. yüzyıl sosyal sözleşme teorileri tarafından bizlere sunulmuştur. Bu süreç şu şekilde işliyordu: İlk olarak otoriteye dayalı bir sistemin henüz kurulmadığı 'doğal toplum' imajı tasarlanır ve bunun sonucunda bireylerin farklı amaçlarını gerçekleştirebilmek için birbirleriyle mücadele ettikleri barbar ve adaletsiz bir durumun ortaya çıkacağı vurgulanır. Bu yaklaşım otoriteye karşı, birçok liberal kuramcının da devraldığı kararsız bir tutumu ifade etmektedir. Buna göre, düzen ve istikrarı sağladığı ve bireysel özgürlükleri diğer vatandaşların saldırılarına karşı savunduğu için, otoriteye olan ihtiyaç ona saygı duyan tüm akılcı bireyler tarafından kabul edilmiştir. Bu anlamda liberal-

ler otoritenin her zaman 'taban'dan geldiğini vurgulamışlardır: Otorite yönetilenlerin rızasına dayanır. Fakat bütün bunların yanında otorite zorunlu olarak özgürlükleri sınırlar ve ayrıca bireye karşı tiranlığa dönüşme kapasitesine sahiptir. Sonuç olarak liberaller otoritenin sınırlanmasında ısrarcıdırlar ve hukuki ve anayasal sınırlar ile açıkça belirlenmiş alanda faaliyet gösteren hukuki-rasyonel otoriteyi tercih ederler.

Muhafazakar düşünürler otoriteye karşı geleneksel olarak farklı bir tavır takınmışlardır. Onlara göre otorite nadiren rızaya dayanır. Roger Scruton'ın (2001) tabiriyle otorite 'doğal zorunluluk'lardan kaynaklanır. Bu nedenle otorite tüm sosyal kurumların temel unsuru olarak kabul edilir; liderliğe, rehberliğe ve başkalarının desteğine duyulan temel ihtiyacı yansıtır. Muhafazakarlar, mesela, ebeveynin aile içindeki otoritesinin hiçbir şekilde çocukların rızasına dayanmadığına dikkat çekerler. Ebeveynin otoritesi anne-babanın çocukları yetiştirme, büyütme ve sevme duygularından kaynaklanır. Bu anlamda o aşağıdakilerin yararı için 'yukarı'dan uygulanır. Muhafazakar bakış açısına göre otorite sosyal uyumu teşvik eder ve toplumun dokusunun güçlenmesine yardımcı olur; o her türlü hakiki toplumun esasını oluşturur. Neo-muhafazakarların toplumda serbestiyetin yayılmasını şiddetle eleştirmelerinin nedeni de budur. Bunun ebeveyn, öğretmen ve polisin otoritesini zayıflatarak genel suçlar, çocuk suçları ve nezaketsizliğin artmasıyla sonuçlanan 'ıssız bir çöl' ortaya çıkardığına inanırlar.

## Muhafazakarlık

Muhafazakar düşünce ve doktrinler ilk defa 18. yüzyılın sonu 19. yüzyılın başında birçok açıdan Fransız Devrimi ile sembolleşen ekonomik ve siyasi değişimin gittikçe artan hızına tepki olarak tarihteki yerini alır. Muhafazakar düşüncedeki bölünmeler bu düşüncenin ilk ortaya çıkışından itibaren açıkça gözlenebilir. Kıta Avrupa'sında, her türlü reform fikrini kategorik olarak reddeden, otoriter ve tepkici muhafazakarlık biçimi gelişirken; buna karşın Büyük Britanya ve ABD'de 'doğal' değişim veya 'muhafaza etmek için değişim' görüşünü ihtiyat-

la kabul eden, daha tedbirli, daha esnek ve nihai olarak daha başarılı muhafazakarlık şekli ortaya çıkar. Bu duruş paternalizme ve sosyal sorumluluğa taraftar olan muhafazakarlığın 19. yüzyılın sonlarından itibaren sosyal reformları benimsemesini mümkün kılmıştır. Fakat bu düşünceler 1970'lerden itibaren gelişen Yeni Sağ'ın etkisiyle giderek artan bir ölçüde eleştiriye muhatap olur.

Muhafazakarlık kendine özgü tavrıyla, diğer siyasi geleneklerin bir özelliği olan geliştirilmiş soyut teorilere ve ilkelere güvenmeyip gelenek, tarih ve tecrübeyi esas almaktadır. Muhafazakar düşüncenin temel iddiası, toplumu, ortak değer ve inançlar ile birarada tutulan ve organik bir bütün olarak işleyen ahlaki bir cemaat şeklinde algılamaktır. Muhafazakarlar güçlü devleti savunup hukukun katı bir şekilde uygulanması yönünde eğilim gösterirlerken bunun sonucunda ortaya çıkabilecek istibdat tehlikesinin de farkında idiler; bu nedenle çoğunlukla dengeli bir anayasa üzerinde ısrarcı olmuşlardır. Geleneksel muhafazakarlar özel mülkiyetin güçlü savunucuları olmakla birlikte, devlet ve birey arasındaki ilişkiler hususunda ideolojik olmayan, pragmatik bir tavır geliştirmişlerdir. Muhafazakarlık ABD'de sınırlı devleti savunurken, Birleşik Krallık'ın (İngiltere) 'Tek Ulus muhafazakarlığı'nda ve Kıta Avrupa'sının Hıristiyan Demokratlarında, modern liberalizm (bkz. s. 35) ve sosyal demokrasinin (bkz. s. 377) sosyal devletçi ve müdahaleci inançlarını yansıtan devlet baba (*paternalist*) özelliği göze çarpar.

Yeni Sağ (bazılarının iddiasına göre çatışan) iki farklı geleneği kapsar: Ekonomik liberalizm ve sosyal muhafazakarlık. Genellikle Yeni Sağ içinde hakim görüş olarak kabul edilen, klasik liberalizmden etkilenmiş ekonomik liberalizm veya neo-liberalizm özel teşebbüs, serbest pazar ve bireysel sorumluluklar adına devletin sınırlarını geriye çekmesini savunur. 20. yüzyılın büyük bir kısmında liberal, sosyalist ve muhafazakar hükümetler tarafından düzenli olarak büyütülen devlet gücüne tepki olarak ortaya çıkan neo-liberalizm, liberteryan (bkz. s. 414) geleneğin bir tezahürü olarak da algılanabilir. Sosyal muhafazakarlar veya neo-muhafazakarlar ise liberal ve ser-

bestiyetçi değerlerin yayılması sonucunda, sosyal istikrarın ve düzenin çöküşüne dikkat çekerler. Onlar kültürel ve ahlaki çeşitlilikteki gizli tehlikelere dikkat çekip geleneksel değerlerin güçlendirilmesini teklif ederek, otorite ve sosyal disiplinin yeniden inşa edilmesine taraf oldular.

Muhafazakar siyasi düşünce sürekli yönetici sınıf ideolojisi olma ithamıyla karşı karşıya kalmıştır. Buna göre değişime direnme ihtiyacını dile getirirken statükoyu meşrulaştırmakta ve hakim elit grubun çıkarlarını savunmaktadır. Diğer eleştiriler ise geleneksel muhafazakarlık ve Yeni Sağ arasındaki ayrılığın muhafazakar geleneği tamamen tutarsız kılacak derinlikte olduğunu iddia etmektedir. Bu eleştirilere karşı savunma sadedinde muhafazakarlar, sadece içinde yaşadığımız toplumlar ve insan doğası hakkında, pek hoş olmasa da, kesin ve kalıcı gerçekleri dile getirdiklerini iddia ettiler. İnsanların ahlaken ve entelektüel açıdan eksik olmaları ve sadece gelenek, otorite ve ortak kültürün sunabileceği bir güvenliğin peşinde koşmaları teorik açıdan ifade etmek gerekirse 'tarihten günümüze seyahat eden' hikmet ışığının önemini gösterir. Muhafazakarlara göre, özgürlük, eşitlik ve adalet gibi soyut ilkelerden daha çok tecrübe ve tarih siyaset teorisine en makul temeli oluşturmaya devam edecektir.

## Anahtar Şahsiyetler

**Edmund Burke** (bkz. s. 428) Anglo-Amerikan muhafazakar siyasi geleneğin kurucusudur. 1776 Amerikan Devrimi'nin bir savunucusu olan Burke, hikmetin soyut ilkelerde değil tecrübe, gelenek ve tarihte yattığını iddia ederek Fransız Devrimi'ne şiddetli bir şekilde karşı çıkmıştır. Ona göre toplum 'yaşayanlar, ölenler ve doğacaklar' arasındaki ortaklıktan ibarettir. Burke devlet hakkında karamsar görüşlere sahiptir; ona göre devlet kötülükleri engelleyebilse de nadiren iyiyi gerçekleştirebilir.

**Alexis de Tocqueville (1805-59)** Fransız siyasetçi, politik kuramcı ve tarihçi de Tocqueville, yeni ortaya çıkmakta olan

demokratik toplum hakkında hem muhafazakar hem de liberal teori üzerinde çok derin etkileri olan tespitlerde bulundu. O, daha fazla fırsat eşitliği ve sosyal hareketlilikle bağlantılı olarak ortaya çıkabilecek tehlikelere dikkat çeker. Özellikle, geleneksel sosyal bağların ve yapıların erozyonu neticesinde ortaya çıkan atomize olmuş bireyciliğe, 'çoğunluğun tahakkümü' tehlikesine, bağımsız düşünce ve farklılığı engelleyip demogojik siyasetin yükselişine fırsat sağlayan demokratik yapı içindeki kamuoyu eğilimlerine vurgu yapan De Tocqueville'in en önemli eseri destansı *Democracy in America*'dır ([1835-40] 1954).

**Michael Oakeshott (1901-90)** İngiliz siyaset düşünürü Oakeshott muhafazakar geleneğe önemli katkılarda bulunmuştur. Sivil kurumların önemine yaptığı vurgu ve siyasetin sınırlı alanda yapılması hususundaki ısrarcı tavrıyla, liberal düşünceyle çok yakın ilişki içinde olan konuları öne çıkarır. Oakeshott ideolojik olmayan siyaset tarzının güçlü bir savunucusudur. Muhafazakar düzeni 'tanıdık olanın bilinmeyene, denenmişin tecrübe edilmemişe, mevcut halin sefalete, gerçekleşmiş olanın muhtemel olana tercih edilmesi' şeklinde tanımlayarak geleneksel değerleri ve yerleşik adetleri savunan Oakeshott'un en tanınmış eserleri *Rationalism in Politics and Other Essays* (1962) ve *On Human Conduct*'tır (1975).

**Irving Kristol (1920- )** Amerikalı gazeteci ve sosyal eleştirmen Kristol Amerikan neo-muhafazakarlığının en önde gelen temsilcisidir. *Commentary* ve *The Public Interest* gibi dergiler çevresinde bir araya gelmiş entelektüel ve akademisyen bir grubun üyesi olan Kristol 1970'lerde siyasi liberalizmi terk ederek, gittikçe genişleyen sosyal devletin ve 'karşıkültür'ün eleştirisini yapar. Piyasa ekonomisine olan ihtiyacı kabul edip sosyalizmi şiddetle reddeden Kristol aynı zamanda piyasadaki ve ahlaki alandaki liberteryanizmi de eleştirir. Özellikle, nezih toplumun vazgeçilmez temel direkleri olarak gördüğü aile ve dinin savunmasını yapar. Kristol'un en meşhur eserleri *Two Cheers for Capitalism* (1978) ve *Reflections of a Neo-Conservative*'dir (1983).

## İleri Okumalar

Honderich, T., *Conservatism*, Londra: Hamish Hamilton, 1990.

Kirk, R., *The Conservative Mind*, 7. bsk., Londra: Faber, 1986.

Scruton, R., *The Meaning of Conservatism*, 3. bsk., Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001.

Ayrıca, otorite erozyonunun totaliter yönetimlere yol açtığı iddia olunmuştur. Hannah Arendt (bkz. s. 71) ki kendisi Naziliğin yükselişi ile Almanya'dan göçmek zorunda kalmıştır, toplumun gerçekte geleneksel otoriteye saygı ile bir arada tutulduğunu iddia eder. Ahlak ve sosyal davranış standartlarında kendini gösteren güçlü geleneksel normlar toplumu bir arada tutan çimento vazifesi görürler. Otoritenin erdemi bireylere sosyal kimlik, istikrar ve güvence duygusu sağlamasındadır; 'otoritenin çöküşü' onları yalnız ve şaşkın bırakmış, demagogların ve diktatörlerin avı haline getirmiştir. *The Origins of Totalitarianism*'de (1951) Arendt, Naziliğin ve Stalinizmin ortaya çıkışını geleneksel değer ve hiyerarşilerin çöküşüne bağlar. Onun görüşüne göre, otoriteryan ve totaliter toplumlar arasında açık bir fark mevcuttur. Otoriter toplumlarda siyasi muhalefet ve sivil özgürlükler düzenli bir şekilde bastırılmış olsa da en azından ekonomik, sosyal ve kültürel yaşamda kayda değer bir dereceye kadar bireysel özgürlüklere izin verilmektedir. Buna karşın totaliter rejimler insan varoluşunun tüm yönlerini kontrol ederek, bireysel özgürlükleri tamamen bastırmakta ve böylelikle 'topyekun (*total*) güç' tesis etmektedirler.

Otorite aynı zamanda derin bir şüphe ile karşılanmış, hatta bazen açık düşmanlıklara muhatap olmuştur. Bunun sebebi otoritenin, özgürlüğün düşmanı olduğu görüşüdür. Tanımı itibariyle, sorgulanmayan itaati gerekli kılmasından dolayı tüm otorite çeşitleri bireye bir tehdit olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda özgürlük ve otorite arasında devamlı bir pazarlık söz konusudur: Otoritenin alanı genişledikçe zorunlu olarak özgürlüğün alanı daralır. Sadece bu nedenle bile otoritenin çöküşünü sevinçle karşılamak gerekir. Ebeveyn, öğretmen ve devletin sorgulanamaz otoriteye sahip olmadığı bir dünyada, hiç şüphesiz çocukların, öğrencilerin ve vatandaşların sorumluluk ve

özgürlüklerinde bir artış gözlenecektir. Bu bakış açısına göre kontrol edilemeyen sınırsız otorite biçimlerinden korkmak için geçerli bir neden bulunmaktadır. Karizmatik otorite ve hatta 'yukarıdan' uygulanan her türlü otorite kavramı, kontrol edilemeyen hayali bir güç yaratır. Örneğin, şayet otorite rızaya dayanmıyor ise, ebeveynin çocuklar üzerinde haklı bir şekilde sahip olduğu otoriteyi ne sınırlayabilir?

Otorite ayrıca akla ve eleştirel anlayışa tehdit olarak görülmüştür. Otoritenin şartsız ve sorgusuz itaati talep etmesinden dolayı boyun eğme, sorumluluktan kaçma ve diğerlerinin kararlarına eleştirisiz güvenme ortamı doğurabilir. Bu yöndeki eğilimlere, otorite kullanımını, (hakimiyet kurma veya itaat etme eğilimi gibi) otoriter karakter özelliklerinin gelişimi ile ilişkilendiren psikolojik araştırmalarla dikkat çekilmiştir. *The Mass Psychology of Fascism*'de ([1933] 1975) Wilhelm Reich (1897-1957) geleneksel otoriter ailelerde babaların hakimiyetine bağlı olarak ortaya çıkan zarar verici baskıya dikkat çekerek faşizmin kaynaklarını değerlendirir. Bu analiz Theodor Adorno (bkz. s. 344) ve diğer bazı müellifler tarafından *The Authoritarian Personality*'de (1950) daha da ileri götürülmüştür. Onlar, F-ölçeğinde* yüksek sırada yer alıp faşist eğilimler gösteren bireylerin, otoriteye boyun eğme eğilimine sahip kişiler olduklarını gösteren deliller bulduklarını iddia ettiler. Psikolog Stanley Milgram (1974) bu teoriyi destekleyen deneysel delillere ulaştığını öne sürer. Milgram'ın yaptığı deneyler otoriteye uyma konusunda güçlü eğilimi bulunan kişilerin, başkalarına ciddi anlamda acı veren barbar cezalandırma davranışlarına kolaylıkla yönlendirilebildiklerini gösterir. Milgram bu delillerin Nazi ölüm kamplarındaki gardiyanların insani olmayan davranışlarını ve Vietnam savaşı sırasında ABD ordusunun yaptığı gaddarlıkları açıklamada yardımcı olacağını iddia eder.

## Meşruiyet

Meşruiyet genellikle 'haklılık' olarak tanımlanır. Bu nedenle güç ve otorite arasında yapılan ayrım önemlidir. Meşruiyet çıplak gücü haklı otoriteye dönüştüren bir vasıftır; o emir ve buyruklara, korku

* F-ölçeği, otoriter şahsiyetleri tespit için yapılan bir karakter testidir. Buradaki "F" Faşizmi temsil eder.

yerine vazife duygusu ile itaati sağlayacak geçerli ve bağlayıcı özellik kazandırır. Meşruiyet ve otorite arasında yakın bir ilişki vardır, öyle ki iki terim bazen birbirlerinin yerine kullanılır. Yaygın kullanıma göre ise siyasi sistemler meşru olarak tanımlanırken, insanlar otorite sahibi olarak nitelenir. Gerçekten hükümetin ne zaman ve hangi gerekçelerle meşru emir verebileceği tartışması siyaset teorisinde önemli bir yer tutar. Daha önce de ifade edildiği üzere meşruiyet olmadığında hükümet sadece korku, tehdit ve şiddet ile ayakta durabildiğinden bu soru hayati bir önem taşır. Rousseau'nun (bkz. s. 297) *The Social Contract*'ta ([1762] 1969) ortaya koyduğu şekilde: 'Kuvveti hakka, itaati vazifeye dönüştüremediği sürece en güçlü asla, daima efendi olacak kadar güçlü olamaz.'

Bununla beraber meşruiyet kavramı üzerinde derin görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Terimin en yaygın kullanılan anlamının kaynağı, otoritede olduğu gibi, Weber'dir. Weber meşruiyetin yaklaşık olarak 'yönetme hakkı'na olan inançtan öte bir şeye karşılık gelmediğini belirtir: Meşruiyete olan *inanç*. Diğer bir deyişle, bir yönetim sistemi ancak halkın itaate hazır olması durumunda meşru olarak tanımlanabilir. Fakat bu anlayış, meşruiyete akli ve ahlaki zemin bulmaya çalışan birçok siyaset filozofunun değerlendirmeleri ile çatışır. Bu filozoflar meşru olan ve olmayan yönetim biçimleri arasında açık ve objektif bir ayrım teklifinde bulunurlar. Mesela Aristo (bkz. s. 84) bir rejimin ancak yöneticilerin şahsi çıkarları yerine tüm toplumun menfaati için faaliyette bulunduğunda meşru olduğunu öne sürmüştür. Rousseau da devletin 'genel irade'ye dayanması durumunda meşru olacağını iddia etmiştir. *The Legitimation of Power*'da (1991) David Beetham, Weber'inkinden önemli ölçüde ayrılan sosyal-bilimsel bir meşruiyet kavramı geliştirme girişiminde bulunur. Beetham'a göre, meşruiyetin sadece 'meşruiyete olan inanç' olarak tanımlanması onun nasıl oluştuğunu göz ardı etme anlamı taşır. Bu durumda, iktidar, yürüttükleri halkla ilişkiler kampanyaları sayesinde halkı meşruiyetleri konusunda ikna edebilme potansiyeline sahip güçlülerin elinde kalır. Bu nedenle o, gücün meşru olabilmesi için üç şartın yerine getirilmesi gerektiğini iddia eder: 1. Güç, ister resmi, hukuki kanunlar ister resmi olmayan sözleşmeler şeklinde olsun, yerleşik kurallara göre uygulanmalıdır. 2. Bu kurallar yöneten ve yönetilenlerin ortak

inançlarına dayanmalıdır. 3. Meşruiyetin yönetilenlerin açık rızasına dayandığı gösterilmelidir.

Terimin anlamı üzerindeki görüş ayrılıklarına ek olarak gücü meşrulaştıran *araçlar* veya 'meşrulaştırma süreci' hakkında da tartışma söz konusudur. Beetham'ı takip edersek, yerleşik ve kabul edilmiş ilkelere göre güç kullanan rejimlerin, özellikle halkın rızasına dayananların, meşru olabileceği iddia edilebilir. Bununla beraber, diğer bazı araştırmacılar birçok, hatta tüm rejimlerin vatandaşların bilgi, düşünce ve inançlarını yönlendirerek meşruiyet üretme girişiminde bulunduklarını öne sürmektedirler. Gerçekte meşruiyet çok açık bir şekilde ideolojik hegemonya ve tahakküm biçimi olabilir. Ayrıca siyasi sistemlerin ne zaman, nasıl ve niçin meşruiyetlerini kaybettikleri ve 'meşruiyet krizi'ne maruz kaldıkları yönündeki sorular hayati öneme sahiptir. Bu soruların meşruiyet krizi, siyasi sistem ve rejimlerin varoluş nedenleri üzerinde şüpheler doğurduğu için özellikle ciddiye alınması gerekir. Şu ana kadar hiçbir rejim sadece zor kullanarak var olamamıştır.

### *Anayasacılık ve Halkın Rızası*

Liberal demokrasiler genellikle, istikrarlı ve sürekli başarı gösteren tek yönetim biçimi olarak tasvir edilmiştir. Savunucuları onun esas erdeminin, içinde kendini koruma araçlarını barındırması olduğunu iddia etmektedirler: Liberal demokrasi, hükümet gücünün keyfi ve kontrol dışı özelliklerini engelleyip kamuoyunun çıkar, tercih ve arzularına uygun gelecek şekilde kullanılmasını sağlayarak meşruiyetini daimi kılabilir. Bu işlev, iki temel araç kullanılarak başarılır. İlk planda bu rejimler anayasa şeklini alan 'güçlü kurallar' çerçevesinde işlerler. Bunlar bireysel özgürlüklerin korunup devletin gücünün sınırlanmasını sağlar. İkinci olarak liberal demokrasiler düzenli, açık ve rekabetçi seçimler sayesinde halkın rızasını ifade etmesini mümkün kılar. Bu bakış açısına göre, meşruiyet yönetilenin iradi ve akılcı itaatine dayanır; hükümet kamuoyu baskılarına cevap verebildiği sürece meşrudur.

Anayasa en basit anlamda, hükümeti yöneten kurallar şeklinde anlaşılabilir. Anayasalar bu anlamda devletin çeşitli kurumları arasında sorumlulukları, güçleri ve fonksiyonları dağıtan, devlet ile bireyler arasındaki ilişkileri tanımlayan kurallar bütünüdür. Böylece devletin gücünü tanımlayıp sınırlayarak keyfi yönetime engel olurlar.

Bununla beraber anayasalar çok farklı şekiller alabilir. Birçok ülkede, liberal demokrasilerin hemen hemen tümünde, 'yazılı' anayasalar mevcuttur. Bunlar temel anayasal ilkeleri toplayan tek bağlayıcı belge, yani 'Anayasa'dır. Bu metinlerin ilk örneği 1787 Philadelphia Kongresi'nde tanzim edilen ABD anayasasıdır. 'Yazılı' anayasa, yasama organının yaptığı tüm kanunların üzerinde yer alan en üst metindir. Bu şekilde derlenmiş anayasalar temel anayasal kuralları garanti altına alır ve mahkemelere yargı denetimi gücü vererek onları 'anayasanın koruyucuları' yapar. Şu andaki tek örneği İngiltere ve İsrail olan az sayıdaki liberal demokraside böyle bir kanunlaşmış belge yoktur. Teoride bu 'yazısız' anayasalarda en üst anayasal otorite yasama organıdır; İngiltere örneğinde bu Parlamento'dur. Diğer anayasal kurallar, sözleşmeler, teamüli hukuk ve anayasal otorite çalışmalarında bulunmaktadır.

Anayasalar, hükümetleri kurala bağlı iş yapar hale getirerek bir rejime meşruiyet kazandırırlar. Anayasal hükümetler bu nedenle hukuki-rasyonel otoriteye sahiptirler; onların gücü anayasa hukuku ile tanınmıştır. Tarihi olarak anayasal hükümete olan ihtiyaç, meşruiyetin temelinin Tanrı'nın iradesi -Kralların İlahi Hakkı- olduğu yönündeki eski iddianın sorgulanması ile ortaya çıkmıştır. Bununla beraber anayasanın tek başına var olması, hükümetin gücünün meşru bir şekilde kullanılacağını garanti etmez. Diğer bir deyişle anayasanın varlığı tek başına meşruiyeti sağlamadığı gibi bilakis bu kanunların bizzat kendilerinin meşruiyeti tartışma konusu yapılmıştır. Beetham'ın ısrarla ifade ettiği üzere anayasa sadece ilkeleri toplumda geniş bir kesim tarafından kabul edilen değer ve inançları yansıttığı takdirde meşru olabilir. Sovyetler Birliği 1918, 1924, 1936 ve 1977'lerde uygulamaya geçirdiği dört anayasaya ve tüm çabalarına rağmen meşruiyeti sağlamada çok sınırlı bir başarı elde edebilmiştir. Bunun nedenleri şunlardır: Anayasanın, özellikle bireysel özgürlükleri garanti altına alan birçok maddesi uygulamada yürürlük şansı bulamıyordu ve Komünist Parti'nin güç tekelini elinde bulundurmasına imkan veren temel maddeler Sovyet halkının çoğunluğunun özlem ve değerleri ile örtüşmüyordu.

Kabul edilmiş ortak kurallara uygunluk meşruiyetin gerekli şartı olmakla birlikte yeterli şartı değildir. Anayasal yönetimler, bir şekil-

de halkın kabul ve rızasına dayanmama durumunda meşruiyet şartını yerine getirmede başarısız olabilirler. Rıza ve muvafakat düşüncesi, sosyal sözleşme teorisine ve yönetimin özgür bireylerin gönüllü, ihtiyari kabullerinde temellendiği görüşüne dayanır. Örneğin John Locke (bkz. s. 329) bunun gerçekte sosyal sözleşme yolu ile gerçekleşmediğinin tam olarak farkındadır, fakat buna rağmen vatandaşların durum böyleymiş gibi davranmaları gerektiğini iddia eder. Bu nedenle o, vatandaşlar arasında hukuka uyma ve yönetime saygı gösterme konusundaki örtük anlaşma olan 'zımni rıza' kavramını geliştirmiştir. Fakat rızanın bir rejimi meşru kılabilmesi için anlaşmanın örtük değil bilakis siyasi yaşama gönüllü ve aktif katılım ile olması gerekir. Siyasi katılım, bu nedenle, rızanın açık ifadesidir.

Birçok siyasi yönetim genel muvafakatın ifade edilmesini teşvik ederek meşruiyet arayışında bulunmuşlardır. Bu durum halkoylaması, mitingler, yürüyüşler ve gösterilerle rejim için geniş bir desteği harekete geçirebilme yönünde kayda değer çaba gösteren Mussolini İtalya'sı ve Hitler Almanya'sındaki diktatör faşist rejimlerde bile görülebilir. Genel muvafakatın gösterilebildiği en yaygın yol seçimlerdir. Ortodoks komünist rejimler gibi tek partili devletlerde bile meşruiyet sağlama umuduyla düzenli seçim yapma arzusu görülmektedir. Böylesi tek partili ve tek adaylı seçimler amaçladığı propagandadan öte bir anlam ifade etmez. Açıkçası seçmenler rekabetin olmadığı bu gibi seçimleri nadiren anlamlı bir siyasi katılım veya gönüllü muvafakatın ifade biçimi olarak görürler. Bunun aksine liberal demokrasilerde görülen açık ve rekabetçi seçim sistemleri vatandaşlara, başarısız olduklarını düşündükleri parti ve siyasetçileri iktidardan uzaklaştırma imkanı sağlayan anlamlı tercihler sunarlar. Bu gibi durumlarda oy verme eylemi hakiki ve aktif muvafakatın ifadesidir. Bu açıdan liberal demokratik rejimlerin, gücü genel halk kitlesi ile paylaşma iradesi gösterdikleri için meşruiyetlerini devamlı kıldıkları söylenebilir.

### *İdeolojik Hegemonya*

Liberal demokrasilerin meşruiyetlerini, bir taraftan bireysel özgürlüklere saygı göstermeleri diğer taraftan da kamuoyuna karşı hesap verebilir olmalarıyla kazandıkları yönünde yerleşik bir kabul

bulunmaktadır. Bununla beraber eleştirmenler anasayacılığın ve demokrasinin, 'yönetici sınıf'ın ve 'güç sahibi seçkinler'in egemenliğini gizleyen perde vazifesi olmaktan öteye gitmediğini iddia etmektedirler. Ralph Miliband (1982) gibi neo-Marksistler, özel mülkiyetin çıkarlarına hizmet eden önyargılar barındırması ve kapitalizmin uzun dönemli istikrarına destek olmasından dolayı, liberal demokrasiyi 'kapitalist demokrasi' ile özdeşleştirmişlerdir. Kapitalist sistemdeki sınıflar arası eşitsizliğe vurgu yapan Marksistler bu tip rejimlerin meşruiyetinin gerçekten gönüllü itaat ve akılcı rızaya dayandığını kabul etmezler. Marksist ve anarşist gelenek içindeki radikal düşünürler, sonuç olarak, meşrulaştırma sürecine karşı, meşrulaştırmanın ne ölçüde ideolojik yönlendirme ve doktrin aşılama ile üretildiğine vurgu yapan daha eleştirel bir yaklaşımı benimsemişlerdir.

İdeolojik kontrolün meşruiyeti inşa etmede ve istikrarı devam ettirmede kullanıldığı iddiası genel kabul görmüştür. Örneğin yukarıda tartıştığımız, insan ihtiyaçlarını yönlendirme kapasitesini öne çıkaran 'radikal' güç kavramlaştırmasında bu durum gözlenebilir. İdeolojik yönlendirmenin açık örnekleri, 'resmi ideoloji' propagandası yapan ve tüm rakip düşünce, doktrin ve inançları acımasızca bastıran totaliter rejimlerde bulunabilir. Bu da şu şekilde elde edilir: Eğitim doktrin aşılama sürecine indirgenir; kitle iletişim araçları propaganda araçlarına dönüşür; 'güvenilmez' kabul edilen düşünceler kesin bir şekilde sansürlenir; siyasi muhalefet acımasızca bastırılır. Bu yolla Marksizm-Leninizm Sovyetler Birliği'nde, nasyonal sosyalizm de Nazi Almanya'sında devlet dinine dönüşmüştür.

Marksistler liberal demokrasilerde benzer bir sürecin bulunduğunu iddia ederler. Onlar rekabetçi parti sistemleri, özerk baskı grupları, özgür basın ve anayasa tarafından garanti altına alınmış sivil özgürlüklerin mevcudiyetine rağmen liberal demokrasilerin 'burjuva ideolojisi' tarafından kontrol edildiğini öne sürerler. 'İdeoloji' kavramı kendisine çok farklı anlamlar yüklenmesinden kaynaklanan renkli bir tarihe sahiptir. Terim ilk defa, yeni 'düşünceler bilimi'ni tanımlamak için Destutt de Tracy tarafından 1796'da kullanılmıştır. Fransız Devrimi sürecinde fazla bir yaşam şansı bulamayan kavram 19. yüzyılda Karl Marx'ın (bkz. s. 457) eserleri ile yeniden gündeme gelir. Marksist geleneğe göre 'ideoloji', sınıflı toplumların dayandığı çelişki-

leri örtme eğilimidir. İdeolojiler yalan, hayal ve kafa karışıklığı yayarlar. Fakat bununla beraber çok güçlü sosyal işleve sahiptirler: Sömürülen ile sömürüyü uzlaştırarak sınıf sistemini istikrarlı hale getirip güçlendirirler. İdeoloji, entelektüel ve maddi üretim sürecini mümkün olduğunca tümüyle kontrol ederek 'yönetici sınıf'ın çıkarları doğrultusunda işlev görür. Mesela kapitalist toplumda burjuva, eğitim, kültür, fikir ve sanat dünyasına egemendir. Marx ve Engels'in *The German Ideology*'de ([1846] 1970) ifade ettikleri üzere, 'Yönetici sınıfın fikirleri her dönemde egemen düşünceler olmuştur'.

Bu, 'yönetici sınıfın düşünceleri'nin entelektüel yaşamı tekeline aldığı ve tüm rakip görüşleri dışladığı anlamına gelmez. Gerçekten, modern Marksistler kültürel, ideolojik ve siyasi rekabetin varlığını açıkça kabul etmekle birlikte yarışın adil olmadığına vurgu yaparlar. Onlara göre kapitalist düzeni ayakta tutan görüş ve fikirler onu sorgulayan ve ona meydan okuyan düşünce ve teoriler karşısında ezici bir üstünlüğe sahiptir. Kapitalist düzen doktrin aşılaması, ifade özgürlüğü, açık rekabet ve siyasi çoğulculuk gibi yanılsamalar arkasında faaliyette bulunduğu için gerçekten oldukça başarılıdır. Bu görüşü en açık şekliyle ortaya koyan düşünür Antonio Gramsci'dir (bkz. s. 102). O, sınıf sisteminin ayakta kalmasını sağlayan ana unsurun adaletsiz ekonomik ve siyasi güçten daha çok, yaşamın tüm alanlarında burjuva düşüncelerinin üstünlük ve hakimiyetini ifade eden burjuva 'hegemonya'sı olduğuna dikkat çeker. İdeolojik hakimiyetin etkileri açıktır: Burjuva teori ve felsefeleri ile aklı çelinen proletaryanın, sınıf bilincini geliştirmede ve muhtemel devrimi gerçekleştirmede başarısız olması. Proletarya böylece 'kendinde sınıf' (*class in itself*) olarak kalıp Marx'ın adlandırdığı 'kendisi için sınıf'a (*class for itself*) dönüşemez.

Benzer bir düşünce tarzını 'bilgi sosyolojisi'nde görmek mümkündür. Bu görüş, zaman zaman 'egemen' veya yönetici ideoloji üzerine serdedilmiş Marksist düşünceye alternatif olarak görülmektedir. Bu sosyoloji ekolünün kurucu babalarından birisi olan Karl Mannheim (1893-1947), bilgi sosyolojisinin amacını 'bilgilerimizin sosyal kökenleri'ni ortaya çıkarmak olarak ifade eder. Mannheim (1960) 'insanın gerçekten nasıl düşündüğünü' tespit etmek için onun toplumdaki yerine ve mensubu olduğu -kendine has bir dünyaya bakış tarzı olan-

sosyal gruba bakmak gerektiğini iddia eder. Bu nedenle ideolojiler, 'sosyal faktörler tarafından belirlenmiş' olup içinde geliştikleri grubun özlemlerini ve sosyal şartlarını yansıtırlar. *The Social Construction of Reality*'de (1971) Berger ve Luckmann sadece organize olmuş inanç ve ideolojilerin değil toplumda 'bilgi' olarak kabul edilen herşeyin sosyal faktörler tarafından kurulmuş olduklarını öne sürerek bu analizi derinleştirmişlerdir. Böyle bir incelemenin siyasi önemi, insanların dünyayı olduğu gibi değil, bilakis öyle olduğunu *düşündükleri* veya toplumun kendilerine öyle olduğunu söylediği şekilde gördüklerine dikkat çekmesidir. Bireylerin meşru yönetim tarzını meşru olmayandan ayırt etme kabiliyetine sahip bağımsız ve rasyonel aktörler olmadıklarını ima eden bilgi sosyolojisi, her türlü meşruiyet kavramı üzerinde radikal etkilere sahiptir. Kısaca meşruiyet daima 'sosyal kurgu'dan ibarettir.

İdeolojik yönlendirme sürecinin en etkin modern açıklaması Amerikalı radikal entelektüel ve anarşist kuramcı Noam Chomsky tarafından geliştirilmiştir. Edward Herman ile birlikte hazırladığı *Manufacturing Consent*'te (1994) Chomsky medyanın yapısından dolayı haberlerin ve siyasi yorumların nasıl çarpıtıldığını açıklamak üzere kitle iletişim araçlarının 'propaganda modeli'ni geliştirir. Bu çarpıtma, özel sektörün elindeki medyanın etkisi, reklam verenlerin ve sponsorların hassasiyet ve görüşlerinin dikkate alınması, iş dünyasınca desteklenen düşünce kuruluşları ve hükümetler gibi 'güç odakları'ndan bilgi ve haber temin edilmesi şeklinde bir dizi 'filtre' sayesinde gerçekleşir. Chomsky'nin incelemeleri, kitle iletişim araçlarının, özellikle ABD'de emperyalist dış politika hedeflerine destek için kamuoyunu harekete geçirerek demokrasiyi bozma veya halkı ondan 'caydırma' derecesine dikkat çeker. Bununla beraber Chomsky'nin kitle iletişim araçları için geliştirdiği ideolojik egemenlik modeli eleştiri konusu olmuştur. Karşı görüştekilere göre bu model, basının özellikle kamuya ait medyada çalışan yayıncıların müesses nizam karşıtı görüş ve hareketlere gösterdikleri ilgiyi hafife almaktadır. Ayrıca bu modelin, medya ürünlerinin siyasi tutumları şekillendirdiği yönündeki faraziyesi determinist bir hava taşımakta olup, medya mesajlarını filtrelemede ve muhtemelen bunlara karşı çıkmada insanların kendi değerlerinin oynadığı rolü görmezden gelmektedir.

### *Meşruiyet Krizi*

Meşruiyet ister gönüllü muvafakat ile sağlansın isterse ideolojik doktrin aşılaması ile üretilsin yukarıda vurgulandığı üzere her türlü siyasi yönetim sisteminin devamı için asli unsurdur. Bu nedenle araştırmacıların ilgisi sadece meşruiyetin devamını sağlayan mekanizmalar üzerinde değil, rejimin meşruiyetinin sorgulanmasına ve nihayetinde çökmesine neden olan şartlar üzerinde de yoğunlaşır. *Legitimation Crisis*'da (1975) neo-Marksist Jurgen Habermas (bkz. s. 344) liberal demokrasilerde meşruiyetin altını oyarak rejimin istikrarına meydan okuyan 'kriz eğilimleri'nin mevcut bulunduğunu öne sürer. Bu varsayım, özel girişim veya kapitalist ekonomi ile demokratik siyasi sistem arasındaki gerilime ve kapitalist demokratik sistemin özündeki dengesizliğe vurgu yapar.

Demokratik süreç, hükümetleri, halktan gelen popüler baskıya cevap vermeye zorlar. Bu ya siyasi partilerin iktidarı ele geçirebilmek için her birinin diğerinden daha fazla vaatte bulunması veya baskı gruplarının iktidardaki siyasetçiler üzerindeki sonu gelmeyen talepleri yolu ile gerçekleşir. Bu durum kamu harcamalarının kontrol edilemez bir şekilde yükselmesine ve devletin, özellikle ekonomik ve sosyal yaşamdaki yükümlülüklerinin sürekli genişlemesine neden olur. Anthony King (1975) bu problemi hükümetin 'aşırı yüklenmesi' şeklinde tanımlar. Hükümetin aşırı yüklenmesinin nedeni, demokrat siyasetçilerin hükümetten istenen talepleri karşılamak için ironik bir şekilde kapitalist ekonomik düzenin sağlığını ve uzun dönemli yaşamını tehdit eden politikaları icraata geçirmeleridir. Örneğin artan kamu harcamaları, yüksek vergilerin özel yatırımı cazip olmaktan çıkardığı ve sürekli artan borçlanmanın kalıcı yüksek enflasyona sebep olduğu finansal bir kriz yaratırlar. Habermas'ın analizleri liberal demokrasilerin hem halkın sosyal güvenlik ve hak taleplerini hem de şahsi kâra dayanan piyasa ekonomisinin gereklerini aynı anda daimi olarak karşılayamayacağını ortaya koyar. Ona göre, kapitalist demokrasiler demokratik baskıya direnmek zorunda kalmaları veya ekonomik çöküş riski nedeniyle meşruiyetlerini devam ettirmede zorlanacaklardır.

1970'lerdeki meşruiyet krizi korkuları, liberal demokratik siyaset için bir dereceye kadar oldukça karamsar bir tablo ortaya koydu.

Habermas, liberal demokrasilerin kontrol kapasitesinin üzerindeki bu 'kriz eğilimleri'ni tanımlamaya çalışmıştır. Seçim sistemi, uygulamada liberal demokrasilere, rekabet içindeki taleplere cevap verebilecek politikalar geliştirebilme imkanı sağladı ve böylelikle bazı politikalar eleştirilip beğenilmese de genelde sistemin yüksek derecede meşruiyetini korumasını mümkün kıldı. Bu nedenle liberal demokratik politikaların birçoğu, iktidarın sağ ve sol hükümetler arasında el değiştirmesine bağlı olarak müdahaleci politikalardan serbest pazar ekonomisine veya tersi yönde gidip gelmiştir. Bu arada Yeni Sağ'ın 1970'lerdeki yükselişi meşruiyet krizine cevap şeklinde değerlendirilebilir. İlk olarak, Yeni Sağ 'aşırı yüklenme' probleminin, kısmen hükümetin ekonomik, sosyal ve siyasi tüm problemleri çözebileceği algısından kaynaklandığını iddia eder. Bunun sonucu olarak ABD'de Reagan, İngiltere'de Thatcher gibi Yeni Sağ siyasetçiler devletin yükümlülüklerini bireylere yönlendirmeye çalışarak halkın hükümetten beklentilerini azaltma yoluna gittiler. Refahın büyük ölçüde bireyin sorumluluğunda olduğunu iddia ederek, bireyleri kendilerine müreffeh bir yaşam sağlayabilmeleri için çok çalışma, tasarruf, sağlık sigortası, bireysel emeklilik vb. konularda teşvik ettiler. Ayrıca işsizlik de artık hükümetin sorumluluğunda görülmez: 'Doğal' bir işsizlik oranı söz konusudur ve bu oran ancak piyasa rayicinden çok daha yüksek gelir beklentisi yüzünden iş beğenmeyenler yüzünden artar.

Daha radikal bir şekilde Yeni Sağ, daha önce devletin sorumluluklarının mütemadiyen genişletilmesini meşru gören değer ve teorilere meydan okuyarak, nihayetinde onları tamamen değiştirme girişiminde bulundu. Bu anlamda Yeni Sağ, piyasa taraftarı rakip değer ve teorilerin hakimiyet kurabilmesi için çalışan 'hegemonik bir proje'dir. Bu felsefe haşin bireyciliği yücelten ve 'dadı' devleti küçülten bir anlayışı ifade eder. Yeni Sağ projesi neo-liberal ve neo-muhafazakar olmak üzere iki kola ayrılır. Neo-liberal teoriler 'ekonominin devlet tarafından serbest bırakıldığında daha iyi işleyeceğini' iddia ederek özerk piyasayı savunurlar. Bu şekilde ekonomik ve sosyal yaşam, devletin hiçbir meşru etkisinin olamayacağı özel alan olarak görülür. Neo-muhafazakarlar ise otorite, düzen ve disiplinin yeniden tesisini savunurlar. Bu anlayış özellikle hukuk ve düzen, kamu ahlakı ve savunma gibi, en azından Yeni Sağ'ın uygun gördüğü rollerle ilgili olarak devlet otoritesini güçlendirmeyi amaçlar.

Sanayileşmiş Batı'daki liberal demokratik rejimler nispeten meşruiyet krizinden uzak kalmaya devam etse de gelişmekte olan liberal demokratik devletler için aynı şeyi söylemek çok zordur. Açık ve rekabetçi iktidar mücadelesine dayanmayan, sivil özgürlüklere kayda değer derecede saygı göstermeyen çok az sayıdaki gelişmekte olan ülkenin siyasi sistemlerinin istikrarlı bir şekilde yaşaması kolay değildir. Her ne kadar liberal demokratik özellikleri geliştiren ülkelerin sayısı artsa da Hindistan gibi kalıcı başarı gösterenlerin sayısı hala çok azdır. Liberal demokratik tecrübeler bazen askeri ihtilal veya tek parti yönetiminin ortaya çıkması ile sonuçlanabilir. Bu tip gelişmeler meşruiyet krizinin bazı özelliklerini taşırlar. Mesela, kronik hal almış az gelişmişlik, tarım ürünlerine dayalı ihracat ekonomisi, Batılı bankalara borçlanma gibi yapısal sorunlar, gelişmekte olan ülke rejimlerinin demokratik yönetimin ortaya çıkaracağı beklentileri tatmin etmesini çok zor, hatta imkansız hale getirirler. Ayrıca çok partili demokrasi çoğu zaman uygun görülmez ve hatta sosyal gelişme ihtiyacı gibi tek ve öncelikli bir sorun ile karşılaşan toplumda engel olarak bile değerlendirilebilir. Diğer bir açıdan, meşru olup olmadıkları sorgulanan bu rejimlerin çöküşlerini meşruiyet krizi çerçevesinde ele almak mümkün gözükmemektedir. Çoğunlukla eski sömürge yönetiminin yeni bağımsız devletlere miras bıraktığı liberal demokratik rejimler, gelişmekte olan dünyanın birçok bölümüne yabancı olan rekabet ve bireycilik gibi değerlere sahiptir.

Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'ndeki ortodoks komünist rejimlerin 1989-91'de çöküşü meşruiyet krizi veya meşruiyet krizi serileri olma itibariyle güzel örnekler sunar. Bu krizlerin siyasi, ekonomik ve sosyal boyutları bulunmaktadır. Siyasi açıdan, ortodoks komünist rejimler, toplumdaki tüm gruplar üzerinde etkili olan 'yönetici' komünist partilerin idare ettiği tek parti devletleri idi. Ekonomik açıdan, bu rejimlerde uygulanan oldukça verimsiz merkezi planlama ekonomisi, refahı, Batılı kapitalist ekonomilerde olduğu gibi (kapitalist ekonomilerde refahın yayılımı her ne kadar adaletsiz de olsa) geniş kesimlere yaymada başarısız kaldı. Sosyal olarak, ortodoks komünist rejimleri bizzat kendi başarıları vurdu: Sanayileşme ve kitlesel eğitim daha bilgili, gittikçe gözü açılan vatandaşlar ortaya

çıkardı ve bu kesimin Batı'da elde edildiği düşünülen sivil özgürlükler ve tüketim maddeleri konusundaki talepleri rejimin karşılama kapasitesini aştı. Böylesi etkenler ortodoks komünizmin haklılığını ve meşruiyetini giderek artan bir şekilde zayıflattı ve sonunda 1989 boyunca Doğu Avrupa'da, 1991'de de Sovyetler Birliği'nde kitlesel gösterileri başlattı.

## Özet

1. Güç, siyasetin anlaşılması ve uygulanmasında merkezi bir konuma sahiptir ve üç seviyede kullanılabilir: Karar alma veya kararı etkileme becerisi; gündemi belirleme ve karar verilmesini engelleme; insanların düşünce ve isteklerini yönlendirme kabiliyeti.
2. Güç, ödüllendirme ve cezalandırma imkanına dayanarak diğer kişilerin davranışlarını etkileme *kabiliyeti*dir. Buna karşın otorite, itaat yükümlülüğünü kabul eden insanları etkileme *hakkı*dır. Weber otoriteyi üçe ayırır: Gelenek ve tarihe dayanan geleneksel otorite; şahsiyetin gücü, yani, karizmatik otorite; bir makamın veya konumun resmi gücünden kaynaklanan hukuki-rasyonel otorite.
3. Otorite çok derin siyasi ve ideolojik görüş ayrılıklarını tetiklemektedir. Bazıları bireylere rehber olup destek vazifesi görmesinden dolayı onu, düzenin, istikrarın ve sağlıklı toplumun devamını sağlayan zorunlu şart olarak kabul eder. Diğerleri ise otoritenin özgürlüğün düşmanı olma, aklı ve ahlaki sorumluluğu zayıflatma ve otoriter yönetime götürme eğilimi taşımasından dolayı uyarılarda bulunmuşlardır.
4. Meşruiyet siyasi sistemin 'haklılığını' ifade eder. Kabul edilebilir olmasından dolayı yönetim sisteminin istikrarı ve uzun dönemdeki varlığı için hayati bir öneme sahip olan meşruiyet geniş bir kesim tarafından kabul edilmiş anayasal kurallar ve halk desteği ile uyum içinde olabileceği gibi, siyasi veya sosyal elitlerin çıkarları doğrultusunda ideolojik yönlendirme ve kontrol sürecinde 'üretilmiş' de olabilir.

## İleri Okumalar

Almond, G. & Verba, S., *The Civic Culture Revisited*, NJ: Princeton University Press, 1980.

Barnes, B., *The Nature of Power*, Cambridge: Polity Press, 1988.

Barry, B. (ed.), *Power and Political Theory*, Londra: Wiley, 1976.

Beetham, D., *The Legitimation of Power*, Londra: Macmillan, 1991.

Bocock, R., *Hegemony*, Londra: Tavistock, 1986.

Dowding, K., *Power*, Buckingham: Open University Press, 1996.

Flathman, R., *The Practice of Political Authority: Authority and the Authoritative*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Foucault, M., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Londra: Harvester Wheatsheaf, 1980.

Lukes, S. (ed.), *Power*, Oxford: Blackwell, 1988.

Raz, J. (ed.), *Authority*, Oxford: Blackwell, 1990.

Wolff, R. P., *In Defence of Anarchism*, New York: Harper&Row, 1970.

# 6.

# Hukuk, Düzen ve Adalet

Giriş
Hukuk
Düzen
Adalet
Özet
İleri Okumalar

## Giriş

Modern toplumların tümünde mevcut olan hukuk genellikle medeni yaşamın temeli kabul edilir. Hukuk, yapmak zorunda olduklarını söyleyerek vatandaşlara emreder; vatandaşların ne yapamayacaklarını gösteren yasaklar koyar; onların yapmaya hakları olan şeyleri tanımlayarak haklarını ve yetkilerini belirler. Hukukun, sağlıklı ve istikrarlı toplumun kaçınılmaz unsuru olduğu hususunda geniş bir kabul olsa da onun doğası ve rolü üzerine büyük bir tartışma mevcuttur. Örneğin, hukukun kaynakları ve amacı hakkındaki görüşler birbirleriyle çatışır. Hukuk özgürleştirir mi yoksa baskı mı uygular? Hukuk tüm bireyleri korumak ve kamu yararını arttırmak için mi vardır yoksa sadece mülk sahibi ve imtiyazlı azınlığın çıkarlarına mı hizmet eder? Ayrıca hukuk ve ahlak arasındaki ilişki konusunda da tartışma bulunmaktadır. Hukuk ahlaki standartları mı uygular veya onları uygulamaya çalışmalı mıdır? Hukuk bireylere ne kadar ve hangi meselelerde özgürlük tanımalıdır?

Benzer sorular aynı zamanda şahsi güvenliğe ve sosyal düzene olan ihtiyaçla ilişkilidir. Gerçekten siyasetçiler tarafından düzen ve hukuk kavramları çoğu zaman 'hukuk ve düzen' şeklinde bir arada kullanılır. İki düşüncenin bir arada ele alınması düzeni sağlamada hukukun temel araç olduğunu göstermekle birlikte, başka problemleri gündeme getirir. Düzen sadece kanunun uygulanması ve cezalandırma ile mi sağlanır yoksa sosyal dayanışmanın ve rasyonel iyi anlayışının etkisiyle doğal olarak mı ortaya çıkar? Son olarak, hukuk ve adalet arasında karmaşık bir ilişki bulunmaktadır. Hukukun amacı adaletin gerçekleşmesini sağlamak mıdır? Şayet böyleyse bunun ne gibi sonuçları olacaktır? Ayrıca adil ve adil olmayan

hukuku birbirinden ayırt etmek nasıl mümkün olabilir? Özellikle bu ayrımdan belirli şartlarda kanunu çiğnemenin meşru olabileceği sonucu çıkar mı?

## Hukuk

'Hukuk' terimi çok çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanılmaktadır. İlk olarak, bilimsel veya tanımlayıcı kanunlar bulunmaktadır. Bunlar doğal veya sosyal yaşamda bulunan düzenli ve zorunlu davranış kalıplarını tanımlamak için kullanılır. En açık örnekleri doğa bilimlerinde fizikçiler tarafından ileri sürülen termodinamik ve hareket kanunlarında görülebilir. Sosyal kuramcılar kanun kavramını bu anlamda tahmin edilebilir ve hatta zorunlu sosyal davranış kalıplarını göstermek için kullanmışlardır. Ekonomik teorinin temelinde arz-talep 'kanunlar'ı yatmaktadır görüşü ile Engels'in 'Marx (bkz. s. 457) tarihi ve sosyal gelişmenin 'kanunları'nı açığa çıkarmıştır' iddiası buna örnek verilebilir. Alternatif diğer bir yaklaşım ise hukuku genellikle normların ve sosyal davranış standartlarının uygulanmasına yarayan bir araç olarak görür. Sosyologlar, geleneksel toplumlarda bulunan gayriresmi süreçlerden modern toplumlara özgü resmi hukuk sistemlerine kadar farklı hukuk şekillerinin örgütlenmiş toplumlardaki uygulamalarını tespit etmişlerdir. Buna karşın siyaset kuramcıları daha dar anlamıyla hukuku, sadece modern toplumlara özgü olan ve diğer toplumsal kural ve normlardan açıkça ayrılan farklı bir sosyal kurum olarak görme eğilimindedirler.

Genel anlamda hukuk, daha önce zikredilen emir, yasak, hak ve yetkileri kapsayan kurallar bütünüdür. Fakat hukuku diğer sosyal kurallardan ayıran ölçüt nedir? 1. Hukuk siyasi irade tarafından yapılır ve tüm toplumda uygulanır. Bu yolla hukuk 'devletin iradesi'ni yansıtmakta olup tüm diğer normlardan ve sosyal kurallardan daha üstündür. Örneğin 'devletin yaptığı kanunlar'a uymayan vatandaşlara, spor kulübü, kilise ve sendika kurallarına uymaları bir muafiyet sağlamaz. 2. Hukuk mecburiyet içerir; cebir ve ceza sistemi ile desteklendiği için vatandaşların hukuku tanıma veya reddetme konusunda tercih imkanı bulunmaz. 3. Hukuk kabul edilmiş ve yayınlanmış kurallar anlamında 'kamusal' özellik taşır. Bu nedenle hukuku çiğneyenlere uygulanacak ceza belli olup ne olacağı önceden tahmin edilebilirken, keyfî tutuklama ve hapis cezası uygulamaları diktatörlük

özelliği taşır. 4. Bazı kanunlar 'adaletsiz' veya 'haksız' görülse bile uygulandığı kişiler üzerinde genellikle bağlayıcı kabul edilir. Hukuk bu nedenle sadece uygulanan bir emir olmayıp aynı zamanda itaat edilmesi mecburi kurallar anlamında ahlaki iddia taşır.

### *Hukukun Üstünlüğü*

Hukukun üstünlüğü liberal demokratik devletlerde neredeyse ibadet derecesinde saygı gösterilen anayasal bir ilkedir. Bu ilkenin temelinde hukukun 'yönetmesi' gerektiği anlayışı yatar; tüm vatandaşlar onun çerçevesi içinde faaliyette bulunur ve hiçbir vatandaş ve devlet görevlisi onun dışına çıkamaz. Hukukun üstünlüğü ilkesi uzun bir geçmişi bulunan liberal hukuk teorisinden kaynaklanır. John Locke'dan (bkz. s. 329) günümüze uzanan bir çizgide liberaller hukuku bireyler üzerinde baskı uygulayan bir unsur olmaktan daha çok özgürlüklerin temel garantörü olarak değerlendirmişlerdir. Hukuki koruma olmaması durumunda toplumun her bir üyesi diğerlerinin daimi tehdidi altında bulunacaktır. Kontrol edilmeyen insan davranışları barbar, yani 'doğal hal' şeklinde tasvir edilmiştir. Bu nedenle hukukun temel amacı Locke'un yaşam, özgürlük ve mülkiyet diye nitelediği temel hakları korumaktır.

Hukukun üstünlüğünün en önemli erdemi 'şahıslar yerine hukukun yönetmesi'ni temin ederek devlet karşısında tek tek vatandaşları koruma vazifesi görmesidir. Bu düşünce tüm kıta Avrupa'sında benimsenen ve profesyonel hukuk sistemi ile kanunlaştırma konusundaki gelişmeleri teşvik eden Almanca *Rechtsstaat* (hukuk devleti) kavramı çerçevesinde ayrı bir değer taşır. Bununla beraber hukukun üstünlüğü anlayışı belirgin bir şekilde Anglo-Amerikan özellik taşır. Hukukun üstünlüğü ABD'de, kuvvetler ayrımını tesis eden ABD Anayasası ve bireysel hakların çerçevesini çizen Haklar Bildirgesi ile vurgulanmıştır. Anayasanın Ek 5. ve 14. maddelerinde bu durum açıkça belirtilir: Federal devlet veya eyalet yönetimleri hiç kimseyi 'hukuki usule uygun' olmayan bir şekilde yaşamından, hürriyet ve mülkiyetinden mahrum edemez. 'Hukuki usule uygunluk' doktrini sadece kamu görevlilerinin keyfi güç kullanımını sınırlamakla kalmaz, aynı zamanda hukuk karşısında eşitlik ve adil yargı hakkı gibi bir dizi bireysel hakkı da koruma altına alır. Bununla beraber, hukû-

ku yorumlayarak hükümetin eylem alanını belirleyen hakimlerin eline büyük bir güç verir.

Buna karşın hukukun üstünlüğü kavramının İngiliz yorumu kanunlaşmamış anayasal sistem anlayışına dayanır. Bu sisteme göre hukuk uzun süredir var olan adet ve geleneklerden kaynaklanmakta olup haklar ve yükümlülükler ise teamüli hukukta yerleşik halde bulunurlar. Bu görüşün klasik yorumunu A. V. Dicey'in *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*'unda ([1885] 1939) görmek mümkündür. Dicey hukukun üstünlüğünü dört farklı yönden ele alır. 1. Hukuku ihlal etmediği sürece hiç kimse cezalandırılamaz. Bu prensip kural bağımlı yönetim ile keyfî idareyi birbirinden ayırt etmesinden dolayı özel bir öneme sahiptir. Hukukun üstün olduğu yerlerde idareciler keyiflerine göre hareket edemezler: Örneğin hükümet davranışlarını tasvip etmediği veya kendi görüşüne karşı çıktıkları için vatandaşları cezalandıramaz. 2. Hukukun üstünlüğü Dicey'in ifadesiyle hukuk karşısında 'eşit muamele'yi, diğer bir ifadeyle hukuk önünde eşitliği gerekli kılar. Açıkçası hukuk şahıslara saygı göstermeli, ırk, cinsiyet, din, sosyal geçmiş vb. nedenlere dayanarak kişiler arasında ayrımcılık yapmamalı; kanunu sıradan vatandaşlara ve devlet görevlilerine eşit bir şekilde uygulamalıdır. 3. Hukuk çiğnendiğinde kesin bir cezalandırma olmalıdır. Her şart ve zamanda uygulanması durumunda hukukun 'yönetimi'nden söz etmek mümkün olabilir. Hukuku çiğneyenlerin bazıları yargılanıp cezalandırılırken, bazılarının aynı muamelelere muhatap olmaması halinde hukuk seçici bir şekilde kısmen uygulanmış olur. 4. Son olarak hukukun üstünlüğü, bireysel hak ve özgürlüklerin ülkenin 'normal kanunları'nda somutlaşmasını gerekli kılar. Böylelikle Dicey'e göre, bireysel özgürlüklere bir saldırı olduğunda vatandaşlar mahkemeler yoluyla haklarını arayabilirler.

Her ne kadar Dicey hukukun üstünlüğünü İngiltere'ye ve onu model alan yönetim biçimlerine özgü bir anlayış olarak görse de birçok açıdan İngiltere bunun kötü bir örneğini temsil eder. Örneğin, Dicey her ikisini uzlaştırmaya çalışsa da yazılı olmayan İngiliz anayasasındaki parlamentonun egemenliği temel ilkesi hukukun üstünlüğü ilkesini ihlal etmektedir. Yasamanın hiçbir dış kontrol altında olmadığı bir durumda hukukun 'yönetimi'nden bahsetmek oldukça güçtür. Hükümetlerin parti disiplini ilkesine bağlı olarak Parlamento üzerindeki etkin kontrol uygulaması ve bunun sonucunda yürütmenin artan

gücü problemin daha da karmaşık bir hal almasına neden olur. Lord Hailsham (1976) bu yapısıyla İngiliz yönetim biçimini 'seçimli diktatörlük' diye niteler. İnsan Hakları Sözleşmesi 1998 yılında uygulanmaya başlamış olmasına rağmen sivil özgürlüklerin sınırını belirlemede mahkemeler yerine Parlamento halen temel role sahiptir. İngiltere'de anlamlı bir hukukun üstünlüğü anlayışının yerleşebilmesi için daha köklü anayasal reformlar yapmak gereklidir: Anayasanın kanunlaştırılması, esaslı bir Haklar Bildirgesi'nin kabulü ve yasama ile yürütme arasındaki güç ayrımının açık bir şekilde sağlanması.

Genel olarak hukukun üstünlüğü, birçok modern devletin gerçekleştirmeye çalıştığı anayasacılık ve sınırlı devlet düşüncelerinde somutlaşan temel liberal demokratik ilkedir. Hukukun üstünlüğü ilkesi özellikle kanunların nasıl yapılacağı ve mahkemelerdeki uygulama biçimleri hususunda önemli sınırlamalar getirir. Mesela kanunların, kimseyi özel bir muameleye tabi tutmadan, iyi veya kötü ayrımı yapmadan vatandaş ve gruplara eşit olarak uygulanması anlamında 'genel' olması gerekir. Ayrıca vatandaşların 'nerede durmaları' gerektiğini bilmeleri hayati bir önem arz eder; bu nedenle kanunlar net olarak yazıya geçirilmeli ve kamunun ulaşabileceği bir yapıda olmalıdır. Vatandaşların işledikleri zamandaki cari hukuka göre meşru olan eylemlerinden dolayı cezalandırılmalarına imkan vereceği için geriye dönük yasama uygulaması kesinlikle kabul edilemez. Aynı şekilde hukukun üstünlüğünün acımasız ve gayri insani cezalar ile uzlaşması da düşünülemez. Her şeyin üstünde mahkemelerin tarafsız ve herkese açık olması gerekir. Bu da görevi davaya taraf olan kişiler arasında hukuku yorumlamak ve uygulamak olan yargının devletten bağımsız olması ile gerçekleşebilir. Yargı bağımsızlığı, hakimlerin hükümet mekanizmasının 'üstünde' veya 'dışında' olmasını sağlamak ve garanti altına almak için düzenlenmiştir. Diğer bir ifadeyle hukukun kesin bir şekilde siyasetten ayrı tutulması gerekir.

Tüm bu anlatılanlara rağmen hukukun üstünlüğü anlayışı eleştirilere maruz kalmıştır. Bazıları bunun malumu ilamdan öte bir şey olmadığını iddia etmektedir: Hukukun 'yönettiği'ni söylemek vatandaşların itaate mecbur olduklarını kabul etmekten öte bir anlam taşımaz. Bu dar yorumuyla hukukun üstünlüğü ilkesi 'herkes hukuka uymakla yükümlüdür' ifadesine indirgenmiş olur. Diğer bazıları ise ilkenin hukukun içeriğiyle çok az ilgili olduğunu öne sürer. Buna göre

kimileri Üçüncü Reich ve Sovyetler Birliği'nde uygulanmış baskıları açıkça kanunilik elbisesine büründürerek, bu baskılarda hukukun üstünlüğünün gözetildiğini iddia edebilir. En ateşli taraftarları bile hukukun üstünlüğünün adil yönetim için zorunlu olduğunu fakat yeterli bir şart olmadığını kabul etmişlerdir. Marksistler (bkz. s. 99) daha da ileri giderek, geleneksel olarak hukukun, bireysel özgürlüklerin güvencesi olmaktan daha çok kapitalist sistemi ve özel mülkiyeti koruma işlevi gördüğünü öne sürdüler. Marx'a göre hukuk, siyaset ve ideoloji gibi, ekonomik 'temel' -burada kapitalist üretim biçimidir- ile belirlenmiş 'üst yapı'nın bir parçasıdır. Bu nedenle hukuk özel mülkiyeti, sosyal eşitsizliği ve sınıf egemenliğini korur. Feministler (bkz. s. 75) de erkeklerin egemen olduğu hukuk ve yargı dünyasında erkeklerin lehine, kadınların aleyhine işleyen önyargılara dikkat çekerler. Çokkültürlülük kuramcıları da (bkz. s. 263) hukukun egemen kültürel grubun tutumunu ve değerlerini yansıtıp azınlığın ilgi ve değerlerine karşı duyarsız kaldığını iddia ederler.

### *Doğal ve Pozitif Hukuk*

Hukuk ve ahlak arasındaki ilişki siyaset teorisinin en çetrefil problemlerinden birisidir. Filozoflar uzun bir süre hukukun doğası, kaynağı ve amacıyla alakalı sorularla uğraştılar. Hukuk daha üst ahlaki ilkelere etkinlik alanı açar mı yoksa hukukla ahlak arasında açık bir ayrım var mıdır? Bir toplumun hukuku hangi dereceye kadar ahlaki davranış standartlarını uygulama arayışı içinde olmalıdır? Bu gibi sorular birbirine zıt iki hukuk teorisi arasındaki ayrımın merkezinde yer alır: Doğal hukuk ve pozitif hukuk.

Görünüşte hukuk ve ahlak çok farklı şeylerdir. Hukuk cebri araçlarla desteklenen bir sosyal kontrol aracıdır. Bu nedenle neyin *yapılabileceği* ve neyin *yapılamayacağını* belirler. Diğer taraftan ahlak etik sorular ve 'doğru' ile 'yanlış' arasındaki farkla ilgilenir. Böylece neyin *yapılması* ve neyin *yapılmaması* gerektiğini telkin eder. Bir açıdan hukuk ahlaktan daha kolay kavranabilecek bir terimdir. Sosyal bir olgu olarak anlaşılması mümkün olan hukuk analiz edilip çalışılabilecek objektif özelliklere sahiptir. Buna karşın ahlak, doğası itibariyle subjektif bir yapıya sahip olup bir görüş veya şahsi kararı ifade eder. Bu nedenle 'ahlak' kavramının ifade ettiği anlam çoğu

zaman açık değildir. Ahlak belirli bir toplumda geçerliliği olan töre, örf ve kabuller midir? Ahlak bazı davranış biçimlerini onaylarken diğer bazılarını kınayan, açıkça tanımlanmış ve iyice yerleşmiş dini veya akli ilkeler midir? Ahlaki idealler her bir bireyin kendi kendine uygulama hakkına sahip olduğu prensipler midir; kısaca ahlak sadece bireyi mi ilgilendirir?

Hukukun ahlaki bir sistemden kaynaklanması gerektiği konusunda ısrarlı olan düşünürler bir çeşit 'doğal hukuk' teorisini benimsemişlerdir. Doğal hukuk teorilerinin tarihi Plato (bkz. s. 26) ve Aristo'ya (bkz. s. 84) kadar uzanır. Plato sürekli değişen sosyal ve siyasi yaşam biçimlerinin arkasında sadece aydınlanmış seçkinler ve filozof-kralın bilebileceği değişmeyen esasların (*archetypal forms*) yani İdea'ların bulunduğuna inanıyordu. Buna göre 'adil' toplum, hukuku mümkün olduğunca aşkın erdeme uyan toplumdur. Bu düşünce tarzı, hukukun ve örgütlenmiş sosyal yaşamın amacının insanlığı erdeme göre yaşama konusunda cesaretlendirmek olduğuna inanan Aristo tarafından devam ettirilmiştir. Ona göre, vatandaşlık kavramına ve diğer sosyal davranış biçimlerine temel olacak her zaman için sabit, mükemmel bir hukuk mevcuttur. Thomas Aquinas (bkz. s. 192) gibi Ortaçağ düşünürleri insani hukukun ahlaki bir temeli olduğunu kabul ederler. Aquinas'a göre, Tanrı'nın verdiği tabii akıl ile idrak edilebilen doğal hukuk, dünyada iyi bir yaşam elde edebilmemiz için bizi yönlendirir.

Doğal hukukun talepleri doğal haklar düşüncesinde ifadesini bulur. Doğal hakların Tanrı veya doğa tarafından insana verilmiş olduğu düşünülür. Locke ve Thomas Jefferson (bkz. s. 231) gibi düşünürler insanların yaptığı kanunların amacının Tanrı tarafından verilmiş vazgeçilemez hakları korumak olduğunu iddia ettiler. Bununla beraber akılcılığın ve bilimsel düşüncenin yükselişi 19. yüzyılda doğal hukuk teorilerini modası geçmiş düşüncelere çevirdi. Fakat kanunilik örtüsü arkasına saklanarak teröre başvuran Nazi ve Stalinci rejimlerin uygulamaları nedeniyle, 20. yüzyıl doğal haklar düşüncesinin yeniden doğuşuna şahitlik etti. Ulusal kanunların değerlendirilmesine imkan sağlayacak üst ahlaki değerler tesis etme arzusu Nürnberg Davası'nın (1945-46) gündeme taşıdığı en önemli problemlerden birisiydi. Yeni oluşturulan Birleşmiş Milletler'in gözetiminde Nazi rejiminin ana aktörleri, birçok vakada Nazi rejimi tarafından kanuni.

kabul edilen çerçevede hareket etmiş olsalar bile savaş suçuyla yargılandılar. Bu yargılamalar insan hakları modern söylemi kisvesine bürünmüş doğal hukuka başvurularak yapılabildi. Gerçekten günümüzde hem ulusal hem de uluslararası hukukun insan hakları doktrininde belirlenmiş üst ahlaki ilkelere uyması gerektiği yönünde yaygın bir mutabakat bulunmaktadır. Bu düşünceler daha geniş bir şekilde 7. bölümde ele alınacaktır.

## Thomas Aquinas (1224-1274)

İtalyan Dominik keşiş, ilahiyatçı ve filozof. Napoli yakınlarında asilzade bir ailenin oğlu olarak doğan Aquinas ailesinin karşı çıkmasına rağmen Dominikan tarikatına katıldı. Ölümünden sonra 1324 tarihinde aziz mertebesine yükseltildi ve 19. yüzyılda Papa III. Leo onun eserlerini Katolik kiliseninin esası olarak kabul etti.

Aquinas akıl ve inancın uzlaşabileceği yönündeki iddiası ve Aristo'nun (bkz. s. 84) üniversite müfredatına dahil edilmesi için gösterdiği çaba ile gününün teolojik tartışmalarına katılmıştır. O 1265'te yazmaya başladığı fakat bitiremediği hacimli eseri *Summa Theologiae*'sında (1963) Tanrı'nın doğası, ahlak ve -ebedi, ilahi, doğal ve insani- hukuk ile ilgilenir. İnsan doğası üzerine yapılacak akılcı düşünme ile ortaya çıkarılabileceğine inandığı 'doğal hukuk'u, siyasi toplumun dayandığı temel ahlaki kurallar bütünü olarak görür. Aquinas'a göre doğal hukuka uygun bir şekilde yapılması gereken insanlara ait kanunların amacı nihai olarak 'insanı erdeme götürmek' olmalıdır. Onun bu inancına göre hukuk, hükümet ve devlet, ilk günahın sonuçları olmaktan ziyade (Augustine'nin (bkz. s. 111) de iddia ettiği gibi) insanlığın doğal halleridir. Aquinas'a göre insani kanunlar mükemmel olmayan araçlardır: Bazı ahlaki hataların kanunen yasaklanması mümkün değildir; bunları yasaklama girişimi iyilikten çok kötülüğe neden olabilir. Aquinas'ın kurduğu siyaset geleneği Thomizm diye bilinir; neo-Thomizm 19. yüzyılın sonlarından itibaren 'melek doktor' olarak nitelenen Aquinas'ın ruhunu yaşatmaya çalışır.

Amacı ahlaki ilkeleri uygulamak olan hukukun kendisine öncelenmiş ahlaki standartlara uyması gerektiği tüm doğal hukuk kavramlaştırmalarının merkezinde yer alan bir konudur. 19. yüzyılda bu düşünce John Osbourne'un 'pozitif hukuk bilimi' diye isimlendirdiği yaklaşım tarafından eleştirilmiştir. Pozitif hukuk düşüncesi hukuk anlayışını ahlaki, dini ve mistik varsayımlardan kurtarma arayışıdır. Birçok kişi bunun kaynağı olarak hukuku emir teorisiyle izah eden Thomas Hobbes'u (bkz. s. 150) görür: 'Hukuk başkalarına emretme hakkından dolayı onun [yasa koyucunun] sözüdür.' Gerçekte hukuk egemen gücün iradesinden başka bir şey değildir. 19. yüzyılda John Austin (1790-1859) benzer bir yaklaşımla 'kanuncu pozitivizm' teorisini geliştirmiştir. Buna göre hukukun belirleyici özelliği daha üst ahlaki ve dini ilkelere uygunluk olmayıp bilakis onun 'egemen kişi veya kurum' olan siyasi üst güç tarafından yapılmış ve uygulanmış olması gerçeğidir. Bu görüş, 'hukuk itaat olunduğu için hukuktur' inancına indirgenebilir. Fakat bunun önemli bir sonucu olarak uluslararası hukuk kavramı tartışmalı bir hal alır. Şayet 'uluslararası hukuk'u oluşturan antlaşmalar ve BM kararları uygulanmayacak ise bunları hukuk yerine ahlaki ilke ve idealler koleksiyonu olarak değerlendirmek gerekecektir. H. L. A. Hart'ın *The Concept of Law*'u (1961) kanuncu pozitivizmi rafine hale getirmeye çalışan modern bir girişimdir. Hart, hukuku, ahlaki ilkeler yerine insan toplumundaki amaçlara atıfla açıklamaya çalışır. Ona göre hukuk her biri belirli işleve sahip 'birincil ve ikincil derecedeki kuralların birleşmesinden' kaynaklanır. Birincil derecedeki kuralların rolü sosyal davranışları düzenleme olup; bunlar ceza hukuku örneğinde olduğu gibi hukuk sisteminin 'içeriği'ni oluştururlar. İkinci derecedeki kurallar ise devletin kurumlarına güç kazandıran kurallardır; bunlar birincil derecedeki kuralların nasıl vaz edileceğini, uygulanacağını, karara bağlanacağını ve geçerlilik kazanacağını belirlerler.

Doğal hukuk teorilerini içinden çıkılamaz derecede felsefi bulup eleştiren pozitif hukuk teorileri de hukuku ahlaktan tamamen ayırma tehlikesi arzederler. Bunun en uç örneği aksi davranışların doğal hal kaosuna geri götürme riski taşımasından dolayı vatandaşların ne kadar baskıcı olursa olsun tüm kanunlara uyması gerektiği hususunda ısrarcı olan Hobbes'tur. Bununla beraber bazı kanuncu pozitivist-

ler hukukun ahlaki incelemeye konu olabileceğini ve olması gerektiğini hatta ahlaken yanlış ise değiştirilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Onlara göre ahlaki sorular hukukun hukuk olup olmamasını etkilemez. Diğer bir ifadeyle doğal hukuk kuramcıları 'olan hukuk' ile 'olması gereken hukuk' meselelerini birlikte ele alırken, kanuncu pozitivistler iki meseleyi tamamen ayrı değerlendirirler. Alternatif diğer bir hukuk görüşü meşhur Amerikalı hakim Oliver Wendell Holmes'un (1809-94) düşünceleri ile ilişkili olarak ortaya çıkan hukuki realizmdir. Buna göre gerçekte hukuku yapan, davanın nasıl çözüleceğine karar veren hakimlerdir. Bu anlamda tüm hukuklar hakim tarafından yapılmış kabul edilebilir. Davaların birçoğunun seçim yolu ile göreve gelmemiş hakimler tarafından karara bağlanması demokratik yönetim açısından rahatsız edici sonuçlar ortaya çıkarır.

### *Hukuk ve Özgürlük*

Siyaset filozofları hukukun doğası gibi kapsamlı sorularla ilgilenirlerken, günlük yaşama dair hukuk ve ahlak arasındaki tartışmalar daha hususi ahlaki konular üzerinde yoğunlaşır. Hangi kanun ahlaki açıdan meşrudur, hangisi değildir? Hangi dereceye kadar, şayet olacaksa, hukuk 'ahlakı öğretmeye' çalışmalıdır? Bu sorular günlük ahlaki tartışmalarla bağlantılı olarak gündeme gelir; kürtaj, fuhuş, pornografi, televizyonda şiddet, taşıyıcı annelik, genetik mühendisliği vb. konulardaki uygulamalara hukukun izin verip vermemesi gerektiğini araştırır. Bu soruların merkezinde bireysel özgürlük meselesi yanında bireyler tarafından uygun şekilde alınmış ahlaki kararlar ile toplum tarafından karar verilip hukuk yolu ile uygulanan kararlar arasında kurulacak denge bulunmaktadır.

Bu tartışmaya birçok açıdan klasik sayılacak katkı 19. yüzyılda John Stuart Mill (bkz. s. 314) tarafından yapılmıştır. O, *On Liberty*'de ([1859] 1972) şunu ileri sürer: 'Medeni bir toplumda herhangi bir kişi üzerinde -iradesi dışında- meşru güç, sadece başkalarına zarar vermemesi için kullanılabilir.' Mill'in hukuk hakkındaki tavrı liberteryandır; bireylerin mümkün olan en geniş özgürlük alanına kavuşmasını arzular. Mill, 'bireyler kendileri, kendi beden ve akılları üzerinde egemendir' diye iddia eder. 'Zarar ilkesi' olarak adlandırılan bu pren-

sip büyük ölçüde veya tamamen söz konusu 'kişiyi ilgilendiren' (*self-regarding*) eylemler ile 'başkalarını ilgilendirdiği' (*other regarding*) düşünülenler arasında açık bir ayrımı ifade eder. Mill'e göre hukukun 'kişiyi ilgilendiren' eylemlere müdahalede bulunma hakkı yoktur; bu alanda bireyler sınırsız özgürlüklerini kullanma yetkisine sahiptirler. Bu nedenle hukuk bireylere sadece 'başkalarını ilgilendiren', başkalarına zarar veren eylemler söz konusu olduğunda sınırlar getirebilir. Bu ilkenin katı bir şekilde uygulanması durumunda yürürlükte çok geniş yer tutan özellikle koruyucu kanunlarla çatışma söz konusu olmaktadır. Örneğin, temel amacı insanların kendilerine zarar vermesini engellemek olan intihar ve fuhuşu yasaklayan yasalar bu yaklaşıma göre kabul edilemezler. Benzer şeyler, uyuşturucu kullanımını yasaklayan veya emniyet kemeri ile kask kullanımını zorunlu kılan kanunlar hakkında da söylenebilir. Zira bunlar topluma yönelik bir zararı engellemekten ziyade bireyi korumayı hedefler.

Mill'in bireysel özgürlüğe derinden bağlılığının nedeni, onun insan aklına olan inancı ve insanların 'kişiliklerini' ancak şahsi tercihler kullanarak geliştirebileceği ve gerçekleştirebileceği yönündeki düşünceleridir. Fakat onun bu düşünceleri birçok sorunu da beraberinde getirir. İlk planda 'zarar'la ne kastedilmektedir? Mill, kavramı açıkça fiziksel zarar şeklinde anlamıştır; fakat kavramın psikolojik, zihni, ahlaki ve hatta ruhi uzantıları mevcuttur. Mesela, kutsal değerlere küfretme fiziki bir zarar vermemekle beraber açıkça 'hakaret' olabilir; bir dini grubun en kutsal ilkelerine karşı bir meydan okuma, dolayısıyla güvenliğine yönelik bir tehdit oluşturabilir. Salman Rushdie'nin *The Satanic Verses*'i (Şeytan Ayetleri) yayınlamasına karşı kampanya açan Müslüman fundamentalistler bu iddiayı kendilerine esas almışlardır. Benzer bir şekilde, ekonomik yaşamda şirketlerin kendi aralarında yaptıkları fiyat anlaşmalarının hem bunun sonucunda yüksek bedel ödeyen tüketicilerin çıkarlarına aykırı olmasından hem de rakip firmalara zarar vermesinden dolayı hukuken geçerli sayılmaması gerekir. İkinci olarak, zarara uğramaması gereken 'öteki' kimdir? Bu soru doğmamış bebeğin durumunu ilgilendiren kürtaj ve cenin araştırmaları gibi konularda karşımıza çıkmaktadır. 7. bölümde geniş bir şekilde tartışılacağı üzere, şayet insan cenini 'öteki' ola-

rak kabul edilirse, bu durumda ona müdahale edip zarar vermek her halükarda ahlaki açıdan kınanmalıdır. Ceninin doğana kadar annenin bir parçası olduğunu iddia eden karşı görüşe göre anne, kendi bedeni üzerinde istediğini yapma hakkına sahiptir.

Üçüncü problem bireysel otonomi ile ilgilidir. Mill insanların mümkün olan en geniş şekilde kendi kaderlerini kontrol etmeleri gerektiğine inanıyordu; fakat bu düşünce çocukların durumunda görülebileceği gibi her zaman gerçekleştirilemez. O, çocukların kendileri hakkında bilgece karar verebilecek ne tecrübe ne de anlayışa sahip olduklarını kabul ederek ebeveynin çocuklar üzerindeki otoritesini tamamen normal bir durum olarak görür. Bu ilke kişinin yaşıyla ilgili konular dışında alkol ve uyuşturucu kullanımı gibi fiillere de uygulanabilir. Kuşkusuz 'zarar' ilkesi ailenin yaşayacağı sıkıntı veya topluma fatura edilecek sağlık masraflarına kadar götürülmediği sürece görünüşte bu konular 'kişiyi ilgilendiren' eylemler kabilinden kabul edilir. Kişileri özgür iradelerinden mahrum ederek, rasyonel karar verme kapasitelerinden yoksun bırakan bağımlılık yapıcı maddelerin kullanımında mesele daha da karmaşık bir hal alır. Koruyucu yasalar tam da bu nedenlerle meşru kabul edilebilir. Gerçekte koruyucu yasalar sınırsız bir şekilde genişletilebilir. Örneğin sigaranın, fiziki ve psikolojik bağımlılık yapmasından veya sigara içerek sağlıklarını tehlikeye atanların ya bilgilerinin eksik olması veya kendi başlarına bilgece karar verme kapasiteleri olmamasından dolayı yasaklanması gerektiği iddia edilebilir. Kısaca bu kişiler kendi kendilerinden korunmalıdırlar.

Hukuk ve ahlak arasındaki ilişkiyi tesis ederken kullanılan alternatif yol, meseleyi bireysel özgürlükler üzerinden ele almak yerine, ona kontrolsüz özgürlüğün toplumun dokusunda yapacağı tahribat açısından yaklaşmaktır. Buradaki mesele Millci görüşün izin vereceği hatta teşvik edeceği ahlaki ve kültürel çeşitliliktir. Bu görüşün klasik ifadesi Patrick Devlin'in *The Enforcement of Morals* adlı eserinde (1968) görülebilir. O, toplumun hukuk aracılığıyla uygulama hakkının bulunduğu 'kamusal bir ahlak'ın mevcudiyetini iddia eder. Devlin'in bu meseleye olan ilgisi 1960'larda eşcinselliğin kanunen meşru kabul edilmesi ve sözde diğer 'müsamahakar' yasalar nedeniyle ortaya çıkmıştır. O bu konudaki anlayışını toplumu bir arada tutan, neyin

'iyi' neyin 'kötü' olduğu hususundaki temel anlaşmada kendisini gösteren 'ortak' ahlaki inanç üzerine bina eder. Bu nedenle hukuk, yaşam tarzında ve ahlaki davranışlarda meydana gelen değişmelerin sosyal dokuyu ve onun içinde yaşayan insanların güvenliğini tehdit etmesi halinde 'ahlakı kanun yoluyla zorla uygulama' hakkına sahiptir. Devlin'in bu görüşü, insanlara kendi çıkarlarına olan şeyleri yaptırma konusuyla daha az ilgilenen koruyucu yaklaşımdan farklı olmakla birlikte, pornografinin yasaklanması gibi konularda koruyucu yaklaşım ile ahlakın zorla uygulanması yaklaşımı örtüşmektedir. Devlin'in Mill'in zarar kavramını, en azından eylemlerin basit bir hoşlanmama eyleminden daha çok -Devlin'in tabiriyle- 'gerçek nefret duygusu'nu teşvik etmesi halinde 'hakaret'i de kapsayacak şekilde genişlettiği söylenebilir. 'Ahlaki kirlenme' diye niteledikleri böylesi bir tavır 1970'lerden itibaren muhafazakar Yeni Sağ tarafından benimsenmiştir. Bu durumun yansımaları televizyonda yayınlanan seks ve şiddet içerikli görüntüler ve gittikçe yayılan homoseksüel ve lezbiyen hakları konularındaki endişelerde gözlenebilir. Muhafazakar düşünürler (bkz. s. 167) müsamahakarlık ve çokkültürlülükten oluşan ikiz tehlikenin karşısında genellikle 'geleneksel ahlak' ve 'aile değerleri'nin erdemlerini yüceltirler.

Bu iddianın temel noktası ahlakın bireylere bırakılamayacak kadar önemli olduğu varsayımıdır. Buna göre 'toplum' ile 'birey'in çıkarları çatıştığında hukuk her zaman toplumun yanında olmak zorundadır. Bu yaklaşım oldukça ciddi soruları gündeme getirir. İlk olarak, 'kamusal ahlak' diye bir şey var mıdır? 'Çoğunluk' 'azınlık'tan farklı değerlere mi sahiptir? Cinayet, fiziki şiddet, tecavüz ve hırsızlık dışında kalan eylemler hakkındaki ahlaki görüşler nesilden nesile, sosyal gruptan sosyal gruba ve hatta bireyden bireye büyük farklılıklar gösterir. Böylesi bir ahlaki çoğulculuk, Yeni Sağ'ın ilgilendiği homoseksüellik, kürtaj, televizyonda şiddet gibi şahsi ve cinsel ahlakla ilgili konularda açıkça görülebilir. İkinci olarak, geleneksel ahlak bayraktarlığı altında hukukun sosyal önyargıları zorlama tehlikesi mevcuttur. Çoğunluğu rencide edeceği için bir fiilin yasaklanması, ahlakı oy verenlerin sayısına indirgeme anlamına gelecektir. Şüphesiz ahlaki kararlar her zaman eleştirel olmak zorundadırlar; şöyle ki en azından geniş bir şekilde kabul edilmiş inançlardan daha açık ve

rasyonel ilkelere dayanmalıdırlar. Örneğin, Yahudi aleyhtarı görüşler toplumda geniş bir kesim tarafından kabul ediliyor olsa, bu durum Yahudilerin zulme maruz kalmaları için meşru bir gerekçe olabilir mi? Son olarak, ortak ahlaki değerler egemen olmadan sağlıklı ve istikrarlı toplumun var olamayacağı görüşü de o kadar açık değildir. Bu inanç, mesela, çokkültürlü ve çok inançlı toplum düşüncesini tartışma konusu yapar. Bu mesele, sosyal düzenin sağlanması ve varlığını sürdürmesi için gerekli şartların iyi bir şekilde incelenmesi yoluyla tartışılabilir.

## Düzen

Düzensizlik ve sosyal istikrarsızlık korkusu muhtemelen Batılı siyaset felsefesinin en temel ve kalıcı konusudur. Siyaset düşünürleri, 17. yüzyıl sosyal sözleşme teorilerinden günümüze kadar geçen uzun sürede düzen problemi ile boğuşarak, insanlığın kaos ve kargaşaya düşmesini engellemenin yollarını aradılar. Düzen ve istikrar olmadan insan yaşamı, Hobbes'un kelimeleriyle ifade etmek gerekirse 'yalnız, aciz, kötü, vahşi ve kaba' olacaktır. Böylesi korkuları günlük kullanımda 'anarşi' kelimesine düzensizlik, kaos ve şiddet gibi anlamlar yüklenmesinde açıkça görmek mümkündür. Bu nedenlerden dolayı düzen kavramı siyaset kuramcılarından hemen hemen şartsız bir destek görmüş; en azından şu ana kadar 'düzensizliği' savunan hiç kimse görülmemiştir. Düzen kavramı ayrıca farklı siyaset düşünürlerinde farklı çağrışımlar yapar. Aşırı iki ucun bir tarafındaki geleneksel muhafazakarlar düzenin kaçınılmaz bir şekilde kontrol, disiplin ve itaat kavramlarıyla ayrılmaz bir bütünlük oluşturduğuna inanırken, diğer uçtaki anarşistler düzenin doğal uyum, denge ve muvazene kavramları ile ilişkili olduğunu öne sürerler. Bu gibi ayrımlar düzen kavramının sadece anlamına ilişkin değil, nasıl tesis edilebileceği ve nasıl devam ettirilmesi gerektiğine ilişkin somut görüş ayrılıklarını da yansıtmaktadır.

Birbiriyle rekabet halindeki farklı düzen kavramları arasında bazı ortak noktaları belirlemek mümkündür. Günlük kullanımda düzen askerlerin 'nizami' olarak hizaya geçmesi veya evrenin 'muntazam' olarak tanımlanması örneklerinde görüleceği üzere, nizami

ve muntazam kalıplara karşılık gelir. Sosyal yaşamda düzen; nizam, istikrar ve tahmin edilebilir davranış biçimlerini ifade etmek için kullanılır; bu nedenle sosyal düzen devamlılık, hatta kalıcılığı gerekli kılar. Buna karşın sosyal kargaşa, doğası itibariyle istikrarsız ve devamlı değişen kaotik, tesadüfi ve şiddet içeren davranışları ifade eder. Düzenin erdemi, herşeyden önce hem tehdit, şiddet ve korkudan uzak olma anlamında fiziki güvenlik hem de sadece nizami ve alışılmış şartların ortaya çıkaracağı konfor ve istikrarı ifade eden psikolojik güvenlik anlamında, şahsi güvenlik ile ilgili olmasından kaynaklanır.

### *Disiplin ve Kontrol*

Düzen genellikle disiplin, düzenleme ve otorite kavramları ile ilişkilendirilir. Bu anlamda düzen bir şekilde 'yukarı'dan dayatılan sosyal kontrol biçimini ifade eden bir hal alır. Buna göre sosyal düzen, doğal yollarla ortaya çıkmadığı için yukarıdan dayatılmalıdır. Düzeni ifade etmek için kullanılan tüm kavramlar düzensizlik ve buna neden olan unsurlar üzerine dayanır. Gençlerin işlediği suçların, vandalizmin ve sosyal kargaşanın nedeni nedir? Kontrol ve disiplin olmadan düzenin sağlanmasının imkansız olduğuna inananlar düzensizliğin köklerini bireye kadar götürürler. Diğer bir deyişle insanlar doğaları gereği bozulmuş olup şayet kontrol edilip sınırlanmazlarsa medeni olmayan ve anti-sosyal davranışlar sergileyebilirler. Bu görüşler bazen Hıristiyanlıktaki 'ilk günah' doktrininde olduğu gibi dinden kaynaklanır. Bazen de insanın esasen kendi çıkarı peşinde koşan egoist bir yapıya sahip olmasıyla açıklanır. Kendi başlarına bırakıldıklarında bireyler kendi çıkar ve amaçlarını daha da ileri götürmek için çalışır ve bunu diğer insanların aleyhine olacak şekilde yaparlar. İnsan tabiatı hakkındaki en karamsar değerlendirmeler Thomas Hobbes gibi mutlakiyetçi düşünürlerin eserlerinde bulunabilir. Hobbes *Leviathan*'da ([1651] 1968) insanın temel eğilimini 'devamlı aceleci ve ancak ölümle sona erecek bir iktidar arzusu' şeklinde tanımlar. Bu, onun doğal hali tanımlarken kullandığı çarpıcı ve açık üslubu da izah eder. Ona göre doğal halin bariz özelliği, 'herkesin herkese karşı' barbarca ve bitmeyen savaşıdır.

## Mutlakiyetçilik

Mutlakiyetçilik mutlaki yönetimlerin teori veya uygulamalarıdır. 'Mutlaki' nitelemesi yönetimin dış unsurlar tarafından kontrol edilmeyen ve sınırlanamayan güce sahip olduğunu ifade etmek için kullanılır. En meşhur örneği mutlak monarşi olan mutlaki yönetim biçimi, 17. ve 18. yüzyıl Avrupa'sına hakim siyaset modelidir. Ancak monarşi ile mutlak yönetim arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Kontrol edilemeyen güç tek bir hükümdarın elinde olabileceği gibi yüksek yasama şeklindeki kolektif bir yapının kontrolünde de olabilir. Mutlakiyetçilik modern diktatörlükten, özellikle totaliter rejimlerden farklıdır. Mutlakiyetçi rejimler genellikle kitleleri siyasetten dışlayarak siyasi iktidarın tek elde toplanmasını ifade ederken, totaliter rejimler sosyal ve şahsi varoluşun tüm yönlerini siyasileştiren 'topyekun iktidar' biçimidir. Mutlakiyetçi yönetimler ayrıca faşist doktrinlerden de önemli ölçüde farklıdırlar.

Mutlak yönetim ve mutlak güç aynı şeyi ifade etmez. Mutlakiyetçi ilkeleri, meydan okunamayan güç kullanımından daha çok sınırsız hak kullanımı iddiasında görmek mümkündür. Bu durum mutlakiyetçi teorilerin, meydan okunamayan ve bölünmez hukuki otorite kaynağı anlamındaki egemenlik kavramı ile olan yakın ilişkisini açıklar. Mutlakiyetçi teorilerin hem akılcı hem teolojik şekilleri mevcuttur. Akılcı mutlakiyet teorileri genellikle mutlak yönetimin sosyal istikrarın ve düzenin garantörü olduğu inancını taşır. Bölünmüş egemenlik ve meydan okunabilen iktidar kavramları bu nedenle kaos ve kargaşaya reçetedir. Teolojik mutlakiyet teorileri hükümdarın tebaa üzerinde kullandığı mutlak kontrolü, Tanrı'nın mahlukat üzerindeki gücüne benzeten ilahi hak doktrinine dayanır. Tanrı'nın otoritesinin dünyadaki ifadesi olduğundan hükümdarın iktidarına meydan okunamaz.

Mutlakiyetçi teorilerin erdemlerinden birisi de bazı siyasi hakikatleri ifade etmesidir. Bunlar özellikle siyasi düzenin merkezi önemine vurgu yapması ve siyasi toplumun temel

hedefinin istikrar ve güvenliği devam ettirmek olduğunu hatırlatmasıdır. Mutlakiyetçi teoriler hem siyasi olarak artık gereksiz hem de ideolojik açıdan reddedilir bulunarak eleştirilebilir. Mutlakiyetçi yönetim anayasal ve temsili idare biçimlerinin yükselişiyle birlikte çökmüştür. Bu arada yaşayan diktatörlüklerin oldukça farklı özelliklere sahip oldukları varsayılmaktadır. Aslında mutlakiyetçilik teriminin ilk defa kullanıldığı 19. yüzyılda, fenomenin kendisi büyük ölçüde yok olmuştu. Mutlakiyetçiliğin günümüzde kabul edilmemesinin nedenlerinden birisi de onun tiranlık ve keyfi yönetim biçimlerine kılıf olarak kullanılmasıdır. Bireysel haklarla ve demokratik hesap verilebilirlikle bağlantılı modern siyaset düşüncesini, büyük ölçüde, mutlakiyetçilik tehlikesine karşı korunma teşebbüsü olarak görmek gerekir.

## Anahtar Şahsiyetler

**Jean Bodin (1530-96)** Fransız siyaset düşünürü olan Bodin 'devletin (*commonwealth*) mutlak ve ebedi gücü' şeklinde tanımladığı egemenlik teorisinin ilk önemli kuramcısıdır. Onun görüşüne göre siyasi ve sosyal istikrarın tek garantörü nihai yasa yapma gücüne sahip bir egemenin varlığıdır; bu anlamda hukuk egemen gücün 'iradesi'ni yansıtır. Hukukun üstünde yer alan egemen güç hiçbir dış irade tarafından sınırlanamasa da, Bodin 'temel hukuk' diye tanımladığı doğal hukuk ile ona sınır getirilmesini kabul eder. Böylelikle egemenliği keyfi iktidar şeklinde anlamadığını ima eder. Bodin'in en önemli çalışması *The Six Books of the Commonweal*'dir ([1576] 1962).

**Thomas Hobbes** (bkz. s. 150) Siyasetin temel amacını düzenin devam ettirilmesi olarak gören Hobbes, bunun da sadece mutlak bir egemen gücün tesis edilmesiyle sağlanabileceğini kabul ederek Bodin'i takip eder. Bununla beraber onun sosyal sözleşme teorisi şeklinde ileri sürdüğü ve yaygın doğal hukuk kavramına dayanmayan oldukça akılcı mutlakiyet anlayışı, egemen gücün keyfi ve mutlak eylemlerine izin verir.

**Joseph de Maistre (1753-1821)** Fransız aristokrat ve siyaset düşünürü Maistre Fransız Devrimi'nin şiddetli bir münekkidi ve yönetimin babadan oğula geçtiği ırsi monarşinin savunucusu idi. Onun siyaset felsefesi 'efendi'ye gönüllü ve tam itaate dayanır. Maistre organik yapıya sahip olan toplumun 'taht ve sunak'la resmedilen ikiz ilkeler ile bağlanmadığı takdirde parçalanıp çökeceğine inanır. Ona göre dünyevi hükümdarlar nihai olarak Papa'nın üstün ilahi iktidarına tabidir. Maistre'nin temel siyasi eserleri *Considérations sur la France* (1796) ve *Du Pape*'dir (1817).

## İleri Okumalar

Anderson, P., *Lineages of the Absolutist State*, Londra: New Left Books, 1974.

Shennan, J. H., *Liberty and Order in Early Modern Europe: The Subject and the State 1650-1800*, Londra: Longman, 1986.

Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Geleneksel muhafazakar düzen kavramlaştırması karamsar insan tabiatı bakış açısından derin bir şekilde etkilenmiştir. Muhafazakarlar suçun nedenlerini yoksulluk ve sosyal mahrumiyet ile açıklama eğiliminde değildirler. Suç ve diğer birçok anti-sosyal davranış çeşitleri -holiganizm, vandalizm, çocuk suçları ve hatta kabalık- her bir bireyin içinde yatan ahlaki bozulmayı yansıtan şahsi durumlardır. Suçlular ahlaken 'kötü' kişilerdir ve buna göre muamele görmeyi hak ederler. Bu nedenle muhafazakarlar düzen ve hukuk arasında asli bir bağ görmekte ve bunları hukuk-ve-düzen şeklinde tek parça olarak kullanma eğilimindedirler. Hakikaten açık hukuk yaptırımı olmadan kamu düzenini tasavvur edebilmek imkansız gibidir. Muhafazakarlar çoğunlukla polis gücünün arttırılması ve özel veya kamu mülklerine kasıtlı olarak zarar veren suçluların ağır şekilde cezalandırılmaları yönündeki kampanyalarda ön planda yer alırlar. Bu durum Thatcher ve Major döneminde İngiltere'deki Muhafazakar Parti örneğinde

açıkça görülebilir. ABD'de başkanlar suçla mücadele etmek için (özellikle ölüm cezasının yeniden yürürlüğe girmesi gibi) ağır cezaların uygulanması ihtiyacına sürekli vurgu yapmaktadırlar. Ayrıca düzen ve hukuk arasında kurulan bu ilişki birçok liberal ve bazı sosyal demokratlar tarafından bile kabul görmektedir. İnsan aklına vurgu yapıp suç ve düzensizliği büyük ölçüde sosyal nedenlerle açıklama eğiliminde olan liberallar, yalnız kendi çıkarlarını düşündüklerine inandıkları insanların birbirlerini sömürme ve istismar etme eğiliminde olduklarını kabul ederler. Bu bağlamda siyasi yelpazenin merkez solunda yer alan ABD'de Clinton ve İngiltere'de Blair'in yalnızca suçun nedenlerine karşı değil suç karşısında da 'sert' tavır benimsemeleri kayda değer bir durumdur.

Muhafazakar analiz daha da ileri giderek insanların ahlaken bozuk olmaları yanında sosyal düzenin ve hatta insanlığın kırılgan bir yapıya sahip olduğuna dikkat çeker. Edmund Burke'ün (bkz. s. 428) 18. yüzyıldaki yazılarına göre, muhafazakarlar geleneksel olarak toplumu her bir unsurun diğerine ince bir denge ile bağlandığı yaşayan 'organik' bir yapı olarak resmederler. 'Sosyal bütün' bireysel parçaların basit toplamından ibaret olmadığından herhangi bir parçanın zarar görmesi tüm bünyeyi tehdit eder. Muhafazakarlar, toplumun aile gibi geleneksel kurumların devamı, din, gelenek ve adetlere dayanan yerleşik kültüre saygı ile bir arada tutulduğunu iddia ederler. ABD'de Irving Kristol (bkz. s. 170) ve Daniel Bell gibi sosyal kuramcılar tarafından kurulan neo-muhafazakarlık toplumun 'yapı taşları'nın savunulmasını ana inceleme konusu yapmıştır. Onlar piyasa baskıları ve müsamahakar etik nedeniyle manevi değerlerin yıkılması tehlikesine karşı uyarıda bulunurlar. Bu görüşe göre hukuk sadece suçluları ceza ile korkutarak düzenin devamını sağlayan bir araç olmayıp aynı zamanda yerleşik inançları ve geleneksel değerleri destekleyen ve koruyan temel bir unsurdur. Bu nedenle muhafazakarlar genel olarak hukukun uygun işlevinin 'ahlak öğretimi' olduğu konusunda Patrick Devlin ile anlaşırlar.

