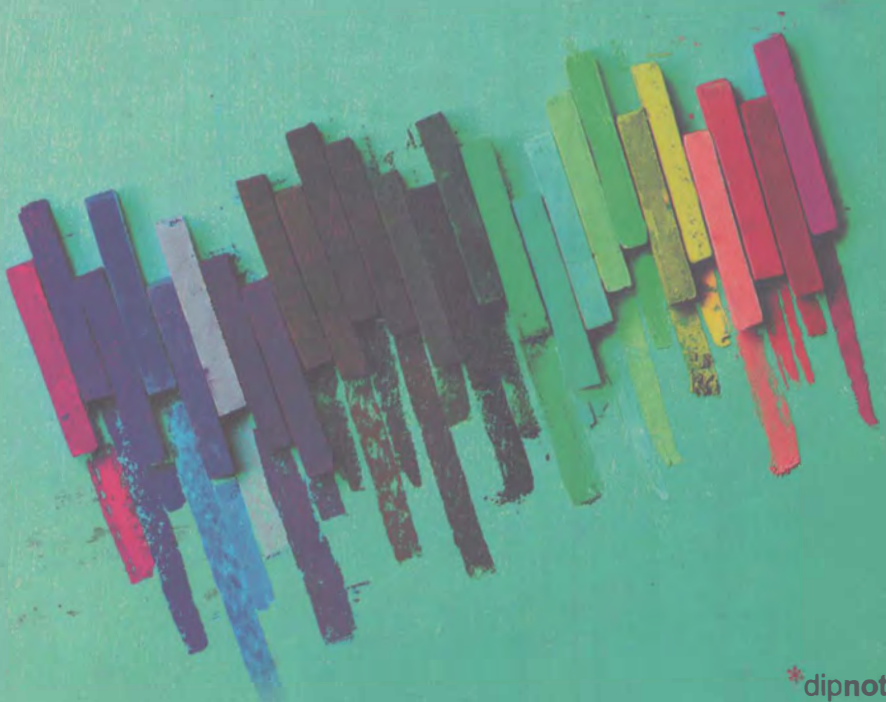
Hazırlayanlar

Robert E. Goodin - Philip Pettit - Thomas Pogge

Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu

Disiplinler ve İdeolojiler



dipnot

Kitabın Özgün Adı
A Companion to Contemporary Political Philosophy (2nd Edition)
Robert E. Goodin, Philip Pettit ve Thomas Pogge, 2012
© Blackwell Publishing, 2012
© Dipnot Yayınları, 2013

ISBN: 978-605-4878-68-0
Dipnot Yayınları: 244
Sertifika No: 14999
1. Baskı, 2016/Ankara

Çeviri Editörü: Simten Coşar
Düzelti: İbrahim Yıldız – Ümit Özger
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Paz. Ltd. Şti.
Baskı: Sözkesen Matbaacılık (Sertifika No: 13268)
İvedik O. S. B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle/ANKARA-Tel: (0312)3952110

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/24 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Hazırlayanlar
Robert E. Goodin, Philip Pettit
ve
Thomas Pogge

ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİ KILAVUZU

Disiplinler ve İdeolojiler

Çeviri editörü
Simten Coşar

dipnot yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ 9

GİRİŞ 11

DİSİPLİNER KATKILAR

1 ANALİTİK FELSEFE 19
Philip Pettit

2 KITA AVRUPA'SI FELSEFESİ 60
David West

3 TARİH 105
Richard Tuck

4 SOSYOLOJİ 129
Kieran Healy

5 İKTİSAT 169
Geoffrey Brennan

6 ULUSLARARASI SİYASAL EKONOMİ 217
Richard Higgott

7 SİYASET BİLİMİ 258
Robert E. Goodin

8 ULUSLARARASI İLİŞKİLER 299
Helen V. Milner

9 HUKUK ÇALIŞMALARI 315
Tom Campbell

TEMEL İDEOLOJİLER

10 ANARŞİZM 357
Richard Sylvan

1992'DEN İTİBAREN ANARŞİZM 394
Robert Sparrow

11 MUHAFAZAKÂRLIK 398
Anthony Quinton

YENİ MUHAFAZAKÂRLIK 433
Anne Norton

12 KOZMOPOLİTANİZM 436
Thomas Pogge

13 FEMİNİZM 465
Jane Mansbridge ve Susan Moller Okin

14 LİBERALİZM 505
Alan Ryan

15 MARKSİZM 539
Barry Hindess

16 KÖKTENDİNCİLİKLER 566
R. Scott Appleby

17 SOSYALİZM 581
Peter Self

SON GELİŞMELER 613
Michael Freeden

YAZARLAR 617

ÖNSÖZ

Bu *Kılavuz* –*Blackwell Felsefe Kılavuzları* dizileri gibi– Richard Beatty'yle birlikte güvenilir tavsiye ve cesaret kaynaklarımız olan Stephan Chambers ve Alyn Shipton'ın girişimiyle ortaya çıktı. Her şeyden önce onlara borcumuzu –ve bu mesleğin borcunu– kayıt altına almamız gerekiyor.

Elinizdeki cilde dâhil olan yazıları bir araya getirirken ilk önceliğimiz, pek tabii ki, hep akademik mükemmelliyet oldu. Ama mükemmelliyetin birçok biçimi var. Bu geniş sınırlandırma içinde, aynı zamanda hep, disipliner bağlantılar, ulusal kökenler ve entelektüel tarzlar itibariyle makul bir karışımı temsil eden, daha genç ve daha yerleşik bilim insanlarını bir araya getirmeye çalıştık. *Kılavuz*'a katkı sunan yazarların yaptıkları işten memnunuz; her biri kendine özgü biçemleriyle söz konusu tarzda siyaset felsefesinin nasıl işlenmesi gerektiği hakkında güçlü argümanlar sundu. Yanı sıra, doğal olarak kendi içinde çok farklı bir akademik topluluğa tekbiçimliliği zorla dayatmadan, yazarlarımız siyaset felsefesinin dünya genelindeki "gidişat"ı üzerine gerçekten de tutarlı bir toplu bakış üretmeyi kendi aralarında başardılar.

Bu *Kılavuz*'un, nitelikleri ve temsil ettiği duruş aynı dönemde *Journal of Political Philosophy*'nin ortaya çıkmasına da dayanıyor. Bu dergi de Blackwell tarafından basılıyor; editoryal süreci *Kılavuz*'da güçlü bir şekilde temsil edilen bir ekip tarafından Canberra'dan yürütülüyor: Robert Goodin ve Chandran Kukathas derginin editörleri; Geoffrey Brennan, Tom Campbell, Barry Hindess, Philip Pettit, Andrew Reeve ve Jeremy Waldron yardımcı editörler. *Kılavuz*'un birçok amacı arasında, derginin kökenini ve hedefini göstermek açısından da katkı sunmak olacağını umuyoruz.

Kılavuz'un (ve söz konusu yeni derginin) hazırlanması şu anda Canberra'da bulunan birçok siyaset felsefecisi sayesinde çok daha kolaylaştı. John

Passmore, Eugene Kamenka, Robert Brown ve Richard Sylvan gibi uzun zamandır Australian National University (ANU) sakini olanlara ve Philip Pettit, Geoffrey Brennan ve Knud Haakonssen gibi yerleşik olanlara katılan, Essex'den Robert Goodin, Glasgow'dan Tom Campbell, LSE'den Peter Self, Liverpool'dan Barry Hindess ve David West ve misafir profesör olarak LSE'den Brian Barry ve UCLA'dan Carole Pateman gibi nispeten yakın zamanda gelen birçok bilim insanından bahsediyoruz. *Kılavuz*'a katkı sunan diğer isimlerin çoğu (aralarında Russell Hardin, Alan Ryan, Gerald Dworkin ve Alan Hamlin de var) ANU'yu sıklıkla ziyaret ediyorlar.

***

Referans kitap formatı gereği, bölüm yazarları isteseler de yardım aldıkları kişilere teşekkür edemezler. Böyle bir kısıt editörler için geçerli değildir. Ve bu *Kılavuz*'da teşekkür edilmesi gereken çok kişi var. Russel Hardin, Chandran Kukathas ve John Passmore ve Blackwell editörlerimizden muhtemel konular ve yazarlar da dâhil olmak üzere bütünsel olarak kitabın biçimine dair değerli öneriler aldık. Kızkardeş cildin editörü olan Peter Singer'ın giriştiğimiz işin riskleri ve bizi bekleyen tuzaklar hakkındaki tavsiyelerinden faydalandık. Canberra'da bulunan yazarlar, ANU'da Eylül 1991'de düzenlenen (ve öncelikle birinci ve ikinci kısımlara odaklanan) bir günlük atelye çalışmalarında meslektaşlarının yorumlarından faydalandılar.

Robert E. Goodin ve Philip Pettit
Canberra, Avustralya
Mayıs 1992

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu'nun ilk baskısının üzerinden on yıldan fazla bir süre geçtikten sonra hazırlanan ikinci baskısı, alandaki son gelişmeler de dikkate alınarak kapsamlı bir biçimde gözden geçirildi. İlk baskıda yer alan bölümler ya kendi yazarları tarafından gözden geçirildi ya da yazarların artık hayatta olmamaları halinde başka yazarlarca güncellendi; birkaç bölüm tamamen yeniden yazıldı ve bir dizi yeni bölüm eklendi. Kitabın ilk baskısında 40 kadar bölüm mevcutken, bu yeni baskıda 60'a yakın bölüm bulunuyor.

Bugünden geriye baktığımızda, bu yeni bölümlerden bazılarına ilk baskıda da yer verebileceğimizi gördük. Okurlardan gelen geri bildirimler ve kendi düşüncelerimiz ışığında, bu yeni bölümlerin faydalı katkılar olabileceğine ve *Kılavuz*'un kapsamını genişletmeye yardımcı olabileceğine karar verdik. Bunun dışında yeni bölümlerin yazılmasına ise doğrudan siyasal dünyada yaşanan değişimler vesile oldu. Bu bölümler arasındaki en dikkat çekici örnekler, uluslararası ilişkiler ve küresel adalet meseleleriyle ilişkili olarak kaleme alınan bölümler. Bahsi geçen meseleler, son yıllarda, 1990'lı yılların başlarında olduğundan çok daha fazla ilgi çekmektedir.

Bütün bu değişimlere –bize göre, ilerlemelere– rağmen, umarız kitabımız karakterini korumayı başarmıştır ve okurlardan rağbet görmeye devam eder. Yine *Journal of Political Philosophy* (JPP) dergisinin tutturduğu çizgiden de memnun olduğumuzu belirtmek isteriz. Kuruluşu *Kılavuz*'un ilk baskısına denk düşen JPP, zaman içinde kendisini bu alanda sabırlı biçimde yerleşik hale getirmeyi başararak alanda önde gelen yayınlardan biri halinde geldi.

İşbu ikinci baskıya önsöz ise, bir önceki gibi iki değil, üç imza taşıyor. Thomas Pogge, uluslararası siyaset kuramına dahil meselelerdeki birikimi

ve Avustralya Ulusal Üniversitesi'ndeki geçici varlığı ve devam eden işbirliği ile *Kılavuz*'un editoryal ekibi açısından önemli bir kazanç oldu; malum, Avustralya Ulusal Üniversitesi, Robert Goodin'in uzun yıllardır görev yaptığı yerdir; Philip Pettit için ise düzenli ziyaret ettiği, evden uzak bir evdir.

Nihayet, *Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu*'nun elinizde tuttuğunuz ikinci baskısı, Blackwell'den Nick Bellorini'nin teşvik ve telkinleri ile Kelvin Matthews'in desteği olmaksızın hazırlanamazdı. Yine her iki baskıdaki yazarlarımızın, çoğun zaman baskısı altında bu zor görevi üstlenmeye dönük gönüllülükleri olmasaydı elinizdeki kitap da olmazdı. Hepsine büyük bir minnet borcumuz var.

Robert E. Goodin, Philip Pettit ve Thomas Pogge
Canberra, Avustralya
Mart 2007

GİRİŞ

"Kılavuz" kitap sözlük ya da ansiklopedi ya da literatür taraması değildir. Sözlükten farklı olarak, yazılmasının arkasındaki temel saik teknik kavramları açıklamak ya da tarihlerini sunmak değildir. Daha ziyade, söz konusu çalışma alanında üretilenler üzerine tözel bir okuma sunmak amacıyla yazılır. Ansiklopediden farklı olarak, resmî kayıtlara has sistematik perspektife bağlı kalmaz, söz konusu alanda yolunu bulmaya çalışanlara pratik bir rehber olması amacıyla tasarlanır. Ve literatür taramasından farklı olarak, hitap ettiği kitle alandaki uzmanlar değildir; tartışılan konularla yeni tanışanları ve acemileri de göz önüne alarak yazılır.

Bir kılavuzu ayrıştıran bakış açısı hakkında bu kadarı yeter. Peki sıra yetiştiği topraklara geldiğinde ne diyebiliriz? *Çağdaş Siyaset Felsefesi* neyi kapsar?

Felsefe yerine, pekâla, "teori" de diyebilirdik. Zira siyaset teorisi siyaset felsefesi olarak düşündüğümüz alanla sıkça örtüşür. "Felsefe" kelimesini seçmiş olsaydık, bu açık bir şekilde normatif düşünmeyle ilgilendiğimiz anlamına gelirdi. Siyaset teorisi, normatif düşüncenin yanı sıra, bazen, ampirik düşünceye de işaret eder: Değerlendirme kıstaslarından ziyade, öncelikle açıklama kıstaslarıyla ilgilenen bir düşünme biçimi. Başka bir *Kılavuz* bu konulara odaklanıyor (Bottomore ve Outhwaite, 1993; Outhwaite, 2003). Bunun aksine siyaset felsefesi doğrudan değerlendirme meseleleriyle ilgilenir.

Her ne kadar normatif ya da değerlendirmeye yönelik düşünceyle ilgileniyorsak da siyaset felsefesiyle normatif bağlantısı olan meselelerin kapsamını geniş bir şekilde ele aldığımızın altını çizmemiz gerekiyor. Buna bağlı olarak, belirli bir alanda elde edilmesi olası olanla ilgili soruların normatif ilgiler açısından, söz konusu alanda arzu edilir olanla ilgili sorular ka-

dar merkezî olduklarını düşünüyoruz. Siyaset felsefesini, sadece üzerine tit-redikleri değerler üzerine düşünüp, inceleme yürüten dar seçkin çevresine ait kılmayacak şekilde tanımlıyoruz. Kılavuzu plânlarken çeşitli disiplinlere dönmemiz şaşırtıcı olmamalı. Sadece felsefeye—analitik felsefeye ve Kıta Avrupası felsefesine—bakmıyoruz; aynı zamanda iktisada, tarihe, hukuka, siyaset bilimine ve sosyolojiye de bakıyoruz.

Siyaset felsefesiyle ilgilendiğimizi söylememizin anlamı ne? Ahlâk felsefesi—buna isterseniz etik deyin—farklı faillerin, bireysel ya da kolektif olarak genelde nasıl davranmaları gerektiği üzerine normatif eksende düşünmekle alâkalıdır. Bu durumda, siyaset felsefesinin ilgi alanı nedir? Siyaset felsefesi, öncelikle, en azından içinde bulunduğumuz kültür ve toplumun arka plan bilgisiyle, sahip olmamız gereken siyasal kurum türlerini tespit etmekle ilgilenir. Belirli siyasal kurumların olması gerektiği görüşünü benimsemek bu kurumlar mevcut olduklarında, ve diğer koşullar sabitken, faillerin bu kurumlara zarar verecek şekilde davranmamaları gerektiğine işaret edecektir. Ama genel olarak, ahlâk felsefesiyle siyaset felsefesi arasındaki bağlantılar oldukça zayıftır. Bu nedenle siyaset felsefemiz, ideal kurumların olmadığı ya da yönetenler tarafından istismar edildiği kusursuz bir dünyada faillerin nasıl davranması gerektiğini söylemeyebilir. Siyasal yükümlülük sorunu olarak tanımlanagelen fenomenle ilgili meselelerde bize rehberlik etmeyebilir.