Son olarak düzen, insanların psikolojik açıdan güvensiz ve sınırlı yaratıklar olduklarına vurgu yapan psikolojik zemin esas alınarak savunulabilir. Tanıdık, maruf ve geleneksel olana doğru doğal eğilimlere sahip insanlar her şeyden önce emniyetli ve güvenli bir ortam

ararlar. Düzen bu nedenle muhtemelen en hayati, insani ihtiyaçtır. Bu, insanların aşina olmadıkları yabancı ve yeni şeylerden uzak duracakları anlamına gelir. Buna dayanarak, örneğin Edmund Burke halkın kendilerinden farklı olanlara karşı önyargılı olmasını, bireylere güven ve sosyal kimlik duygusu vermesinden dolayı doğal ve faydalı görür. Böyle bir görüşün düzeni devam ettirme hususunda oldukça radikal sonuçları olacaktır. Örneğin bu yaklaşım çokkültürlü ve çok inançlı yapıya sahip birçok çağdaş toplumun düzensiz ve güvensiz olduklarını iddia ederek bunlarla çatışır. Sonuç olarak bazı muhafazakarlar kontrolsüz göçe karşı çıkarak, göçmenlerin 'ev sahibi' ülkenin kültürünü özümsemeleri ve burada asimile olmaları yönünde teşvik edilmeleri gerektiğini ifade ederler.

### *Doğal Ahenk*

Sosyalist ve anarşistlerin eserlerinde oldukça farklı bir düzen kavramlaştırması görülür. Sözgelimi anarşistler, hukuk ve düzen mekanizmasını da kapsayacak şekilde devletin ve tüm siyasi otorite biçimlerinin ilga edilmesi taraftarıdırlar. Marksist sosyalistler de bu ütopik vizyona yakınlık duyarlar. Bizzat Marx sosyal eşitsizliğin kaldırılması sonucunda devletle birlikte hukuk ve diğer sosyal kontrol biçimlerinin kademeli olarak 'ortadan kalkacağına' inanmaktaydı. Parlamenter sosyalistler ve modern liberaller daha mütevazı bir teklifte bulunmakla birlikte düzenin sadece sert kanunlar ve ağır cezalar ile sağlanabileceği fikrine eleştirel yaklaşırlar. Bunlar yerleşik 'hukuk ve düzen' kavramını eleştirseler de 'düzen'in kendisini tamamen reddetmezler. Bu görüşler, sosyal düzenin kendiliğinden uyumlu biçim alabileceği ve bunun da sadece bireylerin kendileri hakkındaki doğal iyi duygusu ile şekilleneceğine ilişkin alternatif bir kabule dayanır.

Bu çeşit bir düzen kavramı, düzensizliğin bireylerden daha çok toplumun yapısından kaynaklandığı varsayımına dayanır. İnsanlar 'ilk günah' ile lekelenmiş ve bozulmuş olarak doğmazlar, onları toplum bozar. Bu tasavvur Rousseau'nun *Social Contract*'ının ([1762] 1969) meşhur giriş kelimelerinde görülebilir: 'İnsan özgür doğar fakat her yerde zincirlere vurulmuştur'. Bu görüş, 12. bölümde geniş bir şekilde işlenecek ütopik siyaset düşüncesinin en temel varsayımıdır.

Toplum insanları birçok yolla bozabilir. Sosyalistler ve birçok liberal, sefalet ve sosyal eşitsizliğin kaldırılması için mülkiyeti koruyan kanunların kırılması gerektiğini iddia ederek suç ile sosyal mahrumiyet arasındaki ilişkiye dikkat çekerler. Buna göre düzen ceza korkusuyla değil, insanlara ev temin etme, kentsel bozulmaya karşı çıkma, işsizliği düşürme vb. sosyal reform programları ile mümkün olabilir. Marksistler ve klasik anarşistler bu varsayımı daha da ileri götürerek sosyal devrim talebinde bulunurlar. Onlara göre suç ve düzensizlik, ekonomik eşitsizlik ve buna neden olan özel mülkiyet kurumundan kaynaklanmaktadır.

Sosyalistler sosyal düzensizliğin kaynağı olarak gösterilip kınanan bencil ve açgözlü davranışların gerçekte toplumun eseri olduğunu iddia ederler. Kapitalizm insanları kendi çıkarlarının peşinde koşup rekabetçi olma yönünde teşvik eder ve şahsi çıkarlarını toplumdaki diğer kişilerin çıkarlarının önüne koymaları hususunda onları destekler. Sosyalistler bu nedenle sosyal düzenin, karşılıklı işbirliği ve sosyal dayanışmayı cesaretlendirip ödüllendiren, bencil ilkeler yerine kolektif prensiplere dayanan bir toplumda daha kolay sağlanacağını iddia ederler. Anarşistler ise düzensizlik ve suçun ana kaynağı olmakla itham ettikleri hukuka dikkat çekerler. Peter Kropotkin (bkz. s. 32) 'Law and Authority'de ([1886] 1977) 'suçun ana destekçileri tembellik, hukuk ve otoritedir' der. Anarşistlere göre hukuk sadece mülkiyeti, mülkü olmayandan koruma aracı değil aynı zamanda 'organize şiddet' biçimidir. Rus yazar Leo Tolstoy (1828-1910) bunu şöyle ifade eder: 'Hukuk diğer insanlar üzerinde çıplak güç kullanımıdır; tüm hukuklar baskıcıdır'. Bu nedenle ona göre hukuk düzeni sadece zorlama ve ceza sistemi ile; 'yumrukla, özgürlükten mahrum bırakmayla ve cinayetle' sağlanabilir. Sosyal karmaşa probleminin çözümü basittir: Tüm kanunları ilga ederek, insanların özgürce eylemde bulunmalarını sağlamak.

Bu görüşler insan davranışları hakkındaki varsayımlardan kaynaklanır: İnsanlar disiplin ve kontrol edilme ihtiyacından daha çok barış ve doğal uyum içinde birlikte yaşama kabiliyetine sahiptirler. Düzen, özgür bireylerin eylemlerinden kendiliğinden kaynaklanması anlamında 'doğal'dır. 'Doğal düzen' anlayışı insan doğası hakkındaki

iki teoriye dayanır. İlk teoriye göre, insanlar aralarında ortaya çıkan anlaşmazlıkları şiddet yerine tartışma, müzakere ve uzlaşma ile çözebilme gücüne sahip rasyonel varlıklar olarak kabul edilir. Örneğin, akla olan derin inancı nedeniyle J. S. Mill, kanunların alanının kişilerin birbirlerine zarar vermelerini engelleyecek sınırlara kadar götürülebileceğini öne sürer. William Godwin (bkz. s. 415) gibi anarşist düşünürler daha da ileri giderek 'makul akıl ve hakikat'in düzensizliğe neden olacak çatışmaları önleyeceğini iddia ederler. İnsan doğası hakkındaki alternatif teori insanların doğal bir şekilde sosyal, işbirliğine yatkın ve toplu halde yaşama eğiliminde olduklarını iddia eden sosyalist inanca dayanır. Düzen ve istikrarı sağlamak için ne hakim kültüre ve geleneksel ahlaka ne de yukarıdan uygulanan sosyal kontrole ihtiyaç vardır. Bunlar doğal bir şekilde, diğer insanların duygularını hissederek karşılıklı anlayış ve şefkatle bir direnç olmaksızın ortaya çıkarlar. Kısaca, ahenk ve sosyal düzen ortak insanlığımızın kabulü demektir.

### *Cezanın Meşruluğu*

Düzen tartışması kaçınılmaz bir şekilde ceza tartışmasını gündeme getirir. Örneğin, siyasetçilerin kullandıkları 'asayiş ve düzen' deyimi çoğu zaman ima yolu ile katı ceza ve sert tedbirleri ifade eder. Aynı şekilde siyasetçiler asayiş ve düzen konusunda 'sertliği' dile getirdiklerinde büyük bir ihtimalle geniş ölçekli gözaltına almaları, uzun dönemli hapis cezalarını ve sert cezaevi şartlarına olan desteklerini ifade ederler. 1980'lerden itibaren, birçok gelişmiş ülkedeki cezaevi nüfusunun yükselmesine neden olan suç oranındaki artış ve düzenin bozulması önemli birer siyasi mesele halini almış ve 'sertlik' yanlısı politikalar (muhafazakar parti ve siyasetçilere verilen destekten daha fazlasını alarak) gittikçe popüler olmuştur. Bununla beraber cezalar sıklıkla amaçları ve hedefleri konusunda açık bir fikre sahip olunmadan desteklenmektedir.

Bir suç veya saldırı nedeniyle kişiye 'ceza' verilir. Keyfi ve rastgele bir özelliğe sahip intikamın aksine, kanuni cezanın suça uygun olması gerekir. Bu anlamda ceza formel bir yapı arz eder. Ceza ayrıca kendisini öç almaktan ayıran ahlaki bir özelliğe sahiptir. Ceza acı, zah-

met ve rahatsızlık verme amacı ile değil işlenen bir 'yanlış'tan dolayı verilir. İşkence ve ölüm cezası gibi acımasız ve gayri insani cezalar genellikle bu nedenle yasaklanmıştır. Cezanın ahlaki bir özellik taşıdığının kabul edilmesi durumunda onun meşruiyetinin de ahlaki zeminde ortaya konulması gerekir. Ahlaki açıdan kısas, caydırma ve ıslah düşüncelerine dayanan üç çeşit meşruiyet şekli önerilmektedir. Bunların her birisi farklı ahlaki ve felsefi ilkelere dayandıkları için farklı ceza çeşitlerini öngörürler. Aralarındaki açık gerilime rağmen, uygulamada bunlardan iki veya daha fazlasına dayanarak bir ceza felsefesi geliştirmek de mümkündür.

Birçok bakımdan ceza için en eski meşruiyet kaynağı kısastır. Kısas suçlu kişiden öç alma anlamına gelir. Bu düşüncenin kökleri, bazı eylemleri ve muhtemelen düşünceleri dini açıdan açıkça 'kötü' kabul eden günah kavramına kadar uzanır. Dini kaynaklı bu görüş insanın kusurlu ve tam mükemmelliğe erişemeyen varlık olduğu yönüne vurgu yapan muhafazakar düşünürleri etkilemiştir. Buna göre suç işleyenin cezalandırılması 'iyi' ve 'kötü' arasındaki ayrıma dayanan ahlaki bir karardır. Suçlu cezayı *hak eder*; ceza onlar için 'adil karşılık'tır. Bütün bunlara ek olarak, kısas yaklaşımını benimseyenler onun tüm toplumu kuşatan faydasına dikkat çekerler. Suçluları cezalandırmak sadece onlara hak ettikleri şekilde muamele etmek anlamı taşımaz, ayrıca toplumun onların suçunu kınamasını da ifade eder. Bu şekilde ceza iyi ve kötü arasındaki bütün farkları belirginleştirerek toplumun 'ahlaki doku'sunu güçlendirir.

Suçluya verilecek karşılığın suç ile orantılı olmasına dikkat edilmesinden dolayı kısas teorisi oldukça spesifik ceza şekilleri önerir. Diğer bir ifadeyle 'ceza suça uygun olmalıdır.' Bu ilkenin en meşhur örneği Eski Ahit'teki 'göze göz, dişe diş' ifadesidir. Bu nedenle kısas teorisi adam öldürme suçuna ölüm cezasının verilmesine açık ve meşru bir zemin sağlar. Birisini öldüren kişi onun yaşam hakkını elinden aldığı için kendisi için de ölüm 'adil karşılık'tır. Gerçekten kısas teorisi, suça karşı olan nefreti ifade etmek için toplumun katil kişiyi öldürme hususundaki ahlaki sorumluluğuna dikkat çeker. Bu ilkeler, 'iyi'nin 'kötü'den kesin çizgiler ile ayrıldığı katı ve yerleşik ahlaki çerçevelere dayanır. Bu nedenle kısas teorisi dini inançlara dayanan ahlaki ilkelerin geniş kabul gördüğü toplumlar için büyük bir değer

taşırken, laik, çoğulcu ve sanayileşmiş Batı toplumlarında daha az uygulama alanı bulmaktadır. Suçun sorumluluğunu 'şahsi kötülük' ilkesine dayandırarak tamamen bireye yükleyen kısas teorisi bireyin üzerindeki sosyal ve diğer dış unsurları dikkate almakta yetersiz kalmakta ve bu nedenle suçun modern dünyadaki karmaşık yapısını açıklayamamaktadır.

İkinci büyük ceza teorisi caydırıcılıktır. Bu teori cezayı insanların gelecekteki davranışlarını şekillendirmek için kullandığından, fiili cezalandırma ile daha az ilgilenmiştir. Jeremy Bentham'ın (bkz. s. 441) ifade ettiği şekliyle: 'Cezanın temel amacı engelleme olmalıdır zira onun gerçek meşruiyet kaynağı budur'. Ceza, insanları eylemlerinin sonuçları hakkında uyarıcı işlev görerek insanların suç ve antisosyal davranışlardan kaçınmalarını amaçlar. Ceza korkusu düzen ve sosyal istikrarın anahtarıdır. Açık ve belirgin ahlaki ilkelere dayanan kısas teorisinin aksine caydırıcılık teorisini bir çeşit toplum mühendisliği olarak düşünmek mümkündür. Diğer bir deyişle suç, cezalandırılmayı hak eden kişinin şahsi bir suçu olmaktan daha çok engellenmeye çalışılan anti-sosyal bir davranıştır. Faydacı terimlerle ifade etmek gerekirse, ceza toplumun genel mutluluğunu arttırma aracıdır.

Kısas teorisinin aksine caydırıcılık, belirli bir ceza şekline işaret etmez. Bu teori, uygulamada seçilecek cezanın potansiyel diğer suçluları caydırıcı güce sahip olması gerektiğini belirtir. Bu nedenle caydırıcılık teorisi kısas teorisine kıyasla daha katı ve sert cezaları meşru kılabilir. Suçluyu cezalandırmak diğerlerine 'örnek sunmak'tır; bu örnek sunma durumu ne kadar dramatik olursa caydırıcılık etkisi de o kadar güçlü olabilir. Mesela, İslam hukukunda olduğu gibi gelecekteki hırsızlık suçlarını engelleme umuduyla hırsızın elinin kesilmesi uygun görülebilir. Buna göre kişiye uygulanacak cezanın şiddeti gelecekte ortaya çıkması muhtemel benzer suçları engelleme faydası ile orantılı olmalıdır. Caydırıcılık düşüncesi, işlenen suç ile ona verilen ceza arasındaki uygunluğu tehlikeli bir şekilde ihlal etme problemi ile karşı karşıya kalabilir ve suça teşebbüs eden kişilerin mağdur edilme riskini ortaya çıkarabilir. Gerçekten caydırıcılık teorisi -çok basit kanun ihlalleri de dahil olmak üzere- uygulanacak ceza şekline herhangi bir sınırlama getirmez.

Suçluların ve hata yapanların, eylemlerinin muhtemel sonuçlarını hesap ederek rasyonel bir şekilde hareket ettikleri faraziyesi caydırıcılık teorisinin karşılaştığı bir diğer problemdir. Böyle olmayan durumlarda bu teori çöker. Birçok katilin, ölüm cezası da dahil olmak üzere, ceza korkusu ile işleyecekleri suçtan vazgeçmeyecekleri yönünde bir kabulün olduğu söylenebilir. Cinayet zaman zaman aile içinde gerçekleşen ailevi bir meseledir. Bu ortamda failler ciddi psikolojik ve duygusal baskı altında cinayet işlerler. Bu gibi durumlarda kişilerin sağlıklı bir karara varmaları ve eylemlerinin muhtemel sonuçları hakkında değerlendirme yapmaları çok zordur. Şayet bu kişiler fiillerini rasyonel bir şekilde değerlendirebilselerdi, zaten suç duygusu ortaya çıkmazdı.

Cezanın meşruiyeti için geliştirilen son teori reform ve ıslah düşüncelerine dayanır. Bu teori suçun sorumluluğunu bireyden topluma çevirerek suç işleyen kişiyi ahlaken suçlu kabul etmez; onu yardım ve desteğe muhtaç ve gerçekten eğitilmesi gereken kişi olarak değerlendirir. Esas itibariyle 'şahsi kötülük' düşüncesine çok az ve hatta hiç yer vermeyen olumlu insan doğası kavramına dayanan bu görüş kısas yaklaşımına tamamen zıt kabul edilir. Bu nedenle bu görüş, şahsi gelişmeye ve eğitimin faydasına vurgu yapan liberalleri ve sosyalistleri etkilemiştir. Aslında holiganizm, vandalizm ve suç, bireyin kusurundan daha çok toplumun başarısızlığına işaret eder. Islah teorisine göre bunun tek istisnası geleneksel olarak deli kabul edilen ve rasyonel olmayan psikolojik dürtülere göre hareket eden kişilerdir. Bu durumda bile bu kişiler yaptıkları işlerden sorumlu olmazlar.

Islah teorisi açık bir şekilde kısas veya caydırıcılıktan farklı bir ceza modeli sunar. Şayet cezada amaç suçluyu 'ıslah' etmek ise bu durumda kişiye acı verme, onu mahrum etme veya en azından rahatsız etme şeklindeki popüler cezalandırmalardan farklı bir yaklaşım söz konusu olacaktır. Hangi şartlar altında olursa olsun ıslah teorisine göre ölüm cezasının hiçbir meşru gerekçesi yoktur. Ayrıca amaç cezalandırmak yerine eğitmek olunca hapis cezası diğer cezalara, toplum hizmeti de hapis cezasına tercih edilmelidir. Cezaevi sistemlerinin kişinin şahsi gelişim ve özgüvenini artırıcı biçimde olması ve

mahkumun serbest bırakıldıktan sonra topluma uyum sağlayabilmesine imkan verecek gerekli beceri ve yeterlilikleri edinme fırsatlarını sunacak şekilde düzenlenmesi gerekir. Gittikçe popülerleşen modern ıslah teorisini iyileştirici adalet kavramı içinde değerlendirmek mümkündür. Bu yaklaşım suçluları neden oldukları zarar ve hasarları ödemeye zorlayarak veya mağdurlarla buluşturarak işledikleri suçların ve etkilerinin ne kadar kötü olduğu hususunda onlarda bir anlayış geliştirmeyi amaçlar.

Islah teorisinin, cezayı, kişileri yeniden eğitim sürecinden geçirerek 'daha iyi insanlar' haline getirmeyi hedefleyen şahsi mühendislik modeli şeklinde görmesi bir problem teşkil eder. Zira bu teori böyle yaparak insan tabiatını yeniden şekillendirmeyi amaçlar. Şahsi kötülük kavramını reddederek bireyden tüm ahlaki sorumlulukları kaldırma noktasına gelir. 'Suçtan nefret et, fakat suçluyu sev' sloganı, toplumu tüm nahoş davranışların ve suçların sorumlusu olarak görme riskini ortaya çıkaracaktır. Böylesi bir yaklaşım açıklama ve meşruiyeti birbirine karıştırma anlamına gelir. Şüphesiz insan çok geniş sosyal baskılar altında hareket eder, fakat yapılan her işten toplumu 'sorumlu' tutmak insanları kendi iradeleri ile hareket etmeyen robotlar seviyesine indirme anlamı taşıyacaktır. Bireyin ne zaman sorumlu ve bağımsız bir aktör olarak eylemde bulunduğunu tespit etmek, cezaya ve siyaset teorisine dair zorlu bir meseledir.

## Adalet

Adalet ikibin yıllık tarihi süreçte siyaset felsefesinin en temel konusu olmuştur. Siyaset düşünürleri asırlar boyunca 'iyi toplum'u 'adil' toplum olarak resmetmişlerdir. Ancak adaletin neye tekabül ettiği hususunda daha az ittifak söz konusudur. Günlük dilde adalet muğlak bir şekilde 'insaf', 'haklılık' veya 'ahlaken doğruluk' anlamlarında kullanılır. Adalet hiç şüphesiz ahlaki, normatif bir kavramdır: 'Adil' aynı zamanda ahlaken 'iyi'; 'adaletsiz' diye nitelenen şeyler ise ahlaken 'kötü'dür. Fakat adalet sadece 'ahlak' anlamına gelmeyip özellikle mükafat ve cezanın dağıtımı ile ilgili belli bir çeşit ahlaki kararı ifade eder. Kısaca adalet herkese 'hak ettiğini' vermektir. Fakat 'hak etme'nin ne anlama geldiğini belirlemek daha da zordur.

Bu nedenle adalet, muhtemelen 'özü itibariyle tartışmalı' kavram kategorisinin en önemli örneklerinden birisidir. Üzerinde anlaşılmış objektif bir adalet kavramı mevcut olmayıp sadece birbiriyle rekabet eden kavramlar dizgesi bulunmaktadır.

Adalet kavramı temelde dağıtımı ifade eder, fakat onun neyi dağıttığı o kadar açık değildir. Adalet kavramı ile hangi tür ödül ve ceza kastolunmaktadır? Adalet her şeyin dağıtımında söz konusu olabilir: Servet, gelir, boş vakit, özgürlük, arkadaşlık, cinsel arzu vb. Adalet kavramı burada sayılan örneklerden her birine uygulanabilir, fakat aynı dağıtıcı ilkenin her bir durumda nasıl 'adil' olarak tanımlandığına dair tatmin edici bir açıklama yoktur. Mesela, maddi servetin adil bir şekilde dağıtımına taraftar olan bir kişi cinsellik konusundaki dağıtım eşitliğini tuhaf bulabilir. Bu anlamda hayatın tüm alanlarına uygulanabilecek bir adalet ilkesi kurgulamak hemen hemen imkansızdır. Walzer'in (bkz. s. 44) iddia ettiği üzere farklı yaşam alanlarında farklı adalet ilkeleri uygun olabilir. 20. yüzyıl boyunca adalet genelde sosyal yaşamla, özelde ise maddi ödül dağıtımı ile ilişkili olacak şekilde tartışılmıştır. 'Sosyal adalet' olarak adlandırılan bu olgu 10. bölümde daha geniş bir şekilde tartışılacaktır.

Bu bölümde ise adalet esas itibariyle hukukla olan ilişkisi çerçevesinde tartışılacağı için 'hukuki adalet' kavramı öne çıkacaktır. Hukuki adalet, suçlara verilecek cezaların belirlenmesi, yaralanma veya zarara uğrama durumlarında ödenmesi gereken tazminatın takdir edilmesiyle ilgilenir. Bu anlamıyla adalet açıkça bu konularla ilgili kanunların yaz edilmesini ve uygulanmasını kapsar, fakat bu kanunların 'adil' sayılabilmesi için ahlaki temellerinin olması gerekir. Hukuki süreçte işleyen iki adalet şeklinden bahsedilebilir: 1. Kanunların nasıl yapılıp uygulanacağıyla ilgilenen usuli adalet. 2. Kanunların 'adil' olup olmadığıyla ilgili maddi (esasa ilişkin) adalet. Adaletin bu iki şekliyle ilgili sorular meşruiyet meselesiyle alakalı oldukları için özel bir öneme sahiptir. İnsanlar kanunları bağlayıcı kabul eder ve özellikle adil olduklarına kanaat getirdikleri için onlara uyulması gerektiğine inanırlar. Şayet hukuk adalete göre uygulanmaz veya bizatihi adil olarak görülmezse, bu durumda vatandaşların kanuna karşı gelme hususunda meşru bir gerekçeleri olacaktır.

### *Usuli Adalet*

Usuli veya 'formel' adalet kararların içerikleri yerine, alınma şekilleriyle ilgilidir. Örneğin bazıları, hukuki adaletin, karar, hüküm, ceza gibi hukuki sonuçlarla ilgili olmayıp bu kararlara nasıl varıldığını konu edindiğini iddia eder. Şüphesiz bazı durumlarda adalet tamamen usuli bir meseledir: Adil ve kabul edilebilir sonuç belirli bir usul hukukunun uygulanması ile sağlanabilir. Mesela spor müsabakalarında bunu çok rahatlıkla görebiliriz. Yarışın amacı kimin daha hızlı koştuğunu belirlemektir. Adalet ancak usul kurallarının, koşucunun becerisi dışındaki faktörlerin yarışmanın sonucuna etki etmesine engel olmasıyla sağlanabilir. Dolayısıyla adalet, tüm yarışçıların aynı mesafeyi koşmaları, yarışa aynı anda başlamaları, performans arttırıcı ilaçlar alarak kendilerine avantaj sağlamamaları ve yarışı idare eden görevlilerin tarafsız olmalarını gerektirir.

Hukuki sistemler de benzer bir şekilde adil olduklarını iddia ederler. Bu sistemler adil sonucu sağlamayı amaçlayan önceden belirlenmiş kurallara göre faaliyette bulunurlar. Kısaca adalet 'gerçekleşmesi beklenen şeydir'. Usul kuralları iki şekilde incelenebilir: John Rawls'ın (bkz. s. 366) 'saf usul adaleti' diye isimlendirdiği şekle göre adalet yarış ve piyangolarda olduğu gibi tamamen adil usulün uygulanması ile belirlenir. Buna karşın muhakeme usulünde adil sonucun ne olduğunun ön bilgisi söz konusudur ve usul adaleti bu sonucu almayı sağlar. Örneğin ceza muhakemelerinde usul kuralları suçlunun cezalandırılması, verilen cezanın suça uygun olması gibi hususları gerekli kılar.

Usul kurallarının birçoğu hukuk sistemlerine has olmayıp yasama kurul ve meclislerindeki resmi görüşmelerden aile ve arkadaşlar arasındaki gayriresmi tartışmalara kadar yaşamın diğer alanlarına da uygulanır. Gerçekten, bu kurallar neyin adil ve makul olduğu hususundaki genel geçer ve muhtemelen tabii anlamı yansıtır ve genellikle 'doğal' adalet diye isimlendirilir. Mesela bir tartışmada ilgili tüm taraflara söz hakkı verilmesinin veya karar alınacağı zaman karardan etkileneceklere önceden haber verilip danışılmasının adilane olduğu yönündeki yaygın kanaatte bu durumu gözlemek mümkündür. Birçok kişi açısından bu kuralların adaletli olduğu tartışma

götürmeyecek derecede açıktır ve hukuki işlemlerdeki usullerin adil olduğu hususunda çok geniş bir uzlaşma bulunmaktadır.

Usul adaletinin merkezinde şekli adalet prensibi bulunur. Hukuk cinsiyet, ırk, din veya sosyal geçmiş temelli ayrımcılığa gitmeden tarafsızca uygulanmak zorundadır. Bu da ancak hakimlerin kesin bir şekilde bağımsız ve önyargısız olmaları ile sağlanabilir. Amerikan Yüksek Mahkemesi örneğinde olduğu gibi yargının açık bir siyasi taraftarlığının olması veya hakimlerin büyük ölçüde beyaz ve varlıklı erkeklerden oluşmasından dolayı önyargılı olabilecekleri ihtimali adaletsizliğin nedeni olarak görülebilir. En azından ceza davalarında yaygın bir şekilde jüri sisteminin kullanılması usul adaleti açısından meşru kabul edilmiştir. Jüri ile yargılamada bulunmanın önemi, üyelerin rastgele seçilmesi, büyük ihtimalle tarafsız olmaları ve toplumda kabul görmüş adalet standartlarına göre hüküm verebilme kapasitelerinden kaynaklanır. Jüri sistemi sayesinde sanık kendine 'denk' kişiler tarafından yargılanmış olur.

Hukukun, sistemin hata yapabilme ihtimalini kabul edip bunun düzeltilmesi için bazı mekanizmalar sağlaması gerekir. Uygulamada bu durum mahkemeler arasında oluşturulan hiyerarşi ile alt mahkemelerin kararlarının üst mahkemelerde temyiz edilmesiyle sağlanır. Temyiz yetkisinin yargının itibarının zedelenmesinden korkan yargıçlara bırakılması durumunda yanlış verilmiş kararları düzeltmek oldukça zor olabilir. İngiltere'de *Guildford Four* ve *Birmingham Six* davalarında terörden mahkum olanların itirazları 14 ve 16 yıl cezaevinde kaldıktan sonra ancak sırasıyla 1989 ve 1991'de temyiz edilebilmiştir. Usul adaletinin önemli unsurlarından birisi de 'zanlı suçluluğu ispat edilinceye kadar masumdur' ilkesidir. Bu ilke İngiliz ve ondan türemiş hukuk sistemlerinin 'altın halka'sı şeklinde nitelenir. Masumiyet ilkesi iddianın tek başına yeterli delil olamayacağını, davayı 'şüphe götürmeyecek' şekilde delillendirmenin savcının sorumluluğunda olduğunu ifade eder. Bu nedenle zanlının geçmiş sabıka kayıtları gibi bazı deliller, jürinin görüşlerini etkileyip davanın bizatihi 'kendi bulguları' üzerinden görülmesini engelleyeceği için mahkemeye sunulamaz. Aynı şekilde suçu ispatlamak savcının görevi olduğu için suçlanan kişiye geleneksel olarak susma hakkı tanınmıştır.

Örneğin ABD'de, Anayasa'nın 5. Ek maddesi ile kişinin kendi aleyhine tanıklık yapmama hakkı garanti altına alınmıştır.

Eşit muamele ilkesi hukuki sürecin her aşamasında uygulanır. Mesela normal vatandaşların bilgisizlikleri poliste, savcılıkta ve yargı önünde aleyhlerine kullanılamaz. Kişinin tutuklama anında ne ile suçlandığı, özellikle hukuki destek de dahil olmak üzere sahip olduğu haklar kendisine bildirilmelidir. Bu çeşit usul adaleti ile ilgili kurallar en açık şekli ile ABD'de tanımlanmıştır. Örneğin, davacı Miranda ile davalı Arizona arasındaki davada (1966) Yüksek Mahkeme zanlıları sorgularken polisin uyması gereken kuralları açıkça belirlemiş, davacı Gideon ile davalı Wainwright arasındaki davada (1963) maddi durumuna bakılmaksızın davalıya avukat edinme hakkını tanımıştır. Fakat diğer bazı örneklerde hükümetler suçluların veya kamu düzenini tehdit edenlerin takibine gereksiz yere engel oldukları varsayımı ile bu ilkelere riayet etmemektedir. New York ve Washington'daki terörist saldırılarından sonra İngiltere'de kabul edilen 2001 Terör Yasası ile terör şüphelilerinin 1998 İnsan Hakları Yasası'na aykırı olacak şekilde özgürlük hakkını ihlal ederek yargılanmadan tutuklanmaları kabul edilmiştir.

### *Maddi Adalet*

Daha önce işaret edildiği üzere usul kuralları ne kadar adil olup titiz bir şekilde uygulansa da hukuki adaletin gereklerini tamamen yerine getiremez. Bu anlamıyla hukuk spor müsabakalarından ayrılır; onun sadece usulünün değil sonuçlarının da adil olması gerekir. Hukuk adil bir şekilde uygulanabilir fakat bizzat kanunun adil olmamasından dolayı adaletsiz durumlar ortaya çıkabilir. Mesela, kadınların oy vermelerini engelleyen veya etnik azınlığın mülk edinmesini yasaklayan kanunlar mahkemelerce tarafsız ve usulüne uygun olarak uygulansa bile 'adil' olmaz. Bu nedenle kanunun içeriğinin maddi ilke veya 'somut' adalet açısından değerlendirilmesi gerekir.

Usul adaleti ile ilgili kurallar hakkında kayda değer bir uzlaşma olsa da aynı şey maddi adalet için söylenemez. Geleneksel olarak hukuki adalet, hukukun insanlara 'hak ettikleri' gibi muamele etmesi veya Roma İmparatoru Justinian'ın ifadesiyle adaletin 'herkese hak ettiğini vermek' olduğu düşünceleriyle ilişkilidir. Fakat bunu

gerçekleştirmenin zorluğuna daha önce rakip ceza teorilerini tartışırken dikkat çekmiştik. Kısas teorisini savunanlar, ilkesel olarak, işlediği suçun karşılığında katilin hayatı talep edilebilir derken; caydırıcılık teorisini destekleyenler, cinayetlerin azalacağının somut deliller ile ortaya konulması durumunda ölüm cezasını kabul ederler. Ölüm cezasını hukuki cinayet şekli olarak değerlendiren ıslah kuramcıları ise bunu her şartta redderler. Bu yaklaşımların her biri temelde farklı bir ahlaki ilkeye dayandığından hiçbir tartışma ve analiz bunları değiştiremez. Benzer bir durum maddi mükafatların adilane dağıtımı girişiminde de görülebilir. Bazıları servetin bireysel ihtiyaçlara dayanarak dağıtılması gerektiği ilkesinden hareketle sosyal adaletin üst düzeyde maddi eşitlik gerektirdiğini iddia ederken; diğerleri insanların farklı kabiliyetlerine dayanması şartıyla maddi eşitsizlikleri memnuniyetle karşılar.

Tüm normatif ilkeler gibi maddi adalet prensibi de subjektiftir ve esasında kanaatlere dayanır. Adalet kavramı insandan insana, gruptan gruba, toplumdan topluma ve dönemden döneme farklılık arz edebilir. Dinin ve geleneksel değerlerin etkisinin azalması, sosyal ve coğrafi hareketliliğin artması ahlaki çoğulculuğun gelişmesine etki etmiştir. Ahlaki ve kültürel çeşitlilikler, hukukun ahlaki içeriği hakkında sağlam, herkesi bağlayıcı bir hükme, adil ve adil olmayan kanunları birbirinden ayırmayı mümkün kılacak güvenilir bir kritere ulaşılmasına engel olur. Bu anlamda adalet rölatif bir kavramdır; ancak belli bir birey veya grup için anlamlı olup topluma geniş bir şekilde uygulanamaz.

Bu problemi aşabilmenin bir yolu adaleti toplumda hakim, genel kabul görmüş değerlere bağlama girişimidir. Patrick Devlin (1968), hukuk 'ahlakı uygulamalıdır' derken tam olarak bunu kastediyordu. Devlin'e göre hukuk sıradan vatandaşın veya onun kelimeleriyle 'sokaktaki insan'ın ahlaki değerlerine dayanmalıdır. Bu nedenle o üzerinde 'uzlaşı olan kanunlar' ve 'uzlaşı olmayan kanunlar' şeklinde ikili bir ayrım yapar. Uzlaşı kanunları yaygın bir şekilde kabul edilmiş adalet ve hakkaniyet standartlarına uyar; Devlin'e göre bunlar insanların 'kabule hazır oldukları' kanunlardır. Diğer taraftan hakkında uzlaşı olmayanlar ise yaygın sivil itaatsizliklerde kendini gösteren kabul edilemez adaletsiz kanunlardır. Devlin, üzerinde uzlaşı olmayan

kanunları çiğnemenin meşru olduğunu söylememekle birlikte bunların uygulanmasının yargının itibarına zarar vereceğini iddia eder. Üzerinde uzlaşı olmayan kanuna Birleşik Krallık'taki 'kelle vergisi' örnek verilebilir. Kelle vergisi kanununun İngiltere ve Galler'de 1990 yılında yürürlüğe girmesi üzerine bu kanunun geniş kesimler tarafından kabul görmüş sosyal adalet ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle yaygın protestolar ve bu vergiyi ödememe kampanyaları yapılmıştır.

Devlin, üzerinde uzlaşı olan/olmayan kanun arasındaki ayrımı yapabilecek en uygun kişilerin, siyasi tarafgirlikten uzak hakimler olduğunu belirtir. Her şeyden önce, hakimler yıllar içinde davaları karara bağlama ve ihtilaflara hakemlik etme tecrübesine sahip olurlar. Fakat bu tarz müdahaleci hukuk anlayışı, seçilmemiş hakimlere ahlaki ve siyasi içerikli kararlar verme yetkisi tanıdığı için tartışma konusu olmaktadır. ABD'de Yüksek Mahkeme'nin kamu politikaları oluşturmadaki rolü hakkındaki yaygın kanaat buna örnek verilebilir. Örneğin 1930'lardaki Yeni Sözleşme (*New Deal*) döneminde Mahkeme, sosyal refah programlarını anayasaya aykırı bularak engellemiştir. Buna karşın 1950'ler ve 1960'larda Warren Mahkemesi birçok alanda sivil hakların gelişmesinde etkili olmuştur. Ancak, bu tip 'müdahaleciliğin' tehlikesi, yargıçların yaptıkları hukuki yorumların geniş kesimlerce kabul görmüş doğruları mı yoksa kendi görüşlerini mi yansıttığını ayırt etmenin çok zor olmasıdır. Seçilmiş olmadıkları için onların uzlaşı ahlakı hususunda yaptıkları tespitlerin seçmenlerden tam destek aldığı iddia edilemez. Sosyal açıdan temsil gücü olmayan yargının, Devlin'in 'sokaktaki insan' diye isimlendirdiği kişi hakkında ne kadar şey bildiği de tartışma konusudur.

Bu yaklaşımın, uzlaşı ahlakını kimin tanımladığı sorununu bir kenara bıraksak bile ciddi bir analiz karşısında çok fazla dayanamayacağı yönünde şüpheler bulunmaktadır. İlk olarak, bu görüş zımnen üzerinde uzlaşı olan/olmayan kanun ayrımının güvenilir bir şekilde yapılabileceğini ifade eder. Uygulamada ise çok az konuda geniş bir kabul söz konusudur. Tartışmalı siyasi konularda hükümetler protestoya veya en azından kayda değer eleştiriye muhatap olacak kanunlar yaparlar. Hükümet politikalarının ekonomi yönetimi, vergilendirme, endüstri ilişkileri, eğitim, sağlık, ev edindirme, hukuk ve düzen, ırklar arası ilişkiler vb. tüm alanlarında bu durumu gözlemek müm-

kündür. Devlin'in iddiasındaki esas tehdit birçok kanunun, bazılarınca 'kabul edilemez' gerekçesiyle üzerinde uzlaşı olmayanlar kategorisine sokulması tehlikesidir. Bu da bizi şu zor soruya götürür: Bir kanunun, üzerinde uzlaşı olmayanlar kategorisine girmesi için kaç kişi tarafından hangi usullere göre reddedilmesi gerekir? Bu zorluklar daha derin bir probleme işaret eder. Uzlaşı ahlakı düşüncesi birçok açıdan geleneksel ve homojen toplumların zamanından tevarüs etmiştir. Etnik, dini, ırki, kültürel ve ahlaki çoğulculuk özelliği taşıyan modern toplumlarda inançlarda uzlaşı sağlama girişimi başarısızlıkla sonuçlanacaktır.

### *Kanun İhlalinin Meşruiyeti Meselesi*

'Kanuna niye uymalıyım?' sorusuna birçok kişinin basit bir cevabı olacaktır: 'Çünkü o kanundur.' Bir diğer deyişle kanun genellikle meşru kabul edilir ve bu anlamda vatandaşların çoğunluğu ona uyulması gerektiğini kabul eder. Kanun bu nedenle muhatap olduğu kişiler için bağlayıcıdır. Teknik anlamda kanun kendisine -en azından nüfusun çoğunluğu tarafından- uyulduğu için kanundur. Kitaplarda kalıp uyulmayan ve uygulanmayan kanunlar kanun olma özelliklerini yitirir. Sesli ve görsel kayıtların kopyalanmasını yasaklayan telif hakkı kanunları ve bazı ülkelerdeki 'hafif' uyuşturucu olarak isimlendirilen marihuana gibi uyuşturucuların kullanımını yasaklayan kanunlar buna örnek gösterilebilir. Hollanda gibi ülkeler bu anomali halini resmi çerçeve içine almak için 'hafif' uyuşturucuları kanunen 'suç olmaktan çıkarma' girişiminde bulunmaktadır. Kanunların meşruiyetleri genel olarak kabul edilse de açıktır ki tüm kanunlar bir dereceye kadar çiğnenirler; aksi takdirde kanunu uygulama gücü gereksiz olurdu. Kanuna karşı gelme durumlarını iki ayrı gruba ayırarak incelemek mümkündür.

Birçok durumda kanunu, garip bir şekilde 'adi suçlular' diye isimlendirilen kişiler ihlal ederler. Bu kişiler işledikleri suçları meşru gösterme çabasına nadiren girer ve genelde davranışlarını sıradan gösterirler. Şüphesiz suça yönelik bu tür davranışlar, örneğin kanuna uymama nedenini açıklayacak sosyo-psikolojik etkenler ve başkalarını benzer suçları işlemekten caydıracak muhtemel tedbirlerle ilgili

ilginç soruları gündeme getirir. Bununla beraber bunlar kanuna niye *uyulur* veya niye *uyulmaz*a ilişkin tasviri sorulardır. Yakalanma veya haklarında dava açılma konusunda ne kadar isteksiz olurlarsa olsunlar adi suçlular genellikle kanuna uymaları gerektiğini kabul ederek bir anlamda kanunun bağlayıcılığını onaylamış olurlar. Diğer bir açıdan kanuna uymamanın siyasi ve ahlaki açıdan meşru kabul edildiği bazı durumlar bulunmaktadır. Bazı hukuk sistemleri kanuna uymayan bu çeşit kişileri 'siyasi mahkum' kabul ederek onlara diğer suçlulardan farklı muamele yaparlar. İki suç tanımı arasındaki ayrım hem açık değil hem de siyasi açıdan tartışmalıdır. Örneğin, Birleşik Krallık'taki IRA ve İspanya'nın Bask bölgesindeki ayrılıkçı ETA terörist örgütleri zaman zaman adi suçlu kategorisinde değerlendirilmeyerek 'özgürlük savaşçıları' olarak kabul edilmiş ve onlara 'siyasi suçlu' statüsü tanınmıştır. Bazıları daha da ileri giderek mahrumiyet, sefalet veya eşitsizlik gibi sosyal nedenlerle işlenen suçları (bu suçları işleyenler bile bu suçları siyasi bir motivasyonla işlediklerini iddia etmemelerine rağmen) siyasi suç sınıfında değerlendirmektedir. Anarşistler adi veya siyasi suç ayrımını kabul etmeye hazır olmadıkları için hiçbir kanunun ahlaki olmadığını söyleyerek her türlü hukuka uymama durumunu meşru görme eğilimindedirler.

Kanuna itaatsizliğin ahlaki meşruiyeti iki açıdan incelenebilir. Birisi şu soruyu sorabilir: 'Kanuna niye uymalıyım?' Bu soru 7. bölümde geniş bir şekilde işlenecek siyasi yükümlülük meselesini gündeme getirir. Alternatif yaklaşım ise şu soruda kendisini gösterir: 'Kanuna uymamanın meşru bir gerekçesi olabilir mi?' Bu soru dini, ahlaki ve siyasi ilkelere atıfla kanuna uymamayı meşru gören sivil itaatsizlik konusunu gündeme taşır. Sivil itaatsizlik Henry David Thoreau (1817-62) gibi yazarların düşüncelerinden ve Mahatma Gandhi ve Martin Luther King (1929-68) gibi siyasi liderlerin örnekliğinden kaynaklanan uzun ve saygı duyulan bir mirasa sahiptir. Şiddet içermeyen sivil itaatsizlik Gandhi'nin etkisiyle Hindistan'ın bağımsızlık kampanyasının -ki bu bağımsızlığa 1947'de ulaşılacaktır- en güçlü silahlarından birisi olmuştur. 1960'ların başında Amerika'nın güneyindeki siyahların sivil haklar mücadelesinde benzer bir taktik Martin Luther King tarafından benimsenmiştir.

## Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948)

Hindistanlı dini ve siyasi lider Gandhi, Mahatma (Büyük Ruh) diye isimlendirilir. İngiltere'de hukuk eğitimi alan avukat Gandhi siyaset felsefesini, Güney Afrika'da ayrımcılığa karşı protestoları organize ederken geliştirir. 1915'te Hindistan'a dönüşünde bağımsızlık için yorulma bilmeden mücadele eden ulusal hareketin lideri olur ve nihayet 1947'de bağımsızlık gerçekleşir. Gandhi, 1948'de bağımsızlık sonrası ortaya çıkan şiddetli Hindu-Müslüman çatışmasının kurbanı olarak fanatik bir Hindu'nun suikastıyla hayatını yitirmiştir.

Gandhi'nin, zahidane yaşam tarzıyla desteklenen şiddet içermeyen direniş ahlakı, yani *satyagraha*, Hindistan'ın bağımsızlık hareketi için önemli bir ahlaki zemin sağlamış, daha sonra ortaya çıkan sivil haklar hareketlerine de model olmuştur. İlk defa onun *Hind Swara* (Ev Yönetimi) adlı eserinde (1909) dile gelen, Hinduizm kaynaklı bu felsefesine göre evren hakikat (*satya*) üzerine inşa edilmiştir. İnsanlığın 'nihai anlamda bir' olmasından dolayı, diğer insanlara karşı aşk, ilgi ve ihtimam insan ilişkilerinin doğal zeminini oluşturur. O, aşkı 'varlığımızın kanunu' olarak tanımlar. Gandhi'ye göre şiddet içermeyen direniş sadece insanlar arasındaki en uygun ahlaki ilişkiyi yansıtmakla kalmaz, ayrıca fedakarlıkla (*tapasya*) ilişkilendirildiğinde çok güçlü sosyal ve siyasi bir program ortaya çıkarır. O, Batı medeniyetini materyalizmi ve ahlaki zayıflığı nedeniyle kınar ve dünyada ortaya çıkan şiddet ve adaletsizliğin kaynağı olarak görür. Gandhi küçük, özyönetim yapısına sahip ve büyük ölçüde kendi kendine yeterli tarım topluluklarından yana olup toprağın yeniden dağıtılmasını ve sosyal adaletin arttırılmasını destekler.

Sivil itaatsizlik açık, kamusal bir eylemdir: Sivil itaatsizlik kanuna keyfi olarak değil bir amaca 'dikkat çekmek' için uymama durumudur. O vicdani ve ilkeli olan amacı itibariyle diğer suçlardan ayrılır; kanuna uymayanların şahsi çıkarlarına hizmet etmeyip hukuki ve siyasi bir değişikliği hedefler. Gerçekten birçok davada kanuna uyma-

ma halinde verilecek cezayı gönüllü kabul etme durumu sivil itaatsizliğe ahlaki bir otorite ve duygusal güç kazandırır. Sonuç olarak en azından Thoreau, Gandhi ve King'in geleneğinde sivil itaatsizliğin şiddet içermemesi ona ahlaki güç katar. Gandhi özellikle şiddet içermeyen, işbirlikçi olmayan *satyagraha* (hakikatin, hakikatle savunusu) adını verdiği bu yöntem hususunda ısrarcı olmuştur. Sivil itaatsizlik halk ayaklanması, terör ve devrimle sonuçlanan kanuna karşı çıkmaya matuf siyasi geleneklerden çok farklı bir duruşa sahiptir.

Bazı durumlarda sivil itaatsizlik bizatihi kötü ve adaletsiz kabul edilen kanunlara karşı onları protesto ve değiştirme amacıyla yapılır. Bazen de itiraz edilen kanun sorunlu olmasa da mevcut adaletsizlikleri protesto için kanuna karşı gelinir. Birinci duruma ABD'de Vietnam Savaşı karşıtlarının askere çağrı kağıtlarını yakmaları ve askeri amaçlı vergileri ödemeyi reddetmeleri örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde İngiltere'de Sihler türban giyme dini yükümlülüklerine engel olacağı için motosiklet sürerken kask takma zorunluluğu getiren kanuna karşı çıkmışlardır. Diğer taraftan Thoreau'nun 1840'taki Meksika-Amerika Savaşını ve Güney'de köleliğin devamını protesto ederek vergi vermeyi reddetmesi ikinci duruma örnek verilebilir. Gandhi bazı durumlarda bu iki amacı birleştirmiştir. Hindistanlıların deniz suyundan tuz elde etmelerini yasaklayan kanunu protesto için sembolik bir şekilde deniz suyundan tuz elde etmek amacıyla 1930'da meşhur 'denize yürüyüş'ünü yapmış ve bunun sonucunda tutuklanmayı göze almıştır. Ancak bu protesto aynı zamanda büyük ulusal bağımsızlık kampanyasının bir parçasıdır.

İster belirli bir kanuna saldırı olarak isterse daha geniş amaçlar için yapılsın tüm sivil itaatsizlik eylemleri kanun ile adalet arasında ayrım yapılarak temellendirilmeye çalışılır. Sivil itaatsizlik düşüncesinin merkezinde devlet yerine bireyin nihai ahlaki otoriteye sahip olduğu fikri yatar; aksi takdirde tüm kanunların adil olduğu iddiasıyla adalet kanuniliğe indirgenmiş olacaktır. Modern dönemde kanun ve adalet arasındaki ilişki genellikle kanunların kendisine uymak zorunda olduğu ve onunla meşruiyetlerinin değerlendirildiği daha yüksek ahlaki ilkeler olarak kabul edilen insan hakları doktrinine dayandırılır. Bu nedenle kanunun insan haklarını çiğnemesi veya tehdit etmesi durumunda bireylerin kanuna karşı çıkışı meşru kabul edilir. Bu hakların varlığı ve nasıl tanımlandığı bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Başka açılardan sivil itaatsizliği meşrulaştırmak için siyasi sürecin tabiatına ve düşünceleri ifade etmekte ve baskı oluşturmakta alternatif hukuki yolların yokluğuna dikkat çekilmiştir. Örneğin Nazi Almanya'sında kanuna karşı gelerek Yahudileri korumak için saklayan veya yurt dışına çıkmalarına yardım eden kişileri eleştiren çok az kişi vardır. Bu örnekteki eylemlere meşruiyet sağlayan sadece kanunların ahlaken sorunlu tabiatı değil, aynı zamanda anayasal veya hukuki protestonun faşist diktatörlüklerde imkansız olmasıdır. Benzer bir şekilde oy hakkından mahrum kadınların bu hakkı elde etmek için 19. ve 20. yüzyılın başlarında yaptıkları sivil itaatsizlik eylemleri de seslerini yükseltmek için başka bir yol bulamamaları sebebiyle yapılmıştır. Amerika'nın güneyinde ve Güney Afrika'da siyahların oy hakkı elde edebilmesi için sivil itaatsizlik kampanyaları düzenlenmiştir. Hatta evrensel olarak oy hakkı tanınmış olsa bile sadece oy vermek bireysel ve etnik hakların korunmasını güvence altına almaz. Kuzey İrlanda'daki Katolik cemaat gibi daimi azınlık durumunda olan gruplar siyasi haklara sahip olmalarına rağmen sivil itaatsizliği ve hatta bazen siyasi şiddet yolunu tercih edebilmektedirler. Son olarak, insan yaşamının yakın tehlike içinde bulunduğu bazı durumlarda demokratik usullerin ve seçimlerin yeterli siyasi baskıyı oluşturma noktasında çok yavaş veya vakit alıcı olduğu iddia edilmiştir. Örneğin, nükleer silah karşıtları ve çevreciler kendi davalarının yanında kanuna itaat meselesinin önemsiz bir konu olduğunu iddia etmektedirler.

Sivil itaatsizlik 1960'lardan itibaren yaygınlaşmış ve siyasi açıdan daha kabul edilebilir bir hal almıştır. Hatta günümüzde sivil itaatsizlik belirli bir yanlışın düzeltilmesini amaçladığından bazı açılardan anayasal kabul edilmekte ve bilhassa barışçı ve şiddet içermeyen eylem şekilleri yerleşik kurallarla uygunluk arz etmektedir. Sivil itaatsizlik günümüzde birçok kişi tarafından baskı gruplarının meşru silahı olarak kabul edilmektedir. Oturma eylemleri kamuoyunun dikkatini çekmenin yanında protestocuların davalarının gücünü göstermekte ve halkın sempatisini toplamaktadır. Kuşkusuz bu eylemler ilgili birey ve grupları sorumsuzlaştırma veya radikalleştirme gibi istenmeyen sonuçlar ortaya çıkarabilir. Bu gibi durumlarda sivil itaatsizlik ahlaki olmaktan daha çok bir taktik meselesi halini alır. Bu ilkeyi eleştirenler bunun sinsi birçok tehlikeyi beraberinde getireceği-

ni iddia etmektedir. Bu tehlikelerden ilki moda haline gelen sivil itaatsizliğin alternatif, hukuki ve demokratik baskı araçlarına olan ilgiyi azaltma ihtimalidir. Daha derin seviyede sivil itaatsizliğin yayılması kanunsuzluk korkusunu aşındırarak sosyal düzeni ve siyasi istikrarı tehdit edebilir. İnsanlar kanuna uymayı otomatik olarak bırakırlar veya bunu sadece şahsi tercihleri nedeniyle yaparlarsa hukukun otoritesi sorgulama konusu haline gelebilir. Sonuç olarak sivil itaatsizlik rejimin dayandığı temel ilkeleri zaman içinde zayıflatabilir, isyan ve hatta devrim ile sonuçlanabilir. Nitekim, 1989'da Doğu Almanya ve o zamanki adıyla Çekoslovakya'da yapılan barışçı gösteriler bu ülkelerdeki siyasi rejimlerin çökmesine neden olmuştur.

## Özet

1. Hukuk güçle uygulanan, genel ve aleni kurallar bütünüdür; genel olarak uygulandığı toplumlarda bağlayıcıdır. Kendisiyle özgürlük ve düzenin devamı sağlandığı için değerlidir. Bu da genellikle anayasacılık ve sınırlı iktidar ilkeleriyle yakından ilişkili olan ve tüm davranışların hukuki çerçeveye uygun olması gerektiğini ifade eden hukukun üstünlüğü doktrini ile sağlanır.
2. Hukuk belirgin bir sosyal kontrol şekli iken ahlak *ne yapılması gerektiği* konusunda normatif ve etik soruları öne çıkarır. Analitik açıdan ayrı oldukları kabul edilmekle birlikte bazıları hukuk ve ahlakın bir olduğuna ve olması gerektiğine inanırlar. Bu görüş insan yapımı kanunların daha üst ahlaki ilkelere uyması gerektiğini kabul eden doğal hukuk kuramcıları tarafından ileri sürülür. Buna alternatif olan pozitif hukuk düşüncesi hukukun ayırıcı vasfının itaat edilme olduğunu söyleyerek ahlaki soruların ayrı tutulması gerektiğini savunur.
3. İstikrar ve şahsi güvenliği vaadeden düzen evrensel düzlemde iyi bir şey olarak kabul edilir. Fakat bu vaatlerin nasıl sağlanacağı konusunda farklı tavırlar söz konusudur. İnsanın mükemmel bir varlık olmadığı görüşüne sahip bazı düşünürler düzenin dayatılması gerektiğini ve bunun da sadece disiplin ve kontrolle sağlanacağını iddia etmektedirler. İnsanlar arasında-

ki doğal ilişki biçiminin ahenk olduğunu kabul eden diğer bazı düşünürler ise akla ve sosyal dayanışmaya vurgu yaparlar.

4. Adalet kişiye 'hak' ettiğini vermektir. O, hukuki sürece kılavuzluk yapan kurallar anlamında usuli adalet veya hukukun içeriği veya sonuçları ile ilişkisi açısından maddi adalet şeklinde tanımlanabilir. Hukukun bağlayıcılığını kabul etme hususunda vatandaşları etkileyen adalet konusu, meşruiyet ve düzenli yaşam sorularının merkezinde yer alır.

## İleri Okumalar

Campbell, T., *Justice*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, NJ: Humanities Press, 1988.

Dworkin, R., *Law's Empire*, Londra: Fontana, 1986.

Harden, I. & Lewis, N., *The Noble Lie: The British Constitution and the Rule of Law*, Londra: Hutchinson, 1986.

Honderich, T., *Punishment: The Supposed Justifications*, Harmondsworth: Penguin, 1990.

Hutchinson, A. C. & Monahan, P. (ed.), *The Rule of Law: Ideal or Ideology?*, Toronto: Carswell, 1987.

Kamenka, E. & Erh-Soon Tay, A. (ed.), *Law and Social Control*, Londra: Edward Arnold, 1980.

Lee, S., *Law and Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Matravers, M. (ed.), *Punishment and Political Theory*, Oxford: Hart, 1999.

Oakeshott, M., *On Human Conduct*, Londra: Oxford University Press, 1975.

Perry, M., *Morality, Politics and Law*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Walzer, M., *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983.

# 7.

# Haklar, Yükümlülükler ve Vatandaşlık

**Giriş**
**Haklar**
**Yükümlülükler**
**Vatandaşlık**
**Özet**
**İleri Okumalar**

## Giriş

Siyasi düşünürler Antik Çağ'dan itibaren birey ve devlet arasındaki uygun ilişkinin ne olması gerektiği konusunu tartışmışlardır. Antik Yunan'da birey ve devlet arasındaki ilişki üzerine yapılan tartışma, bir devletin üyesi anlamına gelen 'vatandaş' kavramı çerçevesinde cereyan eder. Yunan şehir devletinde vatandaşlık, toplumun siyasi yaşamına katılma hakkı ve seçilme durumunda da siyasi pozisyonun yükümlülüklerini yerine getirme sorumluluğu şeklinde anlaşılır. Fakat bu hak, özgür olarak doğmuş, varlıklı erkeklerden oluşan küçük bir azınlığa tanınmıştı. Modern vatandaşlık kavramı ise, bunun aksine, evrensel hak ve sorumluluklar üzerine inşa edilmiştir ve kökleri 17. yüzyıldaki doğal haklar ve 20. yüzyıldaki insan haklan doktrini düşüncelerine kadar uzanır. Bu düşünceler günümüzde günlük siyasi tartışmalarda sürekli kullanılacak kadar yaygın bir hal alsa da 'hak' teriminin ne ifade ettiği ve nasıl kullanılması gerektiği hususu o kadar açık değildir. Örneğin bir kişinin 'hak sahibi' olduğunu söylemek ne anlama gelir? O kişi hangi şartlarda bu hakkı kullanabilir? Hak doktrini hangi sınırlara kadar genişleyebilir, kısaca hangi haklara sahip bulunmaktayız?

Vatandaşlar devletten sadece hak talep eden bir konumda değildirler; aynı zamanda kendilerini koruyan, büyüten ve kendilerine ilgi gösteren devlete karşı sorumluluk ve yükümlülükleri mevcuttur. Bu sorumluluklar bir devletin savunması için gerekli savaşma, öldürme ve muhtemelen ölme ihtimali olan zorunlu askerliği içerir. Bu durum bir kere daha bizi şu zor sorularla karşı karşıya getirir:

Özellikle bu yükümlülüklerin kaynağı nedir ve bunlar vatandaşlardan ne gibi taleplerde bulunur? Bunlar mutlak mıdır yoksa belirli şartlarda vatandaşlar bunlardan muaf olabilirler mi? Tüm bu sorular vatandaşın hakları ve yükümlülükleri arasındaki dengeye karşılık gelen vatandaşlık kavramıyla ilişkilidir. Siyasetçiler ve siyaset kuramcıları vatandaşlığın erdemlerini yüceltmede ısrarcı olsalar da kavrama ideolojik anlamlar yüklenmektedir. 'İyi vatandaş' kimdir? Örneğin o kendi kendine yetecek derecede çok çalışan ve toplumdan az talepte bulunan kişi midir yoksa kamusal ve siyasi yaşama tam katılımı olan kişi midir? Günümüzde gittikçe artan kültürel ve diğer farklılıklar ışığında, evrensel vatandaşlık kavramı hala uygulama alanına sahip midir?

## Haklar

Siyasi tartışmalar, çalışma hakkı, eğitim hakkı, kürtaj hakkı, yaşam hakkı, ifade özgürlüğü, mülkiyet hakkı vb. hakla ilişkili konuların istilası altındadır. Hak düşüncesi günlük yaşamda da oldukça önemlidir: Çocuklar akşam geç saate kadar uyumadan durma ve kendi elbiselerini seçebilme 'hak'larını talep ederken, ebeveynler kendi açılarından çocuklarının ne yiyeceklerini ve televizyonda ne seyredeceklerini kontrol etme 'hak'ları olduğu hususunda ısrarcıdırlar. Orijinal anlamıyla 'hak' kavramı, soyluluk hakkı, ruhbanlık hakkı ve tabii ki kralların tanrısal haklarında olduğu gibi güç ve imtiyazı ifade eder. Bununla beraber kavram modern dönemde uygun bir şekilde muameleye muhatap olma ve eylem yapabilme hakkı ve salahiyetleri anlamında kullanılır. Haklar doktrininin evrensel bir kabule konu olduğunu iddia etmek çok kolay olmasa da birçok modern siyaset düşünürü fikirlerini hak ve salahiyet kavramları üzerinden ifade etmede herhangi bir sıkıntı görmemiştir. Bu bağlamda hak, eşitlik ve sosyal adalet gibi diğer siyasi kavramlardan daha az tartışma konusudur. Fakat hakların dayandığı zemin ve kimlerin hangi haklara sahip olması gerektiği hususunda daha az uzlaşı söz konusudur.

Evvel emirde hukuki ve ahlaki haklar ayrımı yapılmaktadır. Bazı haklar bir hukuk sistemi tarafından vaz edilip, güç desteğiyle uygulanırken, diğerleri sadece ahlaki ve felsefi iddialardan ibarettir. Bilhassa insan hakları kavramıyla alakalı çok özel problemler söz konusudur. Örneğin kim 'insan' olarak kabul edilebilir? Bu kavram cenini de kapsayacak şekilde çocuklardan yetişkinlere kadar genişletilebilir

mi? Kadınlar ve etnik azınlıklar gibi belirli grup insanlar biyolojik ihtiyaçları veya sosyal konumları nedeniyle özel haklara sahip midirler? Son olarak, insan dışındaki, hayvan ve diğer tür varlıkların haklarını gündeme getiren yeni çevreci ve hayvanlara özgürlük hareketlerinin yükselişiyle birlikte haklar konusundaki yerleşik yaklaşıma karşı meydan okumalar ortaya çıkmış bulunmaktadır. Hakları diğer türleri kuşatacak şekilde genişletmeye engel olacak rasyonel temeller var mıdır, yoksa burada da cinsiyet ve ırk ayrımında olduğu gibi tamamen rasyonel olmayan önyargılar mı söz konusudur?

### *Hukuki ve Ahlaki Haklar*

Hukuki haklar kanunlarla tanınmış ve mahkemelerce takibi yapılabilen haklardır. Bir sonraki kısımda tartışılacak pozitif hukuk düşüncesi ile ilişkili olan 'pozitif' haklar ahlaki içeriklerine bakılmaksızın sahip olunup kullanılır. Birçok hukuki hak ahlaki kabul edilmediği halde yıllarca yürürlükte kalabilir. Örneğin 1992 yılına kadar İngiltere'de kocanın eşine tecavüzü hukuki bir hak olarak yürürlükte kalmıştır. Wesley Hohfeld bu hakları *Fundamental Legal Conception* (1923) adlı eserinde sınıflamaya çalışır. Hohfeld hukuki hakkı dört kısma ayırır. Birincisi, kişiye imtiyaz veya özgürlük sağlayan haklardır. Bu haklar kişiye bir yükümlülük getirmez ve onu bir şeyi yapma konusunda özgür bırakır. Bunlar, otoyolları kullanma serbestiyetinde görüleceği üzere kişilerin yapma konusunda 'özgür' oldukları hususları kapsar. İkincisi, kişinin diğer kişilerin saldırısından masun olma hakkında görülebileceği gibi, kişilerin karşılıklı yükümlülüğüne dayanan talep haklarıdır. Üçüncü kısım kanunen tanınmış güç ve yetkilerdir. Bunlar evlenebilme ve oy verme örneklerinde olduğu gibi hukuki kapasite şeklinde değerlendirilebilecek, kişiye bazı işleri yapabilmesi için tanınmış yetkilerdir. Dördüncüsü çocuk, yaşlı ve engelli kişilerin askerlikten muaf olma örneklerinde görülebileceği şekilde kişinin başkasının gücüne konu olmaktan uzak kalması anlamındaki muafiyetleri ifade eder.

Hukuki hakların siyasi sistem içinde sahip oldukları statü ülkeden ülkeye büyük farklılıklar göstermektedir. İngiltere'de hukuki hakların içeriği geleneksel olarak muğlak, statüleri ise tartışma konusu olmuştur. 1998'deki İnsan Hakları Yasası'ndan önce ifade

özgürlüğü, dolaşım hakkı ve ibadet özgürlüğü gibi birçok hak yazılı kanun metinlerinde yer almıyordu. Gerçekten İngiliz yazılı hukuku büyük ölçüde bireyin eylem ve ifadelerine kısıtlama getiren yasaklardan oluşur. Örneğin ifade özgürlüğüne ilişkin yasal bir belirlenimin olmadığı İngiltere'de iftira, hakaret, küfür, kutsal değerlere hakaret, isyanı ve etnik nefreti kışkırtma vb. gerekçelerle İngiliz vatandaşlarının ne söylemeleri gerektiği birçok kanun ile sınırlanmıştır. İngiltere'de hukuki haklar teamüli hukukun 'yasaklanmayan herşey meşrudur' ilkesinin 'bakiye'si olarak tanımlanır. Bu yaklaşımın tehlikesi, net bir hukuki tanım eksikliğinden dolayı bireysel haklarla ilgili konuların mahkemelere götürülememesi ihtimalidir. 1998 İnsan Hakları Yasası hakların tanımına büyük bir açıklık getirmekle birlikte, Parlamento'ya özel bir prosedür ile onları bozma hakkı tanıdığından haklara sağlam bir statü sağlayamamıştır.

İngiltere'nin aksine ABD gibi birçok ülkede Haklar Bildirgesi yürürlüktedir. Haklar Bildirgesi anayasa veya 'daha üst' bir hukuk tarafından koruma altına alınmış, kanunlaşmış bireysel hak ve özgürlükler metnidir. Bu metinler üzerinde değişiklik yapmak zorlaştırılmış ve karmaşık hale getirilmiştir; bu nedenle bireysel hakların 'sağlam bir koruma' altına alındığı söylenebilir. Haklar Bildirgesi ayrıca birçok avantajlar sunmaktadır. İlk olarak, İngiltere'deki geleneksel 'bakiye' haklar yaklaşımının aksine, Haklar Bildirgesi bireysel hakların açık hukuki tanımlarını verir. Ayrıca bunun eğitim değeri olduğu da söylenebilir: Sahip oldukları haklar konusunda insanların farkındalığını artırarak hükümet, yargı ve 'insan hakları kültürü' diye nitelenebilecek genel kamu nezdinde hakların desteklenmesi için yapılan mücadeleye yardımcı olur. Herşeyden önemlisi Haklar Bildirgesi hakların hukuken savunusunu mümkün kılacak mekanizmaların kurulmasını sağlayarak bireyi güçlü devlet karşısında korur. Böylece mahkemelere 'yargı denetimi' gücü vererek bireysel hakları çiğneme durumlarında diğer siyasi kurumların gücünü kontrol edebilme imkanı sunar.

Haklar Bildirgesi bazı dezavantajları da beraberinde getirir. İngiliz muhafazakarları geleneksel olarak bireysel hakların hukuk sisteminin kalbi olan gelenek ve örfte kökleştiğini öne sürerek, onların en iyi şekilde teamüli hukuk ile korunabileceğini iddia ederler. Bu değerlendirme ışığında Haklar Bildirgesi nispeten suni ve çok katı görüle-

bilir. Diğer taraftan sosyalistler Haklar Bildirgesi'ni sınıf çıkarlarını koruduğu ve böylelikle sosyal adaletsizliği devam ettirdiği gerekçesiyle reddederler. Bu da mülkiyet hakkının korunması ve dolayısıyla kamulaştırmanın imkansız hale gelmesi ve radikal sosyal reformların engellenmesi yoluyla olur. Haklar Bildirgesi'yle ilgili diğer bir sorun da onun yargının otoritesini önemli ölçüde arttırmasıyla alakalıdır. Hakların muğlak ve genel ifadelerle yazıldığı dikkate alındığında, onların sınırlarının belirlenmesi yargıçların takdirine bırakılır; bu da siyasi kararların demokratik yolla seçilmişler yerine hakimlerce verilmesi anlamına gelmektedir. Son olarak, Haklar Bildirgesi'nin varlığı tek başına bireysel hakların korunmasını garanti etmez. Örneğin 1936 ve 1977'de Sovyet Anayasası bireysel hakları çarpıcı bir şekilde sıralamıştır; fakat Sovyet yargısının Komünist Parti'ye bağlı olması nedeniyle bu hakların çok azı uygulanma şansı bulabilmiştir. Aynı şekilde 1870'de Amerikan Anayasası'nın Ek Beşinci Maddesi ile renklerine, ırklarına ve geçmiş hizmetlerine bakılmaksızın vatandaşlara oy hakkı tanındığı halde Güney eyaletlerinin birçoğunda siyahlar 1960'lara kadar oy verememişlerdir.

Hukuki bir içeriği olmayan, sadece ahlaki iddialar şeklinde kendini gösteren farklı bir haklar dizgesi mevcuttur. Bunun en basit örneği söz vermedir. Serbestçe ve rasyonel bir şekilde verilen söz, veren kişiye sözünü yerine getirme yükümlülüğü yüklerken kendisine söz verilen tarafa da sözün *yerine getirilmesini* talep etme hakkını sağlar. Söz verme hukuki bir sözleşme şeklini almadığı sürece bağlayıcı olmaz ve sadece ahlaki mülahazalarla yerine getirilmesi beklenir. Sözün özgürce verilmesi onun yerine getirileceği ve getirilmesi gerektiği hususunda bir beklenti ortaya çıkarır. Birçok durumda ahlaki hakların gücü, içeriklerinden kaynaklanır. Diğer bir deyişle ahlaki haklar kişiye ihtiyaç duyduğu veya hakettiği faydayı ihsan eden 'ideal' haklardır. Bu nedenle ahlaki haklar belirli bir ahlaki veya dini sistem perspektifinden kişinin sahip *olması gereken* şeyi ifade ederler.

Ahlaki hakların tehlikeli yönü, anlaşılmalarını imkansız kılacak derecede muğlak bir yapıya sahip olma ve aslında ahlaken arzu edileni ifade etmekten öte bir anlam taşımama ihtimalleridir. Bu görüşü faydacı felsefenin temsilcisi İngiliz filozof Jeremy Bentham (bkz. s. 441) savunur. Ona göre ahlaki haklar hukuki hakların yanlış bir

usulle *olması gereken* şeklinde tanımlanması ile ortaya çıkarlar ve bu nedenle o, ahlaki haklar düşüncesini reddeder. Bentham'ın şüpheciliğine rağmen birçok hukuki haklar sistemi en azından teoride bir nevi ahlaki değerle desteklenir. Örneğin ABD Haklar Bildirgesi, BM Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi (1948) ve İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına Yönelik Avrupa Sözleşmesi (1953) gibi hukuki metinlerin tümü filozofların 'İnsan Hakları'nı tanımlama girişimleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Ahlaki hakları daha derinlemesine inceleyebilmek için onun en etkin şekli olan insan haklarını incelemek gerekir.

### *İnsan Hakları*

İnsan hakları düşüncesi erken modern dönem kuramlarından olan 'doğal haklar' teorilerinden kaynaklanır. Bu teoriler temelde, özellikle siyasi gücü elinde tutan diğer gruplar tarafından bireylere nasıl muamele edileceğinin sınırlarını belirleme girişimleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Hakların siyasi otoriteyi kontrol fonksiyonu olduğu düşünüldüğünde, bu bağlamda onlar bir anlamda 'kanundan-önce' olmalıdırlar; zira kanunlar siyasi otorite tarafından yapılırlar. 17. yüzyılda John Locke (bkz. s. 329) doğal hakları 'yaşam, özgürlük ve mülkiyet' hakkı olarak belirlemişken, bir asır sonra Thomas Jefferson bunları 'yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı' şeklinde tanımlamıştır. Haklar Tanrı tarafından verilmiş olmalarından ve bu nedenle insan tabiatının en temel unsurunu oluşturmalarından dolayı 'doğal' kabul edilirler. Doğal haklar sadece ahlaki iddialar değil, bilakis insanın en temel iç saiklerinin yansımasıdır. Bu anlamda onlar insanın gerçek varoluşunun temel şartlarını oluştururlar. Doğal haklar teorileri, ahlaki sistemler oldukları kadar aynı zamanda psikolojik modeldirler.

20. yüzyılda dini inançların zayıflaması doğal haklar teorilerinin sekülerleşerek 'insan' hakları formunda yeniden ortaya çıkmasına neden olmuştur. İnsan hakları kişinin insan olması hasebiyle sahip olduğu haklardır. Belli bir ulus, ırk, din, cinsiyet ve sosyal sınıf gözetmeksizin tüm insanlığa ait olmaları anlamında evrenseldirler. İnsan hakları 'temel' haklar olmaları hasebiyle vazgeçilmezdirler: Satılamaz ve iptal edilemezler. Jefferson tarafından yazılan Amerikan Bağımsız-

lık Bildirgesi'nde (1776) bu durum şöyle ifade edilir: 'Şu apaçık gerçekleri kabul ediyoruz: Tüm insanlar eşit yaratılmışlardır. Yaratıcıları tarafından, vazgeçilemez belirli haklarla donatılmışlardır.' Bazıları daha da ileri giderek insan haklarının 'mutlak' ve her zaman ve her şartta geçerli olmaları gerektiğini iddia eder. Fakat uygulamada haklar arasında bir dengenin gözetilmesi gerektiğinden bu görüşü savunmak o kadar kolay değildir. Örneğin yaşam hakkı, nedeni ne olursa olsun her türlü ölüm cezasını ve savaşı geçersiz kılabilir mi? Nefsi müdafaa hakkının tanınması durumunda yaşam hakkı mutlak olamaz.

### Thomas Jefferson (1743-1826)

Amerikan siyaset felsefecisi ve devlet adamı. 1779-81'de Virginia valiliği yapan ve varlıklı bir çiftçi olan Jefferson Amerika'nın ilk dışişleri bakanı (1789-94) ve üçüncü başkanıdır (1801-09). Bağımsızlık Bildirgesi'nin (1776) baş yazarı olan Jefferson ayrıca çok sayıda konuşma metni ve mektup kaleme almıştır.

Jefferson düşüncelerinde Aydınlanmanın insanın mükemmel olabileceği yönündeki inancını ve bilimsel yöntemlerin uygulanmasıyla siyasi problemlerin çözülebilme imkanını dile getirir. Klasik ulusal bağımsızlık savunusu ve zımni sözleşme ile hükümet fikrini geliştirmek için John Locke'un (bkz. s. 329) doğal haklar düşüncesini kullanır. Jeffersonizm genellikle 'En iyi yönetim en az yönetendir.' ilkesinde kendini gösteren *laissez-faire* ile meşruti doğal aristokrasi yönetim biçiminin karışımından oluşan tarıma dayalı demokratik model şeklinde görülür. O bununla beraber sosyal reform, ücretsiz eğitimin yaygınlaştırılması, köleliliğin kaldırılması ve daha fazla ekonomik eşitliğe taraftardır. Her ne kadar demokratik koalisyonun kurucularından kabul edilse de Jefferson, çatışmayı teşvik ettikleri ve toplumun birliğinin temellerini yıktıkları için partilere ve hiziplere karşı çıkar.

İnsan hakları kavramı 'insan'ın kim olduğu ve sahip olduğu hakların ne olduğu hususunda çok çeşitli soruları gündeme getirir. Örne-

ğin 'insan' yaşamının ne zaman başladığı ve bireyin hangi aşamada hak ve salahiyetler kazandığı konusunda ciddi tartışmalar bulunmaktadır. İnsan yaşamı ana rahmine düşme ile mi yoksa doğumla mı başlar? İlk görüşü kabul edenler anne karnındaki ceninin haklarını tanıyıp, kürtaj ve embriyo araştırmalarına şiddetle karşı çıkarlar. Diğer taraftan şayet insan yaşamının doğumla başladığı kabul edilirse bu durumda kadınların kendi bedenleri üzerindeki kontrol hakkını ifade eden kürtaja tamamen izin verilmesi söz konusu olabilir. Böylesine birbirine zıt yaklaşımlar sadece farklı yaşam kavramlaştırması yapmakla kalmaz, ayrıca insan haklarını çok farklı temellere dayandırır. Cenini yetişkin 'insan'la aynı anlamda kabul edenler yaşamın kutsal olduğuna inanırlar. Bu görüşe göre, yaşam kalitesi ve şekline bakılmaksızın tüm yaşayan canlılar haklarla donatılmışlardır. Şayet yaşam bizatihi hakkın temeli ise bu takdirde hakların diğer hayvan ve canlı biçimlerini kuşatacak şekilde genişletilmeyip sadece insanla sınırlı tutulmasını anlamak hiç kolay olmayacaktır. Buna karşın 'insan' yaşamının doğumla başladığını iddia etmek hakların tahsisinde bağımsız, kendi başına yaşayabilme, bilinç sahibi olma, rasyonel ve ahlaki tercihler yapabilme gibi daha dar bir temeli esas alma anlamına gelecektir. Böylesi kriterlerin uygulanması durumunda kendi başlarına bu gerekleri yerine getiremeyen çocuklar ile zihinsel ve bedensel engelli kişilerle insan haklarını ilişkilendirmek son derece zor olacaktır.

Bir yandan insan haklarının evrensel olduğunu iddia ederken diğer taraftan insanların aynı ve eşit olmadıklarını ileri sürmek bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Bu durumu kadınların bazı yönlerden erkeklerden farklı haklara sahip oldukları iddiasında görmek mümkündür. 'Kadın hakları'nı savunmak bir anlamda insan hakları kavramının erkek esaslı başladığını fakat bunun kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmesi gerektiğini ifade eder. Kadınların eğitim, belirli mesleklere girebilme ve eşit ücret gibi hakları bu çerçevede örnek gösterilebilir. Kadın hakları düşüncesi bir başka açıdan kadınların kendilerine hak sağlayacak, ancak erkekler için gereksiz ve anlamsız olan çocuk doğurma, çocuk bakımı ve doğum izni gibi özel ihtiyaç ve kapasiteleri olduğu iddiasına dayandırılabilir. Fakat bunların yanında toplumdaki eşit olmayan muameleleri telafi etmek için

kadınların erkeklerden farklı ek haklara sahip olması gerektiği yönünde daha tartışmalı talepler de söz konusudur. Örneğin, kadınları çocuk doğuran ve yetiştiren varlıklar olarak kabul edip onları annelik vazifesi ile eve ve ev işlerine hapseden sosyal teamüller onların eğitim alarak kariyer yapma imkanlarına darbe vurmaktadır. Bu gibi durumlarda, kadın hakları, yüksek öğrenimde ve belirli meslekler de yer alacak kadınların sayısının kota ile belirlenmesi suretiyle geçmiş adaletsizlikleri düzeltecek ve ayrımcılığı tersine çevirecek biçimde genişletilebilir. Eşit muamele ilkesine dayandığı kabul edilen bu hakların da insan hakları kavramından kaynaklandığı iddia edilebilir. Fakat tüm insanları kapsamadığı için bu anlamdaki kadın haklarını temel insan haklarından saymak çok zordur. Eşitsiz ve adaletsiz uygulamalar neticesinde ortaya çıkan bu gibi haklar ancak onları meşru kılan bu şartlar devam ettiği sürece anlamlı kabul edilebilir.

Bir an bu tartışmaların olmadığını düşünsek bile insanların hangi haklara sahip oldukları hususunda çok derin görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hak temelli teorilerin ideolojik ve siyasi farklılıkların üzerinde bir yere sahip bulunduğu düşüncesi açıkça saptırmadır. Başlangıcından itibaren doğal haklar teorisi liberal meşruti yönetim kavramı ile ilişkili olmuştur. İnsanların sahip oldukları yaşam, özgürlük, mülkiyet veya mutluluk arama gibi geleneksel haklar, onların diğer bireylerden, özellikle devletin müdahalesinden bağımsız kalarak eylemde bulundukları özel alanla ilgilidir. Bunlar 'negatif' haklar diye isimlendirilmekte olup başkalarının 'müdahalelerinden masun kalma'yı ifade ederler ve ancak kişiler üzerinde baskı ve sınırlamalar söz konusu olduğunda kullanılırlar. Mesela 'temsil olmadan vergi olmaz' ilkesinde açıkça görülebileceği üzere mülkiyet hakkı devletin vergi politikalarına sınırlar getirir.

20. yüzyılda geleneksel liberal haklara devletin ekonomik ve sosyal yaşamdaki rolünün artmasını öngören yeni bir haklar dizisi eklenmiş bulunmaktadır. Bunlar ekonomik ve sosyal haklardır ve devletin geri planda durmak yerine sosyal ve ekonomik yaşama aktif bir şekilde müdahalesini talep ettikleri için 'pozitif' haklar diye isimlendirilmişlerdir. Örneğin sağlık hakkı, kamu tarafından desteklenmiş bir sistem şeklinde olmasa bile en azından sağlık sigortasını gerekli kılar. BM Evrensel İnsan Hakları Deklarasyonu sadece

'düşünce, vicdan ve din özgürlüğü' hakkı (Madde 18) gibi 'negatif' hakları değil ayrıca 'çalışma hakkı' (Madde 23) ve 'eğitim hakkı' (Madde 26) gibi 'pozitif' hakları da kapsar. Sosyal haklar sosyalist ve muhafazakar kesim arasında birbirine zıt iki farklı vatandaşlık kavramı ortaya çıkaracak kadar büyük görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Bu tartışma sosyal ve aktif vatandaşlık kavramı çerçevesinde bu bölümün son kısmında incelenecektir.

Doğal veya insan hakları kavramı özellikle faydacı filozoflar (bkz. s. 440), Marksistler (bkz. s. 99) ve çokkültürlülüğü (bkz. s. 263) savunanlar tarafından eleştirilmektedir. Daha önce işaret edildiği üzere Jeremy Bentham sadece 'pozitif' veya kanuni hakların varlığını kabule hazırdır. Bentham'ın 'asılsız ifadeler' nitelemesi ile reddettiği doğal haklar subjektif ve metafizik özellikler taşır. Diğer taraftan Marx (bkz. s. 457) 'İnsan Hakları' doktrinini özel mülk sahiplerinin çıkarlarını geliştirme aracı olarak kabul eder. Onun görüşlerine göre eşit olmayan şartlarda eşit standartlarla uygulandığı için her hak 'eşitsizlik hakkı'dır. Örneğin mülkiyet hakkı zengin ve fakir için çok farklı sonuçları olduğundan 'burjuva' hakkı olarak kabul edilir. Çokkültürlülük kuramcıları insan haklarının modern çoğulcu toplumlardaki uygunluğunu ve değerini tartışma konusu yaparlar. İnsan hakları düşüncesinin özellikle hakim kültürel grubun değer ve normlarının azınlık kültürlerinin değer ve normlarından üstün olduğunu ifade eden kavim merkezli (*ethnocentricism*) bir anlayışı yansıttığına dikkat çekerler. Sömürgecilik karşıtı ve post-kolonyal akımların kuramcıları (bkz. s. 124) zaman zaman insan hakları doktrinini kültürel emperyalizmin bir biçimi şeklinde resmederler.

### *Hayvan Hakları ve Diğer Haklar?*

20. yüzyılın son dönemleri gittikçe artan bir ölçüde ekolojizmin bir parçası olarak hayvan haklarını ve hayvanların kurtuluşunu savunan hareketlerin gelişimine şahit olmuştur. Bu hareketler vejeteryanlık ve çiftlik hayvanlarının maruz kaldığı kötü muamelelerin iyileştirilmesi lehinde, kürk ticareti ile hayvanlar üzerinde yapılan deneyler aleyhinde kampanyalar düzenlemişlerdir. Bu kampanyalar 'hayvan hakları' bayrağı altında yapılmaktadır. Bu iddialar hayvan-

ların da insanlar gibi hakları olduğunu öne sürmektedir. Haklar insanlara bir kere tanındıktan sonra onları hayvanları da kapsayacak şekilde genişletmek imkansız değildir. Gerçekte insan hakları doktrini kaçınılmaz bir şekilde hayvan hakları yönünde yol almaktadır. Fakat hayvanların hangi temele göre hak sahibi olduğu iddia edilebilir? Hayvan hakları kavramı anlamlı ve tutarlı mıdır?

Hayvan haklarına olan ilgi, doğal dünya ile insanlar arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamaya çalışan ekoloji teorilerinin gelişmesine paralel bir şekilde 1960'larda büyüyerek artmıştır. Batıda hayvanlara ve doğaya yönelik geleneksel tavır Hıristiyanlık inancıyla şekillenmiştir. Buna göre insan Tanrı'nın kendisine verdiği egemenliği kullanarak tüm diğer türleri ve dünyayı idare eder. Ortaçağ Avrupa'sında insanlar gibi Tanrı'nın yaratıkları kabul edildikleri için 'doğal hukuk'a tabi olan hayvanların hata yaptıklarında kilise mahkemelerince yargılanmaları nadir bir hadise değildir. Bununla beraber Hıristiyanlık insanoğlunu yaratılışın merkezine koyar ve hayvanların bu dünyada sadece insanların ihtiyaçlarını sağlamak için bulunduğunu kabul eder. Ebedi ruha sahip olmadıkları için hayvanlar hiçbir anlamda insanlarla eşit kabul edilemezler. Buna karşın çevreci teoriler insanların doğal dünyanın ne üstünde ne de ötesinde yer aldıklarını bilakis onun ayrılmaz bir parçası olduklarını iddia ederler. Bu inanç, pagan Dünya Ana (*Earth Mother*) kavramı ile Hinduizm ve Budizm gibi Doğu dinlerindeki tüm yaşam tarzlarının birliği ilkesiyle yakınlık arz eder. İnsanlar ve hayvanlar arasında bir zamanlar var olduğu düşünülen kesin ayrım zaman içinde büyük bir eleştiri konusu olmuştur.

### Ekolojizm

Ekoloji kavramı ilk defa 1866'da Alman zoolog Ernst Haeckel tarafından 'hayvanların organik ve inorganik çevrelerle olan tüm ilişkilerinin araştırılması'nı ifade için kullanılmıştır. Ekolojik ve yeşil siyasi düşüncelerin kökenini 19. yüzyılda gelişen sanayileşme ve kentleşmeye karşı çıkan tepkilere kadar götürmek mümkündür. Modern ekolojizm 1960'larda kirlilik, kaynakların tükenmesi ve aşırı nüfus gibi nedenlerle çevrenin

tahrip olmasına karşı yeniden ortaya çıkan ilgiyle gündeme gelmiş bulunmaktadır. Bu ilgiler birçok gelişmiş toplumda sayıları gittikçe artan, hatta Alman Yeşilleri örneğinde görüleceği üzere iktidarı paylaşan, Yeşil partiler ve 'küresel düşün, yerel hareket et' felsefesini benimseyen güçlü çevreci lobinin etkisi ile siyasi arenaya taşınmaktadır.

Ekolojizmin temel özelliği doğayı insan, insan olmayan ve hatta cansızlar dünyasını da kapsayacak şekilde birbiriyle bağlantılı bir bütün olarak görmesidir. Bu görüş doğa veya bitkilere öncelik veren eko-merkezli veya bio-merkezli bakış açısını benimser. Ekol bu anlayışla siyasi düşüncenin geleneksel insan merkezli yaklaşımından ayrılır. Ekolojizmin iki farklı kolu bulunmaktadır. Birincisi, insan türünün diğer türlerden veya doğadan bir şekilde üstün veya önemli olduğu inancını tamamen reddeden 'derin ekoloji'dir. İkinci kol olan 'sığ ekoloji' yaklaşımı ise, ekolojinin tespitlerini kabul etmekle birlikte onları insan ihtiyaç ve amaçlarıyla uyum içinde ele alır. Buna göre insan yaşamının devamını ancak, doğal dünyaya hizmet edip onu bağrımıza basarak sağlayabiliriz.

Birçok diğer ideoloji ile uygunluk arzeden, sığ veya hümanist ekolojizm melez bir siyasi gelenek resmi ortaya koyar. Genellikle modern Marksizmden (bkz. s. 99) etkilenen ekososyalizm çevrenin tahrip edilmesini kapitalizmin doymak bilmeyen kâr arayışı ile açıklar; ekoanarşizm sosyal ekoloji fikrini kullanarak doğal dünya ile insan topluluklarında mevcut bulunan doğal denge arasında paralellikler kurar; ekofeminizm ise ekolojik krizlerin kaynağı olarak ataerkil yapıyı gösterir. Diğer taraftan derin ekoloji geleneksel siyasi inançların ortaya koyduğu bakış açılarının ötesine gider. Bu yaklaşım kapitalizm ve sosyalizmi büyük ölçekli üretim, sermaye birikimi ve acımasız büyüme özelliklerine sahip sanayileşme 'süper ideolojisi'nin örnekleri olarak görme eğilimindedir. Derin ekoloji bio-merkezli eşitliği savunur; buna göre doğa insanların sadece 'basit' vatandaşlar olarak bulundukları ahlaki topluluklardır ve hayvan hakları insan hakları ile aynı moral değere sahiptir.

Ekolojik düşüncenin gelişimine engel olan çeşitli faktörler bulunmaktadır. Onun büyüme karşıtı veya en azından istik-

rarlı büyüme karşıtı ekonomik modeli çok az ilgi çekerken, teknoloji karşıtı pastoral bir bakış açısıyla yaptığı sanayi toplumu eleştirisi modern dünyanın akışının dışında kalmaktadır. Bazıları ekolojizmi şehirlerde görülen geçici bir moda ve sanayi-sonrası romantizm biçimi olarak kabul etmektedir. Bununla beraber ekolojizm iki güçlü noktaya sahiptir. İlk olarak, insanlar ile doğal dünya arasında gittikçe büyüyen tehlikelerle dolu ilişkide açıkça görülebilen dengesizliktir. İkinci olarak, ekolojizm diğer geleneklere kıyasla Batı siyaset düşüncesinin sınırlı bakış açısını sorgulayan ve onun ötesine gidebilen bir gelenektir. Ekolojizm, siyaset düşüncesine pagan dinler, yerli kültürler, Budizm, Hinduizm ve Taoizm gibi Doğu dinleri ile ilişki imkanı sunarak küreselleşme ile birlikte siyaset teorisinin dünya felsefesiyle en yakın irtibat kurduğu noktayı oluşturur.

## Anahtar Şahsiyetler

**Ernst Friedrich Schumacher (1911-77)** Almanya doğumlu, İngiliz ekonomist ve çevre kuramcısı 'Fritz' Schumacher, insani ölçekli üretime taraftar olmuş ve ekoloji felsefesinin gelişmesine yardım etmiştir. Onun 'Budist ekonomi kavramı' ('insanın önemsendiği ekonomi') ahlaka ve 'doğru yaşam biçimi'ne vurgu yaparken sınırlı enerji kaynaklarının tükenmesi tehlikesine karşı uyarıda bulunur. O, sanayideki dev büyümelere karşı olmakla birlikte, 'uygun' ölçekli üretimi ve 'orta derece' teknolojiyi savunur. En önemli eseri *Small is Beautiful*'dır (1973).

**James Lovelock (1919- )** Kanadalı atmosfer kimyacısı, mucit ve çevre kuramcısı Lovelock geliştirdiği Gaia hipotezi ile meşhur olmuştur. Dünya biyosferini karmaşık, kendi kendine işleyen, Yunan Dünya tanrıçasına atfen yaptığı isimlendirmeyle canlı 'varlık' Gaia şeklinde tasvir eder. O, ekolojik düşünceyi Gaia hipotezi ile ekosistem olarak kabul ettiği gezegenlere uygulayarak genişletmesine ve doğaya karşı bütüncül bir yaklaşım önermesine rağmen, teknolojiyi ve sanayileşmeyi desteklemekte ve 'doğaya dönüş' mistisizmine ve Dünya'ya

tapma fikrine karşı çıkmaktadır. En önemli eserleri *Gaia* (1979) ve *The Ages of Gaia*'dır (1989).

**Murray Bookchin (1921-2006)** Amerikalı anarşist, sosyal filozof ve çevreci Bookchin 'sosyal ekoloji' fikrinin önde gelen savunucularındandır. Bir anarşist olarak kıtlık sonrası şartlarda hiyerarşik olmayan işbirliği potansiyeline vurgu yapmış ve modern toplumlarda ademimerkeziyetçiliği ve cemaatleşmeyi teşvik etmiştir. Onun sosyal ekoloji ilkesi ekolojik prensiplerin sosyal organizasyonlara da uygulanabileceğine vurgu yaparken çevresel krizlerin insanın ve doğanın organik yapısındaki bozulma sonucunda ortaya çıktığını iddia eder. Bookchin'in temel eserleri *Post-Scarcity Anarchism* (1971), *The Ecology of Freedom* (1982) ve *Remaking Society*'dir (1989).

**Rudolph Bahro (1936-98)** Alman yazar ve Yeşil eylemci Bahro sosyalizmi ekolojik teoriler ile uzlaştırmaya çalışır. Onun iddiasına göre çevre sorunlarının temel nedeni kapitalizmdir. O, bu nedenle insanlığın varlığının devamını isteyenlerin sosyalizme dönüş yapması gerektiğini belirtir; ekolojik sürdürülebilirliği ancak sosyal adaleti destekleyen insanlar sağlayabilir. Bahro bilahare geleneksel ekososyalizmi aşarak ekolojik krizlerin sınıf mücadelesinden daha önemli olduğunu ve bu nedenle onların yerini almaları gerektiğini ifade eder. Bahro'nun önemli eserleri *Socialism and Survival* (1982), *From Red to Green* (1984) ve *Building the Green Movement*'dır (1986).

**Carolyn Merchant (1936- )** Amerikalı akademisyen ve feminist Merchant'ın eserlerinde cinsiyet tahakkümü ile 'doğanın ölümü' arasındaki ilişki öne çıkar. O bilimsel devrimleri, sosyalizmi esas alan feminizm açısından eleştirir. Buna göre çevrenin tahrip edilmesi mekanistik erkek dünya görüşünün uygulamaları sonucudur. Küresel ekolojik devrim hem cinsler arasındaki ilişkileri hem de insanla tabiat arasındaki ilişkiyi yeniden kuracaktır. Onun görüşleri çevre tarihi ve felsefesi ile ekofeminizm üzerinde kayda değer etkiye sahiptir. Merchant'ın temel eserleri *The Death of Nature* (1980) ve *Radical Ecology*'dir (1991).

## İleri Okumalar

Dobson, A., *Green Political Thought*, Londra: HarperCollins, 1990.

Eckersley, R., *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*, Londra: UCL Press, 2000.

Hayward, T., *Ecological Thought: An Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1995.

'Hayvanların durumlarının iyileştirilmesi' tabiri ile 'hayvan hakları' düşüncesi arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Hayvanların durumlarının iyileştirilmesi, insanla aynı seviyede olduklarını iddia etmeksizin diğer türlerin iyiliği için yapılan fedakarlığı ifade eder. Bu iddia *Animal Liberation*'da (1975) Peter Singer (bkz. s. 442) tarafından dile getirilir. Singer hayvanların durumlarını iyileştirme yönündeki düşüncenin his alma yetisi olan varlıkların acı çekeceği olgusuna dayandığını öne sürer. İnsanlar gibi hayvanlar da açıkça fiziki acıdan kaçmaya çalışırlar. Singer'a göre insan ve hayvanların bu konudaki çıkarları eşdeğerdir. O, bu nedenle insanların çıkarlarını hayvanlarınkinin üzerine yerleştirme girişimlerini kınar. Akılcı olmayan keyfi önyargılar içeren 'türcülük', cinsiyet ayrımcılığı ve ırkçılıktan farksızdır. Hayvanların durumlarını iyileştirme düşüncesi onlara saygı gösterilmesi ve mümkün olan her şartta acılarının azaltılmaya çalışılması gerektiğine vurgu yapmakla birlikte insanların tüm diğer türler gibi kaçınılmaz bir şekilde kendi türünün çıkarlarını diğerlerininkinin önüne koyduğunu kabul eder. Hayvanların durumlarını iyileştirme hareketi bu nedenle vahşice olduğunu düşündüğü fabrikasyon çiftçiliğe karşı çıkar fakat bu görüşü vejeteryanizme kadar götürme hususunda ısrarcı değildir. Fedakarlık eşit muamele anlamına gelmez. Öte yandan, doğrudan insan hakları teorilerinden alındığı için hayvan hakları düşüncesinin daha radikal sonuçları söz konusudur.

Hayvan hakları teorisi insanlara ait hakların temellerinin araştırılması sırasında gündeme gelmiştir. Bir yaklaşıma göre hakkın gerekçesi yaşamın bizatihi kendisidir: İnsanlar yaşayan bireyler oldukları için haklara sahiptirler. Şayet bu iddia doğru ise doğal ola-

rak aynı ilkenin diğer canlılara da uygulanması gerekir. Amerikalı filozof Tom Regan *The Case for Animal Rigths*'da (1983) 'yaşama konu olan' tüm yaratıkların haklara sahip olduğunu iddia eder. O en temel hak kabul edilen yaşam hakkından dolayı acı vermeden bile olsa hayvanları öldürmenin insanları öldürmek gibi ahlaken savunulamaz bir davranış olduğunu öne sürer. Regan insanların hayvanlardan farklı rasyonel düşünme becerisi ve moral otonomiye sahip olmaları nedeniyle bazı durumlarda insan haklarının farklı temellere dayandığını kabul eder. İfade ve din özgürlüğü ile eğitim edinme hakkının hayvanlar için de geçerli olduğunu iddia etmek anlamsız olacaktır. Regan yine de bu iddia sonucunda insanlar ve hayvanlar arasında açık bir ayrıma gitmenin zor olduğunu söyler. Regan 'marjinal durumlar' diye isimlendirdiği bazı durumlarda zihni yetersizlik nedeniyle insanın aklını ve otonomisini çok az kullanabildiğine dikkat çeker. Şayet haklar akli ve ahlaki kapasite nedeniyle tanınıyor olsaydı bu insanların geleneksel olarak eskiden olduğu gibi hayvan muamelesi görmeleri gerekirdi; ayrıca yiyecek, giyecek olarak ve bilimsel deneylerde kullanılmaları mümkün olabilirdi. Ayrıca normalde insana ait kabul edilen zihni kapasiteye sahip hayvanlar mevcuttur; araştırmalar yunusların iletişim sisteminin insan dili kadar karmaşık olduğunu göstermiştir. Bu iddianın mantıki sonuçlarına götürülmesi durumunda 'marjinal' insanlara tanınmayan hakların bazı hayvanlara tanınmasının meşru olabileceği ortaya çıkar.

Bu düşüncelerin sadece hayvanlarla sınırlı olduğunu kabul etmek kolay değildir. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki farkın tartışma konusu yapılması durumunda memeliler ve balıklar veya hayvanlar ile bitkiler arasında yapılan ayrımın da ne kadar uygun olduğu sorusu gündeme gelecektir. Lyall Watson (1973) gibi biyologların yaptıkları araştırmalarda ortaya çıkan bulgular geleneksel faraziyelerin aksine bitkilerin de fiziki acı çektiklerini ortaya koymaktadır. Açık olan şudur ki şayet insanlara ve hayvanlara ait olduğu iddia edilen hakların suda yaşadıkları için balıklara, iki veya dört ayakla yürüyemedikleri için de bitkilere tanınmaması anlamsız olacaktır. Her ne kadar bu düşünceler geleneksel Batı bakış açısına göre tuhaf gözükse de bunlar Doğu dinleri ve Hıristiyanlık öncesi 'pagan' inançlarında ifade olunup kabul gören, tüm yaşam biçimlerinin birbirleriyle bağlantılı olduğu

yönündeki düşüncenin yeniden ifadesinden ibarettir. Diğer taraftan insan türünün maddi ve sosyal anlamda ilerlemesinin kısmen diğer türleri ve özellikle doğal dünyayı insanın kullanımına sunulmuş kaynaklar olarak görme eğiliminin sonucunda gerçekleştiğini hatırlamak uygun olacaktır. Diğer türlerin haklarını kabul ederek bu ilişki biçimini değiştirmek sadece ahlaki davranışlarda değil insan yaşamının maddi ve sosyal organizasyon yapısında da önemli sonuçlar doğuracaktır.

## Yükümlülükler

Yükümlülük bir şekilde eylemde bulunma gerekliliği veya vazifesidir. H. L. A. Hart (1961) bir şeyi yapına hususunda zorla 'yükümlü olma' ile ahlaki ödev olarak bir şeyi 'yapma yükümlülüğü' arasında ayrım yapar. Bankadaki kasiyerin eli silahlı birisine paraları vermek zorunda kalışı birinci anlam içinde değerlendirilirken, bu kişi ikinci anlama göre hiçbir yükümlülük altına girmez. Bu farkı hukuki ve ahlaki sorumluluk ayrımında görmek mümkündür. Örneğin vergileri ödemek ve diğer kanunlara uymak gibi hukuki yükümlülükler ceza sistemi tarafından desteklenip mahkemelerde uygulanırlar. Bu gibi yükümlülükler basit bir sağduyuya dayanırlar: İster doğru ister yanlış olsun kanunlara ceza korkusu ile uyulur. Bu bölümün konusu olan ahlaki yükümlülüklere ise makul oldukları için değil, haklı ve ahlaken doğru oldukları için uyulur. Örneğin söz vermek, sözü tutmama durumunda ortaya çıkacak sonuçları dikkate almaksızın verilen sözü yerine getirme noktasında ahlaki yükümlülük altına girmek demektir.

Bir anlamda hak ve yükümlülükler madalyonun iki yüzü gibidir. Hak sahibi olmak genellikle diğer bir kişinin sözkonusu hakkın karşılığını yapma veya ona saygı gösterme anlamında yükümlülük altına girmesini ifade eder. Bir önceki kısımda tartışılan hak kavramı devletin üzerine ağır yükümlülükler getirir. Örneğin, yaşam hakkının kabul edilmesi durumunda devlet kamu düzenini ve şahıs güvenliğini güvence altına almak zorunda kalacaktır. 'Negatif' haklar devlet gücünü sınırlama yükümlülüğü getirirken 'pozitif' haklar devlete ekonomik yaşamı yönetme ve çok çeşitli sosyal hizmetler sunma vazifesi yükler. Medeni yaşamı tüm hakları bireylere verip tüm yükümlülükleri devle-

tin üzerine yıkarak sürdürebilmek hiç de kolay olmaz: Hakları olan ama yükümlülüğü olmayan bireyler kanunsuz ve denetimsiz olacaklardır. Vatandaşlık bu nedenle hak ve yükümlülüklerin harmanlanmasından oluşur; bunun en esaslı örneği de vatandaşın devletin otoritesini tanıyıp kanunlara uymasını ifade eden 'siyasi yükümlülük'tür.

Bireysel otonomiye koşulsuz saygı gösterilmesi gerektiğinde ısrarcı olan Robert Paul Wolf (1970) gibi anarşist filozoflar siyasi yükümlülüğü kategorik olarak reddeden tek siyasi düşünür grubudur. Diğer düşünce grupları siyasi yükümlülüğün var olup olmamasından daha çok onun meşruiyeti için ileri sürülen gerekçelerle ilgilenmişlerdir. Siyasi yükümlülüğün klasik açıklamasını, devlet otoritesine saygı göstermenin rasyonel ve ahlaki temelleri olduğunu öne süren 'sosyal sözleşme' teorisinde bulmak mümkündür. Bazı düşünürler daha da ileri giderek yükümlülük, sorumluluk ve vazifelerin sadece sözleşme ile ortaya çıkmadığını, bilakis bunların dengeli bir toplumun zati unsurları olduklarını öne sürer. Çok az düşünür siyasi yükümlülüğün mutlak olduğunu kabul eder. Bu görüşler siyasi yükümlülüğün sınırları hususunda farklılaşır. Yükümlülük sahibi vatandaş hangi noktada devlete karşı bu yükümlülüğünden azade olur ve buna karşı gelme hakkını kullanabilir?

### *Sözleşme Yükümlülüğü*

Sosyal sözleşme teorisi siyaset felsefesinin kendisi kadar eskidir. Sosyal sözleşme teorisinin bazı biçimleri Plato'nun (bkz. s. 26) eserlerinde bulunabilir. Bu düşünce Hobbes (bkz. s. 150), Locke ve Rousseau (bkz. s. 297) gibi 17. ve 18. yüzyıl filozoflarının teorilerinin temel taşı olmuş, modern dönemlerde John Rawls (bkz. s. 366) gibi kuramcıların eserlerinde yeniden gün yüzüne çıkmıştır. 'Sözleşme' iki veya daha fazla tarafın resmi anlaşmasıdır. Sözleşmeler, üzerinde mutabakata varılan şartlarla gönüllü olarak girilen özel bir anlaşma biçimidir. Bir sözleşmeye dahil olmak onun şartlarını yerine getirmeye söz vermek demektir. Bu nedenle sözleşme temelde ahlaki ve bazen hukuki yükümlülükler doğurur. 'Sosyal sözleşme' ya vatandaşlar arasında veya vatandaşlar ile devlet arasında yapılan ve egemen gücün sağlayacağı faydalardan yararlanma karşılığında devletin otoritesinin kabulü anlamına gelen bir anlaşmadır. Fakat sözleşmenin teme-

linin ne olacağı ve onun ortaya çıkaracağı yükümlülükler konusunda çok ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Sosyal sözleşme teorisinin ilk şekli Plato'nun *Crito*'sunda yalın bir şekilde ortaya konmuştur. Atinalı gençleri ifsat etme suçlaması ile yargılandıktan sonra ölüm cezasına mahkum edilen Socrates bu eserde eski arkadaşı Crito'ya hapisten kaçma teklifini neden reddettiğini açıklar. Socrates Atina'da yaşamayı seçerek ve bir Atina vatandaşı olmanın sağladığı imtiyazlardan yararlanarak aslında Atina kanunlarına uyma sözü verdiğini belirtir ve yaşamı pahasına da olsa bu sözünde durma niyetini ortaya koyar. Bu anlayışa göre siyasi yükümlülük organize bir toplumda yaşama imtiyazlarından kaynaklanır. Devlete itaat yükümlülüğü, vatandaşların zımnen o devletin sınırları içinde kalma sözüne dayanır. Fakat bu iddia bazı sorunları beraberinde getirir. İlk planda doğuma bağlı vatandaşlık elde edenlerin zımnen bile olsa böyle bir söz verdiklerini veya anlaşma yaptıklarını ispat etmek çok zordur. Açıkça söz veren veya 'vatandaşlık anlaşması' ile sözleşme yapanlar ancak resmi imza atıp yemin ederek tabiiyyet değiştiren kişilerdir. Bunun yanında bir devlette yaşayan vatandaşlar bir hizmet alamadıkları veya devletin yaşamları üzerinde baskı uygulayıp zor kullandığı iddiasıyla herhangi bir yükümlülük altında olmadıklarını öne sürebilirler. Socrates'in siyasi yükümlülük kavramı devletin oluşumunu ve nasıl davranması gerektiğini dikkate almadığı için kayıtsız itaati öngörür. Socrates ayrıca bir devletten memnun olmayan vatandaşların kolayca başka bir devlette yaşamayı tercih edebileceklerini farz eder. Fakat gerçek yaşamda bu çok zor, hatta imkansızdır: Ekonomik şartlar, diğer ülkelerin uyguladığı katı göçmen yasaları veya Sovyet Yahudileri örneğinde görüleceği üzere zor kullanma nedeniyle vatandaşların göç etmeleri sınırlanmış olabilir.

3. bölümde derinlemesine tartışılan 17. ve 18. yüzyıl sosyal sözleşme teorileri bunların aksine siyasi yükümlülük için şartlı temellendirme yaparlar. Hobbes ve Locke gibi düşünürler ahlaki açıdan özgür ve eşit olan insanlar arasında siyasi otoritenin nasıl ortaya çıktığı sorusu ile ilgilenmişlerdir. Onlara göre yönetme hakkı yönetilenin rızasına dayanmalıdır. Bunu temellendirmek için devletin henüz tesis edilmediği farazi bir toplumun yapısını 'doğal hal' kavramlaştırması çerçevesinde incelerler. Tasvir ettikleri doğal hal açıkça hiç de

cazip değildir, zira tasvir edilen durum kontrolsüz güç ve servet arayışının sebep olduğu vahşi bir iç savaştır. Bu nedenle onlar, rasyonel bireylerin, ortak otoriteyi tesis edecek ve düzeni garanti altına alacak bir sosyal sözleşmeye girmeyi kabul edeceklerini öngörürler. Bu sözleşme kanuna ve devlete saygıyı ifade eden siyasi yükümlülüğün açık temelidir. Bununla beraber sözleşme kuramcıları, tarihi olarak şartları dikkatlice incelenip, araştırılabilecek çok az sosyal sözleşme örneği bulunduğunu kabul ederler. Sosyal sözleşme kuramcıları bu teorileri vatandaşların devlete itaat gerekçelerini tartışabilmek için bir araç olarak kullanmaktadırlar. Nihai olarak da çok farklı sonuçlara ulaşmış bulunmaktadırlar.

Thomas Hobbes *Leviathan*'da ([1651] 1968) hükümetin nasıl davrandığına bakılmaksızın vatandaşların siyasi otoriteye mutlak itaat yükümlülüğü altında olduklarını belirtir. Hobbes vatandaşların devletlerine karşı itaatle yükümlü olduklarını ifade ederken devletin buna karşılık hiçbir yükümlülük altına girmediğine inanır. Hobbes'a göre baskıcı bile olsa devletin varlığı kaos ve barbarlığa neden olabilecek devletsizlik halinden daha iyidir. Hobbes'un istikrarsızlık ve düzensizlik tehlikesini öne çıkarmasının nedeni muhtemelen İngiliz İç Savaşı esnasında tecrübe ettiği güvensizlik ve korkudur. Fakat onun her türlü protestonun veya siyasi yükümlülüğü sınırlama girişiminin otoriteyi yıkacağı ve doğal hale dönmeye neden olacağı konusundaki inancını kabul etmek çok zordur. Hobbes'a göre vatandaşlar mutlakiyetçilik ve anarşi arasında kesin bir tercihle karşı karşıya bulunurlar.

Alternatif ve daha dengeli siyasi yükümlülük kavramı, siyasi yükümlülüğün iki sözleşmeden kaynaklandığını belirten John Locke'un ([1690] 1965) eserlerinde bulunabilir. İlk sosyal sözleşme, toplumu kuran tüm bireyler tarafından yapılır. İkinci sözleşme veya 'güven' antlaşması vatandaşların doğal haklarını korumayı taahhüt eden devlet ve toplum arasında yapılır. Buna göre itaatin şartı sözleşmeye taraf olan devletin gerekli yükümlülükleri yerine getirmesidir. Devletin zalimce yönetim göstermesi durumunda bireyler isyan hakkını kullanabilirler. Locke, Stuart hanedanını deviren 1688'deki 'İhtişamlı Devrim'i (*Glorious Revolution*) bu çerçevede değerlendirir. Locke'a göre isyan sosyal sözleşmeyi ilga edip doğal düzene dönmeyi içermez, sadece hükümetin toplum tarafından değiştirilmesini ifade eder.

Çok farklı bir sosyal sözleşme teorisi de *The Social Contract*'da ([1762] 1969) Jean-Jacques Rousseau tarafından geliştirilmiştir. Hobbes ve Locke'a göre insan güç peşinde koşan, bencil bir varlık iken Rousseau daha iyimser bir insan tabiatı anlayışına sahiptir. 'Asil yabani' kavramından etkilenen Rousseau adaletsizliklerin birey yerine toplum kaynaklı olduğunu iddia eder. Rousseau'ya göre devlet, şahısların bencil arzularını ifade eden 'kişisel irade' yerine toplumun ortak çıkarlarını yansıtan 'genel irade'ye dayanmalıdır. Bu anlamda Rousseau ortodoks sosyal sözleşme teorisini benimser. Buna göre birey ancak ait olduğu toplumun bir üyesi olmaya rıza gösterdiği takdirde toplumun kurallarına ve onun genel iradesine uymakla yükümlüdür. Aynı zamanda genel irade tek başına siyasi yükümlülüğün kaynağı olarak görülebilir. Genel irade sayesinde devlet aslında her bir üyenin gerçek çıkarına göre hareket etmiş olur. Bu yaklaşıma göre siyasi yükümlülük aslında kişinin kendisine ait daha üst ve 'hakiki' benliğe itaati anlamına gelir. Fakat bu yaklaşım devleti rızaya dayandıran anlayıştan farklıdır. Cehalet ve bencillikten dolayı oluşan körlük nedeniyle vatandaşlar genel iradede ifadesini bulan 'gerçek' benliklerinin farkına varamayabilirler. Bu durumlarda Rousseau vatandaşların 'özgür olmaya zorlanmaları' gerektiğini kabul eder; diğer bir ifadeyle onlar kendi 'doğru' benliklerine itaate zorlanmalıdırlar.

### *Doğal Vazife*

Sosyal sözleşme teorilerinin tümü devlet otoritesine uymanın rasyonel veya ahlaki temelleri bulunduğu ortak inancını paylaşırlar. Buna göre siyasi yükümlülük belirli bir iradi taahhüde, bireysel tercih ve kararlara dayanır. Bu şekilde iradeyi esas alan teoriler evrensel olarak kabul görmemişlerdir. Bazılarına göre bireylerin muhatap oldukları birçok yükümlülük sözleşmeye dayalı anlaşmadan kaynaklanmaz veya genellikle kaynaklanamaz. Böylesi bir durum siyasi yükümlülüklerin birçok örneğinde geçerli olabileceği gibi çocukların anlamlı bir sözleşmeye dahil olma kapasitelerinin gelişmesinden çok önce başlayan çocuk ebeveyn arasındaki sosyal sorumluluk ilişkilerinde de açıkça gözlenebilir. Sosyal sözleşme teorileri toplumun,

bağımsız bireylerin rasyonel girişimleriyle kurulduğunu ima eden bireyci faraziyelere dayanır. Bu görüşün toplumun doğasını esastan yanlış algıladığı ve onun üyelerini şekillendirme, onlara görev ve sorumluluklar yükleme gücünü anlayamadığı ileri sürülebilir.

Siyasi yükümlülüğü temellendirme konusunda sözleşme teorilerine alternatif olabilecek iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi amaç ve hedef anlamına gelen Yunanca *telos*tan türemiş teleolojik teorilerdir. Bu teoriler vatandaşın devlete karşı saygılı olma ve onun emirlerine itaat sorumluluğunun devletin sunduğu fayda ve iyiliklerden kaynaklandığını iddia eder. Buna göre siyasi yükümlülükler devletin, muhtemelen Rousseau'nun genel irade kavramı ile ifade ettiği ortak iyiye veya kamu yararına uygun hareket etmesinden kaynaklanır. En etkin teleolojik teori, vatandaşların devlete itaat etme nedenini 'en çok sayıda kişiye en fazla mutluluğu' sağlama ilkesine dayandıran faydacılıktır (bkz. s. 440).

Bir topluma üye olmayı 'doğal' kabul eden ikinci çeşit teorilere göre siyasi yükümlülük doğal bir vazife olarak düşünülür. Siyasi yükümlülüğü bu şekilde anlamak iradi davranış düşüncesinden uzaklaşmayı ifade eder. Bunlara göre vazife şahsın ahlaki gerekçelerle yerine getirmek *zorunda* olduğu görev ve eylemlerdir; bu arada bunlar sadece ahlaken tercih edilen eylemler olmayabilir. Socrates'in Atina'ya olan şükran borcu hayatı pahasına da olsa kanunlara meydan okumasına ve karşı gelmesine izin vermemiştir. Doğal vazife düşüncesi özellikle, siyasi topluluklar da dahil olmak üzere tüm sosyal grupların karşılıklı yükümlülüklerin ve sorumlulukların kabulüyle bir araya gelebildiğine vurgu yapan muhafazakar (bkz. s. 167) düşünürlerin dikkatini çekmektedir. Geleneksel olarak muhafazakar düşünürler 'İnsan Hakları' gibi doktrinlere sadece soyut ve değersiz bulduklarından dolayı karşı çıkmazlar, onlara göre toplumdan bağımsız insan tasavvuruna sahip böylesine soyut doktrinler bireylere toplum öncesi varlıklar muamelesi yapar. Muhafazakarlar buna karşı toplumu bireylerin kontrol kapasitelerinin ötesinde kendi iç dinamikleri ile şekillenen organik bir yapı olarak anlamayı tercih ederler. Aile, kilise ve devlet gibi insani kurumlar bireylerin arzu ve ihtiyaçlarına göre değil toplumun devamını sağlayacak doğal gerekliliklerin

gücü ile inşa olunurlar. Bireyler toplum tarafından desteklenir, eğitilir, yetiştirilir, kalıba sokulur ve bunun sonucunda da çok geniş sorumluluk, yükümlülük ve vazifeler tevarüs ederler. Bunlar sadece kanuna uymayı ve diğer kişilerin özgürlüklerine saygı göstermeyi kapsamayıp, yerleşik otoriteyi desteklemek ve uygun olan durumlarda kamu görevlerini üstlenmek gibi daha geniş sosyal görevleri içine alırlar. Muhafazakarlar aynı mantıkla vatandaşların devlete karşı olan yükümlülüklerinin çocukların kendi ebeveynlerine olan vazife ve saygılarıyla aynı özelliklere sahip olduğunu iddia ederler.

Sosyal vazife düşüncesi sosyalist ve sosyal demokrat (bkz. s. 377) kuramcılar tarafından da benimsenmiştir. Sosyalistler geleneksel olarak insanın esas itibariyle toplu halde yaşamaya yatkın sosyal bir varlık olduğuna vurgu yaparak topluma ve işbirliğine olan ihtiyacın altını çizerler. Sosyal vazifelerin her bir insanın toplumdaki diğer üyelere karşı olan sorumluluklarını yansıtması anlamında toplumun pratik yönünü ifade ettiği düşünülebilir. Sosyalistler bunun sonucunda bireylerin üzerine liberallerden daha ağır sorumluluklar yükleyebilirler. Bunlar kamu hizmeti aracılığıyla toplum için çalışma ve kendilerine bakma gücü olmayanlara sosyal destek sağlama görevlerini kapsar. Bireylerin sadece haklara sahip olduğu fakat vazife ve yükümlülüklerin tanınmadığı bir toplumda güçlüler daha müreffeh olurken zayıflar daha kötü durumlara düşebilir. Böyle bir düşünce tarzı anarşist komüniteryanlar arasında da görülür. Proudhon (bkz. s. 452), Bakunin (1814-76) ve Kropotkin (bkz. s. 32) gibi klasik anarşistler her türlü siyasi otoriteyi reddetseler de anarşist toplumculara göre sağlıklı bir toplum, üyelerinden arkadaşlık, işbirliği ve saygı davranışları bekler. Bu da bazı açılardan geleneksel siyasi yükümlülük kavramı ile parallelikler arzeden 'sosyal' yükümlülüğe tekabül eder.

### *Siyasi Yükümlülüğün Sınırları*

Siyasi yükümlülük vatandaşların belli bir kanuna itaat sorumluluğundan daha çok devlete karşı duyulan saygıyı ve itaat yükümlülüğünü ifade eder. Siyasi yükümlülük sınırları aşıldığında vatandaşlar devlete itaat etme sorumluluğundan azade olur ve hatta başkaldırma hakkını elde ederler. Ayaklanma kayda değer sayıdaki vatandaşın

katılımıyla ve birçok durumda şiddet kullanılarak hükümeti yıkma teşebbüsüdür. Hükümetlere karşı yapılan başkaldırmalar ayaklanma şeklinde tanımlansa da bu terim devrimden farklı olarak siyasi rejimi tamamen değiştirme yerine sadece mevcut yönetimi alaşağı etmeyi ifade eder. Ayaklanmanın meşruluğu birkaç açıdan ele alınabilir. Bazı durumlarda isyan, hükümetin meşru otoriteye halihazırda veya hiç sahip olmadığı inancıyla gerçekleşir. Tahakküm aracından başka bir şey olmayan hükümetin baskı ve sistematik şiddet uygulayarak ayakta kaldığı sömürge yönetimleri buna örnek verilebilir. Hindistan'daki İngiliz yönetimine karşı isyan edenler, Asya ve Afrika'daki ulusal bağımsızlık mücadelesine katılanlar siyasi yükümlülüğe bağlı bir meşruiyet arayışında olmamışlardır. Zira sömürge yönetimine karşı itaat sorumluluğu hiçbir zaman kabul edilmediğinden, yükümlülük sınırlarına ulaşılıp ulaşılamadığı konusu tartışma gündemine gelmemiştir. Buna karşın, 1776 Amerikan Devrimi örneğinde, 13 eski İngiliz kolonisi siyasi yükümlülük teorisinden kaynaklanan ayaklanma hakkı ile meşruiyetlerini savunmuşlardır.

Amerikan Devrimi büyük ölçüde John Locke'un *Two Treatises on Civil Government*'da ([1690] 1965) geliştirdiği düşüncelere dayanır. Locke siyasi yükümlülüğün insan haklarına saygı şartına bağlı olduğuna vurgu yapar. O, bu gerekçeyle Stuart yönetimini deviren 'İhtişamlı İngiliz Devrimi'ne destek vererek, William ve Mary'nin yönetiminde anayasal monarşinin yeniden tesis edilmesine yardımcı olmuştur. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi klasik sosyal sözleşme ilkelerinin özümsenmiş halidir. İlk olarak, bu bildirge devletin insanlar tarafından kendi amaçlarına hizmet için inşa edildiğini ve devletin gücünün 'yönetilenlerin rızası'ndan kaynaklandığını belirtir. Devletin dayandığı sözleşme kendine özgü özellikler taşır: İnsanlar 'yaşam, özgürlük ve mutluluk arama' gibi 'vazgeçilmez haklar'a sahiptirler; devletin amacı da bu hakları korumak ve güvence altına almaktır. Açıkça ifade edildiği üzere siyasi yükümlülükler mutlak değildir ve vatandaşların devlete itaat yükümlülükleri bu temel haklara saygı gösterildiği sürece devam eder. Bağımsızlık Bildirgesi'ne göre 'mutlak despot' halini alması durumunda 'mevcut hükümeti değiştirmek, ilga etmek ve yerine yeni bir hükümet kurmak vatandaşların hakkıdır.' Diğer bir ifadeyle siyasi yükümlülüğün sınırlarına ulaşılır ve vatan-

daşlar bu gibi hükümetlere karşı ayaklanma ve 'kendi güvenlikleri için yeni muhafızlar edinme' hakkına kavuşurlar.

Locke'un bu ilkeleri liberal düşünceyi ve varsayımlarını derin bir şekilde etkilemiştir. Sosyal sözleşme kuramcılarına göre devlet, rasyonel bireyler arasındaki anlaşma ile kurulduğu için tüm vatandaşların çıkarlarına hizmet etmeli, yansız ve tarafsız olmalıdır. Aynı şekilde devletin temel sorumluluğu olan bireyin haklarını koruma görevini yerine getirmede göstereceği başarısızlık sadece belli bir grubu veya bölümü değil tüm vatandaşları etkileyecektir. Buna karşın muhafazakarlar şartlı siyasi yükümlülüğü kabulde tereddüt gösterirler. Hobbes'u takip eden otoriter muhafazakarlar yerleşik otoriteye her türlü meydan okumanın düzenli yaşamı tamamen yıkma riski taşıdığı konusunda uyarılarda bulunmuşlardır. Fransız Devrimi'ni şiddetle eleştiren Joseph de Maistre (bkz. s. 202) siyasetin 'efendiler'e iradi ve tam boyun eğmeye dayandığını iddia eder. Bu görüşe göre şartlı siyasi yükümlülük kavramı tehlikeli ve sinsicedir. Modern muhafazakarlar demokrasi ve anayasal düzeni benimseseler de protesto, ayaklanma ve devrimden her zaman korkmuşlar ve güçlü devletin getireceği faydaları sürekli akılda tutmuşlardır.

Marksistler ve anarşistler siyasi yükümlülüğe karşı çok farklı bir tavır içindedirler. Klasik Marksizm her türlü sosyal sözleşme fikrine karşı olmuş ve devleti (burjuva devleti) sınıfları baskı altında tutma aracı olarak görmüştür. Buna göre, devletin işlevi gerçekte bireylerin haklarını korumak olmayıp 'yönetici sınıf'ın çıkarlarını koruma ve geliştirmedir. Gerçekten Marksistler geleneksel olarak sosyal sözleşme teorilerini kapitalizmin ve tüm sınıflı toplumların temelinde var olan çatışmaları gizleyerek sınıf çıkarına hizmet eden 'ideolojik' yaklaşımlar şeklinde değerlendirirler. Bu açıdan siyasi yükümlülük kavramı, sömürünün devamı için sömürü ile proletaryayı uzlaştırmayı amaçlayan mit ve hileden ibarettir. Anarşistler ise 'sosyal' yükümlülük kavramını kabule hazır olmakla birlikte 'siyasi' yükümlülük fikrini tamamen temelsiz bulurlar. Bunlara göre baskıcı, sömüren ve zor kullanan devlet karşısında bireylerin onun otoritesini kabul etme yükümlülüklerinin olduğunu söylemek bütünüyle anlamsızdır. Diğer bir ifadeyle böyle durumlarda siyasi yükümlülük kölelikten başka bir anlama gelmez.

## Vatandaşlık

Yukarıda işaret edildiği üzere vatandaşlık kavramının kökleri Antik Yunan siyaset düşüncesine kadar uzanır. Vatandaşlık aynı zamanda cumhuriyetçi siyaset geleneğinin de en merkezi konularındandır. Basit ifadesiyle 'vatandaş' siyasi bir topluluğun haklarla ve yükümlülüklerle donatılmış üyesidir. Vatandaşlık bu anlamda karşılıklı haklarla ve yükümlülüklerle birbirine bağlanmış birey ile devlet arasındaki ilişkiyi temsil eder. Fakat bu ilişkinin doğasının ne olduğu hususunda kayda değer tartışma ve ihtilaflar mevcuttur. Örneğin bazıları vatandaşlığı hukuki bir statüye bağlayarak objektif şekilde tanımlarken diğerleri onu aidiyet ve sadakat duygusunu ifade eden kimlik olarak görürler. En tartışmalı soru ise vatandaşın hak ve yükümlülüklerinin kesin doğası ve bunlar arasındaki denge üzerinedir. Her ne kadar vatandaşlık birçok kuramcının kabul ettiği şekliyle 'siyaset üstü' görülse de uygulamada birbiriyle rekabet eden vatandaşlık kavramlaştırmaları bulunmaktadır. Son olarak, modern çokkültürlü toplumların ortaya çıkışı, evrensel vatandaşlık doktrininin toplumdaki dezavantajlı grupların kurtuluşuna artık yardım edip edemeyeceği sorusunu gündeme taşımıştır.

## Cumhuriyetçilik

Cumhuriyetçi siyasi düşüncenin izleri Antik Roma Cumhuriyeti'ne kadar sürülebilir. Bu düşüncenin ilk uyarlaması Cicero'nun *Republic*'te savunduğu karma devlet şeklidir. Cumhuriyetçilik Rönesans İtalya'sında İtalyan şehir devletlerinde siyasi istikrara karşı sivil (*civic*) özgürlüğü dengelemeye çalışan organizasyon modeli olarak yeniden gündeme gelir. Cumhuriyetçiliğin ileri biçimleri İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleriyle ortaya çıkar. Liberalizmin (bkz. s. 35) yaygınlaşmasının ve özgürlüğün müdahaleden korunma ve mahremiyet şeklinde anlaşılmasının bir sonucu olarak cumhuriyetçi düşüncelerin modası bir dönem geçer gibi olsa da 1960'lardan sonra özellikle komüniteryan (bkz. s. 42) düşünürler arasında 'sivil cumhuriyetçiliğe' karşı gittikçe artan bir ilgi gözlenir.

Cumhuriyetçilik monarşiye karşıt olarak tanımlanır. Ancak cumhuriyet terimi sadece monarşinin yokluğuna değil, kelimenin Latince kökü *res publica* ışığında bakıldığında belirgin bir şekilde kamusal alana ve halkın yönetimine işaret eder. Belirli bir özgürlük biçimi cumhuriyetçi siyaset teorisinin merkezi konusunu oluşturur. Pettit'e (1997) göre cumhuriyetçi özgürlük kamusal ve siyasal yaşama tam ve aktif katılımla, keyfi ve zalim yönetimlere karşı korunmayı ifade eder. Cumhuriyetçi düşünürler bu özgürlük görüşünü ya ahlaki hükümler ya da kurumsal yapılarla ilişkili olarak tartışmaktadırlar. Cumhuriyetçiliğin ahlaki boyutu kamusal heyecan, onur ve vatanseverlik şeklinde anlaşılan yurttaşlık erdeminde ifadesini bulur. Bu ahlaki yaklaşım bilhassa 20. yüzyılda Hannah Arendt'in (bkz. s. 71) çalışmasında dile geldiği üzere kamusal faaliyetlere özel faaliyetlerden daha fazla vurgu yapar. Kurumsal cumhuriyetçi yaklaşımın vurgularında zaman içinde çeşitli değişiklikler görülür. Klasik cumhuriyetçilik monarşi, aristokrasi ve demokratik unsurların karışımı bir yönetim biçimi ile ilişkilendirilirken modern demokratik yönetim biçimlerinin etkisindeki Amerikan ve Fransız devrimleri cumhuriyetçiliği küçük bir topluluk yerine tüm ulusa mal ederek yeniden biçimlendirmişlerdir.

Cumhuriyetçi siyaset teorisinin bireyci liberalizme alternatif sunmasından kaynaklanan bir cazibesi bulunmaktadır. Bu teori sivil hümanizm modelini benimseyerek kamusal sahayı yeniden kişilerin şahsi tamamlanmalarının kaynağı olacak şekilde tesis etmeye çalışır ve bunun sonucunda rasyonel tercih teorisi (bkz. s. 302) gibi siyaseti pazara indirgemeye ve özelleştirmeye çalışan girişimlere karşı çıkar. Bununla beraber teorik açıdan net olmaması ve siyasi önerilerinin kesinlik içermemesi cumhuriyetçiliğin zayıf noktalarını oluşturur. Cumhuriyetçi teori iki açıdan eleştirilmektedir: Bunlardan birincisi temelde 'pozitif' özgürlük (ki 'sivil cumhuriyetçiliğin' ayırıcı özelliğidir) fikrini benimsemesi, diğeri ise tutarsız bir şekilde 'pozitif/negatif' özgürlük ayrımında kararsız kalmasıdır. Siyasi açıdan, anayasal monarşilerdeki parlamenter yöne-

tim, radikal demokrasi, federal yönetimlerde görülen ayrı hükümetler gibi birçok siyasi model ile cumhuriyetçiliğin ilişkisini kurmak mümkündür.

## Anahtar Şahsiyetler

**Niccolò Machiavelli** (bkz. s. 67) Machiavelli Roma Cumhuriyeti hayranlığından kaynaklanan bir duyguyla cumhuriyetçiliğin yeniden canlanmasına yardımcı olmuştur. O cumhuriyetin soylular ve halk arasındaki gerilimi yok etmenin en iyi yolu olduğunu iddia etmekle kalmamış ayrıca siyasi istikrarı devam etttirebilmek için vatanseverlik erdeminin önemine dikkat çekmiştir. Machiavelli özgürlüğü kendi kendini yönetim şeklinde tanımlamış, askeri ve siyasi katılımı insanın kendini tamamlamasının en önemli yolu olarak görmüştür.

**Charles-Louis de Secondat Montesquieu (1689-1755)** Fransız siyaset filozofu Montesquieu, genelde Locke'un (bkz. s. 329) eserlerine ve bir dereceye kadar da yanlış anladığı İngiliz siyasi tecrübesine dayanarak parlamenter liberalizme taraf olmuştur. Montesquieu tiranlığa karşı direnebilmek için güçlerin ayrıştırılması yolu ile devlet güçlerinin bölünmesi gerektiğine vurgu yapar. Güçler ayrımı devletin yasama, yürütme ve yargı şeklinde üç ayrı şubeye ayrılmasını teklif eder. Montesquieu'nun en önemli çalışması *The Spirit of the Laws*'dur (1748).

**Thomas Paine (1737-1809)** İngiltere doğumlu yazar ve devrimci Paine monarşi yönetimine şiddetle karşı çıkmış ve cumhuriyetçi mücadelenin önemli savunucularından birisi olmuştur. O, liberal düşünce içinde bireyin hakları ile halkın egemenliğini harmanlayan radikal bir açılım yapar. Müesses dine karşı çıkan Paine sosyal devleti ve servetin yeniden dağıtılmasını öngören anlayışların erken bir modeli olabilecek eşitlikçiliği destekler. Paine'in en önemli eserleri *Common Sense* (1776), *The Rights of Man* (1791-12) ve *Age of Reason*'dır (1794).

**Benjamin Constant (1767-1830)** Fransız politikacı ve yazar Constant anayasacılık savunusu ve özgürlük analizi ile meşhur olmuştur. O, 'antik çağın özgürlük' anlayışı ile 'modern dönemin özgürlük' anlayışı arasında ayrım yapar. Bunlardan birincisini doğrudan katılım ve kendi kendini yönetim, ikincisini ise başkalarının hayatına müdahalede bulunmama ve özel haklar temsil eder. Rousseau (bkz. s. 297) ve Jakobenler antik çağın özgürlük anlayışına vurgu yaparlarken Constant antik ve modern özgürlük arasında temsil ve anayasal kontrol ile sağlanacak dengeyi tavsiye eder. Constant'ın temel çalışması *Principle of Politics*'dir (1815).

**James Madison** (bkz. s. 285) Madison anayasal cumhuriyetçiliğin önemli temsilcilerindendir. Onun temel meselesi birbirine rakip hizipçiliği kontrol ederek siyasi özgürlüğü temin edecek kurumların tasarlanmasıdır. Bu görüşe göre 'güç güçle kontrol edilmeye' çalışılır. Bu temel üzerinden Madison Amerikan anayasasına federalizm, ikili meclis ve güçler ayrımı ilkelerinin konulmasını savunarak çoğulculuğun ve parçalı yönetimin taraftarı olmuştur.

## İleri Okumalar

Lerner, R., *The Thinking Revolutionary: Principle and Practice in the New Republic*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

Oldfield, A., *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Londra: Routledge, 1990.

Pettit, P., *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

### *Vatandaşlığın Unsurları*

'Bir siyasi topluluğun üyesi' şeklinde yapılan vatandaşlık tanımı oldukça muğlaktır. Vatandaşlık kavramını netleştirme girişimlerinden birisi, onu, devletin üyelerine tanıdığı belirli haklar ve yükümlülüklere atıfla hukuki açıdan tanımlar. Vatandaş bu anlamda 'ecne-

bi'den ayırt edilir. Bir ülkede yaşama ve çalışma hakkı en temel vatandaşlık hakkıdır. Bu haklara 'ecnebi'ler ve 'diğer ülke vatandaşları' ya sahip değildir veya sınırlı bir zamanda belirli şartlar altında sahip olabilirler. Vatandaşlar ayrıca oy verebilir, seçimlerde aday olabilir, askerlik veya devlet hizmeti gibi vatandaş olmayanlara izin verilmeyen mesleklere girebilirler. Fakat hukuki vatandaşlık sadece resmi statüyü belirler, vatandaşın üyesi olduğu siyasi cemaate *duygusal* bağı olup olmadığını dikkate almaz. Bu anlamda vatandaşlık daima subjektif ve psikolojik unsurlar taşır: Vatandaş, belli bir ruh haline sahip, kendi devletine karşı sadakat duygusu taşıyan ve hatta gönüllü olarak onu savunmayı arzulayan kişidir. Hukuki haklara sahip olmak tek başına, bireyde o ülkenin vatandaşı olma duygusunu sağlamaz. Devletine yabancılaşmış, muhtemelen sosyal açıdan mağdur olmuş veya ırk ayrımcılığına maruz kalmış grup üyelerinin resmi haklara sahip olsalar bile 'tam vatandaş' olmaları düşünülemez. Bu insanların kendilerini 'üçüncü sınıf vatandaş' olmasa da 'ikinci sınıf vatandaş' olarak değerlendirmeleri nadirattan değildir.

Vatandaşlık hiç şüphesiz bir dizi hakkı kullanma kapasitesi ile alakalıdır. Vatandaşlık hakları üzerine klasik katkı T. H. Marshall'ın 'Citizenship and Social Class' (1963) adlı çalışmasıdır. Marshall vatandaşlığı 'bir topluma tam üyelik' diye tanımlar ve bunun elde ediliş sürecinin çerçevesini belirlemeye çalışır. Marshall'ın modeli İngiliz tecrübesine dayansa da farklı vatandaşlık hakları arasında yaptığı ayrımla daha geniş bir alanda etkili olmuştur. Ona göre ilk gelişen hak çeşidi 'bireyin özgürlüğü için zorunlu' kabul edilen 'sivil haklar'dır. Bunlar ifade, toplantı yapma, seyahat ve vicdan özgürlüğü ile kanun önünde eşitlik, mülk edinme ve sözleşme yapma vb. hakları kapsar. Sivil toplumda uygulanan sivil hakların varlıkları bireyin otonomisine saygı gösteren, sınırlı yönetim biçimine dayanır. İkinci hak şekli bireye siyasi yaşama katılma fırsatı sağlayan 'siyasi haklar'dır. Temel siyasi hakların en belirgini oy verme, seçimlerde aday olma ve kamu görevlisi olabilme haklarıdır. Siyasi haklar açık bir şekilde evrensel oy verme hakkı, siyasi eşitlik ve demokratik yönetimi gerekli kılarlar. Son olarak Marshall vatandaşın asgari sosyal statüsünü garanti altına alan bir dizi 'sosyal hak' tespit eder. Çok farklılık arz etmekle beraber Marshall'a göre bu haklar ekonomik refah, sosyal

güvenlik ve muğlak şekilde tanımladığı 'toplumdaki cari standartlara göre medeni yaşam' haklarıdır. Sosyal haklar, sosyal devletin gelişmesini ve devletin ekonomik ve sosyal yaşamdaki sorumluluklarının genişletilmesini gerekli kılar.

Marshall'ın vatandaşlık haklarını -sivil, siyasi ve ekonomik- 'haklar demeti' şeklinde üçe ayırması eleştirilmiştir. Sosyal vatandaşlıkla bağlantılı olarak ileride genişçe incelenecek sosyal haklar düşüncesi Yeni Sağ tarafından sertçe tenkit edilmektedir. Bununla beraber Marshall'ın listesine yeni haklar eklenebilir. Her ne kadar Marshall mülkiyet hakkını sivil haklar arasında saysa da sendika üyeliği, grev ve grev gözcülüğü ve belki işyerinde bir çeşit kontrol edici konumda bulunma gibi daha geniş ekonomik hakları tanımamaktadır. Feminist kuramcılar (bkz. s. 75) tam vatandaşlığın çocuk yapma, doğum kontrolü ve kürtaj hakkı gibi kadın haklarını tanıyarak cinsiyet eşitsizliğini dikkate alması gerektiğini savunurlar. Marshall'ın çalışmaları ulus devlet bağlamında yapıldığı için gittikçe önemi artan uluslararası vatandaşlık boyutunu dikkate almamaktadır. Örneğin, Avrupa Birliği Sözleşmesi (Maastricht Antlaşması) ile 15 üye ülkenin halkına ortak vatandaşlık hakkı tanınmıştır. Bununla AB içinde seyahat hakkı tanınmış ve vatandaşlar nerede yaşıyorlarsa orada oy verme, kamu görevi alabilme hakkına kavuşmuşlardır. Aynı şekilde BM Bildirgesi'nde olduğu gibi insan haklarının uluslararası hukukta önemli bir konuma getirilme çabası, küresel vatandaşlık kavramının anlamlı bir düşünce olarak algılanmasını mümkün kılmaktadır.

Bununla beraber ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın vatandaşlık dar anlamda sadece 'haklara sahip olma vatandaşlığı' şeklinde anlaşılamaz. Vatandaşlık zorunlu olarak bireylerden vazife ve sorumluluklar talep eder. Vatandaşın yükümlülüğü bir dereceye kadar onun hakları ile eşleşir ve muhtemelen dengelenir. Örneğin, vatandaşın şahsi otonomiye ve mahremiyet alanına sahip olması şüphesiz diğer vatandaşları onun mahremiyetine saygı duymak zorunda bırakır. Benzer bir şekilde siyasi haklar sadece siyasi yaşama katılmayı değil aynı zamanda bunu yapma vazifesini de beraberinde getirmektedir. Antik Yunan'da bu durum çekiliş veya rotasyonla seçilip kamu görevi alan vatandaşların gönüllülüklerinde görülebilmekteydi. Modern

toplumlarda ise jüri görevinde bulunma veya Avustralya, Belçika ve İtalya gibi ülkelerde zorunlu oy verme yükümlülüğünde gözlenebilir. Sosyal haklar da benzer bir şekilde eğitim, sağlık, emeklilik vb. ihtiyaçları maddi açıdan desteklemek için vergi ödeme yükümlülüğü getirir. Derek Heater'ın (1990) 'vatandaşlık erdemi' olarak isimlendirdiği bu çeşit sorumluluklar ve yükümlülükler kişinin devletine karşı sadakatini ve yaşadığı toplumda ortaya çıkan yükümlülükleri gönül rızası ile kabul etme duygusunu desteklemelidir. Vatandaşlığın sık sık eğitim ile ilişkilendirilmesinin nedeni de budur: Vatandaşlık erdemi, vatandaşlık hakları anlayışında olduğu gibi doğal olarak gelişmediği için öğretilmeli ve teşvik edilmelidir. Birçok ülkede 'vatandaşlık eğitimi' kamusal eğitim sisteminin önemli bir parçası iken bazı ülkelerde gönüllü organizasyonların eline bırakılmıştır. Örneğin İngiltere'de, vatandaşlık erdemi Prince of Wales Trust (Galler Prensi Vakfı) ve Speaker's Commission on Citizenship (Vatandaşlık Meclis Araştırma Komisyonu) gibi özel organizasyonlar tarafından desteklenmektedir.

Sonuçta, vatandaşlık bireylerin sahip olduğu birçok kimlikten sadece birisi olarak kabul edilmelidir. Heater'ın 'çoklu vatandaşlık' şeklinde kavramlaştırdığı düşünceye göre vatandaşların bağlılık ve sorumlulukları sadece devletlerine olandan daha geniştir. Vatandaşlığın coğrafi boyutunu dikkate alan bu görüş vatandaşlara kendilerini özel bölge ve yerellikleri yanında uluslarüstü organlar ve hatta küresel topluluk ile tanımlamalarına izin verir. Ayrıca vatandaşlık her zaman ulusal kimliğe tekabül etmeyebilir. Büyük Britanya gibi çok uluslu devletlerde her bir ulusal bölge vatana bağlılık duygularını desteklerken aynı zamanda birleştirici vatandaşlık kimliğinin devamı için de teşviklerde bulunur. Benzer bir şekilde ırkçı, etnik ve kültürel gruplar kendi kimliklerine sahip çıkarken aynı zamanda üyeleri üzerinde belirli taleplerde bulunabilirler. Bireylerin devlet ile ilişkilerinin anlamlı birçok ilişkiden sadece biri olduğunu kabul eden liberal demokrasilerin 'sınırlı vatandaşlık' kavramını benimsedikleri söylenebilir. Yaşamın diğer alanları bu anlamda 'siyaset dışı'dır ve böyle olmaya devam etmelidir. Buna karşın bireylerin devlete karşı sorumluluklarının mutlak ve sınırsız olduğu Nazi Almanya'sı gibi totaliter rejimlerin 'topyekun (total) vatandaşlık' uygulaması yaptıkları söylenebilir.

### *Sosyal veya Aktif Vatandaşlık*

Sosyal vatandaşlık düşüncesi T. H. Marshall'ın yazıları ve onun sosyal haklara yaptığı vurguyla ortaya çıkmıştır. Marshall'a göre vatandaşlık toplumun tüm üyelerinin sahip olduğu evrensel bir özelliktir ve bu nedenle eşit hak ve sorumlulukları gerektirir. Eşitlik ilkesi sivil ve siyasi haklarla bağlantılı olarak çok uzun süredir kabul edilmiş bulunmaktadır. Örneğin gerçek vatandaşlığın bir kişi-bir oy, bir oy-bir değer şeklinde siyasi eşitliği gerekli kıldığını reddeden çok az kişi çıkar. Marshall'ın eserlerinin ayırıcı özelliği vatandaşlık ile sosyal eşitlik arasındaki ilişkiye yaptığı vurgudur. Onun görüşüne göre vatandaşlık nihai olarak bir sosyal statüdür. Vatandaşların, sosyal haklar düşüncesinde ifade edilen toplumsal faaliyetlere tam olarak katılabilmeleri için sefaletten, cehaletten ve umutsuzluktan kurtulmaları gerekir. Marshall bu nedenle kapitalist sistemdeki sınıflar arası eşitsizliğin vatandaşlık ile uyuşmadığına ve vatandaşlıkla sosyal sınıfın 'zıt ilkeler' olduğuna inanır. Bu onun her türlü sosyal eşitsizliği vatandaşlıkla uyuşmazlık içinde gördüğü anlamına gelmez; o sadece kapitalist pazarın doğrudan ortaya çıkardığı eşitsizlikleri bu çerçevede değerlendirir. Sosyal vatandaşlık düşüncesinin sadece kapitalizmin kaldırılmasını talep etmeyip aynı zamanda sefalet ve zorlukları kaldıracak, vatandaşların en azından asgari sosyal ihtiyaçlarını garanti altına alacak sosyal devleti desteklemesinin nedeni de budur.

20. yüzyıl boyunca sosyal vatandaşlık gittikçe artan ölçüde kabul görmüş ve sosyal haklar kavramı mevcut siyasi tartışmaların bir parçası olmuştur. Sivil haklar hareketinin kendini daha fazla hukuki ve siyasi taleplerle sınırlı tutması mümkün olmamış; sosyal meseleleri de gündemine alması gerekmiştir. Örneğin 1960'larda Amerikan sivil haklar hareketi kentsel gelişim, daha iyi iş, siyahlar için oy verme ve kamu görevi alabilme yanında eğitim hakkını da savunur. Kadınlar, etnik azınlıklar, fakirler ve işsizler gibi gruplar kendilerini, toplumsal yaşama tam katılımlarını engelleyen sosyal mahrumiyet nedeniyle 'ikinci sınıf vatandaş' olarak görmektedirler. Sosyal haklar dizisinin BM Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'ne dahil edilmesi sosyal vatandaşlık düşüncesinin uluslararası hukuk tarafından tanınmasını sağlamıştır. Şüphesiz sosyal vatandaşlığın yerleşmesini sağlayan temel

araç sosyal devletin kademeli genişlemesidir. Marshall'a göre sosyal haklar ayrılmaz bir şekilde sosyal refahla ve sosyal devletin tüm vatandaşlarının 'ekonomik refahını ve güvenliklerini az da olsa' temin etme kapasitesiyle ilişkilidir.

Sosyal vatandaşlığın en temel savunucuları sosyal demokratlar (bkz. s. 377), sosyalistler ve modern liberallerdir (bkz. s. 35). Onlar ifade ve toplantı yapma özgürlüğü gibi 'negatif haklar'a ek olarak devletin müdahalesiyle sağlanacak hayati öneme sahip 'pozitif haklar' hususunda ısrarcıdırlar. Sosyal hakları savunanların iddiası, ekonomik eşitsizliğin insanlar arasındaki doğal farklılıklardan ziyade kapitalist ekonominin sonucu olduğu inancına dayanır. Modern liberallere göre evsizlik, işsizlik ve hastalık gibi sosyal mahrumiyetler sadece şahsi gelişmeye engel olmaz, aynı zamanda vatandaşlık duygusunun temelini zayıflatır. Tam vatandaşlık bu nedenle her bir vatandaşın kendi kabiliyet ve çok çalışmasına bağlı olarak yükseliş ve düşüşler yaşamasını ifade eden fırsat eşitliğini gerekli kılar. Sosyal demokratlara göre ekonomik ve sosyal haklar vatandaşlığın meşru hakları olmanın yanında medeni yaşamın temelleridirler. Yiyecekten, barınaktan ve asgari bir geçim kaynağından mahrum bireyler ifade özgürlüğünü kullanmada veya ibadet özgürlüğünü yerine getirmede çok az imkana sahip olacaklardır. Sosyal demokratlar sosyal vatandaşlık düşüncesini özellikle tüm vatandaşlara toplum içinde anlamlı bir 'pay' sağladığı için cazip bulurlar. Sosyal vatandaşlık ayrıca çalışma, sağlık, eğitim vb. hakları destekleyerek maddi eşitlik konusundaki mücadeleyi bir derece daha ileri götürür.

Sosyal vatandaşlığın en sert eleştiricisi siyasi sağ olmuştur. Sosyal haklar düşüncesine karşı olan sağ kanat liberteryanlar (bkz. s. 414) sosyal yardım kavramının yanlış anlaşıldığına inanırlar. Bunlardan bazılarına göre haklar ve salahiyetler doktrini ve özellikle sosyal haklar, devletin yapabileceği işler hususunda vatandaşlarda gerçekçi olmayan beklentiler oluşmasına neden olur. Bunun neticesinde devletin sorumlulukları sürekli artmış ve ekonomik beklentileri ciddi bir şekilde bozacak vergi artırımları ve bütçe açıkları ortaya çıkmıştır. Sosyal vatandaşlık kavramı ayrıca girişimciliği ve bireysel teşebbüsü zayıflatarak devletin 'her zaman hesabı ödeyeceği' izlenimini doğur-

muştur. Yeni Sağ 'aktif vatandaşlık' kavramıyla ifade edilebilecek alternatif bir vatandaşlık modeli ileri sürer. 'Aktif vatandaşlık' düşüncesi ilk olarak ABD'de Yeni Sağ'ın vatandaşlık modeli olarak ortaya çıkmış ve daha sonra Avrupa ve diğer bölgelerdeki siyasetçilerce de benimsenmiştir. Yeni Sağ'ın -ekonomik liberalizm ve sosyal muhafazakarlık gibi- iki zıt geleneğe dayanmasından dolayı aktif vatandaşlığın iki yüzü bulunur. Bu vatandaşlık anlayışı bir taraftan özgüvene ve 'kendi ayakları üzerinde durma'ya vurgu yapan klasik liberalizmi yansıtırken diğer taraftan ödevlere ve sorumluluklara dikkat çekerek geleneksel muhafazakarlığın altını çizer.

Öncelikli amacı 'devletin yetki sınırlarını geriye çekmek' olan liberal Yeni Sağ veya neo-liberalizm katı bir bireyci anlayış taraftarıdır. Daha önce işaret olunduğu üzere bunlara göre birey ile devlet arasındaki ilişki son dönemlerde tehlikeli bir şekilde dengesizleşmiştir. Devlet ekonomik ve sosyal yaşama müdahale ederek vatandaşın özgürlüğünü ve özsaygısını ortadan kaldırmış, onu cüceleştirmiş ve hatta kontrol altına almıştır. Bu bakış açısına göre aktif vatandaşlığın özü girişimcilik, çok çalışma ve özgüvendir. Özellikle Samuel Smiles ([1859] 1986) gibi yazarlar tarafından savunulan 'kendi kendine yetme' kavramında açıkça görülebilen bu ideal 19. yüzyıl liberalizminde sağlam bir şekilde kökleşmiştir. Neo-liberaller bireyin ekonomik ve ahlaki anlamdaki sorumluluklarına inanırlar. Ekonomik anlamda aktif vatandaşlık toplumsal kaynaklar ve kamu maliyesi üzerine dayatılan sosyal yardım yükünü hafifletir. Özgüven sahibi bireyler günün sonunda hesabı ödeyecek sosyal devlet olmadığı bilinciyle sıkı çalışırlar. Ahlaki anlamda aktif vatandaşlık bireyleri, kendilerini ve ailelerini desteklemeye zorladığı için onuru ve özsaygıyı teşvik eder. Fakat özsaygının bir vatandaşlık teorisi oluşturup oluşturamayacağı tartışma konusu olmuştur. 'İyi vatandaş 'şüphesiz çok çalışan ve bağımsız kişidir; fakat esas itibariyle 'şahsi' nitelik arz eden bu özellikler üzerine herhangi bir vatandaşlık teorisinin bina edilmesi mümkün olabilir mi?

Yeni Sağ'ın diğer kolu muhafazakar Yeni Sağ veya neo-muhafazakarlık devlet ile vatandaş arasındaki yakın ilişkiyi destekler. Neo-muhafazakar vatandaş kavramının ayırıcı özelliği sivil sorumlulukla-

ra vurgu yapması ve hak temelli vatandaşlık kavramını reddetmesidir. Birçok neo-muhafazakar, örneğin John F. Kennedy'nin Ocak 1961'deki başkanlık devir teslim konuşmasını içtenlikle onaylar: 'Ülkenin senin için ne yapabileceğini sorma; sen ülken için ne yapabileceksin, onu sor.' Neo-muhafazakarlar Marshall'ın 'vatandaşlık hakları'nın bireylerin sadece kendi haklarını bilip, ödev ve sorumluluklarını tanımadıkları bir toplum ortaya çıkardığına inanırlar. Böylesi bir toplum herşeyin mübah görüleceği serbestiyet ve sosyal parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya bulunacaktır. Kısıtlanmayan özgürlük bencilliğe, ihtirasa ve hatta sosyal kurumlar ile diğer vatandaşlara karşı saygısızlığa götürür.

Sorumluluklar yerine haklara vurgu yapılmasından dolayı vatandaşlık taahhütlerinin aşınması kaygısı 1980'lerden sonra gittikçe artan ölçüde taraftar bulmuştur. Bu yaklaşım komüniteryan düşünürler (bkz. s. 42) tarafından benimsenmiş, 'haklar ve sorumluluklar'ı gündemlerine alan 'üçüncü yol' siyasetçilerini cesaretlendirmiştir. Bunun bir örneği ABD, Avustralya ve İngiltere gibi ülkelerde gittikçe artan ölçüde, parasız yüksek öğrenim yerine öğrencilerin krediyle desteklenme uygulamasıdır. Böyle bir sistemle eğitimin ücretli hale getirilmesinin nedeni sivil yükümlülüğün güçlendirilmesi arzusudur. Öğrenciler sadece üniversiteye girme hakkına sahip olmayıp ayrıca eğitimin karşılığını ödeme yükümlülüğü altındadırlar. Aktif vatandaşlığın bu şekli eleştirilerden uzak kalmamaktadır. Bazıları bu yaklaşımla bir dengesizliğin başka bir çeşit dengesizlikle yer değiştirme tehlikesine dikkat çekerler: Vatandaşlık vazifesi hak ve salahiyetlerin yerini alabilir. Diğer bazıları da sosyal vatandaşlığın sınıf eşitsizliklerini ortadan kaldırma girişimiyle ilişkilendirilmesinde olduğu gibi aktif vatandaşlığın da 'kendi hesabını kendin öde' felsefesine dönüşerek mevcut adaletsizlikleri daha da artıracağı hususunda uyarıda bulunurlar.

### *Evrensel Vatandaşlık ve Farklılık*

Öne çıkardıkları haklar veya hak ve sorumluluklar arasında denge girişimleri konusundaki görüş farklılıklarına rağmen geleneksel vatandaşlık kavramlaştırmaları, vatandaşlık kavramının evrenselli-

ği hususunda ittifak halindedir. Vatandaş olarak sınıflanan herkes aynı haklara sahip olmakta ve diğer vatandaşlar gibi aynı yükümlülükler altına girmektedir. Evrensel vatandaşlık kavramı liberal düşüncenin 'özel' ve 'kamu' ayrımına dayanır; buna göre insanlar arasında cinsiyet, etnik köken ve din gibi unsurlara dayanan ayrımlar 'özel' alan olarak kabul edilmekte ve şahsın 'kamusal' alandaki statü ve duruşu ile ilişkilendirilmemektedir. Buna bağlı olarak bazıları liberalizmi 'fark körü' şeklinde resmederler: Herkesin birey ve vatandaş olması hasebiyle aynı temel kimliği paylaşmasından dolayı liberalizm insanları birbirinden ayıran bu unsurları ikinci derecede kabul eder. Aslında evrenselliğe yapılan bu vurgu sayesinde vatandaşlık düşüncesi radikal ve özgürleştirici bir karakter kazanır. Örneğin 1960'larda kadınlar, etnik ve dini azınlıklar, homoseksüeller, lezbiyenler ve engelli insanlar gibi mağdur grupların çıkarlarını dile getiren sivil haklar hareketleri taleplerini evrensel vatandaşlık söylemi üzerinden ifade etmişlerdir. Şayet bu gruplar 'ikinci sınıf vatandaş' iseler veya kendilerini öyle hissediyorlarsa bunun çözümü ancak eşit muamele ve eşit katılımı sağlayacak tam vatandaşlığın tesis edilmesinden geçer.

Modern toplumların çeşitlilik ve çoğulculuk arz eden doğasına yönelik farkındalık arttıkça evrensel vatandaşlık düşüncesinin sorgulanması ve hatta reddedilmesi gündeme gelmektedir. Iris Marion Young (1990) grup farklılıklarını dikkate alan 'farklılaşmış' vatandaşlık kavramını savunur. Bu bakış açısı geleneksel vatandaşlık kavramında mevcut olan çeşitli eksikliklere dikkat çeker. Vatandaşlık ile kapsayıcılık arasındaki ilişki, özellikle vatandaşların farklılaşmamış 'genel irade' veya kolektif çıkar tarafından birleştirildiği durumlarda -ki modern çoğulcu toplumlarda bu 'genel irade' veya kolektif çıkarı tanımlamak son derece zordur- homojenlik anlamına gelebilir. Ayrıca ırk, cinsiyet ve diğer grup farklılıklarına 'kör' kalan toplumlar, hakim grubun ırkçı, cinsiyet ayrımı yapan, homoseksüellere düşman değerleri ve normları temelinde uygulanacak sözde eşitliğe engel olamayabilirler ve mağdur grupların resmi eşit statü avantajlarından tam anlamıyla yararlanmasını engelleyen bu davranışlar kontrol edilemeden ilanihaye devam edebilir. Evrensel vatandaşlık, katılımın eşit şartlarda gerçekleşmesini sağlamak ve mağdu-

riyetleri gidermek yerine bu sorunların üstünün örtülmesine veya sürdürülmesine yardım ediyor olabilir. Young, sonuç olarak, evrensel haklar yanında, sadece belirli bir grup insana uygulanabilecek 'özel haklar'ın tanınması talebini gündeme getirir. Özel hakların modern toplumlarda gittikçe artan bir şekilde kabul görmesinin bir nedeni biyolojik ve bedeni faktörlerdir. Kadınların yukarıda değerlendirilen hakları ile fiziki ve zihinsel engelli kişilerin ve yaşlıların hakları bunlara örnek verilebilir. Özel hakları, belli grupların farklı kimliklerini koruma ihtiyacını öne sürerek veya bu grupların toplumа tam katılımlarını engelleyen kültürel ve davranışsal tavırlara karşı çıktığını öne sürerek yapılan meşrulaştırma girişimleri tartışma konusu olmuştur. Bu son yaklaşım genellikle çokkültürlülüğü destekleyenler tarafından ileri sürülür.

Çokkültürlülük teorileri birçok modern toplumun çoğulcu doğasından kaynaklanan siyasi, sosyal ve kültürel meseleleri gündeme getirir. Bu meseleleri gittikçe artan toplumsal farklılık ve kimlik bağlantılı çeşitlilik olgularında görmek mümkündür. Bu farklılıklar yaşla, sosyal sınıfla veya cinsiyetle alakalı iken çokkültürlülük genellikle ırka, etnik kökene veya dile dayanan kültürel farklılıklarla ilgilenir. Çokkültürlülük sadece kültürel çeşitlilikleri tanımakla kalmaz ayrıca bu farklılıkların kamu tarafından tanınması ve saygı görmesi gerektiğini vurgulayarak bir tanınma siyaseti (*politics of recognition*) uygular. Göçmenlerden oluşan ABD çok uzun süredir çokkültürlü toplum özelliği taşısa da buradaki anlamıyla çokkültürlülük mücadelesi 1960'lardaki siyahi bilinç hareketinin yükselişine kadar gündeme gelmemiştir. Avustralya gittikçe artan 'Asyalılaşma' politikasının bir uzantısı olarak 1970'lerden itibaren çokkültürlülüğü resmen benimsemiştir. Yeni Zelanda'nın farklı ulusal kimliğinin oluşmasında Maori kültürünün rolünü tanıması da bu çerçevede değerlendirilebilir. Benzer bir şekilde Kanada'da Fransızca konuşan Quebec bölgesi ile İngilizce konuşan çoğunluk nüfus arasındaki uzlaşı girişimi ve yerli Inuit halkının haklarının tanınması çokkültürlülükle ilişkilidir. İngiltere'de ve Batı Avrupa'nın büyük bir kısmında çokkültürlülük önemli bir nüfusa sahip siyahi ve Asyalı toplulukların varlığını kabul eder ve onların topluma tam katılımlarını zorlaştıran bariyerleri yıkmaya çalışır.

## Çokkültürlülük

Çokkültürlülük ilk olarak özellikle ABD'de 1960'ların siyahi bilinç hareketinin teorik duruşu şeklinde ortaya çıkar. Bu süreçte birçok açıdan post-kolonyal (bkz. s. 124) yaklaşımla örtüşen ve büyük ölçüde farklı Afrika kimliğini yeniden kurma çabası içinde olan hareket siyahi onuru tesis etmeye çalışır. Bu akım aynı zamanda dünyanın değişik bölgelerindeki yerleşik kültürel grupların etnokültürel milliyetçilik iddiası ve birçok Batı toplumunda gittikçe artan kültürel ve etnik farklılıklarla şekillenir.

Çokkültürlülük temelde ırk ve dil çeşitliliklerinden ve etnik farklılıklardan kaynaklanan toplumsal farklılıklara karşı pozitif bir yaklaşım içerir. Bu anlamda çokkültürlülük tutarlı ve programlı siyasi bir doktrin olmaktan daha çok hususi bir siyasi duruşu yansıtır. Çokkültürlülük kuramcıları toplumsal farklılıkların lehine olacak, ilki bunun bireye sağladığı çıkarlara diğeri topluma olan faydalarına dayanan iki iddia öne sürerler. Bireylerle ilgili olarak çokkültürlülük, insanların dünya anlayışlarını, ahlaki inanç çerçevelerini ve şahsi kimliklerini büyük ölçüde içinde yaşadıkları ve geliştikleri toplumdan aldıklarını ve insanların kültür içinde varolduğunu iddia eder. Özellikle azınlık ve zayıf gruplara ait özel kültürler korunmayı ve desteklenmeyi hak ederler. Bu da sonuçta azınlık düşüncesine veya çokkültürlülük haklarına götürür. Bu haklar temsil hakkı (bazı durumlarda ulusların kendi kaderlerini belirleme hakkı), kültürel, özellikle dini uygulamalara saygı hakkı -ki aksi halde bunlar yasa ve düzenlemelerle yasaklanabilir- ve kolektif itibarı ayakta tutmaya yarayan sembollerin korunmasına matuf tanınma hakkını kapsarlar. Çokkültürlülük bir topluma farklılığın faydalarını sunar; böylece kişinin kendi kültürünü daha iyi anlamasına yardımcı olma yanında, kültürel ilişkilerden kaynaklanacak bir canlılık ve zenginlik sunar ve diğer kültür ve dinlere hoşgörü ve saygı göstermeyi teşvik eder.

Çokkültürlülük teorileri liberalizmden (bkz. s. 35) kaynaklanmakla birlikte onu aşmaya çalışır. Liberal çokkültürlülük, başkaları tarafından onaylanıp onaylanmadığına bakılmaksızın kişinin kendi inancını, kültürünü ve yaşam tarzını seçme kabiliyeti anlamında özgürlüğe ve hoşgörüye olan bağlılıktan kaynaklanır. Bu 'negatif' hoşgörü anlayışı en azından yaşa ve yaşat çokkültürlülüğünü veya ilişmeme siyasetini (politics of *in*difference) meşru kılar. Bu yaklaşım, tüm yaşam biçimlerinden üstün tek bir 'iyi yaşam' yoktur, bilakis -Isaiah Berlin'in (bkz. s. 320) ifadesiyle- birbirleri ile yarışan iyi yaşam kavramları bulunmaktadır iddiasını taşıyan değer çoğulculuğuna dayanır. Bazı çokkültürlülük kuramcıları kültürel farklılığı kabulde sınırlı kapasiteye sahip olduğunu iddia ettikleri liberalizmi reddederler. Örneğin liberaller kültürel farklılığı, 'özel' alanla sınırlı kültürel ve dini uygulamalar sahasında ve bu uygulamaları otonomi ve hoşgörü gibi temel liberal kabullerle uyuştuğu takdirde kabul ederler. Bu nedenle liberaller hoşgörüsüz ve liberal karşıtı gördükleri uygulamalara müsaade etmezler. Liberal olmayan çokkültürlülük teorileri bir anlamda kişiliğin doğasının kültürle içiçe olduğuna vurgu yaparak liberalizmi eleştiren komüniteryanlıktan (bkz. s. 42) kaynaklanır. Çokkültürlülüğün daha radikal bir açılımı, farklı kültürlerin sadece kabulüyle yetinmeyip onların hususiyetlerinin kamu tarafından tamamen kabul edilmesini öngören 'pozitif' hoşgörüyü savunur. Bu görüş sahipleri farklılık parametrelerinin, liberal ve Batılı olmayan inanç ve uygulamaları da kapsaması gerektiğinde ısrarcıdırlar. Bu çizgideki çokkültürlülük anlayışı genellikle, azınlık hakları doktrinini yerleşik Batı toplumundaki mağdur ve marjinal gruplar adına sosyal adaletin geliştirilmesiyle ilişkilendirir.

Çokkültürlülüğün cazibesi, kültürel farklılığın başka bir şekilde baş edilemeyecek meydan okumalarına çözüm sunma arayışından kaynaklanır. Tek kültürlü ulus devleti yeniden tesis etmenin tek yolu zorla uygulanacak bir asimilasyon politikası veya etnik ve kültürel azınlıkların sınırdışı edilmesidir. Gerçekten bir açıdan çokkültürlülük karşı konulamayan küresel

güçlerle birlikte gelişmektedir. Fakat yine de çokkültürlülük evrensel boyutta kabul görmemiştir. Onu eleştirenler, bu yaklaşımın, değerleri ve pratikleri ancak grup kimliği duygusunu ortaya çıkarması şartıyla kabul ettiğini ve dolayısıyla, liberal olmayan çokkültürlülüğün özellikle kadınları ikinci plana iten baskıcı ve tepkici uygulamaları kabule zorlanabileceği iddiasında bulunurlar. Ayrıca grup kimliği modeline çokça vurgu yapan çokkültürlülüğün grup içi kültürel ve dini farklılığa daha az dikkat etmesi ve insanları sadece grup üyeliği temelinde tanımlamaya kalkması bir diğer eleştiri konusudur. Kültürel farklılık her ne kadar şu anda modern toplumların kaçınılmaz bir parçası olsa da ulusal uyumdan daha çok yerel hususiyetleri dikkate alan çokkültürlülük siyasi istikrarsızlığı teşvik edebilir. Son olarak, çokkültürlülüğün bir yandan kültürel ilişikliğin avantajlarına dikkat çekerken diğer taraftan toplumun faydasına olan karşılıklı ilişkilerin kültürlerin kendilerine has özelliklerini zayıflatacağını söylemesi bir tutarsızlık olarak görülebilir.

## Anahtar Şahsiyetler

**Charles Taylor (1931- )** Kanadalı siyaset filozofu Taylor esas olarak 'ben'in inşası meselesi ile ilgilenir. 'Şekillendirilmiş bireyler' diye tanımladığı komüniteryan kişi tasviri onun tanınma siyaseti lehine tavır almasını sağlamıştır. Tanınma siyasetine göre bireyler diğer kişilerin pozitif tavırlarının objesi olma ihtiyacını hissederler ve kültürler de kendilerine has özgün ve biricik özlere sahiptir. Taylor liberal toplumların garanti altına alınmış temel özgürlüklere dayanması gerektiğini iddia eder. En tanınmış eserleri *Sources of the Self* (1989) ve *The Politics of Recognition*'dır (1994).

**Will Kymlicka (1962- )** Kanadalı siyaset kuramcısı Kymlicka liberalizmi topluluk ve kültürel üyelik düşüncesi ile uzlaştırmaya çalışır. Onun ileri sürdüğü çokkültürlü vatandaşlık düşüncesine göre, kültürler değerli ve farklı olma yanında bireylere anlam, uyum, kimlik ve aidiyet kazandıran çerçeve-

lerdir. Kymlicka, azınlık konumundaki ulusların, temsilden kendi kendini tam yönetime kadar uzanan hakları ile göç sonucu oluşan ve sadece 'çok etniklilik (*polyethnic*) hakları'na sahip etnik grupların haklarını birbirinden ayırır. Kymlicka'nın ana çalışmaları *Liberalizm, Community and Culture* (1989) ve *Multicultural Citizenship*'dir (1995).

**Bhikhu Parekh (1935- )** İngiltereli siyaset kuramcısı ve Irk Eşitliği Komisyonu'nun eski başkanı Parekh kültürel farklılıklara yaklaşımda çoğulcu bakış açısının savunusunu yapar ve liberal çokkültürlülüğün yetersizliğine dikkat çeker. Parekh'in çokkültürlülüğü, insan tabiatı ve kültür arasındaki diyalektik ilişkiye dayanır. Buna göre tavır, davranış ve yaşam tarzları ait oldukları grup tarafından şekillenen insanlar kültür içinde inşa olunurlar. İnsan doğasının karmaşıklığı kültürlerin farklılığında kendisini gösterir. Parekh'in eserlerinden bazıları *Gandhi* (1997) ve *Rethinking Multiculturalism*'dir (2000).

## İleri Okumalar

Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.

Vatandaşlık ile kültürel farklılığı uzlaştırma girişimleri genellikle azınlık hakları ile etnik ve ulusal farklılıkları bir arada yaşatacak gruplara özel imkanlar oluşturma meselelerine yoğunlaşmaktadır. Will Kymlicka (1995) azınlık haklarını üçe ayırır: Kendi kendini yönetim, çok etniklilik ve temsil hakkı. Kendi kendini yönetim hakkı, belli bir toprak üzerinde yoğun bir nüfusa ve ortak bir dile sahip, 'insan faaliyetlerinin birçok alanında anlamlı ortak bir yaşam tarzı' olan, Kymlicka'nın ulusal azınlık diye isimlendirdiği insanlara aittir.

Bunun örnekleri Amerikan Yerlileri, Kanadalı Inuitler, Yeni Zelandalı Maorisler ve Avutralyalı Aborjinlerdir. Bu gibi durumlarda kendi kendini yönetim hakkı, siyasi gücün esasen -çoğunlukla federalizm aracılığıyla- ulusal azınlığın üyeleri tarafından kontrol edilen siyasi birimlere devrini gerekli kılar. Bu güç devri ayrılma hakkına ve nihayetinde egemen bağımsız bir yapıya da dönüşebilir. Çoketniklilik hakları göçlerle oluşmuş etnik gruplara ve dini azınlıklara kültürel farklılıklarını ifade edebilmeleri ve korumaları hususunda yardımcı olan haklardır. Bu haklar hukuki muafiyetlerin temelini oluşturur; Yahudilerin ve Müslümanların hayvan kesme kanunundan, Sihlerin motorsiklet kaskı giyme zorunluluğu ve Müslüman kızların okullardaki kıyafet düzenlemelerinden muafiyetleri bunlara örnek verilebilir. Özel temsil hakları ise temsil oranı az olan azınlıklar ile eğitimde, siyasi ve kamusal alanda üst pozisyonlara gelme konusunda mağdur olmuş grupların durumlarını iyileştirmeye çalışır. Bu haklar geçmişte yapılmış ayrımcılıkları ve devam eden kültürel boyun eğmeyi telafi edip, tersine veya 'pozitif'e çevirme girişimleridir. Bunların meşruiyeti bir taraftan tam ve eşit katılımı temin etmeleri diğer taraftan kamu politikalarına sadece geleneksel egemen sınıfın değil tüm grupların çıkarlarının yansıtılmasını sağlamalarından kaynaklanır.

Bununla beraber çokkültürlülük ve azınlık hakları doktrini çeşitli eleştirilere muhatap olmaktadır. Bu eleştirilerin özü çokkültürlülüğün insanlar arasında birlikten daha çok ayrıma vurgu yapmasıdır: Hususilik evrenselliğin yerini alır; azınlık hakları çoğunluğun çıkarlarına öncelenir; etnik kökene vurgu yapmak ulusal veya sivil birliği zayıflatır. Bu iddiayı özellikle muhafazakarlar öne sürerler. Onlara göre, çokkültürlü toplumlar tabiatları itibariyle kırılgandır ve çatışma yüklüdürler. Kırılgan ve organik bir birim olan toplumun başarılı ve dengeli olabilmesi için paylaşılan değerler bütünü ve ortak bir kültürle desteklenmesi gerekir. Farklılık ile dayanışma arasındaki gerilimi ele alan sol düşünce daha geniş ahlaki ve kültürel çoğulculuğun sosyal sorumluluk üzerindeki etkisini öne çıkarır ve çokkültürlü toplumların daha zayıf sosyal devlete ve daha düşük siyasi katılıma mahkum olacaklarını iddia eder.

Liberal teoriler çokkültürlülük konusunda kararsız kalmış bulunmaktadır. Birçoğu onu liberal hoşgörünün ifadesi şeklinde değerlen-

dirirken, bazıları özel hakların ve azınlık haklarının tanınması ile ortaya çıkan 'derin farklılığın' liberal siyasetin varlığını devam ettirebilmesi için uygun bir zemin olup olmadığını sorgular (Barry, 2001). Liberalizmi bireysel otonomiye dayandıran liberaller hoşgörüyü, kızların sünnet edilmesi gibi özü itibariyle liberal değerlerle uyuşmayan kültürel uygulamalara kadar genişletme noktasında tereddüt ederler. Bu gibi durumlarda liberaller insan haklarını ve sivil özgürlüklere saygıyı grup kimliği ve geleneksel değerlere öncelerler. Bu durum ayrıca azınlık hakları konusundaki seçici tavırda da kendisini gösterir. Liberaller halkların kendi kaderlerini belirleme hakkına dayanan temsil hakkını ve kendi kendini yönetim haklarını destekleme eğilimindedirler. Bununla beraber kültürel farklılıkları öne çıkarmak için kanun ve yönetmeliklerde muafiyetler sağlama gibi hukuki ve sivil düzenlemeler yapılmasını gerektiren çoketniklilik haklarıyla ilgili bazı çekinceler mevcuttur. Bu çeşit muafiyetler kültürel grupların kimliklerini korumasına yardım ederken bunu toplumun tüm üyelerinin saygı göstermesi umulan birleştirici vatandaşlık ve siyasi değerler pahasına yaparlar. Fransa'da dini kıyafet ve sembollerin okullarda yasaklanması hem liberal sekülerizmin temeli olan devlet ve kilise arasındaki ayrımı koruma hem de özellikle Müslüman kızların başörtüsü örtmeleriyle ilişkilendirilen cinsiyet eşitsizliğine karşı gelme amacı güder.

## Özet

1. Birey ve devlet arasındaki ilişki -vatandaşlık- her birinin hak ve sorumluluklarının belirlenmesiyle tesis olunur. Modern siyasette insan hakları doktrini üzerine özel bir vurgu yapılmaktadır. Bunların tüm toplumlara ve tüm insanlara uygulanan temel ve evrensel haklar olduğu kabul edilir. İnsan haklarının kabulu ideolojiler üstü olsa da kimin onları hak ettiği ve bu hakların ne olduğu hususunda çok ciddi tartışmalar bulunmaktadır.
2. Siyasi yükümlülük vatandaşların devletin otoritesini kabulünü ve onun kanunlarına uyma vazifesini ifade eder. Bazıları siyasi yükümlülüğün vatandaşların gerektiğinde çıkabilecek-

leri gönüllü bir anlaşma veya sözleşmeden kaynaklandığı; diğer bazıları devletin sağladığı faydaların bir yansıması olduğu; bazıları da ebeveyne veya yaşlılara saygı göstermeye benzer doğal bir vazifeyi yansıttığı görüşündedirler.

3. Sosyal vatandaşlık vatandaşların sivil ve siyasi haklar yanında sosyal haklarla da donatıldığı inancına dayanır. Sosyal statünün asgari zemini toplumsal yaşama tam katılım olarak görülür. Rakip aktif vatandaşlık düşüncesinin iki özelliği bulunur. O bir yandan vatandaşların mümkün olduğunca kendi kendine yeterli olmasını ve devlete bağımlılıktan kaçınmasını ima ederken diğer taraftan hakların kazanılması gerektiğini iddia ederek yükümlülüğün önemine dikkat çeker.
4. Geleneksel vatandaşlık kavramı evrensellik düşüncesine dayanır ve özgürleştirici özelliğini mağdur grupların tam vatandaşlık haklarını elde etmesi yönündeki düşüncesinden alır. Çokkültürlülüğü savunanlar modern toplumlardaki derin kültürel ve ahlaki farklılıklar karşısında vatandaşlığın belirli grupların özel haklarını dikkate alarak 'farklılaşması' gerektiğini iddia ederler.

## İleri Okumalar

Barbalet, J. M., *Citizenship*, Milton Keynes: Open University Press, 1988.

Barry, B., *Culture and Equality*, Cambridge: Polity Press, 2001.

Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Londra: Duckworth, 1990.

Freeden, M., *Rights*, Milton Keynes: Open University Press, 1991.

Heater, D., *Citizenship: The Civil Ideal in World History, Politics and Education*, Londra ve New York: Longman, 1990.

Horton, J., *Political Obligation*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1992.

Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Lessnoff, M., *Social Contract*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1986.

Martin, R., *A System of Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

Midgley, M., *Animals and Why They Matter*, New York: Penguin, 1983.

Pateman, C., *The Problem of Political Obligation*, New York: John Wiley, 1979.

Waldron, J. (ed.), *Theories of Rights*, Oxford: OUP, 1984.

Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

# 8.

# Demokrasi, Temsil ve Kamu Yararı

**Giriş**
**Demokrasi**
**Temsil**
**Kamu Yararı**
**Özet**
**İleri Okumalar**

## Giriş

Siyaset düşüncesinin ortaya çıkışından itibaren 'Kim yönetmeli?' sorusu sürekli gündeme gelen bir tartışma konusu olmuştur. 20. yüzyılda bu sorunun neredeyse evrensel kabul görmüş tek bir cevabı vardır: Halk yönetmeli. Muhtemelen hiçbir siyasi ideal günümüzde demokrasinin sahip olduğu sorgusuz kabule, hatta saygıya mazhar olmamıştır. Liberal, muhafazakar, sosyalist, komünist ve hatta faşist tüm politikacılar demokratik manifestolarını beyan ederek demokratik ideallere bağlılıklarını gösterirler. Fakat demokrasinin bu popülerliği onun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Herkese kendince birşey ifade eder hale gelen bir kavramın tamamen anlamsızlaşma tehlikesi söz konusu olabilir. Demokrasi günümüzde siyasetçilerin bıkmadan tekrarladıkları fakat içeriği oldukça zayıf, 'anlamsız bir kelime'ye dönüşmüştür.

Aslında tarihin farklı zamanlarında ve dünyanın farklı yerlerinde birbiriyle rekabet halinde olan demokrasi modelleri gelişmiştir. Bunlar doğrudan ve dolaylı demokrasi, siyasi ve sosyal demokrasi, çoğulcu ve totaliter demokrasi ve benzerlerini kapsar. Hangi çeşit rejim makul ölçüler içinde 'demokratik'tir ve böyle bir tanımın gerekçeleri nelerdir? Demokrasi niçin çok geniş bir kesim tarafından değerli kabul edilmektedir? Demokrasi her halükarda iyi midir? Bilakis modern demokrasi düşüncesi nadiren klasik anlamdaki halkın kendi kendini yönetmesi anlayışına dayanır. Modern demokrasiler, siyasetçilerin, bir anlamda halkı 'temsil' ederek onlar adına harekette bulundukları inancına dayanır. Bu da temsilin ne anlama geldiği ve nasıl gerçekle-

şeceği sorusunu gündeme getirir. Örneğin temsil edilen nedir? Halkın görüşü ve yararı mı yoksa halkı oluşturan çeşitli gruplar mı? Temsil demokrasinin zorunlu bir unsuru mudur, yoksa sadece onun yedeği midir? Son olarak, demokratik yönetimler ulusal yarar veya kamu yararı adına yönettiklerini iddia ederler. 'Kamu yararı' ne anlama gelir? İnsanların tek bir kolektif çıkara sahip olması mümkün olabilir mi? Şayet böyle bir ortak çıkar mevcut ise uygulamada bu nasıl tanımlanabilir?

## Demokrasi

Demokrasi ve klasik ifadesiyle demokratik yönetim Antik Yunan'da tam anlamıyla kökleşmiş bulunmaktaydı. 'Krasi' (*cracy*) ile biten diğer otokrasi, aristokrasi ve bürokrasi kelimeleri gibi demokrasi de Antik Yunancada 'güç' ve 'yönetmek' anlamına gelen *kratos* kelimesinden türemiştir. Demokrasi 'halk (*demos*) tarafından yönetimdir'; *demos* 'çok' ve 'halk' anlamına gelir. Modern kullanımın zıttına, ilk ortaya çıktığı zamanlarda demokrasi terimi, mülk sahibi olmayan eğitimsiz yığınların yönetimi anlamında negatif veya aşağılayıcı çağrışımlara sahipti. Bu anlamda demokrasi özgürlük ve erdem düşmanıdır. Aristo (bkz. s. 84) gibi yazarlar halkın katılımının erdemlerini kabule hazır olmakla birlikte kontrolsüz demokrasinin 'güruh yönetimi'ne dönüşerek yozlaşması korkusunu taşırlar. Aslında demokrasiye yönelik tahkir içeren bu imalar 20. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Demokratik yönetim biçimleri asırlar içinde kayda değer değişiklikler göstermiştir. Demokratik sistemler, Antik Yunan'da olduğu gibi halkın doğrudan yönetime katıldığı model ile bir çeşit temsili mekanizmayla faaliyet gösterenler olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre demokrasinin iki farklı modeli bulunmaktadır: Doğrudan demokrasi ve temsili demokrasi. Modern demokrasi anlayışı, sanayileşmiş Batı'da gelişmiş olan ve genellikle liberal demokrasi diye isimlendirilen seçimli demokrasinin hakimiyeti altındadır. Günümüzdeki tartışmasız başarısına rağmen liberal demokrasi muhtemel demokrasi modellerinden sadece birisidir. Ayrıca demokrasi ilkeleri de tartışma konusudur. Sonuçta, demokrasinin günümüzde evrensele yakın bir şekilde kabul görmüş olması onun erdemlerinin asırlardır tartışıldığı gerçeğini gizlememelidir. Bu tartışma bir açıdan 20. yüzyılın son dönemlerinde yeniden alevlenmiştir. Diğer bir deyişle demokrasinin erdemleri yanında kusurları da bulunduğunu unutmamak gerekir.

### *Doğrudan ve Dolaylı Demokrasi*

Amerikan İç Savaşı zamanında yaptığı Gettysburg Konuşması'nda Abraham Lincoln, 'Halkın, halk tarafından, halk için yönetimidir' şeklinde tanımladığı demokrasinin erdemlerini yüceltir. O, bu tanımla iki zıt demokrasi kavramını ortaya koyar. 'Halk *tarafından* yönetim'i ifade eden birinci yaklaşım halkın kendi kendini yönetmesi düşüncesine dayanır. Tanımdaki 'halk *için* yönetim' kısmına dayanarak halkın kendi kendini yönetmesini dikkate almayan ikinci yaklaşım ise yönetimin kamu yararı ve halkın çıkarlarını gözetmesi gerektiğini belirtir. Büyük ölçüde Atina demokrasi modelinden kaynaklanan ve 19. yüzyıla kadar devam eden klasik demokrasi kavramı halkın katılımını idealleştirir. Atina demokrasisinin temel taşı tüm vatandaşların *polis* veya şehir devletindeki yönetime doğrudan ve sürekli katılımıdır. 3. bölümde tanımlandığı üzere bu toplu katılımı içeren ve kura veya rotasyonla seçilmesi durumunda her vatandaşın kamu görevi alabildiği yönetim biçimidir. Atina demokrasisi bazen 'katılımcı demokrasi' diye de isimlendirilen 'doğrudan demokrasi'nin bir biçimidir. Ayrı bir profesyonel siyasetçi sınıfına olan ihtiyacı ortadan kaldırarak vatandaşların doğrudan kendi kendilerini yönetebilmesini mümkün kılar ve devlet ve yönetilen, devlet ve sivil toplum arasındaki ayrıma son verir. Benzer bir sistem 'şehir meclisleri demokrasisi' şeklinde yerel seviyede ABD'de özellikle New England'da ve İsviçre kantonlarındaki şehir meclislerinde uygulanmaya devam etmektedir.

### Demokrasi

Demokrasi geleneğinin kökleri Antik Yunan'a kadar uzansa da demokrasi meselesi 19. yüzyıla kadar siyaset düşünürleri tarafından genişçe ele alınmamıştır. O tarihe kadar demokrasi genelde cahil ve aydınlanmamış yığınların yönetimi kabul edilerek reddedilmiştir. Bugün ise öyle gözükmektedir ki hepimiz demokratız. Liberaller, muhafazakarlar, sosyalistler, komünistler ve hatta faşistler demokrasinin erdemlerini dile getirmekte ve kendi demokrasi anlayışlarını ispata çalışmaktadırlar.

Bu tespitlerden şu sonuç çıkmaktadır: Demokratik gelenek, üzerinde anlaşma sağlanmış halka ait tek yönetim ideali sun-

maz; o halkın yönetimi ve bunun nasıl gerçekleştirileceği üzerine bir tartışma arenasıdır. Bu anlamda demokratik siyasi düşünce üç merkezi soruyu gündeme taşır. Birincisi halk kimdir? Hiçbir düşünür siyasi katılımı halkın *tümü*nü kapsayacak şekilde genişletmez. Bu durumda şu soru önümüze çıkar: Hangi temele göre siyasi katılım sınırlanacaktır; yaş, eğitim, cinsiyet, sosyal geçmiş? İkinci olarak halk nasıl yönetmelidir? Bu soru da sadece doğrudan ve dolaylı demokrasi biçimleri arasındaki tercihle değil aynı zamanda temsil şekilleri ve farklı seçim sistemleriyle ilişkilidir. Üçüncü soru, halkın yönetimi hangi dereceye kadar olmalıdır? Demokrasi sadece siyasi yaşamla mı sınırlıdır, yoksa aile, işyeri ve ekonomi alanlarında da uygulanabilir mi?

Demokrasi bu nedenle tek anlama sahip, kolaylıkla anlaşılan bir fenomen değildir. Gerçekte birden fazla demokrasi teorisi veya modeli bulunmakta olup her biri kendi halk yönetimi uyarlamasını teklif eder. Birden fazla demokrasi biçimi ve mekanizması yanında demokratik yönetimin meşruiyetinin dayanakları hususunda esaslı görüş farklılıkları mevcuttur. Atina modeline dayanan klasik demokrasi devlet yönetiminde halkın doğrudan ve sürekli katılımını ifade eder. Doğal haklar teorisi ve faydacılıkla (bkz. s. 440) ilişkilendirilen koruyucu demokrasi devlet karşısında bireylere kendilerini savunma imkanı sunan sınırlı ve dolaylı yönetim biçimidir. 1960 ve 1970'lerde radikal ve katılımcı yönüyle Yeni Sol tarafından benimsenen gelişmeci demokrasi, özgürlükleri ve bireylerin gelişimini artıracağı düşüncesiyle halkın katılımının genişletilmesini savunur. Son olarak, müzakereci demokrasi kamusal alandaki tartışma ve müzakerelerin vatandaşların kimlik ve çıkarlarını şekillendirdiğine ve onlardaki ortak iyi kavramını güçlendirdiğine dikkat çeker.

Demokrasi eleştirileri de farklılıklar arzeder. Bu tenkitler çeşitli açılardan demokrasinin bazı insanların görüşlerinin daha önemli olduğunu fark etmekte başarısız kaldığı hususunda uyarıda bulunur. Demokrasi azınlığın görüş ve çıkarları pahasına çoğunluğun görüşlerini kabul eder; devletin büyü-

mesine yardımcı olarak bireysel hakları tehdit etme eğilimi taşır; modern toplumun çoğulcu yapısı içinde iyice zayıflayan kamu yararı veya ortak iyi gibi sahte kavramlara dayanır.

## Anahtar Şahsiyetler

**Jean-Jacques Rousseau** (bkz. s. 297) Rousseau demokrasiyi insanların özgürlük ve otonomilerini elde etmelerinin en önemli aracı olarak görür; buna göre 'kişi kendi yaptığı kanuna uyar'. O seçim sistemlerini ağır bir şekilde eleştirir; vatandaşların toplumsal yaşamlarını sadece doğrudan ve sürekli siyasi katılımla 'özgür'ce şekillendirebilecekleri konusunda ısrarcıdır. Rousseau her ne kadar bunun nihayetinde genel iradeye itaat anlamına geldiğini iddia etse de o genel iradeyi ortaya çıkaracak mekanizmalar konusunda açık değildir.

**Joseph Schumpeter (1883-1950)** Morava doğumlu Amerikalı ekonomist ve sosyolog Schumpeter kapitalizmi analiz eder. Ona göre kapitalizm bürokratik eğilim gösterme yanında gittikçe artan bir şekilde sosyalizmle benzeşmektedir. Onun 'klasik doktrin'e karşı geliştirdiği alternatif demokrasi teorisi, paylaşılan ortak iyi düşüncesine dayanır. Bu teori demokratik süreci halkın oyunu kazanmaya çalışan siyasetçilerin aralarında cereyan eden güç arayışı mücadelesinin arenası olarak görür. Onun demokrasiyi ekonomik pazara benzetmesi daha sonra rasyonel tercih teorisi üzerinde önemli bir etkide bulunmuştur. Schumpeter'in siyasetle ilgili en önemli çalışması *Capitalism, Socialism and Democracy*'dir ([1942] 1976).

**Crawford Brough Macpherson (1911-87)** Kanadalı siyaset kuramcısı Macpherson liberalizmin Marksizmin etkilerini taşıyan sol uyarlamasını yapar. O piyasa toplumu ile ilişkilendirdiği ilk dönem liberalizmini mülkiyetçi bireycilik (*possessive individualism*) şeklinde tanımlar. Onun liberal demokrasi eleştirisi liberalizmin demokrasi öncesi özelliklerine vurgu yapar ve kendisinin kapitalizme karşı olan önyargısını ortaya çıkarır. Bununla beraber o, liberal demokrasinin tam özgürlük

ilkesinin katılımcı demokrasi yoluyla ve pazarsız (*non-market*) sosyal çevrede gerçekleşebileceğini iddia eder. Macpherson'un temel eserleri *The Political Theory of Possessive Individualism* (1962), *Democratic Theory* (1973) ve *The Life and Times of Liberal Democracy*'dir (1977).

**Robert Dahl (1915- )** Amerikalı siyaset bilimcisi Dahl çoğulcu teorinin önde gelen temsilcisidir. O tüm vatandaşların yönetiminden farklı olarak çoklu yönetim anlamında 'poliarşi' terimini kullanarak modern demokratik sistem ile Antik Yunan'ın klasik demokrasi modelini karşılaştırır. Onun deneye dayalı araştırmaları şu sonucu ortaya çıkarmıştır: Rekabetçi seçim sistemi, siyasi süreci kuşatıcı bir şekilde devamlı kontrol edecek elit bir grubun ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Son dönem yazılarında demokrasi ile büyük kapitalist şirketlerin gücü arasındaki gerilime dikkat çeker. Dahl'ın önemli çalışmları *A Preface to Democratic Theory* (1956), *Who Governs?* (1963), *Dilemmas of Pluralist Democracy* (1982) ve *A Preface to Economic Democracy*'dir (1985).

## İleri Okumalar

Dahl, R., *Democracy and Its Critics*, New Haven, CT: Yale University Press, 1989.

Harrison, R., *Democracy*, Londra: Routledge, 1993.

Weale, A., *Democracy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1999.

Şehir meclisleri doğrudan demokrasinin uygulandığı yegane araç değildir. Halk oylaması veya referandum da doğrudan demokrasi usullerindendir. Doğrudan halk oylamasıyla seçmenler seçilmiş politikacıların belirli konularda kendi adlarına karar alması yerine kendileri karar verirler. Referandum İsviçre'de her aşamada geniş bir şekilde, İrlanda gibi ülkelerde de anayasa değişiklikleri için kullanılmaktadır. İngiltere 1975'te o zamanki adıyla Avrupa Topluluğu'nda

kalıp kalmamayı, 1979'da İskoçya ve Galler'de yetkilendirilmiş güçle donatılmış meclislerin kurulup kurulmayacağını referandumla halkın oyuna sunmuştur. Blair hükümeti 1997'deki seçimlerden bu yana İskoçya ve Galler'de yerel özerkliği, Kuzey İrlanda Barış Antlaşması'nı ve Londra'da belediye başkanlığı ihdasını referanduma sunmuştur. ABD'de referandumlar yerel seviyede halk oyuna sunulan yasa 'teklifleri' şeklinde artarak kullanılmaktadır. Doğrudan demokrasinin diğer bir çeşidi modern toplumlarda jüri üyelerinin, Atina'da kamuya ait makamların doldurulmasında olduğu gibi, kura veya rotasyon yoluyla belirlenmesinde görülebilir. Doğrudan demokrasi taraftarları modern teknolojik gelişmelerin halkın yönetime daha geniş katılımını sağlayacak imkanları arttırdığına işaret ederler. Özellikle interaktif televizyonun kullanımı vatandaşların kamusal tartışmaları takip etme ve evlerinden çıkmaksızın oy verebilmelerini mümkün kılmıştır. ABD'de yerel topluluklarda bu teknolojinin kullanılmasına yönelik denemeler halihazırda yapılmaktadır.

Modern yönetim biçimleri ile Atina'daki doğrudan demokrasi modeli arasında çok az bir benzerlik bulunduğunu belirtmeye gerek bile yoktur. Modern yönetim biçimlerinde idare, halk adına karar verme yetkisini almış profesyonel siyasetçilerin eline bırakılır. Bu çerçevede temsili demokrasi sınırlı ve dolaylı demokrasi biçimidir. Sınırlılık, seçim döneminin süresine bağlı olarak birkaç yılda bir oy verme anlamında halkın katılımının seyrek aralıklarla ve kısa süreli olmasıdır. Dolaylı olması ise halk ile yönetim arasına belirli bir mesafe konulmasıdır: Halk bu siyasi süreçte, sadece kendilerini yönetecekleri seçerken yer alır ve kendisi doğrudan güç ya hiç kullanmaz ya da nadiren kullanır. Temsili demokrasi, her ne kadar sınırlı ve ritüel olarak görülse de oy verme fiilinin bizatihi kendisi halk gücünü yansıttığından, bir çeşit demokrasi olarak kabul edilebilir. Diğer bir açıdan bakıldığında halkın 'başarısız olanı değiştirme' imkanına sahip olması kamuda hesap verilebilirliği güvenceye alabilir. Temsili demokrasi 'halk *tarafından* yönetim' amacını gerçekleştiremese de 'halk *için* yönetim' hedefini muhtemelen yerine getirebilir.

Temsili demokrasi taraftarları sınırlılığını kabul etmekle birlikte modern şartlarda bunun, uygulanması mümkün olan tek demokrasi

modeli olduğunu iddia ederler. Vatandaşları arasında yüzyüze iletişim imkanı olan Yunan şehir devletleri veya küçük şehirler gibi nispeten düşük nüfuslu topluluklarda halkın yüksek seviyede katılımı mümkün olabilir. Fakat modern ulus devletlerde on (muhtemelen yüz) milyonlarca vatandaşın katılacağı halk meclislerine dayalı bir yönetim biçimi düşüncesi gerçekçi olmayacaktır. Ayrıca her bir konuda halka danışmak ve geniş katılımlı tartışmaya izin vermek, karar verme sürecini felç etme ve ülkeyi yönetilemez duruma getirme tehlikesini taşır. Doğrudan demokrasiye yapılan en temel eleştiri sıradan vatandaşların kendi adlarına yönetim gösterecek zaman, olgunluk ve uzmanlık bilgisine sahip olmamalarıdır. Bu anlamda temsili demokrasi insanlara siyasetteki iş bölümünün avantajlarını sunar: Vakitlerinin ve enerjilerinin tamamını hükümet işlerine veren uzman siyasetçiler açıkça ifade etmek gerekirse sıradan halktan daha iyi iş yapacaklardır. Bununla beraber 1960'lardan itibaren klasik demokrasiye ve özellikle katılım düşüncesine yönelik artan bir ilgi söz konusudur. Bu durum modern yönetimin bürokratik ve halkın taleplerine cevap vermeyen yapısına yönelik oluşan düşkırıklığında ve kendi kariyerlerini düşündükleri kabul edilen profesyonel politikacılara olan saygının azalmasında görülebilir. Ayrıca oy verme işlemi siyasi süreç üzerinde çok az etkisi olan ve demokratik idealleri gülünç duruma düşüren anlamsız bir merasim olarak görülmektedir. Dünyanın birçok yerinde vatandaşlık bağlarının zayıflaması ve seçime katılma oranlarının azalması zaman zaman temsili demokrasinin hastalık belirtileri olarak gündeme gelmektedir.

### *Liberal Demokrasi*

Bernard Crick (2000) demokrasinin çok karmaşık bir siyasi terim olduğuna dikkat çeker. Bu anlamda farklı kişilere farklı şeyler ifade eden bu kelime 'özü itibariyle tartışmalı' bir kavramdır. Üzerinde anlaşma sağlanmış bir modeli bulunmayan demokrasi hakkında birbiriyle rekabet eden modeller vardır. Fakat siyaset düşüncesine egemen olan belli bir demokrasi modeli bir dereceye kadar Batı'daki birçok kişi tarafından en uygun ve anlamlı demokrasi biçimi olarak kabul edilmektedir ki bu liberal demokrasidir. Hemen hemen tüm ilerlemiş kapitalist toplumlarda mevcut olan liberal demokrasi şu

veya bu şekilde eski komünist dünyada ve gelişmekte olan dünyada yayılmaktadır. Amerikan Yeni Sağ kuramcısı Francis Fukuyama (1992) komünizmin çöküşünden sonra liberal demokrasilerin tüm dünyadaki zaferini ilan etti. O, 'tarihin sonu' tezi ile ideolojik düşünceler arasındaki mücadelenin sona erdiğini belirtir. Böylesi zafer naralarına ve çekiciliğine rağmen liberal demokrasinin tek demokratik model olmadığını ve diğer tüm demokrasi kavramları gibi onu da eleştiren ve reddedenler olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.

Liberal demokrasideki 'liberal' boyut tarihi olarak gerçek demokrasiden önce ortaya çıkmıştır. Örneğin Batılı devletlerde anayasal yönetim biçimi 19. yüzyılda gelişmiş ve oy verme hakkı ancak bu dönemde ve sadece mülk sahibi erkeklerle sınırlı tutularak tanınmıştır. Hatta İsviçre'de kadınlar oy verme hakkını ancak 1971'de elde edebilmişlerdir. Liberal devlet, vatandaşların bir dereceye kadar devlete karşı korunma hakkından yararlandığı sınırlı yönetim ilkesine dayanır. Liberal bakış açısına göre devlet, gücü kontrol edilmediği takdirde bireylere karşı her zaman zulüm uygulama eğiliminde olan bir sıkıntı kaynağıdır. Bu nedenle devleti kontrol altına alacak anayasa, Haklar Bildirgesi, bağımsız yargı ve devletin kurumları arasında kontrol ve denge sağlayacak ilişkiler ağı mekanizmalarının düzenlenmesi gerekir. Sivil özgürlükler ile mülkiyet hakkına dayanan canlı ve sağlıklı sivil toplumun varlığına saygılı olan liberal demokratik yönetim kapitalist ekonomik düzenle bir arada bulunur.

Bu özellikler demokrasinin gerekli ön şartları olsa da bizatihi demokrasinin kendisi değildir. Liberal demokrasideki 'demokratik' unsur halkın rızası düşüncesine dayanır. Liberal demokrasi genel seçimlerin siyasi otoritenin yegane meşruiyet kaynağı kabul edildiği seçimli demokrasi biçimidir. Seçimler siyasi eşitlik ilkesine riayet etmeli, evrensel oy verme hakkına ve 'bir kişi bir oy' düşüncesine dayanmalıdır. Bu nedenle cinsiyet, ırk, din, ekonomik statü ve her ne nedenle olursa olsun oy verme hakkını sınırlayan her türlü sistem, demokrasi testini geçemez. Son olarak, tam demokrasi için seçim düzenli, açık ve her şeyden önce rekabetçi olmalıdır. Demokratik sürecin esası halkın siyasetçilerden hesap sorabilme kapasitesidir. Siyasi akım, hareket ve partiler arasındaki açık rekabeti yansıtan siyasi çoğulculuk demokrasinin özü kabul edilir.