Peki siyaset felsefesi olması gereken siyasal kurumlarla ilgileniyorsa hangi kurumlar siyasaldır? Dar kapsamlı bir okumada siyasal kurumlar, oy kullanma sistemi, parlamenter system, yürütme organını seçme sistemi vb. gibi siyasal süreçle bağlantılı kurumlar anlamına gelir. Bu tür konular, bu kılavuza paralel olarak hazırlanan *Blackwell Encyclopedia of Political Institutions*'da (Bogdanor, 1987) ele alınıyor. Daha geniş kapsamlı bir okumada, sadece prosedürel aygıtları değil aynı zamanda, siyasal ürünle bağlantılı bütün aslî kurumları içerebilir: Siyasal süreçte iktidara gelenlerin etkileyebileceği bütün kurumlar. Bu anlamda kullanıldığında, siyasal kurumlar yönetim düzeyindeki düzenlemelere ek olarak başat hukuki ve ekonomik ve hatta kültürel kurumları da kapsar. Bu kılavuzda siyasal kurumları böyle bir geniş kapsamlı okuma kapsamında ele alıyoruz—ki siyaset felsefecilerinin çoğu da böyle yapıyor. Bu kılavuzda anlaşıldığı şekilde siyaset felsefesi, sadece siyasete hâkim rutinlerle değil, aynı zamanda, şekillendirmek için siyasetin kullanılabileceği çeşitli sistemlerle de ilgilenir. John

Rawls'un (1971, 2. Bölüm) ifadesiyle toplumun "temel yapısı"nı oluşturan bütün kurumlarla ilgilenir. Ve aynı zamanda ticaret, yatırım, seyahat, kültürel ürünler ve ekolojik ve epidemiyolojik dışsallıklarla uluslararası etkileri arttığı için önem kazanan ulusüstü kurumlarla da ilgilenir.

Son olarak, *çağdaş* siyaset felsefesine odaklanıyor olmamız neye işaret ediyor? Hem felsefeyi hem de diğer disiplinleri etkileyen analitik düşünce geleneğinde siyaset felsefesi son 30 ya da 40 yıldır etkin ve merkezî bir araştırma alanı konumuna geldi; on dokuzuncu yüzyılda da benzer bir konuma sahipti, ama yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde uçlara kaymıştı. Çağdaş siyaset felsefesini irdeleyen bu *Kılavuz*'u hazırlarken yakın geçmişteki çalışmalara odaklanmayı amaçladık. (Diğer antolojiler ve incelemeler için, örneğin bkz. Quinton, 1967; Ionescu, 1980; Hamlin ve Pettit, 1989; Miller, 1990; Held, 1991; Goodin ve Pettit, 1997; Kymlicka, 2002; Williams ve Clayton, 2004; Swift, 2006.) Birçok durumda yakın geçmişteki çalışmalar üzerine tartışma yürütmek, daha önceki literature de bir şekilde değinmeyi gerektirir; ancak biz burada bunu çağdaş literatürü anlamak için gerektiği kadar yapıyoruz; arka plan hakkında tam bilgiye sahip olmak isteyenlerin başka kaynaklara başvurmaları gerekiyor (örneğin Miller, 1987; Cahn, 1996; Simon, 2002; Cahn 2004).

Özellikle analitik olmayan geleneklerde, çağdaş olarak nitelendirilebilecek olanlar açık değildir; ama bu konuda da, genel olarak son 20 ya da 30 yıla odaklanıyoruz. Ancak, analitik olmayan düşünce, geçmişteki—tarihteki değil, zira burada tarihin farklı bir oluş hâli var—isimlere sıkı sıkıya bağlıdır. Bu tür durumlarda, *Kılavuz*'a katkı veren bilim insanlarının böyle isimlere daha fazla yer vermeleri bizi mutlu etti. Örneğin, Nietzsche'yi anlamadan Fransa'daki yapısökümcü düşünceyi anlamak imkânsızdır; zira yapısökümcüler on dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan bu Alman düşünüre perspektiflerinin peygamberiymişçesine odaklanırlar.

Elinizdeki kitap, çağdaş siyaset felsefesi için standart bir başvuru kaynağı değil bir kılavuz olduğu için, mevcut materyali alışılmadık bir şekilde düzenlemeye karar verdik. Kitabı üç geniş kısımda tasarladık. İlk kısımda, çağdaş siyaset felsefesine farklı disiplinlerden gelen katkı uzun uzadıya tartışılıyor. İkinci kısımda, siyaset felsefesine gölgesi düşen başat ideolojilerle ilgili nispeten daha kısa tartışmalara yer veriliyor. Son bölümde ise, alanla özellikle ilgili olan çeşitli konular daha da kısa bir şekilde ele alınıyor.

Çağdaş siyaset felsefesini kendine özgü ve heyecan verici kılan bir nokta farklı disiplinlerdeki uzmanların çalışmalarını ya da farklı disiplinlerde yapılan çalışmaları kapsamasıdır. Analitik felsefede Rawls, Kıta Avrupası felsefesinde Habermas, iktisatta Sen, hukukta Dworkin, tarihte Skinner, siyaset biliminde Barry: Bu isimlerin hepsi çağdaş siyaset felsefesinde ne olup bittiğiyle ilgili her anlatıda yer alırlar. Ancak, farklı disiplinlerde yer alan araştırmacılar, disiplinler-arası bir şekilde ele alınan sorulara odaklanırken —bu araştırmacıların çoğunluğu kendi disiplinlerinin yanı sıra diğer disiplinlerdeki güncel gelişmelere dair de bilgi sahibidir—konunun disiplinler arasında dağılması birçok sorun yaratmaktadır.

Bu sorunları göz önünde bulundurarak *Kılavuz*'u, söz konusu disiplinlerin çağdaş siyaset felsefesine yaptıkları katkıya dair uzunca bir girizgah içeren bir kısımla başlatmaya karar verdik. Bu kısımda yer alan her makale, okuru, bu kılavuza dahil edilen her bir disiplinin çağdaş siyaset felsefesi alanında ilgilendiği meselelerle ve bu meselelerle uğraşmak için geliştirilen teknik ve modellerle tanıştırma amacını taşıyor. Makalelerin alanda nispeten yeni olanların, siyaset felsefesinin işletildiği farklı hatlara bakmasını ve herhangi bir disiplinde uzman olanların başka disiplinlerde ne olup bittiğinin resmini görmelerini sağlayacağını umuyoruz.

Siyaset felsefesinin uygulamayla bağlantılı olması nedeniyle şaşırtıcı olmasa da dikkat çekici bir özelliği, disipliner bölünmeler bir yana, ideolojik hatta da bölünmeler taşımasıdır. İkinci kısıma hangi idelojileri dahil edeceğimize karar verirken, günümüzde kamusal yaşamda olduğu kadar felsefi düşünce alanında etkisi olan bütünsel bir resim sunan dünya görüşlerini belirlemeye çalıştık.

Nitekim çevrecilik, ikinci kısımda değil, üçüncü kısımda yer alıyor. Bunun nedeni, çevreciliğin, en azından kapsamındaki dünya görüşlerini benimseyenler açısından bütünlüklü dünya görüşlerini temsil etmemesidir. Bütünsel düşünme biçimleri olarak pek kabul edilmediği için ırkçılık, cinsiyetçilik ve yaş ayrımcılığı da ikinci kısımda yer almıyor. Ve cumhuriyetçilik de üçüncü kısıma dahil edildi. Zira cumhuriyetçi düşüncenin yeniden keşfi birçok teorisyeni etkisi altına almış olsa da kamusal alanda aslî bir etkisi olmadı. Öte yandan, diğer bazı ideolojilerin—sözgelimi monarşizm ve faşizm—derlemeye dahil edilmemeleri kamusal yaşamda ne kadar etkili olmuş olurlarsa olsunlar çağdaş dünyada sadece marjinal bir role sahip olmalarına dayanıyor.

Derleme kapsamına aldığımız ideolojiler hem toplumsal hareketler hem de düşünce gelenekleri olarak, bu ideolojilerden herhangi birini bilmeyen birinin çağdaş siyaset felsefesinde olup biteni anlama kabiliyetlerinden ciddi şekilde etkilenmesini sağlayacak derecede önemliler. Yanı sıra bu ideolojileri fikir sistemleri olarak ele aldığımız için ilgili tartışmaları kurumsal uzantıları üzerinden değil teorik düzeyde kendilerini nasıl tanımladıkları üzerinden kuruyoruz: 'Komünizm'den ziyade 'Marksizm', 'sosyal demokrasi'den ziyade 'sosyalizm' vb.

Birinci ve ikinci kısımların çağdaş siyaset felsefesinin zemini hakkında etraflıca bilgi verdiğini ve söz konusu zemini farklı açılardan görmemizi sağladığını düşünüyoruz. Ama söz konusu kısımlarda gereği kadar ele alınmayan birkaç önemli konu var: Bunlar, genelde, bir discipline ya da ideolojiye kuşbakışı bakarken düzgün bir şekilde ele alınamayacak konular. Üçüncü kısımda bu tür konuların bir kısmı üzerine daha kısa tartışmalara yer veriliyor. Söz konusu konuları bu düzeyde ele almamış olsaydık *Kılavuz*'un çağdaş siyaset felsefesi açısından yeterli bir rehber niteliği taşıması mümkün olmazdı.

Elinizdeki ciltler en iyi nasıl kullanılır? Okurların farklı makaleleri, ele aldıkları konular açısından aşağı yukarı kendi kendine yeten tartışmalar olarak göreceğini umuyoruz. Her bir makaledeki tartışma kendine özgü bir şekilde kuruluyor; yazarın görüşünü yansıtıyor. Ancak tartışmalar hiçbir şekilde nevi şahsına münhasır değil: Ele alınan konuları tekbir bakış açısına sıkıştırmıyor. Elinizdeki *Kılavuz*'un çağdaş siyaset felsefesi hakkında bir perspektif edinmek için cazip bir vesile ve tikel çalışma alanlarına giriş için erişilebilir bir aracı sunduğuna inanmak istiyoruz.

Ancak, bu ciltler çağdaş siyaset felsefesinin farklı boyutlarına yönelik olarak hazırlanmış, bütünlüklü bir giriş dizisi niteliğini taşımakla kalmıyorlar. Aynı zamanda kullanışlı bir referans çalışma olarak işlemesi amacıyla da hazırlandı. *Kılavuz*'da yer alan makalelerin siyaset felsefesinin temel kavramlarına ışık tutmak açısından yeterli materyale sahip olduğunu ve genelde bu kavramları farklı açılardan açıkladıklarını düşünüyoruz: Şimdi bu disiplinin, sonra da şu disiplinin, ardından bir ideolojinin, sonra başka bir ideolojinin bakış açısından; şimdi belirli bir ideoloji, sonra başka bir ideoloji bağlamında; şimdi bağlamsal bir analizden, sonra belirli bir bilgi alanına yoğunlaşan bir tartışmadan yola çıkarak açıklama sunuyorlar.

Kaynakça

Bogdanor, V., haz.: *The Blackwell Encyclopedia of Political Institutions* (Oxford: Blackwell, 1987). Bottomore, T. ve Outhwaite, W., haz: *A Companion to Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1993).

Cahn, S., haz.: *Classics of Modern Political Theory: Machiavelli to Mill* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

—: *Political Philosophy: The Essential Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Goodin, R. ve Pettit, P., haz: *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* (Oxford: Blackwell, 199 7; 2. Basım 2005).

Hamlin, A. ve Pettit, P., haz: *The Good Polity* (Oxford: Blackwell, 1989).

Held, D., haz.: *Political Theory Today* (Cambridge: Polity, 1991).

Ionescu, G., haz.: A generation of political thought', *Government & Opposition*, 15 (1980), 261-566.

Kymlicka, W.: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002 [1990]).

Miller, D., haz.: *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought* (Oxford: Blackwell, 1987). —: 'The resurgence of political theory', *Political Studies*, 38 (1990), 421-37. Outhwaite, W., ed.: *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, 2. Basım (Oxford: Blackwell, 2003 [1993]).

Quinton, A., haz.: *Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1967).

Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999 [19 71]).

Simon, R.: *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2002). Swift, A.: *Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians* (Cambridge: Polity Press, 2006 [2001]).

Williams, A. ve Clayton, M., haz: *Social Justice* (Oxford: Blackwell, 2004).



DİSİPLİNER KATKILAR



1
ANALİTİK FELSEFE

Philip Pettit

Giriş

Analitik felsefe, anaakım Aydınlanma geleneği içinde yer alan felsefedir. Özellikle, Hume, Kant, Bentham, Frege, Mill ve Russell'ın çizgisinde yapılan felsefedir. Analitik felsefecileri bir araya getiren, Aydınlanma'nın ayırt edici varsayımlarını desteklemeleri, ya da en azından ciddiye almalarıdır. Kabaca, bu varsayımlar şöyle sıralanabilir:

1. Biz insanların bir parçası olduğumuz, insan bilgisinden bağımsız bir gerçeklik vardır.
2. Özellikle bilimde örneklendiği halleriyle akıl ve yöntem, söz konusu gerçekliği ve onunla ilişkimizi araştırmak için doğru yolu sunar.
3. Bu araştırmada, gelenekselleşmiş yerleşik varsayımlar –özellikle, değerlendirmeye yönelik gelenekselleşmiş yerleşik varsayımlar– askıya alınmalı ve olguların kendilerinin konuşmasına izin verilmelidir.

Bu varsayımlardan yola çıkan analitik felsefeciler yaptıkları işi iki farklı şekilde görürler. Ya Aydınlanma'nın yönteme dayalı araştırma yürütme projesini izleyerek, felsefi araştırma alanları açtıklarını ve felsefi akıl yürütme yöntemleri yarattıklarını ya da bu projenin başka yerlerde nasıl izlendiğini metodolojik olarak haritalandırıp bilgiye yönelik bilimsel veya diğer yaklaşımlara dair bir perspektif sunduklarını düşünürler. Her iki durumda da anahtar sözcük "yöntemdir" Yönteme yaptıkları bu vurgularıyla ve daha genel başka bağlılıklarıyla analitik felsefeciler kendilerini Aydınlanma karşıtı gelenekten ya da Kıta Avrupa'sı geleneğinden ayırırlar. Rousseau,

Herder, Hegel ve Marx'ın erken dönem eserlerinde çizdiği portre gibi Romantik denilebilecek figürlere ve bu düşünürlerden ciddi ölçüde etkilenmiş farklı disiplinlerdeki –örneğin sosyoloji ve antropolojideki– yaklaşımlara mesafe koyarlar. Aynı şekilde Kierkegaard ve Nietzsche gibi daha şüpheci ve sistem karşıtı bir yaklaşıma sahip filozoflara ve kendilerini bu düşünürlerle özdeşleştiren felsefi ya da felsefi olmayan sonraki düşünürlere mesafelenirler. Son olarak dinî, kültürel ya da siyasal bağlılıklarla belirgin biçimde şekillenmiş felsefi düşünce biçimlerini reddederler.

Analitik felsefe, bazen, ağırlıklı olarak İngilizce konuşan felsefecilerin ya da en azından yirminci yüzyılda İngilizce konuşan felsefecilerin izlediği felsefe yapma tarzı olarak coğrafi şekilde de ayırt edilir. Benim tanımım bu coğrafi ölçüte kabaca uymaktadır. İngilizce felsefenin büyük kısmı Aydınlanma tarzında metodoloji güdümlü ya da odaklıyken, Kıta Avrupa'sı düşüncesinin tamamı olmasa da büyük kısmı öyle değildir. Örneğin dikkat çekici bir istisna, analitik çevrelerde büyük etkiye sahip olmuş Jürgen Habermas'tır. Ancak, kaynaklara erişimde rahatlık açısından İngilizce konuşan gelenekteki yazarlara odaklanacağım.

Burada beni ilgilendiren, analitik felsefecilerin ve özellikle yakın dönemdeki felsefecilerin siyaset felsefesine, diğer bir ifadeyle, siyasal olarak sınamamız ve kurmamız gereken kurumlar hakkındaki normatif düşüncelere yaptıkları katkılardır. İlk olarak analitik siyaset felsefesinin yakın tarihini kabaca özetleyeceğim. Ardından, analitik felsefecilerin öyle ya da böyle siyasal düşünceye sokmaya meylettikleri, genelde fark edilmeyen ve dillendirilmeyen varsayımların bıraktığı mirasa bakacağım.