Liberal demokrasinin cazibesi, elit yönetim ile kayda değer derecede halk katılımını harmanlayabilme kapasitesinde yatar. Yönetim profesyonel siyasetçilere bırakılmaktadır; fakat ilk planda halk tarafından oraya getirilen bu siyasetçiler daha sonra oradan alınma ihtimalinden dolayı halkın baskısı karşısında direnmeye zorlanırlar. Joseph Schumpeter *Capitalism, Socialism and Democracy*'de ([1942] 1976) demokratik yönetimi şu şekilde tanımlar: 'Halkın oyunu kazanmak için yapılan mücadele sayesinde bireyler karar alma sürecine katılırlar ve bunun sonucunda siyasi karar alma mekanizmasında bu çerçevede düzenleme yapılır.' Seçkinlerin -uzmanların ve eğitimlilerin- yönetimi halka hesap verilebilir olmakla dengelenmektedir. Bu görüşe göre liberal demokrasilerde siyasi güç, seçim zamanı seçmenler tarafından verilir. Seçmenler ekonomi piyasasındaki tüketicilere benzer bir şekilde siyaset pazarında güç kullanırlar. Hesap sorma süreci vatandaşlara gönüllü teşekküller ve çıkar grupları organize ederek yönetim üzerinde doğrudan etki edebilme imkanı sunar. Liberal demokrasiler bu nedenle çoğulcu demokrasiler diye tanımlanır: Bu yönetim biçimlerinde siyasi güç, her birinin yönetime gelme imkanı olan ve birbirleriyle rekabet halindeki birçok çıkar grubu arasında dağıtılır.

Bununla beraber liberal demokrasi evrensel bir kabul ve saygıya sahip olamamıştır. Seçkinciler, Marksistler (bkz. s. 99) ve radikal demokratlar tarafından eleştirilmektedir. Seçkinciler siyasi gücün az sayıdaki elitin elinde olduğunu iddia ederler. Klasik seçkinciler bunun gerekli ve birçok durumda siyasi yaşamın arzulanan bir özelliği olduğuna inanırken, temelde gözleme dayalı analizler yapan modern seçkinciler siyasi gücün azınlığın elinde yoğunlaşmasını eleştirirler. Schumpeter, her ne kadar güç daima seçkinler eliyle uygulansa da seçkinler arasındaki rekabet halkın sesinin işitilmesini mümkün kılar şeklindeki tespitiyle demokratik seçkinler modelini geliştirir. C. Wright Mills'in (1956) görüşüne göre ABD gibi sanayileşmiş ülkeler 'modern toplumlardaki önemli makamları ve organizasyonlar'ı kontrol eden küçük ve kaynaşmış 'güç elitleri'nin egemenliği altındadır. Bu teori gücün kurumsal özellik taşıdığını ve büyük ölçüde asker, bürokrasi, yargı ve polis gibi devlet sisteminde atanmış organların kontrolünde olduğunu iddia eder. Bu bakış açısına göre

liberal demokrasinin kendisine esas aldığı siyasi eşitlik ilkesi ve serbest seçim süreci danışıklı dövüşten başka bir şey değildir.

Liberal demokrasiye getirilen geleneksel Marksist eleştiri, demokrasi ile kapitalizm arasındaki içsel gerilim üzerinde yoğunlaşır. Liberaller ve muhafazakarlar için mülkiyet hakkı bireysel özgürlüğü güvenceye aldığı için demokratik yönetimin köşe taşıdır. Demokrasi, vatandaşlar kendi ayakları üzerinde durup kendi kararlarını kendileri verebildikleri takdirde varolabilir; diğer bir deyişle kapitalizm demokrasinin bir ön şartıdır. Liberal demokrasinin iddia ettiği siyasi eşitlik ile kapitalist ekonominin kaçınılmaz bir şekilde ürettiği sosyal adaletsizlik arasında içsel bir gerilim olduğunu öne süren ortodoks Marksistler bu tespite şiddetle karşı çıkarlar. Özel mülkiyetin değişmeyen gücü ile kontrol edilen ve yönlendirilen liberal demokrasiler 'burjuva' veya 'kapitalist' demokrasilerdir. Bu gibi analizler sonucunda Lenin (bkz. s. 102) ve Rosa Luxemburg (1871-1919) gibi devrimci Marksistler 'demokratik yol'la sosyalizmin gerçekleşebileceği fikrini reddederler. Buna karşın alternatif gelenek seçimli demokrasinin çalışan sınıfların sesi ve hatta daha ileri seviyede sosyal değişim aracı olabileceğini kabul eder. Alman sosyalist Karl Kautsky (1854-1938), tıpkı diğer modern Avrupa komünistleri gibi, bu görüşün savunucusudur. Ancak sosyalistler her ne kadar oy sandığını benimseseler de eşit oy hakkından başka bir şey ifade etmeyen bu dar siyasi eşitlik kavramını eleştirirler. Şayet siyasi güç servet dağılımının yansıması ise hakiki demokrasi sosyal eşitliğin veya ilk dönem Marksistlerin iddia ettiği 'sosyal demokrasi'nin sağlanmasıyla gerçekleştirilebilir.

Son olarak, radikal demokratlar liberal demokrasiyi sığ demokrasi nitelemesiyle eleştirirler. Onlar halkın kendi kendini yönetmesi şeklindeki klasik demokrasi kavramına dönüş yaparak halkın siyasi katılım ihtiyacına dikkat çekerler. Doğrudan ve katılımcı demokrasi ideali Karl Marx (bkz. s. 457), birçok anarşist ve Tom Bottomore (1993) ve Peter Bachrach (1967) gibi seçkincilik kuramcılarının desteğini almıştır. Radikal demokrasi, katılımı anlamsız bir merasime indirgediği için liberal demokrasiyi eleştirir: Buna göre katılım birkaç yılda bir oy vererek politikacıları kendi kendilerine hizmet eden diğer politikacılarla değiştirmektir. Kısacası halk asla yönetmez. Devlet ile halk arasında gittikçe büyüyen uçurum, yayılan atalet, kayıtsızlık ve toplum-

sal bozulmada kendini gösterir. Radikal demokratlar genellikle Rousseau (bkz. s. 297) ve J. S. Mill'in (bkz. s. 314) eserlerine atıfla siyasi katılımın getirdiği faydaların altını çizerler. Liberal demokrasiye herhangi bir alternatif getirmeseler de genellikle taban (*grass-roots*) demokrasisini ortaya çıkaracak her türlü reform girişimini desteklemeye hazırdırlar. Bu da yukarıda tartışılan referandum ve bilgi teknolojileri yanında gücün ademimerkezileştirilmesi ile ve bürokratik ve hiyerarşik siyasi partilerden daha çok baskı gruplarının eylem ve kampanyalarının geniş bir şekilde kullanımıyla gerçekleşebilecektir.

### *Demokrasinin Erdemleri ve Kusurları*

Modern siyasette demokrasi konusunda garip ve muhtemelen sağlıklı olmayan bir sessizlik söz konusudur. Demokrasiye olan yaygın saygı onun sorgulanmadan kabulünü beraberinde getirmektedir. Demokrasinin erdemleri nadiren sorgulanmakta, kusurları ise çok az ortaya dökülmektedir. Bu durum demokrasinin erdemleri üzerine şiddetli ve uzun süreli tartışmaların olduğu İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleri döneminden çok farklıdır. Gerçekten demokrasinin radikal, eşitlikçi ve hatta devrimci kabul edildiği 19. yüzyıl siyasi düşünce dünyasında başka hiçbir mesele bu derece çarpıcı bir kutuplaşmaya neden olmamıştır. Günümüzde demokrasi üzerinde oluşan ittifak demokratların kendi görüşlerini farklı zamanlarda farklı yollardan savundukları olgusunu örtmemelidir.

19. yüzyıla kadar demokrasi veya en azından oy verme hakkı genellikle bireyin çok güçlü devlet karşısında korunma aracı olarak değerlendirilmekteydi. Muhtemelen en temel demokratik hissiyat Romalı şair Juvenal'in şu sorusunda dile gelmiştir: '*Quis custodiet ipsos custodes?* (Gardiyanları kim gözetleyecek?) 17. yüzyıl sosyal sözleşme kuramcıları da demokrasiyi bireylerin devlet gücünü kontrol edebileceği bir araç olarak gördüler. John Locke'un (bkz. s. 329) gözünde oy hakkı doğal haklara, özellikle mülkiyet hakkına dayanmaktaydı. Devlet vergilendirme yolu ile mülkü istimlak etme hakkına sahip iken vatandaşlar da vergi koyan organların oluşumunu kontrol ederek kendilerini koruma hakkına sahiptiler. Diğer bir ifadeyle 'temsil yoksa vergi de yoktur'. Oy hakkını sadece mülk sahiple-

ri ile sınırlamak 20. yüzyıl standartlarıyla demokratik kabul edilmeyebilir. Daha radikal evrensel oy hakkı kavramı Jeremy Bentham (bkz. s. 441) gibi faydacı kuramcılar tarafından ileri sürülmüştür. İlk dönem yazılarında aydınlanma despotizmine taraftar olan Bentham bunun 'en büyük mutluluğu' sağlayacağına inanmaktaydı. Fakat daha sonraki yazılarında her bir bireyin yararının eşdeğer olduğu ve onlara kendi çıkarlarının peşine düşmeleri konusunda güven duyulması gerektiği inancıyla evrensel oy hakkını savunmuştur.

Demokrasi için daha radikal bir argüman siyasi katılımı bizatihi iyi kabul eden kuramcılar tarafından ileri sürülmüştür. Jean-Jacques Rousseau ve John Stuart Mill bu görüşün en önemli temsilcileri olarak görülür. Rousseau'ya göre demokrasi insanlara özgürlük veya otonomi kazandıran araçtır. Bireyler, bu görüşe göre, sadece kendi yaptıkları kanunlara uyarlarsa özgür olurlar. Rousseau bu nedenle toplumsal yaşamda aktif ve sürekli katılımın erdemlerini yüceltir. Bu düşünce yerleşik seçimli demokrasi kavramının çok ötesine giderek daha radikal olan doğrudan demokrasi idealini destekler. Rousseau, mesela, İngiltere'de kullanılan seçim uygulamalarını alaya alır; ona göre 'İngiliz halkı sadece parlamento üyelerini seçerken hürdür. Üyelerin seçildikleri andan itibaren ise halk köle konumundadır ve dolayısıyla hiçbir şeydir.' Seçimli demokrasiye taraftar olan Mill bu derece ileri gitmese de siyasi katılımın hem birey hem de devlet için faydaları bulunduğuna inanır. Kadınlar için de oy hakkı teklif eden Mill oy hakkının okuma yazma bilmeyen kişiler dışındaki herkesi kapsayacak şekilde, eğitim gerekçeleriyle genişletilmesini talep eder. Bu, bireyler arasında entelektüel gelişimi, ahlaki erdemi ve yaşamı anlamayı teşvik eder. Böylelikle daha dengeli ve uyumlu bir toplum ortaya çıkacak ve 'toplumun genel zihinsel seviyesinin yükselmesi' sağlanacaktır.

Demokrasinin lehine öne sürülen diğer argümanlar bireyden daha çok toplumun avantajlarını esas alır. Örneğin demokrasi, karar alma sürecinde görüş belirtme imkanı sunarak tüm üyelere toplumda pay verir ve böylelikle sosyal dayanışma duygusunu ortaya çıkarır. Rousseau, devlet her bir bireyin özel ve bencil iradesi yerine 'genel irade' veya ortak çıkara dayanmalıdır derken bu düşünceyi ifade eder. Siyasi katılım vatandaşlar arasında topluma aidiyet duygusunu arttırır.

Benzer mülahazalarla sosyalist ve Marksistler sadece siyasi demokrasiyi değil 'sosyal demokrasi' şeklindeki demokrasiyi desteklerler. Bu bakış açısına göre demokrasi her türlü imtiyaz veya hiyerarşi karşısındaki eşitlikçi güçtür. Demokrasi bireyden daha çok toplumu, özel çıkardan daha çok kolektif yararı temsil eder.

Demokrasi lehine verilen bu mücadele yanında onun aleyhine eleştirel sesler de yükselir. Demokrasiye yönelik temel eleştiri, sıradan bir vatandaşın kendi çıkarlarına göre erdemli yönetime ehil olmadığı şeklindedir. Bu iddianın ilk şekli Plato (bkz. s. 26) tarafından ortaya atılmıştır. O filozof-krallar sınıfının, yani Koruyucuların (*Guardians*) idaresindeki erdemli yönetimi teklif eder. Demokrasi kuramcılarının zıttına Plato radikal bir doğal eşitsizliğin mevcut olduğu inancına sahiptir: İnsanlar altın, gümüş ve bronz ruhlar ile dünyaya gelmişlerdir ve yaşamda bu durumlarına uygun farklı pozisyonlarda yer alırlar. Plato demokrasinin kötü yönetim biçimi olduğunu söylerken Pareto (1848-1923), Mosca (1857-1941) ve Michels (1876-1936) gibi klasik seçkinci teori kuramcıları demokrasinin imkansız olduğunu iddia ederler. Siyasi güç her zaman imtiyazlı azınlık ve seçkinler grubu tarafından kullanıldığı için demokrasi ham hayalden başka bir şey değildir. *The Ruling Class*'ta ([1896] 1939) Mosca şunu ilan eder: Tüm toplumlarda 'iki sınıf insan vardır: Yöneten sınıf ve yönetilen sınıf'. Bu görüşe göre yönetim için gerekli kaynak veya vasıflar her zaman eşit olmayan bir şekilde dağıtılmaktadır ve daha da önemlisi organize bir grup parlamenter azınlık, demokrasilerde bile her zaman yığınları kontrol edip yönlendirebilmektedir. Pareto yönetim için gerekli niteliklerin iki psikolojik tipe karşılık geldiğini iddia eder: Hileyle yöneterek yığınların rızasını kolaylıkla elde edebilen 'tilkiler' ve hakimiyetleri genellikle zor ve şiddete dayanan 'arslanlar'. Michels'e göre seçkinler yönetimi kendisinin 'oligarşinin demir kanunu' diye adlandırdığı ilkeyi takip eder. Ne kadar demokratik görünürlerse görünsünler tüm organizasyonların doğasında şu vardır: Güç, sıradan halk yerine organize eden ve kararlar alan küçük hakim bir grubun elinde toplanır.

Demokrasiye karşı dile getirilen diğer bir iddia onu bireysel özgürlüklerin düşmanı olarak görür. Bu korkunun kaynağı, farklı görüşlere ve birbirine zıt çıkarlara sahip birey ve grupların toplamı olan

'halk'ın tek bir bütün olmamasıdır. Çatışmalara 'demokratik çözüm', sayılara ve çoğunluk kuralına başvurularak bulunmaya çalışılır; bu durumda çoğunluğun veya en büyük sayının tercihleri azınlıklarınkine üstün gelir. Bu şekilde demokrasi Alexis de Tocqueville'in (bkz. s. 169) meşhur 'çoğunluğun tiranlığı' tanımlamasıyla %51'in yönetimine indirgenir. Halk adına bireysel özgürlükler ve azınlık hakları bastırılabilir. Benzer bir analiz J. S. Mill tarafından ileri sürülür: Demokratik seçimler hiçbir şekilde hakikatı belirleyemez (erdem el kaldırıp oy vererek belirlenemez); ayrıca çoğunluk sistemi, tekdüzeliği ve normlara sorgusuzca uymayı teşvik ederek entelektüel yaşamı tahrip eder. Benzer bir görüşü James Madison (bkz. s. 285) 1787'de Philadelphia'da Birleşik Devletler Anayasa Kongresi'nde dile getirir. Madison'a göre bu tiranlığa karşı en iyi savunma -'Madison sistemi' diye bilinen- son derece parçalı bir yönetim sistemi kurarak kurumların birbirlerini denetleyeceği bir ağ oluşturmaktır.

### James Madison (1751-1836)

Amerikalı devlet adamı ve siyaset kuramcısı Virginialı Madison 1774 ve 1775'te ilk ABD Milli Meclisi'nde Amerikan milliyetçiliğinin en ateşli savunucularındandır. 1787'de Philadelphia'da Anayasa Kongresi'nin toplanmasına yardım eden Madison Anayasa'nın yazılmasında önemli bir rol oynamıştır. O, 1801-1809 yılları arasında Jefferson'ın dışişleri bakanı olarak hizmet vermiş ve 1809-1817 yılları arasında ABD'nin 4. başkanı olarak görev yapmıştır.

Madison'un en meşhur siyasi yazıları anayasanın onaylanmasını teşvik eden *The Federalist*'e yaptığı katkılardır (1787-88). 'Hırsların karşı hırslar ile kontrol edilmesi' gerektiğine inanan Madison çoğulcu ve bölünmüş yönetim biçiminin önde gelen temsilcisidir. Bu nedenle o, ısrarla federalizmin, iki meclisli sistemin ve güçler ayrılığının benimsenmesini talep eder. Madisonculuk, kurumların birbirini kontrol etmesinin tiranlığın engellenmesinde ana araç olduğuna vurgu yapar. Fakat Madison görev başında iken ulusal hükümetin güçlerinin daha da arttırılmasına meyleden bir tavır göstermiştir. Onun,

demokrasi hakkındaki -Madisoncu demokrasi- şeklinde adlandırılan görüşleri, toplumdaki mevcut çeşitlilik ve farklılıkları kabul eder ve çoğunluk yönetimine karşı çıkmak gerektiğine dikkat çeker. Birbirleriyle rekabet halindeki bireysel ve bölgesel çıkarlardan azade, tarafsız ve bilgili seçkinlere olan ihtiyaca vurgu yapar. Madison'un fikirleri liberal, cumhuriyetçi ve çoğulcu düşünceyi etkilemiştir.

Demokrasi korkusu birçok toplumda çoğunluğun idaresinden duyulan endişeden ziyade çoğunluğun yapısından kaynaklanır. Halk tarafından yönetime karşı Antik Yunan'daki çekinceleri çağrıştıran bu teoriler demokrasilerde, gücün, yönetmeye en az ehil olanların eline verildiğini iddia eder. Eğitimsiz yığınların erdemden daha çok arzu ve içgüdüleri baskındır. Örneğin *The Revolt of the Masses*'da ([1930] 1961), Ortega y Gasset (1885-1955) yığın demokrasisinin medeni toplumu ve ahlaki düzeni alt üst edeceği ve böylelikle yığınların temel içgüdülerine hitap eden otoriter rejimlerin gelmesine yol açacağı uyarısında bulunur. Demokratlar eşitlik ilkesini savunurken Ortega gibi eleştirmenler daha muhafazakar olan doğal hiyerarşi kavramını benimseme eğilimindedirler. Birçok kişi bu eleştirinin özellikle yığınların arzularını kontrol altına almayan belli bir katılımcı demokrasi biçimine yönelik olduğunu iddia eder. Sözgelimi J. L. Talmon'a göre (1952), Fransız Devrimi sırasında Rousseau'nun radikal demokratik teorileri, Talmon'un 'totaliter demokrasi' diye isimlendirdiği, 'Terör'ün kontrol edilemeyen vahşi yönünü ortaya çıkarmıştır. Birçok kişi 20. yüzyılda Faşist devletlerde gelişen ve açık hava toplantısı, yürüyüş, gösteri ve diğer siyasi tahrik biçimleri aracılığıyla liderle halk arasında doğrudan ve anında ilişki kurmayı amaçlayan referandum temelli demokrasi modelinden benzer dersler çıkarırlar.

## Temsil

Modern demokrasi teorileri ile temsil düşüncesi arasında çok yakın bir ilişki bulunur. Daha önce vurgulandığı üzere vatandaşlar doğrudan yönetimde bulunmadığında siyasetçiler temsil ettikleri halka hizmet ederler iddiası demokrasinin dayanağı olur. Fakat bir şahsın diğerini 'temsil' etmesi ne anlama gelmektedir? Temsil günlük kulla-

nımda, bir şahıs veya manzarayı yansıtan resim gibi, tasvir etme veya huzura getirme anlamlarına gelir. Siyasette temsil, bir birey ve grubun bir şekilde daha büyük insan topluluklarını temsil etmesini ifade eder. Siyasi temsil iki ayrı unsurun -yöneten ve yönetilen- ilişkisi olup bu ilişki sayesinde insanların görüşleri dile gelir ve çıkarları güvence altına alınır. Temsilin demokratik yönetimi sağlayıp sağlayamadığı konusundaki tartışmalara benzer bir şekilde bu ilişkinin doğasının ne olduğu hususunda da derin görüş ayrılıkları mevcuttur.

Uygulamada üzerinde anlaşma sağlanmış tek bir temsil modeli bulunmamakta olup her biri farklı ideoloji ve faraziyelere dayanan, birbiriyle rekabet eden çok sayıda teori vardır. Temsil bazen insanların çıkarlarını onlar adına 'daha bilgili' olan kişilerin hakimane bir şekilde koruyabileceği görüşünü ifade eder. Bu görüş, siyasetçilerin emredici vekalette olduğu gibi seçim bölgelerinde kendilerini seçenlerin görüşlerine bağlı kalmamaları, bilakis aldıkları temsili vekaletle kendi şahsi karar verme ve düşünme yetilerini kullanarak hareket etmeleri gerektiğine işaret eder. Birçok kişiye göre seçimler temsil mekanizmasının temelidir ve seçilmiş siyasetçiler halk tarafından yetkilendirilerek (*mandate*) onların temsilcisi olma hakkını kazanırlar. Yetkilendirmenin ne anlama geldiği ve nasıl davranacakları hususunda siyasetçileri hangi salahiyetlerle donattığı konusu oldukça ihtilaflıdır. Son olarak, çok farklı bir diğer düşünceye göre de temsil bir kişinin diğeri adına hareket etmesi olmayıp, temsilcinin temsil ettiği topluma ve gruplara benzemesini ifade eder. Buna göre, siyasetçiler ancak kendilerini seçen toplumla yaş, cinsiyet, sosyal sınıf, etnik geçmiş vb. konularda benzeşmeleri durumunda temsilci olabilirler. Siyasetçilerin toplumun küçük bir modeli olduğunda ısrar etmek dünya üzerindeki tüm ülkelerde yönetimde bulunan şahısların radikal bir şekilde değişmesini teklif etmek anlamına gelmektedir.

### *Temsili Vekalet mi Emredici Vekalet mi?*

Edmund Burke (bkz. s. 428) Bristol'da 1774 yılında seçmenlere yaptığı meşhur konuşmasında temsil edeceği grubu bilgilendirmek için şunları söyler: 'Temsilciniz hem çalışmalarını hem de kararlarını size borçludur. Kendi görüşünü sizin görüşlerinize feda ederse size hizmet

değil ihanet etmiş olur.' Burke'e göre temsilin özü 'aydınlanmış bilinç'le 'olgunlukla karar vererek' seçim bölgesine hizmet etmektir. Kısacası, temsil ahlaki sorumluluktur: Eğitim alarak kavrama ve anlama yetisi gelişmiş şanslı kişiler bu anlamda daha az şanslı olanların menfaatleri yönünde faaliyette bulunmalıdırlar. Ona göre temsili vekalet teorisi diye isimlendirilebilecek bu yaklaşım şu korkudan hareketle meşruluk kazanır: Milletvekillerinin kendi seçim bölgelerinden doğrudan emir alan elçiler olmaları durumunda Parlamento birbirlerine rakip yerel çıkarların savaş alanına dönüşür ve tüm ulus adına konuşacak kimse bulunamaz. Burke 'parlamentonun tek fayda üzerinde birleşmiş bir ulusun müzakere meclisi' olduğuna vurgu yapar.

Benzer bir yaklaşım 19. yüzyılda düşünceleri liberal temsil teorisinin esaslarını oluşturan J. S. Mill tarafından benimsenir. Kadınlara oy hakkı verilmesinin ilk savunucularından olan Mill, oy verme hakkının işçi sınıfına teşmil edilmesi gerektiğine inansa da kişilerin siyasi görüşlerinin eşdeğer olduğu fikrine karşı çıkar. O, özellikle eğitimli kişilerin görüşlerinin eğitimsiz ve okuma yazma bilmeyenlerden daha değerli olduğuna inanır. Bu yaklaşım onu çoğulcu oy verme sistemini teklif etmeye yöneltir; buna göre diploma sahibi eğitimli kişilerin oyu 4 veya 5 oy, meslek sahibi veya idari işlerde çalışanların oyu 2 veya 3, sıradan işçilerin oyu 1 ve son olarak okuma yazma bilmeyenlerinki sıfır oy sayılmalıdır. Ayrıca, Burke gibi o da, seçildikten sonra temsilcilerin kendi düşünce ve kararlarını seçim bölgesindeki seçmenlerin kararlarına feda etmemesi gerektiği hususunda ısrarcıdır. Ona göre seçmenler seçimle kendilerinden daha iyi eğitim almış ve geniş tecrübesi olan kavrayış sahibi uzman adayları tercih ederler. Onlar kendi görüşlerini yansıtacak kişileri değil bilakis kendi adlarına hakimane eylemde bulunacak siyasetçileri isterler.

Toplumda kişiler arasında bilgi ve anlayışın eşit olmayan bir şekilde dağıtıldığı ve vatandaşların kendileri için en iyi olanı algılama kapasitelerinde farklılıklar bulunduğu inancına dayanan temsili vekalet teorisine göre profesyonel yöneticiler eğitimli seçkinler olmalarından dolayı temsilci sıfatı kazanırlar. Politikacıların kendi sorgulama kapasitelerini kullanmadan üst otoriteden gelen emirlere göre hareket eden elçilere benzer bir şekilde sadece emredici vekaletle hareket etmeleri halinde yığınların rasyonel olmayan önyargıları ve eksik bil-

gileriyle verdikleri kararlara boyun eğmek durumunda kalabilirler. Emredici vekalet yerine temsili destekleyenler ciddi eleştirilere muhatap olmaktadır. Her şeyden önce bu teorinin en temel ilkeleri anti-demokratik açılımlara sahiptir: Şayet halk cahil, eğitimsiz ve aldatılmış olduğu için siyasetçiler onların sözünü harfiyen takip etmek yerine kendi görüşlerine göre hareket edeceklerse o zaman işin başında bu durumdaki halkın temsilci seçmesine izin vermek hata olacaktır. Temsilin temelinin eğitim olduğunun kabul edilmesi durumunda yönetimin, Çin İmparatorluğundaki Mandarin uygulamasına benzer biçimde, sınav başarılarına göre belirlenen atanmış uzmanlara verilmesi gerektiği iddia edilebilir. Mill bu gerekçelerle seçimle belirlenmemiş bir yürütme organına olan ihtiyacı kabul eder. Fakat temsil ile eğitim arasındaki bu ilişki sorgulanmaktadır. Eğitim belki karmaşık siyasi ve ekonomik meselelerin anlaşılmasına yardımcı olacak zorunlu bir unsur olabilir fakat bunun diğer insanların çıkarları konusunda ahlaki karar verme noktasında politikacılara yardım ettiği hususu oldukça şüphelidir. J. S. Mill'in ve dolayısıyla Burke'ün, eğitim insanlara büyük bir sosyal sorumluluk duygusu ve fedakarca hareket etme arzusu verir iddiasını destekleyen delil bulmak hiç kolay değildir.

Temsil teorisine getirilen en ciddi eleştiri diğer insanların hayatlarını kontrol etmekte vekillere büyük bir serbestiyet tanımasından kaynaklanır. Özellikle bir dereceye kadar politikacıların kendi düşüncelerine göre hareket etmelerinin teşvik edilmesi durumunda, halkın baskısından kurtulan siyasetçilerin kendi çıkarlarını öne çıkarma tehlikesi söz konusu olabilir. Böylece temsil demokrasinin yerini alacaktır. Tom Paine (bkz. s. 252) gibi radikal demokratlar tam da bu korkuyu dile getirmektedirler. Halkın egemenliğine dayanan demokrasi doktrininin şiddetli savunucusu Paine aktif bir şekilde Amerikan ve Fransız devrimlerine katılmıştır. Rousseau'nun aksine o, bir temsil biçimine ihtiyaç olduğunu kabul eder. Fakat *Common Sense*'de ([1776] 1987) savunduğu temsil teorisi emredici vekalet idealine yaklaşır. O, 'seçilmişlerin seçmenlerden ayrı bir çıkar tasarlamasını imkansız kılmak için düzenlenen muntazam seçimler yoluyla temsilciler ile seçmenler arasında 'sık sık değiş tokuş'u teklif eder. Radikal demokratlar sık aralıklarla yapılacak seçimlere ek olarak halkın inisiyatif alması gerektiğini savunurlar. Buna göre halk yasa-

ma teklifinde bulunabilir ve ayrıca seçmenler memnun kalmadıkları görevlileri hesaba çekmelerine ve nihai olarak görevden almalarına imkan veren güven oylaması veya yeniden seçim isteme hakkına sahiptirler. Bu bakış açısına göre demokrasi ideali, temsilcilerin temsil ettikleri kişilerin görüşlerine mümkün olduğunca yakın durmalarıyla gerçekleşir.

### *Seçimler ve Yetkilendirme*

Birçok kişiye göre temsil, seçimler ile yakından ilişkilidir. Nitekim siyasetçilerin temsilci olarak isimlendirilmeleri seçilmelerinden dolayıdır. Fakat bu tespit seçimlerin nasıl temsil mekanizması olarak hizmet ettiğini ve seçilen ile seçmenin görüşlerinin birbirine nasıl bağlandığını açıklamaz. Seçim halkın tercihleri sonucunda kamuya ait makamların doldurulmasıdır. Seçim sistemleri, bazıları diğerlerinden daha demokratik veya daha fazla temsil gücüne sahip olacak şekilde farklılıklar arz eder. Seçmenlere tercih imkanı veya kişileri makamlardan alma fırsatı tanımamasından dolayı tek adaylı, rekabetçi olmayan seçim sistemlerinin demokratik kabul edilmesi çok zordur. İngiltere, ABD, Yeni Zelanda ve Hindistan gibi bazı ülkelerde 'dar bölge' -zafer kazanan adayın diğer adaylardan fazla oy alması- modeline dayanan çoğunluk sistemi mevcuttur. Bu sistemlerde her partinin kazandığı toplam sandalye sayısı seçimde aldıkları oy sayısı ile denkleştirilmeye çalışılmaz. Normal olarak çoğunluk sistemleri büyük partilere 'aşırı-temsil', küçüklere ise 'düşük temsil' hakkı tanır. Örneğin 1983 yılında İngiltere genel seçimlerinde, SDP-Liberal İttifakı oyların % 26'sını almasına rağmen Avam Kamerası'nda sadece % 3,4 sandalye kazanabilmiştir. Buna karşın kıta Avrupa'sında ve 1997'den sonra İngiltere'de yetkilendirilmiş güçle donatılmış bölgelerde ve AB seçimlerinde uygulanan nisbi seçim sistemi tekabüliyeti sağlayacak çeşitli araçları barındırmakta veya en azından her partiye aldığı oyla kazandığı sandalye sayısı arasında daha yakın bir ilişki imkanı sunmaktadır.

Kullanılan seçim sistemini dikkate almaksızın baktığımızda bile herhangi bir seçim sistemini temsilin temeli kabul etmenin ciddi problemleri olduğu görülür. Seçim, hükümetin belli uygulamalarına halkın onayını yansıttığı takdirde temsil ifade eder. Diğer bir ifadeyle

seçimin bir anlamının olması gerekir. Bir seçim sonucuna anlam yüklemenin en yaygın yolu, bunun kazanan aday veya partiye 'yetki verdiği' şeklindeki değerlendirmedir. Bu yaklaşımdan da yetkilendirme doktrini diye isimlendirilen temsil teorisi ortaya çıkar. Yetkilendirme resmi emir veya talimattır. Yetkilendirme doktrini herşeyden önce tarafların veya adayların siyasi tekliflerini, konuşmalarla veya manifesto yayınlayarak açıklama taahhüdüne dayanır. Bu teklifler gerçekte parti veya adayın seçilme durumunda yapmaya söz verdiği seçim taahhüdüdür. Bu nedenle oy verme eylemi teklif edilen çeşitli siyasi programlar arasından birini tercihi ifade eder. Seçim zaferi bir programın rakiplerine tercih edildiğini gösterir. Bunun ışığında şu iddia edilebilir: Kazanan parti veya aday sadece manifestosunda taahhüt edilenleri yerine getirmek için halkın desteğini almamış ayrıca bunu yapma yükümlülüğü altına da girmiştir. Temsil, siyasetçilerin, seçilmelerini sağlayan politikalara sadık kalmalarını gerektirir ve bu da sıkı parti disiplini için açık bir meşruiyet sağlar.

Yetkilendirmenin esas değeri seçimlere bir anlam kazandırması ve halkın görüşlerinin ne olduğunu iktidardaki hükümete göstermesidir. Fakat bu doktrinin bazı sıkıntıları da bulunmaktadır. Örneğin doktrin, deli gömleği gibi, hükümet politikalarını partinin seçim zamanı taahhüt ettikleri ile sınırlayarak siyasetçilerin değişen şartlara göre politika değişiklikleri yapmasının önünü tıkar. Doktrin beklenmedik anlarda ortaya çıkan uluslararası ve ekonomik krizler gibi durumlarda bir anlam ifade etmez. Bunun sonucunda geleneksel 'politika yetkilendirmesi' yerine daha esnek olan 'yönetme yetkilendirmesi' kavramı gündeme getirilmiştir. Yönetme konusundaki yetkilendirme çok muğlak olup neredeyse seçim kazanmaları sebebiyle siyasetçilere sınırsız bir otorite tanır.

Şunu da ifade etmek gerekir ki yetkilendirme doktrini oldukça tartışmalı bir seçmen davranış modeline dayanır. Bu model seçmenleri siyasi meseleleri ve bunlara getirilen politika tekliflerini değerlendirmek suretiyle siyasi tercihlerini rasyonel bir şekilde belirleyen varlıklar olarak kabul eder. Gerçekte seçmenlerin siyasi meseleler veya siyasi manifestoların içerikleri hakkında çok az bilgiye sahip olduklarını gösteren sayısız delil bulunmaktadır. Seçmenler bir dereceye kadar parti liderinin karizması, partinin imajı ve doğup büyüdükleri

sosyal çevrede alışkanlık haline getirdikleri sadakatleri gibi 'irrasyonel' etkenlerin tesiri altındadırlar. Gerçekten büyük ölçüde televizyon tartışmaları ile yürütülen modern seçim kampanyalarında politikalardan daha çok şahsiyetlere veya meselelerden daha çok imajlara yoğunlaşılması bu eğilimi güçlendirmektedir. Ayrıca seçmenler politikalardan etkilenseler de muhtemelen bazı seçim vaatleri onlara daha çekici gelecek, diğerlerine karşı ise daha az ilgili ve hatta karşı duracaklardır. Seçim kampanyasını tek bir meselenin işgal ettiği nadir bazı durumlar dışında, seçimler doğası gereği muğlaktır ve hangi politikaların bir partiyi zafere, diğerini yenilgiye götürdüğü hususunda güvenilir bir kılavuz olamamaktadırlar.

Son olarak, çoğulcu seçim sistemine sahip ülkelerde hükümetlerin mutlak çoğunluk yerine nisbi temsil sistemine göre oluşması bir diğer problemdir. Örneğin Bill Clinton 1992 yılında % 43 nisbi ekseriyet ile ABD başkanı olmuş, 2001'de İngiltere'de Blair hükümeti % 41 oy oranı ile Avam Kamerası'nda 167 fazla sandalyeyle mutlak çoğunluğu sağlamıştır. Hükümete karşı olan oyların destekleyenlerden fazla olması durumunda yetkilendirmeden bahsetmek açıkça anlamsız olacaktır. Diğer taraftan koalisyon hükümetlerinin oluşmasına neden olan nisbi sistemler demokratik yetkilendirmenin önündeki engellerden birisidir. Bu gibi durumlarda hükümetlerin politikaları genellikle seçim sonrasında koalisyon ortakları ile yapılan pazarlıklarla değişmektedir. Bu süreçte seçimlerde destek gören politikalara uzlaşı konusu olan politika paketiyle eklemeler veya çıkarmalar yapılabilir. Bu nedenle koalisyon ortaklarından birisine oy verenlerin sonuçta ortaya çıkan hükümet programından memnun kalmayacaklarını tahmin etmek hiç de zor değildir. Koalisyon müzakereleri sonucunda ortaya çıkan böyle bir paket için seçmenlerin desteği sorulmadığından ortaya çıkan programın gerçekte yetki aldığından bahsetmek çok zordur.

### *Benzerlik Modeli*

Siyasi temsille ilgili son teori, temsilcilerin nasıl seçildiğinden daha çok onların temsil ettikleri gruba benzeyip benzemedikleri hususuna dayanır. Bu temsil kavramı pazar araştırmacılarının ve kamuoyu anketçilerinin kullandığı 'temsili kesit' kavramında somutlaşır. Bu anlamda 'temsilci' olabilmek için belli bir gruptan gelmek ve

onun özelliklerini taşımak gerekir. Temsili hükümet, toplumun sosyal sınıf, cinsiyet, din, etnik köken, yaş vb. farklı özelliklere sahip tüm grup ve kesimlerinden üyeleri toplumdaki güçleri ile orantılı olacak şekilde içinde barındıran küçük bir örneğidir.

Bu temsil teorisi çok farklı kesimlere mensup kuramcı ve siyasi eylemciler tarafından desteklenmektedir. Bireyin inanç, tavır ve değerlerinin sosyal geçmişleri ile şekillendiğine inanan bazı sosyalistler de bu teoriyi kabul ederler. İnsanların fikirleri birçok durumda sınıfsal kök, aile ortamı, eğitim, meslek vb. özelliklerden kaynaklanır. Sosyalistler uzun süredir, siyasi elitin -bakanlar, bürokratlar, hakimler, polis ve askeri idareciler- oransız bir şekilde imtiyazlı ve servet sahibi kesimlerden gelmesini demokrasi önündeki en büyük engel olarak görürler. Güç merkezlerinde 'düşük oranda temsil edilen' işçi sınıfı, fakir ve mağdurların menfaatleri dışlanmakta veya yok sayılmaktadır. Ataerkil yapının ve erkek egemenliğinin, kadınları yaşamın tüm sektörlerindeki güçlü ve etkili makamlardan dışladığını iddia eden feminist kuramcılar da (bkz. s. 75) bu temsil çeşidine ilgi gösterirler. ABD'deki Ulusal Kadın Örgütü gibi gruplar siyasetteki ve profesyonel yaşamdaki kadın sayısının artması için kampanya yapmaktadır. Benzer bir şekilde ırkçılık karşıtı eylemciler ırki azınlıklara karşı toplumdaki mevcut önyargı ve bağnazlıkların devlette ve yaşamın diğer alanlarında bu grupların 'düşük temsili' ile devam ettirildiğini iddia etmektedirler. Özellikle ABD'de sivil hakları savunan grupların temel hedefi azınlıkların kamusal alandaki temsil oranlarının arttırılmasıdır.

Bu temsil teorisi, grupların menfaatlerini ancak onların içinden çıkacak kişilerin hakkıyla dile getirebileceği inancına dayanır. Temsilin anlamı başkaları adına veya onlar için konuşmaktır; temsil ettiği kişiler hakkında ayrıntılı şahsi bilgisi olmayan bir kişinin bu grubu temsili imkansızdır. En genel ifadesiyle bu iddia kendi geçmişleriyle şekillenen insanların kendilerinden farklı olanların görüşlerini anlamakta yetersiz veya gönülsüz olabileceklerini öne sürer. Bu iddiayı daha da ileri götürenler, 'kişinin kendisini başkasının yerine koyabilme' veya empati yapabilme kapasitesi ile daha derin duygusal bağlılık sağlayacak şekilde diğer insanların yapıp ettiklerini doğrudan ve şahsen tecrübe etme durumunu birbirinden ayırırlar. Örneğin sözde

'feminizm taraftarı' 'Yeni Erkek' tipi, kadınların çıkarlarına sempati gösterip cinsiyet eşitliği ilkesini savunsa da kadınların problemlerini onlar kadar asla ciddiye alamaz. Erkeklerin tecavüz mağduru olmaları uzak ihtimal olduğu için onlar tecavüz suçunu kadınlar kadar esaslı bir şekilde değerlendiremezler. Aynı şekilde etnik azınlığın kötü durumuna kayda değer derecede ilgi gösteren beyaz liberaller ırkçılığı tecrübe etmedikleri için tavırlarının azınlık topluluğun üyelerinin hissettiği arzu ve bağlılığa eşdeğer olması mümkün değildir. Benzer bir şekilde zengin ve güvenlikli bir çevreden gelen kişinin fakir ve mağdur olmanın ne anlama geldiğini tam olarak anlaması da çok zordur.

Fakat temsilcilerin temsil ettikleri insanlara benzemeleri veya yönetimin halkın küçük bir örneği olması gerektiği yönündeki kanaat evrensel kabul görmemiştir. Birçok kişi aslında bunu gerekli ön şarttan ziyade demokrasiye karşı pozitif tehdit olarak görmektedir. Herşeyden önce insanların kendileri gibi siyasetçiler tarafından yönetilmeyi istemedikleri iddia edilebilir. Dünyanın hiçbir yerinde hükümetler yönetilenleri temsil eden bir kesit şeklinde tanımlanmaz; hatta ironik olan şudur ki bu ideale yaklaşan ülkeler tek parti yönetimi altındaki ortodoks komünist rejimlerdir. Ayrıca siyasetçilerin seçilme gerekçesi kendilerini seçen toplumun özelliklerini taşımaları veya onlara benzemeleri ise bu durumda hükümet sadece o toplumun sınırlılıklarını yansıtacaktır. Nüfusun çoğunluğu umursamaz, az eğitimli, yeterli bilgi sahibi olmayan kişilerden oluşan bir toplumda hükümetin bu topluma benzemesinin ne avantajı olabilir? J. S. Mill gibi bu temsil teorisini eleştirenler iyi yönetimin siyasetçilerin eğitimli, becerikli ve başarılı kişilerden seçilmesini gerekli kıldığına dikkat çekerler.

Bu teorinin bir diğer tehlikesi de temsili sınırlı, dar bir açıdan ele almasıdır: Sadece bir kadın kadınları temsil edebilir; sadece bir siyah diğer siyahları temsil edebilir; sadece bir işçi sınıfı üyesi işçi sınıfını temsil edebilir vb. Tüm temsilcilerin içinden geldikleri grubun çıkarları için mücadele ettiği bir siyasi ortamda ortak iyiyi kim savunacak veya ulusal yararı kim ileri götürecektir? Gerçekten bu temsil biçimi sosyal bölünme ve çatışmalara davetiye çıkarır. Ayrıca seçilenle seçmen arasındaki benzerliği esas alan temsil teorisi hedeflerin nasıl gerçekleştirileceği sorusu ile de başa çıkmalıdır. Şayet amaç hükümeti toplumun küçük bir modeli yapmak ise bunu gerçekleştirmenin tek

yolu seçmen tercihleri ve bireysel özgürlükler üzerinde baskı uygulamaktır. Örneğin siyasi partiler kadın ve azınlık gruplar için aday kotası belirlemeye zorlanabilir; bazı seçim bölgelerinde belirli çevreden gelen kişiler aday olabilir veya daha dramatik bir şekilde seçmenler sınıf, cinsiyet ve ırk esasına göre ayrılıp sadece kendi gruplarından adaylara oy vermeye zorlanabilirler.

## Kamu Yararı

Halkın doğrudan katılımının sınırlı olduğu temsili sistemlerde demokratik yönetim iddiası hükümetin bir şekilde halka hizmet ettiği veya onun adına iş yaptığı düşüncesine dayandırılır. Tüm siyasi sistemlerde politikacılar 'ortak iyi' veya 'kamu yararı'na hizmet için çalıştıklarını iddia ederler. Fakat bu kavramların çok sık kullanılması onların değerini düşürmekte ve hemen hemen anlamsız hale getirmektedir. Kamu yararı kavramı genellikle politikacıların görüş ve eylemlerine ahlaki saygınlık elbisesi giydirmeye yardımcı olmaktadır. Siyaset teorisinde hayati role sahip ortak iyi veya kamu yararı kavramı 'halk *için* yönetim' ifadesindeki demokratik idealin temel taşıdır. Kamu yararı kavramı özellikle 20. yüzyılın son dönemlerinde amansız ve çoğu zaman düşmanca bir incelemeye konu olmuştur. Buna göre örneğin her bir vatandaşın özel yararı ile onların kolektif veya kamu yararını ayırt etmek zor hatta imkansızdır. Bazı yorumcular kavramın bizatihi kendisini yanıltıcı veya tutarsız görürler. Bunun yanında kamu yararının uygulamada nasıl tanımlanacağı hususu ayrı bir ilgi konusudur. Bu da 'demokrasi ikilemi' diye adlandırılan tartışmayı tetikler; demokratik yönetim arzulanan bir şey olsa da onu gerçekleştirecek anayasal bir düzenleme ve seçim mekanizması mevcut değildir.

### *Özel Yarar ve Kamu Yararı*

Siyasi tartışmalar çoğu zaman belirli bir eylem veya politikanın bir kişinin yararına olup olmadığı sorusu etrafında cereyan eder, fakat bu yararın ne olabileceği veya neden önemli kabul edilmesi gerektiği hususuna fazla dikkat edilmez. En geniş anlamı ile 'yarar' bir çeşit fayda veya avantajı; kamu yararı da halk için 'iyi'yi ifade eder. Bu 'iyi' nelerden oluşur veya bunu kim tanımlar? Menfaatler her bir birey tarafından subjektif bir şekilde tanımlanmış dilek ve arzu-

lardan ibaret olabilir. Bu durumda yarar bilinçli bir şekilde kabul edilmeli ve bazı davranış biçimlerinde kendini göstermelidir. Örneğin sosyologlar, menfaatleri, bireylerin *'açığa çıkmış* tercihleri' şeklinde tanımlarlar. Bir başka açıdan yarar bireyin şahsen tamamıyla farkında olmadığı ihtiyaç, gereklilik ve hatta zorunluluk şeklinde düşünülebilir. Bu da 5. bölümde tartıştığımız 'hissedilen' subjektif yararlar ile belli bir ölçüde objektif temeli olan hakiki veya 'gerçek' menfaatler ayrımını hatırlatmaktadır.

Yarar kavramını tanımlama problemi kamu yararı kavramı tartışmasıyla birlikte yürümekte, bu da meseleyi ideolojik tartışma ve görüş ayrılıklarının içine hapsetmektedir. Tüm menfaatlerin kişilerin 'hissettiği', açığa çıkmış tercihler olduğu hususunda ısrar edenler, kendileri için neyin iyi olduğuna karar vermede bireylerin tek hakim olduğunu kabul ederler. Buna karşın, 'gerçek' menfaat kavramını kabul eden kuramcılar cahil, aldatılmış veya bir şekilde yönlendirilmiş olan halkın, kendisi için en iyi yararı belirlemekte yetersiz kaldığını iddia ederler. Brian Barry *Political Argument*'da (1990) kişinin menfaatini 'istediklerini elde etme fırsatlarının artması' şeklinde tanımlayarak iki kavram arasındaki mesafeyi kapatmaya çalışır. Bu iddia, menfaatlerin sadece bireyler tarafından tanımlanan 'istekler' olduğunu kabul eder, ancak isteklerini gerçekleştirebilmek için rasyonel ve uygun araçları seçmekte başarısız olan bireylerin kendileri için en iyiyi seçtiklerinin söylenemeyeceğini öne sürer.

'Özel' diye isimlendirilen menfaatler ise genelde belirli birey veya grupların bencil ve özellikle materyalist olarak tanımlanan çıkarlarıdır. Bu düşünce insan hakkında uzun süreden beri var olan liberal inançlara dayanır: Bireyler, her biri kendi menfaatini arttırmaya çalışan ayrı ve bağımsız şahsiyetlerdir. Kısacası bireyler bencil olup kendi çıkarlarını düşünürler. Böylesi bir özel çıkar kavramı kaçınılmaz bir şekilde çatışma veya en azından rekabet ortaya çıkaracaktır. Akılcı hareket eden bireylerin kendi çıkarlarını diğerlerininkilere önceledikleri ve kendi 'iyi'leri için çaba gösterdikleri farzedilir. Sosyalistler bu kavramı reddederler. Onlara göre insanlar bencil olmaktan ziyade sosyalleşebilen ve toplu halde yaşayabilen, birbirlerine ortak insanlık duygusu ile bağlı varlıklardır. İnsan tabiatının esasında sosyal olduğunu iddia etmenin her türlü özel çıkar kavramı için somut

sonuçları olacaktır. Bireyler hemcinslerinin "iyiliği" ile ilgilendikleri ölçüde kendi özel çıkarları herkesin ortak yararından ayırt edilemez olur. Diğer bir deyişle, sosyalistler özel ve kamu yararı arasındaki ayrıma meydan okurlar ve bu duruş onları çatışma ve rekabet yerine doğal sosyal uyum inancına götürür.

Birçok siyaset kuramcısı özel çıkarlar ile kamu yararı arasında ayrım yapılabileceğini kabul eder. Her türlü kamu yararı kavramı ilk planda 'kamu'nun ne ifade ettiği hususunda açık bir anlayışa dayanmalıdır. 'Kamu' toplumun büyük bir bölümüne veya salt çoğunluğuna değil, *tüm* üyelerine karşılık gelir. Özel çıkarlar çoklu ve rekabetçi olduğu halde kamu yararı bölünemez; o halkın tamamının yararlandığı şeydir. Bununla beraber kamu yararının neden ibaret olduğu hususunda iki farklı kavramlaştırma bulunmaktadır: Bunlardan birincisi paylaşılan veya ortak yararlar düşüncesine dayanır. Bu bakış açısına göre ancak bireylerin kendi çıkarlarına uygun ortak eylem ve politikaların mevcut olması durumunda menfaatlerin örtüşmesinden ve paylaşılmasından söz edilebilir. Bu durumda kamu yararı toplumun tüm üyelerinin ortak bir şekilde kabul ettiği özel çıkarlardan ibarettir. Bunun en açık örneği tüm vatandaşların ortak fayda çerçevesinde değerlendirecekleri, dış saldırı karşısında ülke savunmasıdır.

### Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Cenevre doğumlu Fransız ahlak ve siyaset filozofu Rousseau belki de Fransız Devrimi'ni etkileyen en önemli entelektüeldir. Rousseau kendi kendini eğitmiştir. 1742'de Fransız Aydınlanması'nın önde gelen üyelerine, özellikle Diderot'ya yakın olabilmek için Paris'e yerleşir. Otobiyografisi *Confessions*'da (1770) büyük bir samimiyetle kendi yaşamını ele alır ve hata ve zaaflarını ortaya koyar.

Rousseau'nun, eğitimden sanat, bilim, edebiyat ve felsefeye kadar uzanan çok çeşitli alanlardaki eserleri 'insan tabiatı'nın özü itibariyle iyi olduğuna ve 'sosyalleşmiş insan'ın bozulmuşluğuna vurgu yapar. O, *Emile*'de ([1762] 1978) özetleyip *Social Contract*'da ([1762] 1969) geliştirdiği siyasi öğretilerinde, liberal, sosyalist, anarşist ve bazılarının iddiasına göre faşist

düşünceyi etkileyen radikal demokrasi modelini savunur. Rousseau'nun modelinin önceki sosyal sözleşme teorilerinden farkı bireyin özgürlüğü ile yönetim sürecini birbirinden ayırmama çabasıdır. O insanların kendi özgürlüklerini kaybetmeden hükmü altına gireceği bir otorite biçimi geliştirmeyi amaçlar. Her bir vatandaşın 'hususi' ve bencil çıkarlarına karşı toplumun ortak iyisini yansıtan 'genel irade'ye dayanan yönetim modelini teklif eder. Rousseau özgürlüğün genel iradeye itaat ve siyasi katılımdan ibaret olduğuna inanır; ayrıca bireylerin 'özgür olmaya zorlanabileceği'ni iddia etmeye hazır bir durum sergiler. O ortak sivil bir din etrafında birleşmiş küçük, nispeten eşitlikçi toplumlarda uygulanabilecek siyasi bir sistem tasarlar.

Alternatif ve daha radikal kamu yararı kavramı, ortak özel çıkarlardan daha çok bir bütün olarak kolektif kamunun menfaatlerine dayanır. Bu bakış açısı kamuyu, çıkarları örtüşen veya örtüşmeyen bir bireyler toplamı olarak görmek yerine kendine has ortak menfaat sahibi kolektif varlık şeklinde tasvir eder. Bu görüşün klasik savunucusu 'genel irade' fikrini geliştiren Rousseau'dur. *The Social Contract*'ta ([1762] 1969) Rousseau genel iradeyi 'devamlı bir şekilde bütünün refahı ve korunmasının amaçlanması' olarak tanımlar. Genel irade toplumun ortak yararını temsil eder; o özel bireyler yerine tüm vatandaşların yararınadır. Rousseau böylece genel irade ile her bir vatandaşın bencil ve özel iradesi arasında ayrım yapar. Genel irade gerçekte insanların bencil olmadan hareket etmeleri durumunda isteyecekleri şeydir. Bu kavrama ilişkin sorun, vatandaşlar bencil olmaya devam ettikleri müddetçe tek tek vatandaşların şahsi tercihleri üzerine inşa edilemeyecek olmasıdır. Her ne kadar Rousseau açıkça genel iradenin toplumun her bir üyesinin çıkarlarından daha 'yüksek' yararı yansıttığına inansa da vatandaşların genel iradeyi kendi iradeleri olarak kabul etmelerinde zorluklarla karşılaşılabilir.

### *Kamu Yararından Söz Edilebilir mi?*

'Ortak iyi' ve 'ulusal çıkar' kavramlarının devam eden şöhretine rağmen kamu yararı düşüncesi gittikçe artan bir oranda eleştiri konusu olmaktadır. Eleştirmenler yalnızca, politikacıların bu terim-

leri gelişi güzel kullanmalarını değil, kavramın bizatihi kendisinin sorunlu olduğunu iddia etmektedirler: Kamu ortak bir menfaate sahip olmayabilir. Bu görüşün önde gelen savunucuları bireyci veya klasik liberal düşünceyi kabul ederler. Örneğin Jeremy Bentham (bkz. s. 441), bireylerin, onun isimlendirmesiyle, 'fayda'yı (*utility*) en üst seviyeye çıkarmaya çalıştığı iddiasına dayanan bir ahlak ve siyaset felsefesi geliştirir. Fayda her bireyin tecrübe ettiği acı ile hazzın hesabı üzerine dayanır. Diğer bir ifadeyle sadece bireylerin çıkarları olabilir ve yararı tanımlayacak olan da her bireyin bizatihi kendisidir. Bu bakış açısına göre her türlü kamu yararı kavramı sahtedir; toplumun menfaatleri Bentham'ın ifadesiyle 'onu [toplumu] oluşturan çeşitli üyelerin menfaatlerinin toplamından ibarettir.' Her bir üyesinin farklı çıkar peşinde olduğu bir toplumda özel çıkarların birleşmesi anlamındaki kamu yararı kavramı çok az şey ifade eder: Özel çıkarların toplamından insicamlı bir 'kamu yararı' kavramı çıkmaz.

Bireyciliği savunanlar vatandaşların çoğunun veya tümünün üzerinde anlaşacağı kamu düzeni ihtiyacı veya dış saldırılar karşısında savunma ihtiyacı gibi meselelerin nadirattan olduğunu öne sürerler. Kamu düzeninin devam ettirilmesi gibi genel hedeflerde anlaşma sağlansa bile bunun en iyi şekilde nasıl gerçekleştirileceği hususunda büyük görüş ayrılıkları olacaktır. Mesela düzen, sosyal eşitlik ve sivil özgürlüklere saygıyla mı daha iyi sağlanır yoksa sert cezalar ve sıkı politikalarla mı? Bentham'ın görüşleri açıkça, Rousseau'nun kamu yararını cemaatin ortak menfaati şeklinde anlayan alternatif yaklaşımına zıttır. 'Toplum', 'cemaat' ve 'kamu' gibi kolektif varlıklar mevcut olmadığı için genel irade kavramı en basit ifadesiyle anlamsızdır. Bentham'ın kamu yararını kabule yaklaştığı en yakın nokta 'en fazla sayıdaki kişinin azami mutluluğudur' şeklinde tanımladığı genel fayda kavramıdır. Fakat kamu politikalarının 'en fazla sayıdaki' özel yararı tatmin edecek şekilde düzenlenmesi gerektiğine vurgu yapan bu formül toplumdaki tüm üyelerin menfaatlerine hizmet etmez.

Benzer düşünceler, siyaseti farklı grup ve çıkarlar arasındaki rekabet olarak gören modern çoğulculuk kuramcıları tarafından geliştirilmiştir. Organize grupların ortaya çıkışı, 'rasyonel tercih' (bkz. s. 302) veya 'kamusal tercih' kuramcıları tarafından rasyonel ve kişisel çıkara yönelik davranışlar esas alınarak açıklanır. Tek başlarına hareket ettiklerinde güçleri sınırlı kalan bireyler benzer menfa-

atleri paylaşanlarla ortak eylemde bulunduklarında daha etkili olabilirler. Örneğin sendikaların ortaya çıkışını bu tespit üzerinden açıklamak mümkündür: Tek bir işçinin grev tehdidini önemsemeyen bir işveren tüm işgücünün topyekun grevini dikkate almamazlık edemez. Ortak çıkarların varlığını ve kolektif eylemin önemini ortaya koyan bu yorum, genel kabul görmüş kamu yararı düşüncesine meydan okur. Çıkar grupları etnik veya dini gruplar, sendikalar, mesleki örgütler, işveren grupları gibi toplumun bir bölüm veya grubunu temsil eden 'bölgesel' baskı gruplarıdır. Her bir grup kampanya ve lobicilik ile genişletmeye çalıştığı farklı çıkarlara sahiptir. Her bir grubun kendi menfaatini toplumunkine öncelemesinden dolayı kamu yararına alan kalmaz. Gerçekten de rekabet halindeki çıkarların toplamı şeklindeki bir çoğulcu toplum görüşü, toplumun kendine has kolektif menfaatler edinmesine izin vermez.

Artan eleştirilere rağmen kamu yararı kavramı tüm kuramcılar tarafından terk edilmemiştir. Kavramın savunusu iki şekilde yapılmaktadır. İlk görüş, bireyci saldırının dayandığı felsefi faraziyeleri reddederek, insanın sürekli kendi yararını düşündüğü yönündeki iddiayı sorgular. Örneğin Rousseau bencilliği doğal bir saik olmaktan daha çok sosyal bozulma sonucunda ortaya çıkan bir durum olarak değerlendirir. Ona göre bir cemaatin üyesi olarak hareket ettiğinde hakiki karakteri ortaya çıkan insan ahlaki, hatta asil bir varlıktır. Sosyalistler de benzer gerekçelerle kamu yararı düşüncesine sahip çıkarlar. Sosyalist kamu yararı kavramına göre bireyler birbirleriyle yarış içinde olan ayrı ve soyutlanmış yaratıklar değildirler. Buna göre ortak insani ihtiyaçlarla birbirine bağlanan bireyler hemcinsleriyle hakiki ortak meseleleri paylaşan sosyal canlılardır. Kamu yararı kavramını, sosyalist insan tabiatı kavramlaştırmasına dayanmadan, rasyonel tercih teorisi bakış açısıyla savunmak da pekala mümkündür.

Kamu yararı kavramının tamamen terkedilebilmesi için şahsi menfaatlerin peşinden gidilerek toplumda en azından 'en fazla sayıda' kişinin çıkarının gerçekten karşılanacağının ortaya konulması gerekir. Aslında kontrolsüz bir şekilde şahsi çıkarlar peşinde koşmanın, nihayetinde kendi kendini yok edici bir durum ortaya çıkaracağı yönünde güçlü gerekçeler mevcuttur. Sadece şahsi çıkarlar ile yönlendirilen bir toplum hüsrana ve mutsuzluğa düşecektir. Bu durum ekonomistlerin 'kamusal mal' kavramına atıfla açıklanabilir. Kamusal

mal, üretimi konusunda kimsenin katkıda bulunmadığı fakat tüm bireylerin kendisinden istifade ettiği mal ve hizmetlerdir. Çevre kirliliğinin önlenmesi ve enerji tasarrufu gibi hassasiyetler kamu yararını açıkça ortaya koyan örneklerdir. Çevreyi ve sınırlı enerji kaynaklarını koruma, insan sağlığı ve muhtemelen insan türünün uzun dönem yaşamını sürdürebilmesi için hayati öneme sahip kamusal mallar kapsamında değerlendirilmektedir. Fakat kendi yararını düşünen insanlar rasyonel olarak çevreyi yağmalama veya hayati kaynakları boşa harcama yolunu tercih edebilirler. Örneğin, özel firmalar zehirli atıklarını, çevre dostu olacak şekilde elden çıkarmak çok pahalı olduğundan veya kendi atıklarının tek başına ciddi zarar vermeyeceği düşüncesiyle nehir ve denizlere boşaltmaktadırlar. Açıkçası tüm şirketlerin benzer nedenlerle aynı şekilde hareket etmesi durumunda sonuç çevre felaketi olacaktır: Denizler ve nehirler kirlenerek kullanılmaz hale gelecek, hastalıklar yayılacak ve bunun sonucunda herkes zarar görecektir.

Kamusal mal düşüncesi birey veya grupların özel çıkarlarından farklı kamusal ve kolektif menfaatlerin varlığına işaret eder. Bunların bireyleri ilgilendiren 'hisse dayalı subjektif' çıkarlara kıyasla 'gerçek' menfaatler olduğu iddia edilebilir. Fakat bu, Barry'nin tespitiyle, kendileri için neyin iyi olduğunu bilemeyen birey ve gruplar için geçerli bir durum olarak görülebilir. Tüm insanlar temiz ve sağlıklı bir çevreye olan ihtiyacı kabul etmekle birlikte kendi başlarına bırakıldıklarında bunu sağlamak için hiçbir şey yapmazlar. Bu gibi durumlarda kamu yararı ancak tüm toplumun ortak faydasını temin için, şahsi çıkar peşinde koşmayı devlet müdahalesiyle kısıtlayan düzenlemelerle sağlanabilir.

### *Demokrasinin Açmazları*

Genel irade gibi soyut bir kavramdan türetilen herhangi bir kamu yararı kavramının temel sorunu, hükümetleri vatandaşların ortaya koyduğu tercihlerden uzaklaştırarak politikacıların kamu yararını istedikleri gibi tanımlamalarına izin vermesidir. Bu tehlikenin en çarpıcı örnekleri Mussolini ve Hitler gibi faşist diktatörlerin yönetiminde gelişen 'totaliter demokrasiler'de görülebilir. Bu rejimlerin demokrasi anlayışına göre halkın gerçek menfaatlerini tek başına 'Lider' belirleyebilir. Faşist liderler böylece 'gerçek' demokrasiyi mut-

lak diktatörlük olarak tanımlarlar. Gerçekte hiçbir tutarlı demokratik yönetim biçimi münhasıran kamu yararı lehindeki bir iddiaya dayanamaz; bu iddianın bir şekilde kamusal kontrol ve takibe konu olması gerekir. Kısacası hiçbir kamu yararı tanımı, bir şekilde kamunun ortaya çıkan genel tercihlerine karşılık gelmediği sürece anlamlı olamaz. Bu tekabüliyet ise ancak genel seçim mekanizması aracılığıyla sağlanabilir.

## Rasyonel Tercih Teorisi

Rasyonel tercih teorisi, kamusal tercih teorisi, sosyal tercih teorisi ve oyun teorisi gibi çok çeşitli alt bölümleri ile bir siyasi analiz aracı olarak 1950'lerde ortaya çıkmış ve 1970'lerden sonra büyük bir önem kazanmıştır. Zaman zaman formel siyaset teorisi diye de isimlendirilen bu teori büyük ölçüde, genellikle kendi çıkarlarını önceleyen bireyin rasyonel davranışlarıyla ilgili usuli kurallara dayanan modeller inşa eden ekonomik teori örneğinden esinlenmektedir. ABD'de çok güçlü bir şekilde yerleşmiş ve özellikle Virginia Okulu ile bağlantılı olan rasyonel tercih teorisi seçmen, lobi grupları, bürokrat ve siyasetçilerin davranışlarına vukufiyet sağlamakta kullanılmaktadır. Kurumsal kamusal tercih teorisi diye isimlendirilen siyasi analizler üzerinde büyük bir tesiri bulunmaktadır.

Tarihi, Hobbes'a (bkz. s. 150) kadar uzanan ve aynı zamanda faydacılığın kuramsallaşmasında kullanılan bir metoda dayanan rasyonel tercih kuramcılarına göre farklı amaçlarını gerçekleştirmek isteyen siyasi aktörler her zaman için en etkin yolu tercih ederler. Bu yaklaşımın bir çeşidi olan kamu tercih teorisi kamusal mallarla ilgilenir. Üretimine katkıda bulunmadıkları halde bireylerin istifade etmeleri engellenmeyen -temiz hava gibi- kamusal mallar pazardan ziyade devlet tarafından sağlanır. Neo-klasik ekonominin faraziyelerinden daha çok matematik disiplininden etkilenerek gelişen oyun teorisi, bu yaklaşımın bir diğer örneğidir ve bireyin davranışlarıyla ilgili bilmeceleri analiz etmek için bazı temel ilkeleri kullanmaktadır. Oyun teorisinin en meşhur örneği, rasyonel şahsi yararı hedefleyen davranışların, işbirliğiyle ortaya konulan eylemlerden daha az faydalı olduğunu gösteren 'mahkum ikilemi'dir.

Rasyonel tercih teorisini savunanlar, siyasi analizcilerin ekonomik teori eksenli açıklama modelleri geliştirmelerine imkan sağlayarak siyasi fenomenlerin tartışılmasına büyük bir dinamizm getirmişlerdir. Fakat siyasi analizlerin rasyonel tercih bakış açısıyla yapılması hiçbir şekilde evrensel kabul görmemiştir. Rasyonel tercih teorisi insan rasyonalitesine aşırı vurgu yapmasından dolayı eleştirilmektedir; o kadar ki bu teori insanların tercih edilmiş açık hedeflere nadiren sahip olduğunu, tam ve doğru bilgi ışığında çok seyrek karar verdiğini göz ardı etmektedir. Ayrıca soyut birey modelinden hareket ettiği için sosyal ve tarihi etkenleri çok az dikkate alan rasyonel tercih teorisi insanın şahsi ilgilerinin doğuştan olmayıp toplum içinde belirlendiği gerçeğini anlamakta başarısız kalmaktadır. Son olarak, rasyonel tercih teorisinin bazen insan davranışı hakkındaki ilk varsayımından kaynaklanan muhafazakar değer önyargısına sahip olduğu söylenebilir.

## Anahtar Şahsiyetler

**James Buchanan (1919- )** Amerikalı ekonomist Buchanan serbest pazarı savunmak ve küçük devlet lehine iddialarda bulunmak amacıyla kamu tercih teorisini kullanır. Farklı anayasal düzenlemelerin bir ulusun sosyal ve ekonomik gelişimini nasıl etkilediğini ortaya koyabilmek için anayasal ekonomi düşüncesini geliştiren Buchanan demokrasinin kusurlarını ve ekonomik çarpıklığını analiz ederken çıkar gruplarının kendileri için faydalı olan şeyleri temin etme hususundaki becerilerinin toplumun aleyhine olacak şekilde işlediğine vurgu yapar. O siyasi pazarı kontrol altında tutmak ve devlet gücünün genişlemesine engel olmak için güçlü anayasal kısıtlamaları savunur. Buchanan'ın temel eserleri *Fiscal Theory and Political Economy* (1960), *The Calculus of Consent* (G. Tulloch ile birlikte) (1962) ve *Liberty, Market and the State*'dir (1985).

**Anthony Downs (1930- )** Amerikalı ekonomist ve siyaset analizcisi Downs ekonomik varsayımlara dayanan bir demokrasi teorisi geliştirmiştir. Onun siyasi davranışa ilişkin 'mekansal modeli' -ki bu, rasyonel tercih teorisinin alt inceleme birimidir- siyasi aktörlerin, adayların ve seçmenlerin diğer aktörlerle bağlantılı olarak nerede duracaklarını hesap edebi-

lecekleri bir 'politika alanı' öngörür. Schumpeter'den (bkz. s. 275) etkilenen Downs siyasi partileri kendilerini iktidara getirecek politikalar geliştirmekten başka bir şey düşünmeyen oy kazanma makineleri olarak resmeder. Buna dayanarak o hem siyasi partilerin davranışlarını hem de bazı parti sistemlerinin özelliklerini açıklar. Downs'un siyasetle ilgili temel çalışması *An Economic Theory of Democracy*'dir (1957).

**Mancur Olson (1932-98)** Amerikalı siyaset bilimcisi Olson grup davranışlarını analiz ederken kamu tercih teorisini kullanır. O insanların sadece 'kamu malları'nı güvenceye almak için çıkar gruplarına katıldığını iddia eder. Bireyler üyelik ücretini ödemeden grup faaliyetlerinin faydalarından nasiplenen asalaklara (*free riders*) dönüşebilecekleri için ortak bir çıkarın varlığı bunu geliştirip savunacak bir organizasyonun oluşumunun garantisi değildir. Olson grup gücünün dağılımıyla ilgili çoğulcu varsayımları sorgular ve güçlü çıkar grubu ağlarının ulusun ekonomik performansını tehdit ettiğini iddia eder. En meşhur çalışmaları *The Logic of Collective Action* (1968) ve *The Rise and Decline of Nations*'dır (1982).

## İleri Okumalar

Barry, B. & Hardin, R. (ed.), *Rational Man and Irrational Society?*, Beverly Hills: CA: Sage, 1982.

Dunleavy, P., *Democracy, Bureaucracy and Public Choice: Economic Explanation in Political Science*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991.

Self, P., *Government by the Market*, Londra: Macmillan, 1993.

Anthony Downs *An Economic Theory of Democracy*'de kamu yararını temin etmede en uygun yolun seçim olduğunu etkili bir şekilde açıklamaya çalışır. O demokratik süreci ekonomik teori düşüncesinden hareketle izah eder. Seçim rekabetinin bir siyasi pazar ortaya çıkardığına inanan Downs'a göre bu pazarda politikacılar hükümet gücünü ele geçirmeye çalışan girişimciler, bireysel seçmenler de kendi tercihlerini en iyi şekilde temsil eden partiye oy veren tüketiciler gibi davranırlar. Downs, açık ve rekabetçi seçim sistemleri sayesinde, ida-

renin değer, felsefe ve politikaları en büyük seçmen grubunun tercihlerine en yakın olan partiye verildiğine ve böylelikle demokratik yönetimin garanti altına alındığına inanır. Ayrıca demokratik rekabet, daha büyük sayıda seçmene ulaşma umuduyla partileri politikalarını 'merkez'e doğru çevirmeleri hususunda teşvik eden uzlaşı siyasetinin ortaya çıkmasına imkan tanır. Belirgin bir kamu yararı kavramı içermeyen 'ekonomik demokrasi teorisi', seçim rekabeti sayesinde hükümetlerin seçmen nüfusun çoğunluğunun tercihlerine en azından düzenli aralıklarla ilgi gösterdiğini ortaya koyar. Aslında bu anlayış kabaca kamu yararına benzeyen bir durumu ifade eder.

Downs'un demokratik siyaset modeli, gerçek dünyayı tam manasıyla tanımlamayı amaçlamaktan daha çok -tıpkı ekonomik teoriler gibi- böyle bir sistemin nasıl çalıştığını anlamamıza yardımcı olur Fakat bu modelle ilgili bazı sınırlar söz konusudur. İlk planda homojen toplum varsayımıyla partileri daha fazla oy getirecek merkeze yakın mutedil politikalar geliştirmeye zorlar. Aslında ırk, din veya sosyal eşitsizlikler temelinde derin bir şekilde bölünmüş toplumlarda bu şekildeki bir parti rekabeti, yönetimleri, en büyük grubun çıkarlarına hizmet etmeye sevk eder. Ayrıca genel bir eğilim olarak, parti rekabeti partileri seçmenlerin soyut ve ortak çıkarları yerine güncel özel veya grup menfaatlerine dönük politikalar oluşturmaya teşvik ederek siyasetin kamu yararı kavramından uzaklaşmasına neden olur. Örneğin ozon tabakasının delinmesi ve küresel ısınma gibi problemleri çözme veya sınırlı fosil yakıtların kullanımını caydıracak vergi artırımları gibi uzun dönemde kamu yararına olan fakat bir sonraki seçimde oy kazandırmayacak konularda partiler oldukça tereddütlü davranırlar.

Downs'un modeli ayrıca seçmen rasyonalitesi ve seçim politikalarının pragmatik tabiatı hususlarında tartışmalı varsayımlara dayanır. Önceki kısımda tartışıldığı üzere seçmenler siyasi konularda eksik bilgilendirilebilir veya seçim tercihleri alışkanlık, sosyal belirlenim, parti imajı ve liderin karakteri gibi 'rasyonel olmayan' faktörler tarafından şekillendirilmiş olabilir. Ayrıca partiler her zaman seçmen taleplerini dikkate alarak politikalar geliştirmeyebilirler ve hatta bir dereceye kadar siyasi gündemi belirleyip ortalama seçmenlerin tercih ve değerlerini etkilemeye çalışabilirler. Ekonomik pazarda kullanılan reklamlar gibi siyasi pazarın işleyişi de parti propagandasıyla etkin bir şekilde yönlendirilebilir. Son olarak, siyasi pazarın seçmenlerin tercihlerini

dikkate alışı partiler arasındaki rekabet seviyesine veya rekabetin olmamasına göre değişiklik arzeder. Tek partinin uzun süre kesintisiz olarak iktidarda bulunduğu Japonya ve İngiltere gibi ülkelerde siyasi pazar güçlü tekelci eğilimlerden etkilenebilir. ABD, Kanada, Yeni Zelanda ve Avustralya gibi iki partili sistemler çift kutuplu olarak tanımlanır. Avrupa kıtasındaki çok partili sistemler, koalisyon ortakları rekabeti sınırlamaya ve pazara girişi engellemeye çalışan karteller gibi hareket ettikleri için en iyi şekliyle oligopol özellik gösterir.

Bazıları daha da ileri giderek hiçbir anayasa veya seçim mekanizmasının kolektif yararı veya kamu yararını güvenilir bir şekilde ifade edemeyeceğini iddia etmektedirler. Downs'un 'ekonomik' demokratik siyaset uyarlaması, geleneksel seçim sisteminin tek oy hakkı tanımasından dolayı seçmenlerin sadece tek seçim imkanı bulunduğu varsayımıyla hareket eder. Bununla beraber genellikle birden fazla seçeneğin sunulduğu daha karmaşık durumlarda, çok tercihli seçim sistemi sayesinde seçmenler birden fazla seçeneğe sahip olabilirler. Bu tercihli sistem refah ekonomisi alanında ilk defa Kenneth Arrow tarafından 'geçişlilik' probleminin ele alındığı *Social Choice and Individual Values*'da (1963) tartışılmıştır. Buna göre seçmenlerin birden fazla tercih yapabilmeleri durumunda hangi tercihin halkın hakiki tercihi olduğunu tespit etmek imkansızdır. A adayının % 40, B adayının % 34 ve C adayının % 26 oy aldığı seçim buna örnek gösterilebilir. Böyle bir durumda, mutlak çoğunluğu sağlayamadıkları için hiçbir partinin kamu yararını temsil etmediği öne sürülebilir. Ancak A adayı diğer adayların her birinden daha çok oy aldığı gerekçesiyle böyle bir iddiada bulunabilecek en güçlü adaydır.

Farzedelim ki ikinci tercihlerde A adayını destekleyen seçmenlerin tümü C adayını, B adayını destekleyenler A adayını ve C'yi destekleyenler de B adayını desteklemektedir. Bu durumda her bir aday oy çoğunluğunun kendilerinde olduğunu iddia edecektir. A adayının birinci ve ikinci tercihler toplandığında oyu % 74'e (% 40 + B'nin % 34 oyu) ulaşırken; B adayı seçmenin % 60 (% 34 + C'nin % 26 oyu) oyunu aldığını, C adayı da % 66 (% 26 + A'nın % 40 oyu) destek aldığını iddia edebilir. Diğer bir deyişle ikinci ve daha sonraki bireysel oy tercihlerinin incelenmesi kamu yararını temsil edecek kolektif tercihe ulaşmanın çok zor ve hatta imkansız olduğu iddiasını içeren 'döngüsel' çoğunluk problemini ortaya çıkaracaktır. Her ne kadar seçime konu

olan pozisyon için A en güçlü aday olsa da bu durum B ve C'nin kazandığı çoğunluklarla ciddi bir şekilde gölgelenecektir. Arrow bunu 'imkansızlık teoremi' diye isimlendirir. Kamu yararı kavramının anlamlı ve tutarlı olduğunu kabul eden bu teoreme göre uygulamada bu yararı herhangi bir anayasa veya seçim düzenlemesi ile tanımlamak imkansızdır.

Arrow'un çalışmalarının demokratik teori açısından sonuçları sarsıcı ve can sıkıcıdır. Bireysel ve kolektif tercihler arasında güvenilir bir ilişki kurulamasa da iki ihtimal söz konusudur. James Buchanan ve Gordon Tulloch tarafından *The Calculus of Consent*'de (1962) teklif edilen ilk seçenek kolektif tercihle belirlenen meselelerin ciddi bir şekilde sınırlanmasını ve mümkün olduğunca bireylere bırakılmasını savunur. Buchanan ve Tulloch kolektif kararların sadece çok küçük devlette ve ancak seçilmiş temsilcilerin açık ittifakının olduğu konularda mümkün olabileceğini iddia ederler. Alternatif ikinci görüş şunu öne sürer: Tek başlarına bir anlam ifade etmeyen seçim sonuçlarına politikacılar 'kamu yararı' kavramını kullanarak istedikleri anlamı verebilirler. Kamu yararına yapılan atıflar bir dereceye kadar keyfidir. Fakat bir sonraki seçimde bunun hesabını verme ihtimalinden dolayı bu keyfilik sınırsız değildir. Bu bakış açısına göre demokratik süreç halk *adına* konuştuklarını iddia eden siyasetçilerin sonunda halk *tarafından* hesaba çekilmesini sağlayarak bu keyfi unsuru azaltma aracı olarak görev yapar.

## Özet

1. Birden fazla demokrasi modeli bulunmaktadır. Burada temel ayrım halkın kendi kendini yönetimi (*halkın* yönetimi) anlamındaki klasik doğrudan demokrasi ideali ile profesyonel yöneticilerin halk adına bu görevi yerine getirdikleri (halk *için* yönetim) modern temsili demokrasi arasındadır.
2. En başarılı demokrasi modeli, sınırlı yönetime ve halkın seçimlerle dile getirdiği rızasına dayanan liberal demokrasidir. Liberal demokrasinin gücü bireysel özgürlüğü sahiplenmesi ve siyasi istikrarın devamını mümkün kılacak şekilde halkın taleplerine yüksek derecede cevap verebilmesidir.
3. Temsil en geniş anlamıyla başkaları adına hareket etmektir. Fakat bunun nasıl başarılacağı tartışma konusudur. Bazıları

temsilcilerin birikim veya kararlarını kullanarak kendi başlarına düşünmeleri gerektiğini; diğerleri temsilcilerin seçim vaatlerini yerine getirmek için seçmenlerden yetki aldıklarını; diğer bazıları ise temsilcilerin temsil etmeyi amaçladıkları gruplara benzemeleri veya onlardan biri olmaları gerektiğini düşünmektedir.

4. Tüm demokrasi modelleri yönetimin bir dereceye kadar kamu yararına göre hareket etmesi gerektiği düşüncesine dayanır. Fakat bireyciler ve çoğulcular vatandaşların özel çıkarlarından ayrı kamu yararı diye bir şeyin olup olmadığını sorgularken diğer bazıları uygulamada kamu yararının ne olduğunu tanımlayabilecek anayasa veya seçim mekanizmasının varlığı konusunda şüphe ederler.

## İleri Okumalar

Arblaster, A., *Democracy*, Milton Keynes: Open University Press, 1994.

Birch, A. H., *Representation*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1972.

Bogdanor, V. & Butler, D., *Democracy and Elections: Electoral Systems and Their Consequences*, Cambridge: CUP, 1983.

Dahl, R., *Dilemmas of Pluralist Democracy*, New Haven, CT: Yale University Press, 1982.

Dunn, J. (ed.), *Democracy: The Unfinished Journey*, Oxford: OUP, 1992.

Flathman, R., *The Public Interest*, New York: John Wiley, 1966.

Harrop, M. & Miller, W., *Elections and Voters: A Comparative Introduction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1987.

Held, D., *Models of Democracy*, Oxford: Polity Press ve Stanford: Stanford University Press, 1996.

Macpherson, C. B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: OUP, 1977.

Schultze, C., *The Public Use of Private Interest*, Washington, DC: Brookings Institute, 1977.

Weale, A., *Democracy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1999.

# 9.

# Özgürlük, Hoşgörü ve Kurtuluş

**Giriş**
**Özgürlük**
**Hoşgörü**
**Kurtuluş**
**Özet**
**İleri Okumalar**

## Giriş

Özgürlük ilkesi geleneksel olarak siyaset düşünürleri tarafından dini adanmışlığa yakın derecede bir yüceltmeye muhatap olmuştur. Siyaset literatürü neredeyse insanların köleliğin her çeşidinden kurtulup özgür kalması gerektiğini dile getiren bildirgeler çöplüğü haline dönüşmüştür. Fakat bu derece popüler olan özgürlük teriminin ne anlama geldiği ve neden bu derece saygı gördüğü hususunda kafalar karışıktır. Örneğin, özgürlük mutlak iyi midir yoksa ortaya çıkardığı faturalar veya kusurlar var mıdır? Bireyler ve gruplar hangi dereceye kadar özgür olabilirler? Bu soruların temelinde 'özgür' kavramının tam olarak ne anlama geldiği tartışması yatar. Özgürlük kişinin istediğini yapabilme serbestiyeti midir yoksa özünü gürleştirmesi, mükemmelleştirmesi veya şahsi gelişimini sağlaması mıdır?

Kafa karışıklığı, özgürlük kavramının, özellikle serbestlik, hoşgörü ve kurtuluş gibi bir dizi terimle birlikte kullanılmasından da kaynaklanmaktadır. Birçok kişi özgürlük (*freedom*) ve serbestliği (*liberty*) birbirinin yerine kullanmakta ve eş anlamlı görmektedir. 'Hoşgörü' özgürlükten farklı olmakla birlikte bir anlamda onun tezahürü olarak düşünülebilir. Paylaşmadığımız eylem ve görüşlere tahammül etme niyetimizi ifade eden hoşgörü, bireylere arzu veya tercih ettikleri şekilde hareket etme hususunda geniş fırsatlar sunar. Birçok kişinin gözünde hoşgörü birbirimizin hak ve özgürlüklerine tecavüz etmeden bir arada yaşamayı garanti altına aldığı için sosyal ahenk ve istikrarın en temel ön şartıdır. Bazı düşünürler ise hoşgörünün insanları

müsamaha gösterilemeyecek konularda müsamahalı olmaya sevk edeceği ve sosyal varoluşun temellerini tehdit edecek derecede ileri gidebileceği hususlarında uyarıda bulunurlar. Bununla beraber 20. yüzyılda ulusal kurtuluş, kadınların kurtuluşu ve cinsel kurtuluş vb. şekillerdeki 'kurtuluş' hareketlerinin gelişmesi ile yeni bir özgürlük dili ortaya çıkmıştır. Kurtuluş düşüncesi geleneksel hürriyet ve azat olma terimlerinden daha güçlü ve 'deruni' bir tamamlanmayı teklif eder görünmektedir. Baskıya maruz kalan gruplar neden kurtuluş düşüncesine yönelirler ve bu düşünce hangi anlamda farklı ve tutarlı bir özgürlük biçimini ifade eder?

## Özgürlük

Özgürlük siyaset kuramcıları yanında sosyal bilimciler ve filozoflar tarafından da kullanıldığı için tartışılması zor bir terimdir. Bu alanların her birinde özgürlükle olan ilişki farklılık arz eder. Felsefede özgürlük genellikle iradenin bir özelliği olarak incelenir. Bireyler 'özgür irade'ye sahip midirler yoksa eylemleri bütünüyle belirlenmiş midir? Açıkça söylemek gerekirse bu soruya verilecek cevap kişinin insan tabiatı ve daha önemlisi insan aklı hakkında yapacağı kavramlaştırmaya dayanır. Ekonomi ve sosyolojide özgürlük genellikle sosyal ilişki olarak düşünülür. Bireyler sosyal yaşamda diğer insanlarla olan ilişkilerinde hangi dereceye kadar tercih imkanına ve imtiyazlara sahip 'fail-i muhtarlar'dır? Buna karşın siyaset kuramcıları özgürlüğe genellikle ahlaki ideal ve muhtemelen en hayati normatif ilke muamelesi yapmaktadırlar. Bununla beraber siyaset kuramcıları birçok durumda özgürlük tanımını özgürlüğün değerine ilişkin sorulardan ayırarak terime, sosyal-bilimsel bir tanım atfederler. Hiç şüphesiz ideal işleve sahip olan ve popüler siyasi slogan haline gelmiş 'özgürlük' kavramı analitik ilgi ve netliğe ihtiyaç duyar.

Muhtemelen özgürlüğün anlamını belirlemenin en iyi yolu onu 'özgürlüksüzlük'ten ayırt etmektir. Birçok kişi 'serbestlik' ile 'aşırı serbestiyeti' (*licence*) birbirinden ayırır. Fakat bu ayrımın sınırlarının nasıl çizileceği ciddi bir tartışma konusudur. Ayrıca 'özgürlük' ile ne kastedildiği de tam açık değildir. Örneğin özgürlüğün alabileceği farklı şekillere dikkat çeken siyaset kuramcıları terime 'özü itibariyle tartışmalı' kavram muamelesi yaparlar. 19. yüzyılın başlarında Fransız liberal Benjamin Constant sosyal yaşama doğrudan ve kolektif katılı-

mı ifade eden 'antik çağın özgürlük' anlayışı ile devletten ve diğer insanların tecavüzünden bağımsızlığa karşılık gelen 'modern özgürlük' anlayışını birbirinden ayırır. Bu konuda 20. yüzyıldaki en etkili girişim 'Two Concepts of Liberty' ([1958] 1969) isimli makalesi ile Isaiah Berlin tarafından yapılmıştır. Berlin (bkz. s. 320) 'pozitif' özgürlük kavramı ile 'negatif' özgürlük kavramı arasında ayrım yapar. Günlük kullanımda bu, bir şeyi 'yapma konusunda özgür olma' ile bir şeyden masuniyet anlamında 'özgür olma' arasındaki ayrıma tekabül eder.

Bu ayrım büyük bir eleştiriye konu olmuştur. Örneğin, bir şeyi yapabilme (*freedom to*) ile bir şeyden özgür olma (*freedom from*) arasındaki ayrım dil kaynaklı bir sorundur: Özgürlük için verilecek her bir örneği iki şekilde de yorumlamak mümkündür. Mesela eğitim alma 'özgürlüğü' (*freedom to*) cehaletten 'özgürlük' (*freedom from*) ile eşdeğerdir. Yüksek vergiden 'özgür olma' da kişinin parasını arzuladığı gibi harcamada 'özgür olduğunu' ifade eder. G. C. MacCallum 'Negative and Positive Freedom' başlıklı çalışmasında (1972) daha da ileri giderek tek ve değer-bağımsız özgürlük kavramı teklifinde bulunur: 'X, Z eylemini yapma veya Z olma konusunda Y'den özgürdür.' MacCallum'un formülü özgürlük hakkındaki düşüncelerin birkaç açıdan aydınlanmasına yardımcı olmaktadır. İlk planda belirli bir derinliğe sahip olduğu farz edilen 'Özgür müyüz?' sorusunu anlamsız bulan MacCallum bu sorunun daha net ve belirgin olan 'Hangi konularda masuniyetimiz, özgürlüğümüz bulunmaktadır?' ve 'Neleri yapma hususunda özgürüz?' soruları ile yer değiştirmesi gerektiğini öne sürer. Mesela, fiziki saldırıdan masun olma özgürlüğümüz, diğer vatandaşlara saldırıyı engelleyen kanunlara uymama hususunda özgür olduğumuz [dolayısıyla onlara saldırma özgürlüğümüz olduğu] anlamına gelmez. Benzer bir şekilde aynı Y engeli -ki bu defa hukuktur- karşısında bir şeyi yapma (sigara içme) özgürlüğüne sahip iken, diğer bir şeyi yapma (marihuana içme) özgürlüğümüz bulunmayabilir. Son olarak belirtmek gerekirse bu formül özgürlük hakkında insanların nasıl görüş ayrılığına düştüğünü açıklar. Görüş ayrılığı genellikle özgürlüğe neyin engel (Y) olduğu hususundadır. Örneğin bazıları özgürlüğü sadece fiziki ve hukuki engeller çerçevesinde ele alırken, diğer bazılarına göre ise maddi kaynaklardan yoksunluk, sosyal mahrumiyet ve eğitim yetersizliği özgür olmamaya neden olabilir.

### *Serbestlik ve Aşırı Serbestiyet*

Özgürlük terimi siyasetçilerin yazı ve konuşmalarında muhtemelen diğer siyasi ilkelerden daha çok dile gelmektedir. Gerçekten bu kavram ahlaki 'iyi' olarak evrensel bir kabul görmektedir ve onun zıtları da -zulüm, hapis, kölelik ve özgür olmama hali- bazı durumlarda ahlaken 'kötü' görülmeseler bile genellikle arzu edilmezler. En basit anlamıyla özgürlük kişinin arzuladığını yapması veya tercih ettiği şekilde eylemde bulunması anlamlarına gelir. Örneğin günlük dilde özgür olmak, ifade özgürlüğünde olduğu gibi, baskı veya sınırlamaların olmamasını ifade eder. Bu, kişinin herhangi bir kontrole muhatap olmadan istediğini söyleme yetisidir. Bununla beraber çok az kişi bireyin üzerindeki tüm kısıtlama veya sınırlamaların kaldırılmasını kabule hazırdır. R. H. Tawney (bkz. s. 379) 'Büyük balığın özgürlüğünün küçük balığın ölümü olduğu'na dikkat çeker. Sınırsız özgürlüğü sadece, tüm siyasi otorite biçimlerini gereksiz ve arzu edilemez bularak reddeden anarşistler kabul eder. Diğerleri ise iki çeşit iradi eylem, yani 'serbestlik' ve 'aşırı serbestiyet' arasında kafa karışıklığına neden olan bir ayrım yaparlar. Bu durum, zımnen, 'özgürlük' veya 'serbestlik' ünvanlarının sadece ahlaken doğru hareketlere verilmesi gerektiğini ima eder. Bununla beraber çok sayıdaki siyaset kuramcısı bu terimleri değer-bağımsız veya sosyal-bilimsel anlayışa göre kullansalar da, -adam öldürme özgürlüğü gibi- belirli özgürlüklerin sınırlanmasını kabule hazırdırlar. Bu anlamda serbestlik/aşırı serbestlik ayrımı şu soruyu cevapsız bırakır: Hangi özgürlükleri onaylar, hangilerinin kısıtlanmasını meşru kabul ederiz?

'Aşırı serbestlik' özgürlüğün kötüye kullanılmasıdır; özgürlüğün 'aşırı'ya kaçmış halidir. Serbestlik genellikle erdeme uygun, arzu edilir ve ahlaken aydınlatıcı görülürken, aşırı serbestlik baskıcı, kabul edilemez ve ahlaken kötü kabul edilir. Fakat serbestliğin hangi noktada aşırılığa dönüştüğü hususunda ideolojik tartışma söz konusudur. Örneğin liberteryanlar bireysel özgürlükler alanını genişletmeye ve aşırı serbestlik kabul edilen eylemleri asgari düzeye indirmeye çalışırlar. Bir zamanlar hem sosyalistler hem de liberaller liberteryanizmi (bkz. s. 414) cazip bulmuş olsalar da, 20. yüzyılın sonlarında bu görüş gittikçe artan bir şekilde özel mülkiyetin müdafaası ve serbest pazar kapitalizmi savunusuyla gündeme gelmiştir. Özgürlüğü esasen ekono-

mik açıdan ele alan Robert Nozick (bkz. s. 392) ve Milton Friedman gibi sağ kanat liberteryanlar piyasada tercih özgürlüğünün mümkün olan en yüksek düzeyde olması gerektiğini savunurlar. İşverenin ücretleri belirlemesi, çalışma şartlarını değiştirmesi ve kimi istihdam edeceğine karar vermesi özgürlüğün tezahürü olarak görülebilir. Diğer taraftan işverenin özgürlüğü işçiler için sefalet ve baskıdan başka bir şey ifade etmez diyen sosyalistler çoğunlukla bu çeşit davranışları aşırı serbestlik olarak değerlendirirler. Fundamentalist sosyalistler daha da ileri giderek fakirlerin veya mülk sahibi olmayanların sömürülmesine neden oldukları için tüm özel mülk biçimlerini aşırı serbestlik olarak değerlendirirler. Bu nedenle açık ahlaki gerekçeler ile neyin serbestlik neyin aşırı serbestlik olarak belirlendiğinin tespit edilmesi gerekir.

Serbestlik için arzu edilen bir alan kurmada karşılaşılan problem, özgürlüğün üzerine inşa edilebileceği şaşırtıcı derecede farklı zeminlerin bulunmasıdır. Liberal düşünce (bkz. s. 35) içinde yer alan büyük bir gruba göre özgürlük hak kavramı ile yakın ilişki içindedir. Daha önce işaret edildiği üzere özgürlük, hak ve salahiyetlerle eşdeğer görülmektedir. Gerçekten 'hak', 'serbestlikler' şeklinde tanımlandığında iki kavram iç içe girer. Hak temelli özgürlük teorilerinin cazibesi, ister 'doğal', ister 'insan' isterse 'sivil' haklar şeklinde düşünülsün serbestlik ve aşırı serbestlik arasında açık bir ayrım yapmasından kaynaklanır. Kısacası, serbestlik kişinin hakları dairesinde hareket etmesi iken, aşırı serbestlik kişinin haklarının ötesine geçmesi, özellikle diğerlerinin haklarına tecavüz anlamına gelir. Örneğin, mülkiyet veya iş sözleşmesinden doğan haklar çerçevesinde hareket ederek özgürlüğünü kullanan işveren, işgörenin haklarını ihlal etmeye başladığında aşırı serbestlik alanına girmiş olur.

Bu ayrım daha yakından incelendiğinde mesele iyice karmaşık bir hal alır. Herşeyden önce, birçok eylem diğer insanlar için zıt sonuçlar ortaya çıkarabileceğinden, haklar daima birbirlerine karşı dengelenir. Bu anlamda özgürlük birinin kazanıp diğerinin kaybettiği bir oyundur: Bir kişi (işveren) daha fazla özgürlük kazanırken, diğer bir kişi (işgören) kaybetmektedir. Bu nedenle herkesin hakkına saygı gösterme ilkesinin garanti altına alındığını iddia etmek imkansızdır. Daha ciddi bir problem ise kimin ve niçin hakka sahip olduğunu tanımlamada ortaya çıkar. 7. bölümde tartışıldığı üzere bireysel hak-

lar derin siyasi ve ideolojik tartışmaların konusudur. Örneğin, birçok liberal ve muhafazakar, mülkiyet hakkının temel insan haklarından biri olduğunda ısrar ederken birçok sosyalist ve komünist buna karşı çıkar. Aynı şekilde sosyalist ve modern liberaller sağlık ve eğitim gibi sosyal haklara sahip çıkarken Yeni Sağ'da yer alanlar bu meselelerin sadece bireyin sorumluluğunda olduğunu iddia ederler.

Serbestlik ile aşırı serbestlik arasındaki ayrıma alternatif bir yaklaşım J. S. Mill tarafından teklif edilmiştir. Şahsi ahlaki gelişimin temeli kabul edilen bireysel özgürlüğe inanan liberteryan Mill bireylerin mümkün olan en geniş özgürlük alanına sahip olması gerektiğini önerir. Fakat 6. bölümde tartışıldığı üzere o, kontrol edilmeyen özgürlüğün baskıcı yönetime ve hatta tiranlığa dönüşebileceğinin farkındadır. Mill, *On Liberty*'de ([1859] 1972) her bir bireyin kendi bedeni ve yaşamı üzerinde egemenlik hakkına sahip olması gerektiğini iddia ederek 'kişiyi ilgilendiren' eylemler ile 'başkalarını ilgilendiren' eylemler arasında açık bir ayrım yapar. Mill'e göre, bireyi sınırlamanın tek meşru yolu, başkalarına zarar verme durumudur. Gerçekte 'zarar ilkesi' özgürlüğün 'aşırı' hale geldiği, serbestliğin aşırı serbestliğe dönüştüğü noktaya işaret etmektedir.

### John Stuart Mill (1806-73)

İngiliz filozof, ekonomist ve siyasetçi Mill, *Autobiography*'sinde (1873) detaylı bir şekilde anlattığı üzere babası faydacı filozof James Mill tarafından yoğun ve sıkı bir eğitime tabi tutulur. Bu zor eğitim programı sonucunda 20 yaşında sürmenaj olan Mill, daha sonraki yaşamında Coleridge ve Alman idealistlerinin etkisiyle daha insani bir felsefe geliştirir. *London Review*'ı kurarak editörlüğünü yapan Mill, 1865-68 arasında Westminster'i temsilen milletvekilliği yapar.

Mill'in modern ve klasik teoriler arasında yapılan ayrımda kritik bir öneme sahip çalışmaları, liberalizmin gelişmesinde önemli bir etkiye sahiptir. *On Liberty*'de ([1859] 1972) kişinin özgürlüğünün sınırlanmasının tek meşru gerekçesinin 'başkasına zarar vermesi'nin engellenmesi olduğunu belirterek özgürlük savunusu yapar. Onun çoğulcu demokrasi de dahil

olmak üzere kolektivist eğilim ve geleneklere karşı çıkışı 'birey'e olan bağlılığından kaynaklanır. Faydacı geleneğin (bkz. s. 440) temel konularının çerçevesini çizdiği *Utilitarianism*'de ([1861] 1972) yaptığı 'yüksek' ve 'düşük' değerler ayrımıyla faydacı çizgiden ayrılır. Temsil ve seçim mekanizmalarını tartıştığı *Considerations on Representative Government*'da ([1861] 1972) Mill halkın geniş katılımını entelektüellere ve seçkinlere duyulan ihtiyaç ile dengelemeye çalışır. Eşi Harriet Taylor ile birlikte yazdığı *The Subjection of Women*'da (1869) oy hakkı da dahil olmak üzere kadınların erkeklerle aynı haklara sahip olması gerektiğini öne sürmüştür.

Açık ve güvenilir gözüken bu ayrımdaki 'zarar' kavramı 'hak' düşüncesinden daha somut olmasına rağmen yine de yeni bir tartışmayı alevlendirir. Bu tartışma büyük ölçüde 'zarar'ın ne anlama geldiği üzerinde yoğunlaşır. Şayet ilke, Mill'in kastettiği şekilde fiziki zarar şeklinde anlaşılacak olursa çok geniş eylemler dizisinin özgürlük kapsamına alınması gerekir. Açıkçası, bireylerin mutlak anlamda arzu ettikleri herşeyi düşünme, yazma ve konuşma özgürlüğüne izin veren Mill onların kendilerini ilgilendirdiği sürece zararlı eylemlerine de müsamahalı yaklaşır. Mill bu nedenle tehlikeli uyuşturucuların kullanılmasına sınır ve sansür getirilmesine hiçbir şekilde hoşgörüyle yaklaşmaz. Şayet 'zarar' kavramı psikolojik, ahlaki ve hatta ruhi zararı kapsayacak şekilde genişletilirse daha geniş bir eylem dizgesini aşırı serbestlik çerçevesinde sınıflamak mümkün olacaktır. Örneğin, televizyonlardaki şiddet görüntüleri, pornografi veya kutsal değerlere küfredilmesi, ahlakı bozdukları ve saldırgan bir özellik taşıdıklarından ahlaki açıdan zararlı kabul edilebilirler. Benzer bir karışıklık 'zarar'ın ekonomik veya sosyal mağduriyetleri de kapsayacak şekilde değerlendirilmesi durumunda görülebilir. Mesela işverenin ücretleri dondurma kararı çalışanlara fiziki bir zarar vermese de şüphesiz çıkarlarına zarar verecektir.

Serbestlik ile aşırı serbestlik arasındaki ayrım girişimlerinin çoğu bir şekilde eşitlik ilkesine atıf yapar. Temel bir değer kabul edilen özgürlüğün şüphesiz tüm insanlar için tanınması gerekir. Bu neden-

le hak temelli özgürlük teorileri sürekli olarak 'eşit haklar'ın önemine vurgu yapar. Mill 'zarar ilkesi'nin tüm vatandaşlar için eşit oranda geçerli olduğunda ısrarcıdır. Serbestlik ile aşırı serbestliği ayırmanın en iyi yolunun eşit serbestlik ilkesinin uygulanması olduğuna işaret eder. Diğer bir ifadeyle serbestliğin aşırı serbestiyet halini alması başka bir kişinin haklarının çiğnenmesi veya ona zarar verilmesiyle değil, bilakis serbestliğin eşit olmayan paylaşımı ile gerçekleşir. John Rawls (bkz. s. 366) bunu, 'her bir şahsa, tüm insanlara tanınan özgürlüğe uygunluk arz edecek şekilde mümkün olan en geniş özgürlüğün tanınması gerekir' ilkesi ile ifade etmektedir. İlk bakışta siyasi, hukuki ve sosyal hakların tüm vatandaşlar için kullanılabilir olması gerektiğine vurgu yapan birçok liberal demokraside eşit özgürlük ilkesine, en azından teoride, saygı duyulur. Fakat eşit özgürlük doktrini özgürlüğün nasıl tanımlanacağı problemiyle çıkmaza girer. Şayet özgürlük bir dizi kanuni hakkın kullanılmasından ibaret ise özgürlüğü tanımlamak ve onu eşit bir şekilde dağıtmak çok kolay olacaktır: Basitçe ifade etmek gerekirse hiçbir birey veya grubun özel imtiyaza sahip olmamasının veya bazı dezavantajlı durumlardan zarar görmemesinin garanti edilmesi gerekir. Bu da hukuk önünde resmi eşitliği sağlamakla gerçekleşir. Fakat özgürlüğün sadece resmi haklar olarak değil de bu haklardan yararlanma fırsatı olarak anlaşılması durumunda mesele daha bir karmaşık hal alır. Modern liberaller ve sosyal demokratlar (bkz. s. 377), sözgelimi, eşit özgürlük ilkesinin toplumdaki servetin ve kaynakların yeniden dağıtılması ihtiyacına dikkat çektiğini iddia ederler. Bu görüş ayrılıkları özgürlüğün doğası hakkındaki tartışmanın tam kalbine, özellikle negatif ve pozitif özgürlük kavramlaştırmaları arasındaki farka kadar uzanır.

### *Negatif Özgürlük*

Özgürlüğün iki açıdan 'negatif' tanımı yapılır. İlk olarak kanun özgürlüğün önündeki en önemli engeldir. Buradaki negatif durum bizim dışımızdaki kişilerin eylemlerimizi, yani özgürlüğümüzü, kasıtlı bir şekilde engellemesi nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Mesela, Thomas Hobbes (bkz. s. 150) özgürlüğü 'kanunların sessiz kalması' şeklinde tanımlar. Bu tanım modern liberal ve sosyalistlerin kabul ettiği

'pozitif' özgürlük kavramının zıttıdır. Pozitif özgürlük eylemde *bulunabilme* üzerine yoğunlaşır ve bu nedenle maddi kaynak yetersizliğini özgür olmamanın nedeni olarak görür. Diğer taraftan Isaiah Berlin (bkz. s. 320) terimi farklı anlamda kullanır. O negatif özgürlüğü 'kişinin başkaları tarafından engellenmeden eylemde bulunabildiği alan' şeklinde tanımlar; buna göre özgürlük engellenmemiş eylem alanından ibarettir. Negatif özgürlüğü bu şekilde tanımlama yukarıda çerçevesi çizilen sosyalist görüşü de onun sınırları içine alma anlamına gelecektir. Burada tartışma konusu özgürlüğün tabiatından ziyade onu engelleyen kanunlar veya sosyal şartlardır. Berlin bir sonraki kısımda detaylıca tartışılacak pozitif özgürlük kavramını, otonomi veya kendi kendini kontrolü ifade etmek için kullanır.

Her ne kadar bazıları negatif özgürlük kavramlaştırmasını değerbağımsız görse de bu çabaların açık ahlaki ve ideolojik sonuçlarının olacağını inkar etmek zordur. Birey üzerinde dış engellerin olmaması anlamına gelen negatif özgürlük kavramı kanun ve yönetim üzerinde kesin sınırlamalar getirecektir. Kanun, tanımı itibariyle bireyler ve gruplar üzerine getirilmiş kısıtlamalardır ve ceza tehdidiyle kendisine uyulmasını ve itaat edilmesini emreder. Özgürlüklerin genişletilmesine taraftar olmak hukukun ilga edilmesini talep etme anlamına gelmez, bilakis hukukun sınırlarının, kişilerin özgürlüklerini başkalarının tecavüzlerinden korumaktan ibaret olduğunu ifade eder. John Locke (bkz. s. 329) hukuk, özgürlüğü savunmadığı ve genişletmediği gibi sınırlamamalıdır şeklindeki teklifiyle bunu kasteder. Aynı şekilde uygulamada devlet sadece şahısların güvenliği ve ülkedeki düzenin devamını sağlamadan ibaret, kapsamı dar 'küçük' bir rolle sınırlandırılmalıdır. Bu nedenle negatif özgürlük taraftarları genellikle küçük devleti savunmuş ve *laissez-faire* kapitalizmine sempati duymuşlardır. Bu tespit ekonomik düzenlemeler ve sosyal refah harcamaları şeklindeki devlet müdahalelerinin meşru olmayacağı anlamını taşımaz; sadece bu tarz müdahalelerin özgürlük kavramıyla meşrulaştırılamayacağını ifade eder. Diğer bir deyişle özgürlüğü negatif terimlerle algılayan kuramcılar eşitlik ve sosyal adalet ile bireysel özgürlük arasında bir takası kabul ederler.

Negatif özgürlük kavramı genellikle 'seçme özgürlüğü' biçiminde tasvir edilir. *Capitalism and Freedom*'da (1962) Milton Friedman

'ekonomik özgürlüğün' piyasadaki seçme özgürlüğünden ibaret olduğunu ifade eder. Tüketicilerin tercih ettikleri şeyi satın alma özgürlüğü, işçilerin iş veya meslek seçme özgürlüğü, üreticilerin üretmek ve istihdam etmek istediklerini seçebilme özgürlüğü gibi. Friedman'a göre hayati öneme sahip bu seçme özgürlüğü sadece serbest piyasayı benimsemiş kapitalist ekonomilerde bulunur. Burada 'özgürlük' gerçekte devlet müdahalesinin olmaması anlamına gelir. 'Seçim'in özgürlük kuramcılarına cazip gelen tarafı bireysel özgürlüğün önemli bir yanına dikkat çekmesindendir. Tercih yapmak bireyin özgürce veya bir engelle karşılaşmadan bir dizi alternatif veya seçenekler arasından seçim yapmasını ifade eder. Sonuçta seçim yapmanın kişinin tercih, arzu ve ihtiyaçlarını yansıttığını varsaymak makul olacaktır. Basit ifadesiyle onlar istedikleri takdirde aksi yönde de eylemde bulunabilme imkanına sahiptirler. İşçilerin, örneğin, bir işi diğerine tercih etmeleri, bu işin sözkonusu çalışanın ilgi ve eğilimlerini en iyi tatmin edecek iş olduğu anlamına gelebilir. Şayet özgürlük tercihleri kullanmanın bir yansıması ise bireylere sunulan seçeneklerin de makul olması gerekir. Uygulamada, 'makul' olan seçeneğin ne olabileceğini tespit etmek hiç de kolay değildir. Örneğin, yüksek işsizlik veya düşük ücretin olduğu piyasalarda çalışanların iş tercihlerini gönüllü ve kendi iradeleri sonucunda yaptıklarını söylemek mümkün olabilir mi? Gerçekten, klasik Marksistler (bkz. s. 99) başka bir geçim aracı bulunmayan işçilerin en iyi haliyle 'ücret kölesi' olduklarını iddia ederler zira işin tek alternatifi sefalet ve yoksulluktur.

Özgürlüğü, dış müdahalenin bulunmaması anlamında negatif terimlerle algılamak onu çok yakın bir şekilde özel hayatla ilişkilendirir. Batı toplumlarında derin bir saygıya sahip özel hayat, birçok kişiye göre temel liberal demokratik değerdir. Özel hayat 'özel' veya şahsi alan ile 'kamu' dünyası arasındaki ayrıma işaret eder. Negatif özgürlüğü savunanlar, özel yaşam alanını 'kişinin kendi başına kalabildiği' bir alan anlamında büyük ölçüde aile ve şahsi ilişkilerden ibaret görür. Burası bireylerin kendi başlarına bırakıldıkları ve istediklerini yapma, söyleme ve düşünme özgürlüğüne sahip oldukları arenadır. Negatif özgürlüğü ödüllendirmek açıkça 'özel'i 'kamu'ya tercih etme ve birincinin alanını ikincinin aleyhine genişletmeyi arzu etmedir. Mesela, negatif özgürlüğe yapılan vurgu eğitimin, sanatın, sosyal yardım-

ların ve ekonomik yaşamın tamamen 'özel' kabul edilmesine ve bu alanların uygun gördükleri biçimde şekillendirebilmeleri için bireylere bırakılmasına zemin sağlar. Çok farklı bir siyasi düşünce geleneği kamusal yaşamı sorumluluk ve özgürlüksüzlük alanı olarak değil, işbirliği, fedakarlık ve sosyal dayanışmanın teşvik edildiği arena şeklinde görür. Bu görüşe göre mahremiyet talebi sosyal sorumluluktan soyutlanma, dar görüşlülük ve bencilliğe geçişi ifade eder.

Negatif özgürlük savunusu bireye ve özellikle insan rasyonalitesine olan inanca dayanır. Müdahaleden, baskıdan ve hatta kılavuzluktan özgür olma durumunda bireyler kendi kararlarını verebilme ve kendi yaşamlarını kurabilme imkanına kavuşurlar. Bunun sonucunda, Bentham'ın (bkz. s. 441) ifadesiyle en fazla sayıdaki kişinin azami mutluluğu gerçekleşecektir; zira menfaatlerini en iyi sadece bireyler belirleyebilirler. Ne kadar iyi niyetli olursa olsun bireyin kendi yaşamı üzerindeki sorumluluğunu ortadan kaldıran himayecilik, özgürlüğe müdahaledir. Bu, şüphesiz kendi başlarına bırakıldıklarında bireylerin entelektüel ve ahlaki açıdan hata yapmayacakları anlamına gelmez; bilakis onların kendi hatalarından dersler çıkararak gelişme ve büyüme imkanına kavuşabileceklerini ifade eder. Negatif özgürlük karşıtları tamamen zıt bir yaklaşımla bunun 'açlıktan ölme özgürlüğü' anlamına geleceğini iddia ederler. 'Kendi başlarına bırakıldıklarında' ekonomik talihsizliklerin ve pazarın keyfi adaletinin kurbanı olan insanlar hiçbir zaman bilgiye dayanarak rasyonel tercih yapma durumunda olmayabilirler. Böyle bir düşünce tarzı rakip 'pozitif' özgürlük kavramını ortaya çıkarmıştır.

### *Pozitif Özgürlük*

Daha önce işaret edildiği üzere pozitif özgürlük tıpkı negatif özgürlük gibi iki açıdan incelenebilir. Berlin'e göre pozitif özgürlük 'kişinin kendisinin efendisi olmasıdır.' Bu anlamda demokrasi ile benzerlik arz eder; yani insanlar kendi kendilerini yönettiklerinde özgür olurlar, aksi takdirde özgür değillerdir. Bu nedenle özgürlük 'Kim tarafından yönetiliyorum?' sorusundan ziyade 'Hangi ölçüde bizatihi ben yönetiyorum?' sorusuyla ilgilenir. Gerçekten de kendisini birçok kanunla sınırlayan halk (*demos*), negatif açıdan özgür olmadığı halde pozitif açıdan özgür olabilir. Diğer bir ifadeyle pozitif özgürlük kendi

kendini mükemmelleştirme ve şahsi gelişimle ilişkilidir. İnsanın eylemde bulunma ve kendi kendini geliştirme kapasitesiyle benzerlik arz eden özgürlük kavramı daha çok maddi veya ekonomik kaynakların dağıtımıyla ilgilidir. Pozitif özgürlük kavramının meşrulaştırılması devletin küçülmesi iddialarından daha çok sosyal destekler ve devlet müdahalesi ile temellendirilerek yapılır ve bu anlamda negatif özgürlüğe karşıt bir yere konumlandırılır. Pozitif özgürlük kavramı bu nedenle sonuçları çok farklı ve bazen çelişkili muhtelif teori ve ilkeleri kapsar. Aslında özgürlüğün etkin güç, kendi kendini gerçekleştirme, otokontrol, otonomi, ahlaki ve 'deruni' bir özgürlüğe karşılık gelmesi anlamında pozitif olduğunu söylemek mümkündür.

## Isaiah Berlin (1909-97)

İngiliz düşünce tarihçisi ve filozof Berlin Letonya, Riga'da doğmuş, St. Petersburg'ta büyümüş ve 1921'de İngiltere'ye gelmiştir. 1930'larda deneyciliğin sadık savunucuları A. J. Ayer, Stuart Hampshire ve John Austin'in de içinde olduğu Oxford filozoflar grubunun üyesi olmuştur.

Berlin, Aydınlanma karşıtı Vico (1668-1744), Herder (1744-1803) ve Herzen (1812-70) gibi düşünürlerin etkisiyle çoğulcu bir liberal model geliştirir. Ona göre Aydınlanmanın temel eksikliği, izleri Plato'ya (bkz. s. 26) kadar götürülebilecek monizmdir. Berlin'in görüşüne göre ahlaki inançların rasyonel analize konu edilememesi nedeniyle dünyanın birbiriyle kıyas edilemeyen ve uzlaştırılamayan çok sayıda değeri içermesi gerekir. Kısacası, insanlar hayatın nihai amacı hususunda sürekli ihtilafa düşeceklerdir. Bu tespitten hareketle o, kendi kendinin efendisi olma veya kendi kendini gerçekleştirme şeklinde anlaşılan 'pozitif özgürlüğün' tehlikeleri konusunda uyarır. Pozitif özgürlük, insanlığın geleceğinin akılcı bir şekilde düzenlendiği şeklindeki potansiyel totaliter düşüncenin ayrıntılı yol haritasının çiziminde kullanılabilirken, 'negatif özgürlük' müdahaleden korunma anlamında seçme özgürlüğünün ve şahsi bağımsızlığın garantörüdür. Berlin'in en meşhur eserleri *Karl Marx* (1939), *Four Essays on Freedom* (1969) ve *Against the Current*'dır (1979).

Negatif özgürlüğe karşı yapılan ilk eleştiriler, 19. yüzyıl sonlarında sanayi kapitalizminin ortaya çıkardığı açık adaletsizliklerin meşrulaştırılmasının gittikçe zorlaştığını gören modern liberaller tarafından geliştirilmiştir. Kapitalizmin feodal yükümlülükleri ve hukuki kısıtlamaları ortadan kaldırmasına rağmen çalışan yığınların sefalet, işsizlik, hastalık ve sıkıntılara maruz kalış durumları aynen devam etti. Şüphesiz böylesi ekonomik ve sosyal şartlar, kanunlar ve diğer sosyal kontrol biçimleri kadar özgürlüğü kısıtlayıcıdırlar. Bu iddianın kökleri J. S. Mill'e dayanan çok farklı bir özgürlük anlayışına kadar uzanır. Mill bireyin kendi vücudu ve aklı üzerinde kontrol sahibi olması anlamında negatif özgürlük kavramını savunur görünürken, aynı zamanda özgürlüğün amacının bireyselliğin elde edilmesi olduğunu iddia eder. Her bir bireyin farklı ve biricik karakterine karşılık gelen 'bireysellik' açısından bakıldığında, özgürlük şahsi büyüme ve gelişmeyi ifade eder. 'Pozitif' özgürlük kavramını açıkça benimseyen ilk modern liberallerden birisi de İngiliz filozof T. H. Green'dir (bkz. s. 38). O özgürlüğü, kişilerin 'kendileri için en iyi olanı yapma' kudreti şeklinde tanımlar. Buna göre özgürlük kişinin sadece kendi başına bırakılması değil aynı zamanda eylemde bulunmasını mümkün kılan etkin güce sahip olmasıdır. Bunun sonucunda ilgiler her bir bireyin elindeki fırsatlara yönelir. Bu özgürlük anlayışı Bryan Gould (1985) ve Roy Hattersley (1985) gibi modern sosyal demokratlar tarafından coşkuyla benimsenmiştir

Pozitif özgürlük kavramı modern liberaller ve sosyal demokratlar elinde devletin sosyal desteklerinin meşrulaştırılmasına gerekçe sağlamıştır. Sosyal devlet, bir diğer ifadeyle, kişileri 'güçlendirerek' onların özgürlüklerini genişletir ve hayatlarını mahveden işsizlik, evsizlik, sefalet, cehalet, hastalık gibi sosyal problemlerden kurtulmalarını sağlar. Bununla beraber sahip olunan etkin güç şeklinde tanımlanan özgürlük kavramı ile negatif özgürlük tamamen birbirlerinden bağımsız değildir. Tüm liberaller, hatta modern olanları bile, bireylerin şahsi sorumluluklar alanının genişletilmesini ve kararlarını kendilerinin vermelerini kabul ederler. Bu anlamda devlet sadece özgürlükleri genişletmeye çalışır; 'bireylere kendilerine yardım etmeleri için destek olur.' Sosyal mağduriyetler ve zorluklar bir kere ortadan kaldırıldıktan sonra vatandaşlar kendi yaşamlarının sorumlulukları-

nı üzerlerine alma hususunda kendi başlarına bırakılırlar. Bununla beraber pozitif özgürlük kavramı sert bir şekilde eleştirilmektedir. Bazı yorumcular bu tabiri dilin kullanımından kaynaklanan bir karışıklık olarak değerlendirirler. Bireysellik, şahsiyetin gelişmesi ve kendi kendini mükemmelleştirme özgürlüğün bizatihi kendisi değil *sonuçları* olabilir. Başka bir ifadeyle özgürlük bu çerçevede yanlış bir şekilde 'güç' veya 'fırsatlar' yerine kullanılmaktadır. Diğer taraftan özellikle Yeni Sağ'ın içinde yer alan eleştirmenlere göre bu doktrin devlet gücünün genişletilmesini meşrulaştırarak bireylerin kendi ekonomik ve sosyal şartları üzerindeki kontrolünü ellerinden almakta ve yeni bir çeşit kölelik biçiminin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu eleştiri daha geniş bir şekilde refah konusu ile bağlantılı olarak 10. bölümde ele alınacaktır.

Özgürlük aynı zamanda kendi özünü idrak ve kendi kendini tamamlama biçiminde tasvir edilir. Özgürlük bu anlamda arzuların tatmin edilmesine ve ihtiyaçların tamamlanmasına dayandığı için pozitiftir. Geleneksel olarak özgürlüğü bu şekilde tanımlayan sosyalistler onu kişinin kendi 'gerçek' doğasını gerçekleştirmesi şeklinde yorumlarlar. Sözgelimi Karl Marx (bkz. s. 457), özgürlüğün gerçek alanını 'kendi iyiliği için insanın potansiyelinin gelişmesi' şeklinde tanımlar. Marx'ın inancına göre bu potansiyel ancak diğer insanlarla birlikte ihtiyaçlarımızı gidermek için çalışarak edinilen yaratıcı iş tecrübesiyle gerçekleşebilir. Bu bakış açısına göre ıssız adada, kendisini sınırlayan ve kontrol eden hiç kimse olmadığı için mümkün olan en geniş negatif özgürlüğe sahip Robinson Crusoe insanlığını tamamlayacağı sosyal ilişkilerden yoksun olduğundan olgunlaşması tamamlanmamış ve özgür olmayan bir bireydir. Bu çeşit özgürlük kavramını Marx'ın 'yabancılaşma' kavramında açıkça görmek mümkündür. Kapitalizmin kontrolünde emek, kimliksiz pazar güçleri tarafından kontrol edilmekte ve bütünüyle metalaştırılmaktadır. Marx'a göre kapitalist sistemde kendi hakiki veya asli doğalarından koparılan işçiler yabancılaşma ızdırabını yaşarlar: İşçiler kendi emeklerinin ürünlerine yabancılaşmakta, bizatihi emek sürecine yabancılaşmakta; kendi yoldaşlarına yabancılaşmakta ve son olarak, kendi 'gerçek' benliklerine yabancılaşmaktadırlar. Özgürlük bu nedenle sadece yabancılaşmamış emeğin sağlayabileceği şahsi tamamlanmayla gerçekleştirilebilir.

Pozitif özgürlük kavramlaştırması ile devletin sorumluluklarının genişletilmesi arasında zorunlu bir bağ bulunmamaktadır. Gerçekte bu özgürlük biçimi bir çeşit negatif özgürlük ile mükemmel bir uyum içinde olabilir: Dış kısıtlamaların olmaması kişinin kendini gerçekleştirmesinin gerekli bir şartıdır. Anarşizmin bayraktarlığındaki tüm siyasi otorite biçimlerini ilga etme çağrısı, özgürlüğün çok yalın bir şekilde negatif terimlerle sunulması yanında işbirliği ve sosyal dayanışma gibi çok güçlü pozitif özellikler taşır. Marx'a göre yabancılaşmamış emek ancak devletin ve her türlü siyasi otoritenin 'ortadan kalkacağı' sınıfsız komünist toplumda mümkün olabilir. Negatif özgürlük taraftarları bu veya benzer pozitif özgürlük kavramlaştırmalarını kesin bir şekilde redderler. Onlara göre bu kavramlaştırmalar bireylere belli bir tip insan doğası modeli -burada sosyal ve işbirliğine dönük davranış anlamında- dayattıklarından onlara kendi tercih ettikleri şekilde gelişebilme imkanı sunmazlar.

Rousseau'nun (bkz. s. 297) eserlerinde görülebilecek son pozitif özgürlük kavramlaştırması serbestlik düşüncesini şahsi otonomi ve demokrasi kavramları ile ilişkilendirir. O *Social Contract*'ta ([1762] 1969) özgürlüğü 'kişinin kendi yaptığı kanuna itaat etmesi' şeklinde tanımlar. Rousseau'ya göre özgürlük kendi geleceğini belirleme, kendi kaderini kontrol ve şekillendirme becerisi anlamlarına gelir. Diğer bir deyişle, vatandaşlar sadece yaşadıkları toplumu şekillendirmek için doğrudan ve sürekli katılımda bulunduklarında 'özgür' olabilirler. Berlin'in 'pozitif özgürlük' diye adlandırdığı, Constant'ın 'antik dönemin özgürlüğü' olarak atıf yaptığı şeyin özü de aslında budur. Her iki düşünür de bu özgürlük kavramlaştırmasının modern negatif anlamdaki şahsi bağımsızlık ve sivil özgürlüklere tehdit olduğunu iddia ederken, cumhuriyetçiliği savunan bazı kuramcılar (bkz. s. 250) negatif özgürlükler ile pozitif özgürlükler arasında denge kurmaya çalışırlar. Rousseau'ya göre özgürlük nihai olarak genel iradeye, yani cemaatin ortak iyisine boyun eğmedir. Bu anlamda Rousseau bireylerin 'özel' ve bencil iradesine karşı genel iradenin tüm vatandaşların 'gerçek' iradesi olduğuna inanır. Genel iradeye tabi olan vatandaşlar aslında kendi 'gerçek' doğalarına uymaktan başka bir şey yapmazlar. Bu nedenle genel iradeye uymayanlar, kendi 'gerçek' iradelerini inkar ettikleri için toplum tarafından itaate zorlanmalıdırlar. Rousseau'nun

ifadesiyle 'özgür olmaya zorlanmalıdırlar.' 'Yüksek' ve 'alçak' benlik arasında ayrım yapan Rousseau, özgürlüğü de ahlaki ve 'deruni' özgürlük olarak, yani cehalet, bencillik, ihtiras vb. iç kısıtlamalardan özgür olma hali olarak tanımlar.

Benzer bir özgürlük anlayışı, 'ahlaki' olmayan saiklerin peşinden gitme yerine 'ahlaki' doğamıza boyun eğerek Tanrı'nın iradesini yerine getirme anlamında din referanslı 'tam özgürlük' düşüncesinde bulunabilir. Böyle bir özgürlük kavramlaştırması, genellikle siyasi özgürlük olarak görülen hususların ciddi biçimde ihlali ile uyum içinde olabilir. 'Özgür olmaya zorlanan' vatandaşlar neyin özgürlük olup olmadığını belirleyemeyebilirler. Her türlü 'ruhani' veya 'yüce' özgürlük kavramının asıl tehlikesi özgürlük tanımını başkalarının eline vermesidir. Bu özgürlük kavramlaştırmasının en çarpıcı tezahürü toplumun bölünmez bir bütün olarak resmedildiği, menfaatlerin tek mutlak güç sahibi lider tarafından belirlendiği faşist teoride bulunabilir. Bu gibi durumlarda 'gerçek' özgürlük, liderin iradesine mutlak boyun eğme anlamına gelir.

## Hoşgörü

Bireysel özgürlüğe uygun alanın ne olduğunu tespit tartışmaları genellikle hoşgörü düşüncesi üzerinde yoğunlaşır. Komşularımızın eylemlerini hangi dereceye kadar hoşgörebiliriz? Şayet mümkünse, onların yaptıklarını, düşündüklerini ve söylediklerini ne zaman sınırlamamız meşru olur? Aynı şekilde, toplum hangi çeşit davranış, görüş ve inançlara tahammül edebilir? Hoşgörü hem ahlaki ideal hem de sosyal bir ilkedir. Bir taraftan şahsi otonomi hedefini temsil ederken diğer taraftan insanların birbirleriyle nasıl ilişkiye girmeleri gerektiği hususunda kurallar tesis eder. Her iki halde de hoşgörü insanlara mutlu olacakları şekilde hareket etmelerine izin vermek midir? Hoşgörü genellikle 'aşırı müsamaha' ve 'kayıtsızlık' gibi terimlerle karıştırılır. Özgürlük gibi fazla sorgulanmadan kabul edilen hoşgörü basit ifadesiyle 'iyi' olandır. Hoşgörüyle alakalı olarak tartışılan husus nedir? Hoşgörü topluma veya bireye ne gibi avantaj ve menfaatler sağlar? Bütün bu sorular yanında hoşgörü nadiren mutlak ideal şeklinde değerlendirilir. Kabul edilebilir eylem ve görüşler ile 'tahammül

edilemez' olanlar arasında bir çizgi çekmek gerekir. Kısaca hoşgörünün sınırları nelerdir? Sınır nerede çizilmelidir?

### *Hoşgörü ve Farklılık*

Günlük dilde çoğunlukla başkalarını 'kendi haline bırakma' veya onlara 'karışmama' isteği şeklinde anlaşılan hoşgörü fikrinin arkasında yatan etkenler üzerinde fazla düşünülmemiştir. Gerçekten bu bakış açısına göre, hoşgörü eylemsizliği, müdahalede bulunmayı reddetmeyi veya bazı şeylere 'tahammül'ü ifade eder. Ancak hoşgörü, ahlaki akıl yürütmeye ve belirli şartlara dayalı bir eylemsizlik biçimine karşılık gelir. Hoşgörünün özellikle aşırı serbestiyet, müsamaha ve kör duyarsızlıktan ayırt edilmesi gerekir. Örneğin çocuklarının aşırı yaramazlıklarını görmezlikten gelen ebeveyn veya kapkaççıyı görüp müdahale etmemeyi tercih eden yoldan geçen kişinin 'hoşgörü'yle hareket ettiği söylenemez.

Hoşgörü sosyalist ve bazı muhafazarkarlardan destek bulsa da esas itibariyle liberal gelenek ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Hoşgörü başkalarının davranış veya inançlarına kısıtlama getirmeyi veya müdahaleyi reddetmedir. Fakat bu müdahale etmeme durumu söz konusu davranış ve inancın onaylandığı veya onlardan hoşlanıldığı anlamına gelmez. Diğer bir ifadeyle hoşgörü ahlaken bitaraf değildir. Bu anlamda hoşgörü bir tahammül biçimidir. Bir kişi, kendi görüşlerini diğer bir kişinin üzerine dayatma gücüne sahip olduğu halde bilinçli bir şekilde bunu yapmaktan kaçındığında gerçekleşir. Değiştirilemeyen bir şeye tahammül hoşgörü değildir. Mesela, bir kölenin başkaldırmayı tercih etmediği için köleliği hoşgördüğünü söylemek anlamsız olacaktır. Aynı şekilde dayak yiyen bir kadının tacizci kocasından korktuğu için onunla yaşamaya devam etmesini hoşgörülü bir davranış olarak nitelemek çok zordur.

Kişinin kendi iradesini başkalarına dayatmaması anlamında sabır göstermeye karşılık gelen hoşgörü her türlü eyleme karşı tavırsız kalmayı ifade etmez. Ahlaki bir yargının en azından rasyonel ikna yoluyla diğer kişileri etkileme fırsatı sunduğu açık bir olgudur. Hiç şüphesiz kişiye sigara içmesi için 'izin vermek'le onun sigara içmesine 'hoşgörü göstermek' arasında fark bulunmaktadır. İkinci durum açı-

sından meseleye bakıldığında, onaylanmayan veya beğenilmeyen sigara içme eylemine kanunen izin verilmiş olabilir; fakat bununla beraber sigara içen şahsın sigarayı söndürmesi veya hatta tamamen bırakması için ikna girişiminde bulunulabilir. Hoşgörü ikna biçiminin rasyonel iddia ve tartışmayla sınırlı kalmasını talep eder. Zira, sosyal tecrit şeklinde bile olsa bir çeşit fatura veya ceza dayatıldığında söz konusu davranış kısıtlanmış olur. Arkadaşsız kalmaya veya kişinin kariyerinin zarar görmesine neden olacaksa ya da sınırlı bir alanda içilecekse, işte o zaman sigara içmeye hoşgörüyle bakıldığını iddia etmek çok zor olur. Bunlar hoşgörüsüz davranışlara verilebilecek en iyi örneklerdir.

Hoşgörüsüzlük açıkça başkalarının davranış, görüş veya inançlarını kabul etmeyi reddetmektir. Burada sadece ahlaki olarak onaylamama veya basit bir beğenmemezlik değil aynı zamanda diğer kişilere karşı bir çeşit kısıtlama girişimi söz konusudur. Hoşgörüsüzlük terimi küçümseme ve yerme için kullanılır. 'Hoşgörü' (hoşgörülü olma derecesi) genellikle hoşgörülü kişinin sabırlı, affedici ve düşünceli olması anlamında övgüye değer ve hatta açık fikirlilik olarak düşünülürken, diğer kişilerin görüş veya eylemlerine meşru ve esaslı bir gerekçe olmadan karşı çıkmayı ifade eden 'hoşgörüsüzlük' bağnazlık veya salt önyargıyla eş tutulur. Hoşgörüsüzlük müsamaha gösterilmesi gereken şeye karşı çıkıştır. Bu nedenle ırk, renk, din, cinsiyet veya cinsel tercihleri esas alarak insanlar arasında ayrımcılık yapan kanunlar çoğunlukla hoşgörüsüzlük ile nitelenirler. Güney Afrika'da ırk ayrımcılığı yapan sistem (*apartheid*) açıkça ırkçı hoşgörüsüzlüğün; fundamentalist İslam devletlerinde kadınlara belli bir giyim biçiminin dayatılması ve onların mesleki ve kamusal yaşamdan dışlanmaları cinsiyet hoşgörüsüzlüğünün örneklerindendir. Diğer taraftan hoşgörünün zayıflık veya en basit şekliyle ahlaki cesaretsizliği ima ettiğine dair bir anlam çıkarılabilir. 'Yanlış' olan bir şey şüphesiz durdurulmalıdır. Hoşgörünün 'hoşgörüsüzlük' kavramı ile ifade olunan boyutu, birşeyin daha fazla kabul edilmemesi ve gerçekten kabul *edilemeyeceği* anlamına gelir. Gerçekten hoşgörülemeyecek olanı hoşgörmenin bir zemini yoktur. Bazı durumlarda hoşgörüsüzlük sadece savunulabilir olmakla kalmaz aynı zamanda ahlaki bir yükümlülük olarak karşımıza çıkar.

20. yüzyılın son dönemlerinde bazı siyaset düşünürleri liberal hoşgörünün ötesine giderek daha radikal bir yaklaşım olan farklılık düşüncesini benimsediler. Farklı tarzları sahiplenmesinden dolayı hoşgörüden daha ileri giden farklılık, ahlaki tarafsızlık düşüncesine dayanır. Liberaller geleneksel olarak şahsi otonomi ile siyasi düzenin bir arada varolabilmesine izin verecek temel değerleri keşfetmeye çalışırken, modern çoğulcu düşünürler daha çok farklı ahlaki ve maddi önceliklere sahip insanların barış içinde ve herkesin yararına olacak şekilde yaşayabileceği şartları oluşturmaya gayret ederler. Daha etkili bir şekilde Isaiah Berlin'in eserlerinde dile gelen bu görüş, değer çatışmasının insan yaşamının asli bir unsuru olduğu inancına dayanır. İnsanlar yaşamın nihai hedefi konusunda muhakkak görüş ayrılığına düşerler. Çoğulcu görüş iki yoldan biriyle savunulabilir. Bunlardan birincisi mutlak değer veya standartlar bulunmadığı düşüncesiyle ahlakın her bir insanın şahsi karar meselesi olduğunu öngören ahlaki rölativizmi kabul etmektir. Bu bakış açısına göre, örneğin, homoseksüellik, sigara içmek, kürtaj veya kadınların giyim biçimi, ilgili kişilerin özgürce tercih ettikleri davranışlar olduğu için ahlaken doğrudur. Alternatif duruş ise yaşamın geniş bir alanına karşı ahlaken ilgisizdir. Buna göre homoseksüellik, sigara içme, kürtaj ve kadınların giyim biçimlerinin kabul edilmesi bu tercihlerde ahlaken yanlış bir şey olmadığını gösterir; aslında bunlar ahlaken karar verilmesi gereken meseleler değildir. Farklılık siyaseti John Gray'in (1996) 'post-liberal' diye adlandırdığı duruşa işaret eder; buna göre liberal değerler, kurumlar ve rejimler artık meşruiyet tekeline sahip değildirler. Bu da sonuçta hoşgörüsüz oldukları ve liberal olmadıkları gerekçesiyle bazı inanç veya uygulamalardan caydırma veya bunların yasaklanması girişimlerinin temelini sarsar.

### *Hoşgörü Savunusu*

Hoşgörü Batı kültürünün en temel ve hatta en belirleyici değeridir. İnsanlığın ve sosyal alandaki ilerlemenin hoşgörünün gelişmesiyle bağlantılı olduğu genel bir kabul görür; hoşgörüsüzlük ise bir şekilde 'geriye gidiş' olarak değerlendirilir. Mesela, Batı toplumlarının dini ibadetler üzerindeki sınırları kaldırdığı, kadınların ikinci derece

sosyal rollere hapsedilmesine son verdiği, ırkçı önyargı ve ayrımcılığa karşı mücadele ettiği iddia olunur ve böylelikle bu toplumların 'sosyal açıdan daha fazla aydınlandığı' öne sürülür. Hoşgörü iklimi dini yaşamdan ahlaki ve siyasi olana doğru yayıldıkça bireysel özgürlük alanı genişler. Liberal demokratik siyasi sistemin temelini oluşturan ve büyük bir kabule mazhar olmuş sivil özgürlüklerin (ifade, ibadet ve teşekkül oluşturma özgürlüğü vb.) tümü aslında hoşgörünün sağladığı korumayla gerçekleşmiştir. Bağnazlık ve önyargıları yasa yolu ile yok etmek imkansız olmakla birlikte, ırk, din, cinsiyet ve cinsel tercihler temelli ayrımcılığı yasaklayan kanunlar örneğinde görüleceği üzere hukuk hoşgörüyü daraltmak yerine daha çok genişletmek için kullanılmaktadır. Fakat bu durum hoşgörünün ilk planda neden bu kadar yüksek ilgiye mazhar olduğunu açıklayamaz.

Hoşgörü meselesi ilk defa 16. ve 17. yüzyıllardaki Reform döneminde, Protestan mezheplerinin Papa'nın ve müesses Katolik kilisesinin otoritesine meydan okumasıyla ortaya çıkar. Yeni ve radikal bir 'bireysel kurtuluş' doktrini telkin eden Protestanlık, John Milton (1608-74) ve John Locke gibi yazarların eserlerinde dile gelen güçlü dini muhalefet geleneğini ortaya çıkarmıştır. *A Letter Concerning Toleration*'da ([1689] 1963) John Locke hoşgörü lehine birçok argüman öne sürer. Ona göre, örneğin, esas işlevi yaşam, özgürlük ve mülkiyeti koruma olan devlet 'insanların özel yaşamlarını ilgilendiren' konulara karışma hakkına sahip değildir. Locke'un temel iddiası insanın akılcılığına dayanır. 'Hakikat' sadece düşünce ve inançlar arasındaki serbest rekabetten doğar ve bu nedenle bunun 'kendi akışına' bırakılması gerekir. Dini hakikatler sadece bireylerin kendileri tarafından tespit edilebilir; öğretilemezler ve devlet tarafından dayatılmamalıdırlar. Locke'a göre dini hakikatler bilinebilecek olsalar bile dini inanç şahsi iman meselesi olduğu için muhalif olanlara dayatılmamalıdır.

Locke'un bu görüşü, özel hayat meselesinin yeniden ifade edilmesi anlamına gelir ve özel ve kamusal yaşam ayrımının hayati kabul edildiği liberal demokrasilerde geniş bir kabule mazhar olur. Hoşgörü, vahyedilmiş hakikatten daha çok şahsi inanç alanına girdiği kabul edilen din gibi tüm 'özel' alanları kapsamalıdır. Birçok kişi bu nedenle ahlaki meselelerin bireylere bırakılması gerektiğini kabul eder; hiçbir hükümet 'hakikat'i tanımlama makamında değildir ve şayet olsa bile

bunu vatandaşlara dayatma hakkı bulunmaz. Toplum çıkarının söz konusu olduğu 'kamusal' faaliyetlerde hoşgörünün sınırlanabileceği durumlar olabilir. Sözgelimi Locke, hoşgörü ilkesini, ecnebi bir papaya sadakat yemini ettikleri için ulusal egemenliğe tehdit olarak gördüğü Katolikleri kapsayacak kadar genişletmeye istekli değildir.

### John Locke (1632-1704)

Somerset'de doğan, İngiliz filozof ve siyasetçi Locke ilk Shaftesbury Kontu Anthony Ashley Cooper'a sekreter olmadan önce Oxford'da tıp eğitimi alır. Onun siyasi görüşleri İngiliz Devrim tecrübesi ışığında gelişir ve şekillenir.

Hayatı boyunca mutlakiyetçiliğe (bkz. s. 200) karşı olan Locke İngiltere'de anayasal monarşinin kurulduğu 1688'deki 'İhtişamlı Devrim'in filozofu olarak gösterilir. Locke genellikle ilk dönem liberalizminin anahtar düşünürlerinden biri kabul edilir. O, *Two Treatises of Civil Government*'da ([1690] 1965) 'yaşam, özgürlük ve mülkiyet' hakları şeklinde tanımlanan doğal hakların önemini vurgulamak için sosyal sözleşme kavramını kullanır. Devletin amacı bu hakları korumak olduğu için, yönetim sınırlı ve temsili olmalıdır; fakat mülkiyet haklarını öncelemesi Locke'un modern anlamda siyasi eşitlik ve demokrasiye vurgu yapmasına engel olmuştur. O, *Letter Concerning Toleration*'da ([1689] 1963) yöneticilerin doğru dinin ne olduğu hususunda şüphede olmalarından dolayı dini inanç özgürlüğünü savunur. Fakat dinin düzeni tehdit etmesi durumunda inanç özgürlüğünün kısıtlanabilmesine izin verir; bunun Locke için anlamı hoşgörünün ateist ve Katolikleri kapsamamasıdır.

Muhtemelen hoşgörünün en meşhur müdafaası 19. yüzyılda J. S. Mill'in *On Liberty*'si ([1859] 1972) ile yapılmıştır. Mill'e göre hoşgörü hem birey hem de toplum için merkezi bir öneme sahiptir. Locke bizzat hoşgörü için özel bir savunu yaparken Mill onu bireysel özgürlüğün yalnızca bir veçhesi olarak görür. Mill'in özgürlük savunusunun merkezinde otonom bireylerin kendi yaşamları üzerinde egemen oldukları inancı yatar. Otonomi, ona göre, her türlü şahsi ve ahlaki

gelişmenin asli şartıdır; buna göre bireyin tercih seçeneklerini sınırlayan hoşgörüsüzlük sadece bireyin değerini düşürmekle kalmaz ayrıca onu bozar. Mill bu nedenle, demokrasinin ve kendi isimlendirmesiyle 'geleneğin despotizmi'nin yayılmasının otonomi için oluşturacağı tehdit konusunda korkular taşır. Çoğunluğun öncelendiği çağda bireysel özgürlüğün karşılaşacağı en büyük tehlike kanunların getireceği sınırlamalardan değil, kamuoyundan gelecektir. Mill 'halkın kabulleri'nin egemen olmasının körü körüne kabulü teşvik edeceği ve bireyleri düşünme yetilerini zamanın popüler önyargılarına teslim etmeye sevk edeceği korkusunu taşır. Sonuç olarak o bireyciliğin erdemlerini ve hatta çizgidışılıklarını yüceltir.

Mill'e göre hoşgörü birey için hayati olma yanında sosyal ahenk ve ilerleme için de asli bir şarttır. Hoşgörü dengeli ve sağlıklı bir toplum için gerekli zemini sağlar. Diğer liberaller gibi Mill de 'hakikat'in sürekli tartışma, iddialarda bulunma ve müzakereyle ortaya çıktığını ileri süren deneyci bilgi teorisini benimser. Toplumun ilerlemesi için iyi düşüncelerin kötülerin yerini alması ve hakikatin yanlışı fethetmesi gerekir. Kültürel ve siyasi farklılıkların taşıdığı erdem de şudur: Tüm teorilere serbest rekabet ortamında rakip düşünce ve doktrinler karşısında 'test edilme' imkanı sağlar. Ayrıca nihai ve mutlak hakikat hiçbir zaman tesis edilemediği için bu süreç hararetli ve süreklidir. Hatta demokratik seçimler, Mill'in iddia ettiği üzere, çoğunluğun yanılma ihtimalinden dolayı hakikati tesis etmede güvenilir bir araç değildir. Toplumun entelektüel gelişimi ve ahlak sağlığı hoşgörünün titizce devamını gerekli kılar. Mill bu görüşü çarpıcı bir şekilde ısrarla şöyle ifade eder: Bir kişi hariç tüm toplumun aynı görüşü paylaşması durumunda dahi, toplumun kendi görüşlerini bu birey üzerine dayatma hakkı o bireyin kendi görüşünü toplum üzerine dayatma hakkından daha fazla değildir.

### *Hoşgörünün Sınırları*

Batı toplumlarında aydınlanma seviyesini göstermesi itibariyle büyük bir kabul görmesine rağmen hoşgörü nadiren mutlak erdemler arasında kabul edilmiştir. Hatta hoşgörü, özellikle taciz içeren ve zarar verici eylemlerde açıkça görülebileceği üzere 'aşırı' hal alabil-

mesinden dolayı sınırlandırılmalıdır. Hiç kimse hoşgörünün Mill'in belirttiği 'diğerlerine zarar verme' noktasına kadar götürülmesine taraftar olamaz. Fakat insanların neye inandığı, ne hakkında konuştuğu veya yazabileceği gibi konular daha zor soruları gündeme getirir. Genellikle liberal geleneğe göre insanların ne düşündüğü ve kendilerini ifade ederken kullandıkları kelimeler tamamen kendi meseleleridir. Unutulmamalıdır ki kelimeler zarar vermezler. İfade veya vicdan özgürlüğüne müdahale etmek şahsi otonomiye açık bir tecavüzdür. Diğer taraftan kişilerin neye inanacağına ve ne söyleyeceğine sınır getirmede yaşanabilecek bir ihmalin hem bireyi hem de toplumu tehlikeye düşürebileceği ileri sürülebilir. Mesela, hoşgörünün bizzat kendisi hoşgörüsüz düşünce ve fikirlerden korunma ihtiyacı duyar. Ayrıca, kelimeler de endişe ve korkuya neden olarak incitici olabilir veya saldırgan ve zarar verici davranış biçimlerini teşvik edebilirler.

Siyasi hoşgörü genellikle özgürlük ve demokrasinin asli şartı kabul edilir. Tüm siyasi felsefelerin, ideolojilerin ve değerlerin serbestçe ifade edilmelerini mümkün kılan siyasi çoğulculuk bireylerin tamamen serbest bir düşünceler pazarında kendi görüşlerini geliştirebilmelerini ve siyasi partilerin eşit şartlarda güç mücadelesi vermelerini garanti eder. Fakat hoşgörü hoşgörüsüzlüğü kapsayacak şekilde genişletilebilir mi? Siyasi çoğulculuğu kabul etmeyen ve iktidara geldiklerinde diğer partilere yasak getirip açık tartışma ortamını bastıracak partilere kanunen faaliyet izni verilebilir mi? Bu partilerin kapatılabilme nedeni şüphesiz hoşgörünün otomatik olarak devreye girmediği bilakis kazanılması gerektiği gerçeğidir. Bu anlamda tüm ahlaki değerler karşılıklılık esasına dayanır: Sadece hoşgörülü olan kişi hoşgörüyü hak eder, sadece demokratik oyunun kurallarını kabul eden partiler bu oyuna katılabilir. Bu noktayı takdir edememenin tehlikesi Hitler ve Nazi Almanya'sı örneği ile dramatik bir şekilde ortaya konmuştur. 1918'de kurulan Weimar Cumhuriyeti, Almanya'yı liberal demokratik çizgide yeniden şekillendirdi; nisbi seçim sistemini uygulayıp sınırsız siyasi yarışa izin verdi. Nazilerin anayasa karşıtı özelliğini ortaya koyan 1923 Münih darbe girişimine rağmen, Hitler kısa sürede saygıdeğer ve demokratik bir siyasetçi kimliğiyle kendisini tekrar siyaset piyasasına sundu. Gizli oyun 1933'te Hitler'in iktidara gelişinden birkaç hafta sonra açığa

çıktı: Hitler diğer partileri kapattı, seçimlere müdahale etti ve nihayetinde tek parti Nazi diktatörlüğünü kurdu. Buna karşın savaştan sonra doğan Federal Almanya Cumhuriyeti kendisini aşırı hoşgörüden korumak için adım attı ve anayasa karşıtı partileri yasaklama ve % 5'ten az oyu olan partilerin Bundestag'da temsilini engelleme gücünü kendi üzerine aldı.

Diğer taraftan siyasi partileri yasaklamak veya siyasi görüşlerin ifade edilmesini engellemek, hoşgörünün savunulması adına bile olsa, bizatihi sorun olabilir. Hoşgörüyü sağlamak için hoşgörüsüzlüğe izin vermek bir muğlaklığı beraberinde getirecek ve büyük ihtimalle gerçekleşmeyecek bir husustur. İlk planda, siyasi hoşgörüsüzlüğün her çeşidi cadı avına neden olabilir, şüphe ve paranoya iklimini tetikleyebilir. Sözgelimi, 1950'lerde ABD'de Senatör Joseph McCarthy'nin Amerikan Aleyhtarı Faaliyetler Komitesi, Washington yerine Moskova'ya siyasi bağlılık sergileyen ve savundukları Marxist-Leninist ilkelerle Sovyet tipi tek parti yönetimi sempatizanı olan parti üyesi komünistleri temizlemeyi amaçladı. Fakat 'Amerikan aleyhtarı' kavramının içeriği demokratik sosyalistler, sol liberaller ve her çeşit ilerlemecileri kuşatacak şekilde genişletildi. McCarthysizm kavga etmeye ayarlı bir çeşit siyasi hoşgörüsüzlük şeklini almaya başladı. Uygulamada 'aşırı', 'demokratik olmayan', 'anayasa karşıtı' vb. terimleri tanımlamak oldukça zordur. Bağnaz, hakaret içeren, saldırgan görüşleri dile getiren partileri yasaklamanın onlarla mücadelede çok az işe yarayacağı ve hatta yeraltına inmelerine neden olarak onları daha da güçlendireceği iddia edilebilir. Hoşgörüsüzlüğe karşı hoşgörüsüzlükle mücadele edilemez; onunla en iyi mücadele yolu onu eleştiri konusu yapmak ve iddialarını çürütmektir. Bu iddianın merkezinde insan aklının gücüne olan inanç yatar: Adil rekabetin olduğu yerde iyi düşünceler kötü olanları kovacaktır. Fakat Weimar Almanya'sı tecrübesinin de ortaya koyduğu üzere özellikle ekonomik kriz ve siyasi istikrarsızlık dönemlerinde 'kötü' düşünceler kayda değer bir güç kazanabilmektedir.

Sansür konusu da hoşgörünün sınırlanmasıyla bağlantılı olarak benzer soruları gündeme getirir. Geleneksel liberal yaklaşıma göre kişilerin ne okuduğu ve seyrettiği, şahsi yaşamlarını ve cinsel ilişkilerini nasıl yönettikleri tamamen bireysel tercih meselesidir. Böylesi tercihler 'mutabık yetişkinler'i içerdiği sürece ne kimseye ne de topluma bir 'zarar' söz konusudur. Diğer bazıları ise hoşgörünün 'yanlış'

olana izin vermekten başka bir anlama gelmediğini iddia ederler. Ahlaksızlığı sadece onaylamamak kötülük ile mücadele etmenin yolu değildir. Bu görüş, örneğin 1980'lerde ABD'de Moral Majority (Ahlaki Çoğunluk) gibi gruplar ve gittikçe artan neo-muhafazakar eleştirmenler tarafından ileri sürülür; bunlar ortak kültür ve paylaşılmış inançlarla bir arada tutulmayan toplumların muhtemelen bozulma ve çözülme ile karşı karşıya kalacağı hususunda uyarıda bulunurlar. Bu duruş 'iyi' ile 'kötü'yü ayırt etmeyi sağlayan buyurucu bir ahlaki sistemin -buradaki örnekte bu Hıristiyan fundamentalistlerdir- varolduğu varsayımına dayanır. Objektif 'kötü' tanımının olmaması durumunda toplumun bireylerini ahlaki bozulmadan korumak mümkün değildir. Çokkültürlü ve çok inançlı modern toplumlarda buyurucu değerlerin mevcut olduğunu iddia etmek çok zordur. Belirli değerleri 'yerleşik', 'geleneksel' veya 'çoğunluk' diye tanımlamak belli bir ahlak sistemini toplumun diğer kesimlerine dayatma girişimi olacaktır.

Bazen hakaret kavramı, sansürün özel bir gerekçesi olarak öne çıkarılır. Örneğin edebiyat dünyasında, televizyon ve sinemada seks ve şiddet içeren yayınlar iğrençliği teşvik ettikleri ve genel kabul görmüş ahlaki edeb standartlarını çiğnedikleri için kimi zaman 'yakışıksız' görülebilirler. 'Salman Rushdie hadisesi' özellikle dine hakaret meselesinin önemine dikkatleri çekmiş ve yerleşik hoşgörü anlayışını zorlayan soruları gündeme getirmiştir. 1989'da İranlı dini lider Ayetullah Humeyni (bkz. s. 127), yayınladığı *Satanic Verses* kitabı nedeniyle İngiliz yazar Salman Rushdie hakkında ölüm fetvası yayınlamıştır. Fetvanın gerekçesi mezkur kitabın İslam'ın saygı gösterilen ilkelerinden Peygamber Muhammed'in kutsal imajına saldırmasıdır. Geleneksel liberal bakış açısına göre bu eylem hem Salman Rushdie'nin insan olması hasebiyle haklarına hem de hoşgörü ilkesine tecavüz anlamı taşır. Dini düşünceleri eleştirmeyi yasaklamak onu başkalarının üzerine zorla uygulamaktan daha fazla savunulabilir bir durum değildir.

Liberaller bir kitabı, konuşmayı veya düşünceyi 'yanlış' olduğu gerekçesiyle yasaklamayı kabul edilemez görseler de aynı şekilde bunun neden olacağı tecavüze karşı da ilgisiz değillerdir. Bu örnekteki kitabın, içeriği ne olursa olsun, dünyanın birçok bölgesindeki Müslümanlarca İslami kültüre ve onun saygınlığına yönelik tehdit olarak algılandığı konusunda şüphe yoktur. Bazıları bu nedenle bir toplumun

kimliğinin özüne yönelik saldırı olması durumunda bunun hoşgörüyü sınırlama gerekçesi olabileceğini iddia ederler. Fakat aynı şekilde İslami fundamentalistlerin bu istekleri de Batı kültürünün en temel ilkelerine aykırı düşmektedir. Bu çatışma şunu göstermektedir ki liberal demokratik hoşgörü ilkesi hiçbir dini fundamentalizmle uzlaşamaz.

Sansürü desteklemek için ileri sürülen son iddia insanların okuduğu, dinlediği veya düşündüğü şeylerin onların sosyal davranışlarını şekillendirdiği inancına dayanır. Sözgelimi pornografi örneği, normal şartlarda biraraya gelmesi düşünülemeyen, kadınlara karşı şiddeti ilgi konusu yapan feministler ile 'neo-puritanizm'i savunan neo-muhafazakarları bir noktada buluşturur. İki grup da kadınların alçaltılarak ve değersiz bir şekilde gazete, televizyon ve sinemalarda yer almasının kadınlara karşı işlenen suç ve tecavüzlerin artmasına sabep olduğunu iddia eder. Görüşlerin ifade edilmesi ile sosyal davranışlar arasındaki ilişkinin ırkçılık hakkında da geçerli olduğu uzun bir süredir öne sürülmektedir. Irkçı nefretin kışkırtılması İngiltere ve birçok liberal demokrasilerde, ırkçı saldırıları teşvik ettiği veya en azından meşrulaştırdığı ve azınlıklar arasında gerçek bir endişe iklimi ortaya çıkardığı için yasadışı kabul edilmektedir. Azınlık gruplara saldırıya açıkça davet çıkaran ırkçı literatürün aksine kadınların medya, reklam ve popüler kültürde resmedilmeleriyle erkeklerin suç veya taciz içeren davranışları arasında ilişki kurmak çok kolay değildir. İkinci durumdaki davranışlar büyük ölçüde sinsi ve bilinçsizce olduğundan deneysel araştırmalara kolaylıkla konu olmazlar.

## Kurtuluş

1960'lardan itibaren 'kurtuluş' (*liberation*) terimi hem siyasi hareketleri hem de onların peşinde oldukları amacı ifade etmek için kullanılmaktadır. Gelişmekte olan ülkelerde sömürgeciliğe karşı verilen mücadele genellikle 'ulusal kurtuluş' mücadelesi şeklinde tasvir edilir. Feminist hareket kadınların kurtuluşu hareketi ile yeniden doğarak 'cinsel özgürlük' hedefini benimser. Latin Amerika'da sosyal eşitsizlik ve siyasi baskıları kınayan radikal papazlar *Liberation Theology* (Kurtuluş Teolojisi) diye adlandırılan akımı başlatmışlardır. İlk bakışta kurtuluş özgürlük ile eşanlamlı görülebilir; herşeyden

önce 'kurtulmak' özgür olmak veya kaçmak anlamlarına gelir. Ancak terim moda bir slogan olmaktan daha fazla anlamlar taşımakta, belirli bir siyasi kurtuluş şekli ve özgün bir siyasi hareket biçimini ifade etmektedir. Kurtuluş sadece bireyin ve hatta onun şahsi gelişiminin üzerindeki kısıtlamaların kaldırılmasını değil, aynı zamanda tamamen kuşatıcı, boyun eğdirici ve baskıcı görülen sistemlerin yıkılmasını içerir. Kurtuluş geçmişten tarihi kopuştur: Geçmiş baskı ve özgür olmamayı temsil ederken, gelecek insanın tam anlamıyla tatmin olabileceği ümidini sunar. Bu nedenle kurtuluş terimi yarı-dini bir özelliğe sahiptir; ister baskı altındaki ulus, etnik grup ve cinsiyetlere isterse tüm topluma atıf yapsın, her bakımdan hoşnut ve bütünüyle tamamlanmış bir yaşam vizyonu teklif eder.

Yayılmacı 'sömürge sistemi'nden kurtulup tam bağımsızlık ihtimalini savunan kurtuluş hareketleri genellikle modern bir gelişme olarak kabul edilir. Ancak bu düşüncenin kökenleri daha eski bir gelenek olan siyasi binyılcılığa dayanır. 'Binyıl', yeryüzünde kıyametten önce tesis edilip binyıl sürecek 'Tanrı'nın Krallığı'nı ifade eder. İngiliz İç Savaşındaki Diggerlar ve 19. yüzyılda ABD'deki Shaker ve Mormonlar gibi binyılcı mezhep ve hareketler siyasi inanç ve değerleri dini doktrin gibi benimsemişlerdir. Diğer bir ifadeyle onlar tamamen yeni bir yaşam sistemi kurmayı amaçladılar. Mesela, Gerrard Winstanley liderliğinde Diggerlar hem ruhban sınıfının imtiyazlarını yıkmayı hem de kaba bir komünizm biçimini savunmuşlardır. Modern kurtuluş hareketleri binyılcı inançları benimsemese de veya -Kurtuluş Teolojisi hariç- dini doktrinleri açıkça kabul etmese de oldukça ahlaki nitelikte bir siyaset uygulamaktadırlar. Mevcut toplum özü bozulduğu için reddedilmekte ve ütopik bir gelecek büyük bir arzuyla beklenmektedir. Bu nedenle birçok muhafazakar ve bazı liberaller, kurtuluş siyasetlerini bireysel özgürlüğün akılcılık ilkesini yarı-mistik bir doktrine dönüştüreceği endişesiyle tehlikeli görürler.

### *Ulusal Kurtuluş*

Milliyetçi hareketler 19. yüzyılın başlarından itibaren siyaset sahnesinde yer almışlardır. Geleneksel olarak milliyetçiliğin amacı birleşerek veya yabancı yönetimi devirerek ulusların kendi kaderlerini

belirleme hakkını elde etmesidir. Sömürge karşıtlığı (bkz. s. 124) düşüncesi ile bağlantılı olarak modern dönemde ortaya çıkan 'ulusal kurtuluş', 'kurtuluş cepheleri' tarafından benimsenmiş yeni ve oldukça radikal milliyetçi politikaları gündeme taşır. Bunlara birkaç örnek vermek gerekirse, Ahmed bin Bella liderliğindeki Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi 1954'te Fransızlarla mücadele etmek için kurulmuştur. 1960 yılında kurulan Vietnam Ulusal Kurtuluş Cephesi, başlangıçta Güney Vietnam'daki Ngo Dinh Diem rejimine daha sonra da ABD işgaline karşı çıkmıştır. 1964 ise seküler Filistin devletinin oluşumu için İsrail'e karşı yapılan kampanyanın şemsiye organizasyonu Filistin Kurtuluş Örgütü'nün oluşumuna şahit olur. Ulusal kurtuluş hedefini benimseyen bu gruplar kendilerini hem dar ve gerici bakış açısına sahip geleneksel milliyetçilikten hem de sınırlı bağımsızlık ve sınırlı ulusal birlik talebinde bulunan liberal milliyetçilikten farklı görürler. Ulusal kurtuluş, milliyetçi ve sosyalist hedefleri kaynaştırır: 'Kurtuluş' sadece siyasi bağımsızlığı ifade etmez, aynı zamanda tam ekonomik ve sosyal bağımsızlığa karşılık gelir. Gerçekten, ulusal kurtuluş hareketi sosyal devrim, kültürel yenilenme ve hatta psikolojik canlanma teklifleriyle milliyetçiliği -ulus devlet oluşumu şeklindeki- geleneksel siyasi hedefinin ötesine taşır.

Ulusal kurtuluş hareketleri bir çeşit devrimci sosyalizmi (çoğunlukla Marksizmi) benimser. Görünüşte milliyetçilik ve Marksizm karşılıklı nefret dışında çok az şey paylaşırlar. Örneğin, bir çeşit uluslararasıcılığı destekleyen Marksizm genellikle milliyetçiliği, 'burjuva ideolojisi' şeklinde olmasa bile en iyi haliyle sınıf mücadelesinden sapma olarak değerlendirir. Bununla beraber Marksizm gelişmekte olan ülkelerde hem sömürge tecrübesini anlamlandırmayı mümkün kılacak baskı ve sömürü analizi sunduğu hem de köklü bir sosyal değişim programı teklif ettiği için büyük bir etkiye sahiptir. Genellikle benimsenen Marksist yaklaşım Marksist-Leninizmdir. Lenin'in (bkz. s. 102) sosyalizmin devrimle gerçekleşeceği yönündeki ısrarlı savunusu Üçüncü Dünya milliyetçilerinin sömürge yönetimlerini devirmenin tek yolunun şiddet içeren başkaldırı, yani 'silahlı mücadele' olduğuna olan inançlarıyla örtüşür. Ayrıca Lenin sömürgeciliğin ekonomik kökenlerine dikkat çeken ilk Marksist düşünürdür. *'Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*'de ([1916] 1970) o, emperya-

lizmi, kapitalist ülkelerin gelişmekte olan ülkelere sermaye ihracı yapıp ucuz işçilik ve ham madde imkanlarından istifade ederek kâr seviyelerinin devamını sağladıkları ekonomik sömürü biçimi olarak tasvir eder. Bu nedenle ulusal kurtuluş sömürge yönetimini devirmekten daha fazla anlam ifade eder. Ulusal kurtuluş, tüm kolonyal, sosyal ve ekonomik baskı biçimlerine son vermeyi vaad ederek tam ekonomik ve siyasi bağımsızlık projesi teklif etmektedir.

Ulusal kurtuluş düşüncesinin aynı zamanda önemli bir kültürel boyutu bulunmaktadır. Sömürge baskısının siyasi kontrol, askeri güç ve ekonomik manipülasyonlar kadar kültürel şablon ve değerler ile işlediği kabul edilir. Sömürgeciliğin kökünü kazımak, sömürgecilik bir anlamda sömürgeye muhatap olmuş halklar tarafından 'içselleştirildiği' için çok zordur; aşağılık duygusu, pasiflik ve itaat kültürüyle eğitilmiş sömürgeleştirilmiş insanların sömürge yönetimine meydan okumaları veya onu devirmeleri imkansız gibidir. Bu analizler ABD ve başka yerlerdeki siyahi kurtuluş hareketleri örneklerinde açıkça görülebilir. Sözgelimi, 1960'larda Siyah Güç'ün liderlerinden Stokely Carmichael (1968), ABD'de ve tüm Üçüncü Dünya'da 'uluslararası kapitalizmle birlikte hareket eden uluslararası beyaz egemen güce' karşı mücadele ettiğini söylemekteydi. Bu gücün kökleri Carmichael'in 'kültürel dayatma' olarak adlandırdığı sürece dayanır; bu dayatmayla baskı altındaki kişiler maruz kaldıkları baskının doğal, kaçınılmaz ve meydan okunamaz olduğuna inandırılırlar. Her tarafı kuşatan bu baskıya karşı başkaldırmanın ilk adımı kültürel yenilenme biçimi olan 'iç' inkardır. Bunun sonucunda siyahi ulusalcı hareket çoğunlukla 'bilinç yükseltmesi'ne olan ihtiyaca ve siyah, Afro-Amerikan ve Afro-Karayipli köklerindeki onurun yeniden keşfine vurgu yapar. Bu düşünceler Jamaikalı siyaset düşünürü ve eylemci Marcus Garvey'i (bkz. s. 126) farklı siyahi bir bilinç telkin etmek için Afrika Ortodoks Kilisesi'ni kurmaya sevkederken; 1960'larda Malcolm X liderliğinde Siyahi Müslüman bir hareketin gelişmesine de vesile olur.

Fransız devrimci ve psikiyatr Franz Fanon (bkz. s. 127) tarafından ulusal kurtuluşun 'deruni' veya psikolojik boyutuna vurgu yapılır. Cezayir özgürlük mücadelesi ışığında yazılan *The Wretched of the Earth*'de (1962) Fanon sömürgeciliğin psikolojik etkilerini güçlü bir şekilde eleştirir. Fanon'a göre sömürgecilik sömürge halkını siyasi

açıdan güçsüz ve isyan etmede aciz kılan bir itaat kültürü ortaya çıkarır. O, bu iktidarsızlık ve pasifliği kırmanın tek yolunun kendini tekrar tekrar üreten şiddet tecrübesi olduğunu iddia eder: Bir köle ancak sömürgeci efendisine saldırarak ve onu öldürerek onur, güç ve amaç duygusunu yeniden edinebilir. 'Ulusal kurtuluş' bu yolla nihai noktada insan ruhunun devrime olan ihtiyacını dile getirir.

### *Cinsel Kurtuluş*

Milliyetçi hareketler gibi feminist hareketler veya kadın hareketleri de (bkz. s. 75) ilk defa 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Feminizmin 'ilk dalgası' bu dönemde ve 20. yüzyılın başlarında, temelde, eşit haklar gibi liberal değerler ile özellikle kadınlara oy hakkı arayışı gibi siyasi özgürlük hedefiyle ilgilenir. 1960'larda ise feminist hareket içinden kendisini kadınların kurtuluşu hareketi şeklinde sunan daha radikal ve militan bir kanat ortaya çıkar. Bir anlamı ile 'kadınların kurtuluşu' hareketi daha geniş bir şekilde kadınların sosyal rollerinin geliştirilmesine yönelik her türlü eylem için kullanılır oldu. Bunun yanında 'kurtuluş' terimi kadınlara yapılan baskıların daha radikal hatta devrimci bir şekilde analizini ifade eden yeni tarz bir siyasetin gelişimine işaret eder. Bu radikal teoriler modern veya 'ikinci dalga' feminizme ayırt edici özelliğini verirler.

Radikal feministleri seleflerinden ayıran temel inanca göre kadınlar sadece haklar, fırsatlar veya ekonomik eşitsizlikler nedeniyle mağdur olmazlar; onlar aynı zamanda hayatın, siyasi, ekonomik, sosyal, şahsi ve cinsel tüm alanlarına nüfuz eden cinsel baskı sistemine maruz kalırlar. Bu baskı sistemi çoğunlukla 'pederşahi' yani 'ataerkil yönetim' şeklinde tanımlanır ve çoğunlukla da toplumun genelinde erkek egemenliğini ve kadının erkeğe tabi olmasını ifade eder. Kate Millett (bkz. s. 78) gibi radikal feministlere göre pederşahilik sosyal sürekliliğe sahiptir; geçmiş ve çağdaş tüm toplumlarda bulunur. Ayrıca pederşahilik en yaygın ve esaslı siyasi baskı biçimidir; cinsel eşitsizlik, sınıf sömürüsü, ırkçı ayrımcılık gibi problemlerden daha derin bir etkiye sahiptir. 'Kadınların kurtuluşu' çağrısı sadece siyasi reformları değil ayrıca sosyal, kültürel ve şahsi devrimi, yani pederşahiliğin yıkılmasını talep eder.

Radikal feministler pederşahi yapının kültürel egemenlik sürecindeki kökleşme derecesine vurgu yaparlar. Eva Figes *Patriarchal Attitudes*'da ([1970] 1987) modern kültür, felsefe, ahlak ve dinde yaygın pederşahi değer ve inançlara dikkat çekmektedir. Kate Millett'in *Sexual Politics*'i ([1970] 1990) modern literatürün birçoğunda mevcut cinsel ayrımcı karakteri, hatta kadın düşmanlığını (*misogyny*) öne çıkarır ve çocukluktan itibaren erkek ve kız çocukların belli bir cinsel kimliğe uymaları yönünde telkine tabi tutuldukları 'şartlandırma' sürecini analiz eder. Millett'e göre erkek egemenliği her nesilde, sistemli bir şekilde, erkek çocukların egemenlik rollerine hazırlandıkları ve kızların ise itaati kabule alıştırıldıkları 'pederşahiliğin ana kurumu' olan aile tarafından yeniden üretilir. Bu nedenle modern feministler 'şahsi olan her şey aynı zamanda siyasidir' görüşünde ısrarcıdırlar. En hafif ifadesiyle, kurtuluşun amacı ailedeki geleneksel rollerin yeniden gözden geçirilmesi ve aile içi ve çocuk yetiştirme sorumluluklarının yeniden dağıtılmasıdır. Bazı radikal feministlere göre bu durum ailenin tamamen kaldırılmasını ve topyekun bir sosyal devrimi gerektirebilir. Bu devrim sadece ekonomik, sosyal ve siyasi meseleleri dile getirmeye çalışmaz, aynı zamanda şahsi gelişime ve herşeyden önce cinsel tamamlanışa kapı aralar.

'Cinsel kurtuluş' düşüncesi psikanalizin kurucusu Avusturyalı psikiyatr Sigmund Freud'un (1856-1939) eserleriyle gelişmiştir. Freud'un çalışmaları, dikkat çektiği diğer hususlar yanında cinselliğin rolüne veya onun 'haz ilkesi' diye adlandırdığı şeye özel vurgu yapar. Ona göre cinsel haz arzusu en güçlü insan güdüsüdür; iş, spor ve entelektüel araştırmalar gibi faaliyetler yüceltilmiş cinsel enerji sonucunda ortaya çıkarlar. Freud'a göre yüceltme (*sublimation*) düzenli ve medeni bir toplumun gerçek temelidir; o olmadan insanlar tüm diğer hususları bir kenara bırakarak kontrolsüz bir şekilde cinsel ihtiyaçlarını tatmin etmeye çalışırlar. Sonraki düşünürler Freud'un çalışmalarından daha radikal sonuçlar çıkarmışlardır.

Freud'un öğrencilerinden Wilhelm Reich (1897-1957) toplumda var olduğuna inandığı özgürlük ve otorite arasındaki savaşı tanımlamak için 'cinsel politika' kavramını icat etmiştir. Reich, modern toplumu kuşatan otoriter yapıların, yaşam gücünün ta kendisi olarak gördüğü cinsel enerjiyi yanlış yönlendirerek ruhsal tahribat ve şahsi

mutsuzluk ortaya çıkardığını öne sürer. *The Function of the Orgasm*'da ([1948] 1973) sınırsız cinsel özgürlüğe taraftar olan Reich, yaşamının sonlarına doğru, çevreden 'orgon' diye adlandırdığı cinsel yaşam gücünü toplayıp biriktiren bir cihaz icat ettiğini iddia eder. Cinsel kurtuluş düşüncesi Herbert Marcuse (bkz. s. 343) tarafından daha da ileri götürülür. Marcuse *Eros and Civilization*'da ([1955] 1969) aslında Freudculuğu ters yüz ederek çağdaş toplumu ağır bir şekilde eleştirir. Marcuse'a göre sanayi toplumunun karakteristik özelliği 'cinsel baskı'dır ve bu, sosyal düzen ihtiyacından değil bilakis kapitalizmin disiplinli ve itaatkar işgücü talebinden kaynaklanmaktadır. Marcuse sosyalizmin biyolojik temelleri olduğunu öne sürer; buna göre cinsel ve libidinal dürtüler kapitalizmin baskısından kurtarılmalıdır. Sonuçta cinsel kurtuluş tüm bedenin yeniden cinselleşmesi (*re-sexualization*) ve Freud'un isimlendirmesiyle 'çok biçimli sapma'nın (*polymorphous perversity*) yeniden keşfiyle gerçekleşir.

Bu gibi düşünceler pederşahi yapıyı kadınların itaatini sağlayan kuşatıcı bir sistem şeklinde tanımlayan bazı kadın hareketleri üzerinde önemli bir etkide bulunmuştur. Diğer bir açıdan bakıldığında pederşahilik sadece kadınların sosyal ve siyasi açıdan boyun eğdirilmelerinde değil ayrıca cinsel bastırılışlarında da görülebilir. *The Female Eunuch*'ta ([1970] 1985] Germaine Greer erkek egemenliğinin kadınların şahsi yaşam kalitesi üzerinde tahrip edici bir etkiye sahip olduğunu öne sürer. Kadınlar kendilerinin pasif, itaatkar ve cinsel arzu ve duygulara sahip olmayan aseksüel yaratıklar olmalarını talep eden 'ezeli kadınlık' şeklindeki kültürel mitle etkin bir şekilde 'iğdiş' edilmektedirler. Sonuç olarak şahsi ve cinsel özgürleşmeyle belirginleşen kadınların kurtuluşu hareketi sayesinde kadınlar ilk defa aktif ve otonom insanlar olarak haz arama imkanını elde etmişlerdir. Benzer düşünceler homoseksüel ve lezbiyen hareketler tarafından da geliştirilir. Örneğin radikal lezbiyenler, zaman zaman heteroseksüel ilişkilerdeki yetersizliğe dikkat çekerler. Onlar cinsel birleşmeyi erkek egemenliğinin sembolü olarak gördüklerinden heteroseksüel seksteki zımni baskıya vurgu yaparlar. Kadın cinselliğinin doğası da inceleme ve tartışma konusudur. Mesela, 'The Myth of the Vaginal Orgasm' (1973) isimli denemesinde Anne Koedt, kadınların sadece cinsel ilişki yoluyla 'tam' orgazm yaşayabilecekleri yönündeki Freudcu görüşlere

itiraz ederek kadınlarda cinsel tatminin gerçekleşmesinde klitorisin önemine dikkat çeker.

### *Kurtuluş Siyaseti*

1960'larda 'kurtuluş', sömürge halkları, kadınlar, homoseksüller ve lezbiyenler gibi sadece belli gruplar adına değil aynı zamanda tüm toplumla ilişkili olarak gündeme gelmiştir. Kurtuluş arayışı genel olarak Yeni Sol diye sınıflanan ve geniş bir yelpazede yer alan grupların düsturu olur. Feminizm, çevreciler, öğrenci eylemleri ve Vietnam Savaşı'na karşı yapılan protestolar gibi çok farklı hareketleri bünyesinde barındıran Yeni Sol, teorik ve örgütsel insicamdan yoksun da olsa gündemdeki alternatif iki 'eski sol' yaklaşımı reddederek kendisini gösterir. Buna göre Doğu Avrupa'daki Sovyet tipi devlet sosyalizmi otoriter ve baskıcı kabul edilirken; Batı sosyal demokrasisi vizyon ve ilkelerden yoksun tamamen uzlaşmacı bir şekilde resmedilir. Buna karşın Yeni Sol halkın katılımının ve doğrudan eylemin erdemlerini yücelten radikal siyasi aktivizmi benimser. Bu yeni siyasi tarzın devrimci özelliği Fransa'da 1968 Mayısında öğrenci ve genç işçilerin bir ay süren ayaklanmasında açıkça görülebilir.

Yeni Sol'da yer alan birçok kişi, Marksist düşüncenin devrimci özelliğinden etkilenerek bu düşünceyi yüksek seviyede maddi refaha kavuşmuş ileri sanayi toplumlarında uygulanabilecek şekilde gözden geçirip yeniden modellemeye çalışmıştır. Sömürü, ekonomik eşitsizlik ve sınıf savaşına vurgu yapan ortodoks Marksizm kapitalizmi iktisadi açıdan eleştirirken, eleştirel teoriden ve anarşist düşüncelerden etkilenen Yeni Sol kapitalizmin kurduğu ideolojik ve kültürel tahakkümün önemine dikkat çeker. Buna göre düşman artık basit şekliyle sınıf sistemi veya baskıcı devlet değil, aile, eğitim sistemi, yerleşik kültür, iş dünyası ve siyaset gibi alanlarda faaliyet gösteren tamamen kuşatıcı baskı süreci, yani 'sistem'dir. Bu bağlamda 'siyasi kurtuluş', mevcut toplumu inkar, radikal bir kopuş veya Marcuse'un 'özgürlük alanına sıçrayış, tam bir kopuş' diye tanımladığından başka bir anlama gelmez. Bu anlamda 'kurtuluş', bir kere daha, sadece siyasi değişimi değil kültürel, şahsi ve psikolojik devrim projelerini gündeme taşır ve aynı zamanda geleceğin tam bir tatmin ve şahsi kemale sahip toplumu imajını ortaya koyar.

## Eleştirel Teori

Eleştirel teori ile kastedilen Frankfurt Okulu diye adlandırılan Sosyal Araştırma Enstitüsü'nün eserleridir. Enstitü 1923 yılında Frankfurt'ta kurulmuş, 1930'larda ABD'ye taşınmış, 1950'lerde yeniden Frankfurt'a dönmüş ve 1969'da fesh edilmiştir. Eleştirel teorinin gelişimi iki döneme ayrılabilir. İlk dönem, savaş öncesi ve hemen savaş sonrasında enstitüde yapılan çalışmaları etkileyen Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi kuramcıların egemen olduğu devredir. İkinci dönem ise savaş sonrası eleştirel teorinin önemli temsilcisi Habermas'ın eserlerinden esinlenir.

Eleştirel teori, yekpare bir eserler bütünü oluşturmamaktadır. Fakat Frankfurt düşünürlerini ekol haline getiren bazı genel konuları tespit etmek mümkündür. Eleştirel teorinin entelektüel ve siyasi esin kaynağı Marksizmdir (bkz. s. 99). Ancak eleştirel teori kuramcıları Stalinizm tarafından aforoz edilmişler, ortodoks Marksizmdeki determinist ve bilimsel eğilimi tenkit etmişler, ayrıca Marx'ın kapitalizmin kaçınılmaz çöküşüne ilişkin tahminlerinin tutmaması nedeniyle hayal kırıklığına uğramışlardır. Bu nedenle Frankurt düşünürleri ekonomiden daha çok ideoloji analizine yoğunlaşan ve artık proletaryayı devrimin ana aktörü olarak görmeyen neo-Marksist bir model geliştirmişlerdir. Ayrıca Marx'ın görüşlerini Kant (bkz. s. 143), Hegel (bkz. s. 72), Weber ve Freud gibi düşünürlerin fikirleriyle harmanlarlar. Eleştirel teori sosyal araştırmaları felsefe ile ilişkilendirerek eleştiri kavramını tüm sosyal pratikleri kapsayacak şekilde genişletmeyi amaçlar. Böylece bu teori sadece Marksizmin klasik ilkelerinin ve metodolojisinin ötesine gitmekle kalmaz, aynı zamanda geleneksel olarak mesafeli durulan ekonomi, sosyoloji, felsefe, psikoloji ve edebiyat eleştirisi gibi alanları araştırma konusu olarak görür.

Eleştirel teori çeşitli açılardan eleştirilmektedir. İlk dönem Frankfurt düşünürleri günün sosyal mücadelelerinden kopuk toplumsal değişim teorisi geliştirmekle suçlanmışlardır. Ayrı-

ca kapitalizmin muhalif güçleri içine çekme kapasitesine aşırı vurgu yapıp kapitalist toplumun kendi içindeki çatışmaları dikkate almadıkları için tenkit edilirler. Diğer taraftan akademik disiplinler arasında çok verimli çapraz ilişkiler kuran ve çok değerli sosyal ve siyasi tespitlerde bulunan eleştirel teori Marksizm ile yerleşik sosyal teori arasında köprüler kurar. Aynı zamanda toplumdaki problem ve çatışmaların keşfedilmesinde verimli ve yaratıcı bakış açıları sağlar.

## Anahtar Şahsiyetler

**Max Horkheimer (1895-1973)** Alman filozof ve sosyal psikolog Horkheimer eleştirel teorinin özelliği haline gelen disiplinlerarası yaklaşımın öncüsüdür. İlgilendiği temel konu sınıflı toplumlarda çatışmalara neden olan psişik ve ideolojik mekanizmalardır. O totaliteryanizmi liberal kapitalizmin psikolojik, ırkçı ve siyasi eğilimleri açısından açıklar; 'kitle toplumu'nun yükselişi ve 'kültür endüstrisi'nin egemen olmasıyla eski ideolojik bölünmelerin geçersiz kaldığını ve bunun sonucunda bireysel özgürlüğün daimi bir tehdit ile yüzyüze geldiğini iddia eder. Horkheimer'in ana eserleri *Studies on Authority and the Family* (Eric Fromm'la birlikte) (1936), *Dialectic of Enlightenment* (Theodor Adorno ile birlikte) (1944) ve *The Eclipse of Reason*'dır (1974).

**Herbert Marcuse (1898-1979)** Alman siyaset filozofu ve sosyal kuramcısı Marcuse gelişmiş sanayi toplumunu, tartışma ve argümanları zorla bastıran ve tüm muhalefet biçimlerini içinde eriten kuşatıcı bir baskı rejimi olarak resmeder. Bu 'tek boyutlu toplum'a karşı devrimci güç olarak geleneksel işçi sınıfı yerine öğrenciler, etnik azınlıklar, kadınlar ve gelişmekte olan ülkelerdeki işçiler gibi grupları dikkate alan ütopik şahsi ve cinsel özgürlük projesi geliştirir. Marcuse'un 1960'larda Yeni Sol üzerinde büyük etkisi olmuştur. En önemli eserleri *Reason and Revolution* (1941), *Eros and Civilization* ([1955] 1969) ve *One-Dimensional Man*'dir (1964).

**Theodor Adorno (1903-69)** Alman filozof, sosyolog ve müzikolog Adorno kitle kültürü eleştirisine önemli katkılarda bulunmuştur. Horkheimer'le birlikte Marksist sınıf çatışması yerine 'araçsal aklı' merkeze alan yeni bir sosyo-kültürel teori geliştirir. Adorno'ya göre kültür ve kitle iletişim araçları hakim ideolojinin topluma dayatılmasına, itaat kültürünün üretilmesine, bireysel düşünce ve davranışların etkisizleştirilmesine yarayan siyasi araçlardır. O ayrıca otoriteryanizmin psikolojik tahlilinin kuramsal temellerinin sağlanmasına yardımcı olmuştur. En meşhur eserleri *The Authoritarian Personality* (1950), *Minima Moralia* (1951) ve *Negative Dialectics*'tir (1966).

**Jürgen Habermas (1929- )** Alman filozof ve sosyal kuramcı Habermas Frankfurt Okulu'nun 'ikinci dönemi'nin önde gelen temsilcilerindendir. Habermas'ın çalışmaları epistemolojiden gelişmiş kapitalizmin dinamikleri, rasyonalitenin doğası ve sosyal bilimler ile felsefe arasındaki ilişkiye kadar çok geniş bir alanı kapsar. O, demokrasi ile sermaye birikimi arasındaki gerilim sonucunda kapitalist toplumda ortaya çıkabilecek 'kriz eğilimleri'ne dikkat çeker. Onun akılcılık üzerine yaptığı incelemeler eleştirel teoriyi 'iletişimsel eylem' (*communicative action*) teorisi yönünde geliştirir. Habermas'ın temel eserleri *Towards Rational Society* (1970), *Legitimation Crisis* (1975) ve *The Theory of Communicative Competence*'dır (1984).

## İleri Okumalar

Bottomore, T., *The Frankfurt School*, Londra: Horwood, 1984.

Held, D., *Introduction to Critical Theory*, Londra: Hutchinson, 1980.

Jay, M., *The Dialectical Imagination*, Boston: Little, Brown, 1973.

Herbert Marcuse muhtemelen Yeni Sol'un en önemli düşünürlerindendir. Marcuse cinsel baskı boyutuna dikkat çektiği kapitalizmi

sadece biyolojik açıdan eleştirmez, ayrıca geleneksel toplumun nasıl etkin bir şekilde eleştiri ve sorgulamayı barındırdığını açıklamaya çalışır. O, *One-Dimensional Man*'de (1964) gelişmiş sanayi medeniyetinin hoşgörülü ve demokratik olmaktan daha çok totaliter özelliğe sahip olduğunu öne sürer. İleri kapitalizm, acımasız teknolojik gelişmenin sağladığı imkanlarla ulaştığı 'ürün sunma' kapasitesi sayesinde insanları düşünmeyen ve sorgulamayan tüketicilere dönüştürmekte ve 'muhalefetsiz bir toplum' ortaya çıkarmaktadır. Marcuse'a göre 'kurtuluş' refah toplumunun 'rahat köleliği'nden azade olmayı ifade eder; fakat bu içdünyaya yönelik estetizme geri dönüşle değil insanın 'hakiki' ihtiyaç ve doyumunun yeniden keşfiyle olacaktır. Marcuse aynı zamanda Batı toplumlarında cari liberal demokratik özgürlükleri de sert bir biçimde eleştirir. Ona göre, liberal toplumların temel dinamiği olan ve çok övünç duydukları bireysel haklar ve özgürlükler 'baskıcı hoşgörü'den başka bir anlam ifade etmezler. İnsana gerçek bir hayat projesi sunmadan verdiği bireysel özgürlük ve tercih intibasıyla Batı toplumları sadece çekici ve dayatmacı baskı biçimleri ortaya çıkarır.

Baskıcı bir 'sistem' olarak kabul edilen geleneksel toplumdan kurtuluş tamamen yeni bir kültür ve alternatif yaşam tarzının, yani bir 'karşı kültür'ün yaratılmasıyla gerçekleştirilecektir. Yeni Sol'un ayırt edici özelliği 'baskıcı teknokratik toplum'u temelden reddeden kültürel ve sosyal hareketleri destekleme arzusudur. Bu durum radikal feminizmin ve ekolojizmin (bkz. s. 235) gelişmesinde açıkça görülebilir. Aynı şekilde Batılı olmayan toplumlara ve değerlere büyük bir ilgi bulunmaktadır. Bazı durumlarda bu, gelişmekte olan ülkelerdeki ulusal kurtuluş mücadelelerine destekle ortaya çıkmakta, diğer bazı durumlarda da Hinduizm, Budizm, Taoizm ve Zen gibi Doğu mistisizmine yönelik ilgide kendini göstermektedir. Benzer bir şekilde Aldous Huxley (1894-1963) ve Timothy Leary gibi yazarlar tarafından 'bilinci açan' diye isimlendirilen uyuşturucu ilaçların kullanımına karşı daha sempatik bir tavır benimsenmiştir. 1960'ların karşı kültür hareketinde geleneksel toplumdaki liberal hoşgörüden farklı aşırı müsamaha ahlakı egemen olur. Esasında sosyal, kültürel ve hatta dini karakterde olduğu kabul edilen bu hareketleri Yeni Sol'da yer alan birçok kişi ısrarla, özü itibariyle baskıcı bir medeniyete karşı direnme özellikle-

rinden dolayı 'siyasi' kabul ederler. Bu yolla karşı kültür hareketleri geleceğin özgür toplumunun temellerini hazırlarlar.

Diğer kurtuluş şekilleri gibi siyasi kurtuluşun da önemli bir psikolojik boyutu vardır. Bu yaklaşım, çalışmalarıyla 'psikiyatri karşıtı' bir duruş sergileyen R. D. Laing (1927-89) ve David Cooper gibi psikiyatristlerin eserlerinde açıkça görülebilir. Özellikle 1960'lar ve 1970'lerin başında etkili olan bu şahıslar zihni hastalıklar konusundaki yerleşik anlayışlara meydan okudular. Bunlara göre 'deli' olan birey değil sosyal, şahsi ve cinsel baskıları 'normal' gören toplumdur. Bunlar, 'akıl hastası' kabul edilen insanların deli olmadığını bilakis bunların deli olan dünyada kendi akıl sağlıklarını koruma mücadelesi verdiklerini iddia ederler. Buna göre akıl hastalıklarının 'tedavi'si ve hastaların yeniden topluma kazandırılmasıyla ilgilenen geleneksel psikiyatrinin tamamen baskıcı bir yapıda olduğu kabul edilebilir. Psikiyatri karşıtı David Cooper'a (1967) göre bu baskı sisteminin merkezinde aile yatar; aile çocukları itaat etmeye ve emir almaya zorlayarak deli dünyanın taleplerine hazırlar. Psikiyatri karşıtı bakış açısına göre şahsi otonomi anlamına gelen 'kurtuluş', ancak ailenin ve geleneksel toplumdaki diğer kurumların tamamen ilga edilmesiyle gerçekleşecek bir hedeftir.

## Özet

1. En basit anlamıyla özgürlük kısıtlama ve sınırlamanın olmamasını ifade eder. Özgürlüğün mutlak olmadığına inanan bazı kişiler serbestlik ile aşırı serbestlik arasında ayrım yaparlar. Fakat serbestliğin ne zaman aşırı serbestiyete dönüştüğü konusu açık değildir: Hakların suistimalinde mi? Başkalarına zarar verilmesi durumunda mı? Yoksa özgürlüğün eşit olmayan bir şekilde paylaşılmasında mı?
2. Özgürlüğün formel ve nötr bir tanımının yapılması mümkün olmasına rağmen negatif ve pozitif özgürlük kavramlaştırmaları icat edilmiştir. Negatif özgürlük genellikle kanun veya bir çeşit fiziki kısıtlama anlamında dış sınırlamaların yokluğu ve müdahaleden masuniyettir. Pozitif özgürlük ise otonomi, kendi kendine hakimiyet, şahsi gelişme ve bir çeşit ahlaki ve 'deruni' özgürlük şeklinde anlaşılır.

3. Hoşgörü, sabır gösterme ve aynı fikirde olmadığımız eylem ve görüşlere tahammül etme gönüllülüğüdür. Bu kavram, özel yaşam, şahsi gelişme, ilerleme ve sosyal ahengi teşvik ettiği için savunulmaktadır. Hoşgörü sosyal uyumu ve toplumdaki grupların güvenliğini tehdit ettiğinde veya siyasi aşırılığa platform olma durumlarında sınırlanabilmektedir.
4. Kurtuluş radikal bir özgürlük savunusudur. Kuşatıcı tüm baskı sistemlerini yıkmayı ve insanın mutlak anlamda memnuniyetini sağlayacak bir projeyi öne sürer. 20. yüzyıl kurtuluş hareketleri sömürge yönetimine, cinsel ve ırkçı baskıya ve gelişmiş sanayi toplumlarında var olduğu varsayılan yayılmacı dayatmalara karşı mücadele etmektedir.

## İleri Okumalar

Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford OUP, 1969.

Gray, J. & Pelczynski, Z. (ed.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londra: Athlone, 1984.

Gray, T., *Freedom*, Londra: Macmillan&Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1990.

Harris, N., *National Liberation*, Harmondsworth: Penguin, 1990.

King, P., *Toleration*, Londra: Frank Cass, 1998.

Marcuse, H., *An Essay on Liberation*, Beacon and Harmondsworth: Penguin: 1972.

Mendus, S., *Toleration and the Limits of Liberalism*, Londra: Macmillan&Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1989.

Miller, D. (ed.), *Liberty*, Oxford: OUP, 1991.

Millett, K., *Sexual Politics*, New York: Simon&Schuster, 1990.

Wolff, R. P., Marcuse, H. & Moore B., *A Critique of Pure Tolerance*, Londra: Cape&Boston MA: Beacon, 1969.

10.

# Eşitlik, Sosyal Adalet ve Refah

**Giriş**
**Eşitlik**
**Sosyal Adalet**
**Refah**
**Özet**
**İleri Okumalar**

## Giriş

Eşitlik düşüncesi modern siyaset düşüncesinin muhtemelen en önemli konusudur. Klasik dönem ve ortaçağ düşünürleri hiyerarşiyi doğal veya zorunlu kabul ederken modernler tüm insanların eşit değere sahip olduğu varsayımından hareket eder. Bununla beraber eşitlik kadar tartışma konusu ve kutuplaşmalara neden olan çok az sayıda siyasi ilke vardır. Mesela birçok kişi, geleneksel siyaset yelpazesindeki sol ve sağ arasındaki ayrımı eşitliğe karşı farklı tavırların yansıması olarak görür. Ayrıca bugün hepimizin eşitlikçi olduğuna dair görüşler de bulunmaktadır. Eşitlikçilik o kadar etkili olmuştur ki hukuki haklar, siyasi katılım, yaşam fırsatları şeklinde onun bir biçimini benimsemeyen modern düşünür yok denecek kadar azdır. Eşitlik konusundaki modern mücadele aslında bu ilkeyi kabul edenler ile etmeyenler arasında değil, eşitliğin nerede, nasıl ve kime uygulanması gerektiği hususundaki farklı görüşler arasındadır.

Eşitlik meselesi genellikle 'sosyal adalet' diye atıf yapılan, toplumdaki gelir ve servet dağılımı konularıyla ilişkilendirildiğinde daha yoğun bir tartışmaya neden olur. Toplumdaki kaynak pastası nasıl kesilmelidir? Bazıları ödül ve çıkarların eşit, en azından daha eşit dağıtılması gerektiğini savunurken diğer bazılarına göre adalet, toplumun insanlar arasındaki doğal farklılıkları onlarla olan ilişkisinde dikkate almasından ibarettir. Sosyal adaletle ilgili sorular kaçınılmaz bir şekilde refah meselesini gündeme getirir. Dünyanın her tarafında eşitlik ve sosyal adalet mücadelesi bir

şekilde sosyal refahın artırılması çağrısını içerir. 20. yüzyılda sosyal refah harcamalarını istikrarlı ve ahenkli bir toplumun köşe taşı sayan 'refah uzlaşısı' ortaya çıkmıştır. Ancak 20. yüzyılın sonlarından itibaren bu uzlaşı, eşitlik üzerine yapılan siyasi kavgaları çağrıştırırcasına refah kavramını şiddetli ideolojik tartışmaların kucağına bırakarak yok olur. Sosyal devletin çekiciliği nereden kaynaklanmaktadır? Refah kavramı neden bu kadar şiddetli eleştiriye konu olmaktadır?

## Eşitlik

Günlük dilde hala kabul gören ilk kullanımına göre 'eşit' terimi aynı fiziki özelliklere sahip olmaya işaret eder. Bu anlamda iki bardağın 'aynı' miktar suyla dolu olduğunu, yarışmacının 100 metre rekorunu 'egale' (*equal*) ettiğini, pahalı bir şişe şarap fiyatının bir televizyona 'eşit' olduğunu söylemek mümkündür. Siyaset teorisinde ise eşitlikle 'tekbiçimlilik', 'özdeşlik' ve 'aynılık' kavramları arasında açık ayrıma gidilmektedir. Eşitliği eleştirenler bazen işlerini kolaylaştırmak için onu toplum mühendisliği ve herşeyi aynı biçime sokma teşebbüsleriyle ilişkilendirerek bu kavramı tekbiçimliliğe indirgemeye çalışsalar da hiçbir ciddi siyaset düşünürü herşeyde geçerli *mutlak* eşitlik fikrine taraftar olmamıştır. Eşitlik ne insanlar arasındaki farklılıkların düşmanıdır ne de herkesi aynı yapmayı amaçlar. Gerçekten eşitlik taraftarları (egaliteryanlar) (Fransızca *égalité*den gelmektedir) her bir bireyin biricikliğini ve muhtemelen insanların farklı kabiliyet, beceri ve vasıflarla doğduğunu kabul etmektedir. Onların amacı insanların eşit değer ve doyuruculukta bir yaşam sürebilmelerine imkan sağlayacak hukuki, siyasi ve sosyal şartları tesis etmektir. Bir diğer ifadeyle eşitlik körü körüne tekbiçimlilik olmayıp, bilakis insanın kaliteli bir yaşam sürmesi için zorunlu olduğu düşünülen sosyal varoluş şartlarını 'aynı seviyeye getirmek'tir. Fakat 'Neyin eşitliği?' sorusuna cevap verilmediği sürece onun siyasi slogana dönüşme tehlikesi söz konusudur. İnsanlar hangi konuda, nasıl, ne zaman, nerede ve niçin eşit olmalıdır?

Eşitlik oldukça karmaşık bir kavramdır; neredeyse insanın varoluş şartlarının ele alınma biçimi kadar eşitlik çeşidi bulunmaktadır. Mesela ahlaki eşitlik, hukuki eşitlik, siyasi eşitlik, sosyal eşitlik, cinsel eşitlik, ırk eşitliği vb.den bahsetmek mümkündür. Ayrıca çok çeşitli biçimler alabilen eşitlik ilkesinin en önemlileri şeklî eşitlik, fırsat eşitliği ve

sonuç eşitliğidir. Fırsat ve sonuç eşitliği esasında şeklî eşitlikten neşet etmiş olsalar da oldukça farklı yönlere işaret ederler. Mesela, hukuki eşitlik taraftarları fırsat eşitliğinin fakir ve mağdur olanların lehine ayrımcılığa neden olacak şekilde kullanılmasına şiddetle karşı çıkarlar. Benzer bir şekilde sosyal eşitlik taraftarları da, hakkın eşit olmadığı anlamına geldiği gerekçesiyle fırsat eşitliğine karşı çıkarlar. Bu nedenle çok geniş bir düşünceler dizgesini içine alan eşitlikçiliğin siyasi karakteri derin görüş ayrılıklarına neden olmaktadır.

### *Şeklî Eşitlik*

Siyasi düşünce üzerinde önemli bir etkisi bulunan ve 'asli eşitlik' diye isimlendirilebilecek ilk eşitlik kavramı, özleri itibariyle ortak olmalarından dolayı tüm insanların eşit olduğunu iddia eder. Bu düşünce 17. ve 18. yüzyıllarda siyaset düşüncesine egemen olan doğal haklar teorilerinden neşet etmiştir. Mesela Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, 'tüm insanlar eşittir', Fransız İnsan ve Vatandaşlık Hakları Bildirgesi 'insanlar özgür doğar, özgür yaşar ve eşit haklara sahiptir' demektedir. Fakat bildirgelerin yüksek sesle dile getirdikleri eşitlik biçimi hangisidir? Kökleşmiş sosyal ayrıcalıkları ve ekonomik eşitsizlikleri içinde barındıran 18. yüzyılda bu tanımlar insanın konumuna ilişkin açık tanımlayıcı ifadeler içermezler. Bunlar daha çok her bir insan yaşamının ahlaki değeri hakkındaki normatif beyanlardır. İnsanlar 'insan' olmaları hasebiyle 'eşit'tirler. Eşit 'doğmuş' veya 'yaratılmış'lardır, hepsi 'Tanrı'nın gözünde eşittir'. Fakat bu eşitlik biçimi uygulamada ne anlama gelmektedir?

Erken modern dönemde şeklî eşitlik kesinlikle fırsat eşitliğiyle, hele eşit servet ve sosyal konumla hiç ilişkili olmamıştır. John Locke (bkz. s. 329) gibi yazarlar bir taraftan 'tüm insanlar eşit yaratılmıştır' düşüncesini benimserken diğer taraftan mutlak mülkiyet hakkının savunulması ile oy verme hakkının sadece mülk sahipleriyle sınırlı tutulmasında (bu arada tüm kadınların 'insan' kategorisinden dışlandığını söylemeye gerek yok) bir tenakuz görmemekteydiler. Tüm insanların aynı doğal haklara sahip olması anlamında 'insanlar' eşittir, fakat bunun tanımlanması gerekir. Tüm insanların eşit haklara sahip olduğu düşüncesi 'şeklî eşitliğin' temelidir. Şeklî eşitlik, 'ortak insaniyet' değeri nedeniyle sosyal kuralların her bir kişiye eşit uygulanmasını gerektirir. Bu şekliyle o, başlangıçta sahip oldukları fırsat,

kaynak ve servete bakılmaksızın her bir kişiye tercih ettiği biçimde hareket etme ve yapabildikleri oranda hayatlarını şekillendirme hususunda eşit özgürlük sağlayan usul kuralıdır.

Şeklî eşitliğin en açık ve muhtemelen en önemli tezahürü hukuki eşitlik, yani 'hukuk önünde herkes eşittir' ilkesidir. Bu ilke hukukun, sosyal geçmiş, din, ırk, renk, cinsiyet vb. özellikleri dikkate almadan her bir şahsa birey olarak muamele etmesi gerektiğini öne sürer. Mahkeme huzuruna gelmiş davalarda adalet özellikle sunulan deliller dışındaki diğer tüm etkenlere 'kör' olmalıdır. Hukuki eşitlik 6. bölümde tartışılan hukukun üstünlüğü düşüncesinin köşe taşıdır. Hukukun üstünlüğü ilkesi vatandaşların ve kamu görevlilerinin tüm davranışlarının hukuk ama sadece hukuk çerçevesinde kalmasını garanti altına almaya çalışır. ABD'de bu ilke 'eşit koruma' olarak ifade edilen anayasa ilkesinde kendisini gösterir. Buna göre insanlar aynı şartlarda aynı şekilde muamele görmelidirler. Sivil haklar hedefinin geliştirilmesi amacıyla kullanılan bu ilkenin en meşhur örneği, Yüksek Mahkeme'nin *Brown* ile *Board of Education* arasındaki davada (*Brown vs. Board of Education*) (1954) aldığı, Amerika'daki okullarda ırka dayalı ayrımın anayasal olmadığı yönündeki kararıdır.