Analitik Siyaset Felsefesi: Tarih

Uzun sessizlik

Analitik felsefenin en çarpıcı özelliklerinden birisi, onun ana figürlerinin siyaseti aktif araştırma ve yayın gündemlerinde sıkça ihmal etmiş olmalarıdır. Başı çeken figürlerin Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve Henry Sidgwick olduğu on dokuzuncu yüzyıl Britanya'sında siyaset felsefesi analitik ilgi ve faaliyet odağıydı. Bu düşünürler faydacı bir fikir birliği kurmuşlardı. Onlara göre siyasal kurumları –siyasal olarak değişebilen– kurumları değerlendirirken ana ölçüt bu kurumlar tarafından etkilenen insanların, özellikle de bu kurumların altında yaşayan insanların mutluluğuydu. Hepsi başta özgür-

lük olmak üzere başka değerleri tanımış olsalar da, bu değerlerin sadece mutluluğa etkileri bakımından önemli olduğunu kabul etmişlerdi.

Ancak, on dokuzuncu yüzyıldaki bu faydacı hareketlenme çok geçmeden dindi. On dokuzuncu yüzyılın sonlarından yaklaşık 1950'lere kadar siyaset felsefesi aktif bir araştırma alanı olmaktan çıktı. Konunun tarihi üzerinde epey çalışma yapıldı. Doğal olarak bu çalışmalarda az çok yaygın biçimde paylaşılan bir dizi varsayım yansıtılmaktaydı. Ancak, bizatihi siyaset felsefesi alanında kayda değer neredeyse hiçbir şey yayınlanmamıştı. Peter Laslett 1956'daki durumu şöyle özetler: "En azından şimdilik siyaset felsefesi ölüdür" (Laslett, 1956, s. vii).

Laslett'in iddiasının üzerinden on yıl geçmeden bütün söylenenler değişti. Stanley Benn ve Richard Peters 1959 yılında *Toplumsal İlkeler ve Demokratik Devlet*'i *(Social Principles and Democratic State)*, H.L.A. Hart 1961 yılında *Hukuk Kavramı*'nı *(The Concept of Law)* ve Brian Barry 1965 yılında *Siyasal Uslamlama*'yı *(Political Argument)* yayımladı. Benn ve Peters, on dokuzuncu yüzyılda yaşamış seleflerinin çoğunu sevindirecek şekilde, siyasette bizim çekici bulduğumuz ilkelerin çoğunun faydacı bir tutumu yansıttığını ileri sürüyorlardı. Hart ve Barry'nin yazdığı kitaplar nispeten daha devrimseldi. On dokuzuncu yüzyılda öne çıkan büyük temalar etrafındaki tartışmaları sürdürmek için güncel analitik felsefeyle bağdaştırılan teknikleri kullanıyorlardı. Kitapların hepsi ele aldıkları konulara yönelik yeni yaklaşımlar geliştiriyorlardı. Hart, hukukun egemenin buyruğu olduğu görüşüne karşı pozitivist bir hukuk görüşünü savunmak için çağdaş teknikler kullanıyordu. Pozitivist hukuk görüşü on dokuzuncu yüzyılda yaşamış faydacı bir hukukçu olan John Austin tarafından savunulmuştu. Barry, benzer teknikleri, diğer amaçlarının yanı sıra, değerler hakkındaki çoğulculuğu entelektüel açıdan saygıdeğer hale getirmeyi denemek için de kullandı. Bahsi edilen çoğulculuk her şeyin fayda değerine indirgendiği faydacı geleneğe doğrudan karşıydı.

Yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca siyaset felsefesinde neden böyle bir sessizlik olmuştu? Bu duruma katkı yapmış olabilecek birçok etken vardır. Bu dönemde siyaset felsefesinin analitik felsefecilere çekici bir alan olarak gelmemesinin metodolojik nedenleri vardı. Ancak, siyaset felsefesinin ilgi çekmekteki başarısızlığının içerik bakımından da bir nedeni vardı. İlk olarak metodolojik nedenlere, sonraysa içerikle ilgili düşüncelere bakacağım.

Yüzyılın başlarında analitik felsefe Frege ve Russell'ın çalışmalarında geliştirilen formel mantıkla birlikte, metodolojik olarak çok daha öz-bilinçli ha-

le geldi. Bu süreçte ortodoksi olarak ortaya çıkan iki sav 1920'lerde ve 1930'larda geleneği ele geçiren mantıkçı pozitivist dünya tablosuna dâhil edilmişlerdi (Ayer, 1936). Bu savlardan birisi değerlendirici ve normatif iddiaların en azından asli olarak şeylerin nasıl olduğuna dair bir inanç beyan etmedikleriydi; asıl amaçları "Vay be!" ve "Üf!" gibi ifadelere oldukça benzer şekilde duyguları ya da hoşnutluğu/hoşnutsuzluğu dışavurmaktı. Diğer sav, inanç ifade eden beyanlar içinde, delillerle denetlenmeye açık olan ampirik iddialar ile örneğin matematiğin önermeleri gibi terimlerinin anlamları sayesinde doğru olan analitik ya da *a priori* iddialar arasında oldukça katı bir ayrım olduğuydu.

Bu iki argüman siyaset felsefesi yapmaya kararlı her analitik felsefecinin durup düşünmesine neden olacaktı. Bu savlara göre, felsefe ampirik bir disiplin olmadığı ve siyasi arenada sunulan çok az *a priori* doğru olduğu için felsefenin siyasetteki tek görevi normatif siyasi yargılarımızla dışavurmaya meyilli olduğumuz hislerin ve duyguların izah edilmesi olabilirdi. Ancak, bu görev çoğu felsefeciye pek cazip gelmemiş olmalıydı. Bilginin sınırlarını genişletme ya da başka alanlarda gerçekleşen bilgisel ilerlemeleri ortaya koyma gibi Aydınlanma'ya özgü bir arzuyla yanıp tutuşuyorsanız, bilişsel olmayan duyguları izah etmeye çalışmak epey önemsiz bir iş gibi görünebilir. Siyaset felsefesi konusunda en iyi bilinen mantıkçı pozitivist deneme, 1953 yılında yayınlanmış T.D. Weldon'un *Siyasetin Lügatçesi (Vocabulary of Politics)* adlı kitabıdır. Kitap, duyguları izah etme uğraşına alan bırakmış olsa da, ana katkısı siyaset felsefesinin önemli bir şey söyleme arzusunun üstüne soğuk su dökmek olmuştu.

Değerlendirmeye yönelik olanla olgusal olan, ampirik olanla *a priori* olan arasında ayrım yapan savlar, Ludwig Wittgenstein'ın mantıkçı pozitivizme ve genel olarak kuramsal felsefeye karşı 1930'lardan 1950'lere kadar geliştirdiği eleştiride kendilerine pek yer bulmuyorlardı. Ancak, bu savlar analitik felsefenin post-pozitivist çeşitlerinde yer almaya devam ettiler ve her hâlükârda Wittgenstein'ın geliştirdiği eleştiri, siyaset felsefesinin ümit vaat eden bir araştırma alanı olarak görülmemesi için ek metodolojik nedenler sundu. Bu eleştiri analitik felsefeye karşı-Aydınlanma'nın unsurlarını katmış ve felsefecinin işinin, kuramsallaştırmanın yol açabileceği –mantıkçı pozitivizmin imgelerine benzer– sahte imgeleri defetmek ve sorgulanmayan dil kullanımının rahatlığını ve kolaylığını geri kazandırmak olduğuna vurgu yapmıştır. Felsefe bu şekilde tedavi edici bir rolle tanımlandığında siya-

set felsefesinin neden cazip bir araştırma alanı olarak görülmesi gerektiği bir kez daha muğlaklaşır. Siyasetteki sorunlar ne olursa olsunlar herhangi bir tedavinin çözeceği türden sorunlar gibi görünmezler.

Özellikle J. L. Austin ve Gilbert Ryle gibi, Wittgenstein'ın geç dönem eserleriyle gevşek bir şekilde bağlantılı olan bazı isimler, Wittgenstein'ın tedavi edici felsefe görüşünü benimsemediler. Ancak bu düşünürler, aynı zamanda, siyaset felsefesinin ilgi çekici ve iddialı bir faaliyet olarak temsil edilmediği bir felsefe tablosu çizmişlerdi. İkisi de felsefenin temel görevinin gündelik dilde görülen ama özellikle zihin ve onun dünyayla ilişkisi konusundaki hoyrat kuramsallaştırmalarda görmezden gelinen ayrımların ve düşünce alışkanlıklarının göz önüne serilip dizgeleştirmeleri olduğunu düşünmüşlerdi. Felsefenin görevi bu şekilde kavrandığında, siyaset felsefesi Wittgensteincıların yaptığı kadar kötü bir konuma yerleştirilir. Siyaset felsefesi, olsa olsa, marjinal bir konumda bırakılır.

Bu durumda, siyaset felsefesinin yüzyılın ilk yarısında analitik araştırma gündeminin dışında bırakılmasının arkasında metodolojik nedenlerin yattığını görebiliriz. Ancak Brian Barry'nin (1960) ileri sürdüğü gibi bu türden nedenler siyaset felsefesinin neden dramatik şekilde sırra kadem bastığını açıklamaya yetmeyebilir. Normatif yargıların duyguları ifade ettikleri düşüncesiyle tutarlı biçimde, birbirinden farklı vaatlerin tutarlı bir şekilde verilmesinde akla hâlâ önemli bir görev düştüğü düşünülebilir. Felsefecilerin büyük bir bölümü açısından, bu nokta C. L. Stevenson (1944) ya da R. M. Hare'in (1952) etik alanındaki etkili çalışmaları sayesinde açıklığa kavuşturulacaktı. Aynı şekilde, felsefenin ana görevinin, Wittgenstein, Ryle ya da Austin tarafından tarif edilen programı izlemek olduğu düşüncesiyle tutarlı bir şekilde, ikincil bir görevinin rasyonel bir şekilde sürdürülebilecek bağlılıkların ortaya konulması olduğu da düşünülebilir. O halde siyaset felsefesinin yüzyılın ilk yarısında analitik düşünürler tarafından ihmal edilmesinin altında yatan başka bir neden var mı?

Metodolojik gerekçelerin yanında, konunun dönemin en parlak zihinlerinin ilgisini çekmemesinin içeriğe dair bir nedeni de vardı. Yüzyılın başlarında, Batı'daki felsefeciler siyasal değerlere yönelik rasyonel bağlılıkların neler olduğu konusunda çok sorun yaşamıyorlardı. Popper gibi Kıta Avrupa'sından gelen mülteciler, totaliter yönetimlerin albenileri konusunda daha fazla fikir sahibi oldukları için yapabilecekleri bir şeyler olduğunu düşünmüş olabilirler. Popper, siyaset teorisine, tarihsel ve dolaylı olarak da olsa

katkı sunan az sayıdaki analitik felsefeciden biriydi (Popper, 1945; 1957). Ancak, analitik felsefecilerin çoğunluğu özgürlük ve eşitlik gibi değerlerin tartışılmaz egemenliğe sahip olduğu bir dünyada yaşıyorlardı. Hiç kuşkusuz, söz konusu değerleri gerçekleştirmenin, sosyalist ya da başka çizgideki en iyi yolları hakkında tartışmalar yürütülmekteydi. Ancak, çoğu analitik felsefeci için bu türden tartışmalar ampirik sosyal bilimler alanına ait addediliyordu. Bu nedenle, söz konusu felsefeciler bizâtihi siyaset felsefesi alanında peşine düşmeye değer herhangi bir sorun olmadığını düşünmüş olabilirler.

Bir kayıtlama getirelim. Doğrudur, özgürlük ve eşitlik gibi sorgulanmayan değerlerin nasıl kıyaslanması gerektiğiyle ilgili bir meseleden bahsedilebilir. Ancak, çoğu felsefeci bu soruyu muhtemelen teorik açıdan çözümsüz ve entelektüel açıdan ilginçlikten uzak bulacaktı. Meselenin çözülebileceğini düşünenler ise muhtemelen bütün değerlerin faydanın farklı biçimlerini yansıttığını söyleyen faydacı görüşü savunacaktı; ancak, bu durumda soru yine eşit derecede ilginçlikten uzak hale gelir. Brian Barry (1990, s. xxxv) bu dönemde faydacılığın hâkim tutum olduğunu ve bunun siyaset felsefesi teşebbüsünü cazibeden yoksun hale getirdiğini ileri sürer. Faydacılık kapsamında, eksiksiz siyasal reçete tamamıyla koşullara ilişkin olgulara dayanır ve dolayısıyla felsefecinin uzmanlık alanının dışında kalır.

Eğer analitik felsefenin siyaseten suskunluğu hakkındaki bu saptamalar doğruysa, yüzyılın ortasına gelindiğinde, iki etken analitik felsefecileri siyasal konularla uğraşmaktan alıkoyacaktır. Analitik felsefeciler, bir yandan, özellikle değerler hakkındaki sorularla ilgili faydalı pek bir şey yapılamayacağını, diğer yandan olgulara ilişkin soruların ampirik disiplinlere bırakılması gerektiğini düşünmekteydiler. Bu düşünceler göz önüne alındığında, Barry'nin *Siyasal Uslamlama*'sı gibi bir kitabın 1965'te neden böylesine büyük bir etki yarattığını anlayabiliriz.

Barry değer çoğulculuğunu tercih ederek faydacılığı reddetmişti ve bu konuda Isaiah Berlin'in 1958 tarihli "İki Özgürlük Kavramı" (*Two Concepts of Liberty*) başlıklı konferansından esinlenmişti (Barry, 1990, s. xxiv). Ancak, iktisattan aldığı kayıtsızlık eğrileri aygıtını kullanarak değerler konusunda çoğulcu olsanız bile –özgürlük, eşitlik ve demokrasi gibi farklı değerleri kabul etseniz ve bu değerlerin faydacı mutluluk nosyonu gibi tek bir değere indirgenemeyeceğini düşünseniz bile– yapılacak ilgi çekici entelektüel çalışmalar olduğunu göstermişti. İlgili değerler arasındaki muhtemel farklı

ödünleşimler ve bu ödünleşimlerin değişen kurumsal sonuçları hakkında yapılacak çalışmalar vardı. Barry'nin çalışmasının bu özelliği, değerlerin tartışılmasından alıkonmayı öteleyecek bir yol olduğuna işaret eder.

Barry, ampirik disiplinlerin sınırlarını ihlal etmekten alıkonmayı ötelemenin yolunu da göstermişti. Barry, felsefe ve ampirik disiplinler arasındaki geleneksel ayrımı korumuş olabilir. Ancak böyle yapmış olsa da, farklı değer gruplarının toplumsal kurumlarla nasıl ilişkili olduğunu irdelerken felsefe ve sözgelimi, siyasal sorunları iktisat vasıtasıyla modelleme arasında birlik kurulmasını savunmaktan imtina etmedi. Bu amacın peşinden giderken izlediği programı "iki modern tekniğin, analitik felsefe ile analitik siyasetin evliliği" olarak tasarlamıştı (Barry, 1965, s. 290).

Barry'nin kitabı, makul bir biçimde, analitik felsefenin uzun süren siyasal sessizliğinin sonu olarak görülmüştür. Hart'ın *Hukuk Kavramı* adlı kitabı da büyük bir etki yapmış olup hâlâ klasik olma özelliğini korusa da, rahatlıkla felsefeden ziyade hukuka bir katkı olarak görülebilir; yanı sıra siyaset üzerine yeni düşünme yolları açmamıştır. Ancak, Barry'nin kitabı daha on yıl geçmeden, Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* adlı kitabının 1971'de yayınlanmasıyla gölgede kaldı. Barry (1990, s. xxix) bu gerçeği cömertçe kabul eder: "*Siyasal Uslamlama* Rawls öncesi dünyaya aitken, biz Rawls sonrası bir dünyada yaşıyoruz (...) *Bir Adalet Teorisi* geçmişi şimdiden ayıran dönüm noktasıdır."