Şeklî eşitlik ilkesi esasen negatif bir özellik arz eder zira büyük ölçüde özel imtiyazları ortadan kaldırma işlevi görür. Bu durumun ilk örneğini feodal dönemden beri devam eden hiyerarşik rütbe ve düzenleri kırma umuduyla yapılan şeklî eşitlik çağrısında açıkça görmek mümkündür; şeklî eşitliğin düşmanı aristokratik imtiyazlardır. Bu durum muhafazakarların (bkz. s. 167) ve liberallerin (bkz. s. 35) desteğini alan (sosyalistlerin desteği de daha az değildir) şeklî eşitliğin evrensel kabul görmesinin nedenini de açıklar. Gerçekten bu eşitlik biçimi nadiren meşrulaştırma ihtiyacı duymuştur: Bir grup insana cinsiyet, renk ve din gibi 'doğuştan tesadüfen sahip oldukları' özellikler nedeniyle imtiyazlar tanımak günümüzde büyük ölçüde bağnazlık veya rasyonel olmayan önyargılar şeklinde değerlendirilmektedir. Güney Afrika'daki ırk ayrımı (*apartheid*) sisteminin tüm dünya tarafından kınanmasında bunu görebiliriz. Fakat birçok kişi şeklî eşitliği, tek başına gerçek eşitliği sağlama kapasitesi bulunmayan oldukça sınırlı bir kavram olarak değerlendirir. Mesela, hukuki eşitlik herkese eşit bir şekilde pahalı bir restaurantda yemek yeme hakkı tanır ve bu anlamda hiç kimse ırk, renk, din, cinsiyet vb. gerekçelerle dışlana-

maz. Fakat onların bu hakkı gerçekleştirme kapasitelerinden, yani paradan hiçbir şekilde bahsetmez. Fransız romancı Anatole France *The Red Lily*'de alaycı bir üslupla 'hukukun haşmetli eşitliği ekmek çalma ve köprü altında uyumayı zengin ve fakire aynı derecede yasaklar' derken bunu kastetmektedir.

Bu sınırlılık hem ırk hem de cinsel eşitlik bağlamında da gözlenebilir. İnsanların ırkları ve cinsiyetleri nedeniyle mağdur edilmemeleri gerektiğini öngören şeklî eşitlik, ayrımcılığı yasaklayan kanunlarla da uyumludur. Fakat ırka dayalı ayrımcılığı sadece hukuken yasaklamak kültürel açıdan kökleşmiş veya 'kurumsallaşmış' ırkçılıkla baş etmeyi garanti etmediği gibi ayrıca ırka dayalı azınlıkların acı çekmesine neden olan ekonomik ve sosyal mağduriyetleri de dile getirmez. Marx (bkz. s. 457) bu problemi 'On the Jewish Question'da ([1844] 1967) inceler. Marx, Yahudilere eşit hak ve özgürlükler aracılığıyla 'siyasi kurtuluş' sağlama girişimlerini eleştirir ve sadece Yahudilerin değil fakat sınıf baskısı tiranlığı altında yaşayan tüm 'insanlığın kurtuluşu'nu savunur. Marksistler, kapitalist sistemde piyasanın insanları sosyal rütbe ve diğer bireysel özelliklerine bakmaksızın sadece piyasa değerini dikkate alarak değelendirmesi nedeniyle bir çeşit eşitlik sağladığını kabul ederler. Bununla beraber özel mülkiyetin varlığı bireyler arasında farklı piyasa değerleri oluşmasına neden olan sınıf farklılıklarını ortaya çıkarır. Bu nedenle Marksistler hukuki eşitliği 'piyasa' veya 'burjuva' eşitliği şeklinde tasvir etmiş ve bunun ekonomik eşitsizlik ve sömürü gerçeğinin örtülmesine hizmet eden, görünüşü kurtarma faaliyeti olduğunu öne sürmüşlerdir.

Cinsel eşitlik mücadelesi de hukuki eşitliğe veya 'eşit haklar'a çağrı yapar. Mary Wollstonecraft gibi ilk feministler ve J. S. Mill (bkz. s. 314) tezlerini liberal bireycilik terimlerini kullanarak dile getirmişlerdir. Onlara göre, her bir 'şahsın' eğitim, hukuk ve siyaset alanlarında aynı haklara sahip olmalarından dolayı cinsiyet, kamu yaşamıyla ilgili bir konu değildir. Mesela, Wollstonecraft kadınların 'cinsiyet farklılığına bakılmaksızın' insan olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder. Kadınlar birçok modern toplumda erkeklerle 'şeklî' eşitlik noktasında çok büyük mesafeler kat etmiş olsalar da, kültürel, sosyal ve siyasi eşitsizlikler büyük ölçüde hala devam etmektedir. Bunun sonucunda modern feministlerin (bkz. s. 75) birçoğu liberal eşitlik düşüncesinin ötesine giderek daha radikal bir eşitlik kavramını

benimsemişlerdir. Örneğin, sosyalist feministler, daha fazla sosyal eşitlik talep ederler. Onlar kadınları ücretsiz ev hanımı olarak veya düşük ücret ve düşük statülü işlerde tutup erkeklerin 'ekmek kazanan' kişiler olmasını sağlayan ekonomik eşitsizliklere dikkat çekerler. Radikal feministler de kendi adlarına eşitsizliğin egemen olduğu özel yaşamda ve aile yapısında kökleşmiş pederşahi 'erkek yönetim' gerçeğini görmezlikten gelen şeklî eşitliği sadece kamusal yaşamda uygulanması nedeniyle yetersiz bulurlar. Bu nedenle anlamlı cinsel eşitlik sadece eşit hukuki hakları değil ayrıca ekonomik ve sosyal yaşamda ve aile yaşamında erkeklerle eşit olmayı gerekli kılar.

## Mary Wollstonecraft (1759-97)

Fransız Devrimi tarafından radikal siyasetin içine çekilen İngiliz sosyal kuramcı ve feminist Wollstonecraft, anarşist eşi William Godwin'in de (bkz. s. 415) içinde olduğu yaratıcı ve entelektüel bir halkanın üyesidir. İleride şair Shelley'le evlenip *Frankenstein*'ı yazacak olan kızı Mary'yi doğururken ölmüştür.

Wollstonecraft kadınlara oy hakkı talep eden hareketin ortaya çıkmasından 50 yıl önce ilk sistematik feminist eleştiriyi geliştirmiştir. Lockeçu liberalizmden ve Rousseau'nun (bkz. s. 297) demokratik radikalizminden (her ne kadar onun kadınları vatandaşlıktan dışlamasına karşı çıksa da) etkilenen feminizm anlayışı akla ve eşitliğe olan radikal hümanist inancı ifade eder. *A Vindication of the Rights of Men*'de (1790) 'insanlık hakları' olarak adlandırdığı yaklaşımla İngiliz yönetim yapısını ve uygulamalarını eleştirir. En tanınmış eseri olan *A Vindication of the Rights of Women* ([1792] 1967) 'şahsiyet' (*personhood*) kavramını esas alarak kadınların eşit haklarına vurgu yapar. O, sosyal ve siyasi yaşamdaki 'cinsiyet ayrımı'nın ancak kadınların eğitim imkanına kavuşması ve rasyonel varlıklar olarak kabul edilmeleri durumunda önemsizleşeceğini iddia eder. Wollstonecraft'ın eserleri sadece siyasi ve sivil haklara vurgu yapmaz, ayrıca arzuların öznesi ve sujesi olan daha karmaşık bir kadın analizi yapar ve ev alanını cemaat ve sosyal düzen modeli olarak sunar.

### *Fırsat Eşitliği*

Şeklî eşitlik düşüncesini doğal olarak daha radikal fırsat eşitliği kavramı takip eder. Aralarındaki bu ilişkiye rağmen iki kavram çok farklı sonuçlara götürebilir; daha sonra tartışılacağı üzere fırsat eşitliğinin devamlı uygulanması durumunda şeklî eşitlik ilkesinin çiğnenme tehlikesi gündeme gelebilir. Fırsat eşitliği düşüncesi Plato'nun (bkz. s. 26) eserlerinde bulunabilir. O, sosyal makamlara gelebilmenin kesin bir şekilde bireysel kabiliyet ve gayrete dayanması ve eğitim sisteminin tüm çocuklara yeteneklerini eşit şartlarda geliştirebilme imkanı sunması gerektiğini iddia eder. Modern ideolojiler tarafından büyük ölçüde benimsenen bu kavram her görüşten siyasi partinin temel ilkesi olarak kabul görmüştür. Sosyal demokratlar (bkz. s. 377) ve modern liberaller fırsat eşitliğinin sosyal adaletin köşe taşı olduğuna inanırlar. Bu davanın geç muhtedileri olan modern muhafazakarlar Marx'ın aksine, onun, kolektif mülkiyete dayandırarak açıkladığı 'sınıfsız toplum'u bireysel çaba temelli izah ederek bu toplumun erdemlerini yüceltirler.

Kişilerin insan olmalarına veya hukuk nazarındaki durumlarına göre sahip oldukları statüleri dikkate alan şeklî eşitlik onların içinde yaşadıkları şartları ve önlerine çıkan şansları, yani 'fırsat'ları gündemine almaz. Fırsat eşitliği daha çok yaşamın başlangıç şartlarıyla ilgilenir. Genellikle spordan alınan metaforla, hayat 'eşit şartlarda başlamalı' veya 'eşit saha şartlarında' oynanmalıdır ifadeleri kullanılır. Eşitliği yaşamın başlangıcındaki şartlarla sınırlandırmak sonuçları itibariyle çok ciddi eşitsizlikler ortaya çıkarabilir. Fırsat eşitliğini savunanlara göre yarışa aynı anda başlamak aynı anda bitirmek anlamına gelmez. Gerçekten birçok kişiye göre yarışa 'eşit başlama' şartı eşit olmayan sonucu, kazanma ile kaybetme arasındaki farkı meşrulaştırır. Eşit olmayan performans açıkça farklı doğal kabiliyetlerden kaynaklanır. Fırsat eşitliği böylece aslında 'fırsat eşitsizliği'ne dönüşür. Bunun nedeni de kavramın biri kabul edilebilir diğeri edilemez iki farklı eşitlik biçimine dayanmasıdır. Şahsi kabiliyet, beceri ve çok çalışmadan kaynaklanan doğal eşitsizlik zorunlu ve aynı zamanda ahlaken 'doğru' kabul edilir. Margaret Thatcher'in sözleriyle 'eşitsizlik hakkı' bulunmaktadır. Fakat sefalet, evsizlik ve işsizlik gibi sosyal şartlardan beslenen eşitsizlikler ahlaken 'yanlış'tır, çünkü

böyle durumlarda bazı yarışmacılar daha henüz stadyuma erişmeden diğer bazılarına yaşam yarışına parkurun yarısından başlama imkanı sağlanmış olur.

Fırsat eşitliği çok özel bir eşitsizlik idealine işaret eder: Liyakat toplumu. Liyakata dayalı yönetim terimi ilk defa Michael Young (1958) tarafından (her ne kadar Young kelimeyi hiciv için kullansa da) yetenekli veya entelektüel seçkinleri ifade etmek için kullanılmıştır. Burada liyakat, IQ + gayret şeklinde tanımlanır. Liyakata dayalı bir toplumda başarı ve başarısızlık 'şahsi' çabaların sonucunda ortaya çıkar. Buna göre bazı insanlar doğuştan becerikli ve çok çalışma arzusuna sahip iken diğer bazıları ya kabiliyetsiz ya da tembeldirler. Bu eşitsizlik ahlaken meşru olmakla kalmaz aynı zamanda insanları kabiliyetlerini gerçekleştirme konusunda cesaretlendirerek bireysel çabayı teşvik eder. Liyakata dayalı yönetim düşüncesi, eşitsizliğin 'doğal' ve 'sosyal' nedenleri arasında ayrım yapabilme becerisine dayanır. Doğal eşitsizliğe taraftar olan Hans Eysenck (1973) ve Arthur Jensen (1980) gibi psikologlar doğuştan gelen zekayı ölçme imkanı sağladığını iddia ettikleri IQ testinin uygulanmasını teşvik ederler. Bu gibi düşünceler, örneğin İngiltere'de okula giriş seçmelerinde 'Onbir ve üstü yaş' sınavlarının uygulanmasının temel nedenlerindendir. Aslında muhtemel 'doğal' kabiliyetleri şekillendirme gücüne sahip çok geniş sosyal ve kültürel unsurlar bu test ve sınavlardaki performansı etkilerler. Mesela, İngiltere'de okula giriş seçmeleri, ebeveyni genellikle iyi okullarda eğitim almış orta sınıfa mensup ailelerin çocukları lehine bir durum arz eder. Burada problem şudur: Doğal kabiliyetlerin sosyal etkilerden güvenilir bir şekilde ayırt edilememesi durumunda 'doğal eşitsizlik' düşüncesinin terk edilmesi söz konusu olabilir. Aynı şekilde kişilerin sahip oldukları servet ve sosyal konumların şahsi başarı çerçevesinde değerlendirilmemesi durumunda fırsat eşitliği kavramı yerini daha radikal bir eşitlik kavramına bırakacaktır.

Fırsat eşitliğinin cazibesi hala gücünü devam ettirmektedir. Bu eşitlik özellikle herkesin eşit ölçüde sahip olduğu özgürlüğü en yüksek seviyeye çıkartma umudu sunar. Eşit fırsatlar kısaca şahsi gelişme ve tamamlanmanın önündeki engellerin kaldırılmasıdır ve bu haktan tüm vatandaşların yararlandırılması zorunludur. İlkenin uygulama biçimleri hakkında artık bir tartışma söz konusu değildir.

Örneğin artık kariyerlerin kabiliyetlere açık olması ve terfilerin becerilere dayandırılması geniş bir kabule mazhar olmaktadır. Fakat bazıları ilkenin yaygın ve katı bir şekilde uygulanmasının bireysel özgürlüğü tehdit edeceğini ve muhtemelen şeklî eşitlik ilkesini çiğneyerek, sosyal ve şahsi yaşamda geniş devlet müdahalelerine neden olabileceğini iddia ederler. Mesela aile, fırsat eşitliğinin başarıya ulaşmasının önündeki en büyük engellerden birisidir. Servetin miras yoluyla sonraki nesillere geçmesi ve ebeveyn teşvikinin, sosyal istikrarın ve maddi refahın farklı seviyelerde olması nedeniyle aile, kişilerin hayata eşit olarak başlamamalarına neden olur. Fırsat eşitliğini çok ileri götürmek mirası yasaklamayı ve çok geniş destek programlarıyla aile yaşamına müdahaleyi beraberinde getirecektir. Bu anlamda fırsatları eşitleme talebiyle bireysel hakları ve özgürlükleri koruma ihtiyacı arasında bir denge kurmak için eşitlik ile özgürlük arasında tercih ve tavizler olabilir.

Fırsat eşitliği ilkesinin ortaya çıkardığı bir diğer önemli mesele de eşitsizliği tersine çevirme veya 'pozitif' ayrımcılıktır. Bu, ilk şekli ABD'de ırka dayalı meselelerde, geçmiş adaletsizlikleri telafi etme umuduyla mağdurların lehine ayrımcılık yapmayı amaçlayan 'pozitif ayrımcılık'la (*affirmative action*) bağlantılı bir politikadır. Bu politika fırsat eşitliği açısından meşrulaştırılabilir. Mesela, ırka dayalı azınlıklar sosyal açıdan imtiyazsız duruma düştüklerinde, onlara sadece şeklî eşitliği sağlayarak eğitim elde etme, kariyer yapma ve siyasi yaşama girmeleri için anlamlı fırsatlar verilmiş olmaz. ABD Yüksek Mahkemesi'nin *Regents of the University of California* ile *Bakke* arasındaki davada (*Regents of the University of California vs. Bakke* (1978) eğitime başlamada eşitsizliği tersine çevirme ayrımcılığını tanıması buna örnek verilebilir. Bu anlamda tersine çevirme ayrımcılığı golfte eşit olmayan taraflar arasında adil ve eşit yarışmayı garanti edebilmek için kullanılan handikap sistemine benzer. Bazılarına göre ilkenin bu şekilde uygulanışı farklı fakat eşit muamele anlamına gelmekte olup aynı zamanda şeklî eşitliğe yönelik eleştirilere bir cevaptır. Fakat diğerleri, geçmiş mağduriyetleri telafi etme çabasında da olsa eşit olmayan muamelenin kaçınılmaz bir şekilde eşit haklar ilkesini çiğneyeceğini iddia ederler. Mesela Bakke davası sonucunda çıkan kararla, kendinden daha düşük per-

formans gösterenlerin okula kabul edilmesi nedeniyle bir öğrencinin üniversiteyi kazanması engellenmiştir.

### *Sonuç Eşitliği*

Sonuç eşitliği kavramı eşitlikçilik düşüncesinin en radikal ve tartışmalı yüzüdür. Fırsat eşitliği sosyal ve ekonomik eşitliğin daha fazla gerçekleştirilmesi yönünde önemli adımlar atmış olsa da 'sonuçlar'ın eşitlenebilmesi için daha dramatik değişiklikler gerekir. Bu amaç temel ideolojik ayrımların ortaya çıkmasına neden olur: Sosyalistler, komünistler ve bazı anarşistler ileri seviyede sosyal adalet öngörürken, muhafazakarlar ve liberaller bu ilkenin ahlaki ve doğal olmadığına inanırlar.

'Fırsatlar' yerine 'sonuca' olan ilgi dikkatleri yaşamın başlama noktasından neticeye, bir başka ifadeyle şanstan ödüle çevirmiştir. Sonuç eşitliği başlama noktalarına ve yarıştaki hızlarına bakılmaksızın tüm yarışmacıların yarışı birlikte *bitirmesini* amaçlar. Bu anlamda sonuç eşitliği, şekil ve fırsat eşitliğinden sadece farklı değil aynı zamanda bunlara tamamen zıttır. 'Sonucun' kaynaklara mı, refahın veya birikimlerin düzeyine mi işaret ettiği açık olmamakla birlikte, sonuç eşitliği talebi genellikle maddi eşitlik (sosyal şartlar, yaşam şartları ve muhtemelen ücret eşitliği) düşüncesiyle ilişkilendirilmektedir. Birçok kişiye göre maddi eşitlik arzulanan hedeflerden sadece birisidir; bu nedenle sosyal eşitlik ile bireysel özgürlük ve ekonomik teşvikler arasında bir çeşit pazarlık ve uzlaşı olması gerektiği tartışılmaktadır. J. J. Rousseau (bkz. s. 297) genellikle bu düşünce ekolünün sözcüsü olarak görülür. Özel mülkiyete taraf olduğu için sosyalist olarak nitelenemeyecek Rousseau ([1762] 1969) bununla beraber sosyal eşitsizliğin tehlikelerine şu sözleriyle dikkat çeker: 'Hiçbir vatandaş diğerini satın alabilecek kadar zengin, aynı şekilde kimse de kendini satmak zorunda kalacak kadar fakir olmamalıdır.' Bu ilke sosyal eşitliği sağlamaya dönük soyut bir ideal olmaktan ziyade servetin zenginden fakire doğru yeniden dağıtılması şeklinde sosyal eşitsizlikleri azaltmayı hedefler. Bu anlamda eşitliğe taraf olan modern sosyal demokratlar radikal 'mutlak' eşitlik hedefinden ziyade daha mütevazı 'dağıtıcı' eşitliği amaçlarlar. Maddi eşitliğin arzulanır oldu-

ğunu kabul etseler de çalışmaya teşvik edecek bazı eşitsizliklere duyulan ihtiyacın da farkındadırlar.

Fundamentalist sosyalistler mümkün ve arzu edilir daha üst derecedeki sosyal eşitliğe inanırlar. Mesela Marx, eşitlik düşüncesini 'burjuva' hakkı veya eşitsizlik hakkı şeklinde görerek kötüler. O, eşit veya en azından daha eşit mülkiyet hakkı ile kendisinin hedeflediği üretim kaynaklarının ortak sahipliği arasında ayrım yapar. Ne kadar eşit dağıtılırlarsa dağıtılsınlar tüm özel mülk şekillerini ilga etmeye taraftar olmak aslında 'mutlak' sosyal eşitlik düşüncesini benimseme anlamı taşır. Muhtemelen radikal eşitlik tecrübesinin en meşhuru 'Kültür Devrimi' (1965-68) yaşayan Çin'de gerçekleşmiştir. Bu dönemde militan Kızıl Muhafızlar sadece ücret farklılıklarını ve her çeşit imtiyaz ve hiyerarşiyi feshetmekle yetinmemiş ayrıca futbol gibi tüm rekabetçi sporları da yasaklamışlardır.

Ilımlı ve radikal taraftarlarına göre sonuç eşitliği, en hayati eşitlik biçimidir zira o olmadan diğer eşitlik biçimleri birer hileden ibarettir. Eşit hukuki ve sivil haklar, örneğin güvenli bir işi, makul maaşı ve başını sokacak bir evi olmayan vatandaşlar için fazla bir anlam ifade etmez. Ayrıca maddi eşitsizlikleri savunan fırsat eşitliği doktrini bunların 'sosyal' etkenlerden daha çok 'doğal' nedenlerden kaynaklandığı mitini yaratır. Sosyal eşitliği savunanlar nadiren 'doğal' eşitlik kavramını kullansalar da genellikle insanlar arasındaki farklılıkların eşit olmayan kendi doğal hallerinden daha çok toplumun adaletsiz muameleleri sonucunda ortaya çıktığını iddia ederler. Mesela IQ testi ve eğitimdeki diğer değerlendirme şekillerinde başarı, doğal yeteneklerin bir işareti olduğu kadar aynı zamanda sosyal geçmiş, iyi okul ve teşvik edici eğitimin bir yansımasıdır.

Sonuç eşitliği diğer bir açıdan bireysel özgürlüğü garanti etmenin bir önkoşulu olması gerekçesiyle meşrulaştırılabilir. Bireyler söz konusu olduğunda insanların kayda değer bir yaşam sürebilmeleri için belli bir seviyede maddi refah gereklidir ve bu her birimizin haklı beklentisidir. Rousseau maddi eşitsizliğin fakirleri köle yapacağı ve onları hem ahlaki hem de entelektüel otonomiden mahrum bırakacağı endişesini taşır. Aynı zamanda eşitsizlik zenginleri bencil, açgözlü ve kibirli yaparak bozabilir. Ayrıca yüksek seviyedeki sosyal eşitliğin bazen sosyal uyum ve istikrar için hayati olduğu kabul edilmektedir.

*Equality*'de ([1931] 1969) R. H. Tawney (bkz. s. 379) sosyal eşitliği, birleştirici grup aidiyeti üzerine kurulmuş 'ortak kültür'ün pratik temeli olarak görür. Buna karşın fırsat eşitliğini 'kurbağa yavrusu felsefesi' şeklinde niteleyerek kınar: Hayata aynı noktadan başlayan insanlar daha sonra piyasanın saçma istekleriyle başbaşa bırakılırlar; bazıları başarır fakat çoğunluk başarısız olur. Kuşaklar boyunca sosyalist düşünürler bu nedenle sosyal eşitliği kendiliğinden oluşan işbirliğinin ve hakiki cemaatin temeli saymışlardır.

Eleştiriler sonuç eşitliği arayışının durgunluk, adaletsizlik ve nihayetinde tiranlığa sürükleyebileceğine işaret etmektedir. Durgunluk, sosyal 'eşitleme'nin arzuları sınırlayarak girişim ve çok çalışma iştiyakını kaldırmasının sonucudur. Toplum sosyal eşitlik hedefini gerçekleştirme yönünde mesafe aldıkça verimsizlik ve durgunluk şeklinde ağır bedeller ile karşı karşıya kalabilir. Eşitliğin ekonomik faturası, ödenmesi gereken ahlaki faturadan daha az korkutucudur. Bu, Friedrich Hayek (bkz. s. 416) ve Keith Joseph (1979) gibi Yeni Sağ düşünürlerinin öğretmekten yoruldukları bir derstir. Onların görüşüne göre sosyalist eşitlik ilkesi zenginin elindekine sahip olmayı arzulayan toplumsal hasetten başka bir şey değildir. Serveti yeniden dağıtma yoluyla eşitliği destekleyen politikalar, fakirlere aktarmak için zenginleri soymaktan ibarettir. Hayek'e göre insanlar birbirinden çok farklıdır ve değişik arzu, kabiliyet ve karakterlere sahiptir. Bu nedenle onlara eşit muamele etmenin eşitsizlikle sonuçlanacağı basit bir gerçektir. Joseph'in, eşitlik kavramının merkezinde yatan çelişki diye tasvir ettiği husus da budur. Aristo'nun (bkz. s. 84) işaret ettiği üzere, adaletsizlik sadece eşitlere eşit olmayan muameleden kaynaklanmaz; aynı şekilde eşit olmayanlara eşit davranmak da adaletsizliktir.

Üzücü bir gerçektir ki tüm insanlar aynı hızda koşamazlar; bazıları daha hızlı, bazıları daha güçlü ve bazıları daha dayanıklıdır. Bu nedenle sonuç eşitliği sadece büyük müdahaleler ve her türlü 'adil' yarış kavramının çiğnenmesiyle gerçekleşen 'doğal olmayan' bir netice şeklinde görülebilir. Hızlı yarışçılar engellenmek zorunda kalacaklardır; muhtemelen ya yavaş koşanlardan daha fazla mesafe koşacak ya daha sonra başlayacak ya da bu yarışçıların önlerine ciddi engeller

konacaktır. Kısaca kabiliyet cezalandırılarak eşitlik 'aşağı doğru aynı seviyeye gelme' süreciyle sağlanabilecektir. Toplumun genelinde sonuç eşitliğini sağlamak, genellikle 'toplum mühendisliği' diye alaya alınan daha geniş dayatma sistemleriyle gerçekleşebilecektir. Bu nedenle eşitlik bireysel özgürlük pahasına gerçekleşecektir. Eşitlikçiliğin daima devlet müdahalesinin genişlemesi, ayrımcılık ve baskıyla alakalı olduğunu iddia eden Yeni Sağ'ın onu böylesine meşum görmesinin nedeni de budur. Onlara göre, mesela Çin'de gerçekleşen Kültür Devrimi'nin militan eşitlikçiliğine kaos, sosyal kötürümlük ve tahmini 400.000 kişinin ölümünün eşlik etmesi tesadüf değildir.

## Sosyal Adalet

'Sosyal adalet' kavramı üzerine yoğun bir tartışma bulunmaktadır. Bazılarına göre bu kavram karmaşık bir şekilde eşitlik düşüncesine bağlıdır ve eşitliğin şifresi olmanın ötesinde bir işlevi yoktur. Siyasetin sağında yer alanlar, terimi negatif ve aşağılayıcı anlamda kullanır. Örneğin Hayek'e göre sosyal adalet 'içi boş bir kelime'dir; terim kasıtlı olarak muğlak bir şekilde veya yanıltmak için kullanılmaktadır. Siyasi sağa göre sosyal adalet devlet kontrolünün genişlemesi ve müdahalesini perdelemek için kullanılır. Buna karşın sosyal demokratlar ve modern liberal düşünürler ahlaki ilkeler ışığında sosyal düzeni yeniden inşa veya sosyal adaletsizliği düzeltme girişimi olarak gördükleri bu kavrama daha olumlu yaklaşırlar. Fakat sosyal adalet, eşitlik ve devlet kontrolü arasında ne siyasi ne de mantıki açıdan zorunlu bir ilişki bulunmaz. Aşağıda daha açık bir şekilde ortaya çıkacağı üzere tüm sosyal adalet teorileri eşitsizliği meşrulaştırmak için kullanılabilir ve bazıları gerçekten de eşitlikçi değildir.

Antik çağdaki 'adalet' idealinden farklı ve buna karşıt bir 'sosyal adalet' kavramı ilk defa 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. O, hukuki ceza ve tedip yerine daha çok sosyal iyiyi öne çıkarması anlamında 'sosyal'dir. Toplumdaki çıkar veya ödüllerin ahlaken savunulabilir dağıtımına karşılık gelen sosyal adalet maaş, kâr, ev edindirme, sağlık hizmeti, sosyal yardım vb. terimlere karşılık gelir. Sosyal adalet bu nedenle 'kimin ne alması *gerektiği*' ile ilgilidir. Mesela, gelir seviyeleri arasında oluşacak uçurum 'adil olmadığı' için kınanabilir mi? Veya

uluslararası seviyede zenginliğin müreffeh ve sanayileşmiş Kuzey ile gelişmekte olan Güney arasında adaletsiz dağılımının 'ahlaki olmadığı' söylenebilir mi? Bazı yorumculara göre sosyal adalet kavramının bizatihi kendisi sorunludur. Onlar maddi çıkarların dağıtımının adalet gibi ahlaki ilkelerle bir ilişkisinin olmadığını, sadece verimlilik ve büyüme gibi ekonomik kriterler ışığında değerlendirilmesi gerektiğini iddia ederler. Hayek'in terime olan antipatisi, mesela, onun adaletin sadece bireysel mülahazalar ışığında değerlendirilebileceğine olan inancıyla açıklanabilir; bu durumda daha geniş 'sosyal' ilkeler anlamsız olacaktır.

Bununla beraber her ne kadar ekonomi adaletin gerçekleştiği muhtemelen en önemli saha olsa da birçok kişi maddi dağıtımın sadece ona indirgenmesine razı değildir. Problem şudur ki siyaset düşünürleri maddi ödüllerin adaletli dağıtımının nasıl olacağı hususunda nadiren anlaşırlar. Adalet gibi sosyal adalet de 'özü itibariyle tartışmalı' bir kavramdır; sosyal açıdan adilin ne olduğu konusunda evrensel bir görüş birliği bulunmamaktadır. *Social Justice*'de (1976) David Miller kavramın özü itibariyle tartışmalı ve sosyal açıdan izafi olduğunu kabul ederek birbirine zıt adalet ilkeleri belirlemeye çalışır. Bunlar, 'herkese *ihtiyacına* göre', 'herkese *hakkına* göre' ve 'herkese *hak ettiğine* göre'dir.

### *İhtiyaç Temelli Adalet*

Maddi menfaatlerin ihtiyaç esas alınarak dağıtılması düşüncesi genellikle sosyalist düşünürler tarafından öne sürülmektedir ve hatta bazen sosyalist adalet teorisi diye kabul edilmektedir. Bunun meşhur ifadesi *Critique of the Gotha Programme*'de ([1875] 1968) bulunabilir. Bu eserde Marx komünist toplumun giriş kapısının üstünde şu ilkenin yazılacağını ifade eder: 'Herkese kendi kabiliyetine göre, herkese ihtiyacına göre'. Ancak, sosyalist sosyal adalet kavramının basit bir şekilde ihtiyaç tatmini teorisine indirgenmesi hata olacaktır. Mesela Marx, tüm yönleriyle tamamlanmış komünist topluma uygun dağıtım ilkesi ile geçici 'sosyalist' toplumda kullanılacak olanı birbirinden ayırt eder. Marx kapitalist uygulamaların bir gecede değiştirilemiyeceğini kabul etmekte ve maddi teşvikler gibi birçok uygulamanın sos-

yalist toplumda devam edeceğini belirtir. O bu nedenle sosyalist yönetimde işçilere bireysel katkılarına göre ödeme yapılacağını kabul etmektedir; bu ödemeler işçilerin fiziki ve zihni kapasitelerine göre çeşitlilik gösterecektir. Aslında Marx'a göre 'sosyalist' adalet ilkesi, 'herkese *işine* göre' anlamına gelir. İhtiyaç kriterinin 'komünist' adalet ilkesinin temeli olduğu söylenebilir; zira Marx'a göre bu kriter servet dağıtımı sorusunun neredeyse konu dışı kalacağı geleceğin maddi bolluklar toplumuna uygundur.

İhtiyaç hem istek hem de tercihten farklıdır. 'İhtiyaç' zorunluluktur, karşılanması *gerekir*; gereksiz arzu veya geçici fantazi değildir. Bu nedenle ihtiyaçlar insan için 'zorunlu'dur ve karşılanmaları her türlü insan yaşamı için temeldir. 'İstek' sosyal ve kültürel etkenler tarafından şekillenmiş şahsi tercih meselesi iken insan ihtiyaçları objektif ve evrenseldir; cinsiyet, milliyet, din, sosyal geçmiş vb. dikkate alınmaksızın tüm insanlar için sözkonusudur. İhtiyaç temelli sosyal adalet teorisinin cazibesi, insan yaşamının en temel gereksinimlerini dile getirmesinden kaynaklanır. Bu teori şu ahlaki buyruğu kabul eder: İnsanca bir yaşam için tüm insanlar temel ihtiyaçlarının karşılanması hakkına sahiptir. Örneğin insan hakları genellikle temel ihtiyaç kavramı üzerinden tanımlanmaya çalışılır. İhtiyaçları belirlemek için en etkili girişim, 'ihtiyaçlar hiyerarşisi' teorisiyle psikolog Abraham Maslow (1908-70) tarafından yapılmıştır. En temel ihtiyaçlar açlık ve uyku gibi fiziki ihtiyaçlardır. Bunları güvenlik, aidiyet ve muhabbet takip eder. Daha sonra özsaygı gelir, en sonda ise kendini mükemmelleştirme bulunur. *Theory of Human Need*'de (1991) Len Doyal ve Ian Gough sosyal yaşama katılımın asli ön şartı olarak gördükleri fiziki sağlık ve otonomiyi objektif ve evrensel ihtiyaç şeklinde tanımlarlar.

Her türlü ihtiyaç temelli sosyal adalet teorisinin şüphesiz eşitlikçi sonuçları bulunur. Eğer ihtiyaçlar dünyanın her yerinde aynı iseler maddi kaynakların her bir şahsın en azından temel ihtiyaçlarını giderecek şekilde dağıtılması gerekir. Bu da her bir kişinin yiyecek, su, başını sokacak bir ev, yeterli seviyede sağlık hizmeti ve bir çeşit şahsi güvenlik hakkına sahip olması anlamına gelir. İyi şartlarda yaşamalarını mümkün kılacak kaynaklar mevcut iken dünyanın neresinde yaşarlarsa yaşasınlar insanların aç, susuz, evsiz kalmalarına,

hasta olmalarına ve korku içinde yaşamalarına izin vermek ahlaksızlıktır. Böylelikle ihtiyaç kriteri, müreffeh Batı'ya, dünyanın diğer yerlerindeki insanların acı ve açlıklarını azaltma şeklinde bir ahlaki sorumluluk yükler. Aynı şekilde hasta insanlara eşit olmayan sağlık hizmeti sunmak da adil değildir. İhtiyaca göre dağıtım ilkesi sosyal yardım hizmetlerinin, ödeme gücünü dikkate alan özel hizmet sistemi yerine ücretsiz bir şekilde kamu tarafından karşılanmasını öngörür. Fakat ihtiyaç temelli adalet teorisi, ihtiyaçların bazen eşit olmamasından dolayı, her durumda kaynakların eşit dağıtımını sağlamayabilir. Mesela, kriter olarak ihtiyacı alırsak, sağlık hizmetinin makul gerekçesi hastalıktır. Hasta oldukları için hastalar, sağlıklı kişilere oranla ulusal kaynaklardan daha çok pay alacaklardır.

İhtiyaçların tanımlanması çok zor olduğundan insan ihtiyaçlarına göre dağıtım ilkesi sert eleştirilere muhatap olmaktadır. Muhafazakar ve bazı liberal düşünürler, sokaktaki insanın davranış ve arzularından kopuk olduğu, soyut ve neredeyse metafizik özellik taşıdığı gerekçesiyle 'ihtiyaç' kavramını eleştirme eğilimindedirler. Onlar kaynak tahsisinin ihtiyaç yerine piyasa tercihleri gibi bireylerin daha somut ifade edebildikleri 'tercihler'e dayanması gerektiğini iddia ederler. Ayrıca ihtiyaçlar, şayet mevcut iseler, ortaya çıktıkları tarihi, sosyal ve kültürel şartlarla belirlenirler. Bu iddianın doğru olması durumunda evrensel 'insan' hakları gibi evrensel 'insan' ihtiyaçları kavramı da anlamsız kalacaktır. Dünyanın farklı yerlerinde farklı sosyal şartlarda büyüyen insanlar muhtemelen farklı ihtiyaçlara sahip olacaklardır. Son olarak, bir kişinin ihtiyacı, başkalarının maddi menfaatlerinden vazgeçmesini talep eden ahlaki buyruklar içerir düşüncesi belli bir ahlaki ve felsefi varsayıma dayanır. Bunun en açık örneği ortak insanlık kavramıyla ilişkili olarak insanların, birbirlerine karşı sosyal sorumluluklar taşıdığı varsayımıdır. Sosyalizm ve birçok büyük dünya dini için temel bir kural olan bu varsayım, insanı aslı itibariyle kendi çabasıyla yaşayan bir varlık şeklinde değerlendiren birçok muhafazakara ve klasik liberale yabancıdır.

İhtiyaç ve eşitlik düşüncesi genellikle el ele yürüseler de modern eşitlikçi teoriler bu konuya daha geniş bir açıdan bakarlar. Bunların en etkilisi olan John Rawls, *A Theory of Justice*'de (1971) hem modern liberal hem de sosyal demokrat sosyal adalet kavramının yeniden

şekillenmesine yardımcı olmuştur. Rawls (bkz. s. 366) katı anlamda ihtiyaç kuramcısı olmasa da birincil iyiler (*primary goods*) ilkesinde araçsal bir ihtiyaç kavramı kullanır. Bunlar insanın amaçlarını elde edebilmesi için gerekli evrensel araçlardır. Bu nedenle sosyal adalet sorusu birincil iyilerin veya ihtiyaçları gidermeye yönelik kaynakların nasıl dağıtılacağıyla ilgilenir. Rawls 'hakkaniyet olarak adalet' teorisini öne sürer. Bu teori iki ilkenin sürekliliğine dayanır:

1. Her bir kişi, diğer kişilerin özgürlükleriyle uyumlu olacak şekilde, çok kapsamlı özgürlüklere eşit derecede sahiptir.
2. Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler o şekilde ayarlanmalıdır ki:
   (a) toplumda en mağdur durumda olanlar için en fazla fayda sağlanmalı ve
   (b) kadro ve makamlar, adil bir fırsat eşitliği temelinde, herkese açık olmalıdır.

İlk ilke şeklî eşitliğe yönelik geleneksel liberal bağlılığı yansıtırken, ikincisinde 'farklılık ilkesi' kayda değer ölçüde sosyal eşitliğe işaret eder. Bu yaklaşım hiçbir şekilde mutlak sosyal eşitliğin meşrulaştırılması anlamına gelmez. Ekonomik açıdan maddi eşitsizliğin önemini tamamen kabul eden Rawls eşitlik lehine çok önemli bir çıkarımda bulunur; yani maddi eşitsizliğin ancak en kötü durumda olanın avantajına işlemesi halinde meşru olacağında ısrar eder. Bu piyasa ekonomisi ile uyumlu bir pozisyondur; buna göre vergi ve sosyal refah harcamalarıyla servet, girişimciliği engellemeyecek ve fakiri mağdur etmeyecek bir dereceye kadar yeniden dağıtılacaktır. Rawls'ın eşitlikçiliği objektif insan ihtiyaçları değerlendirmesinden daha çok bir çeşit sosyal sözleşme teorisine dayanır. O, insanların kendi beceri ve kabiliyetleri hakkında bilgiden mahrum oldukları ve eşitlikçi bir toplum ile eşitlikçi olmayan arasında yaşama tercihiyle karşı karşıya kaldıkları farazi bir durum hayal eder. Rawls'a göre, zengin olmanın cazibesi fakir ve mağdur olma korkusuyla dengeleneceği için insanlar muhtemelen eşitlikçi toplumda yaşamayı tercih edeceklerdir. İnsan tabiatına yönelik insanı rasyonel ve kendi çıkarını düşünen bir varlık olarak değerlendiren geleneksel liberal anlayışla işe başlayan Rawls birçok insanın 'adil' kabul edeceği şeyin, servetin yaygın bir biçimde eşit dağıtılması olduğu sonucuna ulaşır.

## John Rawls (1921-2002)

Amerikalı akademisyen ve siyaset filozofu Rawls'ın en temel eseri *A Theory of Justice* (1971) II. Dünya Savaşı'ndan sonra İngilizce yazılmış en önemli siyaset felsefesi çalışması olarak kabul edilir. Hem modern liberalleri hem de sosyal demokratları etkileyen bu eser normatif siyaset teorisine itibarını yeniden kazandırmıştır.

Rawls sosyal sözleşme aracını kullanarak faydacılığa (bkz. s. 440) alternatif olacak bir ahlak teorisi geliştirir. Onun 'hakkaniyet olarak adalet' teorisi, insanların, kendilerini sosyal pozisyonları ve statüleri hakkındaki bilgiden mahrum bırakan bir cehalet perdesi arkasında yer almaları durumunda destekleyeceğine inandığı ilkelere dayanır. O sosyal eşitsizliğin sadece en mağdur olanın çıkarına işlemesi durumunda meşru kabul edilebileceğini öne sürer (böylece motivasyon artacak ve sosyal pasta büyüyecektir). Eşitlik lehine olan bu varsayım, müşterek avantajlara ulaşmada işbirliği yapan insanların bu işbirliğinin meyvelerini toplamak için eşit talepte bulunması ve kendilerinin belirlemediği cinsiyet, ırk ve genetik miras gibi etkenler sonucunda cezalandırılmamaları gerektiği inancına dayanır. Yeniden dağıtım ve refah genel olarak 'hakça' kabul edilene karşılık olduğu için 'adil'dir. Rawls benzer bir şekilde eşit özgürlük ve fırsat eşitliği ilkelerinin de meşrulaştırmasını yapar. *Political Liberalism*'de (1993) önceki çalışmalarındaki evrensel çıkarımları bir şekilde tadil etmiştir.

### *Hak Temelli Adalet*

20. yüzyılın sonları eşitlikçilik, sosyal devlet ve devlet müdahalelerine dönük eğilimlere karşı siyasetin sağ kanadından gelen beklenmedik bir tepkiye şahit olmuştur. Robert Nozick'in (bkz. s. 392) *Anarchy, State and Utopia*'da öne sürdüğü gibi Yeni Sağ teorileri hem ihtiyaç temelli adalet ilkesini hem de eşitlik lehine olan her türlü çıkarımı reddeder. Bu teoriler, bu ilkeler yerine, 'hak', 'yetkiler' (*entitlement*) ve bazı durumlarda 'hak etme' (*desert*) düşüncesine dayanan adalet ilkesinin ateşli savunucuları oldu. Böylece Yeni Sağ,

maddi menfaatlerin bir şekilde kişinin 'değer'ine karşılık olması gerektiğini teklif eden Plato ve Aristo'ya kadar uzanan dağıtıcı düşünce geleneğine dayanmaktadır. Bu aynı zamanda John Locke ve David Hume (1711-76) gibi yazarların taraftar olduğu klasik liberal sosyal adalet kavramının da köşe taşıdır. Sosyalist adalet ilkesine temel olan 'ihtiyaç' kavramına benzer bir şekilde 'hak' da rakip liberal adalet ilkesi için temel vazifesi görür.

'Haklar' belli bir şekilde hareket etme veya muameleye muhatap olma hususunda ahlaki hak edişlerdir. Dağıtım teorisine göre hak genellikle çok çalışma, beceri veya yetenek kullanılarak 'elde edilen' kazanımlardır. Mesela bu durum klasik liberalizmdeki 'mülkiyet hakkı insan emeği harcanarak elde edilir' düşüncesinde görülebilir. Çok çalışanlar ürettikleri servete *hak kazanırlar*. Bu anlamda hak temelli teoriler 'sonuçlar'dan (kimin ne aldığından) ziyade bu sonuca *nasıl* ulaşıldığıyla ilgilenir ve usuli adalet teorisine dayanırlar. Buna karşın ihtiyaç temelli teoriler sonuçların nasıl elde edildiğinden daha çok sonuçlar üzerine yoğunlaştıkları için maddi adaletle ilişkilendirilirler. Hak temelli teoriler aslında eşitlik karşıtı değil (*inegalitarian*) fakat eşitliğe ilgisiz (*non-egalitarian*) bir tavır sergilerler: Onlar ne eşitliğe ne de eşitsizliğe taraftardırlar. Bu görüşe göre maddi eşitsizlik sadece kabiliyetler ve çalışma arzuları insanlar arasında eşit olmayan bir şekilde dağıtıldığında meşru kabul edilebilir. Bu görüş Rawls'ın temel ilkeleri içinde eşitlikçi sonuçlar barındıran adalet teorisine, her ne kadar Rawls teorisinin usuli adalete dayandığını iddia etse de, zıttır.

En etkili modern haklar temelli adalet teorisi, Rawls'ın teorilerine cevap olduğu kabul edilen, Robert Nozick'inkidir. Nozick tarih içinde oluşmuş adalet ilkeleri ile amaç odaklı ilkeler arasında ayrım yapar. Tarihsel ilkeler geçmişte farklı haklar ortaya çıkarmış şart ve faaliyetlerle ilişkilidir. Ona göre sosyal eşitlik ve insan ihtiyaçları gibi amaç odaklı ilkeler ödüllerin dağıtılmasında uygun değildirler. Nozick'in amacı servetin adil olarak dağıtıldığını belirlememize imkan sağlayacak tarihi ilkeleri belirlemektir. O 'adalet koruyucu' üç kural teklif eder. İlk olarak, servet başkalarının haklarına tecavüz edilmeden ve çalınmadan adilane kazanılmalıdır. İkinci olarak, servet sorumluluk sahibi bir kişiden diğerine adil bir şekilde transfer edil-

melidir. Üçüncü olarak ise servetin adil olmayan yollarla kazanılması veya nakledilmesi durumunda adaletsizliğin düzeltilmesi gerekir.

Bu kurallar servet ve mükafat dağıtımlarında ortaya çıkan büyük adaletsizliği meşrulaştırmak için kullanılabilir. Nozick eşitlik veya 'sosyal adalet' adına servetin yeniden dağıtılmasının ahlaki temelleri olduğu düşüncesini kesinlikle reddeder; birçok liberteryan kuramcı gibi bu kavrama şüpheyle yaklaşır. Servetin bir toplum içinde zenginden fakire veya toplumlar arasında transferi sadece hayırseverler yoluyla veya ahlaki yükümlülük yerine şahsi tercihlerle yapılmalıdır. Diğer taraftan Nozick'in üçüncü prensibi 'düzeltme ilkesi'nin, özellikle şahsi servetin kaynağının aldatma veya sistemdeki çürüme olduğu durumlarda dramatik eşitlikçi sonuçları olabilir. Ayrıca Afrika, Asya ve Latin Amerika'nın istila, yağma ve köleleştirilmesi sayesinde oluşmuş sanayileşmiş Batı'nın servet payı üzerinde şüpheler uyandırarak küresel servet dağılımını sorgulama konusu yapabilir.

Hak temelli teorilere karşı çok çeşitli eleştiriler bulunmaktadır. Mesela herhangi bir usuli adalet teorisi, amaç odaklı şartları tamamıyla dikkate almama durumunda kalabilir. Bu da uygulamada yadsınamaz insan ızdıraplarının 'adil' kabul edilmesi anlamına gelebilir. Bu yaklaşıma göre birçok kişinin işsiz, aç bi-ilaç halde bulunduğu bir toplum adil olarak tanımlanabilir, servetin adaletli bir şekilde el değiştirdiği kabul edildiği için azınlık bir grubun lüks içinde yaşaması söz konusu olabilir. Ayrıca Nozick'inki gibi tarihsel adalet teorileri hakların başlangıçta nasıl elde edildiğini açıklamak zorundadır. Nozick'in değerlendirmesinde kritik ilk adım, bireylerin doğal kaynaklar üzerinde hak kazanımları olabileceği çıkarımıdır; fakat o bunun nasıl elde edileceğini ispatlamada başarısızdır. Hak temelli teorilere diğer bir itiraz C. B. Macpherson'un (bkz. s. 275) 'mülkiyetçi bireycilik' diye adlandırdığı görüşe dayanarak yapılır. Bireyler kendi kabiliyet ve kapasitelerinin yegane sahibi olduklarından bu kabiliyetleriyle ürettikleri üzerinde hak taleplerinin ahlaki olduğu düşünülebilir. Bu görüşün zayıf noktası bireyleri sosyal bağlamlarından soyutlayarak bireysel beceri ve kabiliyetleri edinmelerinde toplumun başlangıç noktasındaki katkısını hesaba katmamasıdır. Bazıları daha da ileri giderek bireylere bu şekilde muamelede bulunmanın onlardaki bencilliği ödüllendirme ve egoist davranışları teşvik etme anlamına geleceğini iddia ederler.

### *Hak Ediş Temelli Adalet*

Genellikle birisi ihtiyaca (*needs*) dayanan ve eşitliği hedefleyen, diğeri liyakatı (*merit*) değerlendirme konusu yapan ve adaletsizliğe meyleden iki ana sosyal adalet geleneği tanımlaması bulunmaktadır. Fakat uygulamada liyakat temelli teorilerin hepsi birbirinin aynı değildir. Geçen kısımda tartışılan, menfaatleri hak temelli dağıtma düşüncesi, bölüşümü, emek gibi tarih içinde ortaya çıkmış eylemlerden veya bazı durumlarda yürürlükteki kanunlardan kaynaklanan hak edişlerle ilişkilendirir. Hak ediş (*desert*) temelli teoriler şüphesiz birçok açıdan hak temelli teorilerle, özellikle eşitlik lehine yapılan çıkarımları reddetme hususunda benzerlik arz eder. Hak ediş düşüncesi maddi bölüşüm için farklı gerekçeler sunar. 'İhtiyaç' kavramı genellikle sosyalist ilke şeklinde anlaşılırken, 'haklar' liberal teorilerle ilişkilendirilmekte ve 'hak ediş' düşüncesi de soyut 'sosyal adalet' kavramı yerine daha somut gördükleri 'doğal adalet' düşüncesini meşrulaştırmak amacıyla genellikle muhafazakar düşünürler tarafından kullanılmaktadır. Fakat kavramın bizatihi muğlak ve kaypak doğası nedeniyle ideolojik eğilimli hak ediş teorilerini tanımlamak kolay değildir.

'Hak ediş' kişinin 'hakkı olan' veya 'hak ettiğini' yansıtan adil bir mükafat veya cezadır. Bu geniş anlamıyla tüm adalet ilkelerinin hak edişe dayandığı söylenebilir; adalet aslında her bir kişiye 'hak ettiğini' vermekten başka bir şey değildir. Bu nedenle ihtiyaç ve hak temelli teorileri daha geniş bir kavram olan hak ediş altında birleştirmek mümkün olabilir. Mesela, aç kişinin yiyeceği 'hak ettiği' veya işçinin ücrete 'hak kazandığı' şeklindeki kullanımlar uygundur. Bununla beraber daha dar bir hak ediş kavramı tanımı yapılabilir. Bu tanım kişilerin 'şahsi' özelliklerine göre muamele görmesini öngören, insanın şahsi veya ahlaki değerini dikkate alan düşünceyle ilişkilidir. Mesala, ceza konusundaki kısas teorisi hak ediş düşüncesine dayanır; buna göre suç işleyen cezayı suç işlediği için değil kendisinde mevcut kötülük özelliğinden dolayı 'hak eder'. 'Hak ediş' kavramı adaleti, filozofların veya sosyal kuramcıların hayali ilkeleri yerine 'eşyanın doğal düzeni'ne dayandırdığı için muhafazakarlar tarafından kabul edilir. Adaletin doğadan kaynaklandığı veya Tanrı tarafından emredildiği görüşünü kabul etmek, onun ilkelerinin değişmez ve kaçınılmaz olduğuna inanma anlamına gelir.

Doğal adalet kavramı muhafazakarlığın serbest piyasa kapitalizmini savunma girişiminde açıkça görülebilir. Locke ve Nozick gibi liberal gelenek içinde eser vermiş kuramcılar mülkiyet hakkıyla ilgili iddialarını bu gibi ekonomilerde bulunan servet dağılımını meşrulaştırmak için öne sürmüşlerdir. Buna karşın piyasa düzenini hemen hemen 'doğa kanunları' veya 'Tanrı'nın kanunları' şeklinde kabul eden muhafazakar düşünürler genellikle Edmund Burke'ü (bkz. s. 428) takip ederler. Piyasaya müdahalenin verimsizliğe neden olacağını iddia eden Adam Smith'in (bkz. s. 415) klasik ekonomisini benimseyen Burke devletin çalışma hayatına müdahalesinin veya fakirlere yardımının İlahi Takdir'e müdahale anlamı taşıyacağına inanır. Mevcut adaletsiz servet dağılımı 'eşyanın doğal durumu' şeklinde görülebilir ve Burke'e göre de bu 'adil' bir durumdur. İngiliz sosyal düşünür Herbert Spencer da (1820-1904) büyük ölçüde 'doğal' etkenlere dayanan bir dağıtıcı adalet teorisi geliştirmiştir. Spencer, Charles Darwin'in (1809-82) doğa bilimlerinde geliştirdiği düşüncelere dayanarak yeni bir sosyal felsefe geliştirir. Spencer'a göre insanlar, hayvanlar gibi, biyolojik açıdan hayatlarında yapabileceklerini belirleyen kapasite ve becerilerle programlanmışlardır. O, *The Principle of Ethics*'de ([1892-93] 1982) bu nedenle 'her bir birey kendi tabiatının ve yaptıklarının sonucu olan menfaat ve zararları yaşamalıdır' iddiasında bulunur. Bu formül onun 'en güçlü olanın yaşamını sürdürmesi' ilkesine ilişkin inancının altını çizer. Diğer bir ifadeyle maddi menfaatler her bir bireyin Allah vergisi 'doğal' özelliklerinin yansıması olduğundan adaleti 'ihtiyaç' veya 'hak' gibi soyut kavramlarla tanımlamanın hiçbir anlamı yoktur. Şayet maddi bölüşüm 'doğal işleyiş'in bir yansıması ise bu durumda insanların buna müdahalesinin veya bunu meşrulaştırmasının pek bir anlamı kalmayacak ve bunun sonucunda açlık, sefalet gibi insanların çektiği ızdırapların kabullenilmesi gündeme gelecektir. Bazıları kıtlık ve felaket durumlarında yapılan yardım girişimlerini eleştirmek için bu iddiayı kullanmaktadır. Başkalarının acılarını azaltarak kendilerini mutlu hissedenler aslında böyle yaparak bizzat doğaya aykırı hareket etmektedirler; ayrıca bu çabalar sonucunda hiçbir fayda sağlanamayacağı gibi ters sonuçların olması bile mümkündür. Bu görüşün ilk temsilcisi İngiliz ekonomist Thomas Malthus (1766-1834), sefaleti azaltmayı amaçlayan tüm giri-

şimleri anlamsız bularak uyarıda bulunur. *An Essay on the Principles of Population*'da ([1798] 1971) yaşam şartlarını iyileştirme girişimlerinin nüfusun hızla artmasına, bunun da yaşamın devamını sağlayan kaynakların hızlı bir şekilde tükenmesine neden olacağını iddia eder. Savaş, kıtlık ve hastalıklar nüfus üzerinde zorunlu kontrol araçlarıdır; devletin sefaleti azaltma yönündeki her türlü girişimi ne kadar iyi niyetli olursa olsun nihayetinde felaketle sonuçlanacaktır.

Adaletin doğal hak edişler sonucu olduğu düşüncesi sert eleştirilere muhatap olmaktadır. En iyi haliyle bu düşünce zaman zaman 'haşin adalet' şeklinde acımasız ve merhametsiz adalet ilkesi olarak değerlendirilir. Maddi şartların dağılımı tamamen şans eseridir: Bazı ülkelerin daha çok doğal kaynağa veya uygun iklime sahip olması kimsenin hatası değildir ve bu konuda yapılabilecek bir şey yoktur. Şu basit bir gerçektir ki bazıları daha şanslıdır, bazıları değil. Birçok kişi bunun ahlaki bir teori olmadığını, hatta ahlaki tercihlerde bulunmaktan bir kaçış olduğunu iddia eder. Doğada adalete yer yoktur ve ahlaki ilkeleri doğanın işleyişine dayandırmak düpedüz saçmalıktır. Gerçekten böyle bir yorum hem 'adalet' hem de 'doğa' anlayışını çarpıtmak olacaktır. Birşeyi 'doğal' diye tasvir etmek onun insan kontrolünün, muhtemelen insan anlayışının ötesindeki güçler ile şekillendiğini öne sürmektir. Diğer bir ifadeyle, belli bir menfaat dağıtımının 'doğal' olması onun ahlaken 'doğru' olduğunu değil bilakis kaçınılmaz ve meydan okunamaz olduğunu ifade eder. Fakat geçmişte değiştirilemez görünen şey bugün öyle olmayabilir. Teknolojik açıdan ilerlemiş modern toplumların şüphesiz, Burke ve Malthus'un 'doğal' kabul ettiği sefalet, işsizlik ve kıtlık gibi problemlerle başa çıkabilmek için daha fazla imkanları bulunmaktadır. Maddi kaynaklarla ilgili cari bölüşüm biçimini 'doğal hak edişler' şeklinde resmetmek, hemcinslerin acılarını gözardı etmeyi haklı gösterme girişiminden başka bir anlam ifade etmez.

## Refah

20. yüzyılın başlangıcından itibaren eşitlik ve sosyal adalet konularındaki tartışmalar refah meselesi üzerinde yoğunlaşma eğilimindedir. En basit ifadesiyle 'refah' mutluluk, bolluk ve genelde memnuniyete karşılık gelir. Sadece fiziki anlamda hayatta kalışı değil aynı

zamanda bir dereceye kadar sağlıklı ve halinden memnun olmayı ifade eder. Bu şekildeki 'genel memnuniyet hali' neredeyse siyasi ideal olarak evrensel kabul görmektedir: Çok az siyasi parti sefalet ve yokluk projesiyle ilişkilendirilmek ister. 'Hoşnutluk', 'bolluk' veya 'mutluluğun' neden ibaret olduğu hususu tartışma konusu olsa da aslında refah kavramının genel hoşnutluğu sağlamada belli bir araçla ilişkilendirilmesi, yani refahın kolektif bir şekilde 'sosyal devlet' kanalıyla sağlanması, onun etrafında cereyan eden tartışmaların temel kaynağıdır. Eşitlik kavramıyla ilişkili olan sosyal devlet genel anlamda tüm vatandaşların en temel seviyede eşit hoşnutluğunu ifade eder. Birçok durumda o, en azından ihtiyaçlar teorisi kuramcıları tarafından, sosyal adaletin temel bir unsuru olarak görülür. Bununla beraber refahın hem eşitlik hem de sosyal adaletten daha dar anlamlı bir kavram olduğu yönünde görüşler bulunmaktadır. Sosyal adalet teorileri genellikle toplumdaki kaynak pastasının nasıl dağıtılacağıyla ilgilenirken refah kavramı daha çok, servet ve gelirin büyük ölçüde piyasa sayesinde dağıtıldığını kabul ederek herkes için asgari bir yaşam kalitesi sağlamayı hedefler.

Siyasi tartışmalarda refah daima kolektivist bir ilke olarak kabul edilir ve bu devletin vatandaşların sosyal hoşnutluğunu artırma sorumluluğu altında olduğu anlamına gelir. Bu ilke bazen 'sosyal refah' diye de kavramlaştırılır. Bununla beraber refahın her biri ideolojik tartışmalara konu olan iki ilkesi daha bulunmaktadır. Birincisi genel refahın, kamusal destekten daha çok büyük ölçüde bireylerin piyasa tarafından belirlenen şahsi çıkar arayışlarının sonucu olduğunu kabul eden bireyci refah teorisidir. Adam Smith'in klasik ekonomi düşüncesinden kaynaklanan 'bireye dayalı refah' anlayışı Hayek ve Friedman gibi Yeni Sağ düşünürleri tarafından yeniden canlandırılmıştır. İkinci ilke, refah düşüncesinde 'üçüncü yol' geliştirme girişimleridir. Bu görüş vatandaşların hem kendilerini müreffeh kılacak haklara hem de ahlaki sorumluluklara sahip oldukları kabulüne dayanan, kolektivizm ile bireycilik arasında bir denge arayışıdır.

### *Refah, Sefalet ve Sosyal Dışlanma*

20. yüzyılda tedavüle giren sosyal devlet kavramı devletin daha geniş sosyal sorumluluklarını tanımlamak için kullanılır. Fakat kavramın biri geniş diğeri dar en azından iki zıt anlamı bulunmaktadır.

Geniş anlamda, *'bir* sosyal devlet', refah uygulamalarının devletin, en temel olmasa da en belirgin işlevi olduğuna dikkat çeker. Terim bu anlamda İngilizcede ilk defa 1941'de York Başpiskoposu William Temple tarafından sosyal refahı teşvik etmeyi amaçlayan Batılı 'sosyal devlet'i, Nazi Almanya'sının ve Stalinci Rusya'nın 'güç devleti' diye isimlendirdiği uygulamalarından ayırmak için kullanılır. Bu anlamda modern sosyal devletler, ulusal işlevi büyük ölçüde iç düzenin devamını sağlamakla sınırlı olan 19. yüzyılın küçük veya 'gece bekçisi' devletlerine karşıt bir anlam taşır. Daha yaygın bir şekilde terim, refah hedeflerine ulaşmayı sağlayan politikaları ve daha özelde kurumları tanımlamak için *'belli bir* sosyal devlet' biçimini ifadede kullanılır. Böylelikle sosyal güvenlik sistemi, sağlık hizmeti ve kamusal eğitim gibi kurumlar genellikle toplu bir şekilde 'sosyal devlet' şeklinde anılırlar. Bu anlam ayrıca devletin daha geniş sorumluluklar almasına veya bunları terketmesine göre sosyal devletin genişlemesi veya ortadan kalkmasını ifade edebilme imkanı sağlar.

Çok sayıdaki kamu politikalarının 'refah' hedefli olmasından dolayı bazen hangi kurumların ve politikaların dar anlamıyla sosyal devletin bir parçası olduğunu belirlemek zordur. En yaygın sosyal devlet imajı, refahı geliştirici pozitif destekler sunan devlet imajında görülebilir. Bunlar emeklilik, sosyal yardımlar, kalacak yer desteği, sağlık ve eğitim gibi piyasanın ya hiç sağlamadığı veya yeterince karşılamadığı hizmetlerdir. Bu anlamda sosyal devlet, bazı durumlarda özel sektöre ek veya onun yerine geçme girişimi olarak görülebilir. Bu sosyal devlet biçimi savaş sonrasında İngiltere'de *Beveridge Report* (1942) temelinde kurulmuş ve daha sonra tüm Batı Avrupa'da benimsenmiştir. Böyle bir refah artırıcı tedarik sistemi tam haliyle İsveç ve 1945 sonrası dönemin başlarında Almanya'da geliştirilmiştir. Fakat sosyal hizmet destekleri yerine piyasa düzenlemeleriyle gerçekleştirilmeye çalışılması durumunda refahın negatif sonuçları olabilir. Mesela, devletin -işçi eylemlerinde sendikaları koruyan hukuki koruma, asgari ücret tespiti, sağlık ve güvenlik düzenlemeleri gibi- çalışma şartlarını etkileyen her türlü girişiminin refahın gerçekleşmesine hizmet ettiği söylenebilir.

Mamafih devletin sosyal devlet *olup olmadığını* belirlemek genellikle kolay değildir. Bu problem özellikle ABD'de daha belirgindir. Bir

tarafta, bazı Avrupa devletlerinde gördüğümüz gelişmiş ve kuşatıcı kurumlara sahip olmayan ABD, diğer tarafta 1935 Sosyal Güvenlik Sözleşmesi, resmi sağlık hizmeti (*Medicaid*) ve sigortası (*Medicare*), gıda pulu vb. programlar temelinde sunulan sosyal sigorta sistemi ile çok geniş destekler sağlayan ABD. Gosta Esping-Anderson'a (1990) istinaden gelişmiş sanayileşmiş toplumlarda üç farklı refah destek çeşidinin olduğu söylenebilir. ABD, Kanada ve Avustralya sistemi, ihtiyaç içinde olanlara 'güvenlik ağı'ndan başka bir şey sağlamayı amaçlamadığı için liberal (veya sınırlı) sosyal devlet diye tanımlanabilir. Almanya gibi ülkelerde muhafazakar (veya kurumsal) sosyal devlet daha geniş hizmet yelpazesi sunar fakat bunu büyük ölçüde 'ödeme' ilkesine dayandırır veya desteği çalışılan iş ile ilişkilendirir. Sosyal demokrat (veya Beveridge) sosyal devlet (klasik İsveç veya orijinal İngiltere sistemi) bunların zıttına tam destek ve tam istihdamın sağlanmasını amaçlar. Bununla birlikte bu modeller arasındaki ayrımlar 1980'ler ve 1990'lardan bu yana genişleyen sosyal refah reform programları sonucunda netliğini kaybetmiş bulunmaktadır. Bu mesele bu bölümün son kısmında ayrıca tartışılacaktır.

Tüm refah sistemleri sefalet sorunuyla ilgilenmişlerdir. Sosyal devlet daha geniş ve iddialı hedefleri dile getirse de sefaletin giderilmesi en temel amaç olmuştur. Fakat sefalet nedir? Görünüşte sefalet 'yaşamın zorunlulukları' olan ve 'fiziki verimliliği' devam ettirmeyi sağlayacak yeterli yiyecek, yakıt ve elbiseden mahrumiyeti ifade eder. Orijinal anlamıyla, karşılanamaması durumunda insan varoluşunun devamının zorlaşacağı *mutlak* bir ölçüt olarak kabul edilir. Bu görüşe göre sefalet ABD, Kanada ve Avustralya gibi gelişmiş sanayileşmiş ülkelerde zor görülür; hatta bu ülkelerdeki fakirler bile dünya nüfusunun birçoğundan daha iyi bir yaşama sahiptirler. Fakat 'fakirliği' sadece şiddetli açlık çekenlere hasr etmek, sefaletin aynı zamanda toplumun çoğunluğunun sahip olduğu standartlar, şartlar ve memnuniyetten mahrum olmak anlamına gelebileceğini göz ardı etmektedir. Bu durum Peter Townsend'in (1974) *izafi* sefalet kavramında ifadesini bulur; bu 'en azından içinde yaşanılan toplumun geniş bir şekilde teşvik edip onayladığı yaşam şartlarına ve refaha' sahip olmama halidir. Bu anlamda fakir, 'muhtaç' olandan daha çok, durumu 'daha az iyi' olana karşılık gelir. İzafi sefalet kavramı, sefalet ile eşitsizliği

ilişkilendirmesi ve böylelikle sosyal devletin sefaleti yok etme görevinin sadece servetin yeniden dağıtılması ve sosyal eşitliği teşvikle sağlanabileceğini teklif etmesi nedeniyle önemli siyasi soruları gündeme getirir. Bu nedenle sefaletin tanımı, refaha yönelik harcamalar alanının en tartışmalı meselesidir.

Bu arada refahla ilgili modern tartışmalar genellikle geleneksel sefalet probleminden daha çok sosyal dışlanma meselesine yoğunlaşmaktadır. Bu görüşe göre sefaletin iki önemli sonucu bulunur. İlk olarak, mağduriyet ister mutlak ister izafi maddi mahrumiyetle ilişkilendirilsin aslen ekonomik bir meseledir. İkinci olarak, sefalet fakirlerin gerçekte bir çeşit sosyal adaletsizliğin 'kurban'ı olduğu yapısal bir meseledir. Diğer bir açıdan bakıldığında 'sosyal dışlanma' daha geniş anlamlara sahip bir kavramdır. Bu kavram bireyleri ve grupları ana sosyal akımdan ayıran tüm süreç ve şartlara karşılık gelir. Sosyal açıdan dışlanmış olanlar çoklu mahrumiyetten acı çekerler; maddi açıdan fakir olma yanında ayrıca eğitim başarısızlığı, suç, anti-sosyal davranışlar, olumsuz aile ortamı veya iş etiğinin olmaması nedeniyle marjinalleşmiş olabilirler. Kısaca sosyal mağduriyeti açıklamada kültürel etkenler maddi etkenler kadar önemli olabilir. Sosyal dışlanma söylemi refah hakkındaki düşünceleri önemli ölçüde değiştirmiştir. Mesela, sefalete yönelik ilgi refahın sağlanmasını servetin yeniden dağıtılması yoluyla sosyal eşitliğin sağlanmasıyla ilişkilendirme eğiliminde iken, sosyal dışlanmaya olan ilgi çoğunlukla servetten daha çok yaşam şanslarının yeniden dağıtılması ve fırsat eşitliğiyle ilişkilendirilir. Eşitlik böylece sosyal içerilme olarak yeniden tanımlanır. Ayrıca geleneksel refah sistemi, mahrumiyeti sadece ekonomik açıdan değil kültürel, sosyal ve hatta ahlaki boyutları da kapsayacak şekilde değerlendirerek temelden, yeniden gözden geçirilmelidir.

### *Refaha Övgü*

Sosyal devletçilik geleneksel anlamıyla, sosyal refahın temin edilmesinin cemiyetin sorumluluğunda olduğu ve bu sorumluluğun devlet eliyle gerçekleşmesine olan inancı ifade eder. 1945 sonrası dönemde birçok Batı liberal demokrasisinde 'refah uzlaşısı' gelişmiştir. Bu dönemde sağ, sol ve merkez partileri refah politikaları geliştirme

yarışına girişmişler, fakat fonlama sistemi, yapı ve organizasyon gibi detaylarda farklılaşmışlardır. Şüphesiz seçimlerde oy kaygısıyla desteklenen bu uzlaşıya göre birçok seçmen sosyal devletin, serbest piyasa kapitalizminin kesinlikle sağlayamayacağı sosyal güvenceleri sağladığını kabul etmektedir. Fakat sosyal devletçilik tutarlı bir teori değildir. Her ne kadar liberaller, muhafazakarlar ve sosyalistler bunu çekici bulsalar da refaha farklı mülahazalarla yaklaşmış ve farklı sosyal destek sistemlerini benimsemişlerdir.

Sosyal refaha yönelik ilk ilgi aslında adalet ve eşitlik ilkelerinden daha çok ulusal verimlilikle alakalı olarak başlamıştır. Bir ülkenin işgücünün hasta ve yeterince gelişmemiş olması durumunda müreffeh bir ekonomi tesis etmek ve daha da önemlisi etkin bir ordu kurmak mümkün olamaz. Bu nedenle sosyal devletin temellerinin Almanya ve İngiltere gibi ülkelerde I. Dünya Savaşı'nın başlamasına neden olan uluslararası mücadele ve sömürge alanlarının genişlemesi döneminde ortaya çıkması tesadüf değildir. İlk modern sosyal devlet 1880'ler Almanya'sında Şansölye Bismarck yönetiminde sağlık ve kaza sigortası, hastalık ve emeklilik ödemeleri şeklinde gelişir. İngiltere buna, Boer Savaşı'nda (1899-1902) askere alınan işçi sınıfının büyük bir bölümünün askerlik için uygun olmadığının farkedilmesi ve büyüyen Alman gücünün zorlamasıyla 1906 sonrasında Asquith Liberal hükümeti döneminde cevap vermiştir. Bu saiklerin merhamet ve diğerkamlıkla bir ilgisi olmasa da uzun dönemde sağlıklı ve üretken işgücünün tüm toplumun faydasına olacağı açıktır. Aslında sosyal refahın artmasının bir çeşit ekonomik gelişme seviyesiyle alakalı olduğu öne sürülebilir. İlk dönem sanayileşmesi, büyük ölçüde, beceri ve düşünme gerektirmeyen, kol gücüyle çalışan işgücü kullanırken ileri sanayi eğitimli, yetişmiş, modern teknolojiyi anlama ve kullanma kapasitesine sahip işçileri gerektirir. Sosyal devletin işlevi de bu vasıflara sahip işgücünü ortaya çıkarmaktır.

Refah aynı zamanda sosyal uyum ve ulusal birliğe de katkıda bulunur. Bu mesele özellikle aşırı fakirliğin ve sosyal mahrumiyetin sivil ayaklanma ve muhtemelen devrime neden olacağı korkusu taşıyan muhafazakar düşünürlerin özel ilgi konusu olmaktadır. Bu mülahazalar İngiltere'de 19. yüzyılın ortalarında, özellikle muhafazakar devlet adamı Benjamin Disraeli (1804-80) ile ilişkilendirilen sosyal

reformların yapılmasına yardımcı olur. Disraeli sanayideki gelişmenin ortaya çıkaracağı nifak ve sosyal sıkıntıların İngiltere'yi zenginler ve fakirler şeklinde 'iki ulus'a böleceğinin tamamen farkındaydı. Başbakan Disraeli ev temin edilmesi ve hijyen gibi iyileştirmeleri içeren, Liberal Parti'nin taraftar olduğu *laissez-faire* politikalarına tamamen zıt sosyal reform politikaları başlatır. Benzer nedenler Almanya'da da sosyal destek programlarının gelişmesine etki eder. Mesela, 'Kızıl tehdit'le karşı karşıya olduğuna inanan Bismarck kitlelerin yaşam ve çalışma şartlarını iyileştirerek onların sosyalizmden uzaklaşmalarını sağlayacak refah politikalarını destekler. Bu muhafazakar refah geleneği, sağduyu ile pederşahiliğin bir karışımıdır. Bu gelenek şüphesiz maddi zorlukları azaltmak için uğraşmaktadır; fakat işçi kitlesinin refah içindeki azınlığa tehdit oluşturmayacağı bir seviyeye kadar. Ayrıca bu çeşit refah anlayışı hiyerarşik yapının varlığını devam ettirebilmesiyle de tamamen uyumludur: O sosyal eşitsizliği kaldırmaktan daha çok onu kabul etme yönündeki bir çaba şeklinde görülebilir. Refah korumacılığı yeni feodal *asillerin yükümlülüğü* ilkesine dayanır; bu ilke imtiyazlı ve müreffeh grubun kendilerinden daha az şanslı olanlarla 'ilgilenme' yükümlülüğü olup onları kendileriyle aynı seviyeye getirme sorumluluğu değildir.

## Sosyal Demokrasi

Sosyal demokrasi terimi çok farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Orijinal olarak Marksistler tarafından siyasi demokrasinin dar hedefleriyle sosyalizmin daha köklü amaçlarını ayırt etmek için kullanılmıştır. Sosyal demokrasi 20. yüzyılın başlarında sosyalizmin devrim yerine reformla gerçekleşmesini ifade eder. Terimin modern kullanımı demokratik sosyalist partilerin kapitalizmi ilga etme hedefini terk ederek daha mütevazı reformları veya insani kapitalizmi benimsemesiyle şekillenir. Böylece sosyal demokrasi piyasa ile devlet, bireyle cemaat arasındaki dengeye karşılık gelir. Sosyal demokratik teorinin temel işlevi kapitalizmin servet üretiminde tek güvenilir mekanizma olduğu kabulü ile servetin piyasa yerine ahlaki ilkelere göre dağıtılma arzusu arasında uzlaşı tesis etmektir.

Sosyal demokratik düşüncenin temel özelliği toplumdaki mazlum, zayıf ve savunmasızlara ilgi göstermesidir. Bu da birçok durumda sosyalist geleneğin -ya Marksizmin (bkz. s. 99) gözden geçirilme ve güncellenme girişimlerinin şekillendirdiği ya da ahlaki veya ütopik sosyalizmden neşet eden- gelişimi olarak görülebilir. Bu gelişmeler genellikle kapitalizmin yeniden gözden geçirilmesi ve kapitalist üretim tarzının sistematik sınıf baskısı özelliği taşıdığı yönündeki Marksist inancın reddedilmesi şeklinde ortaya çıkarlar. Bununla beraber Marksizmin tutarlılığından yoksun olan sosyal demokrasi tam anlamıyla veya münhasıran sosyalizmden kaynaklanmamış olabilir. Sosyal demokrasi özellikle pozitif özgürlük ve fırsat eşitliği gibi modern liberal düşüncelerden derin bir şekilde etkilenmiştir. Bu nedenle sosyal demokrasi ile liberalizmi (bkz. s. 35) birbirinden ayırt etmek hemen hemen imkansız bir hal almıştır. Rawls'ın (bkz. s. 366) sosyal demokratik düşünce üzerindeki etkisinde bu durumu açıkça görmek mümkündür. Sosyal demokrasinin daha yeni sayılabilecek bir biçimi 'modernize olmuş' sosyal demokrasi ile komüniteryanizm (bkz. s. 42) arasındaki benzerlikte kendini gösteren cemaat, sosyal işbirliği ve ahlaki sorumluluk ilkelerinin harmanlanmasıdır. Küresel kapitalizmin ortaya çıkardığı baskıyı dikkate alan bazı 'yeni' sosyal demokratlar geleneksel sosyal demokrasinin kendini yeniden gözden geçirmesi ihtiyacına dikkat çeken 'üçüncü yol' düşüncesini benimsemişlerdir.

Sosyal demokrasinin cazibesi sosyalist düşüncedeki hümanist geleneği canlı tutmak ve ortodoks Marksizmin dar ekonomik bakış açısına ve dogmatizmine alternatif oluşturmaktır. Onun verimlilik ile eşitlik arasında denge sağlama girişimleri her şeyden önce birçok gelişmiş toplumda siyasetin yönelim gösterdiği merkez politika haline gelmektedir. Bu yönelimi çok farklı ideolojilere sahip sosyalist, liberal veya muhafazakar hükümetlerin iktidarlarında aynı derecede görmek mümkündür. Marksist bakış açısı ise sosyalist idealler adına kapitalist sistemin bozukluklarını telafi etme girişimi olarak gördüğü sosyal demokrasiyi sosyalist ilkelere ihanet etmekle suçlar.

Sosyal demokrasinin en zayıf noktası sağlam teorik köklere sahip olmamasıdır. Sosyal demokratlar eşitlik ve sosyal adalet ilkelerine daimi bir bağlılık gösterse de destekledikleri eşitlik kavramının sınırları ve biçimi ile sosyal adalete yükledikleri anlam sürekli tadilata uğramaktadır. Örneğin, sosyal demokrasinin cemiyetin savunusunda aldığı yeni rolün muhafazakar özellikler taşıdığı söylenebilir. O, sosyal dönüşümün bir aracı olma yerine yükümlülük ve sorumlulukların müdafaası yönünde gelişme göstererek yerleşik kurumların ve yaşam tarzının devamına hizmet etmektedir.

## Anahtar Şahsiyetler

**Eduard Bernstein (1850-1932)** Alman sosyalist siyasetçi ve kuramcı Bernstein Marksizmin ilk sistematik revizyonundan sorumlu kişidir. O, Marx'ın kapitalizmin çökeceğine dair tahmininin başarısızlığına dikkat çekerek, ekonomik krizlerin şiddetinin daha az olacağına işaret eder. Devrimi reddeden Bernstein, sosyalizme tedrici ve barışçı geçiş ihtimaline vurgu yaparak liberal orta sınıf ile köylülerin işbirliğini teklif eder. O daha sonraları Marksizmle olan tüm bağlantılarını reddederek yeni-Kantçılığa dayanan ahlaki bir sosyalizm modeli geliştirmiştir. Bernstein'ın en önemli eseri *Evolutionary Socialism*'dir ([1898] 1962).

**Richard Henry Tawney (1880-1962)** İngiliz sosyal filozof ve tarihçi Tawney Marksist sınıf analizinden bağımsız Hıristiyan sosyal ahlakçılığından kaynaklanan bir sosyalizm modeli geliştirmiştir. Ona göre kapitalizmin hastalığının sebebi kontrolsüz sermaye birikimine ve yaygın maddi eşitsizliklere neden olan 'ahlaki ideal' yokluğudur. Bu nedenle sosyalizm projesi sosyal ahenk ve dayanışmaya temel olacak 'ortak kültür'ün inşasını içerir. Tawney'in temel eserleri *The Acquisitive Society* (1921), *Equality* ([1931] 1969) ve *The Radical Tradition*'dır (1964).

**Anthony Crosland (1918-77)** İngiliz siyasetçi ve sosyalist kuramcı Crosland görüşlerini, Bernstein'ın hazırladığı sosyal demokratik temel üzerine bina etmiştir. O, servet üzerindeki

kontrolünü kaybeden kapitalizmin artık ortadan kaldırılmasına gerek kalmadığını iddia eder. Zira temel ekonomik kararlar yaşlı burjuva yerine ücretli yöneticiler tarafından alınmaktadır. Bu nedenle sosyalizmin vazifesi mülkiyet sistemini yeniden yapılandırma yerine, Crosland'ın eşitsizliğin dar anlamda bölüşümü şeklinde ifade ettiği bir eşitlik modelini desteklemektir. Crosland'ın en tanınmış eseri *The Future of Socialism* (1956) ve *Socialism Now*'dır (1974).

**Anthony Giddens (1938- )** İngiliz sosyal kuramcı ve siyaset kuramcısı Giddens 'modernize olmuş' sosyal demokrasi veya 'üçüncü yol' düşüncesinin en etkili temsilcisidir ve 'Tony Blair'in gurusu' olarak tanınmaktadır. Sosyal adalet gibi geleneksel değerlere inancını devam ettiren sosyal demokrasi biçimini savunan Giddens bunu anlama ve gerçekçekleştirme yollarının küreselleşme, geleneğin çözülüşü (*de-traditionalization*) ve artan sosyal düşünüm (*reflexivity*) ışığında yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını dile getirir. Giddens'in temel eserleri *The Constitution of Society* (1984), *Beyond Left and Right* (1994) ve *The Third Way*'dir (1998).

## İleri Okumalar

Clarke, P., *Liberals and Social Democrats*, Cambridge: CUP, 1978.

Martell, L. (ed.), *Social Democracy: Global and National Per-spectives*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001.

Sassoon, D., *One Hundred Years of Socialism*, Londra: Fontana, 1997.

Buna karşın liberallerin refah taraftarlığı büyük ölçüde siyasi prensiplere ve özellikle refahın özgürlük alanını genişletebileceği inancına dayanır. İlk dönem liberalleri sosyal reformların girişimciliği baltalayıp çok çalışmadan alıkoyacağı korkusunu taşırken modern liberaller bunları bireysel gelişimin asli garantörü olarak görürler. Böyle bir teori 19. yüzyılın sonlarında, görüşleri Asquith reformlarını

mümkün kılacak entelektüel iklimi yaratan T. H. Green (1836-82), Leonard Hobhouse (1864-1929) ve J. A. Hobson (1858-1940) gibi neoliberaller tarafından ileri sürülmüştür. Liberal sosyal devletçiliğin temel düşüncesi bireyleri yaşamlarını mahvedecek mahrumiyet, işsizlik, hastalık vb. sosyal kötülüklerden koruma arzusudur. Modern İngiliz sosyal devletinin prototipi hükmündeki *Beveridge Report* (1942), amacının, vatandaşları muhtaçlık, hastalık, cehalet, sefalet ve atalet şeklindeki 'beş dev'den korumak ve bu korumayı da 'beşikten mezara kadar' sürdürmek olduğunu ifade eder.

Benzer nedenler 1930'ların ABD'sinde F. D. Roosevelt'in 'Yeni Sözleşme'si altında sosyal refah politikalarının başlamasında etkili olmuştur. Yeni Sözleşme liberalizmi 1960'larda Lyndon Johnson'ın eğitim, mesleki öğretim ve kentsel yenilenme gibi iddialı projeler içeren 'Sefaletle Savaş' programıyla zirve noktasına ulaşır. Refahın topluma sağlayacağı faydaların son derece farkında olmakla birlikte liberal sosyal devletçilik, bireyciliğe ve fırsat eşitliğine olan bağlılığını devam ettirir. Bu anlayışı, bireysel sorumluluğu koruma ve bağımlılıkla mücadele için sosyal destek sistemlerine olan ilgide görmek mümkündür. Örneğin, Sefaletle Savaş programı, toplumun kaynaklarını harekete geçirmeye çalışmış ve bu projenin uygulanmasında bizzat fakirleri programa dahil etmiştir. Bu görüşe göre refahın nihai amacı bireyleri kendi başlarına karar verebilecek hale getirmek ve onları kendilerine yardım etmeleri hususunda desteklemektir. Liberaller mahrumiyetin kaldırılmasıyla birlikte bireylerin tekrar kendi ekonomik ve sosyal şartlarında sorumluluk almaya başlayacağı ve 'kendi ayakları üzerinde duracağı' umudunu taşırlar.

Sosyalist veya sosyal demokratların refah taraftarlığı daha da ileri gider. Sosyal demokrat siyasetçiler gittikçe artan ölçüde bireysel özgürlüklere taraf olacak şekilde liberal sosyal devletçiliğin dilini benimseseler de geleneksel olarak refaha olan desteklerini daha radikal iki ilkeye dayandırırlar: Komüniteryanizm (bkz. s. 42) ve eşitlik. Örneğin sosyal demokratlar, sosyal devleti komüniteryan değerlerin uygulaması olarak görürler; buna göre devletin işlevi içten gelen bağlılığı ve hakiki cemaatin bir özelliği olan merhameti teşvik etmektir. Diğer bir ifadeyle sosyal devletin amacı sadece çatışmaları çözmek veya bireysel zorlukları azaltmak değil aynı zamanda diğer insanlara

karşı sorumluluk duygusunu aktif bir şekilde güçlendirmektir. Örneğin *The Gift Relationship*'te (1970) Richard Titmuss sosyal devleti aslında vatandaşlar arasında *karşılıklı* yükümlülüklere dayanan ahlaki sistem şeklinde tanımlar. İnsanlar sosyal desteği insani şefkat ve karşılıklı muhabbetin ifadesi olarak bir 'yabancı'dan hediye gibi kabul etmelidir. Onun nihai amacı sosyal dayanışmayı güçlendirmektir. Sosyal yardım ilkelerinin uygulama kolaylığını ve ahlaki cazibesini ispatlama sadedinde Titmuss, kan alınıp satılmasına kıyasla kan bağışı sisteminde sağlanan başarıya işaret eder.

Sosyal demokrat kuramcılar refahı ayrıca piyasa kapitalizminin adaletsiz ve 'gayri insani' yönüne karşı zorunlu bir denge unsuru olacağı inancıyla eşitlik ilkesiyle ilişkilendirirler. Gerçekten modern sosyalizm büyük ölçüde sosyal devletçiliğin erdemlerine dayanır. Mesela, *The Future of Socialism*'de (1956) Anthony Crosland sosyalizmi temel ortak mülkiyet hedefinden daha çok eşitlik yönünde ilerleme ile tanımlar. Bu revizyonist sosyalist görüşe göre sosyal devlet yeniden bölüşüm mekanizmasıdır: Artan oranlı vergilendirmeyle finanse edilen sosyal yardım ve kamusal hizmet sistemleriyle serveti zenginden fakire transfer eder. Bu sistemin faydası, bilinçli bir şekilde 'izafi' sefaleti dile getirmesi ve sosyal yardımların 'belirli bir gelir seviyesi altındaki kişilere' (*means-tested*) has olmayıp imkan nispetinde evrensel olduğunda ısrar ederek sosyal yardıma sürülmüş lekeyi kaldırmaya çalışmasıdır. Bununla beraber sosyal devletin mutlak bir sosyal eşitliği getirmeyeceği aşikardır; onun amacı eşitsizlikleri azaltarak kapitalizmi 'insanileştirmek'tir. Böylece sosyal demokratların savunduğu sosyal devletçilik kendisini sadece fırsat eşitliğini geliştirmeye değil aynı zamanda büyük ölçüde sonuç eşitliğini ortaya çıkarmaya adar.

### *Sosyal Yardım: Geri Adım mı yoksa Reform mu?*

Sosyal bütçenin istikrarlı biçimde artışına neden olan refah uzlaşısı 1970'lerde gittikçe artan bir baskıyla karşılaştı. Sosyal desteklerin 1950'ler ve 1960'larda genişlemesi 'uzun dönemli büyüme' diye adlandırılan sürdürülebilir ekonomik büyüme sayesinde mümkün olmuştu. Ancak 1970'lerde başlayan ekonomik durgunluk sosyal devlette mali krizi hızlandırdı. Tüm dünyada hükümetler ekonomik büyüme seviye-

sinin düşmesi ve bunun sonucunda vergi gelirlerinin azalmasına bağlı olarak sosyal yardım programlarını sürdürebilme problemiyle karşı karşıya kaldı. Bu gelişmeler iki seçeneği gündeme taşıdı. Birisi, vergileri yükseltmek, ikincisi sosyal yardım bütçesini kısmak. Bu tecrübe ışığında Yeni Sağ teorileri sosyal yardım programlarının sadece kabul edilemez vergi seviyelerinden sorumlu olmadığını ayrıca bunun bireyciliğe ve şahsi sorumluluğa hakaret olduğunu iddia ettiler. Sosyal yardım karşıtı bu yaklaşım, sosyal devletçilikten ideolojik olarak farklıdır. 'Yeni sosyal demokratlar' ve 'üçüncü yol' düşünürleri sosyal destek programlarını yeniden ele alma ve sosyal devleti reform etme ihtiyacını yoğun bir şekilde gündeme getirmektedirler.

Yeni Sağ'ın sosyal yardım eleştirisi ahlaki, siyasi ve ekonomik mülahazaları kapsar. Yeni Sağ liberteryanlarına göre sosyal devlet aslında fakirleri bağımlı hale getirerek köleleştirmekte ve onları 'sosyal yardım bağımlısı' yapmaktadır. Bu yaklaşım ABD'de 1960'lardaki sosyal yardım reformlarına tepki şeklinde kendisini gösterir. George Gilder'in *Wealth and Poverty*'si (1982) ve Charles Murray'ın *Loosing Ground*'u (1984) sosyal yardımın ters sonuçlar verebilme özelliğine dikkat çeken meşhur eserlerdir. Yeni iş alanları açma programları, örneğin, bireysel inisiyatifi zayıflatarak işsizliği yükseltmiş ve insanları 'işsiz', 'özürlü' veya 'mağdur' şeklinde sınıflandırarak 'şartların mağduru' olduklarına ikna etmiştir. Bu yolla sosyal yardıma bağımlı, iş ahlakı, özsaygı ve geleneksel aile desteğinden mahrum bir alt sınıf (*underclass*) ortaya çıkmıştır. Murray'ın bu probleme çözüm önerisi sosyal destek sorumluluklarının merkezi hükümetten yerel cemaatlere, mümkün olduğunca bireysel ve toplumsal girişimlere aktarılmasıdır.

Durumu daha az iyi olanların kendi yaşamlarından sorumlu olduğu ve olması gerektiği teklifiyle Yeni Sağ, 'hak etmeyen fakir' düşüncesini yeniden canlandırır. En aşırı şekliyle bu görüş fakirleri kendi başlarına çalışarak geçimlerini temin etme yerine yardımlara meyleden tembel ve yetersiz kişiler olarak resmeder. En karmaşık haliyle de sefaletin nedenlerine bakmaksızın bu durumdan sadece bireyin kendi kendisini kurtarabileceğine, toplumun bunda bir sorumluluğunun olmadığına işaret eder. Sosyal destekler bu nedenle bireyin sorumluluklarını teşvik ve ödüllendirecek şekilde olmalıdır. Sosyal devlet, bu açıdan, 'mutlak' sefaleti hafifletecek güvenlik ağından başka bir şey olmamalı

ve sosyal destekler de gerçekten mahrum olanları hedeflemelidir. Sosyal destekler haklar veya yetkiler sistemine dönüştüğünde insanlar kendi başlarına iş yapma yerine onlara bağımlı hale gelmektedir. Yeni Sağ nihai olarak, sosyal yardımın 'kazanılması' gerektiğine inanarak sivil yükümlülüklere yoğun vurgu yapar. Bu vurgu Yeni Sağ'daki birçok kişinin devlet yardımı alan kişileri aldıkları destek karşılığında çalışmaya zorlayan 'istihdam programları' (*workfare*) düşüncesine sıcak bakmasının nedenidir. Amerikalı ekonomist Milton Friedman tarafından öne sürülen diğer bir teklif ise tüm sosyal yardım çeşitlerinin 'negatif gelir vergisi' ile değiştirilmesidir. Bu şu anlama gelir: Belirli bir gelir seviyesinin altında olan kişilerin (bu seviyenin üzerindekilerin yapmak zorunda oldukları) vergi ödemek yerine vergi dairesinden para almasıdır. Bu sistemi önemli kılan nokta ihtiyaç içinde olanların tercih seçeneklerini genişletmesi ve onları durumlarını iyileştirmeleri yönünde daha sorumlu olmaya teşvik etmesidir.

Yeni Sağ'ın sosyal yardıma karşı çıkmasının başka gerekçeleri de bulunmaktadır. Örneğin sosyal devlet, ekonomik büyüme seviyelerinin düşmesinden ve yüksek enflasyondan sorumlu tutulmaktadır. Seçim baskıları sosyal destek harcamalarının kontrolden çıkarak yükselmesine ve bunun sonucunda da 'aşırı yüklenmiş' devlet probleminin ortaya çıkmasına izin vermiştir. Bu da çalışanları ve iş dünyasında olanları yüksek vergi yüküyle ezerek cezalandırma anlamı taşımaktadır. Meseleyi daha kötüleştiren durum ise yükselen kamu harcamalarının piyasaya para sürülmesine neden olması ve bunun sonucunda da fiyatların artmasıdır. Yeni Sağ bu nedenle destekleri kesip özel sosyal yardımlara dönüşü teşvik ederek sosyal yardım bütçesinin kısılmasına vurgu yapar. Yeni Sağ hem ideolojik hem de ekonomik gerekçelerle eğitim, sağlık hizmetleri ve emeklilik gibi alanlarda refah politikalarının özelleştirilmesi taraftarıdır. Özelleştirmenin seçim baskıları nedeniyle gündem dışına çıkması durumunda onlar devlet desteklerini piyasa ilkeleriyle uyumlu hale getirecek reformların yapılması için baskı yaparlar. Bu durum en iyi şekliyle 1980'ler ve 1990'larda İngiltere'de eğitim ve sağlık alanında tesis edilen 'iç pazar' örneğinde görülebilir. Bunun sonucunda Yeni Sağ özelleştirmeyle ekonomik performansın canlandığını ve reformların fakirler de dahil olmak üzere tüm sosyal gruplara fayda getireceğini iddia ettiler. Bu durum 'damlama' ekonomisi olarak isimlendirilmektedir. Sosyal des-

teklerin kesilmesi başlangıçta eşitsizliği artırabilir fakat sonuçta 'girişimci kültürü'nü teşvik ederek ve genel yaşam standartlarını yükselterek ekonomi pastasının büyümesini sağlayacaktır.

ABD ve İngiltere'de Reagan-Thatcher döneminde gelişen yeni refah politikaları Yeni Sağ veya bu ülkelerle sınırlı kalmamıştır. 'Altın çağı' sona eren 'sosyal devlet', hemen hemen tüm ülkelerde yerini, -farklı ülkelerde farklı düzeylerde gerçekleştirilen- refah programlarına yönelik reformlara bırakmaktadır. Bireye dayalı refah fikri seçim veya ideolojik nedenlerle reddedildiği noktada refah düşüncesinde 'üçüncü yol' arayışları kendini göstermiştir. Bu akım Yeni Sağ'ın sosyal yardım karşıtlığının özellikle bağımlılık korkusu ve 'yukarıdan' devletçiliğe karşı çıkış gibi bazı yönlerini kabul etmekle birlikte daha da ileri giderek bireysel bağımsızlığı, ekonomik ve sosyal dinamizmi teşvik edecek stratejiler üzerinde yeniden düşünme girişiminde bulunur. Bu bakış açısına göre geleneksel sosyal demokratlar fakirlerin yeterince paraları olmadığı için fakir kaldıklarına, bunun çözümünün de sosyal güvenlik sistemi yoluyla servetin yeniden dağıtılması olduğuna inanmakta; Yeni Sağ ise devlet tarafından desteklenen fakirlerin çalışmadan kazandıkları bu para nedeniyle fakirleştiklerini, bunun çözümünün de aşırı cömert sosyal yardım desteğinin azaltılmasından geçtiğini kabul eder. Buna karşın üçüncü-yolcu refah düşüncesi fakirlerin toplumun bir üyesi haline gelip tam katılımlarını sağlayacak fırsatlar ve kültürel kaynaklardan yoksun oldukları için fakirleştiklerine inanır. Anthony Giddens (1994) sosyal hizmetler ve desteklerden daha çok şahsi gelişim fırsatlarının teşvik edilmesi anlamında bireylerin güçlendirilmesini ifade eden 'pozitif refah'a dönüş çağrısı yapmaktadır.

Refah hakkındaki üçüncü yol düşüncesi kolektivizm ve bireyciliğin ötesine giderek 'refah' ile 'devlet' arasındaki ilişkiyi yeniden ele alır. Bu düşünce özellikle, genişletilmiş sosyal hareketlilik ve toplumda ilerleme fırsatlarının sosyal görevler ve ahlaki yükümlülüklerle eşleştirildiği haklar ve sorumluluklar ajandası sunar. Bu bakış açısına göre refah reformunun amacı 'tedavi edici' refah politikalarını 'önleyici' tedbirlerle değiştirmektir. Bu yaklaşım 'çalışmaya teşvik' (*welfare-to-work*) veya 'varlık temelli refah' (*asset-based welfare*) düşüncelerinde görülebilir. 'Çalışmaya teşvik' programına göre güvenli bir iş bulamama, sosyal dışlanmanın ve düşük özdeğerin temel kaynağıdır. İngiltere, Avus-

tralya vb. yerlerde refah reformu büyük ölçüde genel eğitim ve mesleki eğitime dahil olma imkanlarını iyileştirerek vatandaşlarının istihdam edilme oranlarını artırmayı amaçlar. Böylece iş bulmaya yönelik eğitim, mesleki eğitim ve beceri kazanma hakları, vatandaşların kendi inisiyatifleriyle iş arama ve bulma sorumluluğuyla dengelenir. Diğer bir ifadeyle kişilerin istihdam edilebilme ihtimallerini artırmalarının bedeli daha güçlü bir iş etiğidir. Sosyal devlet böylece yerini 'istihdam programı düzenleyen devlet'e bırakmaktadır. 'Varlık temelli refah' düşüncesi sosyal hareketliliği ve fırsat eşitliğini yükseltmenin en iyi yolunun tüm vatandaşların sermaye varlıklarına (*capital assets*) eşit ulaşma hakkı olduğunu iddia eder. Bu yaklaşımın bir diğer örneği 'bebek tahvili' uygulamasıdır. Buna göre vatandaşlara yaşamlarının ileri safhalarında, yüksek eğitim ücretini ödeme veya ev almada yardımcı olması için doğumda bir miktar sermaye verilir. Eğitim edinmeyi kolaylaştırma ve bebek tahvilleri gibi reformlar bireysel ve sosyal refahı sağlamada devlete olan sürekli ihtiyacı ortaya koysa da, bunlar nihayetinde bildiğimiz şekliyle sosyal devletin sonunu ilandır; zira bu reformlarla refah sorumluluğunun devletten 'güçlendirilmiş vatandaş'a çevrilmesi amaçlanır.

## Özet

1. Eşitliğe yönelik taahhüt birbirine zıt üç şekilde ele alınabilir. Resmi veya asli eşitlik tüm insanların eşit ahlaki değere sahip olduğuna inanır ve hukuki ve siyasi eşitliğe olan bağlılıkta kendisini gösterir. Fırsat eşitliği doğal eşitsizliklerin gelişebilmesine izin vermek için yaşamın başlangıç noktasını eşitlemekle ilgilenir. Sonuç eşitliği eşit, en azından daha eşit yaşam şartlarını, yani sosyal eşitliği sağlamayı amaçlar.
2. Sosyal adalet maddi mükafatların savunulabilir veya adil dağıtımını ifade etmektedir. İnsan ihtiyaçlarının tatminini amaçlayan bölüşümün geniş anlamda eşitlikçi olması gerektiğine inananlarla; bu bölüşümün bireysel liyakat, kabiliyete dayalı haklar ve çalışma arzusuna dayanması gerektiğini iddia edenler ve onun doğuştan gelen ve değişmeyen etkenler yani bireylerin ve grupların doğal hak edişleriyle belirlenmesi gerektiğini teklif edenler arasında temel farklılıklar vardır.

3. Refah tüm vatandaşlar için temel seviyede eşit memnuniyeti, herkes için asgari yaşam kalitesini ifade eder. Bazıları bunun en iyi bireysel özgüven, çok çalışma veya özel bağış sistemi yoluyla gerçekleşeceğine inansa da uygulamada daima sosyal devlet tarafından tedarik edilen kolektif sosyal yardım hizmetleriyle sağlanmaktadır. Ancak refah destek programları çeşitlilik arz eder.
4. Refahla gelen erdemler, ulusal verimliliği teşvik, sosyal ahengi desteklemek, bireylere kendi potansiyellerini geliştirmede yardım etmek ve sosyal eşitsizliklerin azaltılmasıdır. Fakat bu kavram, sosyal desteklerin bağımlılık ortaya çıkarması ve verimsizliği teşvik etmesi nedeniyle eleştirilmektedir. Bu eleştiriler sonucunda gelişen üçüncü yol refah düşüncesi, eğitim ve beceri elde edebilme kapasitesini geliştirerek kişilerin kolayca iş bulmasına yardımcı olacak hak ve sorumluluklar temeline dayanır.

## İleri Okumalar

Barker, J., *Arguing for Equality*, Londra: Verso, 1987.

Barry, N., *Welfare*, Milton Keynes: Open University Press, 1998.

Bedau, H. A. (ed.), *Justice and Equality*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1971.