Bir Adalet Teorisi

Rawls'un kitabı Barry'nin kitabına iki önemli açıdan benzer. Barry gibi Rawls da değerler konusunda çoğulcudur; ancak, bunu siyasette önemli olan farklı değerlerin birbirlerine göre ağırlıkları konusunda entelektüel bir tartışmaya engel olarak görmez –bu konu aşağıda tartışılmaktadır. Yine Barry gibi, tercih ettiği değer paketlerinin nasıl kurumsallaştırılacağıyla ilgili görüşünü geliştirirken ve önerilen kurumların ne kadar istikrarlı olacağını tartışırken saf felsefi çözümlemeye ampirik disiplinlerden alınmış materyalleri bulaştırmaktan çekinmez. Rawls, mantıkçı pozitivistlerin ampirik ve *a priori* bilgi arasında yaptıkları kesin ayrımı da kabul etmez. Rawls, az çok bilinçli bir şekilde, Harvard'dan meslektaşı olan W.V.O. Quine'nin çalışmalarıyla bağlantılanan geleneğin içinden yazar. Quine (1960) için bütün iddialar deneyime tabidir; ancak bazı iddiaların gözden geçirilmesi nispeten daha zor olabilir ve bu nedenle inanç ağımıza nispeten daha derinden kök salmış-

lardır: Deyim yerindeyse, bu iddialar nispeten *a priori* dirler. Bu pragmatik tutum Rawls'un tartışmasına, ekonomi, psikoloji ve diğer disiplinlerden materyalleri nasıl rahatlıkla ekleyebildiğini açıklayabilir.

Rawls ve Barry arasındaki süreklilikler burada biter. İki yazar arasındaki en büyük metodolojik ayrılık, değerler üzerine entelektüel tartışmanın mahiyeti konusundaki farklı görüşleridir. Barry'nin projesi siyasal yaşamda – başlıca Britanya, Amerika ve 1945 yılında onlara benzer olan bazı ülkelerin siyasetinde (Barry, 1965, s. xvii)– fiilen teşvik edilen ilkelere bakmak ve bu ilkelere ilişkin değerler arasındaki ödünleşim imkânlarını keşfetmektir. Proje, Rawls'da, on dokuzuncu yüzyıl faydacılığında olduğu gibi çok daha yoğunlaşır. Rawls sadece bizim siyaseten doğru olanla ilgili farklı inançlarımızla değil, siyaseten doğru olanla ilgili olarak sahip olmamız gereken inançlarla da ilgilenir.

Rawls, kendisini adalete nasıl ulaşılacağı ya da birbirine rakip iddialar ve çıkarların doğru bir siyasi dengesine nasıl ulaşılacağı sorusuyla sınırlar (Rawls, 1971, s. 3-6). Bu anlamda hakkaniyet olarak adaletin siyasal kurumların doğruluk sağlayan temel özelliği olduğunu düşünür (Rawls, 1971, s. 3-4). Ancak Rawls, farklı değer paketleri ve onların kurumsal gerekliliklerine odaklanan Barry'den farklı olarak sadece içsel olarak tutarlı adalet anlayışlarıyla ve onların kurumsal gereklilikleriyle ilgilenmez. Her şeyden önce hangi adalet kavramının doğru olduğuyla ve buna bağlı olarak hangi kurumların tesis edilmesi gerektiği sorusuyla ilgilenir.

Doğru adalet kavrayışını tanımlama arzusu Rawls'un, amacını "demokratik bir toplumun kamusal siyasal kültürüne içkin" (Rawls, 1988, s. 252) bağlılıkları paylaşan insanlar için doğru adalet kavramını tanımlamak olarak izah ettiği sonraki yapıtlarında törpülenmiştir. Bu şekilde törpülenmiş olsa da, söz konusu arzu bir yöntem sorunu yaratır. Siyaset felsefecisi doğru adalet kavrayışını nasıl ortaya koyabilir? Rawls'un ilk eseri olan "Etik için bir karar prosedürünün ana hatları"nda (*Outline of a decision procedure for ethics*) (1951) bu soruya sonraki yapıtlarında az çok sadık kaldığı bir yanıt vermiş olması önemlidir. *Bir Adalet Teorisi*'nin diliyle önerdiği yöntem "düşünümsel denge" yöntemidir (Rawls, 1971, s. 46-53).

Mantık ya da dilbilim gibi bir disiplini ele alın. Tümevarımcı ve tümdengelimci akıl yürütmenin alışkanlıklarını serimlediği farz edilen bir mantık geliştirmek, uyulduklarında sezgisel olarak geçerli (ilk bakışta olmasa da üstüne düşünüldükten sonra geçerli) çıkarsamalara götüren ilkeler tanım-

lamaktır. Aynı şekilde bir dilbilgisi kuramı geliştirmek, geçerlilikten ziyade dilbilgisi sezgilerimize benzer şekilde uyan ilkeler bulmaktır. Rawls bir siyaset teorisi ya da özel olarak bir adalet teorisi geliştirmenin, uygulandıklarında belirli durumlarda neyin olması gerektiği konusunda sezgisel olarak geçerli yargılarımızı destekleyen genel ilkeler tanımlamak olduğunu ileri sürer. Diğer bir ifadeyle bu, somut siyasal yargılarımıza denk düşen soyut ilkeler tanımlamaktır.

Bu önermenin ışığında siyaset teorisinin siyasal önyargılarımızın sistematik bir şekilde yeniden inşasından ve onların altında yatan ilkelerin keşfinden ibaret olacağı düşünebilir. Ancak, bu bir hata olacaktır. İlkelerin denge içinde olması gereken yargılar, üzerlerinde düşünülmüş yargılardır. Bu yargılara özel çıkarların etkisinden ve diğer bozucu etkenlerden bağımsız bir şekilde, uygun muhakeme sonrasında ulaşılır. Dahası, Rawls'un yaklaşımında aranan denge düşünümsel bir dengedir. Adalet anlayışımızı sistemleştirmeye çalıştığımızda, büyük olasılıkla, üzerinde düşünülmüş bazı yargıların başka durumlara tamamen uyan ilkelerle uyuşmayı reddettiklerini görürüz. Düşünümsel ibaresi böyle bir durumda ilkelere değil, inatçı yargıların kendilerine odaklanmamız gerektiği ve bunu yaparken yarattıkları dengesizlik nedeniyle feda edilebilir olup, olmadıklarına bakmamız anlamına gelir.

Düşünümsel denge yöntemi siyaset felsefesinde ve genel olarak normatif düşüncede bir gerekçelendirme yöntemidir. Ancak Rawls, adaletin doğru kavranışını nasıl belirleyeceğimiz sorusunu yanıtlamakta daha da başarılıdır. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*'nde siyaset felsefesi için bir gerekçelendirme yönteminin yanı sıra bizi bulgusal yönteme de götürür. Toplum düzenlenirken hangi ilkelerin adil olduğunu bilmek isteriz. O zaman der Rawls, her birimizin yapması gereken kendimize şöyle sormaktır: Kendi özelliklerimiz ve dolayısıyla o toplumda nasıl bir yere gelebileceğimiz konusunda cehalet içindeyken seçim yapmak zorunda olduğumuz durumda toplum düzeni için hangi ilkeleri tesis etmek isterdik? Adaletin ilkelerini ararken sözleşmeci bir bulgusal yöntem izleyip, ancak sonradan tespit edilen ilkelerin tatminkâr olup olmadığını sınamak için düşünümsel denge testine başvurmalıyız.

Adaletin doğru ilkelerini belirlemeye çalışırken, neden başka bir bulgusal yöntem değil de sözleşmeci bir yöntem kullanmamız gerekiyor? Cehalet kisvesi altında neyin seçileceğinin sorulması Rawls için çekicidir; çünkü böyle bir durumda (onun ifadesiyle başlangıç konumu) seçilecek ilkeler sezgisel bir şekilde adil olacaktır. Bu düşünce, faydacı akım içinde yer alan

iktisatçı ve felsefeci John Harsanyi tarafından daha önce hararetle önerilmiştir (1953: 1955). Ancak, başlangıç konumu ve bu konumla bağlantılı sözleşme, Rawls'un düşüncesinde çok önemli olan bir noktayı vurgulamak açısından da işlevseldir: Seçilen ilkeler toplumun yaşamında kamusal bir rol de oynamalı ve kurucu bir anayasa ya da anlaşma gibi görülmelidir (Kukathas ve Pettit, 1990, 3. Bölüm). İlkeler biçimsel olarak genel olmalıdır ve belirli kişilerden bahsetmemelidir; uygulama bakımından evrensel olmalı, potansiyel olarak herkes için geçerli olmalıdırlar ve en önemlisi insanların birbiriyle çatışan iddialarını bir çözüme kavuşturmak için nihai temyiz mahkemesi olarak herkes tarafından tanınmalıdırlar (Rawls, 1971, s. 1430-6).

Rawls siyaset felsefesi yaparken, özellikle adaletin doğru anlayışını ararken, sözleşmeci yöntemin gerektirdikleriyle düşünümsel denge yönteminin gerektirdikleri arasında gidip gelmemiz gerektiğini düşünür. Başlangıç konumunun belli bir tanımını alıp, bu tanımın bizi hangi adalet ilkelerini teşvik etmeye götürdüğünü irdeleriz. Bu ilkeler ile üzerinde düşünülmüş yargılarımız arasında bir eşleşme ya da denge bulursak amacımıza ulaşmış oluruz. Aksi halde, yeniden düşünmeye başlamamız gerekir. Başlangıç konumunun tanımını, farklı ilkeleri destekleyecek şekilde değiştirmenin mi, yoksa ilkelerin çatıştığı, üzerinde düşünülmüş yargıların yeniden düşünülmesinin mi doğru olacağına karar vermemiz gerekir. Bu çıkarsama, sınama ve değiştirme süreci yargının düşünümsel bir denkliğine ulaşana kadar (eğer ulaşabilirsek) devam eder. Bu noktada, kurumlarımızı yönetmesi gereken adalet ilkelerinin doğru kavrayışını bulma konusunda yapabileceğimizin en iyisini yapmışız demektir.

Rawls, söz konusu siyaset felsefesi yönteminin taslağını çıkartırken önceki düşünce geleneklerine de temas etmiştir. Sözleşmeci yöntem, toplumsal ya da siyasal yaşamı önceleyen kurgusal bir doğa durumu tasavvur edip, bu durumdaki insanların yapmış olmaları gereken ya da yapmak durumunda kaldıkları sözleşmenin göz önüne alındığı on yedinci ve sekizinci yüzyıla özgü gelenekle açık şekilde bağlantılıdır (Lessnoff, 1986). Selefleri sözleşme kavramına tarihsel ya da benzeri bir önem verirken, Rawls kavramı sadece farazi bir şekilde kullanır. Ancak Rawls'un söz konusu eski sözleşmeci düşünce biçimiyle bir bağlantı kurmak istediği de açıktır. Diğer yandan düşünümsel denge yöntemi, en azından Rawls'a göre öteden beri süregelen etik kuramı geleneğiyle bağlantılıdır (1971, s. 51). Özel olarak bu yöntemin on dokuzuncu yüzyılda yaşamış bir faydacı olan Henry

Sidgwick'in çığır açan *Etiğin Yöntemleri (Methods of Ethics)* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde ortaya koyulduğunu ileri sürer (ancak bkz. Singer, 1974).

Rawls'un eserinin iki özelliğine dikkat çektim. Barry'nin *Siyasal Uslamlama*'da yaptığı gibi Rawls da değerlere ilişkin tartışmalar için alan açar ve yine Barry'nin yaptığı gibi geleneksel felsefi tartışma içine daha ampirik disiplinlerden alınan çeşitli katkıları dâhil etmekten çekinmez. Ancak değerler üzerine entelektüel tartışma söz konusu olduğunda, Barry'den kökten ayrılır. Değer alanını, sadece kültürel bir analist ya da eleştirmen tavrıyla değil, siyaseten doğru bağlılıkları belirlemeye çalışan birisinin tavrıyla yürütülecek entelektüel keşfe değer bir alan olarak görür. Bu tutumunu düşünümsel denge testine ve sözleşmeci düşüncenin bulgusal yöntemine başvurarak gerekçelendirir.

Ancak *Bir Adalet Teorisi*, yöntemsel nedenlerin yanı sıra içerikle ilgili nedenlerden dolayı da etkili olmuştu. Adaletin doğru ilkeleri konusunda özgün ve yaygın biçimde tartışılan bir görüş geliştirdiği gibi, daha somut kurumlarda bu ilkeleri nasıl gerçekleştirilebileceğimizi genel hatlarıyla ortaya koymuştu. Rawls, herhangi bir toplum düzeninde başarı şansımızı bilmediğimiz başlangıç konumunda, her birimizin en kötü hali (zorunlu olarak en iyi ve ortalama halinin değil) alternatiflerine göre herhangi biri için daha iyi koşulları getiren temel bir toplum yapısını tercih ederek rasyonel şekilde ölçülü bir seçim yapmaya gideceğimizi ileri sürmüştü. Kısaca, başlangıç konumunda bulunan tarafların asgari kazançlarını azami hale getireceklerini (*maximin*) ileri sürmüştü: En yüksek alt noktaya, azami asgari düzeye sahip seçeneği tercih edeceklerdi. Tarafların asgari kazançlarını azami hale getirmek isteyeceklerinden hareketle, Rawls bu stratejinin onları diğer baskın seçenekler arasında adaletin iki ilkesiyle nitelenen temel bir yapıyı seçmeye götüreceğini savunmuştu.

Rawls'un savunduğu iki ilke şunlardı: İlk olarak, "her kişi, herkese özgürlük sunan bir sistemle uyumlu, eşit temel özgürlüklerin en kapsamlı bütünsel bir sisteminden eşit derecede yararlanma hakkına sahip olmalıdır" (Rawls, 1971, s. 250); ikinci olarak, "toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler öyle düzenlenmelidirler ki her ikisi de (a) en az avantajlı olanların en yüksek yararına olmalı ve (b) adil fırsat eşitliği koşulları altında herkesi kapsamalıdır" (a.g.y., s. 83; ayrıca bkz. s. 302). Birinci ilke özgürlükle ilgiliyken, farklılık ilkesi olarak bilinen ikinci ilke maddi eşitliğe ağırlık veren bir varsayımı ifadelendirir ve bu varsayım sadece toplumda en kötü durumda olanların koşullarını iyileştirmek için ihlal edilebilir. Rawls'a göre (a.g.y., s. 302-3) bu il-

keler iki öncelik kuralı çerçevesinde uygulanmalıdır; bu kurallar, Rawls'un ilkelerin temsil ettiği değerlerin çoğulluğuyla başa çıkabilmesini sağlar.

İlk öncelik kuralı, açlığın olmadığı normal koşullarda birinci ilkeden asla ikinci ilke için ödün verilmemesi gerektiğidir: Birinci ilkenin daha az derecede yerine getirilmesi asla ikincisinin daha fazla karşılanmasıyla gerekçelendirilemez. Daha sezgisel biçimde ifade edildiğinde, özgürlükler sistemine kapsam ya da eşitlik bakımından yapılan herhangi bir müdahale birilerinin sosyo-ekonomik avantajının artırılmasıyla telafi edilemez. İkinci öncelik kuralı, temel olarak ikinci ilkenin birinci ve ikinci kısmı arasındaki ilişkiye yöneliktir ve adil fırsat eşitliğinin asla en az avantajlılarının en fazla faydası için kısıtlanmaması gerektiğini buyurur. Her iki kural da seçenekleri, sözlüklerdeki düzene benzer şekilde düzenler ve bir sözlükte kelimelerin yerini belirleyen kurallarla türdeştirler. Bir sözlüğün düzeninde ancak ilk harflerinden sonra kelimelerin ikinci harfleri dikkate alındığı gibi seçenekler düzenlenirken de her durumda ikinci bileşen ancak birincisi katkısını yaptıktan sonra devreye girer.

Bir Adalet Teorisi'nin yöntem ve içerik bakımından yeniliklerinden yeterince bahsettik. Kitabın yayınlanışından itibaren analitik siyaset felsefesini niteleyen gelişmelerin –ve daha genel olarak siyaset teorisini niteleyen gelişmelerin çoğunun– kitaba o ya da bu türden tepkiler oldukları söylenebilir. Barry'in dediği gibi, bizler Rawls sonrası bir dünyada yaşıyoruz.

Bir Adalet Teorisi'nden bu yana kitabın yaklaşımını iyi kötü ayrıntılı bir şekilde tartışıp, eleştiren çok sayıda çalışma yapılmıştır (Daniels, 1975; Pogge, 1989; Kukathas ve Pettit, 1990; Kukathas, 2003) ve buna Rawls'un kendi eserleri de dâhildir (1993; 1999; 2001). Aynı şekilde, kitapta önemli olarak belirlenen ama ayrıntılı bir şekilde tartışılmayan konular hakkında, her zaman kitabın vizyonundan olmasa da çerçevesinden esinlenen pek çok çalışma yapılmıştı. Örneğin uluslararası adalet (Beitz, 1979), nesiller arası adalet (Parfit, 1984) ve cezai adalet (Braithwaite ve Pettit, 1990) konulu araştırmaların sayısı artmaktadır. Bu tür çalışmaların arasında en iyi bilineni Joel Feinberg'in *Ceza Hukukunun Ahlaki Sınırları (The Moral Limits of the Criminal Law)* adlı kapsamlı çalışmasıdır (1988).

Reddediş

Bir Adalet Teorisi'ni izleyen döneme kitaba ilişkin çarpıcı türden iki tepki egemen olmuştu: Bir yandan kitabı reddeden tepkiler, diğer yandan onu radikalleştiren tepkiler. Kitabı reddeden tepkilerin iki çeşidi vardı. İlk

kategoriye düşen tepkiler siyaset felsefesi konusunda, nitelik ve bağlantı açısından genel olarak analitik duruşları temsil ederler. Genelde *Bir Adalet Teorisi*'nde resmedilen türden bir idealin arzulanabilir olmadığını, onun kurumlarımızı tasarlarken izlememiz gereken türden bir ideal olmadığını iddia ederler. İkinci kategoriye denk düşen tepkiler genel olarak felsefi ya da en azından analitik olmayan düşünce gelenekleriyle bağlantılıdırlar. *Bir Adalet Teorisi*'ndeki teşebbüsün bir şekilde uygulanamaz olduğunu öne sürerler; yöntemleri ya da idealleri basit bir şekilde izlenebilir değildir.

İlk türden tepkiler içinde, Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'sı (*Anarchy, State, Utopia*, 1974) öne çıkar (Paul, 1981). Nozick, Rawls'un adalet kavrayışının esasen tarih dışı olduğuna dikkat çeker. Kastettiği, Rawls'un teorisinde bir toplumda insanların arasında şeylerin nasıl paylaştırılacağına, onların kaynağına –onları kimin ürettiğine, mübadeleyi kimin yaptığına ve benzer konulara– bakılarak değil, farklı paylaşımların temsil ettiği toplanma örüntülere göre, özel olarak toplumda hangi paylaşımın en alttakiler için en iyi olduğuna göre karar verilmesidir. Nozick, buna karşı çıkarak temel olarak iki konu üzerinde durur. İlk olarak Rawls'un kavrayışının gerçekdışı olduğunu, çünkü paylaşımı yapılacak mallara talih kuşu gibi yaklaştığını öne sürer. "Kimin neye sahip olması gerektiği konusunda, sahip olunan malların nasıl üretildiklerinin ve ortaya çıktıklarının hiçbir etkisinin olmaması mantıksız değil mi?" (Nozick, 1974, s. 155). İkinci olarak ise Rawls'un iki ilkesinin uygulanmasının, sosyalist bir rejimin sürdürülmesinde olduğu gibi insanlar arasındaki alışverişlerin izlenmesini, sürekli olarak müdahaleye ve ayarlamaya maruz kalmalarını gerektirdiğini ileri sürer. "Sosyalist toplumun rıza sahibi yetişkinler arasındaki kapitalist edimleri yasaklaması gerekecektir" (a.g.y., s. 163).

Kendisinin de kabul ettiği gibi Nozick büyük oranda Rawls'un görüşüne tepki olarak iki ilke teorisine liberteryen bir alternatif geliştirir. On yedinci yüzyılda Locke tarafından tanımlanan haklara kabaca benzeyen belirli hakları öne sürerek işe başlar ve ardından bu haklarla hangi türden bir devletin uyumlu olduğunu araştırır. "Bireylerin hakları vardır ve (hakları çiğnenmeden) hiçbir şekilde maruz bırakılamayacakları fiiller vardır" (Nozick, 1974, s. ix). Her hak özellikle devlet olmak üzere başkalarının hakkın taşıyıcısına nasıl davranabileceği konusunda bir kısıtlamadır: Diğer insanların taşıyıcıya X şeklinde davranmaması –mesela hareket, toplanma ve konuşma

özgürlüğüne müdahale etmemesi– için kısıtlar; hak sahibine böyle davranılması başkalarının diğerlerine X şeklinde davranma düzeyini azaltsa bile bu kısıtlama geçerlidir. Her hak, bir felaket durumu dışında eşitlik ya da refah gibi toplumsal çıkarları gerçekleştirmek için çiğnenmeyecek olduğundan, az çok mutlak bir kısıtlamadır. Ve her hak, bağımsız bir amacı teşvik etmesi nedeniyle değil, karşılanması kendi içinde iyi olduğu için temel bir kısıtlamadır.

Lockecu hakların bu şekilde liberteryen çizgide savunusu, doğal olarak Rawls'un savunduğundan farklı ve tarihselliği açık olan bir varlıklarda adalet kavrayışı yaratır. Bunun anlamı, varlıklarda adaletin en başta kimin söz konusu şeylere sahip olduğu ve onların başkalarına nasıl aktarıldığına dayanıyor olmasıdır (Nozick, 1974, s. 150-3). Ancak liberteryen hak savunusuyla ilgili geleneksel bir sorun, hangi biçimiyle olursa olsun devlete ahlaken cevaz vermiyor görünmesidir. Her devlet vergi almak, baskı yapmak ve meşru şiddet tekeline sahip olmak zorundadır ve dolayısıyla eşitlikçi hakları çiğnemeye mecbur görünür. Nozick'in kitabı, Rawls eleştirilerinden ziyade –bunlar doğruluğu şüphe götürür bir aktarıma dayanmaktadırlar (Kukathas ve Petitt, 1990)– bu köklü zorluğa sunduğu çözüm nedeniyle muhtemelen önemini korumaktadır.

Nozick nihai olmasa da dâhiyane bir argüman sunar: Eğer insanlar haklara saygı göstermeye kararlı ve rasyonel öz-çıkarlarına göre eylemeye niyetli iseler, devletin yokluğunda, küçük adımlarla bir tür devletin kuruluşuna doğru ilerleyeceklerdir. "Kendiliğinden gruplaşmalar, karşılıklı koruma birlikleri, işbölümü, piyasa baskıları, ölçek ekonomileri ve rasyonel özçıkarların zorlamaları sonucu anarşiden asgari bir devletin ya da coğrafi olarak ayrı asgari devletlerden oluşan bir gruba oldukça benzeyen bir şey ortaya çıkar" (Nozick, 1974, s. 16-17). Nozick bu argümandan yola çıkarak, işlevi vatandaşları şiddet, hırsızlık, dolandırıcılık ve benzerlerine karşı korumakla sınırlı asgari bir devleti liberteryenlerin destekleyebileceğini ileri sürer. Asgari devletten daha fazlasını, örneğin Rawls'un tasavvur ettiği yeniden bölüştürücü devleti destekleyen paralel bir argümanın yokluğunda, libertenyenlerin en fazla bunu destekleyebileceklerini savunur.

Nozick'ten analitik felsefeye bağlı kalarak Rawls'u reddeden önemli bir örnek olarak bahsettim. Nozick'in tepkisi haklar düşüncesine dayanır ve kendisi bu düşünceye analitik düşünürler kadar ve diğer düşünürler arasında da yeni bir önem kazandırmıştır (Lomasky, 1987; ayrıca bkz.

Waldron, 1984; Frey, 1985). Analitik kamptan Rawls'a gelen diğer olumsuz tepkiler farklı olsa da az çok benzer düşünceler etrafında toplanırlar (bkz. Miller, 1976). Fayda düşüncesi R. M. Hare, John Harsanyi, Richard Brandt ve Peter Singer gibi iyi bilinen isimlerin birleşim noktası olarak kalmaya devam etmiştir ve pek çok yeni çalışma için de çıkış noktası olmuştur (Griffin, 1986; Hardin, 1988; ayrıca bkz. Sen ve Williams, 1982). Hak edilenler düşüncesi başka bir karşı çıkışın odağı olmuştur (Sadurski, 1985; Sher, 1987; Campbell, 1988). Rawls'da başlı başına bir tema olan özerklik ve özbelirlenim düşüncesi, çıkartılan farklı derslerle kapsamlı bir şekilde araştırılmıştır (Lindley, 1986; Raz, 1986; Young, 1986; Dworkin, 1988). İhtiyaçlar düşüncesi yine başka bir karşı çıkışın odağı olarak iş görmüştür (Braybrooke, 1987; Wiggins, 1987). Son ve belki de en önemlisi, özgürlük düşüncesi Rawlscu ortodoksiyle belirli bir ölçüde mesafelenen pek çok düşünür tarafından farklı biçimlerde yeniden ele alınmıştır (Dworkin, 1978; Sen, 1986; Cohen, 1989; Kymlicka, 1990; Nagel, 1991). Bu çalışmalar belirgin biçimde sosyalist ya da Marksist izler taşıyan çalışmaları da içermektedir (Roemer, 1988; Miller, 1989).

Analitik kamptan gelen ve kitabı reddeden tepkiler konusunda yeterince konuştuk. *Bir Adalet Teorisi*'ne yönelik analitik bir düşünce şeklinin dışına çıkan, farklı siyaset teorisi gelenekleriyle bağlantılı tepkiler de olmuştur. Tepkiler iki ilke idealinin arzulanabilirliğinden ziyade daha temel olarak böyle bir adalet teorisinin uygulanabilirliğini sorgulamışlardır. Bu türden bir tepki iktisatçı F. A. von Hayek'le (1982) bağdaştırılmaktadır. Onun iddiasına göre Rawlscu bir adalet görüşünün ya da daha doğrusu herhangi bir yeniden bölüştürücü kavrayışın uygulanması, merkezî yönetimin asla erişemeyeceği türden bilgiler gerektirecektir (Barry, 1979; Gray, 1986; Kukathas, 1989). Benzer şekilde, daha yakın tarihli başka bir tepki devletlerin uluslararası ticaret, hukuk ve yönetim ağlarına derin bir şekilde gömülü olduğu bir dünyada Rawlscu teorinin çok az ya da hiçbir öneme sahip olmadığı yönündeki itirazdır (Held, 1991). Ancak bu türden tepkiler arasında en büyük etkiyi yaratanlar, feminizm ve komüniteryanizmle bağlantılıdır.

Bir Adalet Teorisi'nden bu yana literatürde özel olarak vurgulanan iki feminist eleştiri vardır. Bir tanesine göre Rawls'un kuramının erkek ve kadınlara eşit şekilde muamele etmeye çalışmasına ve cinsiyet körü bir devlet tasavvur etmesine rağmen, teoride hedeflenen ideal pratikte başarısız ve uygulanamaz olmaya mahkûmdur. Bu kaçınılmaz başarısızlığın nedeni olarak

Rawls'un kuramına örtük olarak yön veren ve sistematik biçimde erkekleri kayıran sosyoloji –örneğin, devlet makamlarının sahiplerinden ve adanmış vatandaşlardan makul olarak beklenecekler konusundaki varsayımlar– anılır.

> Erkeklerin fizyolojisi çok sayıda sporu, erkeklerin ihtiyaçları otomobil ve sağlık sigortalarının kapsamını, erkeklerin toplumsal olarak tasarlanmış biyografileri iş yeri beklentilerini ve başarılı kariyer örüntülerini, erkeklerin bakış açıları ve kaygıları akademik kaliteyi, erkeklerin deneyimleri ve takıntıları liyakatı belirler (Mackinnon, 1987, s. 36).

Feministlerin Rawlscu teoriye karşı sıklıkla dile getirdikleri diğer bir karşı çıkış, teorinin kamusal alan ile hane içi arasında kesin bir ayrım olduğunu ve devletin görevinin kamusal alanla sınırlı olduğunu varsaydığı argümanına dayanır.

> Siyasal ve kişisel, kamusal ve hane içi alanlar arasında açık ve yalın bir ayrım yapılabileceği varsayımı Locke'den bu yana liberal teorinin temelinde yatar ve günümüzde de siyaset teorisinin büyük bir kısmının temelini oluşturmaya devam etmektedir (Okin, 1991, s. 90).

Bu argüman temelinde kotarılan eleştiriye göre, Rawls'unki gibi bir teori hane içi alanı ihmal ederek adaletin gerektirdiklerini belirleme amacını gerçekleştirmekte başarısız olmaya mahkûmdur; hane içi alanda kadınların ikincil konuma itilmelerini ve sömürülmelerini görmezden gelmeye mahkûmdur (Pateman, 1983). Kişisel olanın politik olduğu ve bu olguyu göremeyen hiçbir teorinin uygulanabilir adalet idealini kotaramayacağı ileri sürülür.

Komüniteryanlar iki şey yaparlar. Topluluğun, toplumsal ve siyasal katılımın arzu edilebilir olması gerektiğini savunurlar (Buchanan, 1989). Daha önemlisi, Rawls'da örneklendiğini düşündükleri siyaset felsefesi biçimine karşı eleştiriler geliştirirler. Komüniteryanlar için Rawlscu siyaset felsefesi her şeyden önce iyi yaşam hakkında belli bir anlayışın içkin üstünlüğünü ya da başarısızlığını öne sürmekten kaçınan bir yaklaşımdır (Rawls, 1971, s. 447-8). Rawls'a göre teorisinin desteklediği devlet biçimi herhangi bir iyi yaşam görüşünden yoksundur ve teşvik ettiği devlet bu türden görüşlerden birisini desteklemeden işlemelidir. Komüniteryan eleştiriler genelde bahsedilen normatif soyutlama ve etik tarafsızlık bakımından Rawls'un teorisine benzeyen bütün teorilere karşı geçerlidirler. Bu türden tarafsız teoriler güncel kullanımda liberal siyaset teorileri olarak adlandırılırlar (Barry, 1990, s. Ii; Kymlicka, 1990, s. 233-4). Komüniteryanlar, topluluğun pratiklerine ve ge-

leneklerine yakın bir iyi yaşam anlayışını destekleyen bir devletin olduğu siyaset teorilerini, tarafsızlık siyasetinden ziyade –kimi zaman adlandırıldığı biçimde– ortak iyi siyasetini tercih ederler.

Genel anlamda komüniteryan olan üç eleştiriden bahsedeceğim (genel bir bakış için bkz. Gutman, 1985; Buchanan, 1989; Kymlicka, 1990; Walzer, 1990). Bir eleştiriye göre, verimli siyasal tartışmaların yerel bir toplumda var olan anlamlar –özellikle değerlendirmeye yönelik anlamlar– üzerinden yapılması gerekir. Tarafsız bir teori için iddia edildiği şekilde bu tür anlamlardan kendisini soyutlamaya çalışan hiçbir teori, sıradan insanların desteğini alabilen ve uygulanabilen bir devlet ideali sunamaz (Walzer, 1983). Toplumumuzda paylaşılan anlamlara göre sıradan mallar ve menkul kıymetlerin piyasa ilkelerine göre paylaşımı kabul edilebilirken, öngörülere dayanılarak aynı şeyin acil tıbbi bakım için geçerli olmadığı söylenebilir. Kültürel olarak verili kategoriler güvenilir ve işler siyaset felsefesinin saygı göstermesi gereken belli normatif beklentiler oluştururlar.

İkinci komüniteryan eleştiri tarafsız ve liberal devlet anlayışında örtük olan ideali hedef alır. Bu ideal, devletin sunduğu son derece tarafsız çerçeve dâhilinde mevcut seçenekler içerisinden nasıl bir kişi olacağını seçen kişi idealidir. Buradaki komüniteryan eleştiriye göre söz konusu ideal boştur, gerçekleştirilemez ve böyle bir idealin etrafına kurulmuş bir siyaset felsefesi bir halkın tahayyülünü kavrayamaz. Bu argümana göre ahlaki seçim, her zaman, kişinin kendisini tanımlayan ve oluşturan kültürel olarak verili inançları gün ışığına çıkarttığı bir kendini keşfetme meselesidir. Sadece bu türden inançları gören ve destekleyen bir siyaset felsefesinin işleyebileceği umulabilir (MacIntyre, 1983; Sandel, 1982).