Clayton, M. & Williams, A. (ed.), *The Ideal of Equality*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.

Esping-Anderson, G., *Welfare States in Transition: National Adoptions in Global Economies*, Londra: Sage, 1996.

Goodin, R., *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

Jordan, A., *A Theory of Poverty and Social Exclusion*, Cambridge: Polity Press, 1996.

Miller, D., *Social Justice*, Oxford: OUP, 1976.

Pettit, P., *Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy*, Londra: Routledge&Kegan Paul, 1980.

Roger, J. J., *From Welfare State to Welfare Society*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2000.

# 11.

# Mülkiyet, Planlama ve Piyasa

**Giriş**
**Mülkiyet**
**Planlama**
**Piyasa**
**Özet**
**İleri Okumalar**

## Giriş

Siyaset ile ekonomi hemen hemen her seviyede iç içe girmiş bulunmaktadır. Seçim sonuçlarının genellikle ekonomik faktörlerle belirlendiği düşünülür: Refah dönemlerinde hükümetler muhtemelen yeniden seçilirken durgunluk dönemlerinde mağlubiyet yaşayabilirler. Bu nedenle parti politikalarının sürekli ekonomik meseleler tarafından yönlendirilmesi sürpriz değildir. Partiler ekonomik büyüme seviyesini yükseltme, refahı artırma, enflasyonu düşürme vb. sözler vererek birbirleriyle yarışırlar. Ekonominin siyaset teorisi üzerindeki etkisi de daha az değildir. Neredeyse iki yüz yıldır sosyalizm ile kapitalizm arasında devam edegelen ideolojik tartışma, iki rakip ekonomi felsefesi arasındaki bir çatışmadır. Siyaset yelpazesini şekillendiren bu mücadelede, sol kanat düşünceler genelde sosyalizme, sağ kanatta yer alanlar ise kapitalizme yakınlık duymuşlardır. Aslında bu yaklaşımla siyaset mülk sahibi olmaya veya bir ekonomik sistemin diğerine tercih edilmesi tartışmasına indirgenmektedir. Mülk şahsi menfaatlerin tatmini için kullanılmak üzere özel bireyler tarafından mı sahip olunmalıdır? Yoksa ortak iyi doğrultusunda kullanılmak üzere kolektif bir şekilde toplum veya devlet tarafından mı mülke sahip olunmalıdır?

Mülkiyetle ilgili sorular, çatışan ekonomik organizasyon modelleri, özellikle 20. yüzyıl tarihinin büyük bir kısmında egemen olan rakip ekonomik sistemler, yani merkezi planlama ve piyasa kapitalizmiyle yakından ilişkili olmuştur. Siyaset bazen planlama ile piyasa arasındaki tercihe indirgenir. Planlama biçimleri çok çeşitli

ülkeler tarafından benimsenmiş fakat ilke en şiddetli şekliyle komünist devletlerce uygulanmıştır. Planlama sürecinin güçlü veya cazip yönleri nelerdir? Planlama neden genellikle başarısız olmuş veya çok hızlı bir şekilde terkedilmiştir? Birçok açıdan piyasa hakkında birbirlerine rakip düşünceler 20. yüzyılın sonlarından itibaren yükselişe geçmiş ve sadece liberal ve muhafazakarlar tarafından savunulmakla kalmamış aynı zamanda artan ölçüde sosyalistler tarafından da kabul edilmiştir. Piyasa temelli ekonomik organizasyonları bu derece başarılı kılan nedir? Neden hala devletin ekonomik yaşama destek vermesine veya piyasayı düzenlemek için müdahale etmesine ihtiyaç duyulmaktadır?

## Mülkiyet

Mülkiyet tartışmasındaki yaygın yanlış anlamanın nedeni günlük kullanımda terimin cansız objeler veya 'şeyler' için kullanılmasından kaynaklanır. Mülkiyet aslında sosyal bir kurumdur ve bu nedenle gelenek, teamül ve birçok durumda kanun tarafından tanımlanır. Bir şeyi 'mülkiyet' olarak tanımlamak söz konusu obje ile ona sahip olan kişi veya grup arasında mevcut *sahiplik* ilişkisini kabul etme anlamı taşır. Bu anlamda mülkiyet ile bir objenin kullanımı arasında fark bulunmaktadır. Mesela, sahilde bir çakıl taşını seçip almak, bir kalemi ödünç almak veya birisinin arabasını alıp kaçırmak mülkiyeti tesis etmez. Mülkiyet bu nedenle bir obje veya mülk üzerinde yerleşik ve yasal olarak uygulanabilir iddiadır; o bir 'haktır', 'şey' değil. Mülke sahip olma, hakların varlığını ve obje üzerindeki gücü gösterir; bu ayrıca onunla ilişkili olarak yükümlülükleri ve mesuliyetleri kabul etme anlamına gelir. Bu bakış açısına göre mülkiyet bir objeyi kullanma ve elden çıkarma hakkı verebilir, fakat ayrıca o objeyi koruma veya onarma sorumluluğunu da kapsar.

Mülkiyete konu olabilecek objeler dizisi kayda değer ölçüde farklılık arz eder. Amerika Yerlileri gibi ilkel toplumlarda mülkiyet kavramı ya hiç yoktur veya az bilinmektedir. Böylesi toplumlarda cansız objeler, özellikle toprak, doğaya ait olup insanlar bunları mülk *edinemezler*; en iyi şekliyle bekçisi olabilirler. 17. ve 18. yüzyılda ortaya çıkan modern mülkiyet kavramı Batı toplumlarındaki ticarileşen ekonomiden neşet etmiştir. Maddi objelerin artan ölçüde -'üretim araçları' veya alınıp satılabilen 'meta' şeklinde- ekonomik kaynaklara

dönüşmesiyle sahiplik meselesi mutlak anlamda hayati konuma gelmiştir. Doğal dünya böylece insanın çıkarları için sömürülebilecek 'mülk'e dönüşmüştür. Bununla beraber mülkiyet sadece maddi objelerle sınırlanamaz. Mesela insanlar, bilhassa kölelik sisteminde mülk olarak düşünülmüşlerdir; bazı hukuk sistemlerinde de kadın kocasının 'şahsi malı' olarak değerlendirilir. Kim veya ne sahiplik iddiasında bulunma hakkına sahiptir? Bu soruya cevaben farklı mülkiyet biçimleri gelişir: Özel mülk, ortak mülk ve devlet mülkü. Her bir mülkiyet çeşidinin ekonomik ve sosyal yaşamın düzenlenmesinde farklı sonuçları bulunmakta olup bunların tamamı belli ahlaki ve ekonomik ilkelere atıfla meşrulaştırılır.

### *Özel Mülk*

Batı kültüründe özel mülk kavramı o kadar derin bir şekilde yerleşmiştir ki tüm mülkleri 'özel' olarak düşünmek anormal sayılmayacaktır. Bununla beraber C. B. Macpherson'un (1973) bir bireyin veya kurumun bir şeyi kullanma veya ondan faydalanmada 'diğerlerini dışlama' hakkı şeklinde tanımladığı özel mülkiyet farklı bir mülkiyet biçimidir. 'Dışlama hakkı' kuşkusuz kullanmayı zorunlu olarak yasaklamaz. Birisi 'benim' arabamı sadece benim iznimle kullanabilir. Mülk kavramının 'özel' anlamı erken modern dönemde gelişmiş ve ticari faaliyetlerin gerçekleşmesi için hukuki çerçeve sağlamıştır. Böylece özel mülkiyet büyüyen piyasanın veya kapitalist ekonominin köşe taşı olmuştur.

Liberal (bkz. s. 35) ve muhafazakar (bkz. s. 167) kuramcılar özel mülkiyetin en ateşli savunucularıdır; fakat onun meşrulaştırılmasında bu iki kuramın dışında çok farklı başka yaklaşımlar bulunmaktadır. Özel mülkiyetin ilk savunusu 17. yüzyılda John Locke (bkz. s. 329) gibi doğal haklar kuramcıları tarafından geliştirilmiştir. Benzer bir yaklaşım 20. yüzyılın ortalarından itibaren Robert Nozick gibi sağ kanat liberteryanlar tarafından benimsenir. Bu yaklaşımın temeli her bir bireyin kendi şahsı veya bedeni üzerindeki hakkını ifade eden 'şahsi sahiplik' inancıdır. Locke'un iddia ettiği gibi kendi benliği üzerinde tam bir hakka sahip her bir şahıs, emeğiyle ürettiği -şahsi olarak işlediği ve imal ettiği- şeyler üzerinde hakka sahiptir. Bu şekilde mülkiyet hakkı cansız objeler ile insan emeğinin 'karışım'ına dayanır; böylece

emek, harcayanın hususi mülkü olur. Bu iddia aynı zamanda sadece hususi mülkiyet hakkını değil aynı zamanda sınırsız hakkı meşru kılar; bireyler sahip oldukları mülkü istedikleri gibi kullanma ve elden çıkarma hakkına sahiptirler. Bu durum Nozick'in 10. bölümde tartışılan dağıtıcı adalet teorisinde açıkça görülebilir. Nozick'e göre mülkiyetin 'adil' bir şekilde kazanılması veya transfer edilmesi durumunda, ne sosyal adalet ne de daha geniş anlamda toplum yararı adına mülkiyet hakkına müdahale etmek hiçbir surette meşru gösterilemez. Böyle bir yaklaşım, örneğin devletin ekonomiyi düzenleme ve hatta vatandaşları vergilendirme gücünü ciddi anlamda sınırlar.

## Robert Nozick (1938-2003)

Amerikalı akademisyen ve siyaset filozofu Nozick'in, siyaset felsefesinin modern dönemdeki en önemli çalışmalarından birisi şeklinde değerlendirilen temel eseri *Anarchy, State and Utopia* (1974) Yeni Sağ teorileri ve inançları üzerinde güçlü etkide bulunmuştur.

Genellikle John Rawls'ın (bkz. s. 366) düşüncelerine cevap olarak görülen Nozick'in eseri 1945 sonrasında büyüyen devlet gücüne karşı tepki olarak ortaya çıkan siyasi sağda yer alan bir çalışmadır. O, Locke'un (bkz. s. 329) düşüncelerinden ve Spooner (1808-87) ve Tucker (1854-1939) gibi 19. yüzyıl Amerikan bireycilerinden esinlenerek liberteryanizmin (bkz. s. 414) bir çeşidini geliştirmiştir. Nozick, belli hakların dokunulmaz olduğunu öne süren ve toplumdaki zenginlik ve servetin belli bir usule göre dağıtılması gerektiğini savunan sosyal adalet kavramını reddeden, hak edişe dayalı bir adalet teorisi geliştirir. O servetin ilk başta adaletli bir yolla kazanılması ve adilane bir şekilde bir şahıstan diğerine aktarılması şartıyla mülkiyet hakkına sıkı sıkıya sahip çıkılması gerektiğini iddia eder. Kısacası, 'adil şartlarda adilane yollarla elde edilen herşey bizatihi adildir.' Bunu esas alarak, tüm refah politikalarını ve yeniden dağıtım biçimlerini hırsızlık diye niteleyerek reddeder. Nozick farazi doğal halden zorunlu olarak çıkacağına inandığı 'küçük devlet'i savunur. *Anarchy, State and Utopia*'daki bazı değerlendirmelerini *The Examined Life*'da (1989) yumuşatmıştır.

Genellikle doğal haklar düşüncesiyle ilişkilendirilen özel mülkiyet hakkı, emeği teşvik eder. Aristo (bkz. s. 84) felsefesinde mevcut olan, faydacılık (bkz. s. 440) taraftarları ve ekonomi kuramcıları tarafından geliştirilen özel mülkiyet hakkı ahlaki ilkelerden daha çok ekonomik verimlilik vaadine dayanır. Kısacası servetin, özel mülkiyet şeklinde kazanılıp tüketilme ihtimali insanları çok çalışmaya ve doğuştan sahip oldukları beceri ve kabiliyetleri geliştirmeye teşvik eder. Ekonomistler ayrıca, özel mülkiyetin, piyasa rekabet mekanizması vasıtasıyla ekonomik kaynakların en verimli şekilde kullanılmasını sağlayarak ekonomik büyümeyi ve üretimi garanti ettiğini iddia ederler. Bu iddia insanın aslında menfaatperest ve işin de esas itibariyle araç olduğu inancına dayanır. Diğer bir deyişle iş amaç için en iyi araçtır. Üretim faaliyetlerinin arkasındaki güç maddi tüketim arzusudur. Bireyler, vakit ve enerjilerini, ancak kazandıkları maddi serveti tüketme imkanı olması durumunda çalışmak için harcarlar.

Özel mülk aynı zamanda özellikle bireysel özgürlük gibi önemli siyasi değerleri de teşvik eder. Mülk sahipliği vatandaşlara bağımsızlık ve özgüven vererek onların 'ayakları üzerinde durmalarını' mümkün kılar. Buna karşın mülkü olmayanlar, zenginler veya devlet tarafından kolayca kontrol edilip yönlendirilebilirler. Hatta ekonomik eşitsizliklerin ortaya çıkmasından korkan Jean-Jacques Rousseau (bkz. s. 297), anarşist Pierre-Joseph Proudhon (bkz. s. 452) ve modern sosyal demokratlar gibi siyaset kuramcıları bile özel mülkiyeti tamamen ilga etmeye gönüllü değildirler. Özellikle Friedrich Hayek (bkz. s. 416) gibi serbest piyasa ekonomistleri özel mülkiyeti güçlü bir şekilde savunmaktadırlar. *The Road to Serfdom*'da ([1944] 1976) mülk sahipliğini en temel sivil özgürlük biçimi olarak tasvir eden Hayek, şahsi özgürlüğün sadece kapitalist ekonomik sistemde elde edilebileceğini öne sürer. Ona göre, devletin ekonomik yaşama müdahalesi zorunlu olarak tüm sosyal varlık alanlarının devletin kontrolüne girmesine neden olur. Aslında özel mülke yapılan her türlü tecavüz, baskıcı totaliter rejimin özünde mündemiçtir.

Özel mülkiyet ekonomik ve sosyal avantajlarına ek olarak sosyal ve şahsi faydalar da sağlar ve sözgelimi, bir dizi önemli sosyal değerin yaygınlaşmasını hedefler. Toplumda 'hisse'si bulunan ve düzenin devamında inisiyatif sahibi olan mülk sahipleri kanuna uyar ve say-

gılı davranırlar. Bunun sonucunda mufazakarlar 'mülk sahipliği demokrasisi' kavramını öne çıkarırlar. Bu görüşler Ackerman ve Alstott'un (1999), tüm genç Amerikalılara, toplumdan bir pay olmak üzere ABD'nin iyi üniversitelerinde dört yıllık eğitimin tahmini maliyeti olan 80.000 doların nakit olarak verilmesi şeklindeki radikal tekliflerinin temelini oluşturur. Bu 'paydaş toplum' (*stakeholder society*) tesis etme girişimi, mülkiyetin liyakat ve adil aktarıma dayanan bireysel hak olduğu düşüncesini açıkça reddeder. Bu girişim, mülkün miras yoluyla veya 'adil' aktarımla el değiştirmesi sebebiyle, sahip olunan imkanlarda ve servet dağılımında geniş ve köklü eşitsizliklere izin veren hak temelli mülk sahipliğinden kaynaklanan adaletsizliklere karşı çıkar. Buna karşın özel mülkiyetin paydaş toplum yaklaşımıyla meşrulaştırılması şu şekildedir: Üniversite eğitimi için verilen destek kredisi özellikle gençlerin fırsatlarını genişleterek ve uzun vadeli düşünme ve hareket etme hususunda onları teşvik ederek özgürlük ve sorumluluğu ortaya çıkarır. Ayrıca süreç içinde sosyal devlete ve kamu hizmetlerine olan bağlılığı da azaltır.

Özel mülkiyeti meşrulaştırmanın son şekli mülkü ekonomik kaynak veya tüketilecek servet olarak görmek yerine şahsi tamamlanmanın kaynağı olarak kabul etmektir. Mülk hem şahsi güvenliğin kaynağı hem de şahsi gelişimin uzantısı olarak görülür. Mülk insanlara 'dayanabilecekleri bir şey' verdiği için güvenlik sağlar. Bununla beraber mülk sahipliğinin getireceği haz ve mutluluk psikolojik bir olgu olduğu kadar ekonomiktir de. Mesela insanlar kendilerini araba, ev, kitap vb. gibi sahip oldukları şeyler üzerinden 'gerçekleştirirler' ve hatta kendilerini bu sahip olduklarında 'görürler'.

Modern liberaller ve muhafazakarlar da zaman zaman mülkiyet hakkının sınırlanması gerektiğini kabul etseler de mülkiyet hakkına karşı eleştiriler temelde sosyalistler tarafından geliştirilmiştir. En yaygın yaklaşıma göre özel mülkiyet özgürlüğün köşe taşı değil bilakis ona karşı en büyük tehdittir. Bu iddiayı savunan bir grup, sınırsız mülkiyet hakkının büyük ölçüde eşit olmayan servet dağılımına neden olacağı ve sahip olunan bu servetin diğer insanları kontrol etme, hatta onları köle yapma aracı haline gelebileceği hususunda uyarıda bulunur. Bu düşünce en çarpıcı şekliyle Proudhon'un ([1840] 1970) şu meşhur vecizesinde dile gelmiştir: 'Mülkiyet hırsızlıktır'.

Proudhon bununla bireylerin herhangi bir mülkiyet hakkı olmadığını kast etmez; o sadece servetin özel ellerde birikmesinin, zenginlerin fakirleri sömürmelerine ve onlara baskı uygulamalarına izin vereceğini ifade eder. Marksist iddia ise daha radikaldir. Marx (bkz. s. 457) Locke'un eserlerinde dile gelen emek değer teorisini benimser. Buna göre bir malın değeri onun üretiminde sarfedilen emeğin miktarını yansıtır. Locke mülkiyet hakkının başlangıçtaki emeğe dayalı eylemden kaynaklandığını iddia ederken, Marx servet sahibi burjuva ile servetin ortaya çıkmasında emeği geçen proletarya arasında kesin bir ayrım yapar. Servet birikim sürecinde burjuva, proletaryanın emeğinden Marx'ın adlandırmasıyla 'artık değer'i çeker alır. Diğer bir ifadeyle özel mülkiyet zorunlu olarak sömürü ve sınıf baskısına neden olur. *The Communist Manifesto*'da ([1848] 1976) Marx ve Engels komünizm teorisini bir cümlede şöyle özetlerler: 'Özel mülkiyetin ilgası'. İlga noktasına getirmeseler de sosyalistler, liberaller ve hatta muhafazakarlar, vatandaşın daha geniş sosyal sorumluluk sahibi olmasını kabul ederek ve sosyal eşitsizliğe doğru giden eğilimi engellemek için, özel mülkiyetle ilgili -farklı yollarla da olsa- düzenleme yapılması hususunda hemfikirdirler.

### *Ortak Mülkiyet*

Mülkiyet yaygın ve yanlış bir biçimde özel mülk şeklinde anlaşılsa da, ortak veya kolektif servet sahipliğinin tarihi, modern sosyalist düşüncenin çok öncesine kadar uzanır. Plato (bkz. s. 26), yönetimin filozof krala teslim edilmesini ve mülkün ortak sahiplenilmesini tavsiye eder; Thomas More'un *Utopia*'sı ([1516] 1965) bazı yönlerden daha sonra *The Communist Manifesto*'da geliştirilecek olana benzeyen, özel mülkün olmadığı bir toplum tasavvur eder. Özel mülkiyet diğerlerini ilgili mülkün kullanımından dışlama anlamı taşırken, ortak mülkiyet Macpherson'un kelimeleriyle 'başkalarını dışlamama hakkı'dır. Diğer bir ifadeyle mülk edinme hakkı kolektif birimin üyeleri tarafından paylaşılır ve hiç kimse ortak servetten hissesini ayırma ve başkalarını dışlayarak 'özel' alan edinme hakkına sahip bulunmaz. Ancak bu, hiç kimsenin ortak mülkü kullanma hakkından mahrum edilemeyeceği anlamına gelmez. Ortak mülkiyet hakkı işçi kooperatifi veya komün üyeleriyle sınırlandırılabilir. Mesela kütüp-

hane, müze ve okullar gibi 'kamu' imkanlarının serbest kullanımı 'vatandaş olmayanlar'ı kapsamayabilir; bir araziden 'yararlanma hakkına sahip olanlar' araziye giriş iznine sahip iken, 'ortak olmayanlar' dışlanırlar. Diğer bazı durumlarda ortak mülkiyet, arazi meselesinde bazı durumlarda savunulduğu üzere, hiç kimsenin kullanımdan dışlanmaması anlamında evrensel olabilir. Kolektif şahıs, yani hissedarlar tarafından sahiplenilmesi anlamında ortak mülkiyet özelliği gösteren modern şirketlerin veya anonim şirketlerin aslında kurumsallaşmış kişisel mülkiyet örneği olarak düşünülmesi daha uygundur. Zira bu ortaklık biçiminde hisselerin alınıp satılabilmesinden dolayı birey kendi hissesini bütünden ayırabilir ki bu ortak mülkiyette mümkün olmayan birşeydir.

Kolektif mülkiyeti savunan bu yaklaşım genellikle sosyalistler, komünistler ve komüniteryan anarşistler tarafından savunulur. Bu yaklaşımın merkezinde, Locke'unkinden çok farklı bir emek teorisi yatar. Locke mülkiyet hakkını bağımsız ve belirlenebilir olan birey emeğine kadar götürmekteydi. Ortak mülkiyet taraftarları ise, hemen hemen tüm durumlarda emeği bireysel efordan daha çok ortak işbirliğine dayanan sosyal ve kolektif faaliyet olarak görmektedirler. Bunun sonucunda bu şekilde üretilen servetin mülkiyeti ortak olmalı ve kolektif iyiyi geliştirmek için kullanılmalıdır. Her türlü özel mülk sistemi, soygunu kurumsallaştırmaktan başka bir işe yaramaz. Ortak mülkiyet sosyal uyum ve dayanışma gerekçeleriyle de meşrulaştırılabilir. Mülk ortak sahiplenildiğinde bencillik, açgözlülük ve rekabet gibi anti-sosyal güdüler bir kenara itilir ve sosyal uyum ve kolektif kimlik duygusu güçlendirilir. Mesela Plato, yönetici sınıfın yalnız kendini düşünmeyen bir bütün olarak birlikte hareket etmesini sağladığından ortak mülkiyetin asli bir unsur olduğuna inanır. Sosyalistlere göre de ortak mülkiyet sayesinde genelde *tüm* vatandaşlar toplumun tam üyesi olma fırsatı bulurlar. Bu açıdan ortak mülkiyet dar ve bencil bireysel dürtüler yerine toplumun ortak enerjisini geliştirir.

Bu arada ortak mülkiyet sert bir şekilde eleştirilmektedir. Eleştirenler, bireyin şahsi mülküne konu olan 'özel' alanının ortak mülkiyetle elinden alındığını ve böylelikle şahsiliğin söz konusu olmadığı

güvensiz bir sosyal ortam oluşturulduğunu iddia ederler. Bazı sosyalistler ortak sahip olunması gerektiğine inandıkları 'üretim araçları' ile şahsi mülkiyete karşılık gelen 'tüketim araçları' arasında ayrım yaparak zımnen bu problemi kabul ederler. Diğer bir grup ise bireylere çalışma ve kendi yeteneklerini gerçekleştirmeleri için maddi imkanlar sağlamada başarısız olmasından dolayı ortak mülkiyetin asli verimsizliğine dikkat çeker. Ortak mülkiyetle ilgili son problem onun ortak iyi duygusu ve işbirliğini teşvik etmesi dışında kıt kaynaklara erişmeyi sınırlayıcı bir mekanizma önermemesidir. Bu durum bazen 'ortaklığın trajedisi' diye tanımlanır. Arazilerin çitle çevrilmesinden önce tüm arazi sahipleri hayvanları otlatmak için istedikleri araziye girme hakkına sahiptiler. Fakat birçok arazinin aşırı otlamadan dolayı verimsiz hale gelme problemi ortaya çıktı ve bu trajedi tüm arazi sahiplerini etkiledi. Özel mülkiyet sistemi bu problem çerçevesinde piyasaya, fiyat mekanizmasını kullanarak kıt kaynakları ayarlama imkanı sunar. Ortak sahiplik sisteminin başlatıldığı yerlerde kıt kaynaklara erişim çoğunlukla siyasi otoritenin dayatma gücüyle sınırlandırılmaktadır. Bu nedenle de ortak mülkiyet uygulamada genellikle devlet mülkiyeti biçimini alır.

### *Devlet Mülkiyeti*

Ortak mülkiyet ve devlet mülkiyeti çoğunlukla karıştırılır. 'Kamu mülkiyeti' veya 'sosyal mülkiyet' terimleri mülkün tüm vatandaşlar tarafından ortak sahip olunmasını ifade eder gözükür fakat bunlar uygulamada devlet tarafından sahip olunan ve kontrol edilen mülkü tanımlar. 'Kamulaştırma' aynı şekilde kamunun devlet kontrol sistemi yoluyla sahipliğini ima eder. Bununla beraber devlet mülkiyeti her ne kadar ikisiyle benzerlikler gösterse de hem özel hem de ortak mülkiyetten farklı özelliklere sahiptir. Devlet mülkiyeti ile ortak mülkiyet arasındaki benzerlik özel ortaklığın zıttına devletin halk adına ve farazi kamu yararına uygun hareket etmesidir. Bazen devlet mülkünün sahipliği ve kontrolü arasında ayrım yapılır. Sahiplik, en azından ismen, 'insanlar'ın elinde iken kontrol açıkça günün hükümetinin elindedir. Diğer bir açıdan bakıldığında ise devlet mülkiyeti ile özel mülkiyet arasında büyük benzerlikler bulunur. Normalde vatandaşlar diğer özel araçlarda olduğu gibi, örneğin polis arabası gibi devlet

mülkünü kullanma hakkına sahip değildirler. Ayrıca okullar, halk kütüphaneleri ve devlet ofisleri gibi devlet kurumları kendi mülklerini koruma hususunda özel şirketlerden daha az kıskanç değillerdir. Bununla beraber devlet mülkiyetinin sınırları toplumdan topluma farklılık gösterir. Tüm devletler temel yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarını icra edebilmek için belli ölçüde mülke sahip olurken, bazı ülkelerde devlet mülkiyeti çok geniş ekonomik kaynakları ve hatta tüm endüstriyi içerecek şekilde kapsamlı olabilmektedir. Sovyetler Birliği gibi ortodoks komünist rejimlerde uygulanan devlet ortaklığı tüm ekonomik kaynakları -üretim, dağıtım ve değişim araçları- 'sosyalist devletin mülkü' olarak tanımlar.

Devlet mülkiyeti lehinde öne sürülen iddialar genellikle ortak mülkiyetle aynı gerekçelere dayanır. Mesela, devlet mülkiyeti 'kamuya ait' kabul edildiğinden, üretiminde kolektif sosyal emek harcanan mülkü ifade eder. Özel mülkiyetin zıttına, çatışma ve rekabet yerine işbirliği ve uyumu teşvik eder. Bununla beraber devlet mülkiyetinin ortak mülkiyetin sağlamadığı bazı avantajlara sahip olduğu söylenebilir. Özellikle devlet kıt kaynaklara erişimin ve bu kaynakların kullanımının kontrolünü sağlayan mekanizma şeklinde hareket eder ve böylelikle 'ortaklık trajedisi' yaşanmaz. Devlet mülkiyetinde ayrıca ekonomik kaynaklara erişim hakkının sınırlanması özel kazanımların engellenmesine yönelik olmayıp uzun dönemde toplumun çıkarı içindir. Ortak mülkiyetin zıttına devlet mülkiyeti rasyonel ve verimli bir biçimde organize edilebilir. Bu genellikle hem ekonomik hedefler belirleme hem de bunların gerçekleştirilmesini garanti edecek kaynakların tahsis edilmesini mümkün kılacak bir çeşit planlamayla gerçekleşebilir. Planlamanın doğası ve değeri gelecek sayfalarda genişçe ele alınacaktır.

Devlet mülkiyeti şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Ortak mülkiyeti savunanlar devlet mülkiyetinin anlamlı bir şekilde ne 'kamu' ne de 'sosyal'i ifade ettiğini öne sürerler. Ayrıca kaynakların devlet tarafından kontrol edilmesi durumunda da özel mülkiyette yaşanan yabancılaşma ortaya çıkabilir. Mesela kamu sektöründe çalışanların, sundukları hizmeti özel şirketlerde çalışanlardan daha fazla benimsedikleri veya iş sürecini daha fazla kontrol ettiklerine dair yeterince delil bulunmamaktadır. Ek olarak devlet mülkiyeti genellikle merke-

zileşme, bürokrasi ve verimsizlikle ilişkilendirilir. Özel mülkiyet ekonomik yaşamın düzenlenmesini piyasanın kaprislerine terk ederken ve ortak sahiplik normal vatandaşın işbirliği ve topluluk halinde yaşama içgüdülerine dayanırken devlet mülkiyeti merkezi ve farazi rasyonel ekonomik planlama sistemine inanır. Tüm planlamalar sık sık iflah olmayacak bir şekilde hantallaşıp verimsizleşirler. Ekonominin yönetilebilmesi için aşırı sayıda devlet memuruna ihtiyaç duyulur fakat aynı zamanda onları ekonominin ihtiyaçlarına ve tüketicilerin taleplerine mesafeli tutacak güçlü eğilimler bulunmaktadır. Ayrıca devletin halkın çıkarlarından ayrı çıkarlar geliştirme tehlikesi mevcuttur. Bu gibi durumlarda devlet mülkiyeti ortak iyiyi geliştirmek yerine bürokratların ve devlet memurlarının çıkarları için kullanılabilir. Bu nedenle kolektivist rejimler zaman zaman devlet kapitalizminin örnekleri olarak sunulurlar.

## Planlama

Ekonomik organizasyona duyulan ihtiyaç kıtlık gerçeğinden kaynaklanır. İnsan ihtiyaç ve arzularının sınırsızlığı karşısında bunları karşılamak için var olan kaynaklar şüphesiz sınırsız değildir. Servet bolluğu ve genel refahın olduğu bir dünyada ekonomi gereksizdir; fakat kıtlık nedeniyle ekonomik meselelerin, siyaset de dahil olmak üzere tüm diğer alanları kapsama tehlikesi söz konusudur. Daha önce de işaret edildiği üzere buradaki temel ekonomik mesele, geleneksel olarak ortaya konulduğu şekliyle, iki farklı temel ekonomik sistemden -sosyalizm veya kapitalizm- hangisinin tercih edileceğidir. Bir diğer ifadeyle ekonomik kaynakların tahsisinde iki farklı mekanizma arasında tercih söz konusudur: Plan veya piyasa. Fakat planlama düşüncesi genellikle birçok kişinin zihninde Sovyetler Birliği'nde uygulanan merkezi planlama mekanizmasıyla ilişkilendirildiği için çok iyi anlaşılamamaktadır. Gelişmekte olan üçüncü dünya ülkelerinden ileri sanayileşmiş devletlere kadar uygulanan planlama çok farklı şekiller alabilmektedir. Ayrıca bazıları tarihi gelişmeler ışığında planlama sürecinin tamamen itibar yitirdiğini iddia etse de bir çeşit planlama olmadan ekonomik faaliyetlerin nasıl gerçekleşebileceğini düşünmek çok zordur.

### *Planlama Süreci*

'Plan' yapmak belli bir hedefi gerçekleştirmek için bir şema çizmek veya bir metod tasarlamaktır. Özü itibariyle, hareket etmeden önce düşünmedir. Tüm planlama biçimlerinin iki temel özelliği bulunur. İlk olarak planlama, amaçlı bir faaliyettir; planlama başarılması ve gerçekleştirilmesi arzu edilen açık ve tanımlanabilir hedeflerin varlığını gerektirir. Bu amaçlar Sovyet tarzı merkezi planlamadaki çıktı hedeflerinin belirlenmesinde görüleceği üzere oldukça kesin olabileceği gibi ekonomik büyümenin arttırılması veya işsizliği düşürme gibi çok genel de olabilir. İkinci olarak planlama rasyonel bir faaliyettir. Ekonomik ve sosyal problemlerin insan aklının ve hünerlerinin kullanılmasıyla çözülebileceği varsayımına dayanır. Ekonomik planlamanın merkezinde, kıtlık problemini aşmanın en iyi yolunun, belirlenmiş hedefleri gerçekleştirebilmek için kaynakları en iyi şekilde tahsis edecek rasyonel bir mekanizma olduğu inancı yatar. Böyle bir 'rasyonel mekanizma' hiç şüphesiz ekonomik yaşam, üretim, dağıtım, mal ve hizmet değişimi üzerinde bir çeşit kontrolü gerekli kılar. Fakat bunu gerçekleştirme araçları ve ekonomi üzerine uygulanan kontrolün boyutları bir planlama sisteminden diğerine büyük ölçüde değişir.

Planlama düşüncesi geleneksel olarak sosyalist ekonomiyle, özellikle Marksizmle (bkz. s. 99) ilişkilendirilir. Marx tarihsel olarak farklı bir toplumun nasıl işleyeceğiyle ilgili detaylı planlamanın imkansızlığından dolayı, müstakbel sosyalist toplumun organizasyonu için asla bir plan yapmamış, kendini sadece bazı genel ilkelerle sınırlı tutmuştur. Onun temel vurgusu özel mülkiyetin ilga edilerek kolektif veya sosyal mülkiyete dönüştürülmesidir. Marx'a göre kapitalizm mal ve hizmetlerin piyasa baskısına göre üretildiği bir 'mübadele için üretim' (*production for exchange*) ve bir 'meta üretimi' (*commodity production*) sistemidir. Buna karşın 'kullanım için üretim' (*production for use*) ilkesine dayanan sosyalist ekonominin piyasa işlemlerine ve gerçekten para ekonomisine ihtiyacı bulunmaz. Diğer bir ifadeyle sosyalist sistemde, bir çeşit planlamayı gerekli kılacak şekilde, ekonomi toplumun maddi ihtiyaçlarını karşılama hizmeti görecektir. Maalesef Marx bu ayarlamanın ne şekilde olması gerektiğini açıkça belirlememiştir. Kesin olan şudur ki ne Marx ne de Engels Sovyetler Birliği'ndeki planlama sürecinde görülen merkezi kontrol ve büyük ölçekli üretimi

öngörmüştür. Toplumun her kademesinden insanların katılımını ısrarla destekleyen Marx'ın komünizmin tesisiyle devletin 'yok olacağı'na dair görüşü devlet kolektivizminden daha çok ortak mülkiyet ve kendi kendini yönetim biçimini desteklemekteydi.

Planlama sürecinin en yüksek seviyesine Sovyetler Birliği'nde ulaşıldığına hiç şüphe yoktur. Bu model daha sonra Doğu Avrupa'daki sosyalist rejimlerde ve başka yerlerde de benimsenmiştir. Lenin meşhur deyişinde komünizmi 'Sovyet iktidarı, artı tüm ülkenin elektrik ağlarıyla donatılması' şeklinde tanımlar. Bununla o modernleşmeye olan derin bağlılığını ve ekonomiyi devletin kontrolü altına alma ihtiyacını dile getirir. Fakat bu vizyon 1928'de İlk Beş Yıllık Plan ve bir yıl sonra tarımın kolektifleştirilmesi başlatılana kadar gerçekleşmez. Bu vizyonun bu şekilde gerçekleşmesiyle merkezi olarak planlanmış ekonomi kurulmuş olur. Köylülerin şahsi kullanımı için bırakılan küçük araziler dışında tüm ekonomik kaynaklar devlet kontrolüne geçti. Stalin yönetiminde parti ve devlet kurumları hiyerarşisiyle işleyen 'merkezi planlama' sistemini içeren 'güdümlü ekonomi' tesis edildi. Ekonomi politikalarının tüm kontrolü Merkezi Komite ve Politbüro gibi Komünist Parti yüksek organlarının eline geçti. *Gosplan* (Devlet Planlama Komitesi) yönetiminde faaliyet gösteren karmaşık planlama komiteleri Beş Yıllık planlar yapmakla sorumluydular. Sovyet tarzı merkezi planlama toplumun rasyonel bir düzlemde organize olabileceği anlayışına sorgusuz bir inançla sarılmıştır ve hatta kaçınılmaz olması durumunda ABD kapitalizmini taklit etmeye de hazırdır. Mesela, çelik endüstrisinin dev şehri Magnito Gorsk, Indiana'daki Gary şehrini model alarak kuruldu; Sovyet kuruluşlarında işler Bethlehem Çelik Şirketi yöneticisi F. W. 'Hızlı' Taylor'ın çığır açıcı zaman-ve-hareket araştırmalarına göre, yani Taylorizm temelli organize edilmiştir.

Bazı ülkelerde ise planlama, piyasanın yerini almaktan daha çok ona destek olarak görülmektedir. Bu örneklerde, 'yön gösterici planlama' (*indicative planning*) denilen sistem kullanılır. Bu sistemde planlar kuruluşların neyi, hangi miktarda üreteceklerini doğrudan emirlerle belirlemez; aksine ekonomiyi dolaylı yoldan etkilemeye çalışır. Ekonomistler bazen bu tarz devlet müdahalesine, onu Sovyet tarzı 'planlama'dan ayırt etmek için, ekonomi 'yönetim'i diye atıf yapar-

lar. Fakat bu yaklaşım da ekonomik yaşamın düzenlenmesinde amaçlı ve rasyonel bir etki arayışındadır. 1945 sonrasında devlet müdahalesi, hükümetlerin yüksek ekonomik büyüme seviyesini devam ettirme, enflasyonu kontrol, uluslararası ticareti geliştirme, tam istihdam sağlama ve servetin adil dağıtımı gibi kapsamlı ekonomik hedefleri gerçekleştirme arzusuyla Batı'da gittikçe artan ölçüde yaygınlaşır. İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde bu uygulamalar, stratejik sanayilerin devletleştirilmesine ve karma ekonominin kurulmasına neden olmuştur ve bunlar devletin ekonomik yaşam üzerinde artan bir şekilde etki etmesine izin vermektedir.

Ayrıca farklı ülkelerde resmi planlama sistemleri de oluşturulmuştur. İngiltere 1966'da başarısız Ekonomik Faaliyetler Bölümü tarafından hazırlanan Ulusal Plan başlığı altında bu yönde tereddütlü bir adım atmıştır. Fransa ve Hollanda'da daha gelişmiş ve oldukça başarılı sistemler yürürlüğe konulmuştur. Japonya'da ABD'de uygulanan serbest piyasa ekonomik gelişme modelinden farklı bir planlama biçimi uygulanır. 1950'ler ve 1960'larda yaşanan Japon 'ekonomi mucizesi', büyüyen endüstrileri ve hedef ihraç pazarlarını belirleyerek özel sanayinin yatırım programlarını yönlendiren Uluslararası Ticaret ve Sanayi Bakanlığı (MITI) gözetiminde gerçekleşir. Benzer bir şekilde ihracat öncelikli büyüme modelini teşvik eden daha dakik bir devlet müdahale sistemi Uzak Doğu'da, özellikle Hong Kong, Singapur, Güney Kore ve Tayvan tarafından benimsenir. Hindistan ise Sovyet tecrübesinden yararlanan bir model geliştirir. 1947'deki bağımsızlıktan hemen sonra Maliye Bakanlığı ve Hindistan Merkez Bankası gibi uzman kurumların yardımıyla kurulan Hindistan Planlama Komisyonu, Beş Yıllık Plan yapar. Hindistan hükümetine yatırım ve ticaret üzerinde kayda değer bir etki imkanı veren bu planlama özel sektör ekonomisi üzerinde doğrudan kontrol imkanı sağlamaz. Ayrıca tüm planlar Hindistan Parlamentosu'nun (Lok Sabha) onay ve değişikliklerine konu olur.

### *Planlamanın Vaatleri*

Planlamanın ekonomik, siyasi ve ahlaki mülahazalardan kaynaklanan bir cazibesi bulunmaktadır. Bu iddiaya göre planlama, hiçbir ekonomik problemin insanın çözme becerisi dışında olmadığını ifade

eden rasyonel bir süreçtir. Kısacası, planlama ekonomiyi piyasanın gayri şahsi ve bazen kaprisli geçici arzuları yerine sağlam bir şekilde insan ellerine bırakır; özellikle neyin, ne miktarda üretileceği şeklindeki genel ekonomik hedeflerin belirlenmesinde önem arzeder. Kâr baskısından kurtulan planlamacılar, sadece piyasa güçlerine cevap vermeye çalışan 'mübadele için üretim' sistemi yerine, insan ihtiyaçlarını gidermeye yönelik bir 'kullanım için üretim' sistemi organize edebilirler.

İnsan ihtiyaçları, özellikle tüketici zevkleri ve moda alanlarında oldukça karmaşık ve sınırsız bir çeşitlilikte olsa da yaşamın temel gereklilikleri üzerinde geniş bir uzlaşı vardır. Bunlar barınak, yaşam için gerekli besinler, temel sağlık hizmeti ve eğitimdir. Kapitalist rejimin zıttına devlet sosyalizmini benimsemiş rejimler ekonomilerini bu gibi ihtiyaçların tatminine yönelik düzenlerler. Sovyetler Birliği ve diğer Doğu Avrupa ülkelerinde uygulanmış merkezi planlama sistemleri Batı-tarzı tüketim malları üretmede açıkça başarısız olmasına rağmen, bazı gelişmiş kapitalist ülkelerde şehir merkezlerinde sorun olmayı sürdüren evsizlik, işsizlik ve mutlak sefalet gibi problemleri yok etmede başarılı sonuçlar elde etmiştir. Müzmin ekonomik geriliğine rağmen Küba % 98 okuma yazma seviyesi ve temel sağlık hizmetleri ile birçok Batı ülkesi ile kıyaslanabilecek durumdadır. Bunları gerçekleştirmek için ekonomik kaynakları inşaat sanayisine, tarıma, okul ve hastane yapımına yönlendirmek yetmez; temel ihtiyaçların ücretlerinin planlama süreciyle desteklenmesi, kontrol edilmesi ve ucuz yiyecek, makul fiyata ev, ücretsiz eğitim ve sağlık hizmetleri sunulması gerekir.

'İhtiyaca göre planlama' verimli sonuçlar veren bir projelendirmedir. Bir kere neyin üretileceğine karar verdikten sonra planlama bunun nasıl üretileceği, dağıtılacağı ve arzulanan mal ve hizmetlerin mübadelesinin nasıl yapılacağı hususunda rasyonel bir çözüm önerebilir. Bu açıdan planlama, üretimlerini rasyonel temelde düzenleyen kapitalist şirketlerin tecrübelerinden yararlanır. Dış piyasa şartlarına cevap veren özel şirketlerin iç örgütlenmeleri, görevleri şirket kaynaklarının verimli kullanılmasını sağlamak olan kıdemli yöneticiler ekibi tarafından planlanır ve yönetilir. Bu anlamda Sovyet planlaması özel şirketlerin rasyonel kontrol mekanizmasının tüm ekonomiye

aktarılması girişimidir. Bu durum Sovyet planlamacıların kapitalist Batı'da gelişmiş Taylorizm gibi yönetim tekniklerini uygulama iştiyaklarında görülebilir. Planlama bu yolla piyasa kapitalizminin rasyonel olmayan özelliklerinden korunma imkanı bulabilmektedir. Mesela planlama sistemi, piyasa kapitalizminde mevcut işsizlik belası ve ekonomik kaynakların israfından kaçınabilmektedir. İşsizlik durumunda, bir yandan evlerin inşa edilmesi, okul ve hastanelerin tamiri gibi önemli sosyal ihtiyaçlar karşılanmadan öylece dururken, diğer taraftan tüm kaynakların en önemlisi olan insan emeği atıl bir şekilde bekler.

Planlama sistemi ekonominin kısa dönem yerine uzun dönem hedeflere göre düzenlenmesi anlamını da taşır. Bu durum özellikle birçok üçüncü dünya ülkesinin tarıma dayalı ihracat ürünlerine bağımlılığında açıkça görülebileceği gibi, ekonomik programları piyasa baskıları nedeniyle ciddi bir şekilde bozulabilme riski taşıyan gelişmekte olan ekonomiler için bilhassa önem arz eder. 1930'lardaki Sovyet ekonomik gelişimi büyük ölçüde, planlamacıların ulusal güvenlik ve ileri dönemlerdeki ekonomik gelişmenin temeli olarak gördükleri ağır sanayi, özellikle çelik sanayii inşasına öncelik vermesine dayanır. 1941'de merkezi planlama sistemi, Sovyetler Birliği'nin Nazi işgaline karşı durabilmesi için yeterince güçlü bir sanayi altyapısı kurmuştur. Benzer bir şekilde 1950'lerde Japon planlamacıları, kaynakların Japonya'nın 'nispeten avantajlı' olduğu tarım gibi geleneksel ve emek yoğun endüstrilere yoğunlaştırılmasını öneren ekonomistleri dinlemeyerek, geleceğin ekonomisi olacağına inandıkları (gerçekten de öyle olmuştur) çelik, otomobil, elektrik ve elektronik ürünleri gibi sermaye yoğun sanayileri teşvik ettiler.

Planlamanın siyasi boyutu büyük ölçüde, ekonomiyi siyasi, dolayısıyla demokratik kontrol altına alma varsayımına dayanır. Piyasa kapitalizmi, ekonominin devlet yerine kendi iç piyasa dinamikleriyle yönlendirilmesi anlamında ekonomiyi politikadan ayırmaya çalışır. Bu sistemde ekonomi kamu yerine, karar verme süreçlerinde çıkarları dikkate alınan özel sektöre karşı sorumludur. Buna karşın planlama, demokratik ekonomi modeli yaratma aracı olarak görülebilir. Şüphesiz planlamanın imajı, ortodoks komünizmin otoriter siyasi yapılarıyla olan ilişkisi nedeniyle lekelenmiştir. Bu nedenle planlama

Sovyet tarzı 'güdümlü ekonomi' inşasına doğru bir adım şeklinde tasvir edilir. Fakat planlama ile otoriter rejim arasında zorunlu bir ilişki olmadığı aşikardır. Fransa, Almanya ve Hollanda gibi ülkelerde uygulanan yol gösterici planlama modeli, ekonomik kararların gerçekten halkın kontrol, takip ve tartışmalarıyla alındığı istikrarlı parlamenter demokrasilerde gerçekleşir. Bu bakış açısına göre planlama piyasanın anti-demokratik eğilimlerini ehlileştirme aracıdır.

Son olarak planlamanın ahlaki yönüne değinilebilir. Özel teşebbüse alternatif her türlü planlama, şahsilik ve bencillikler yerine kamu yararına ve kolektif yarara hizmet etme girişimidir. Aslında planlama sisteminin, özellikle Sovyet merkezi planlama sisteminin başarısızlığı siyasi şartlardan daha çok planlama sürecinden kaynaklanmıştır. Planlama mekanizması açık ve demokratik hesap verilebilirliğe konu olup insanların hakiki ihtiyaçlarını gündemine aldığında tüm vatandaşlara ekonomilerinden bir 'pay' verecektir. Planlama bu nedenle, sadece şahsi çabayı ve hırsı teşvik eden kapitalizmin zıttına sosyal dayanışmayı ve toplumsal bağları güçlendirir. Ayrıca planlama ile eşitlikçilik arasında açık bir ilişki bulunur ki planlamanın sosyalistlere bu kadar cazip gelmesinin sebebi de budur. Planlama, serveti kolektif olarak sahiplenmeyle el ele gider; planlı ekonomi halk ile mülk sahiplerini karşı karşıya getiren sınıf çatışmalarına sahne olmaz. Maddi ödüllerin bireysel üretim yerine sosyal ihtiyaçlara dayanarak dağıtılmasından dolayı planlı ekonomi daha eşitlikçi bir paylaşım sistemidir. Bu yönüyle planlama, piyasa kapitalizmi taraftarlarına oldukça yabancı olan motivasyon teorisine dayanır. Planlama sosyal bağları güçlendirip bencilliğe karşı çıktıkça özel bireylerin refahı yerine genel anlamda toplumun daha iyi duruma gelmesi için çalışmayı teşvik eden ahlaki bir ortam ortaya çıkarır.

### *Planlamanın Tehlikeleri*

Tüm çekiciliğine rağmen planlamanın çok ciddi kusurları bulunmaktadır. Gerçekten planlama hiçbir zaman ekonomik organizasyon ilkesi olarak tek başına bulunmaz, her zaman piyasayla bir şekilde 'bağlantı' içindedir. Bunun en açık örneği, kapitalist Batı'da planlamanın piyasa kapitalizmini değiştirmek yerine, başarısızlıklarını telafi ederek desteklemesinde görülebilir. Bununla beraber piyasa

uygulamaları bir şekilde Sovyetler Birliği'nde de bulunmaktaydı. Mesela Sovyetler Birliği'ndeki ekonomi politikalarında belirli bir dereceye kadar tüketici tercihlerinin varolmasına izin verilerek özel tüketim tamamıyla kontrol altına alınmamıştır. Savaş zamanları dışında emek piyasasına müsamaha gösterilmiş; çiftçilerin 'aile çiftlikleri' neredeyse Sovyetler Birliği'ndeki patates üretiminin yarısını ve sebzelerin % 15'ini karşılar hale gelmiş; resmi Sovyet sisteminin üretmekte başarısız olduğu malların 'kara'borsası gelişmiştir. Ayrıca planlı ekonomide reform yapıldığında bu daima piyasa rekabetine taviz vermek şeklinde olmuştur. Bu 1921 gibi erken bir tarihte Lenin'in Yeni Ekonomi Politikası'nın yürürlüğe girmesinde görülebilir. 1945 sonrası dönemde Yugoslavya ve Macaristan'da ekonomik karar verme mekanizmasının ademimerkezileşmesi için çabalayan ve küçük kapitalist girişimciliğin ortaya çıkmasına izin veren 'piyasa sosyalizmi' gelişmiştir. Yugoslavya ve Macaristan tecrübesi, Gorbaçov'un 1980'lerde hastalıklı Sovyet ekonomisini reform girişiminde etkili olmuştur. Gorbaçov *Perestroika*, yani 'yeniden yapılanma' sloganı altında özel kooperatifleri ve küçük işletmeleri yasallaştırdı ve kendi kendini yöneten ve finanse eden devlet girişimlerini destekleyerek 'güdümlü-yönetim araçları' diye isimlendirdiği sistemi dağıtmayı amaçladı.

Planlı ekonominin karşılaştığı temel problemler ekonomik verimsizlik ve düşük büyümedir. 1950'lere kadar Sovyetler Birliği ile kapitalist Batı arasındaki açık kapanmaya devam eder ve bu sayede Kuruşçev Sovyetler Birliği'nin 'Batı'yı geçip yok edeceği' tahmininde bulunur. Fakat bu tahminden sonra 1980'lerin başlarında Sovyet ekonomisinin büyüme hızı düşmeye başlar. Refah Batı'da gittikçe yükselirken merkezi planlı ekonomilerin yavaş performansı, 1989-91 devrimleriyle 'komünizmin çöküşü'nü hazırlayan en temel faktör olur. Planlamaya karşı geliştirilen ilk eleştiri Friedrich Hayek'in *The Road to Serfdom*'ıdır ([1944] 1976). Sonraki eserlerinde daha da geliştirdiği analizinde Hayek, plan yapanların başa çıkma kapasitelerinin çok üstünde karmaşık ve kapsamlı bir bilgiyle karşılaştıklarını ve bundan dolayı planlamanın özü itibariyle verimsiz olduğunu öne sürer. Merkezi planlama herbir kuruluşun ne kadar üretim yapacağı hakkında 'çıktı' kararları ve bunun yanında bunlara tahsis edilecek kay-

naklarla ilgili 'girdi' kararlarının verilmesi anlamını taşır. Fakat Sovyet ekonomisinde, bazılarının binlerce olmasa da yüzlerce çeşidi olan 12 milyondan fazla ürün olduğu dikkate alındığında samimi olmak gerekirse bu kadar bilginin planlama sistemini zorlayacağı açıktır. Ekonomistler nispeten küçük bir merkezi planlama sisteminde bile evrendeki tüm atomların sayısını aşacak miktarda seçenekle karşılaşılacağını tahmin etmektedirler. Yetkin ve kendini işine veren planlamacılar modern teknoloji sayesinde ne kadar iyi hizmet verseler de her türlü merkezi planlama sistemi verimsizliğe mahkumdur.

Planlı ekonomilerin düşük ekonomik performanslarına yönelik bir diğer tespit onların girişimi ödüllendirme ve cesaretlendirmedeki başarısızlığıdır. Eşitlikçi dağıtım sistemi ahlaki ve ideolojik açıdan cazip görülse de ekonomik verimliliği teşvik yönünde fazla bir şey yapamaz. Merkezi planlanmış ekonomiler tam istihdam sağlamasına rağmen genellikle işe gelmeme, düşük üretim, yeni buluşlar ve girişim eksikliğiyle karşı karşıya kalırlar. Örneğin tüm Sovyet işçilerinin bir işi vardı, fakat gerçekten çalışıp çalışmadıkları tartışma konusuydu. Sovyetler Birliği'nde bu problem fark edilmiş ve tedbir alınmaya çalışılmıştır. Buna göre başlangıçta madalya vermeye ve sosyal prestij kazandırmaya dayanan ahlaki teşvikler modeli yerini daha sonra, her halükarda kapitalist ülkelerden daha eşitlikçi olan, farklı ücret seviyeleri ve maddi ödüller sistemine bırakmıştır. Bazıları daha da ileri giderek planlı ekonomideki mevcut desteklerin büyümeyi teşvik etmekten daha çok engellediğini iddia eder. Planlanan hedefleri gerçekleştirmeye yönelik aşırı vurgu, sanayideki yöneticileri daha gerçekçi çıktı umutlarıyla üretim kapasitelerini düşük göstermeye yöneltir. Aynı şekilde terfi, prestij ve diğer ödüllerin, planların başarıyla tamamlanmasına bağlanmasından dolayı plan yapıcılar daha düşük hedefler belirlerler. Böylece planlama makinası düşük seviyede üretime doğru bir eğilim kazanır.

Planlama sistemi ayrıca tüketici zevk ve tercihlerini dikkate almadığı için de eleştirilir. Her ne kadar planlamacılar anket ve kamuoyu yoklamaları kullansalar da bunların hiçbiri tüketici baskısına kapitalist fiyat mekanizmasındaki kadar hassas olamaz. Muhtemel talebin doğruya yakın bir biçimde tahmin edilebilmesi anlamında bazı mallar diğerlerinden, Alec Nove'un (1983) ifadesiyle daha 'planlanabilir'dir.

Bunu elektrik üretiminin planlanmasında görmek mümkündür. Bununla beraber modern tüketici ürünleri, onlara olan talebin değişen zevkler ve ortaya çıkan ihtiyaçlardan kolayca etkilenmesi nedeniyle daha az 'planlanabilir'dirler. Bu durum muhtemelen planlama sisteminin daha karmaşık tüketici arzularını görmezlikten gelip temel sosyal ihtiyaçları gündeme taşıma eğilimiyle açıklanabilir. Mesela, planlı eknonomiler evsizlik problemiyle başa çıksalar da bunu kasvetli ve kişisel olmayan çok kiracılı ucuz apartmanlar tahsisiyle sağlarlar. Benzer bir şekilde tarımda da temel gıda maddelerinin üretimine yoğunlaşılıp farklı ve ilginç ürün geliştirme hususuna çok az ilgi gösterirler. Ayrıca üretim hedeflerini tutturmaya yoğunlaşan kurumlar için üretilen malların kalitesi ikinci plana düşer. Basit ifadesiyle üretilen mallar hiçbir zaman satılmasa ve kullanılmasa da üretim hedefleri gerçekleştirilir.

Son olarak planlama siyasi ve ahlaki gerekçelerle eleştirilmektedir. Planlı ekonomi özellikle bürokrasi, imtiyaz ve yozlaşmayla ilişkilendirilmektedir. Piyasa rekabetinin olmaması durumunda planlamacılar kendi değer ve tercihlerini toplumun geneline dayatabilirler. Bu durum ekonomik ve sosyal önceliklerin, normal vatandaşların talepleri anlaşılmadan, hatta dikkate alınmadan 'yukarı'dan belirlenmesiyle 'planlamacıların tiranlığı'na dönüşebilir. Merkezden planlanmış ekonomi kesinlikle bürokratikleşme problemi yaşar. Sovyetler Birliği'nde sayısı 20 milyona varan devlet memuru ordusu kendilerini toplumun çoğunluğundan ayıran imtiyazların keyfini sürmüştür. Yugoslavya'da bir zamanlar Tito'nun sırdaşı olan ancak daha sonra hapse atılan Milovan Djilas (1957) keyfince sefa süren devlet bürokrasisini, Batı toplumlarındaki kapitalist sınıfın sahip olduğu pozisyon ve imtiyazlarla paralellikler kurarak 'yeni sınıf' diye isimlendirir. En hafifinden, ekonomik gücün memurların ve bürokratların elinde toplanması, Sovyetler Birliği'nde kronik bir problem halini alan yaygın yozlaşmayı besler. Planlamaya en sert saldırı, totaliter baskının tohumlarını taşıdığı iddiasıyla Hayek gibi serbest piyasa ekonomistleri tarafından yapılmıştır. Buna göre ekonomik yaşam bir kere düzenlendi mi insan varoluşunun tüm diğer yönleri devlet kontrolü altına girer. Şüphesiz Sovyetler Birliği'nde yürürlüğe konulan merkezi planlamaya korkunç bir siyasi baskı eşlik etmiş; 20 milyona yakın

insan açlık, sürgün, göstermelik yargılamalar ve dönemin uygulamaları sonucunda ölmüştür. Hayek'e göre bu olaylar arasında illiyet bağı bulunmaktadır. Gerçekte *Gosplan* (Devlet Planlama Komitesi) çalışma (*gulag*) ve işçi kamplarına zemin hazırlamıştır.

## Piyasa

Ekonomik yaşamın akılcı bir düzenlemeye tabi tutulmasına karşı alternatif yaklaşım, piyasanın kendiliğinden ve düzenlenmemiş işleyişini temel almaktadır. Piyasa, yani pazar, herkesin bildiği üzere, balık pazarı veya et pazarı gibi çeşitli malların alınıp satıldığı yerdir. Ekonomik teoride 'piyasa' kavramı coğrafi bölgeden daha çok ticari faaliyetlerin gerçekleştiği alanı ifade eder. Bu anlamda piyasa mal veya hizmet almayı talep eden alıcıların, talep edileni sunan satıcılarla gerçekleştirdiği ticari mübadele sistemidir. İşlem mal karşılığında mal şeklinde takas biçiminde olabildiği gibi ticari faaliyetler genellikle en uygun değişim aracı olan paranın kullanımını içerir.

Piyasa çoğunlukla kapitalist ekonominin en temel özelliği kabul edilir. Kapitalizm, Marx'ın kelimeleriyle, 'yaygın meta üretim sistemi'dir; 'meta' mübadele için üretilen, piyasa değeriyle sahip olunan mal ve hizmetlerdir. Piyasa, bu nedenle, kapitalizmde kaynakları tahsis edip neyin üretileceğini belirleyen, fiyat ve ücret seviyelerini tespit eden yönetim ilkesidir. Gerçekten birçok kişi piyasayı kapitalizmin dinamizminin ve başarısının kaynağı olarak görür. Bu başarı gittikçe artan sayıdaki sosyalisti bir çeşit kontrollü kapitalizm ve hatta piyasa sosyalizmine taraftar etmiştir. Bununla beraber piyasa her ne kadar 20. yüzyıl sonlarından itibaren, bazılarına göre başlıca rakibini bertaraf etmesi dolayısıyla, belli bir önem kazanmış olsa da, piyasanın cazibesi hiçbir surette evrensel kabul görmemiştir.

### *Piyasa Mekanizması*

Piyasanın işleyişini incelèyen ilk girişimler İskoçyalı ekonomist Adam Smith'in (bkz. s. 415) *The Wealth of Nations*'ı ([1776] 1930) ile başlar. Daha sonraki düşünürler tarafından ele alınıp tavzih edilse de Smith'in çalışması hala birçok ekonomik teorinin temelidir. Smith var olan feodal loncalar ve ticaret üzerindeki merkantilist sınırlama-

lar gibi ekonomi üzerindeki kısıtlamalara karşı çıkarak ekonominin mümkün olduğunca kendi kendini düzenleyen piyasa şeklinde işlev görmesi gerektiğini iddia eder. Ona göre piyasa rekabeti 'görünmeyen bir el' gibi hareket ederek, ekonomik yaşamın dış kontrole ihtiyaç duymadan işlemesine, adeta sihirli bir şekilde yardım eder. Onun ifadesiyle 'akşam yemeğimizi kasap, bıracı veya fırıncının iyilikseverliğinden değil onların kendi şahsi çıkarlarına istinaden elde ederiz.' Smith, insanın kendi çıkarı peşinde kör bir şekilde koşan varlık olduğu şeklindeki kaba inancı benimsemese de ve hatta *The Theory of Moral Sentiment*'ta ([1759] 1976) komplike bir motivasyon teorisi geliştirse de kendi hedeflerimiz peşinde koşarken farkında olmadan daha geniş sosyal çıkarları gerçekleştirdiğimize dikkat çeker. Bu anlamda o doğal düzen düşüncesine sağlam bir inançla sarılır. Özel çıkarların peşinden gidilmesiyle ortaya çıkan yönlendirilmemiş sosyal düzen kavramı, benzer bir şekilde arı kovanının başarısının, 'kötülükler'e yani arzulu ve egoistik doğalarına teslim olan arılara dayandığına vurgu yapan Bernard Mandeville'in *The Fable of the Bees*'inde de ([1714] 1924) ifade edilir.

Smith servetin piyasa rekabet sürecinde yaratıldığını öne sürer. Daha sonra gelen ekonomistler bu düşünceyi 'tam rekabet' modeli şeklinde geliştirmişlerdir. Bu görüş, ekonomide, her biri ekonominin her bir parçasında neyin olup bittiği hakkında tam bilgiye sahip sonsuz sayıda üretici ve tüketici bulunduğu varsayımına dayanır. Böylesi şartlarda ekonomi, genellikle arz ve talep güçleri şeklinde atıf yapılan 'piyasa güçleri'ne tepki veren ücret mekanizmasıyla yönlendirilir. 'Talep' belli bir mal ve hizmeti belli bir fiyata alma arzu veya gücüdür; 'arz' ise belli bir fiyata satın alınabilecek mal ve hizmet sayısını ifade eder. Fiyatlar talep ve arz arasındaki karşılıklı ilişkiyi yansıtır. Mesela, motorlu otomobile yönelik talebin artması durumunda satın alınabilecek olandan daha çok otomobil talebi olacaktır. Arzı aşan talep, üreticileri çıktı miktarını yeniden ayarlamaya teşvik edecek ve böylece piyasa fiyatları yükselecektir. Benzer bir şekilde yeni ve ucuz televizyon üretme yöntemi arzı artırıp fiyatları düşürecek ve daha fazla kişiyi televizyon alma konusunda teşvik edecektir. Böylesi bir ekonomide sayılamıyacak derecede çok üretici ve tüketicinin elin-

de bulunan karar alma süreci oldukça ademimerkezi gözükse de tesadüfî değildir. Piyasadaki istikrar ve dengeyi sağlamaya hizmet eden görünmeyen bir güç, Adam Smith'in 'görünmeyen eli', iş başındadır. Nihai olarak piyasa rekabeti, arz ve talep bir noktada buluşacağı için bir dengeye doğru eğilim gösterir. Örneğin ayakkabı fiyatı, ayakkabı almayı isteyen ve buna gücü yeten insan sayısı ile satışa sunulan ayakkabı sayısı eşit seviyeye geldiğinde belirlenecek ve bu durum sadece arz ve talep şartları farklılaştığında değişecektir.

Piyasa ekonomisi tüketici ve üreticilerin ücret mekanizması yoluyla arzularını ifade ettikleri geniş ticari ilişkiler ağından başka bir şey değildir. Bunun açık sonucu, devletin ekonomik faaliyetleri düzenleme ve planlama ihtiyacından azade olması ve ekonomik organizasyonun bizatihi piyasaya bırakılmasıdır. Hükümetin ekonomik yaşama müdahalesi piyasadaki hassas dengeyi bozma riskini ortaya çıkarır. Kısacası ekonomi tek başına bırakıldığında en iyi şekilde işler. Aşırı şekliyle bu yaklaşım, ekonominin tamamen devlet etkisinden özgür olmasını teklif eden *laissez-faire* -sözlük anlamı, olduğu hal üzere bırakmadır- doktrinine gider. Fakat sadece anarko-kapitalistler piyasanın her yönüyle devletin yerini alması gerektiğine inanırlar. Birçok serbest piyasa ekonomisti, sınırlı da olsa, devletin hayati rolünü kabul ederek Adam Smith'i takip eder.

Bu, hemen hemen her şartta, ekonominin faaliyet gösterebileceği istikrarlı sosyal ortamı sadece egemen bir devletin hazırlayabileceği kabulünü içerir; böylelikle dış saldırganlar caydırılır, kamu düzeni ve sözleşmelere uyulması sağlanır. Bu açıdan serbest pazar ekonomisi neredeyse küçük, 'gece bekçisi' devlete olan ihtiyacı yeniden dile getirir. Bunu savunanlar, devletin büyük ölçüde piyasa mekanizmasının devamını sağlamakla sınırlı meşru bir işlevi olacağını kabul ederler. Mesela devlet, fiyat ayarlamaları, 'tröstlerin' veya monopollerin ortaya çıkması gibi adil olmayan uygulamaların rekabeti sınırlamasını engelleyerek ekonomiyi denetlemelidir. Ayrıca devlet fiyat istikrarından da sorumludur. Piyasa ekonomisi herşeyden önce 'sağlam para'ya dayanır; diğer bir ifadeyle istikrarlı ve güvenilir bir mübadele aracına. Hükümet bu nedenle piyasaya arz edilen para miktarını denetleyerek enflasyonu kontrol eder.

### *Piyasa Mucizesi*

Piyasanın dinamizmi ve canlılığı, Batılı kapitalist devletlerin dünya çapındaki hakimiyeti ve 1980'lerden itibaren küreselleşmiş kapitalist ekonominin ortaya çıkışıyla şüphe götürmez bir şekilde ispatlanmıştır. Sanayileşmiş kapitalist devletlerin ekonomik gelişmesi hiçbir anlamda süreklilik arz etmese de genel refah hedefine yaklaşan ülkeler sadece bunlardır. Bu durumdan eski Doğu Avrupa komünist devletleri de ders aldılar ve devlet sosyalizmi yıkıldıktan sonra hızla piyasa reformlarını başlattılar. Gerçekten de 20. yüzyılın sonlarına doğru piyasa yeniden yükselişe geçerek eski muhaliflerini kendi safına çekmeyi başarır. Birçok muhafazakar, mesela, pragmatik 'orta yol' ilkelerini terk ederek bunların yerine Yeni Sağ'ın liberteryan görüşlerini benimsemiştir. Temel felsefeleri piyasa ve rekabeti reddetmeyi gerektiren gittikçe artan sayıda sosyalist, piyasanın servet yaratmada tek güvenilir mekanizma olduğunu kabule hazır hale gelmiştir. Sosyalistler sosyal demokrasiyi kapitalist piyasa ile uzlaştırmaya çalışırken hedeflerini yeniden gözden geçirip değiştirmeye ve hatta bazı durumlarda tamamen yeni piyasa temelli ekonomik model geliştirmeye zorlanmışlardır. Bazıları daha da ileri giderek sosyalist düşünceyi piyasa kapitalizmi lehine terk etmişlerdir.

Piyasanın temel cazibesi servet yaratan bir mekanizma olmasıdır. Piyasa bunu girişimciliğe, icatlara ve büyümeye karşı hiç durmayan bir talep oluşturarak ve kaynakların en verimli kullanım yolunu garanti ederek başarır. Piyasa, tüketiciden üreticiye, üreticiden tüketiciye sürekli mesajlar veya 'sinyaller' gönderen karmaşık ve dev bir iletişim sistemidir. Fiyat mekanizması aslında ekonomik sistemdeki fiyat dalgalanmalarını sinyal yoluyla aktaran sinir sistemi vazifesi görür. Mesela, tava fiyatının yükselmesi tüketicilere 'daha az tava satın al' mesajı gönderirken, üreticiler 'daha fazla tava yap' mesajı alırlar. Piyasa böylelikle hiçbir rasyonel tahsis sisteminin yapamayacağını muhtemelen ekonomik karar verme mekanizmasını bireysel üreticiler ve tüketiciler eline bırakarak başarır.

Netice itibariyle piyasa ekonomisi ticari davranışlarda ve ekonomik şartlarda meydana gelen değişime kendisini sürekli olarak uydurur. Özellikle ekonomik kaynaklar, plancılar tarafından hazırlanan planlar

sayesinde değil kaynakların en kârlı kullanıma yönlendirilmesiyle en verimli şekilde değerlendirilecektir. Yeni ve genişleyen endüstriler eski ve verimsiz olanların yerini alacak, makul kâr seviyesi sermaye yatırımlarını, yüksek ücretler ise emeği çekecektir. Bu yolla üreticiler maliyetleri 'fırsat maliyetleri' kavramı ile hesaplamaya teşvik edilecek; böylece üretimdeki her bir faktörün hesap edilebileceği alternatif yollar kullanılacaktır. Sadece piyasa ekonomisi, 20. yüzyılın başlarında Vilfredo Pareto'nun (1848-1923) önerdiği ekonomik verimlilik kriterini tutturacak kapasiteye sahiptir. Buna göre kaynaklar öyle bir şekilde tahsis edilecektir ki herhangi bir değişiklik ne birisinin durumunu kötüleştirebilecek ne de bir başkasınınkini iyileştirebilecektir.

Verimlilik aynı zamanda yine kâr güdüsünün buyruklarıyla hareket eden bireysel firmalar seviyesinde işler. Piyasa neyin, ne kadar üretileceği ve kaça satılacağı gibi hayati kararları, bağımsız her bir iş kolunun kendi kararına bırakarak ekonomik gücü etkin bir şekilde ademimerkezileştirir. Kapitalist girişimcilik verimli olanın ödüllendirildiği, verimsiz olanın cezalandırıldığı piyasa ortamında faaliyet gösterir. Piyasada rekabet edebilmek için fiyatlarını düşük tutmaya zorlanan firmalar, bunun sonucunda maliyetleri de düşük tutarlar. Piyasa disiplini böylece, planlama sistemlerinde müsamaha gösterilen israfın, aşırı eleman istihdamının ve düşük üretimin yok edilmesine yardım eder. Şüphesiz bazı açılardan piyasa, başarısız işletmelerin çökmesi ve kâr getirmeyen endüstrilerin zevali gibi sert kurallar dayatsa da bu uzun dönemde canlı ve müreffeh ekonomi için ödenmesi gereken bir bedeldir. Bu aynı zamanda yaşayabilir piyasa sosyalizminin inşasının ne kadar zor olduğunun delilidir. Bir zamanlar Yugoslavya ve Macaristan'da uygulanan piyasa sosyalizmi rekabetçi piyasa ortamında kendi kendini yönetime dayalı girişimciliği teşvik etmeye çalışmıştır. Teoride bu her iki sistemin en iyi yönlerini uzlaştırma girişimiydi: Çok çalışma ve verimliliği artırmaya çalışan piyasa rekabeti ile sömürü ve eşitsizliği önleyen ortak mülkiyet. Fakat, kendi kendini yönetim her şeyden önce işgücünün menfaatlerini dayattığından, bu kuruluşlar piyasa disiplinini kabul etmekte isteksiz davranırlar. Bu nedenle serbest piyasa ekonomistleri piyasanın sürekli dayatmalarına sadece hiyerarşik olarak örgütlenmiş özel iş dünyasının cevap verebilme kapasitesine sahip olduğunu iddia ederler.

## Liberteryanizm

Liberteryan siyasi düşünce otorite, gelenek ve eşitlik gibi değerler yerine (negatif şekilde anlaşılan) özgürlüğe tavizsiz öncelik vermesi ile temayüz eder. Bireysel özgürlük alanını genişletmeyi amaçlayan liberteryanlar, devleti özgürlüğe yönelik temel tehdit olarak algılayarak kamusal otoritenin alanını küçültmeye çalışmaktadırlar. İnsan sosyalliğine ve işbirliğine çok az yer veren ve uzlaşıcı olmayan bir bireyciliğe dayanan özelliğiyle bu devlet karşıtlığı klasik anarşist doktrinden ayrılmaktadır.

En meşhur iki liberteryan gelenek, bireysel haklar ve *laissez-faire* ekonomik doktrininden kaynaklanır. Liberteryan hak teorilerine göre bireyler kendi şahsiyetlerinin sahibidirler ve bununla bağlantılı olarak emekleriyle ürettikleri mülkün mutlak malikidirler. Liberteryan ekonomi teorileri ise piyasa mekanizmasının doğası gereği kendi kendini düzenlediğine ve hükümet müdahalesinin gereksiz ve zarar verici olduğuna dikkat çekerler. Tüm liberteryanlar hükümetin serveti yeniden dağıtma ve sosyal adaleti gerçekleştirme girişimlerine karşı olmakla birlikte, devleti hiç arzulanmayan ve kaçınılabilir kötü olarak görüp anarko-kapitalizmi onaylayan liberteryanlar ile minimal düzeyde bir devlete olan ihtiyacı kabul edip kendilerini 'minarkist' (küçük devlet yönetimi) şeklinde tanımlayan grup arasında bir ayrım yapılabilir. Liberteryanizm ile liberalizm (bkz. s. 35) arasındaki karmaşık ilişki tartışma konusudur. Bazıları liberteryanizmi klasik liberalizmin doğal bir sonucu olarak görür. Fakat çoğunluğa göre liberalizm klasik şekliyle bile özgürlüğü düzene öncelemeyi reddeder ve liberteryanizmin belirgin özelliği olan devlet karşıtlığını benimsemez. Diğer taraftan muhafazakarlık içindeki Yeni Sağ düşüncesinde aşikar bir liberteryan vurgu bulunmaktadır.

Liberteryan teoriler de birey ve özgürlüğe yönelik aşırı bir inanç üzerine kuruludur. Bu teorilerin önemi devletin tüm eylemlerinde mevcut olan muhtemel baskı potansiyelini daima hatırlatmasından kaynaklanır. Liberteryanizm eleştirileri iki

gruba ayrılabilir. Bir grup, refah veya yeniden dağıtım biçimlerinin bütünüyle reddini aslında iş dünyasının ve özel sermayenin çıkarlarıyla ilişkili kapitalist ideolojinin bir uzantısı olarak görür. Diğer bir grup ise liberteryan felsefenin haklara vurgu yapıp sorumlulukları yok sayma ve bireysel gayret ve becerileri öne çıkarıp bunların sosyal çevrenin ürünü oldukları gerçeğini dikkate almama dengesizliğine dikkat çeker.

## Anahtar Şahsiyetler

**Adam Smith (1723-90)** İskoç ekonomist ve filozof Smith liberteryanizmin en önemli temeli olan serbest piyasa ekonomisi teorilerini geliştirmiştir. Liberteryan olmaktan daha çok klasik liberal olan Smith'in motivasyon teorisi kendi çıkarını düşünen insan ile kontrolsüz sosyal düzeni uzlaştırmaya çalışır. Merkantilizmi güçlü bir şekilde eleştiren Smith işleyen ekonomiyi rekabetçi piyasadaki 'görünmeyen el'e vurgu yaparak piyasa terimleriyle açıklamaya çalışan ilk sistematik girişimin sahibidir. Ancak Smith *laissez-faire*'in sınırlılığının da farkındadır. En önemli eserleri *The Theory of Moral Sentiments* ([1759] 1976) ve *The Wealth of Nations*'dır ([1776] 1930).

**William Godwin (1756-1836)** İngiliz filozof ve romancı Godwin anarşist düşüncenin kapsamlı ilk yorumu sayılacak otoriteryanizmin esaslı bir eleştirisini geliştirmiştir. Onun aşırı liberal rasyonalizmi, devleti toplumdaki düzensizliğe ilaç olma yerine onun kaynağı olarak tasvir ederek geleneksel sosyal sözleşme teorisini yeniden düzenler. Godwin eğitim ve sosyal yönlendirmeyle insanın mükemmelleşebileceğine inanır. O bireyci olmakla birlikte insanların gerçekten çıkar gözetmeyen hayırseverliğe yatkın olduklarına inanır. Godwin'in temel siyasi eseri *An Enquiry Concerning Political Justice*'dir ([1793] 1976).

**Max Stirner (1806-56)** Alman filozof Stirner egoizme dayanan aşırı bir bireycilik modeli geliştirmiştir. İnsan eylemlerinin hukuk, sosyal teamüller, ahlaki ve dini ilkelerle kısıtlanmaması gerektiğine işaret eden Stirner egoizmi, bizzat bireyi

ahlaki evrenin merkezine yerleştiren bir felsefe olarak görür. Stirner her ne kadar devletsiz toplum doğasına çok az ilgi gösterse de bu yaklaşım açıkça ateizm ve bireysel anarşizme yakındır. Onun en önemli siyasi eseri *The Ego and His Own*'dur ([1845] 1963).

**Friedrich Hayek (1899-1992)** Avusturyalı ekonomist ve siyaset felsefecisi Hayek en etkili serbest piyasa kuramcılarındandır. Avusturya Okulu'nun temsilcisi Hayek bireyciliğin ve piyasa düzeninin esaslı savunucularından ve sosyalizmin amansız eleştirmenlerindendir. Piyasanın ekonomik verimliliği sağlayacak yegane yol olduğunu belirterek, zımnen totaliter gördüğü devlet müdahalesine karşı çıkar. Tadil edilmiş gelenekçiliği savunan ve Anglo-Amerikan tarzı anayasacılığa taraftar olan Hayek geleneksel liberteryanlıktan daha çok klasik liberalizme yakındır. Hayek'in en önemli eserleri *The Road to Serfdom* ([1948] 1976), *The Constitution of Liberty* (1960) ve *Law, Legislation and Liberty*'dir (1979).

**Robert Nozick** (bkz. s. 392) Nozick en önemli modern liberteryan filozoftur. Onun, John Rawls'ın (bkz. s. 366) düşüncelerine cevap olarak geliştirdiği haklar temelli adalet teorisi tüm refah ve yeniden dağıtım politikalarını reddeder; uyuşturucu kullanma ve fahişelik gibi 'mağdursuz suçlar'ın suç olmaktan çıkmasını savunur. Bununla beraber o, özel korumacı kurumlar arasındaki rekabetin kaçınılmaz bir şekilde küçük ölçekli bir devletin yeniden kurulmasına neden olacağı düşüncesiyle anarşizmi reddeder.

**Murray Rothbard (1926-95)** Amerikalı ekonomist ve siyasi eylemci Rothbard modern anarko-kapitalizmin önde gelen kuramcılarındandır. O sınırlandırılmamış bir *laissez-faire* kapitalist sistem ile 'temel bir liberteryan düstur olan ihlal edilemez şahıs ve mülkiyet hakkını' bir araya getirmeye çalışır. Bunun sonucunda 'koruyucu raket' olarak kabul edilen devleti reddeder. Rothbard'ın geleceğin liberteryan toplumunda herhangi bir bireyin şahsına veya mülküne karşı hukuki

temelli bir zorlayıcı baskı ihtimali bulunmayacaktır. Temel eserleri *Power and Market* (1970), *For a New Liberty* (1973) ve *Ethics of Liberty*'dir (1982).

## İleri Okumalar

Friedman, D., *The Machinery of Freedom*, 3. bsk., New York: Harper&Row, 1989.

Machan, T. R. (ed.), *The Libertarian Reader*, Totowa, NJ: Rowan&Littlefield, 1982.

Newman, S. L., *Liberalism at Wits' End: The Libertarian Revolt against the Modern State*, Ithaca: Cornell University Press, 1984.

Piyasa ekonomileri sadece verimlilik ve yüksek büyümeyle değil ayrıca tüketiciye cevap verebilme özellikleriyle de ayırt edilirler. Rekabetçi piyasada kritik çıktı kararı -neyin, hangi miktarda üretileceğinin kararı- tüketicilerin istedikleri şeye ve bunları alabilme imkanlarına göre belirlenir. Piyasa bu yönüyle nihayetinde tüketici bireylerin kararları veya 'oyları'yla yönetilen demokratik bir mekanizmadır. Bu durum kapitalist ekonomilerde tüketiciye sunulan ürünlerin şaşırtıcı çeşitliliğinde ve muhtemel alıcıların karşı karşıya kaldığı seçeneklerin çokluğunda gözlenebilir. Ayrıca tüketici egemenliği şirketleri yeni ürün ve 'pazardaki öncü' konumlarını korumalarını sağlayacak daha iyi üretim metodları geliştirme hususunda teşvik ederek teknolojik icat ve ilerleme için acımasız bir ortam yaratır. Piyasa, 19. yüzyıldaki demir ve çelik sanayisinin ortaya çıkışından 20. yüzyıldaki plastik, elektrik ve elektronik ürünlerin gelişimine kadar insanlık tarihinin en istikrarlı teknolojik gelişme döneminin arkasındaki dinamik güçtür.

Piyasa genellikle ekonomik gerekçelerle savunulsa da liberteryan kuramcılar onun ayrıca ahlaki ve siyasi nedenlerle de desteklenece-ğinde ısrarcı olmuşlardır. Mesela piyasa insanların kendi arzularını tatmin etmelerine yarayacak mekanizmayı temin ettiği için ahlaken iyi olabilir. Bu anlamda piyasa kapitalizmi, faydacı ilkeler ile meşru gösterilebilir: O haz ve acının, dolayısıyla 'iyi' ve 'kötü'nün tanımını

kesin bir şekilde bireylere bırakır. Bu da açıkça bireysel özgürlükle ilişkilidir. Piyasada bireyler seçme özgürlüklerini kullanırlar: Ne satın alacaklarına, nerede çalışacaklarına, bir iş kurup kurmamaya, kurarlarsa ne üreteceklerine ve kimi istihdam edeceklerine kendileri karar verirler. Ayrıca piyasa özgürlüğü eşitlikle de yakından ilişkilidir. Basit ifadesiyle piyasa şahıslara itibar etmez. Piyasa ekonomisinde insanlar bireysel liyakatları, çok çalışma, beceri ve kabiliyetleri temelinde değerlendirilirler; diğer tüm -ırk, renk, din, cinsiyet vb- mülahazalar konu dışıdır. Ayrıca, ahlak düşmanı olmayan ve hatta ahlaki standartları güçlendirme eğiliminde olan piyasanın ahlaki bir bağlam dışında varlığından gerçekten söz edilemez. Mesela, iş antlaşmaları ve ticari muamelelerin dürüst ve güvenilir olmayan ortamda tamamlanması oldukça zordur; başarılı işveren-işçi ilişkisi her iki taraftan tutarlılık ve güvenilirlik talep eder.

### *Piyasanın Başarısızlığı*

Piyasanın servet yaratma başarısı geniş bir kesimce benimsenir; hatta Karl Marx (ve Engels) bile *The Communist Manifesto*'da kapitalizmin daha önce hayal bile edilemeyen teknolojik değişimi ortaya çıkardığını kabul ederler. Bununla beraber piyasa sistemi şiddetli bir şekilde eleştirilmektedir. Marx gibi bazı eleştirmenler piyasanın temelde kusurlu olduğuna ve ilga edilmesi gerektiğine inanırlar. Piyasanın gücünü kabul eden diğer bir grup onun kontrolsüz kullanımı hususunda uyarıda bulunur. Kısacası onlar piyasanın iyi bir hizmetçi fakat kötü bir efendi olduğuna inanırlar.

Hiçbir planlama sistemi 'saf' olmadığı gibi piyasa ekonomileri de katışıksız değildir. Bu durum, dış piyasa şartlarına cevap vermekle birlikte üretimlerini rasyonel ve planlı bir tarzda organize eden firmalarda gözlenebilir. Bu planlama unsuru, yıllık işlem hacimleri birçok küçük ülkenin ulusal gelirinden daha büyük olan modern ve uluslararası şirketlerin büyüklüğü göz önüne alındığında daha da önem arz eder. Piyasaların en bariz 'saf olmama' hali, tüm piyasa temelli ekonomilerde bir dereceye kadar söz konusu olan, devletin ekonomiye müdahalesidir. Gerçekten kapitalist Batı'da hakim ekonomik eğilim olan *laissez-faire* 20. yüzyıl boyunca hükümetlerin ekonomik ve sosyal yaşamda daha fazla sorumluluk almalarıyla terk edilir.

'Sosyal destekler' sağlayarak iş piyasasının işleyişini etkileyen sosyal devletler kuruldu; hükümetler ekonomilerini maliyet ve para politikalarıyla 'yönetmektedir' ve gittikçe artan örnekte devlet sanayi kuruluşlarını kamulaştırarak doğrudan ekonomi üzerinde etkili olmaktadır. Bazıları bir adım daha ileri giderek ileri kapitalist devletlerde yaygın biçimde yaşanan refahın, devletlerin, ekonomiyi piyasanın kaprislerine bırakmak yerine ona müdahale etme ve onu kontrol altında tutma arzuları sayesinde mümkün olduğunu iddia ettiler.

Piyasanın temel başarısızlığı, tepki vermediği veya veremediği ekonomik şartların mevcudiyetidir. Piyasa, örneğin, ekonomistlerin dışsallıklar veya 'sosyal maliyetler' diye isimlendirdiği durumları dikkate alamaz. Üretim faaliyetlerindeki bu maliyetler toplumu genel olarak etkilemekle birlikte dışsal oldukları için bu maliyetleri üreten firmalar tarafından dikkate alınmaz ve bilançolarında gösterilmez. Sosyal maliyetin en açık örneği kirliliktir. Her ne kadar komşu yaşam gruplarının sağlığını tehlikeye atıp, çevreye zarar verse ve diğer sanayileri tehdit etse de piyasa güçleri özel işletmeleri çevreyi kirletme konusunda teşvik edebilirler. Küresel kapitalizmin gittikçe artan çevresel krizlerle ilişkisi bulunmaktadır. Sadece devlet müdahalesi çevreyi kirletmeyi yasaklayarak veya kirletenlere çevreye verdikleri zararın bedelini ödeterek iş dünyasını sosyal maliyetleri yüklenmeye zorlayabilir. Benzer bir şekilde piyasa, ekonomistlerin 'kamusal mallar' diye isimlendirdiği şeyleri temin etme hususunda da başarısızdır. Bunlar, üretilmesi herkesin çıkarına olan, fakat hiçkimse bu mallardan istifadeden men edilemeyeceğinden piyasa tarafından temin edilmeyen mallardır. Deniz fenerleri kamusal malların en açık örneğidir. Deniz fenerinin görüş mesafesine giren gemiler onun uyarısından istifade ederler fakat fener sahibi hiçbir şekilde verdiği hizmetin karşılığını tahsil edemez. Çünkü hizmet herkese açıktır ve gemiler beleşçi 'asalak' gibi bundan istifade ederler. Piyasa kamusal ürünleri karşılamadığı için bunların sorumluluğu devletin üzerine kalır. Aslında bu iddia tümü kamusal ürün kabul edilebilecek hıfzıssıhha, kamu sağlığı, ulaşım, eğitim ve diğer temel hizmetlerde devletin geniş müdahalesini haklılaştırır.

Diğer yandan eleştiriler piyasanın tüketici taleplerine cevap verebilme duyarlılığına, özellikle onun insanların gerçek ihtiyaçlarını

gündeme taşıma kapasitesine yöneltilmektedir. Bu her şeyden önce monopoliye olan güçlü eğilim nedeniyle ortaya çıkar. Piyasanın iç mantığı, normal beklentilerin aksine işbirliğini ödüllendirip rekabeti cezalandırmaktır. Birer fert olan işçilerin ortak hareket ederek işverenleri karşısında güç kazanmalarına benzer bir şekilde, özel işletmeler de kartel oluşturma, fiyat antlaşmaları yapma ve muhtemel rakipleri dışlama eğilimine sahiptirler. Bu nedenle ekonomik piyasalar çoğu az sayıdaki büyük işletmeler tarafından kontrol edilmektedir. Bu durum sadece tüketicilerin tercihlerini sınırlamakla kalmamakta ayrıca şirketlere reklam yoluyla tüketici isteklerini ve beğenilerini yönlendirme imkanı sağlamaktadır. Ekonomist J. K. Galbraith (1962) tüketici egemenliğinin illüzyon olabileceği konusunda uyarıda bulunmuştur. Ayrıca piyasanın insan ihtiyaçları yerine ödeme garantili 'aktif talebe' cevap verdiği de çok açıktır. Piyasaya göre ekonomik kaynaklar, üretimi kârlı olan sahalara yönlendirilmelidir. Bu ise, hayati kaynakların, toplumun geneli için mütevazı bir ev ve yeterli yiyecek temini yerine zenginler için pahalı araba gibi lüks ürünlere yönlendirilmesine neden olabilir. Basit ifadesiyle fakirlerin çok az piyasa gücü bulunur.

Adam Smith'in doğal düzene olan inancına rağmen piyasa kendi kendini düzenleme kapasitesine de sahip olamayabilir. Bu aslında İngiliz ekonomist John Maynard Keynes'in (1883-1946) *The General Theory of Employment, Interest and Money*'de ([1936] 1965) genel çerçevesini çizdiği önemli noktadır. Büyük Buhran tecrübesi ışığında Keynes, ekonomideki eğilimi geriye çevirme gücü olmayan kapitalist piyasanın işsizliği hızla derinleştirdiği şartlara dikkat çeker. Ekonomik faaliyet seviyesinin ekonomideki 'toplam talep' seviyesi yönünde hareket ettiğini savunur. Keynes işsizlik arttığında piyasa güçlerinin ücret indirimini dayattığına, bunun da talebi azaltıp daha fazla iş kaybına neden olduğuna işaret eder. Fakat Keynes hiçbir şekilde piyasayı reddetmez; o sadece devlet tarafından yönlendirilen başarılı piyasa ekonomisinde ısrarcıdır. Ona göre hükümet, ekonomik faaliyetler -özellikle işsizliğe neden olacak şekilde- azaldığında kamu harcamalarını artırarak, ekonominin 'aşırı ısınma' tehlikesi durumunda ise harcamaları kısarak talep seviyesini yönetmelidir. Keynesyen teknikler ilk defa F. D. Roosevelt'in 1930'lardaki Yeni Sözleşme poli-

tikalarının bir parçası olarak uygulamaya geçer. Bu dönemde, nehir yataklarının değişimi, yolların yapımı, toprağın ıslah edilmesi vb. gibi -en meşhuru Tennessee Valley Authority (TVA) denetiminde olan- kamu çalışma programları yürürlüğe girmiştir. 1945 sonrasında Keynesçi politikalar Batılı hükümetler tarafından geniş bir şekilde benimsenmiş ve 1950'ler ile 1960'lardaki istikrarlı 'gelişme'nin anahtarı olarak görülmüştür.

Son olarak piyasaya karşı ahlaki ve siyasi eleştiriler yapılmaktadır. Mesela, sosyalistler kadar neo-muhafazakarlar da, piyasanın sosyal değerleri tahrip ettiğini iddia ederler. Bencilliği ve açgözlülüğü ödüllendiren piyasa, sosyal sorumlulukları ve vatandaşlık sorumluluklarını yerine getirme hususunda hiçbir girişimi olmayan atomize olmuş ve tecrit edilmiş bireyler ortaya çıkarır. Piyasayı ahlaki açıdan kınayanlar genellikle onun sosyal eşitsizlikle olan derin ilişkisine dikkat çekerler. Kapitalizmin ilga edilip değiştirilmesini talep eden fundemantalist sosyalistler bu durumu özel mülkiyet kurumuna ve servete sahip olanlarla olmayanlar arasındaki eşit olmayan ekonomik güç dengelerine bağlarlar. Bunun yanında kontrol edilmeyen piyasa çok geniş gelir farklılıklarına da neden olabilir. Piyasanın, herkesin bireysel liyakatına göre değerlendirildiği eşit şartlar sağladığı inancı açıkça hatalıdır. Aslında servet ve gelir dağılımı miras, sosyal geçmiş ve eğitim gibi unsurlarca belirlenir. Ayrıca ödüllendirme sistemleri daha geniş toplum çıkarını dikkate alma yerine piyasa değerini yansıtır. Bu spor yıldızlarının veya medyatik şahsiyetlerin hemşireler, doktorlar ve öğretmenlerden daha fazla kazancı olduğu anlamına gelir. Benzer bir şekilde küresel kapitalizm ile yeni küresel eşitsizlik modelleri arasında ilişki bulunmaktadır. Mali teşviklere dayanan her türlü ekonomik sistem kaçınılmaz bir şekilde eşitsizlik ortaya çıkaracaktır. Piyasanın servet yaratan mekanizma olduğunu kabul eden birçok kişi onun aynı şekilde servet dağıtan araç olduğu hususunda şüpheler taşımaktadır. Bunun çözümü ise 10. bölümde tartışılan bir çeşit refah destek sistemiyle piyasanın desteklenmesidir.

Bütün bunlara ek olarak piyasa, demokrasinin düşmanı olarak da görülebilir. Küreselleşme karşıtları ile sosyalist kuramcılar ekonomik eşitsizlik ortamında gerçek demokrasinin imkansızlığına işaret etmektedirler. Siyasi süreçten uzak durması bir yana bilakis piyasa

birçok yolla kritik bir şekilde siyasi yaşamı şekillendirir. Mesela, parti rekabetinde iş dünyasının desteğini alan partiler işçilerin desteklediği partilerden daha iyi kaynak sağlarlar. Ayrıca özel sektör tarafında yer alan partiler büyük ölçüde özel şahısların sahip olduğu medya tarafından daha sempatik muamele görürler. Bu gibi önyargılar devlet sisteminin bizatihi derinlerine kadar uzanabilmektedir. Ekonomik yatırım ve istihdamın temel aktörü olan özel şirketler manifesto taahhütlerine veya ideolojik eğilimlerine bakmaksızın her türlü hükümet üzerinde kayda değer etkiye sahiptirler. Bu güç, üretim ve sermayenin kolayca yer değiştirebildiği küresel ekonomide daha da artmış bulunmaktadır. Hükümetler neticede eğitim ve sosyal geçmişleri itibariyle muhtemelen kapitalizm ve özel mülkiyete taraf olan devlet memurları tarafından yönlendirilirler. Bu gibi çok çeşitli yollarla piyasa, siyasi gücün azınlığın elinde yoğunlaşmasına ve demokratik baskıya karşı gelebilmesine yardımcı olur.

## Özet

1. Mülkiyet bir obje veya mülk üzerinde takarrür etmiş ve kanuni yaptırımı olan haktır. Mülkiyetle ilgili sorular geleneksel olarak bir taraftan özel mülkiyeti savunan liberaller ve muhafazakarlarla diğer taraftan ortak mülkiyeti veya devlet mülkiyetini kabul eden komünistler arasında temel ideolojik tartışma konusudur.
2. Planlama, ekonomi içinde rasyonel kaynak tahsisi sistemidir; piyasaya destek için veya merkezi planlama örneğinde olduğu gibi piyasa yerine kullanılabilir. Savunucuları planlamanın hakiki ihtiyaçları dile getirip, uzun dönemli hedefler doğrultusunda yönlendirildiğini iddia etseler de o aynı zamanda verimsizlik, bürokrasi ve merkezileşmeyle ilişkilendirilir.
3. Piyasa, gayri şahsi talep ve arz güçleri şeklinde, 'görünmeyen bir el' tarafından düzenlenen ticari bir mübadele sistemidir. Piyasa kuramcılarına göre uzun dönemli denge eğilimi taşıyan ve kendi kendini düzenleyen bir mekanizma olan piyasanın en iyi çalışma biçimi devlet müdahalesinden uzak kaldığında gerçekleşir.

4. Piyasayı savunanlar onu servet yaratmada en güvenilir mekanizma olarak görürler. Onun erdemleri verimliliği artırması, tüketici arzularına cevap vermesi, seçme özgürlüğünü ve siyasi hürriyeti korumasıdır. Muhalifler ise sosyal maliyetler ortaya çıkaran, kamusal ürünleri temin edemeyen, derin eşitsizliklere sebebiyet veren ve son olarak demokratik süreci çürüten piyasanın düzenlenmesi ihtiyacına işaret ederler.

## İleri Okumalar

Ackerman, B. & Alstott, A., *The Stakeholder Society*, New Haven CT: Yale University Press, 1999.

Balaam, D. N. & Veseth, M., *Introduction to International Political Economy*, Londra: Prentice-Hall, 2001.

Bottomore, T., *Theories of Modern Capitalism*, Londra: Allen&Unwin, 1985.

Brown, M. B., *Models in Political Economy: A Guide to the Arguments*, 2. bsk., Harmondsworth: Penguin, 1995.

Hodgson, G., *The Democratic Economy: A New Look at Planning, Market and Power*, Harmondsworth: Penguin, 1984.

Miller, D., *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford: OUP, 1989.

Nove, A., *The Economics of Feasible Socialism*, Londra: Allen&Unwin, 1983.

O'Brien, R. & Williams, M., *Global Political Economy: Evolution and Dynamic*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

Reeve, A., *Property*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1986.

Ryan, A., *The Political Theory of Property*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Schotter, A., *Free Market Economics: A Critical Appraisal*, New York: St. Martin's Press, 1989.

12.

# Gelenek, İlerleme ve Ütopya

**Giriş**
**Gelenek**
**İlerleme**
**Ütopya**
**Özet**
**İleri Okumalar**

## Giriş

Siyasetle ilgili tartışma ve argümanlar asla akademik çevreyle sınırlı kalmamıştır zira siyaset teorileri nihayetinde bizatihi dünyanın yeniden şekillendirilmesi ve modellendirilmesiyle ilgilidir. Değişim politikanın asli bir unsurudur. Birçok kişi Marx'ın 'Theses on Feuerbach'daki ([1845] 1968) şu sözünü kendisine yakın bulur: 'Filozoflar dünyayı çok çeşitli açılardan sadece yorumladılar; fakat esas mesele onu değiştirmektir.' Bu son bölüm, değişim meselesinden kaynaklanan zor soruları ve siyasette teori ile pratik arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi incelemektedir. Zira dünyayı değiştirme arzusu birçok zor soruyu gündeme taşır.

İlk olarak şunlar sorulabilir. Değişim arzu edilen bir şey midir? Değişim büyümeyi mi gerilemeyi mi, ilerlemeyi mi bozuluşu mu kapsar; memnuniyetle mi karşılanmalı yoksa ona karşı mı çıkılmalıdır? Bazıları gelenek ve süreklilik adına değişime sert bir şekilde karşı çıkmaktadır. Fakat bu yaklaşım 'doğal' değişimi kabulden, daha basit eski zamanlara dönmeye kadar birçok anlama gelebilir. Bu gibi gelenekçi yaklaşımlar modern ilerleme kavramı kökleştikçe önemini yitirmektedir. Bu durum insanlık tarihinin, bilginin ilerlemesi ve gittikçe yükselen bir medeniyet başarısıyla eşleştirildiğini ima eder: Tüm değişimler iyiyi elde etmek içindir. Bununla beraber değişim hoş karşılansa bile bunun hangi şekilde olacağı ayrı bir sorudur. Bu durum kendisini reform ve devrim şeklindeki iki zıt değişim kavramı arasındaki tercihte gösterir. İster reformcu isterse devrimci olsun, sosyal veya siyasi değişim projeleri arzulanan müstakbel toplum modeline dayanır. Bu modellerin en radikali, nihai olarak mükemmel toplum inşasını hedefleyen ütop-

yadır. Fakat hangi siyasi doktrinler ütopya potansiyeli taşımaktadır? Daha da önemlisi ütopik düşünce herhangi bir ilerlemeci siyasi projenin başarısı için hayati midir, yoksa baskı ve hatta totaliteryanizm için bir reçete midir?

## Gelenek

Edward Shils'in (1981) kelimeleriyle gelenek 'geçmişten günümüze devredilen veya nakledilen herşeyi' kapsar. Bu nedenle uzun süredir devam edegelen adetler veya teamüllerden, kurum, siyasi veya sosyal sistemler ile inanç yapılarına kadar herşey gelenek içinde değerlendirilebilir. Fakat bir inanç, teamül ve kurumun gelenek olarak kabul edilebilmesi için tam olarak ne kadar süredir var olması gerektiğini tespit etmek hiç kolay değildir. Geleneklerin genellikle bir nesilden diğerine aktarılması anlamında nesiller arası devamlılığı ifade ettikleri düşünülür, fakat geleneksel olan ile salt moda olanın ayırt edilmesi genellikle kolay olmaz. İki bin yıldır devam eden Hıristiyanlık şüphesiz bir gelenektir, fakat tarihi sadece 19. yüzyıla kadar uzanan sanayi kapitalizmi ile 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış olan sosyal devlet hakkında aynı şeyleri söylemek mümkün müdür? Mesela, hangi tarihte yetişkinlerin evrensel oy hakkını elde etmesi gelenek halini almıştır?