Üçüncü komüniteryan eleştiri kendi kendini belirleyen liberal özne idealinin bir versiyonunu destekler. İlk olarak, böyle bir özerkliğe ulaşmak için insanların kültürel olarak uygun kavramlarla ve ideallerle donatılmaları ve benzer konularda kamu içinde tartışma yapma fırsatı bulmaları gerekir. İkinci olarak tarafsız liberal devlet, yapısı gereği, bu türden kaynakları sağlayamadığından, kendi teşvik ettiği ideali ulaşılamaz hale getirir (Taylor, 1985; Raz, 1986). Bu argümanın ve diğer kominiteryan argümanların birçok çeşidi vardır; ama ana fikri açıklığa kavuşturmak gerekir: Liberal idealin tarafsız, liberal devlet altında gerçekleştirilmesi mümkün değildir; bunun yerine söz konusu toplulukla ya da kültürle bağlantılı addedilen iyi yaşam anlayışını ya da anlayışlarını savunmaya hazır olan bir devlete ihtiyaç vardır.

Feminist ve komüniteryan eleştiriler Rawlscu teorinin ve benzerlerinin sosyolojik açıdan yetersiz olduklarını ve bu nedenle bu teorilerin sundukları reçetelerin uygulanamaz olduğunu iddia ederler. Masa başında yapılan felsefi hesaplar için iş görürler, ama sıradan kültürel olarak konumlandırılmış insanlar için işe yaramayacaklardır. Bu yaklaşımlar bizi analitik felsefecilerin siyaset felsefesi yapma biçiminden uzaklaştırıp, o ya da bu sosyolojik teoriye dayanan daha zengin alanlara götürürler. Analitik felsefecilerin bu saldırılardan pek rahatsız olmadığını söylemek gerek. Eğer sunulan eleştirilerden bazıları sağlam argümanlar geliştiriyorlarsa, Rawlscu ya da değil analitik siyaset felsefe yapma girişiminden vazgeçmeden bu noktaların teoriye dâhil edilebileceği genel olarak kabul edilir (Larmore, 1987; Buchanan, 1989; Macedo, 1990; Kukathas ve Pettit, 1990, 5. Bölüm; Kymlicka, 1990, 6. ve 7. Bölüm).

Radikalleştirme

Bir Adalet Teorisi'ni reddeden tepkileri tartıştım. Söz konusu tarihsel taslağı tamamlamak için radikalleştiren tepkiler diye nitelediğim kategoriye denk düşen tepkilerden de bahsetmem gerekiyor. *Bir Adalet Teorisi*'nde iki tane metodolojik yenilik vardı ve bunlar düşünümsel denge ve sözleşmeci yöntemle ilişkililerdi. Düşünümsel denge yöntemi oldukça fazla destek kazanmıştır ve bazen bilinçli şekilde Rawls'un ötesine gidecek şekilde genişletilmiştir. Genişletmelerden birisi düşünürün belli bir alanda doğru olan sağlam sezgiler ifade edip, onların asıl alandan belli uzaklıktaki alanlarda da tutarlı şekilde geçerli olduğunu gösterdiği bir uslamlama yöntemidir –buna diyalektik denge yöntemi diyebiliriz (Nozick, 1974; Goodin, 1985). Böyle bir genişletme Rawlscu yaklaşımın radikalleştirmesi olarak görülebilir. Ancak Rawlscu yaklaşımın radikalleştirilmesi, *Bir Adalet Teorisi*'nin diğer metodolojik yeniliği olan sözleşmeci yöntem kullanımı itibarıyla daha yaygın ve sistematik biçimde yapılmıştır.

Yukarıda Rawls için sözleşmeci yöntemin, düşünümsel dengeyle gerekçelendirme yöntemini destekleyen bulgusal bir yöntem olduğunu söylemiştim. Rawls'un amacı adil ya da hakkaniyetli kurumların keşfidir ve ona göre söz konusu kurumlar adil ve hakkaniyetli bir prosedür yoluyla seçileceklerdir. Sonrasında kendisi hakkaniyetli sayılabilecek bir prosedür olarak başlangıç konumu sözleşmesini inşa eder. Onun düşündüğü iki ilkenin başlangıç konumunda seçilecek olması, ilkelerin hakkaniyetli olduğunun en iyi

işaretidir ve ilgili bütün amaçlar için onların hakkaniyetli olduğunu gösterir. "Koşulların hakkaniyeti benimsenen ilkelerin hakkaniyetine dönüşür" (Rawls, 1971, s. 159).

Rawls'un sözleşmeci yönteminin radikalleştirilmesi, Rawlscu yaklaşımda örneklenen türden bir hipotetik sözleşmeye, *Bir Adalet Teorisi*'ndeki olduğu şekilde sınırlı kavranmasından çok daha radikal bir rol verir. Bir dizi kurumun ya da ilkenin sözleşmeci özelliğini ele alın; bu özellik onların doğru koşullarda seçileceğini söyleyen hipotetik olguya dayanır. İki ilkenin bu özelliğe sahip olması Rawls'un düşüncesine göre onların hakkaniyetli olmasının özü değil göstergesidir. En azından ilk etapta eşitlik ya da doğruluk sözleşmeci özellikle tanımlanmazlar (Rawls, 1971, s. 111). Hakkaniyet ya da doğruluk ulaşmak istediğimiz hedef olarak tanımlanırlar ve sözleşmeci özellik onlara ulaşmak için kullanışlı bir rota olarak tarif edilir. Rawls'un teorisini radikalleştirenler sözleşmeci yöntemin bu şekilde, sırf bulgusal şekilde yorumlanmasına karşı çıkarlar. Onlara göre siyaseten doğru olanın ne olduğu ya da ne olması gerektiğiyle ilgili nosyon bizatihi sözleşme vasıtasıyla uygun koşullarda neyin seçileceği nosyonudur. Sözleşmeci özelliğin doğruluğun yol göstericisi olmaktan ziyade doğruluğun kendisini teşkil ettiğini ileri sürerler.

Platon'un *Euthypron* diyaloğunda Sokrates bir şeyin Tanrılar onu sevdiği için mi kutsal olduğunu yoksa o şey kutsal olduğu için mi Tanrıların onu sevdiğini sorar. Rawls –ya da en azından *Bir Adalet Teorisi*'nin Rawls'u– ile daha radikal sözleşmeciler arasındaki tartışma benzer bir sorunla ilgilidir (Pettit, 1982). Bir kurumlar ya da ilkeler dizisinin sözleşme açısından kabul edilebilir olması, olası bir sözleşme için seçilebilir nitelikte olması, Rawlscu bulgusal bakışta olduğu gibi, bu kurumların ya da ilkelerin doğruluklarından mı kaynaklanır? Yoksa doğruluğu sözleşmeyle kabul edilebilirliğe bağlayan bakışta olduğu gibi, sözleşmenin konusu oldukları için mi doğrudurlar?

Rawls'un kitabının yayımlanışından itibaren siyaset felsefesine egemen olan radikal sözleşmeciler genel olarak iki kampa ayrılırlar. Kamplardan birisi sözleşmeyi bir pazarlıkta anlaşmaya varma süreci olarak ekonomik surette kavrar; diğer kamp ise daha siyasal biçimde, sözleşmeyi müzakereyle bir inanca ve uzlaşıya varma süreci olarak alır (Kukathas ve Pettit, 1990, s. 32; ayrıca bkz. Barry, 1989, s. 371; Hamlin, 1989). Ekonomik yoruma göre sözleşmenin sonucu, birbirleriyle söz alışverişi yapmadan önce ilgili inanç-

ları ve arzuları oluşmuş tarafların hepsi için avantajlı bir durumdur. Sözleşme birilerinin başkalarının düşüncelerini etkilemeye çalıştığı bir söz alışverişi yerine, herkesin birbirlerinin çıkarlarına göre karşılıklı olarak kendini ayarladığı bir alışveriştir. Siyasal yoruma göre, sözleşmenin sonucu az ya da çok buyurucu bir sonuçtur. Herkesin muhakeme (sözgelimi, ortak çıkarlar konusunda muhakeme) sonucu destekleyeceği, kolektif ya da başka türden siyasal tartışmalardan çürütülmeden çıkacak ve genel olarak herkeste bağlılık yaratacak bir görüştür.

Sözleşmeciliğin ekonomik çeşidinin bir benzeri *Bir Adalet Teorisi*'nden önce, iktisatçı James Buchanan ve Gordon Tullock (1962) tarafından irdelenmiştir. Buchanan ve Tullock, kabaca, bir toplum için doğru olan ilkeler kümesinin herkesçe kabul edilen küme olduğunu ileri sürmüşlerdir. Söz konusu yaklaşım, tarafların ortak avantajının ne olduğu konusunda statik bir ölçüt kullanır. Bu yaklaşım, güncel tartışmalarda David Gauthier tarafından geliştirilmiş ekonomik türden bir sözleşmecilik tarafından yerinden edilmiştir (1986). Gauthier'in yaklaşımına göre bir toplumu düzenlerken benimsenen doğru ilkeler, rasyonel pazarlıkçıların pazarlığın başlangıcında rasyonel olarak kabul edecekleri koşullar altında neticede uzlaşacakları ilkelerdir. Gauthier, sözleşmeci görüşünü geliştirirken, rasyonel bir pazarlık teorisi geliştirir ve bu teoriyi uygulayarak az çok asgari bir devlet düşüncesine varır. Yaklaşımını ortaya koyarken Rawls'un "ümitsiz derecede çetrefilli" diye nitelediği türden bir pazarlık sorununu çözdüğünü iddia eder. "Teorik bir çözüm olsa dahi en azından şimdilik onu belirlememiz mümkün değildir" (Rawls, 1971, s. 140).

Bir Adalet Teorisi'nde ekonomik sözleşmeciliğin izleri vardır ve kitap Gauthier gibi araştırmacılar için şüphesiz esin kaynağı olmuştur. Ancak, sözleşmeci yöntemin siyasal perspektiften okunması muhtemelen Rawls'un ruhuna daha yakındır. Bir pazarlıktaki taraflar belli bir sonucu tercih etme nedenlerini verili nedenler görürler ve tercihlerini yeniden düşünmek için ileri sürülecek nedenlere kayıtsız kalırlar. Diğer tarafların neye inandıklarına, neyi arzuladıklarına ya da neyi tercih ettiklerine önem vermezler ve eğer izin verilirse kendi arzularını başkalarına dayatırlar. İstediklerinden daha azına razı oluyorlarsa, bunun nedeni onların diğer pazarlıkçılardan koparabilecekleri kadarını almış olmalarıdır. Sözleşmeciliğin siyasal versiyonunda, taraflar çok daha farklı bir şekilde tasarlanırlar. Bütün taraflar herkesin kabul edeceği bir yapıyı bulma amacıyla düşünsel olarak en ikna edici adayı arayan kişiler olarak kavramsallaştırılırlar.

Sözleşmeciliğin siyasal bir versiyonu Alman düşünür Jürgen Habermas'ın (1973) eserlerinde görülebilir. Habermas'a göre en iyi toplum yapısı herkesin eşit olduğu, herkesin söz söyleyebilip başkalarının iddialarını sorgulayabildiği ideal konuşma koşullarında gerçekleşen kolektif bir tartışmada insanların destekleyeceği yapıdır. İngilizce konuşan çevrelerde, en etkili katkılar Bruce Ackerman (1980) ve T. M. Scanlon'dan (1982; 1998) gelmiştir. Brian Barry de (1989) genel yaklaşımı desteklemiştir.

Ackerman (1980) en iyi devletin ve toplumsal yapının, tanımı gereği, tarafsız diyalog tarafından desteklenecek bir düzen olduğunu ileri sürer. Bu diyalogda kimsenin kendi iyi anlayışının diğerlerinden daha iyi olduğunu ya da kendisinin doğası itibarıyla diğer insanlardan daha üstün olduğunu ileri sürmesine izin verilmez. Scanlon (1982, s. 110) en iyi temel yapının kısmen de olsa "bilgili ve zorlamasız genel bir fikir birliğinin dayanağı olarak, kimsenin akla uygun bir şekilde reddetmeyeceği genel davranış kurallarıyla" niteleneceğini öne sürer. Bu formüllerin amacı sonraki araştırmalar ve tartışmalar için yol gösterici bir fikir vermektir.

Scanlon ve Ackerman'la bağdaştırdığım siyasal sözleşmecilik son yıllarda müzakereci demokrasi idealinin geliştirilmesini teşvik etmiş olması bakımından da önemlidir (Cohen, 1989; Gutmann ve Thompson, 1996). Söz konusu ideal, farklı karar alma mecralarında katılımcıları herkes için iyi olan konusunda diğerleriyle müzakere etmeye teşvik edecek, hatta yükümlü kılacak ve oy verirken kişisel tercihlerinden ziyade en iyi olan konusundaki yargılarına göre hareket etmelerini sağlayacak filli kurumların oluşturulmasıdır (Bohman ve Rehg, 1997; Elster, 1998; Fishkin ve Laslett, 2003).

Buraya kadar şunları tartıştık: Yüzyılın başında analitik siyaset felsefesinin uzun sessizliği; Benn ve Peters (1959), Hart (1961) ve özellikle Barry'nin (1965) yayımladıkları kitaplarla bu sessizliğin bozuluşu; 1971 yılında Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nin yayınlanmasıyla başlayan yeni dönem; özellikle komüniteryan ve feminist olmak üzere analitik ya da analitik olmayan bir yaklaşımla Rawls'un düşüncelerini reddeden eleştiriler; kitabın yol açtığı radikalleştirici tepkiler ve ekonomik ve siyasi sözleşmeci düşüncede gerçekleşen yeni gelişmeler. Burada sunulan tarih ister istemez seçici hatta şematik olsa da, analitik siyaset felsefesinin yakın tarihi konusunda genel bir fikir edinmeye yardımcı olabilir. Şimdiyse daha spekülatif ve tartışmalı meselelere eğilmek, analitik felsefenin normatif siyasi düşünceye miras bıraktığı en önemli varsayımların bir tablosunu sunmak istiyorum.

Analitik Felsefe: Bir Miras

Analitik felsefecilerin ilmine göre normatif soruların ortaya çıktığı iki farklı alan vardır: İyi kuramı olarak adlandırılan alan ve doğru kuramı. İyi kuramı, hangi özelliklerin ve özellikle hangi evrensel özelliklerin dünyanın bir halini diğerinden daha iyi yaptığını bize söyler. Özellikle tikel olarak herhangi bir bireye, daha doğrusu varlığa gönderme yapmayan gayri-şahsi değerler olmak üzere hangi özelliklerin değer teşkil ettiğini söyler. Faydacılık, dünyanın durumu bakımından önemli tek özelliğin bilinçli canlıların mutluluğu olduğu bir iyi kuramı sunar. Diğer yandan doğru kuramı, belli bir seçimde seçenekleri doğru ya da yanlış yapanın ne olduğunu söyler. Seçim farklı eylemler arasında yapılan kişisel bir seçim olabildiği gibi farklı temel yapılar arasındaki toplumsal bir seçim de olabilir. Faydacılık, bütün seçimlerin doğrusunu mutluluğu ve iyiliği uygun bir şekilde artıran seçenek olarak gördüğünden bir doğru kuramıdır.

Analitik düşünce geleneği, her iki alana da siyasal sorunlar için doğrudan önem taşıyan kendine özgü varsayımlar miras bırakmıştır. Bu gelenek içinde iyi kuramında siyasal değer olarak görülebilecek özelliklere neredeyse hiç sorgulamadan belli kısıtlamalar dayatma eğilimi olagelmiştir. Doğru kuramında ise hangi kurumların tercih edileceği konusunda imkân dâhilindeki yaklaşımları sınıflandırmaya hizmet eden bir dizi ayrım üretmişlerdir. İlk olarak iyi, sonra da doğru kuramının varsayımlarını ele alacağım. Açıklayacağım gibi ben analitik felsefenin siyasal düşünceye katkısının bahsedilen iki alana göre epey fark gösterdiğini düşünüyorum. Kabul edilen analitik iyi kuramının değeri şüphe götürür ve en azından bir yönüyle siyasal düşünceyi özgürleştirmekten ziyade kısıtlamaya hizmet eder. Analitik doğru kuramı ise olumlu bir katkıdır ve siyasal düşüncenin ilgili analitik ayrımları benimsemesi iyi olacaktır.

İyi kuramı

Siyasal iyi kuramı konusunda kabul edilen analitik varsayımlar içinde iki bileşen vardır. Birincisi benim tarifimle şahsiyetçiliğin evrenselci bir biçimiyken, ikincisi bir değer solipsizmidir. Şahsiyetçilik siyaset felsefesinde iş gören makul bir varsayım olsa da solipsizm savıyla bağdaştırılarak sık sık çarpıtılır.

Şahsiyetçilik belli kurumların iyiliğinin ya da kötülüğünün bu kurumların etkiledikleri insanların da iyisi ya da kötüsü olduğu varsayımıdır. Bir di-

zi kurumun Tanrı'nın iradesine uygun addedilmesi, belli bir kültürü ya da dili en iyi koruyan ya da doğal çevreye en az zarar veren kurumlar dizisi olması gibi özellikleri, bireylerin faydasıyla ilişkili olmadıkları takdirde önemsiz sayılırlar. İlahi buyruk addedilen hükümlere uymak sonucunda ortaya çıkan doktrin uyumundan insanların faydalanacakları anlamına geliyorsa kurumların ilahi addedilen hükümlere uymaları önemli olacaktır. Kurumların bir kültürü ya da dili korumaları insanların dayanışma kurmalarını ya da daha fazla seçeneğe sahip olmalarını sağladığı ölçüde önemli olacaktır. İnsanların iyileştirilmiş çevreden bir aşamada, bir şekilde fayda sağlamaları durumunda kurumların çevreye verilen zararı azaltmaları önemli olacaktır. Ancak siyaset felsefesinin, bu türden değerlendirmeler dışında, kurumların bahsi edilen açılardan nasıl olduğunu göz önüne almasına gerek yoktur.

Şahsiyetçiliğin tanrı merkezli siyaset görüşüne meydan okuması büyük ihtimal ona karşı çıkmak için bir gerekçe teşkil etmeyecektir. Çevreci gerekçelerden ötürü ona karşı çıkılabilir; ama çatışma ya pratikte düşük bir öneme sahip olacaktır ya da vurgular biraz değiştirilerek şahsiyetçiliği çevreciliğe uyarlamak mümkün olacaktır. İnsanlara etkilerinden bağımsız olarak değer verilebilecek pek çok çevreci önlemin –diğer türlerin ve doğal vahşi alanların korunmasıyla ilgili önlemlerin– uzun vadede de olsa insanların iyiliğiyle ilişkili olduğu savunulabilir. Ve bunun geçerli olmadığı cezbedici önlemler varsa belirli bir türün ya da türlerin üyelerinin iyiliğini de kapsayacak şekilde şahsiyetçiliğin genişletilmesiyle duruma uyarlanılabilir.

Şahsiyetçilik, çevreciliğe ya da hatta tanrı merkezciliğe karşı bir duruş olmaktan ziyade, öncelikle, ulusların, kültürlerin, devletlerin, toplumların ya da tüzel kurumların herhangi bir türünün bireylerin çıkarlarını aşan çıkarlara sahip oldukları inancına karşı bir duruş olarak tasarlanmıştır. Bu inanca, böyle bir kurumsal şahsiyetçilik karşıtlığına göre insanların durumunu iyileştirmeyen, hatta tersine, kötüleştiren bir siyasal önlem almak doğru olabilir. Açarsak, söz konusu önlemin kişiler üstü tüzel bir varlık üzerindeki etkisine bağlı olarak insanların durumunu kötüleştiren bir şeyin yapılması doğru olabilir.

Şahsiyetçilik böyle bir kurumsalcılığı reddederek, siyasal olarak değişebilen yapılar değerlendirilirken önemli olan tek şeyin şimdide ya da gelecekte bu yapıların etkileyeceği insanlar olduğunu savunur. Genelde ölülerin çıkarları olmadığı ya da çıkarlarının hesaba katılmadığı varsayılır. Bireylerin çıkarlarının eşit derecede karşılandığı ama tüzel varlıkların durumunun

farklı olduğu iki toplum hayal edin –eğer tabii böyle bir şey mümkünse. Şahsiyetçi, söz konusu toplumların yapılarını farklı şekilde değerlendirmek için bir gerekçenin olmadığını öne sürer; artık her nasıl değerlendiriliyorsa etkilenen bireylerin durumu eşit derecede iyiyse o zaman yapılar da eşit derecede iyi sayılmalıdır. Belki bir dizi yapı estetik olarak diğerlerinden daha çekicidir ve belki de bu gerekçeyle onlara diğerlerinin üstünde bir mertebe verilmiştir. Ancak, şahsiyetçi bunun tam anlamıyla siyasal bir değerlendirme olmadığını ileri sürer. Siyaset felsefesinin bakış açısından göz önüne alınacak konular bireylerin durumuyla sınırlıdır.

Jeremy Bentham (1843, s. 321) şahsiyetçi öğretiyi iyi bir şekilde özetler: "Sadece bireylerin çıkarları gerçek çıkarlardır. Bireylere iyi bakarsanız, onlara zarar vermezseniz ve onların zarar görmelerini engellerseniz kamu için yeterince iyilik yapmışsınız demektir." Bu sav az çok belirgin şekilde *Bir Adalet Teorisi'nde* de bulunabilir:

> Daha açık olmak için bir toplumun kendine yeter kişiler arasındaki ilişkilerden oluştuğunu ve bu insanların birbirleriyle ilişkilerinde bazı davranış kurallarını bağlayıcı olarak görüp, ağırlıklı olarak onlara göre davrandıklarını varsayalım. Ayrıca söz konusu kuralların, içerisinde yer alan insanların iyiliğini artırma amaçlı bir işbirliği sistemi oluşturduklarını farz edelim (Rawls, 1971, s. 4).

Bu toplum görüşünden hareketle, Rawls doğal olarak temel bir yapı konusunda normatif sorunun, bu yapının durumunu iyileştirmesi gereken bireylerin beklentilerini ne kadar karşıladığıyla ilgili olduğunu düşünür. Şahsiyetçi varsayım bazı yazarlar tarafından açıkça ifade edilse de genel olarak analitik çevrelerde söylenmeden kabul edilir (Bkz. Raz, 1986; Hamlinve Pettit, 1989; Broome, 1990; 1991, 8. Bölüm).

Nitekim, analitik felsefe gibi geniş çaplı bir geleneğe şahsiyetçilik atfetmeden önce, atfedilen şahsiyetçiliğin evrenselci olduğunu açık hale getirmemiz gerekiyor. Söz konusu şahsiyetçiliğe göre, şahıslar siyasette son kertede önemli olan biricik varlıklardır ve hepsi eşit önemdedir. Sınırlı anlamında şahsiyetçilikle tutarlı bir şekilde önemli olanın sadece Kral, Kraliçe, bir sınıf ya da bir kast olduğunu söyleyebilirdik. Ancak, evrenselci vurgu bu olanağın önünü kapatmaktadır. Bu inanç Bentham'a atfedilen bir sloganda gayet yerinde ifade edilmektedir: "Her bir kişinin önemi kendisi kadardır; hiç kimseye kendisinden fazla önem atfedilmemelidir" (Mill, 1969, s. 267).

Şahsiyetçiliğin en azından kurumsalcılık karşıtı biçimine sistematik tek karşı çıkışın büyük ihtimalle kıta düşüncesinin Hegelci geleneğinden geldi-

ği söylenebilir. Ancak, bu iddiaya karşı çıkılabilir. Şahsiyetçilik daha yumuşak şekilde de olsa devletin yerel kültürle bağdaştırılan bir iyi yaşam anlayışını teşvik edip, ilerletmesi gerektiğini söyleyen komüniteryanizm versiyonuna karşıt değil midir? Hiç olmazsa, topluluk dayanışmasıyla köklülüğün devlet tarafından teşvik edilmesi gereken başlı başına bir değer olduğunu söyleyen komüniteryan öğretiye karşı değil midir? Hatta daha genel olarak devletin değer vermesi ve teşvik etmesi gerekenin bireylerin değil birey topluluklarının özellikleri olduğunu söyleyen bütün teorilere karşıt değil midir?

Şahsiyetçilik, göründüğünden farklı olarak, bu türden öğretilere karşıt değildir. Şahsiyetçi varsayıma göre kurumlar iyi ya da kötülerse bireyler için de iyi ya da kötüdürler. Bir iyi yaşam anlayışı belli bir kültürle ilişkili olup, bütün bireyler tarafından desteklenmese bile şahsiyetçi olabilir. Belli bir yaşam biçimi bireyler için iyi sayıldığından iyi olarak sunulabilir. Örneğin geleneksel ve dinî bir iyi yaşam anlayışı, belli bir yaşam biçimini bireylerin kurtuluşu için iyi olarak sunabilir. Aynı şekilde, bir devletin teşvik ettiği, değerli addedilen özellikler bireylerden ziyade gruplara ait olduklarında bile (örneğin dayanışma), bu özelliklerin gerçekleşmesi bireylerin iyiliğine olduğundan onlara değer veriliyor olabilir. Dayanışmaya kendisi için değil, dayanışmacı bir topluluğun bireyleri için iyi olduğundan değer verilebilir.

Analitik gelenekte şahsiyetçiliğin sorgulanmadan kabul edildiğini söylemiştim. Kimse bu konu üzerinde pek durmaz; çünkü oldukça açık olarak görülür. Ancak bu izleğin bir istisnasına sırası gelmişken değinmeye değer. Ronald Dworkin akla yatkın bütün modern siyaset teorilerinin ortak nihai değer olarak eşitliği savunduklarını iddia ederek şahsiyetçi bağlılığa dikkat çeker (Dworkin, 1978, s. 179-83; ayrıca bkz. Miller, 1990). Zira Dworkin'in söylemek istediği şey bütün teorilerin, bireylere eşit şekilde davranılmasını değil, her bireye eşitler olarak yaklaşılmasını savunduğudur. Hiç kimseye kendisinden daha az ve daha fazla değer verilmemelidir.

Dworkin'in argümanı dikkate değer. Bu argüman, önceden bahsettiğim Benthamcı gözlemlerle desteklenmektedir (şahsiyetçi bir özü vardır), ama bu gözlemlerin epey ilerisine gider. Dworkin esasen akla yatkın bütün siyaset teorilerinin aynı değeri ya da özelde aynı hakkı savunduğunu iddia eder: Her bireyin başkalarıyla eşit olarak görülme hakkı. Söz konusu argüman önemlidir; çünkü ciddiye almamız gereken siyaset teorisi çeşitlerinde göründüğünden daha fazla birlik olduğunu, hepsinin eşitlikçi kuramlar ol-

duğunu öne sürer. Bu gözlem büyük bir öneme sahip olabilir. Geçerli olduğu takdirde bütün siyaset teorileri aynı eşitlikçi kıstasa göre, bireylere eşitler olarak muamele edilmesi talebinin ne kadar iyi yorumlandıklarına göre değerlendirilebilir (Kymlicka, 1990, s. 4).

Burası Dworkin'in argümanını keşfetmenin yeri değil. Bireylere eşitler olarak muamele etme değerinin önceliği ne kadar çekici ve akla yatkın olsa da, siyasal kurumlarda değerli addedilenin bu kurumlardan etkilenen şahıslara göre ve dahası, belirli bireyleri diğerleri aleyhine kayırmayan bir bakış açısından değerli olduğunu söyleyen şahsiyetçi argümandan tek başına çıkmadıklarını söylemek yeterli olacaktır. Şahsiyetçi sınırlama faydanın mı hakkaniyetin mi fırsatın mı ya da başka bir şeyin mi değerli olduğu sorusunu açık bırakır. Değer sorusu eşitlik söz konusu olmadan bağımsız şekilde belirlense de şahsiyetçi sınırlama seçilen değer teşvik edilirken kimseye ayrıcalık verilmemesini gerektirir. Sınırlama, iyinin bireylere eşitler olarak muamele etmenin ne demek olduğu konusunda ikna edici bir yorum olarak görülmesi gerektiği anlamına gelmez. Yanı sıra, devlet iyiyi desteklediğinde bireylerin eşit muamele görme hakkının layıkıyla ve kullanışlı bir şekilde kabul görebileceği anlamına gelmediği de şüphe götürmez.

Şahsiyetçilik siyaset felsefesinde akla yatkın, zararsız ve işe yarar bir varsayımdır. En azından bana öyle görünüyor. Ancak, analitik gelenek siyasal iyi teorisine ikinci, daha spesifik bir varsayım miras bırakmıştır ve bu argüman hiçbir şekilde zararsız değildir. Son zamanlara kadar analitik siyasal düşünce ya da diğer deyişle son birkaç yüzyılın İngilizce konuşan siyasal-teorik geleneği üzerinde çarpıtıcı bir etkisi olmuştur. Bu ikinci varsayıma değer solipsizmi adını veriyorum.

Solipsizm kelimesi yalnız ben anlamına gelen *solus ipse*'den türetilmiştir. Değer solipsizmi varsayımı, nihai siyasal değer olarak ya da siyasal değerlendirme konusunda mihenk taşı olarak iş görebilecek bütün özelliklerin, toplumdan yalıtılmış birey tarafından gerçekleştirilebilmesi gerektiği varsayımıdır. Siyasal yargının nihai kıstasının (siyasal tartışmanın yedek kaynaklarının) toplumsal değerlerden farklı olarak toplumsal olmayan değerler tarafından sunulduğu varsayımıdır. Bir değerin gerçekleştirilmesi, bilinçli ve farklı şekillerde aktif olan belli sayıda insanın varlığını gerektiriyorsa, diğer bir ifadeyle, bilinçli olarak birbirleriyle ilişki kuran belli sayıda insan içeriyorsa, o değer toplumsaldır. Bir değerden tamamen yalıtılmış bir birey hatta

dünyanın tek bir yalnız sakini faydalanabiliyorsa o değer toplumsal değildir.

Siyasal tartışmalarda öne sürülen toplumsal değerler çok çeşitlidir. Yakın ilişkilerde ve kamusal forumlarda insanların keyif aldığı değerleri kapsarlar. Bu değerler arasında aile ve arkadaşlık, kardeşlik ve vatandaşlık, statü ve iktidar, güvenlik ve eşit muamele ile katılım vardır. Toplumsal değerler sadece bireylere değil, onların oluşturduğu kurumlara da ait olabilirler. Bu tür değerler şahısların mutluluğu üzerinde etki sahibi olabileceğinden şahsiyetçi yaklaşımla savunulabilirler. Bu tür değerler arasında kültürel uyum, toplumsal düzen, siyasal istikrar ve hukukun üstünlüğü vardır.

Öte yandan, siyaset üzerine yürütülen tartışmalarda öne sürülen toplumsal olmayan çeşitli değerler de vardır. Maddi refah bilindik bir örnektir; zira yalıtılmış bir birey mantıken başka insanlarla ilişkiye girmeden bu değerden açık şekilde yararlanabilir. Başka bir örnek, faydacı gelenekte olduğu gibi hazzın acıya baskınlığı ya da tercihlerin ya da arzuların boşa çıkmaması anlamında mutluluk veya faydadır. Üçüncü bir örnek, sadece başkalarının müdahalesinin yokluğu anlamında değil, psikolojik özerklik ve kendine hâkimiyet olarak daha pozitif anlamda özgürlüktür.