Gelenekçi duruş en azından üç farklı biçim alabilir. İlk ve en açık olanı geleneği geçmişin, yerleşik kurum ve usullerin devamı şeklinde görür. Bu anlamıyla gelenek değişimi ortadan kaldırmayı amaçlar. İkinci olarak gelenekçilik geriye dönüş, bir başka ifadeyle 'saati geriye döndürme' girişimidir. Bu duruş genellikle 'Altın Çağ' kavramı ile tanımlanan hedefe doğru geriye dönüşü amaçlar. Üçüncü şekil, 'korumak için değişim' felsefesini benimseyen gelenekçiliktir. Değişimi koruma aracı olarak kabul eden bu yaklaşım 'doğal' değişime olan inanca vurgu yapar. Şayet belirli değişimler kaçınılmaz ise ona karşı direnmek daha ileri seviyede zarar verici değişimi tetikleyebilir.

### *Statükoyu Müdafaa*

'Muhafaza arzusu' Anglo-Amerikan muhafazakar geleneğin temel özelliğidir. Geriye dönüş yalpalaması yerine bu gelenek, korumaya ve geçmişin devamına olan ihtiyacı öne çıkarır. Aslında bu, statüko-

nun yani mevcut durumun savunulması anlamına gelir. Bazılarına göre değişimden kaçınma veya ona direnme arzusunun kaynağı derin bir şekilde insan psikolojisine dayanır. Mesela 'Rationalism in Politics' ([1962] 1991) isimli denemesinde Michael Oakeshott (bkz. s. 170) muhafazakar olmayı, 'aşina olunanı bilinmeyene, tecrübe edilmişi denenmemişe, vakıayı muammaya, mevcudu muhtemele, sınırlı olanı sınırsıza, yakını uzağa, kafi olanı mebzule, uygun olanı mükemmele, mevcut sevinci ütopik mutluluğa tercih etme' olarak tanımlar. Oakeshott bununla halin, içinde yaşadığımız anın mükemmel olduğunu ve hatta olması mümkün diğer şartlar ve durumlardan daha iyi olduğunu iddia etmemektedir. Ona göre hal aşinalığından dolayı değerlidir; aşinalık, itimat, istikrar ve güvenlik duygusu sağlar. Diğer taraftan değişim daima tehdit edici ve belirsizdir, bilinmeyene yolculuktur. Muhafazakarların çoğunlukla adet ve geleneklerin önemine vurgu yapmasının nedeni de budur.

Örf uzun süredir yerleşmiş ve alışkanlık haline gelmiş uygulamalardır. Resmi hukuk mekanizmasının olmadığı geleneksel toplumlarda örf genellikle düzen ve sosyal kontrolün temeli olarak hizmet görür. Örf gelişmiş toplumlarda bazen teamüli hukukta olduğu gibi hukuk statüsü alabilir. Örneğin İngiliz teamüli hukukunda, 'hatırlanamayacak kadar eski zamandan' beri kesintisiz devam eden, teoride 1189 tarihinden itibaren fakat uygulamada götürülebilecek en makul tarihe kadar geriye giden adetlerin hukuki otoriteye sahip olduğu kabul edilmektedir. Örfün ahlaki ve bazen hukuki otoriteye sahip olmasının nedeni halkın onayını yansıttığı düşüncesidir: İnsanlar bazı şeyleri 'her zaman öyle oldukları için' doğru kabul ederler. Örf, beklentileri ve özlemleri şekillendirir ve insanların neyin makul ve kabul edilebilir olduğunu belirlemelerine yardım eder: Aşinalık meşruiyeti besler. Bu nedenle uzun süredir var olan davranışların inkıtaya uğraması durumunda insanların hakkaniyet duygusu incinir. İnsanlar herşeyin olduğu hal üzere kalacağı beklentisiyle 'örf ve teamüller'e başvururlar. Örfü savunanların büyük bir kısmı onu geleneğe özgü erdemlerle ilişkilendirir.

Muhafazakarlar arasında geleneğin klasik savunusu Edmund Burke'ün (bkz. s. 428) eserlerinde özellikle *Reflections on the Revolution in France*'de ([1790] 1968) bulunabilir. Burke toplumun bir söz-

leşmeye dayandığını kabul eder ancak bu yalnızca halihazırda yaşayanların yaptığı bir sözleşme değildir. Burke'ün kelimeleriyle toplum 'yaşayan, ölmüş ve doğacaklar arasındaki' işbirliğidir. Gelenek, 'zamanla test olunmuş' ve işe yaradıkları ispatlanmış inanç, uygulama ve tarih içinde birikmiş hikmettir. Bunu G. K. Chesterton 'ölülerin demokrasisi' diye niteler. 'Şu anda yaşayanlar'ın geleneğe sırt çevirmeleri, önceki nesillerin çoğunun hakettikleri konumun ellerinden alınması, katkı ve anlayışlarının gözardı edilmesi demektir. Burke'ün 'asırlar içinde birikmiş akıl' şeklinde tanımladığı gelenek sadece bugünün işleri için güvenilir yegane kılavuz olmakla kalmaz aynı zamanda gelecek nesillere aktarılacak en değerli miras konumundadır. Oakeshott'un bakış açısına göre gelenek sadece bizim aşina olunana bağlılığımızı yansıtmamakta, ayrıca yerleşik kural ve uygulamalar çerçevesinde işleyen sosyal kurumların daha iyi çalışmasına yardımcı olmaktadır.

## Edmund Burke (1729-97)

Dublin doğumlu İngiliz devlet adamı ve siyaset kuramcısı Burke genellikle Anglo-Amerikan muhafazakar geleneğinin kurucusu olarak görülür. 1776 Amerikan Devrimi'ne sempati duyan bir Whig (İngiliz liberal partisi) siyasetçisi olsa da şöhretini *Reflections on the Revolution in France*'de ([1790] 1968) geliştirdiği 1789 Fransız Devrimi eleştirisiyle kazanmıştır.

Burke'ün eserleri soyut ilkelere güvensizlik ile gelenek ve tecrübeye dayalı siyasi faaliyete duyulun ihtiyacı dile getirir. Hikmetin büyük ölçüde tarihte ve özellikle asırlar boyu varolmuş kurumlar ve uygulamalarda yattığını iddia eden Burke, Fransız siyasetinin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik düşünceleri etrafında yeniden düzenlenmesine esastan karşı çıkmıştır. Bununla beraber Burke gerici değildir: Onun benimsediği pragmatik muhafazakarlık 'muhafaza için değişim' ilkesini kabul eder; ona göre bu ilkeyi reddeden Fransız monarşisi bir anlamda kendi kaderini belirlemiştir. Devlet hakkında karamsar düşünceleri bulunmaktadır; ona göre devlet kötülüğe engel olmakla birlikte iyiyi nadiren teşvik eder. Piyasa güçlerini

'doğal hukuk'un bir örneği olarak gören Burke, Adam Smith'in (bkz. s. 415) klasik ekonomi anlayışını destekler ve temsilcilerin tecrübeye dayalı düşüncelerine olan ihtiyaca vurgu yaparak temsil ilkesini savunur. Burke siyasi görüşlerini şu eserlerinde geliştirmiştir: *An Appeal from New to Old Whigs* (1791) ve *Letters on a Regicide Peace* (1796-97).

Eleştirenler ise örf ve geleneği çok farklı açılardan ele alırlar. Thomas Paine'in *The Rights of Man*'i ([1791-12] 1987) kısmen Burke'e cevap olarak yazılmıştır. Paine (bkz. s. 252) Burke'ün 'ölülerin otoritesini yaşayanların özgürlük haklarının üzerine' çıkardığını iddia eder. Diğer bir ifadeyle geleneğe sadece uzun süredir var olduğu gerekçesiyle saygı göstermek, mevcut nesli geçmişe mahkum etmek, geçmişin iyilikleri kadar kötülüklerini de kabule zorlamaktır. Ona göre eleştiri yapılmadan geçmişe duyulan saygı, temel vurgusu her bir neslin dünyayı kendi uygun gördüğü şekilde tekrar tekrar kurması anlamına gelen modern demokratik ilkeleri çiğnemektir. Bu modern demokratik yaklaşıma göre mevcut nesil geçmişten ders alma noktasında özgürdür ancak tüm haklarını geçmişe teslim etmeye zorlanmamalıdır.

Ayrıca değerlerin, teamüllerin ve kurumların işe yaradıkları için mevcudiyetlerini sürdürdükleri iddiası da tartışılmaktadır. Böyle bir görüş insanlık tarihinde bir 'doğal ayıklanma' sürecinin varlığını kabul eder: Bu eleme sürecinde çok az değeri olanlar veya hiç değeri olmayanlar gerileyip yok olurken insanlığın faydasına olan kurum ve uygulamalar korunur. Böylece sonunda en güçlü olanın yaşaması ilkesine ulaşılır. Kurumlar ve inançlar çok farklı nedenlerle bugüne kadar gelmiş olabilirler. Mesela, güçlü bir elit veya yönetici sınıfın çıkarına uygun oldukları için varlıklarını sürdürmüş olabilirler. Bu durum İngiltere'deki monarşi ve Lordlar Kamarası örneğinde görülebilir. Aslında tarihe ve geleneğe saygıyı teşvik etmek kitlelerin uysal ve pasif olduğu iddiasına meşruiyet sağlamaktan başka bir işe yaramaz. Ayrıca örf ve gelenek rasyonel tartışma ve entelektüel araştırmanın önünde bir engel olabilir. 'Mevcut'a sadece geçmişin devamı olduğu için saygı göstermek, 'ne yapılabileceği' ve muhtemelen 'ne yapılması

gerektiği' hususundaki tartışmayı engelleyecektir. Bu açıdan gelenek statükonun eleştirilmeden, düşünülmeden ve sorgulanmadan kabulü anlamına gelmekte olup beyinleri geçmişin kölesi haline getirmektedir. J. S. Mill bu tehlikeyi 'geleneğin despotizmi' şeklinde adlandırmıştır.

### *Geçmişi Geri Çağırma*

Gelenekçi siyasetin daha radikal bir şekli devamlılık ve korumadan ziyade geçmişe doğru değişim düşüncesini benimser. Bazıları gelenek ile tepki arasında açık bir ayrım yaparlar; tepki sözlük anlamıyla bir eylem ve saike cevap verme, karşılık göstermedir. Tepkici siyaset tarzının, yıkmaya çalıştığı statükonun devamını savunan gelenek anlayışıyla işi olamaz. Aşina olunanın ve istikrarın önemini kabul etmeyen tepkici yaklaşım bazen devrimci bir özellik bile taşıyabilir. Mesela 1979'da İran'daki 'İslam Devrimi' yakın geçmişle köklü bir kopuşu esas alıp daha eski İslami ilkelerin yeniden tesisi yollarını amaçlayan tepkici bir devrimdir. Bu çeşit bir tepki çok net bir insanlık tarihi resmine dayanır. Gelenekçiliğe göre tarih bir nesli diğerine bağlayan devamlılık ipidir; tepkiciler ise onu gerileme ve bozulma süreci olarak görürler. Bu yaklaşımın temelinde tarihin daha erken bir dönemindeki bir Altın Çağ imajı yatar ki insanlık bu tarihten itibaren tedricen bozulmaya başlamıştır.

Geriye doğru değişim çağrısı bir yandan geleceğe karşı bir güvensizliği ifade etmekte diğer yandan da mevcut durumdan memnuniyetsizliği yansıtmaktadır. İdeal bir geçmişle mukayese ederek halihazırı kınayan bu tarz siyaset anlayışını tarihin birçok döneminde görmek mümkündür. Mesela, kıta Avrupa'sındaki muhafazakarlar 19. ve 20. yüzyıllar boyunca güçlü tepkici bir karakter göstermişlerdir. Fransa, Almanya ve Rusya gibi ülkelerde muhafazakarlar otokratik ve aristokratik ilkelere olan inançlarını, bunlar anayasal ve temsili yönetim biçimleri ile değiştirildikten çok sonra da devam ettirdiler. Bu yaklaşım Joseph de Maistre'nin (bkz. s. 202) yazılarında ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında Avusturya başbakanı olan Metternich'in devlet yönetiminde görülebilir. Her ikisi de reformcu baskılara tavizi reddederek bunun yerine eski rejimin (*ancien régime*) yeniden kurulması için uğraş vermişlerdir. 20. yüzyıldaki Faşist doktrinler de geriye

dönüş eğilimi gösterirler. Mussolini ve İtalyan Faşistleri, Roma İmparatorluğu'nun askeri gücünü ve siyasi disiplinini yüceltmişlerdir. Hitler ve Naziler örneğinde bu durumun yansıması, 'İlk İmparatorluğun' (*First Reich*) yani Charlemagne'ın Kutsal Roma İmparatorluğu'nun idealleştirilmesidir. Benzer tepkici eğilimler modern dönemde Yeni Sağ'ın radikalizminde de bulunabilir. 1980'lerde benimsediği 'sınır ideolojisi' kavramıyla Ronald Reagan Batı Amerika topraklarının ele geçirilişine ve onun temsil ettiğine inandığı özgüven, çok çalışma ve maceracılığa geri dönüş çağrısı yapar. Aynı dönemde İngiltere'de Margaret Thatcher 19. yüzyılın ortalarını Altın Çağ kabul ederek edep, girişimcilik ve kendi kendine yetme gibi 'Viktorya değerleri'ni yüceltir.

'Saati geriye çevirme' arzusu geçmişle günümüz arasında basit bir tarihi mukayeseye dayanır. İleriye bakış veya ilerlemeci reform anlayışı içerdiği tüm belirsizlik ve güvensizliklerle bilinmeyen bir geleceğe doğru yürüyüştür. Buna karşın geçmiş bilinen ve anlaşılandır; bu nedenle halihazırın yeniden şekillendirilmesi için sağlam bir zemindir. Ancak bu durum tarihe körü körüne bir saygı gösterme veya sadece var olageldikleri için kurum ve adetlerin devamını isteme anlamına gelmez. Bilakis radikal tepkiciler gelenekçilikle olan bağı koparark geçmişten değerli olanları bugüne taşıyıp değersiz olanları terk etme şeklinde daha eleştirel ve sorgulayıcı bir tavır benimserler. Örneğin Yeni Sağ'ın *laissez-faire* ekonomik ilkesinin yeniden tesisini teklif etmesi, bunun 'tarih tarafından kutsanmış olması' nedeniyle değil, bilakis 19. yüzyılda uygulandığında büyümeyi, icatları ve bireysel sorumluluğu teşvik etmesindendir. Aynı şekilde, mademki bir zamanlar aile ve geleneksel değerlere saygı daha istikrarlı, edepli ve kaynaşmış bir toplum oluşmasına yardım etmiştir, o halde geçmişin değerlerini bugüne taşımak için bugünün ahlaki serbestliğini kınamaya gerekçe var demektir.

Bununla beraber geriye doğru değişim projesinin daha az tercih edilecek sonuçları olabilir. Mesela, 'saati geriye döndürme' arzusu istikrarlı ve güvenli efsanevi geçmişi arzulayan bir nostaljiden başka bir şey olmayabilir. Genellikle tepkicilik sefil, bozulmuş veya sevimsiz bir şekilde resmedilen şimdiki zamana karşı, naif ve romantikleştirilmiş bir mazi imajını benimser. Altın Çağ en iyi şekliyle geçmişin seçme bir tasviri, en kötü biçimiyle ise geçmiş yaşamın çarpıtılmış res-

midir. Örneğin Batı Amerika topraklarının ele geçirilişi, öncü yerleşimcilerin güçlü bireyciliği kadar, yerli Amerikalıların soykırıma benzer şekilde yok edilişi olarak da görülebilir. Benzer şekilde 'Viktorya değerleri' edep, saygı ve çalışma arzusu yerine ezici sefalet, darülacezeler ve çocukların fahişeliği olarak da değerlendirilebilir.

Geçmişte varolan ütopya anlamında Altın Çağ düşüncesi, en basit şekliyle günün problemlerinden kaçarak tarihin efsanelerinde konfor arayışıdır. Modern düşünürler Viktorya dönemini yüceltirken Viktorya döneminde yaşayanlar da geçen 18. yüzyıla hayıflanıyorlardı. Bu anlamda hiçbir zaman bir Altın Çağ olmamıştır. Ayrıca geçmişten anlamlı dersler çıkarılabilse de bunların bugüne uygulanıp uygulanamayacağı tartışmalıdır. Tarihi şartlar birbirleriyle ilintili sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi unsurların oluşturduğu karmaşık bir ilişkiler ağının ürünüdür. Geçmişin takdire şayan bir özelliğinin, orijinal biçimiyle yeniden üretilebilse bile, zorunlu olarak bugün de aynı özellikleri taşıyacağı kesin değildir. Tüm kurum ve düşünceler ortaya çıktıkları döneme has olabilirler. Mesela, *laissez-faire* politikaları 19. yüzyılda, ilk sanayileşme döneminde canlı bir büyüme, girişim ve yeniliği teşvik etmiş olsa da aynı sonuçların gelişmiş sanayi ekonomilerinde gerçekleşeceğinin hiçbir garantisi yoktur.

### *Muhafaza İçin Değişim*

Geleneğin son biçimi ironik bir şekilde ilerlemeci olanıdır. Gelenekçiler yüzlerini değişime karşı tamamen çevirmezler veya değişimi ancak geriye doğru olduğunda benimserler. Bazı durumlarda tarihin ileri doğru yürüyüşünün kaçınılmaz olduğunu kabul ederler. Aslında zorunlu değişimi engellemeye çalışmak Kral Canute'nin med-cezirin akışını durdurmaya yönelik sözde girişiminde olduğu gibi anlamsızdır. Daha vahim bir durum ise değişimin doğal ve kaçınılmaz olduğunu kabul etmeyen kör gelenekçilerin daha dramatik ayaklanmalara neden olma riskidir. İlerlemeci muhafazakarlığın sloganı, reformu devrime tercihtir. Bu yaklaşım, statükoyu korumayı tercih edilir gören fakat değişim karşısında gösterilecek anlamsız bir direnişin de kendi kendini baltalamak olacağını ifade eden aydınlanmacı gelenekçiliktir. Fırtına karşısında, kökünden sökülme riski taşıyan dimdik bir meşe olmaktansa esnek bir söğüt olmak daha tercihe şayandır.

İlerlemeci muhafazakarlık genellikle Edmund Burke'ün düşüncelerivle ilişkilendirilir. Kıta Avrupa'sında geniş kabul gören tepkici muhafazakarlığın tersine Burke'e göre devrimi tetikleyen temel neden Fransız monarşisinin mutlakiyetçiliği inatla savunmasıdır. 'Değişim aracı bulunmayan devlet' Burke'e ([1790] 1968) göre 'muhafaza aracından yoksun kalır.' Bu ders, İngiliz monarşisinin, otoritesi üzerine dayatılan anayasal baskıları kabul ederek var olmayı başarabilmesinden çıkarılmıştır. William ve Mary yönetiminde anayasal monarşiyi tesis ederek İngiliz Devrimi'ni son aşamasına getiren 1688 'İhtişamlı Devrimi' muhafazakar reformun klasik örneğidir. Benzer dersler 1917 Rus Devrimi'nden de çıkarılabilir. Çarlık rejimi gittikçe artan sosyal ve siyasi reform hareketlerine taviz vermeyi körü körüne reddedince bir anlamda kendi düşüşünün mimarı olmuştur. Çar II. Nikolas'ın dokunaklı fakat saçma İlahi Haklar inancı ve 1905 Devrimi'nin gündeme getirdiği problemleri dikkate almadaki başarısızlığı, Lenin ve Bolşeviklerin 1917'de işlerini kolaylaştıran sosyal ve siyasi şartların oluşmasına imkan sağlamıştır. Gerçekten 19. yüzyılda genellikle başarısız olan tepkici muhafazakarlık, 20. yüzyılda faşizm ile olan ilişkisi nedeniyle nihai bir hüsrana uğrar. Bununla mukayese edildiğinde Burke'cü Anglo-Amerikan muhafazakarlığı çok daha başarılıdır. 'Muhafaza için değişim' felsefesi muhafazakarlara anayasacılık, demokrasi ve zaman zaman sosyal refah ve ekonomik müdahalecilik ile uzlaşma imkanı sağlamıştır.

Aydınlanmacı gelenekçilik hem yerleşik gelenekçilik hem de geriye doğru tepki akımlarından farklı bir tarih anlayışına dayanır. Gelenekçilik genellikle geçmişin devamlılığını öne çıkararak istikrarlı ve değişmeyen insan tarihi doğasına vurgu yapma eğilimindedir. Geriye doğru tepki yaklaşımı ise 'işlerin daha kötüye gideceği' inancına vurgu ile daha karamsar bir tarih anlayışına sahiptir. Bu iki yaklaşımın zıttına aydınlanmacı gelenekçilik 'doğal' değişimin kaçınılmaz olduğu düşüncesine dayanır; bu nedenle değişim ne övülmeli ne de yerilmeli sadece kabul edilmelidir. Bu görüş insan kontrolünün dışında olan ve Burke'ün isimlendirmesiyle 'Tabii Düzen'in dayattığı bir tarih anlayışını teklif eder. Buna göre insan faaliyetleri bir şekilde Tanrı'nın iradesiyle şekillenir ve bu nedenle insan müdahalesinin dışında yer alırlar. Aynı şekilde tarihi süreçler insan aklının, bırakın kontrol

etmeyi, tam anlamıyla kavrayamayacağı kadar girift ve karmaşıktırlar. Diğer bir ifadeyle tarihin gelgitlerle aktığı bir dünyada hikmet, insanlara akıntının tersine değil, akıntı yönünde yüzmeyi emreder.

Bu yaklaşım tarihin değişik dönemlerinde benimsenmiştir. Luis Hartz (1955) gibi yorumcular ABD'de gerçek bir muhafazakar geleneğin olmadığını öne sürerler. Amerikan siyasi kültürü bağımsızlık mücadelesiyle şekillenmiş olup ilerlemeye ve sonsuz bir gelecek rüyasına aşırı bir bağlılık gösterir. Bu gibi durumlarda muhafazakarlar Avrupalı mukabillerine nazaran değişime karşı daha müsamahakar ve reformlara karşı daha az şüphecidirler. Restore edecekleri bir feodal geçmiş, yani bir *ancien régime* olmadığı için Altın Çağ fantazileri daha az dikkatlerini çeker. Gerçekten 'muhafazakar' terimi ABD parti siyasetinde sadece 1960'lardan sonra geniş bir şekilde kullanılmaya başlamıştır. Kanada'da Muhafazakar Parti reforma olan bağlılığını göstermek ve kendisini düşüncesizce tepki gösteren parti imajından uzak tutmak için İlerlemeci Muhafazakar ismini benimsemiştir. Tek Ulus geleneği şeklinde isimlendirilen İngiliz ilerlemeci muhafazakar geleneği 19. yüzyıldaki Disraeli'e kadar uzanır. Muhafazakar Parti'nin Attlee yönetimindeki İşçi Partisi hükümetinin başlattığı sosyal demokratik reformları kabul etmesiyle zirvesine ulaşır. 1945 sonrasında kıta Avrupa'sında reformcu duruş, serbest teşebbüs ile refah ve sosyal adalet ihtiyacını dengelemeye çalışan Hıristiyan-Demokrat partiler tarafından benimsenmiştir.

Her ne kadar muhafaza niyetini içerse de değişim muhafazakarlar için çeşitli zorlukları beraberinde getirir. İlk olarak, hoş karşılanmasa bile en azından kabul edilmesi gereken 'doğal' değişimlerle, kendisine direnilmesi gereken değişim biçimini birbirinden ayırma problemi ortaya çıkar. Burke'ün yaptığı gibi bunu olaylar gerçekleştikten sonra yapmak çok kolaydır. Devrim olduktan sonra, ölçülü bir takım reformların gerçekleştirilememesinin bu kanlı devrimlere sebep olduğuna işaret etmek son derece kolaydır. Oysa birçok değişim talebinin gündemde olduğu zamanlarda neyin kabul edilir neyin kabul edilemez olduğuna karar vermek hiç de kolay değildir. Bir diğer problem ise, istikrar ve hoşnutluk oluşturmak şöyle dursun reformlar daha radikal değişimlere zemin oluşturabilirler. Bazı açılardan fakru zaru-

ret, devrim ateşini körüklemek yerine çoğunlukla miskinlik ve boyun eğmeyle karşılanır. Diğer taraftan siyasi ve sosyal şartları iyileştirmek değişim beklenti ve arzularını artırabilir. Muhtemelen 1980'lerde Sovyetler Birliği'nde olan da bu idi. Merkezi planlamanın eksikliklerine dikkat çeken Gorbaçov reformları, eleştiri ve protestoların geniş bir şekilde ifade edilebilmesine izin vererek rejimin çöküşünü hızlandırmaya yaramıştır.

## İlerleme

İlerleme sözlükte terakki etme, ileri doğru hareket etme anlamlarına gelir. 17. yüzyılda ortaya çıkan ve rasyonel ve bilimsel düşüncenin gelişiminin göstergesi olan ilerleme insanlık tarihinin en bariz özelliklerinden birisidir. 'Tarihin ileri doğru yürüyüşü'nü ifade eden ilerleme inancı, sonraları Batı entelektüel geleneğinin temel esaslarından birisi olmuştur. Mesela liberal düşünürler, ilerledikçe insanlığın sefalet, cehalet ve batıl inanç zincirlerinden kurtulacağına inanmışlardır. Bu durum İngiltere'de tarihi, entelektüel ve maddi bir gelişme süreci olarak tasvir eden 'Liberal (Whig) tarih yorumu'nun ortaya çıkışında görülebilir. 1848'de oldukça etkili eseri *History of England*'ın birinci bölümünde Thomas Macaulay şöyle yazabiliyordu: 'Ülkemizin son 160 yıllık tarihi esas itibariyle fiziki, ahlaki ve entelektüel gelişme tarihidir.' İlerleme düşüncesiyle ima edilen iyimserlik, sosyalist toplumun liberal kapitalizmin temellerinden ortaya çıkacağına inanan sosyalistleri de etkilemiştir. İlerleme inancı genellikle insanlık tarihini kaçınılmaz bir şekilde düşük medeniyet seviyesinden daha yukarıya çıkış olarak resmeden tarihselcilikle bir tutulur. Yaygın bir şekilde bu düşünce tarihsel değişim sürecini 'büyüme' ve 'evrim' gibi biyolojik teşbihlerle tanımlamaya çalışan girişimlerde de görülebilir. Fakat hangi esasa göre tarih, amansız ve karşı konulamaz bir gelişim süreci olarak resmedilebilir? Ayrıca ilerleme düzenli, evrimci ve reformcu mu olmalıdır yoksa daha dramatik, geniş kapsamlı ve devrimci mi?

### *Tarihin İleri Doğru Yürüyüşü*

Bilimsel devrimin ürünü olan ilerleme düşüncesi, yolculuğuna, rasyonalizmin gelişmesi ile elele devam etmiştir. Bilim insanlara

etraflarındaki dünyayla ilgili objektif bilgi elde etmelerini sağlayacak rasyonel ve güvenilir araştırma usulünü temin eder. Aynı şekilde bilim, insanları entelektüel arayışlarını engelleyen dini doktrin ve dogmalardan kurtarmış ve seküler Batı düşüncesini teşvik etmiştir. Akılla donanmış insan ilk defa sadece doğayı açıklamakla kalmamış ayrıca içinde yaşadığı toplumu anlamaya ve tarihi süreci yorumlamaya başlamıştır. Aklın gücü insana hayatını kontrol etme ve kaderini şekillendirme imkanı sunar. Artık karşılaşılan problemlere çözümler bulunabilir; insanın gelişimini sekteye uğratan engeller aşılabilir ve tespit edilen aksaklıklar tedavi edilebilirdi. Böylece rasyonalizm, insanlığı geçmişin kıskacından, gelenek ve örfün ağırlığından kurtaracaktır. Tarihin başarı ve başarısızlıklarından ders çıkarmak ve ileriye doğru gitmek mümkündür. Bu nedenle tarihi süreç, insan bilgisinin birikimine ve hikmetinin derinleşmesine şahittir. Her bir nesil bir öncekinden daha ileriye gidebilecektir.

İlerlemenin kaçınılmazlığına olan inanç ekonomik, sosyal ve siyasi değişimi 'modernleşme' ve 'kalkınma' terimleriyle yorumlama eğiliminde kendini gösterir. Mesela gelişmiş sanayi toplumlarında meydana gelen sosyal ve siyasi değişimler genellikle modernleşme süreci şeklinde tanımlanırlar. 'Modern' sadece çağdaş olma, 'şu anda' bulunma anlamlarına gelmez, ayrıca geçmişe nispetle ilerlemeyi, 'günü' ve 'modası geçen'den uzaklaşmayı ifade eder. Siyasi modernleşme genellikle anayasal yönetimin ortaya çıkması, sivil özgürlüklerin korunması ve demokratik hakların genişlemesine karşılık gelir. Kısaca söylemek gerekirse 'modern' siyasi sistem liberal demokrasidir. Sosyal modernleşme ise sanayileşmenin ve kentleşmenin yayılmasıyla bağlantılıdır. 'Modern' toplumlar verimli sanayileşmiş ekonomilere ve yüksek seviyede maddi refaha sahiptirler. Benzer şekilde, Batılı sanayileşmiş toplumlar çoğu zaman 'kalkınmamış' veya 'kalkınmakta' olanlara kıyasla 'kalkınmış' diye isimlendirilirler. Bu terminoloji açıkça Batı'da bulunan liberal demokratik sistemlerin ve sanayileşmiş ekonomilerin Afrika, Asya ve Latin Amerika'da bulunan daha geleneksel yapılara kıyasla daha üst medeniyet seviyesine sahip bulunduğuna işaret eder. Bu gibi durumlarda 'geleneksel' tabiri geriliği ima eder. Ayrıca Batı'daki modernleşme sürecini 'gelişme' şeklinde tanımlamak Batılı olmayan toplumların da büyük ölçüde aynı yolu takip

edeceğini öne sürmektir. Böylelikle insanlık tarihi, Batılı toplumların öncülüğünde ileri doğru yürür biçimde resmedilmektedir. Batılı toplumlar diğer toplumların takip edeceği yol haritasını çizmektedirler.

Bununla beraber ilerleme düşüncesi evrensel değildir. Mesela, gelişmekte olan ülkelerdeki birçok kişiye göre, siyasi ve sosyal ilerlemenin tamamen Batılı terimlere hasredilmesi hem Batılı olmayan toplumların farklı kültür ve geleneklerini tanımaya engeldir hem de başka gelişme modelleri olabileceği ihtimalini görmezlikten gelme anlamı taşır. Daha başka esaslı gerekçelerle de ilerleme düşüncesi tartışma konusu yapılır. Böyle bir duruş genellikle rasyonaliteye olan inancın yanlışlığını öne süren muhafazakar kuramcılar tarafından sergilenir. Burke'ün iddia ettiği üzere dünya, insan aklının kuşatabileceğinden çok daha karmaşık ve geniştir. Şayet bu doğru ise liberal ve sosyalist kuramcılar tarafından ortaya konulan 'düşünce sistemleri' açıklamayı amaçladıkları realiteyi kaçınılmaz bir şekilde basitleştirmekte veya çarpıtmaktadırlar. İnsanların dünyayı yeniden modelleyip reform edecekleri güvenilir bir reçete bulunmamaktadır. İster reform isterse devrim şeklinde olsun sosyal ve siyasi şartları iyileştirme yönündeki girişimlere karşı muhafazakarlar, Oakeshott'un sözleriyle ifade etmek gerekirse 'tedavi hastalıktan daha kötü olabilir' diyerek sık sık uyarıda bulunurlar. Aklıselim bu nedenle insanın ilerleme hayalini bırakmasını ve eylemlerini daha sağlam tecrübe, tarih ve gelenek temeline oturtmasını tavsiye eder.

### *Reform Yolu ile İlerleme*

'Reform' kelimesinin sözlükteki ilk anlamı askerlerin sıralarını yeniden düzene sokmasını ifade eden yeniden dizilme (*re-form*), düzenlemedir. Reformun bu anlamı ironik bir şekilde geçmişin yeniden kurulmasını, bir şeyin aslına uygun olarak yenilenmesini ifade ettiği için gerici bir özellik taşır. Reformun geriye dönük boyutu 16. yüzyılda Protestan kiliselerinin kuruluşunu tanımlamak için kullanılan 'Reformasyon' teriminde açıkça görülebilir zira bu fikrin savunucuları reformu daha eski ve sanki daha saf bir ruhi tecrübeyi yeniden inşa etme girişimi olarak kabul ederler. Bununla beraber kelimenin modern anlamı eski halin iadesinden daha çok yenilik ile ilişkilendi-

rilir; reform artık eskiye dönme yerine baştan yapmak, yeni bir biçim yaratmak anlamlarını ifade eder. Reform günümüzde ilerleme düşüncesiyle ayrılmaz bir şekilde irtibatlandırılır. Mesela, 'hal ve hareketlerini reform etmek' davranışlarını düzeltmek; 'reform olmuş karakter' kötü huylarını terketmiş kişi; 'ıslahhane' (*reformatory*) anti-sosyal davranışların düzeltildiği yer anlamlarına gelir. Bu nedenle 'reform' her zaman daha iyi olmayı veya iyileştirmeyi ifade ettiği için pozitif anlam taşır. Dolayısıyla aslına bakılırsa, reform olarak kabul edileni eleştirmek veya kınamak bir anlamda çelişkidir.

Fakat reform belirli bir çeşit iyileştirmeyi ifade eder: Temel özelliklerini değiştirmeden şahıs, kurum veya sistemlerin istenmeyen yönlerini ortadan kaldırmayı sağlayacak bir değişime işaret eder. Esasında onlar aynı şahıs, kurum ve sistem olarak kalırlar. Mesela bir kurumun reform edilmesini talep etmek onun yapısının yeniden düzenlenmesini, güçlerinin veya işlevlerinin değişimini istemek anlamında olup, bizzat kurumun ilga edilmesi veya yenisiyle değiştirilmesini teklif etme anlamı taşımaz. Bu anlamıyla reform devrimin karşıtıdır; süreklilik içinde değişimi temsil eder. Gerçekten reforma taraf olmak için söz konusu şahıs, kurum veya sistemin kendi içinde korunma veya iyileştirilme kapasitesinin olduğuna inanmak gerekir. Oy hakkının genişletilmesi ve kurumsal düzenlemeler gibi siyasi reformlar mevcut anayasal yapı içinde gerçekleştirilir. Benzer bir şekilde halkın sağlığı, ev edindirme veya yaşam şartlarındaki iyileştirmeler şeklindeki sosyal reformlar da sosyal yapının tamamen değiştirilmesinden çok iyileştirilmesine yardımcı olurlar. Reform bu anlamıyla statükoyu şartlı kabul anlamına gelir; -iyileştirilmeleri şartıyla- mevcut kurum, yapı ve sistemlerin, bunların yerini alması muhtemel yenilere tercih edileceklerini ifade eder. Bu nedenle reform dramatik ayaklanmalardan daha çok kademeli iyileştirmeye, radikal kopuştan daha çok tedrici ilerlemeye, devrimden daha çok evrime karşılık gelir.

Reforma taraftar olmak evrim yoluyla değişimi, devrim vasıtasıyla değişime tercih etmek demektir. Biyolojide 'evrim', türlerin var olabilmek ve gelişebilmek için kendi çevrelerine uyum sağladığı ya da bunda başarısız olarak yok oldukları, her türün kendi içinde gerçekleşen genetik mutasyon sürecini ifade eder. Charles Darwin (1809-82) bu durumu 'doğal ayıklanma' diye isimlendirir. Bu yolla insan gibi daha

üst ve karmaşık türler, maymunlar gibi daha alt ve basit türlerden evrimleşerek ortaya çıkmışlardır. Fakat bu oldukça tedrici bir süreç olup muhtemelen binlerce ve hatta milyonlarca yılda gerçekleşmiştir. İşte evrimci değişimin bu tedrici ve aşamalı doğası hem liberallerin hem de parlamentarizmi benimseyen sosyalistlerin devrim yerine reformu tercih etmelerine neden olmuştur.

Liberal reformculuk genellikle Jeremy Bentham'ın (bkz. s. 441) faydacılığı (bkz. s. 440) ile ilişkilendirilir. Faydacılık İngiltere'de 19. yüzyılda en önemli reformların gerçekleştirilmesini sağlayan 'felsefî radikalizm'in temelidir. Tüm bireylerin kendi mutluluklarını en üst seviyeye çıkarmaya çalıştıkları faydacı varsayıma dayanan felsefî radikaller 'en fazla sayıdaki kişinin azami mutluluğu' ilkesini uygulayarak çok geniş hukuki, ekonomik ve siyasi reformlara girişmişlerdir. Bentham hukukun tamamen kanunlaştırılmasını ve hukuki sistemin, teamüli hukuk gibi geleneksel düşüncelere veya 'doğal hukuk' ya da 'doğal haklar' gibi metafizik kavramlara yer vermeyen makul rasyonel temellere dayandırılmasını teklif eder. Felsefî radikaller, ekonomik yaşamda Adam Smith (bkz. s. 415) ve David Ricardo'nun (1772-1823) klasik ekonomi politiğini şiddetle savunurlar. Piyasanın işleyişinin tekelcilik veya korumacılık girişimleriyle kısıtlanmasını eleştirirler. Siyasi reform programları düzenli seçimler, gizli oy ve evrensel oy hakkını kapsayan daha fazla demokrasi talebi etrafında yoğunlaşır. Gerçekten liberal reformcuların bu gayretleriyle İngiltere 19. yüzyılda hiyerarşik ve aristokratik bir toplumdan modern parlamenter demokrasiye dönüşmüştür.

19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan sosyalist reformculuk bilinçli bir şekilde liberal temeller üzerine bina edilmiştir. Meşhur oyalama taktikleriyle Hannibal'ı yenen Romalı general Fabius Maximus'un adından esinlenerek 1884'te kurulan Fabian Cemiyeti 'tedrici değişimin kaçınılmazlığı'na olan inanca vurgu yapar. Marksizm (bkz. s. 99) tarafından temsil edilen devrimci sosyalizm düşüncesini açıktan reddeden Fabianlar bunun yerine sosyalist toplumun aşamalı ve bilinçli reform süreciyle liberal kapitalizmden tedricen çıkacağını iddia ederler. Bu gibi düşünceler Avrupa'da ve diğer yerlerde parlamentarizmi benimseyen sosyalistler tarafından savunulmuştur. Almanya'da Eduard Bernstein (bkz. s. 379) *Evolutionary Socialism*'de ([1898]

1962) ortodoks Marksizmin ilk temel eleştirisini yaparak kapitalizmden sosyalizme kademeli ve barışçı bir geçiş düşüncesini savunur. Sosyalist reformculuk geleneği modern Batı sosyal demokrasisinin temelidir. Anthony Crosland (bkz. s. 379) *The Future of Socialism*'de (1956) sosyalizmi kapitalizmin ortadan kaldırılması veya onun ortak mülkiyet sistemiyle değiştirilmesi olarak tanımlamaz; bilakis onu toplumda ödül ve imtiyazların daha eşitçe dağıtıldığı, eşitlik hedefine doğru düzenli bir ilerleme şeklinde tarif eder. O, bunun, sosyal devletin büyümesi, eğitim desteklerinin iyileştirilip genişletilmesi ve kademeli sosyal reform süreciyle gerçekleşeceğini iddia eder.

## Faydacılık

Faydacı teori 18. yüzyılın sonlarında doğal haklar teorilerine alternatif bir bilimsel yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. İngiltere'de 19. yüzyıl boyunca Felsefi Radikaller tarafından geliştirilen faydacılık sosyal, siyasi ve hukuki birçok alanda geniş reformların temelini oluşturmuştur. Klasik liberalizmin (bkz. s. 35) en temel taşı olan faydacılık muhtemelen ahlak felsefesinin siyasi meselelere etkide bulunan en önemli dalıdır.

Faydacılığa göre bir eylem, politika veya kurumun 'haklılığı' onun mutluluğu artırma derecesiyle belirlenir. Bu anlayış, insanları kendi çıkarlarının motive ettiği ve çıkarların da haz veya mutluluğu arzulama ve acıdan kaçınma isteğiyle tanımlandığı varsayımına dayanır. Bireyler böylece her bir eylemin ortaya çıkaracağı haz ve acı miktarını hesap ederek acı yerine hazzın en üst seviyede olduğu durumu tercih ederler. Faydacı düşünürler haz ve acıyı yoğunluk, süre vb. durumlarını dikkate alarak fayda terimiyle ölçmenin mümkün olduğuna inanırlar. Mümkün olan en fazla hazzı ve mümkün olan en az acı veya mutsuzluğu arayan insanlar faydayı en üst seviyeye çıkarmaya çalışırlar. Fayda ilkesi, 19. yüzyılın klasik 'en fazla sayıdaki kişinin azami mutluluğu' formülü kullanılarak toplum bazında daha geniş ölçekte yaygınlaştırılabilir.

Maamafih faydacılık bir teoriler demeti şeklinde gelişmiştir. Klasik faydacılık eylem faydacılığı olup bir eylemi, şayet

sonuçları en azından diğer alternatif eylemler kadar acıdan daha fazla haz ortaya çıkarıyorsa doğru kabul eder. Kural faydacılığı ise bir eylemin doğruluğunu, onun, takip edildiğinde iyi sonuçlar ortaya çıkaran bir kurala uyumluluğuyla belirler. Faydacı genelleme şeklinde isimlendirilen yaklaşıma göre bir eylemin doğruluğu onun sonuçlarına göre belirlenmez; bilakis onun sonuçlarının evrensel boyutta gerçekleştirilebilir eylem olması esasına göre tespit edilir. Muharrik güç faydacılığı, her bir eylemin sonucundan daha çok eylemi yapan kişinin niyetine vurgu yapar.

Faydacılık ahlaki kararlar verirken objektif temeller sağlama kapasitesinden dolayı caziptir. O, toplum üzerine değer dayatmaz; ona göre toplumdaki her bir kişi kendisi için neyin arzu edilir neyin acı verici olabileceğini belirleme kapasitesine sahiptir. Bu nedenle her bir bireye kendi ahlaki tercihini yapma izni vermek gerekir. Bu nedenle farklılığı ve özgürlüğü benimseyen faydacılık haz arayan varlıklar olmaları hasebiyle diğer insanlara saygı talep eder. Bu kavramın hem felsefi hem de ahlaki kusurları bulunmaktadır. Felsefi açıdan faydacılık hem sosyal bağlamdan kopuk hem de tarih dışı oldukça bireyci bir insan doğası görüşüne dayanır. Mesela, şahsi çıkarı önceleyen davranışların insan toplumlarının evrensel bir özelliği olduğu iddiası kesin değildir. Ahlaki açıdan ise faydacılık, kaba hazcılıktan başka bir şey değildir. J. S. Mill (bkz. s. 314) bunu, (her ne kadar Mill'in kendisi tadil edilmiş bir faydacılık biçimini benimsemiş olsa da) 'aptal bir memnun olmaktansa memnun olmayan Socrates olmayı tercih ederim' sözleriyle dile getirir. Faydacılık ayrıca yanlış kabul edilen eylemlere izin verdiği için geniş bir kesim tarafından eleştirilir. Buna göre, mesela, temel insan haklarının ihlal edilmesi toplumun genel faydasının en üst seviyeye çıkarılmasına hizmet ediyorsa kabul edilebilir bir durumdur.

## Anahtar Şahsiyetler

**Jeremy Bentham (1748-1832)** İngiliz filozof ve hukuk reformcusu Bentham faydacılığın kurucusu olup ayrıca felsefi

radikalizmin temellerini atmıştır. Onun doğal haklara alternatif olarak geliştirdiği ahlaki ve felsefi sisteme göre insanlar fayda terimini esas alarak haz ve acıyı hesap eden rasyonel çıkarcı varlıklardır. 'Azami mutluluk' ilkesini kullanarak *laissez-faire* ekonomisinin meşruiyetini ispatlamaya çalışan Bentham çok geniş boyuttaki hukuki ve anayasal reformları desteklemiştir. Yaşamının sonlarında evrensel oy hakkının tanınmasını talep ederek siyasi demokrasiyi savunmuştur. Bentham'ın temel eserleri *A Fragment on Government* ([1776] 1948) ve *Introduction to Principles of Morals and Legislation*'dır ([1789] 1948).

**James Mill (1773-1836)** İskoçyalı filozof, tarihçi ve ekonomist Mill faydacılığı radikal reform hareketine çevirmiştir. Benthamcı felsefeyi kullanarak merkantilizme, kiliseye, yerleşik hukuk sistemine ve özellikle aristokratik yönetim biçimine saldırır. Mill iyi yönetimi sağlamanın tek aracı olarak gördüğü, yönetilenlerin veya en azından 'en fazla sayı'nın çıkarına hizmet eden, 'saf demokrasi' diye isimlendirdiği siyasi modeli destekler. Bu esasa göre o oy hakkının tedricen genişletilmesini, sık sık seçim yapılmasını ve gizli oy sistemini tavsiye eder. Mill'in en meşhur eseri *Essay on Government*'dır (1820).

**Peter Singer (1945- )** Avustralyalı Singer çok çeşitli siyasi meseleleri değerlendirmek için faydacılığı kullanır. Hayvanlara iyi muamele yapılması gerektiğini savunur. Diğer türlere iyi muamelede bulunma diğerkamlığı, duyu sahibi varlıklar olmalarından dolayı onların da acı çektiği gerçeğinden kaynaklanır. Ona göre hayvanlar da insanlar gibi fiziki acıdan kaçmaya çalışırlar, bu nedenle o insan çıkarlarını hayvanlarınkinin üzerine çıkarmaya çalışan her türlü girişimi, yani, 'türcülüğü' kınar. Bununla beraber diğerkamlığın eşit muameleye işaret etmediğini belirten Singer hayvan haklarını diğer haklarla birleştirmeye çalışmaz. Singer ayrıca faydacılığı zengin ülkelerden fakir ülkelere yapılan gittikçe artan yardımları meşrulaştırmak için kullanır. Singer'in en önemli eserleri *Animal Liberation* (1975), *Practical Ethics* (1993) ve *How Are We to Live?*'dir (1993).

## İleri Okumalar

Brandt, R. B., *Morality, Utilitarianism and Rights*, Cambridge: CUP, 1992.

Goodin, R., *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge: CUP, 1995.

Sen, A. ve Williams, B. (ed.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: CUP, 1982.

Bir değişim süreci olarak reformun devrime kıyasla birçok avantajı bulunmaktadır. Bunların başında, değişimi süreklilik içinde gerçekleştirmesi sayesinde reformun, sosyal ahengi bozmadan barışçı yollarla yapılabilmesi gelmektedir. Reform nihayetinde köklü değişiklikler gerektirebilir, fakat kısmi bir şekilde parça parça zamana yayılarak gerçekleştiği için başta ona mesafeli duranlar tarafından bile muhtemelen kabul edilebilir bulunabilir. Bu durumu birçok Batılı toplumda oy hakkının kademeli bir şekilde ilk önce erkek işçi sınıfına ve nihayetinde kadınlara kadar genişletilmesi yoluyla siyasi demokrasinin tesis edilmesinde görmek mümkündür. Buna karşın devrim zor kullanarak değişimi toplum üzerine dayatmadır. Durum dramatik bir şekilde kutuplaşmaya neden olup ayrılıkları derinleştirmekte ve genellikle de ahlaken kabul edilemiyecek bir şiddetle gerçekleşmektedir. Reformun ikinci avantajı, mevcut olanı bir kenara atmayıp bilakis onun üzerine bina edilmesidir. Bu şekliyle reform, politikaların soyut teoriler yerine pratik şartlara göre belirlendiği pragmatik siyaset tarzıdır. Bir dereceye kadar reform muhafazakarlığın geleneksel olarak öğrettiğini kabul eder: Tüm teori ve düşünce sistemleri kusurlu olma ihtimali taşır. Devrim yoluyla gelen değişim sonucunda geçmişten tamamen kopuş aslında güvenilir bir harita kılavuzluğu olmadan bilinmeyen bir araziye girmek demektir.

Üçüncü olarak reform bilimsel araştırma için en uygun gelenek olan deneyciliğe başvurur. Reform aşamalı bir süreçtir; oldukça küçük adımlarla ilerler. Sözgelimi, modern sosyal devletler bir gecede kurulmamışlardır; belirli bir zaman dilimi içinde sosyal güvenlik sisteminden sağlık ve eğitim desteklerinin genişlemesine kadar bir dizi

reformla inşa olunmuşlardır. ABD'de 1960'ların refah programı 1930'larda F. D. Roosevelt tarafından atılan temelleri esas almıştır. Benzer bir şekilde İngiltere'de 1940'lardaki Attlee reformları I. Dünya Savaşı'ndan önce Asquith tarafından başlatılan programların bir uzantısıdır. Reformun kademeli olmasının faydası, 'deneme yanılma' yolu ile ilerleyen bir süreç olmasıdır. Reformlar uygulamaya konulduktan sonra değerlendirme yapılıp yeni ve daha ileri reformlar için düzenlemelere gidilir. İlerleme rasyonalizme olan inanca dayanır; bu nedenle reform da basit ifadesiyle daimi tecrübe ve gözlemle ilerlemeyi sağlayan bir araçtır. Evrimleşerek değişim insan bilgisini genişletme ve rafine hale getirme sürecidir. Devrim yerine reformu tercih etmek, dünyayı değiştirme arzumuzun onun nasıl işlediği hususundaki bilgimizin önüne geçmemesini sağlar.

### *Devrim Yoluyla İlerleme*

Devrim en dramatik ve geniş kapsamlı değişim biçimidir. Değişimin sürekli anayasal çerçeve içinde gerçekleştiği reform ve evrimden farklı olarak devrim en yaygın anlamıyla bir yönetim sistemini devirme ve değiştirme anlamı taşır. Bununla beraber devrim kavramının 14. yüzyılda gelişen ilk anlamı, genellikle 'doğal düzen' olarak kabul edilen bir siyasi düzenin toptan restorasyonu şeklindeki köklü değişimi ifade etmez. Bu anlayış, döngüsel değişim anlamındaki devrim (*revolution*) düşüncesini doğurmuştur ki 'dönmek' (*revolve*) kelimesi de bunun bir göstergesidir. Hem İngiltere'de anayasal monarşiyi tesis eden 'İhtişamlı Devrim'de (1688) hem de Amerikan kolonilerinin bağımsızlıklarını kazandıkları Amerikan Devrimi'nde devrimciler tarihi olarak yeni bir düzen kurmaktan ziyade kaybedilen ahlaki düzeni yeniden tesis etmeyi amaçlıyorlardı.

Bununla beraber devrimle köklü değişim arasındaki ilişkinin de uzun bir tarihi geçmişi bulunmaktadır. 1688'deki 'İhtişamlı Devrim'e giden süreçte vuku bulan 1640'lar ve 1650'lerin İngiliz Devrimi monarşiyi devirerek Oliver Cromwell yönetiminde Cumhuriyeti (*Commonwealth*) tesis etmiştir. Amerikan Devrimi sadece bağımsızlığı kazandırmakla kalmamış aynı zamanda anayasal cumhuriyet olan Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşunu da sağlamıştır. Ancak

modern devrim kavramı, büyük ölçüde, eski rejimi doğrudan yıkmayı hedefleyen Fransız Devrimi'nden (1789) etkilenmiştir. Fransız Devrimi 19. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan 1830 ve 1848 gibi devrimlerin temel modeli olmuş ve Marx (bkz. s. 457) gibi devrimci düşünürleri kesin bir biçimde etkilemiştir. Aynı şekilde ilk 'sosyalist' devrim olan Rus Devrimi de (1917) 20. yüzyılın devrimci teori ve pratiğini derinden etkilemiş, Çin Devrimi (1949), Küba Devrimi (1959), Vietnam Devrimi (1972) ve Nikaragua Devrimi (1979) gibi diğer devrimlere esin kaynağı olmuştur.

Birbiriyle rekabet halinde olan devrim teorileri büyük ölçüde belli bir devrim örneğine dayanarak kendi modellerinin temel özelliklerini belirlerler. Mesela Hannah Arendt'in (bkz. s. 71) *On Revolution*'da (1963) ağırlıklı olarak İngiliz ve Amerikan devrimlerine dayanarak geliştirdiği liberal devrim anlayışına göre devrimler bir özgürlük arayışıdır ve böylelikle mevcut siyasi sistemin başarısızlıklarını gün yüzüne çıkarır. Diğer taraftan Fransız Devrimi'ni örnek alan Marx, devrimi, tarihin kaçınılmaz akışı içinde tüm sınıflı toplumlarda mevcut zıtlıkları ortaya çıkaran bir aşama olarak kabul eder. Gerçekte hiçbir devrim diğerine benzemez; her bir devrim farklı siyasi, sosyal ve kültürel özelliklerin karışımı, muhtemelen biricik ve oldukça karmaşık tarihi bir fenomendir. Mesela geriye dönük bir hareket olup teokratik mutlakiyetçiliği tesis etmeye çalışan İran İslam Devrimi (1979) ilerlemeci değişim anlayışına sahip Batılı devrim düşüncesinden oldukça farklıdır. Sovyetler Birliği ve diğer yerlerdeki ortodoks komünist rejimlerin yıkılışına veya devrilmesine tanıklık eden Doğu Avrupa devrimleri (1989-91) bir sosyalist devrim görüntüsü yaratmıştır ki bizzat bu sosyalist devrim bir dereceye kadar sosyalizm öncesi ilkeleri yeniden canlandırmaya çalışan bir devrimle yıkılmıştır. Herşeyden öte bu durum yerleşik tarihsel ilerleme kavramı hakkında büyük şüpheler uyandırır.

Devrim gerçekten 'özü itibariyle tartışmalı' kavramlardan birisidir. 'Devrim'in yerleşik bir tanımı olmadığı için objektif olarak bir devrimin gerçekleştiğini belirlemek de hemen hemen imkansızdır. Bununla beraber tümünü kapsamasa da genel olarak devrimlerin temel özelliklerini tespit etmek mümkündür. İlk olarak devrimler ani ve dramatik değişim dönemleridir. Devrimler sınırlı bir zaman dilimi

içinde cereyan eden büyük ayaklanmaları içerir. 'Devrim' terimi Sanayi Devrimi gibi uzun zaman diliminde kademeli bir şekilde gerçekleşmiş değişimler için mecazen kullanılmaktadır. Bazı durumlarda başlangıcı ani olan ayaklanmalar zaman içinde daha uzun süreli evrimsel değişime dönüşebilir. Bu anlamda 1917'de başlayan Rus Devrimi 1991'de Sovyetler Birliği'nin yıkılışına kadar devam etmiş ve hala temel hedef olarak belirlediği 'komünizmin inşası' gerçekleşmemiştir. İkinci olarak, devrimler genellikle şiddet içerirler. Mevcut rejime meydan okuyan devrimler, mevcut anayasal çerçevenin dışında faaliyette bulunmaya zorlanırlar ve bu da silahlı mücadeleye ve hatta iç savaşa başvurmak anlamına gelir. Ancak çok az kan dökülerek gerçekleşen devrimler de vardır. Mesela 1991 Ağustosunda, başarısız askeri ihtilal girişimi esnasında tanklar Rus parlamento binası Beyaz Ev'in önündeki barikatlara doğru yürüdüğünde sadece üç kişi ölmüştür ki bu ihtilal aynı yılın Aralık ayında Sovyetler Birliği'nin çöküşüne sebep olmuştur.

Üçüncüsü, devrimler genellikle gösteri, grev, yürüyüş, isyan ve diğer kitle katılımlarını içeren popüler ayaklanmalardır. David Beetham (1991) devrimin ayırıcı özelliğinin meşruiyetin kaybolmasıyla ortaya çıkan kanun dışı kitlesel eylemler olduğunu iddia eder. Halkın katılım seviyesini tespit etmek çoğu zaman hiç kolay değildir. Mesela, bir görüşe göre Kasım 1917 Rus Devrimi bir halk devriminden daha çok, iyi organize olmuş Bolşevik devrimciler tarafından gücün ele geçirildiği bir ihtilal karakteri taşımaktaydı. Fakat bu görüş, Bolşeviklerin gücü ele geçirmesinin, bir önceki Mart ayında kitlesel gösteri dalgaları sonucunda Çarlık rejiminin yıkılışıyla başlayan bir sürecin son adımı olduğu gerçeğini gözden kaçırmaktadır. Son olarak devrimler sadece yönetici sınıfın ve elitlerin bir diğeriyle değiştirilmesinden daha köklü değişiklikleri kapsar. Devrim siyasi *sistem*deki, yani toplumun temellerindeki değişimi ifade eder.

Devrimin reforma tercih edilme nedeni reformun yapmacık bir hareket olduğu yönündeki inançtır. Reform aslında kınadığı düşünülenin devamını sağlamaya hizmet eder. Devrimci sosyalistlerin nesiller boyu süren analizleri bu yöndedir; onlar reformculuğun sosyal ilerlemeyi sağlamadan daha çok kapitalist sisteme payanda olduğunu savunurlar. Mesela *Social Reform or Revolution*'da (1899] 1937) Rosa

Luxemburg Alman sosyalizminin reformcu eğilimini parlamenter demokrasiyi 'burjuva demokrasisi' şeklinde niteleyerek eleştirir. O 'parlamenter kretinizm'in bir biçimi olarak gördüğü seçimli siyasi sistemi kınar ve bunun proletaryaya hizmet değil ihanet ettiğini iddia eder. Reformculuğun muhtemelen en meşhur eleştirmeni olan V. I. Lenin (bkz. s. 102) *The State and Revolution*'da ([1917] 1973) parlamento seçimlerinin, 'birkaç yılda bir parlamento yoluyla hangi yönetici sınıfın halkı bastırıp ezeceğine' karar vermekten başka bir anlam taşımadığını öne sürer.

Luxemburg ve Lenin gibi devrimcilere göre reformculuk iki gerekçe ile kınanmalıdır. Birinci neden hedefi kaçırmasıdır: Reform temel problemler yerine yüzeysel problemleri dile getirir. Devrimci sosyalistler baskı ve sömürünün özel mülkiyet ve dolayısıyla kapitalist sistemden kaynaklandığını öne sürerler. Buna karşın reformcular dikkatlerini ekonomik güvence, daha geniş sosyal haklar ve demokratik siyaset için mücadele gibi diğer konulara yoğunlaştırırlar. Bu gibi reformlar yaşam ve çalışma şartlarını iyileştirse de kapitalist sınıf sistemini olduğu hal üzere bıraktıkları için köklü bir değişikliği meydana getirmede başarısız kalırlar. İkinci olarak, reform sadece temel meseleleri gündeme getirememe sıkıntısı yaşamaz aynı zamanda problemin bizatihi bir parçası da olabilir. Kapitalizmin varlığını devam ettirebilmesinin sırrı reforma olan duyarlılığıdır; bu nedenle devrimciler reformun aslında kapitalizmi güçlendirdiğini iddia ederler. Bu bakış açısına göre siyasi demokrasinin gelişip sosyal devletin uygulanması, yaşadıkları toplumun adil ve hakça olduğu hususunda işçi sınıfını ikna ederek onları sömürenlerle uzlaşıya teşvik eder. Bu anlamda tüm reformlar muhafazakar özellik taşırlar: Reform değişimin sadece kurulu anayasal veya sosyo-ekonomik çerçeve içinde yapılmasına yardımcı olur. Sosyalizmin ötesine giden bu düşünce tarzı açıkça, anarşizm, milliyetçilik, feminizm ve dini fundamentalizm gibi devrimci doktrinlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

## Ütopya

Ütopya terimi İngiliz bilim adamı, Lordlar kamerasının başkanı ve adalet bakanı Thomas More (1478-1535) tarafından icat edilmiş ve

ilk defa *Utopia*'da ([1516] 1989) kullanılmıştır. More'un eseri Güney Pasifik'teki cennet parçası bir adada mevcut farazi ve kusursuz bir toplumu tasvir eder. Yorumcular onun kitabı yazma gerekçesinin savunma mı hiciv mi veya temel derdinin dini mi siyasi mi olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. 'Ütopya' kelimesinin iki kaynağı bulunmaktadır: Yunanca 'olmayan yer' anlamında *ou topos* ve yine Yunanca 'iyi yer' anlamında *eu topos*. Günlük kullanımda ütopya ideal veya mükemmel toplumu ifade eder. More'un terimindeki muğlaklık günümüze kadar çözülememiştir. 'Ütopik' terimi genellikle başarılamıyacak yüksek hedeflerle bağlantılı, imkansız ve gerçekçi olmayan inançlara karşılık gelecek şekilde istihza için kullanılır. Bu nedenle 'olmayan bir yer'i ima eden ütopyanın böyle bir toplumun *henüz* mevcut olmadığını mı yoksa *hiç* mevcut olmayacağını mı ifade ettiği açık değildir. Ütopya ve ütopyacılık için daha ciddi sorunlar da bulunmaktadır. Mesela, ütopyacı düşünce belli bir yapı veya işlevle mi uygunluk arz eder yoksa tüm siyasi ve sosyal gelişme projeleri ütopik özellik mi taşırlar? Ayrıca hangi siyasi doktrinler ütopik düşünce için daha verimli bir zemin teşkil eder veya siyasi ütopik modeller nasıl farklılaşırlar? Son olarak, ütopik düşünce tarzı sağlıklı mıdır değil midir veya çağdaş siyaset kuramcıları tarafından neden büyük ölçüde terk edilmiştir?

### *Ütopyacılığın Özellikleri*

Ütopyalar herşeyden önce muhayyel dünyalardır. Muhayyel dünyalar edebiyat, folklor ve felsefede uzun bir tarihe sahiptir. Birçok geleneksel toplum ve din Altın Çağ veya Cennet mitine dayanır. Çoğu zaman bu mitler, mevcut toplumda geçerli değerlere kaynaklık eden ve ortak bir kimlik duygusunun inşasında yardımcı olan geçmişte yaşanmış mükemmel bir dönemin imajını zihinlerde uyandırırlar. Bazı durumlarda ise bu mitler, geleceğe dair beklentiler de içerir. Mesela Yahudi-Hıristiyan gelenekteki Cennet Bahçesi insanoğlunun 'yeryüzüne düşüşü'nden önce varolan dünyevi mükemmelliği temsil eder; 'Tanrı'nın yeryüzündeki Krallığı' düşüncesi ise Hz. İsa'nın ikinci gelişiyle başlayacak, gelecek bin yıllık ilahi yönetim dönemine olan inanç, yani binyılcılık tarafından canlı tutulmaktadır. Plato'nun

*Republic*'i genellikle ilk siyasi ütopya örneği olarak kabul edilir. Plato (bkz. s. 26) bu eserde erdem, adalet ve düzeni içeren bir toplum tasvir eder. Buna göre bu toplumda filozof-kral, yani Koruyucular yöneticidirler; askeri sınıf, yani Yardımcılar, düzeni sağlayıp güvenliği temin ederler ve normal vatandaşlar, yani Üreticiler de toplumun maddi ihtiyaçlarını karşılamakla meşguldürler.

Modern biçimiyle ütopyacı düşünce daha özel kültürel ve tarihi köklere sahiptir. Sosyal ve siyasi teorikleştirme biçimi olarak ütopyacılık temelde Batılı bir olgudur ve 18. yüzyıldan itibaren Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkar. Akla olan inanç, düşünürleri, insanlık tarihini ilerleme kavramı ışığında değerlendirme hususunda teşvik etmekle kalmamış ayrıca insanı ve sosyal gelişmeleri sınırsız ihtimaller çerçevesinde düşünme imkanı sunmuştur. Akılla silahlanmış insanlık, toplumu ve kendini yeniden kurabilirdi ve bu süreç potansiyeli itibariyle sınırsızdı. Sosyal mükemmellik fikri artık düşünülemez olmaktan çıkar. İmkansız rüyalar artık gerçekleştirilebilir hedeflere dönüşür. Topyekun bir siyasi ve sosyal değişim projesi olan ve böylelikle her şeyin mümkün olduğunu gösteren 1789 Fransız Devrimi, bu yeni düşünce tarzı için güçlü bir saik olmuştur. Gelişmekte olan bu ütopik yaklaşımların örnekleri Jean-Jacques Rousseau'nun 'doğal insan'ın erdemine dayanan radikal demokrasi taraftarlığı yaptığı *Social Contract*'da ([1762] 1969); ırsi imtiyazlar yerine halkın egemenliğini ve bireysel hakları savunan Thomas Paine'in *The Rights of Man*'inde ([1791-12] 1987) ve Robert Owen'ın işbirliği ve ortak mülkiyete dayanan 'rasyonel toplum sistemi' savunusu yaptığı *A New View of Society*'de ([1816] 1972) görülebilir.

Bu şekliyle ütopyacılık sosyal teori kurmanın çok özel bir biçimidir. Temel meselesi ideal ve mükemmel bir alternatif inşa ederek mevcut düzenin eleştirisini yapmaktır. Bu çerçevede ütopyacılık üç özellik gösterir: Statükonun radikal ve kuşatıcı reddini içeren birinci özellik mevcut toplumu ve siyasi düzenlemeleri hatalı bularak onları kökten değiştirme ihtiyacını gündeme taşır. Ütopyacı siyasi projeler bu nedenle reformcu özellik taşımaktan daha çok devrimci bir yapı arz ederler. İkinci olarak insanın şahsi gelişim potansiyeline dikkat çeken ütopyacı düşünce ya insan doğası hakkında oldukça optimist

varsayımlara veya ekonomik, sosyal ve siyasi kurumların insanın temel güdü ve arzularını tatmin etme kapasitesine yönelik olumlu varsayımlara dayanır. İnsanın mükemmelleştirilemediği yerde toplum da mükemmelleşemez. (Şayet halihazırda mükemmel olsalardı ütopyaya ihtiyaç olmaz; ütopya halihazırda yaşanıyor olurdu.) Ütopyacılığın üçüncü özelliği tam veya tama yakın kişisel tatmin sunarak kamu/özel ayrımının ötesine gitmesidir. Zira alternatif toplum ideal olmalı ve şahsi olduğu kadar siyasi ve kamusal alanda da kurtuluş projesi sunmalıdır. Bu durum birçok ütopik teorinin neden cari siyasi düşüncenin ötesine giderek -Herbert Marcuse (bkz. s. 343), Eric Fromm ([1955] 1971) ve Paul Goodman (bkz. s. 452) gibi kuramcıların eserlerinde olduğu gibi- daha geniş psiko-sosyal ve hatta psiko-seksüel meseleleri gündeme taşıdığını açıklar.

## Ütopyacılık

Ütopya tam anlamıyla ideal veya mükemmel topluma karşılık gelir. Terim ilk defa *Utopia*'da ([1516] 1989) Thomas More tarafından kullanılır. Ütopyacılık ideal ve mükemmel bir alternatif model inşa ederek mevcut düzeni eleştiren bir sosyal teori geliştirme biçimidir. Ancak ütopyacılık bir siyaset felsefesi veya ideolojik bir gelenek değildir. Ütopyaların içerikleri birbirinden farklıdır ve ütopyacı düşünürler ortak bir iyi yaşam kavramlaştırması yapmamışlardır. Bununla beraber birçok ütopya ihtiyaçların yok edildiği, çatışmanın olmadığı, şiddet ve baskıdan uzak bir dünya resmeder. Genelde sosyalizm, özelde anarşizm ve Marksizm, insanın sosyalliği, işbirliği ve birlikte yaşama potansiyeline dönük inançlarını yansıtan ütopyacılığa doğru bir temayül gösterirler. Sosyalist ütopyalar netice olarak ortak mülkiyet ve siyasi otoritenin kaldırılması veya azaltılması talepleriyle eşitlikçi bir yaklaşım ortaya koyar. Feminizm (bkz. s. 75) ve ekolojizm de (bkz. s. 235) ütopik teoriler üretmiştir. Liberalizmin (bkz. s. 35) ütopik düşünce üretme kapasitesi insanın çıkarcılığına ve rekabete yapılan vurguyla sınırlıdır; serbest piyasa kapitalizmine olan aşırı inanç piyasa ütopyacılığı şeklinde değerlendirilebilir. Diğer

ütopyalar devletin ve siyasi otoritenin iyi yönlerine olan güveni öne çıkarır. Siyasi ütopyacılığın ilk örneği olan Plato'nun (bkz. s. 26) *Republic*'i (1955) aydınlanmacı despotizmi savunurken More'un toplumu her ne kadar ekonomik eşitlik temelli olsa da hiyerarşik, otoriter ve pederşahidir.

Ütopik düşünce iki açıdan eleştirilebilir. Birincisine göre (kelimenin günlük aşağılayıcı kullanımıyla paralel bir şekilde) ütopyacılık gerçekçi olmayan ve gerçekleştirilemez amaçlara bağlılığı ifade eden aldatıcı ve fantezi bir düşüncedir. Sözgelimi Marx (bkz. s. 457), 'ütopyacı sosyalizm'i hiçbir tarihi ve sosyal gerçekliğe dayanmayan ahlaki bir vizyon geliştirmesi sebebiyle kınar. Buna karşın 'bilimsel sosyalizm' sosyalist toplumun neden ve nasıl ortaya çıkacağını açıklamaya çalışır. (Marksizmin ütopik karakteri onun, sınıfsız, komünist toplumun inşası şeklindeki nihai hedefinde açıkça görülür. İkinci eleştiri ütopyacılığın zımnen totaliter olduğunu, tartışmasız tek bir değerler sistemi teklif ettiğini ve serbest tartışma ve farklılığa karşı tahammülsüz olduğunu iddia eder. Ütopyacılığın gücü siyaset teorisini mevcut durumun ötesine götürmesi ve ona 'muhtemel sınırlar'a meydan okuma imkanı sunmasından gelir. 'Somut' ütopyaların inşası bir anlamda mevcut şartlar içinde gelişme ve büyüme potansiyelinin ortaya çıkarılmasını sağlar. Neler yapılabileceğinin vizyonuna sahip olmayan siyaset teorisi mevcut durum tarafından kuşatılır ve eleştirel gücünü kaybeder.

## Anahtar Şahsiyetler

**Robert Owen (1771-1858)** Galli sosyalist, sanayici ve kooperatifçilik hareketinin öncüsü Owen'a göre insan karakteri sosyal çevrenin etkisiyle şekillenir. Bu nedenle ilerleme 'rasyonel toplum sistemi'nin inşasını gerektirir. Owen, özellikle örgütlenmiş din, geleneksel evlilik kurumu ve özel mülke karşı çıkmıştır. Mülkün ortak sahiplenildiği ve temel ürünlerin ücretsiz dağıtıldığı küçük ölçekli kooperatif topluluklarını savunur. Owen'ın temel eseri *A New View of Society*'dir ([1816] 1972].

**Pierre-Joseph Proudhon (1809-65)** Fransız anarşist Proudhon hem geleneksel mülkiyet haklarına hem de komünizme karşı çıkmıştır. Bunların yerine, kâr elde etmekten ziyade ihtiyaçları gidermeyi hedefleyen ve kendi kendini yönetme tarzında organize olmuş kooperatifçi üretim sistemini ve birlikte yaşamı savunur. Meşhur sloganı 'mülkiyet hırsızlıktır' ile servet biriktirmeyi reddeden Proudhon bununla beraber bağımsızlığın ve girişimin olmazsa olmaz kaynağı olan 'kişisel zilyetlik' şeklinde küçük ölçekli mülk edinilmesine sıcak bakar. Proudhon'un temel eserleri *The Idea of Property* (1849), *Philosophy of Poverty* (Marx'a karşı bir saldırıdır) (1846), *The Idea of the Revolution in the Nineteenth Century* (1851) ve *The Federal Principle*'dır (1863).

**Peter Kropotkin** (bkz. s. 32) Kropotkin'in çalışması bilimsel bir ruhla dolu olup Darwin'e alternatif bir evrim teorisine dayanır. 'Karşılıklı yardım'ı insan ve hayvanların gelişiminin temel aracı olarak gören Kropotkin hem anarşizme hem de komünizme deneysel temel sağlamaya çalışır. O, toplumun inşasını, içinde yaşamın 'özgürlük ve kardeşlik duygusu'yla düzenlendiği, büyük ölçüde kendi kendini idare eden komünler toplamından ibaret görür.

**Paul Goodman (1911-72)** Amerikalı yazar ve sosyal eleştirmen Goodman'ın anarşist ve anti-otoriter görüşleri 1960'larda Yeni Sol üzerinde büyük etki yapmıştır. Goodman'ın şahsi gelişim ve insanın refahına olan daimi ilgisi -ki bunun kısmi bir tezahürü onun Gestalt terapisine de ilgi duymasıdır- onu komüniteryan tarzda bir anarşizmi, ilerlemeci eğitimi, savaş karşıtlığını (*pacificism*), cinsel özgürlüğü ve yerel otonomi ve yüz yüze ilişkiyi öne çıkaran toplulukların inşasını desteklemeye yöneltir. Goodman'ın temel eserleri *Growing Up Absurd* (1960), *Communitas* (1960) ve *Utopian Essays and Practical Proposals*'dır (1962).

## İleri Okumalar

Goodwin, B. & Taylor, K., *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*, Londra: Hutchinson, 1982.

Kumar, K., *Utopianism*, Milton Keynes: Open University Press, 1991.

Levitas, R., *The Concept of Utopia*, Hemel Hempstead: Phillip Allan, 1990.

Geleneksel ütopyacı düşünceye alternatif yaklaşım 'anti-ütopyalar' (*dystopias*) şeklinde gelişmiştir. Bunlar, amacı mevcut toplumdaki tehlike ve tahribatlara dikkat çekmek olan negatif veya tersine çevrilmiş ütopyalardır. Anti-ütopyanın edebiyattaki en meşhur iki örneği Aldous Huxley'in *Brave New World*'u (1932) ve George Orwell'in *Nineteen Eighty-Four*'udur ([1949] 1954). Orwell'in aşırı devlet kontrolü, acımasız tarassut ve yaygın propaganda özellikleriyle resmettiği vizyon 20. yüzyıl totaliteryanizminde mevcut olan eğilimlere dikkat çeker. Birçok açıdan Huxley'in vizyonu daha önsezilidir; o laboratuvarlarda kitlesel insan üretimini ve özgürlüğün uyuşturucu kullanımı ve yaygın beyin yıkama işlemleriyle bastırılmasını öngörmüştür. Anti-ütopyacılığın diğer bir örneği Evgeny Zamyatin'in 1917 Devrimi'nin mantıki -ve zorunlu- sonuçları olduğuna inandığı çıkarımları dikkate alarak Sovyet toplumunun güçlü bir eleştirisini yaptığı *We*'dir (1920).

### *Siyasi Ütopyalar*

Siyasi ütopyacılık içeriğinden daha çok şekli unsurlarıyla tanımlanır. Ütopyacı düşünürlerin çok azı tam ve detaylı ütopik bir toplum ideali resmetse de onların tümü mevcut toplumun kusurlarına dikkat çekerek, şahsi, sosyal ve siyasi gelişme ihtimallerinin ayrıntılı haritasını çizer, en azından radikal bir şekilde iyileştirilmiş toplum düşüncesi fikrini benimserler. Fakat ütopyanın mahiyeti konusunda bir görüş birliği yoktur. Her bir mükemmel toplum modeli belirli bir düşünürün veya siyasi geleneğin varsayım ve değerlerini yansıtır. Bununla beraber tüm ütopyaların mükemmel olduğu varsayıldığından ütopik düşüncede bazı ortak temalar sık sık tekrarlanır.

Siyasi ve sosyal düzenlemelerin mükemmel olabilmesi için ne gibi özelliklerinin bulunması gerekir? İlk planda ihtiyaçlar ortadan kaldırılmalıdır. Kayda değer bir seviyede sefaletin olduğu toplumu mükemmel diye nitelemek çok zordur. Bu nedenle birçok ütopya bolluğun olduğu ve sefaletin ortadan kaldırıldığı bir resim ortaya koyar. Mesela Karl Marx'ın (bkz. s. 457) komünizm kavramlaştırmasına göre sınıf sisteminin problem olmaktan çıktığı bir dünyada teknoloji maddi ihtiyaçları ortadan kaldıracak bir noktaya kadar gelişir. Komünizm bir kıtlık sonrası toplumudur. Mamafih bu, tüm ütopyaların zorunlu bir şekilde maddi refahı sağlayacağı anlamına gelmez; ihtiyaçlar maddi bolluğun temin edilmesiyle ortadan kaldırılabildiği gibi materyalizmin ve ihtirasların kısıtlanması ile de engellenebilir. Bu durum, sanayi-sonrası toplumun sadeliğine ve özellikle de tüketim seviyesinin azaltılması temeline dayanan modern Yeşil hareketin ekolojik ütopyalarında görülebilir.

İkinci olarak, ütopik toplumlar genellikle sosyal ahengin mevcut olduğu, çatışmanın bulunmadığı dünyalardır. Bireyler ve gruplar arasındaki çatışmaları ve hatta bizzat bireyin içinde rekabet eden değer ve güdülerin çatışmalarını mükemmel bir şekilde uzlaştırmak çok zordur zira bunun sonucunda kazananlar ve kaybedenler olacaktır. Çıkarların birbirleriyle rekabet halinde olduğu toplum, hem istikrarsızlıktan hem de çıkarların tam olarak karşılanamamasından dolayı mükemmel olmamaya mahkumdur. Ütopyacı düşünürler çatışmasız sosyal ahengi sağlayabilmek için genellikle insan tabiatı veya belli sosyal kurumlar hakkında oldukça iyimser varsayımlarda bulunurlar.

Üçüncü olarak ütopik toplumlar tam hürriyet ve sınırsız şahsi özgürlük vaad ederler. Baskı ve her türlü özgürlüksüzlük hali, tanımı itibariyle vatandaşları istedikleri gibi yaşayabilme imkanından mahrum eden sosyal kusurlardır. Bunun tek istisnası, Rousseau'nun insanların 'özgür olmaya zorlanabileceği' yönündeki inancında olduğu gibi bireylerin uzun dönemli çıkarlarına hizmet etme ihtimali olan durumlarda özgürlüğün sınırlanmasıdır. Birçok ütopya kuramcısı devlete sınırlı bir rol biçmekte ve hatta tamamen devletsiz bir model öngörmektedirler.

Ütopyacı teoriler büyük ölçüde Aydınlanmanın iyimserliğini barındıran iki geleneğe, sosyalist ve liberal siyasi geleneklere daya-

narak ortaya çıkmışlardır. Örneğin sosyalizm örneğinde ütopyacı saikler oldukça güçlüdür. Sosyalizm insanın sosyal, işbirliğine yatkın ve bir arada yaşayan varlıklar olduğu inancına dayanır. İhtiras, rekabet ve anti-sosyal davranışlar, insanın, toplumda ve özellikle kapitalizmde mündemiç sefalet ve sosyal eşitsizlik gibi kötülükler tarafından bozulmasıyla ortaya çıkarlar. Birçok sosyaliste göre özgür, ahenkli ve eşit sosyal gelişme projesi olan sosyalizm gerçekleştirilebilir bir ütopya modeli sunar. Charles Fourier (1772-1831) ve Robert Owen gibi ütopyacı sosyalistler muhabbet, işbirliği ve kolektif mülkiyet temelinde örgütlenmiş küçük ölçekli topluluklar kurarak ütopyacı sosyalizmin pratik denemelerini yaparlar. Sınıf temelli toplumların kendi iç çatışmalarının ağırlığı altında nasıl çökeceğini, buna mukabil sınıfsız ve devletsiz komünizmin tam ve özgür sosyal gelişmeyi sağlayacağını beyan eden Marksist gelenek ütopyacılığa bilimsel bir temel sağlama iddiasındadır. Proudhon ve Kropotkin gibi düşünürlerin eserlerine yansıyan klasik anarşist ütopyacılık, büyük ölçüde, sosyalist kolektivizmi mantıki sonuçlarına taşıyarak sınırsız özgürlük ile sosyal ahengin nasıl uzlaşacağını ispat etme çabasından doğar. Sosyal demokratların sosyalizm ile kapitalizm arasında bir uzlaşı kurma arayışları sonucunda 20. yüzyıl sosyalizmi ütopyacılığı büyük ölçüde bırakmış olsa da bazı sosyalist düşünürler sosyalizm ile gençlik idealizmi ve radikal eleştiri arasındaki ilişkiyi yeniden kurma umuduyla ütopyacılığa tekrar dönmüş bulunmaktadır. Ernst Bloch ([1959] 1986) ve Herbert Marcuse gibi neo-Marksist düşünürlerin açık ütopik düşünceleri 1960'ların karşı kültür hareketlerini etkileyerek, şahsi ve siyasi özgürlük kavramlarının kaynaşmasına yardımcı olmuştur.

Liberalizm (bkz. s. 35) ile ütopyacılık arasındaki ilişki daha muğlaktır. Liberal teorinin egoizme ve çıkarcılığa yaptığı vurgu ütopik yaklaşıma mesafeli bir duruşu ortaya koyar. Gerçekten liberal düşüncenin devlet ve yönetimle ilgili yaklaşımının esası olan sosyal sözleşme teorileri, özgürlük arayışı ile düzenin devamı arasındaki uzlaşı ihtiyacına dayanır. Bu görüşe göre kontrolsüz özgürlüğün olduğu toplum, bir diğer ifadeyle 'doğal hal', çatışma ve barbarlığa davetiyedir. Diğer taraftan liberalizmin akla ve eğitime olan inancı, insanın şahsi gelişimi ve sosyal ıslaha ilişkin kapasitesinden dolayı

ütopyacılık için bir potansiyel oluşturur. John Locke (bkz. s. 329) gibi bir sosyal sözleşme kuramcısı eğitim meselesini tartışırken ütopyacılığa yakın bir idealizmden bahseder. Rasyonalizm ile ütopyacılık arasındaki ilişki çok açık bir şekilde öncü anarşist William Godwin'in (bkz. s. 415) çalışmasında geliştirilmiştir. Godwin sosyal sözleşme kuramını tersyüz ederek, eğitimin ve aydınlanmış muhakemenin devletsiz bir toplumda insanların hakikat ve evrensel ahlak kanunlarına göre yaşamalarını mümkün kılacağını iddia eder. Diğer bazı yaklaşımlarında liberal ütopyacılık Adam Smith'in (bkz. s. 415) kapitalizmin 'görünmeyen eli' düşüncesini mantıki sonuçlarına taşıyarak kendi kendine işleyen piyasa düşüncesini esas alır. Her ne kadar insanlar aslında ekonomik çıkarları çatışan ve yalnız kendi çıkarını düşünen varlıklar olsa da piyasanın işleyişi denge ve genel refahı temin edecektir; zira insanlar kendi çıkarlarını ancak diğer insanların çıkarlarına farkında olmadan hizmet ederek gerçekleştirirler. Murray Rothbard (bkz. s. 416) ve David Friedman (1989) gibi düşünürlerin yazılarında bu durum, sınırsız piyasa rekabetinin ekonomik dinamizm ile sosyal adalet ve siyasi özgürlüğü uzlaştırdığı anarkokapitalist bir ütopya inşasına yol açar. Fukuyama'nın (1992) ileri sürdüğü tarzda 'tarihin sonu' teorileri de piyasa ütopyacılığı ile desteklenmektedir.

### *Ütopyanın Sonu?*

Ütopik düşünceye yönelik ilgi bazı dönemlerde zirveye çıkar: 18. yüzyılın sonlarında özellikle 1789 Fransız Devrimi'ni takip eden yıllar; hızlı sosyal değişime ve ilk dönem sanayileşmeye tanıklık eden 1830'lar ve 1840'lar; radikal öğrenci hareketlenmeleri ve yeni sosyal hareketlerin ortaya çıktığı 1960'lar. Bununla beraber ütopyacılık siyasetin tali konusu olmuş ve zaman zaman ciddi şekilde eleştirilmiştir. Birçok siyasi doktrin ütopik bir özellik taşımaz; hatta bazıları açıkça anti-ütopiktir. Özellikle ortodoks komünizm biçiminde 'fiilen mevcut' olan sosyalist ütopyacılığın yarattığı -ve 'Tanrının başarısızlığı' şeklinde sunulmaya başlanan- hayal kırıklığı 20. yüzyılda antiütopyacılığın gittikçe yaygınlaşmasını hızlandırmıştır. Bazı yorumcular totaliteryanizmin köklerini ütopik düşünce yapısına kadar götü-

rürler. 20. yüzyılın sonlarından itibaren gelecek, umut ve beklentilerden daha çok yaklaşan kriz ve hatta kıyamet senaryolarıyla yorumlanmaya başlanır. Ütopya en sonunda insanlığın muhtemel gelecek haritasından tamamen silindi mi?

Ütopyacılığa birkaç açıdan eleştiri yöneltilmektedir. Mesela, Marksizm açıkça ütopik özellikler taşımasına rağmen Marx ve Engels 'bilimsel sosyalizm' olarak görmedikleri anarşizm ile Owen ve Fourier gibi ahlaki sosyalistlerin düşüncelerini, 'ütopik sosyalizm' şeklinde niteleyerek reddederler. Marx'a göre kapitalizmin nasıl devrileceğinin ve sosyalizmin nasıl kurulacağının değerlendirmesini yapmaksızın ahlaken cazip sosyalizm vizyonu kurmaya çalışan anarşizm hüsnükuruntudan ibarettir. Buna karşın 'bilimsel sosyalizm' veya Marksizm sosyalizmin hem *arzu edilir* hem de *kaçınılmaz* olduğunu ortaya koyan tarih teorisine dayanır. Bu bakış açısına göre ütopyacılığın esas tehlikesi proletaryanın siyasi enerjisini uzun dönemde sosyal kurtuluşu sağlayacak bir stratejiden başka tarafa yönlendirmesidir. Bu kritere göre Marx'ın *Economic and Philosophical Manuscript* ([1844] 1968) gibi komünizmin ahlaki faydasına vurgu yapan açıkça ütopik ilk dönem çalışmalarını, tarihsel materyalizme dayanan olgun dönem 'bilimsel' eserlerinden ayırt etmek gerekir.

## Karl Marx (1818-83)

Alman filozof, ekonomist ve siyaset düşünürü olan Marx genellikle yirminci yüzyıl komünizminin babası kabul edilir. Kısa süreli bir üniversite kariyerinden sonra gazeteciliğe başlayan Marx sosyalist hareket içinde yer alır. 1843'te Paris'e hareket eder, sonraki üç yılı Brüksel'de geçirdikten sonra, son olarak 1849'da Londra'ya yerleşir. Yaşamının kalan kısmında aktif devrimci ve yazar olarak çalışmış, arkadaşı ve ömür boyu 'ortağı' Friedrich Engels (bkz. s. 101) tarafından desteklenmiştir.

Marksist siyasi geleneğe (bkz. s. 99) temel olan Marx'ın eserleri, Hegelci felsefe, İngiliz ekonomi politiği ve Fransız sosyalizminin sentezinden oluşur. *Economic and Philosophical*

*Manuscripts* ([1844] 1967) diye bilinen ilk dönem eserleri özgür ve işbirliğine dayalı üretim şartlarında, yabancılaşmamış emek düşüncesine dayanan hümanist komünizm anlayışını ortaya koyar. Tarihsel materyalizm düşüncesi *The German Ideology*'de ([1846] 1970) şekillenmeye başlar ve en veciz biçimini *A Contribution to the Critique of Political Economy*'de (1859) bulur. Marx'ın Engels ile birlikte yazdığı ve kapitalizm eleştirisini özetleyen en meşhur eseri sistematik eşitsizlik ve istikrarsızlığa dikkatleri çekerek kapitalizmin muvakkat doğasına işaret ettiği *The Communist Manifesto*'dur ([1848] 1976). Marx'ın klasik eseri, kapitalist üretim sürecini adamakıllı incelediği ve bazılarının iddiasına göre ekonomik determinizmi esas alan üç ciltlik *Capital*'dir (1867, 1885 ve 1894).

Ütopyacılığın daha köklü bir eleştirisi muhafazakar düşünürler tarafından yapılmıştır. Muhafazakarlar ütopyacılığa iki gerekçeyle karşı çıkarlar. İlk planda insan doğasını kusurlu ve mükemmelleştirilemez gördükleri için ütopyacı teorinin en temel savını reddederler. İnsanlar tabiatları itibariyle rasyonel olmayan güdü ve arzularla yönlendirilen bencil ve ihtiraslı varlıklardır; hiçbir sosyal mühendislik bu kesin gerçeği değiştirip yerine evrensel 'iyi'yi tesis edemez. Tüm insan toplumları çatışma, karışıklık, hata ve suç gibi kusurlarla doludurlar. İkinci olarak, ütopik projeler kaçınılmaz bir şekilde rasyonalizmin ukalalığından dolayı sıkıntıya düşerler. Samimi bir şekilde ifade etmek gerekirse bu projeler kavranılamaz olanı anladıklarını iddia etmektedirler. Arzulanan geleceğe yönelik tüm modeller kusurlu olmaya mahkumdur; mükemmel toplum kurmayı amaçlayan siyasi projelerin de ideal olandan oldukça farklı bir sonuçla karşılaşmaları kaçınılmazdır. Bu durum mesela Marx'ın komünizm modeli ile 20. yüzyıl komünizminin gerçekleri arasındaki uyumsuzlukta görülebilir. Oakeshott'un ifadesiyle muhafazakarlık ısrarla 'tedavinin hastalıktan daha kötü olmamasını' garanti etmeye çalışır.

Ütopyacılığa en yıkıcı eleştiri her ikisi de 20. yüzyıl totaliteryanizminden etkilenmiş olan Karl Popper (1963) ve Isaiah Berlin (bkz. s. 320) gibi liberal düşünürlerden gelir. Popper'a göre ütopyacılık kendi

kendini baltalayıp şiddete neden olduğu için habis ve öldürücüdür. O ütopik yöntemi, araçların, mantıki olarak, nihai siyasi bir hedef doğrultusunda seçildiği bir akıl yürütme biçimi şeklinde tanımlar. Bu nedenle rasyonel siyasi eylem belli bir ideal devlet taslağına ve tarihi planlamaya dayanmalıdır. Hedefleri bilimsel olarak tanımlamanın imkansızlığından dolayı bu akıl yürütme biçimi kendi kendini çürütür: Araçlar rasyonel veya irrasyonel olabilecekken amaçlar rasyonel incelemeye konu olmazlar. Ayrıca bu tarz düşünme biçimine göre amaçları savunacak bilimsel veya rasyonel bir temel olmadığından insanlar, çatışan amaçları sadece görüşme ve tartışmayla çözemezler ve şiddet ortaya çıkar. Nihai hedeflerle ilişkilendirilmiş siyasi projeler benzer özellikteki diğer siyasi projelerle çatışmaya mahkumdurlar.

Berlin'in ütopyacılığı eleştirisinin temelinde onu Aydınlanma geleneğinde mevcut olduğuna inandığı tekçi eğilimlerle ilişkilendirmesi yatar. Aydınlanmanın evrensel akla olan inancı tüm toplum ve tüm tarihi dönemlerde geçerli olup uygulanabilecek temel değerler arayışıyla sonuçlanır. Rasyonalist doktrinler mükemmelliğe götüren tek bir yol öne sürme eğilimindedirler; dolayısıyla alternatif teori ve yolların meşruiyetini inkar ederler. Pratikte bu, hoşgörüsüzlüğe ve siyasi baskıya yol açar. Berlin değerler çatışmasının insan yaşamının tabii bir parçası olduğunu iddia eder; insanlar sadece yaşamın nihai hedefleri konusunda görüş ayrılığına düşmekle kalmaz, aynı zamanda her bir kişi mukayese edilmeyecek değerler arasında bir denge kurmaya çalışır. Bu görüş ütopyanın ilkesel olarak imkansız olduğunu ispatlamaktadır. Bu bakış açısına göre siyasetin amacı mükemmeliğe ulaştıracak tek bir yol keşfetmek değil; bilakis farklı ahlaki ve maddi öncelikleri olan insanların barış içinde ve kazançlı bir şekilde bir arada yaşayabileceği şartları hazırlamaktır.

Ütopyacılığa yapılan bu saldırılar yanında 1960'lar ve 1970'lerden itibaren açık bir şekilde ondan yüz çevirme de söz konusudur. Bu dönemde ütopyaların çoğalmasına şahit oluruz; örneğin bir taraftan ataerkillik sonrası toplumda radikal feminist modeller inşa edilirken diğer taraftan ekoloji kuramcıları arasında 'Yeni Çağ' düşüncesi gelişir. Bununla beraber bu düşüncenin düşüşe geçişi sosyalizm üzerinde büyük etkisi olan siyasette aşırı uçların terkedilmesi (*de-radicalization*) süreciyle yakından ilişkilidir. Küreselleşme karşıtı veya küresel

şirketler-karşıtı hareket gibi modern protesto hareketlerinin enerjilerinin büyük bir kısmını mevcut toplumdaki aksaklıkları analize harcamaları ve gelecekte arzulanan toplumun doğasına fazla ilgi göstermemeleri dikkate şayan bir durumdur. Anti-ütopik karamsarlığın gittikçe gelişmesinin çok farklı nedenleri bulunmaktadır. Bunların başında şüphesiz çok farklı biçimlerde ortaya çıkan küreselleşme gelmektedir. Örneğin kapitalizme ve piyasaya alternatif olabilecek düşünce ihtimallerini ortadan kaldıran küreselleşme, ekonomik seçenekleri, en iyi ihtimalle, alternatif kapitalizm biçimleri arasında bir tercihle sınırlar. Geleneksel olarak ütopik düşüncenin en verimli alanı olan sosyalist kolektivizmin artık uygulanabilir olmaktan çıkması ütopyacılık üzerinde çok derin etkilere neden olur. Küreselleşme ayrıca geleneksel coğrafî ve siyasi sınırları çok az dikkate alan bir ilişki ağı yaratarak, belirsizlik ve risklerle dolu bir dünya ortaya çıkarmaktadır. Bu yoğun 'bağlantı'ları anlamlandırmak üzere, dünyanın bir yerindeki nispeten küçük hadiselerin diğer yerlerde yıkıcı sonuçlar doğurabilme potansiyeli taşıdığına vurgu yapan kaos teorisi ortaya çıkmıştır. Bireylerin, toplulukların ve hatta ulusların kaderlerinin, kendi kontrollerinin ve çoğu zaman idraklerinin ötesindeki dış güçler tarafından şekillendirilmesini mümkün kılan bu durum kırılganlık ve güçsüzlüğü artırır.

İnsanlığın geleceği ile ilgili karamsarlığın bir diğer nedeni, yaklaştığı kabul edilen ekolojik felaket beklentisidir. Hükümetler ve sanayileşme sayesinde güçlenen küresel şirketler dünyanın yeni bölgelerine yayılmakta, kaynakların tükenme hızı ve kirlenme oranı süratle artmaktadır. 'Küresel ısınma' gibi problemler dünyanın kontrolümüz dışında olduğu izlenimini ortaya çıkarmaktadır. İnsanoğlu ve tabiat arasında gittikçe büyüyen bir bölünme olduğuna dair ürkütücü tablo, ütopik düşüncenin temel konularından birisini bir kere daha ters yüz eder. 21. yüzyıldaki anti-ütopyacı kasvet büyük ölçüde bilimin insanoğlu ve toplum üzerindeki etkisine yoğunlaşır. Bir kere daha ütopyacılığın temel taşlarından birisi, 'insanlık sonrası' gelecek projesi yaratan bilim, birçok kişi tarafından bir tehdit şeklinde algılanır hale gelir. Francis Fukuyama'ya göre (2002) bu tarz kaygılar bioteknolojik devrimin sonucudur. O, özellikle modern bilim sayesinde torunlarımızın DNA'ları üzerinde oynama imkanının ortaya çıkmasının insanlık

üzerinde çok ciddi etkileri ve muhtemelen siyasi düzen için de çok korkunç sonuçları olacağına dikkat çeker. John Gray (2002) bunu ve diğer gelişmeleri kullanarak, insanların diğer canlılarla aynı çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. Özgür irade bir illüzyondur; insanın kaderi tamamen kendi kontrolü dışındaki unsurlar tarafından belirlenmektedir. Gerçekten Gray bilimsel ve teknolojik gelişmeler nedeniyle insanoğlunun soykırıma olan eğiliminin kayda değer ölçüde arttığını iddia etme noktasına kadar gelir. Gaia'ya, yani gezegenin bizzat kendisine, açıkça tehdit haline gelen insan türü muhtemelen kendi sonunu hazırlamaktadır.

## Özet

1. Gelenek, tarihsel değişime direnme ve muhtemelen onu geriye çevirme arzusunu ifade eder. Üç biçimi bulunmaktadır: Geçmişin devamını arzu eden yerleşik gelenekçilik; geçmişteki Altın Çağ'ı geri isteyen, 'saati geri çevirme' arzusu taşıyan tepkici gelenekçilik; değişime karşı esnek bir yaklaşımın uzun vadede siyasi ve sosyal sistemin korunmasına yardım edeceğine inanan aydınlanmış gelenekçilik.
2. Batı siyaset düşüncesinin büyük bir bölümü, insanın ilerleme ve gelişmesine olan inancı ifade eden ve maddi refahın yayılmasında, şahsi özgürlüğün gelişmesinde kendini gösteren ilerleme düşüncesiyle desteklenmiştir. Reform ve devrim ilerlemeyi gerçekleştirmede iki zıt araçtır. Reform tedbir ve pragmatizm erdemlerine saygı ve rıza temelinde değişimi benimser. Diğer taraftan devrim tepeden tırnağa değişimi teklif eder.
3. Ütopyacılık mükemmel ve ideal bir alternatif model geliştirerek mevcut toplumu eleştirecek sosyal kuram oluşturma biçimidir. Genellikle insan doğası hakkında oldukça iyimser varsayımlara dayanır. Sosyalist ve liberal gelenek içinde birçok ütopyacı teori geliştirilmiştir. Bununla beraber ütopyacılık hüsnükuruntu ve bazen de zımnen totaliter olmakla eleştirilir. Bu meyanda diğer bazı nedenler yanında küreselleşme ve bilimin etkileriyle bağlantılı olarak ortaya çıkan bir eğilim nedeniyle siyaset teorisindeki ütopik yaklaşım son yıllarda büyük ölçüde zayıflamış bulunmaktadır.

## İleri Okumalar

Bauman, Z., *Socialism: The Active Utopia*, Londra: Allen&Unwin, 1976.

Blackwell, T. & Seabrook, J., *The Revolt Against Change: Towards a Conserving Radicalism*, Londra: Vintage, 1993.

Draper, H., *Karl Marx's Theory of Revolution*, New York: Monthly Review Press, 1978.

Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, Glencoe, IL: Free Press&Harmondsworth: Penguin, 1992.

Goldstone, J. A. (ed.), *Revolutions: Theoretical, Comparative and Historical Studies*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1993.

Goodwin, B. & Taylor, K., *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice*, Londra: Hutchinson, 1982.

Kirk, R., *The Conservative Mind*, 7. bsk., Londra: Faber, 1986.

Nisbet, R., *History of the Idea of Progress*, New York: Basic Books, 1980.

O'Sullivan, N., *Conservatism*, Londra: Dent, 1976.

Oakeshott, M., *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londra: Methuen, 1991.

# Kaynakça


Adorno, T. W., *The Authoritarian Personality*, New York: Harper&Row, 1950.

Alter, P., *Nationalism*, Londra: Allen Lane, 1989.

Althusser, L., *For Marx*, Londra: Allen Lane, 1969.

Anderson, B., *Imagined Communities*, Londra: Verso, 1991.

Anderson, P., *Lineages of the Absolutist State*, Londra: New Left Books, 1974.

Aquinas, T., *Summa Theologiae*, T. Gilby (ed.), Londra: Blackfriars, 1963.

Arblaster, A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford: Blackwell, 1984.

Arblaster, A., *Democracy*, Milton Keynes: Open University Press, 1994.

Ardrey, R., *The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*, Londra: Collins, 1967.

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace, 1951.

Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Arendt, H., "What is Authority", *Between Past and Future*, Londra: Faber, 1961.

Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem*, New York: Viking, 1963.

Arendt, H., *On Revolution*, New York: Viking, 1963.

Aristotle, *Politics*, Sir Ernest Barker (çev.), Oxford: OUP, 1958.

Arrow, K. J., *Social Choice and Individual Values*, 2. bsk., New York: John Wiley, 1963.

Austin, J., *The Province of Jurisprudence Determined*, H. L. A. Hart (ed.), Londra: Weidenfeld&Nicolson, 1954.

Avineri, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Avineri, S. & De-Shalit, A. (ed.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: OUP, 1992.

Bachrach, P., *The Theory of Democratic Elitism*, Londra: Londra University Press, 1967.

Bachrach, P. & Baratz, M., "The Two Faces of Power", [F. G., Castles, D. J. Murray, & D. C. Potter (ed.), *Decisions, Organisations and Society*, Harmondsworth: Penguin, 1981, içinde].