Açık bir şekilde toplumsal olan ve toplumsal olmayan değerlerin yanı sıra, siyasal tartışmalarda başvurulan ve hem toplumsal hem de toplumsal olmayan üzerinden tanımlanabilecek değerler vardır. Bu açıdan iyi bir örnek eşitlik değeridir. Bu değer, insanların bilinçli bir şekilde birbirleriyle ilişki kurduklarını ve birbirlerini bazı yönlerden (yasa önünde ya da toplumsal statü bakımından) eşit olarak kabul etmeleri gerektiğini varsayan aktif bir eşitlik olarak düşünülebilir. Diğer yandan, aynı değer tamamen pasif bir şekilde, kişinin hiçbir şekilde ilişkili olmadığı başkalarıyla karşılaştırıldığında ya da tamamen yalıtılmış şekilde sahip olabileceği bir değer olarak görülebilir. Bir kişi bu bakımdan ondan daha üstün kimse olmadığından eşit olacaktır. Bunun nedeni başka bir yerde ondan daha üstün olmayan başkalarının ya da herhangi bir yerde kimsenin olmamasıdır. Bu eşitliğe doğal eşitlik diyebiliriz ve bunun karşısına insanların birbirlerini aktif şekilde eşitler olarak kabul ettiği medeni eşitliği koyabiliriz.

Eşitlik için geçerli olan özgürlük için de geçerlidir. Özgürlüğün bir anlamı medeni özgürlüktür. Bu değer bir kişinin etrafında başkalarının olduğu ve ona özgürlüğün gerektirdiği şekilde davrandıkları sürece sahip olacağı bir değerdir. Bu kişiye ona özgür kişi unvanını veren bir tutumla ve kıstasla davranacaklar, eski ifadeyle onu köle olarak değil hür bir insan olarak

tanıyıp, yetkilendireceklerdir. Ancak, eşitlik gibi özgürlük de medeni ya da doğal anlamında alınabilir. Zira kendisini özgürlüğün gerektirdiği düşünülen muameleden yoksun bırakan bir başkasının yokluğu anlamında da kişi özgürlüğe sahip olabilir. Bir kişi bahsedilen pasif ve doğal anlamında özgürlüğe etrafındakiler ya başka bir yerde ya da olmadıkları için sahip olabilir.

Analitik siyaset felsefesi geleneksel olarak sadece şahsiyetçiliğe değil solipsizme de bağlı olmuştur. On dokuzuncu yüzyılda bu gelenekten çıkmış radikal siyasal düşünce çeşitlerinin tamamı, nihai yargı kıstası olarak özellikle toplumsal olmayan değerleri vurgulama eğiliminde olmuşlardır. Çoğu, bireyler için temel değer olarak faydaya başvurmuşlardı ve faydanın hazzın baskınlığıyla ya da arzuların boşa çıkmamasıyla belirlendiğini düşünmüşlerdi. Bunda başarısız olduklarından, değerler olarak doğal özgürlüğün sahipliğine, belli bir düzeyde kişisel özerkliğe veya maddi refaha erişime başvurmuşlardır. Gelenek içerisinde belirli toplumsal değerleri siyasal değerlendirmenin temel kıstasları olarak tanımlamaya yol açacak birçok unsurun olduğu göz önüne alındığında, bu durumun geleneğin özellikle çarpıcı bir özelliği olduğunu söylemek mümkün.

Örneğin demokrasi bu gelenek içindeki çoğu radikal için bir birleşim noktası haline gelmiş olsa da çok azı demokratik katılımı ya da ayrılıkların demokratik çözümünü –kamusal müzakerenin gerçekleştirilmesini– siyasal değerlendirme için temel ölçüt olarak almışlardır. Eğer demokrasinin bir değeri varsa, bunun nedeni onun diğer değerler üzerinde sahip olduğu etkiydi. Bu yüzden William Paley 1875 yılında, Isaiah Berlin ise 1958 yılında her ikisinin de öncelik verdiği bir değer olan doğal özgürlük bakımından demokrasinin iyi huylu bir despotizmden daha iyi olmayabileceğini savunabilmişlerdir (Paley, 1825; Berlin, 1958). Aynı şekilde hukukun üstünlüğünün İngiliz örfi hukuk kurumlarının en iyi özelliklerinden olduğu herkes tarafından kabul görse de, kimse hukukun üstünlüğünü bir sistemi değerlendirirken nihai değer olarak ortaya atmamıştır. Tam tersine, Bentham gibi radikaller arasındaki moda, yasaları şüpheli değerler olarak, engelledikleri daha büyük müdahaleler sayesinde gerekçelendirilen (tabii gerekçelendirilebilirse) müdahale biçimleri olarak görmekti. Son olarak *Chartist*[1] ve sendikal hareketler dayanışmanın ve yoldaşlığın önemini vurgulamış olsalar da, bu teorisyenlerin hiçbiri önerilen bir siyasal düzen değerlendirilirken bu de-

[1] Adını Britanya'da yayınlanan *People's Charter of 1838*'den alan, 1838 ile 1858 yılları arasında etkili olmuş demokratik reform amaçlı kitlesel işçi sınıfı hareketi (ç.n.).

ğerin gerçekleşip gerçekleşmemesini temel ölçüt olarak kullanmayı hiçbir zaman gerçek anlamda önermemiştir. Sosyalizm çok sayıda düşünürü bu yöne itmiş olabilir; ama bu çoğunlukla dirençle karşılanmıştır.

Aynı dönem içerisinde Kıta Avrupa'sı çevrelerinde ortaya çıkan siyasal yaklaşımların ne kadar farklı olduğunu düşünün. Genel irade ve halk egemenliğinin değeri konusunda Rousseau'yu aklınıza getirin. *Volksgeist*'le[2] bağlantılı olarak benliğin gelişimi konusunda Herder'in yazdıklarını düşünün. Amaçlar krallığıyla Kant'ı ya da dünya üzerinde gerçekleşen Tin'iyle Hegel'i düşünün. Hukuk Devleti gibi hukuki idealleri ya da anominin aşılması konusundaki sosyolojik idealleri aklınıza getirin. Bütün bu örneklerde genel olarak siyasal yapılar değerlendirilirken temel değerlerin doğaları itibarıyla toplumsal olduğunun kendiliğinden varsayıldığını görüyoruz. Bu örneklerde İngilizce konuşan analitik çevrelere egemen olan zorunluluğu, temel siyasal ölçü arayışında tek başına birey tarafından bile sahip olunabilecek özelliklere geri dönme zorunluluğunun izini göremiyoruz.

Günümüzde, komüniteryanların ve diğerlerinin sıkça yakındığı gibi analitik siyaset felsefesinde solipsizmin izleri var olmaya devam etmektedir (Black, 1991, s. 366–7). Fakat güncel bazı gelişmelerin solipsist önyargıları baskı altına aldığı söylenmelidir. Komünitaryen eleştirmenler analitik düşünceyi kesin biçimde etkilemişlerdir ve topluluğun sahip olabileceği toplumsal değerlerin önemini vurgulamışlardır. Radikal, siyasal bakış açısına sahip olan sözleşmecilerde bu doğrultuda hareket edip, kamusal gerekçelendirme değerini siyasal kabul edilebilirliğin nihai kıstası olarak kabul etmişlerdir (Gaus, 1990). Diğer bir solipsizm karşıtı gelişme, çeşitli sorunların demokratik çözümünün başlı başına değer olduğunu düşünen radikal ya da güçlü demokrasinin yandaşları yoluyla olmuştur (Cohen ve Rogers, 1983; Barber, 1984). Bu düşünce şekli önceden bahsettiğimiz müzakereci demokrasi idealini sahiplenenler tarafından özellikle etkili olacak şekilde geliştirilmiştir.

Özgürlük değerine dair yakın zamanda geliştirilen yeniden yorumlamalarda da solipsizm karşıtı bir dönüş yaşanmıştır. Yeni cumhuriyetçi hareketle bağlantılı yazarlar, özgürlüğün doğal özgürlük olarak değil, kişiye özgürlüğün gerektirdiklerini bahşeden diğer kişilerin varlığıyla mümkün olan medeni özgürlük olarak anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır. Bu yazarlara göre özgürlük tahakkümün olmayışını gerektirir (Pettit, 1997; Skinner,

---

[2] Halkın Ruhu, Millî Ruh. Bkz. s. 40 (ed.n.).

1998; Viroli, 2002; Maynor, 2003; Laborde ve Maynor, 2007). Özgür kişiler müdahaleyi kabul etmeleri ve uygulayıcı konumunda olmaları istisna olmak kaydıyla –hukuk, kültür ve siyaset matrisi kapsamında– başkalarının ve hatta bizatihi devletin müdahalesini engelleyecek şekilde korunmalı ve güçlendirilmelidirler.

Analitik gelenek neden böylesine uzun bir dönem boyunca siyasal değerlendirme açısından toplumsal değerlerin temel ölçütler olarak iş görebileceği düşüncesi karşısında böylesine dirençli olageldi? Asıl nedenin geleneği ilk günlerinden bu yana niteleyen toplumsal atomizm olduğunu düşünüyorum (Pettit, 1993).

Toplumsal atomizm, yalnız bireyin –diğer insanlardan yalıtık ve her zaman yalıtılmış olagelen birey– yalnızlığına rağmen, her hâlükârda, insana özgü yetilerin tamamını prensipte sergileme yeteneğine sahip olduğunu savunur. Atomizm karşıtı ya da holist ise toplumsal ilişki kurmakla insana özgü yetiler arasında yakın ve nedensel olmayan bir bağlantı olduğunu öne sürerek bu görüşü reddeder. "[Buradaki] argüman, bir toplumda yaşamanın bir anlamda ussallığın gelişiminin, tam anlamıyla ise ahlaki bir fail ya da sorumluluk sahibi özerk bir varlık olmanın gerekli koşulu olduğudur" (Taylor, 1985, s. 191).

Toplumsal atomizm ve holizm arasındaki mesele, insanların gerçek insani kapasitelerini kullanmak için birbirleriyle –nedensel olmayan ve temel oluşturacak– ilişki kurmaya ne ölçüde bağlı oldukları sorusu etrafında döner. Bunu yatay bir sorun olarak nitelendirebiliriz; çünkü söz konusu ilişkiler insanlar arasında bulunan paralel ve yatay ilişkilerdir. Bu tartışmanın benim toplumsal bireycilik ve kolektivizm dediğim öğretileri ayrıştıran sorundan ayrı tutulması gerekir. Bu sorun yatay değil, dikey bir sorundur. Toplumsal güçler ve düzenlilikler bütünü tarafından insanların özerkliğinin yukarıdan ne ölçüde azaltıldığına ilişkindir: Bireyciler herhangi bir azalma olduğunu reddederken, kolektivistler insanların faillikleri azalacak şekilde kontrol edildiklerini ve kısıtlandıklarını söylerler. Atomistler ve holistler insanların az çok özerk özneler oldukları, birbirimiz hakkındaki sıradan psikolojik fikrimizde yansıttığımız imgeye uydukları konusunda hemfikir olabilirler ve insan öznelerin yetilerinin toplumsal ilişkileri ne ölçüde gerektirdiği konusunda tartışırlar. Bu noktaya değinmemin nedeni analitik ya da diğer felsefi geleneklerin genelde atomizmle bireyciliği, holizmle kolektivizmi karıştırma eğiliminde olmasıdır.

Toplumsal atomizm özellikle Hobbes'unki (1968) olmak üzere on yedinci yüzyılın sözleşmeci kuramlarının önde gelen bir özelliği olmuştur. Bu düşünceye göre siyasal ve toplumsal düzen eğer meşruysa, insanların toplumöncesinde yaptıkları örtük bir sözleşmenin ürünü olmalıdır. Birçok Avrupalı için az çok vahşi doğada yaşıyor gibi görünen insanların bulundukları coğrafyaların keşfinin bu tip bir atomistik tabloyu desteklediği neredeyse kesindir. Bu keşifler gerçek toplumun doğa durumunda bulunan insanların yaptığı bir sözleşmeden evrildiği görüşünü beslemiştir. Dolayısıyla, Charles Taylor'ın sözleriyle "atomizmin büyük klasik teorisyenlerinin aynı zamanda insanların toplumsuz yaşadığı doğa durumunun tarihsel gerçekliği konusunda bazı tuhaf görüşler savunmuş olması" bir rastlantı değildir (Taylor, 1985, s. 190).

Aristoteles'ten itibaren gelişen uzun felsefe geleneği insanların esasen toplumsal hayvanlar olduğunu vurgulamışsa da holizm atomizme bir tepki olarak on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Vico, Rousseau ve Herder gibi, Alman romantizminin öncüleri arasında da öne çıkan bir öğreti olmuştur (Berlin, 1976). Bu düşünürler atomistik birey ve toplum görüşüne aşinaydılar ve atomizme karşı bir tezi bilinçli şekilde vurgulamışlardı. İlk olarak insanların düşünme yetisi için dile ihtiyaç duyduklarını savunmuşlardı – ironiktir, bu tez ilk kez Hobbes tarafından öne sürülmüştür (Pettit, 2007). İkinci olarak, dilin temel olarak toplumsal bir ürün olduğunu savunmuşlardı (Wells, 1987). İnsanların belki de en özgün yetisi olan dili bireysel olarak gerçekleştirebilmeleri için toplum içinde bir başkasının varlığına muhtaç olduklarını savunmuşlardı. Bu yüzden Rousseau gibileri için toplum ve dilin düşünce için gerekli olduğu tartışmasız bir gerçekti. Bu durum, Rousseau için ünlü yumurta tavuk sorununu yaratmıştı: "En fazla ihtiyaç duyulan hangisi; dilin icadı için toplumun varlığı mı, yoksa toplumun kuruluşu için dilin icadı mı?" (Rousseau, 1973, s. 63; bkz. Wokler, 1987, 4. Bölüm).

Düşüncenin dile bağlı olduğu ve dilin esasında toplumsal bir ürün olduğu yönündeki romantik tez, belki de Hegel'in *Volksgeist* düşüncesiyle gereğinden fazla olgunlaşmıştı: "Düşünceleri ve kimlikleri paylaştıkları kurumlar yoluyla ifade bulup, belirlenen bir halkın ruhu" (Taylor, 1975, s. 387). Bu düşünce, hepsi de bireyin toplumsal yaratılışına vurgu yapan Marx'tan Durkheim ve F. H. Bradley'e kadar çeşitli düşünürleri etkilemişti. Bireyin diğer bireylerle olan ilişkilerinin tamamen olumsal ve dışsal olmadığını, bazı ilişkilerin bireyin gerçek bir kişi sayılması için gerekli içsel ve temel ilişkiler olduğunu iddia etmişlerdi. Bradley'nin (1962, s. 173) dediği

gibi: "Başkalarıyla paylaştığım, onlarla ilişkime, toplumsal durum ilişkilerine özümü kattığım için kendim olurum"

Benim görüşüme göre analitik geleneğin değer solipsizmini tercih etmesinin altında yatan temel neden toplumsal atomizmdir. Atomist olan birisi, düşünülebilen bütün seçenekleri kapsayan radikal bir siyasal değerlendirmede yalıtılmış birey olasılığını uygun bir seçenek olarak almaya meyilli olacaktır. Sıradan bir siyasal tartışmada, bir düzenin var olan durumdan ve öne çıkan diğer seçeneklerden daha üstün olduğunu savunmak yeterli olabilir. Ancak, temelci düşüncede düzenin yalıtılmış bireyler için üstün olduğunun da gösterilmesi gerekir; atomistin bakış açısına göre aksi halde siyasal değerlendirme mantıken tamamlanmaz.

O halde atomist gelenekte bulunan çok sayıda düşünürün siyasal yapılar konusunda yalıtılmış bireyin bize uygun bir bakış açısı sunduğunu vurgulamış olması şaşırtıcı değildir. Saf mantıken gerekli olmasa da siyasal yapıların çekiciliğini, en azından kısmen, bireyin bakış açısından ya da sıkça ifadelendirildiği haliyle yalıtılmışlığın norm olduğu doğa durumunun bakış açısından yargılamamız gerektiğini söylemişlerdir. Diğer bir ifadeyle, bir siyasal düzen desteklenirken kısmen yapılması gerekenin yalıtılmış bir yaşam sürmesi mantık çerçevesinde olan bireylere düzenin ne sunduğunun gösterilmesi olduğunu varsaymışlardır. Böyle yalıtılmış bir yaşam süren bireyler için düzeni üstün yapan nedir?

Doğru kuramı

Siyasal iyi kuramı konusunda analitik düşünce geleneğinin mirasını irdeledim. Geleneğin siyasi doğru konusundaki mirasını değerlendirmenin zamanı geldi. Siyasal iyiler hakkında görüş sahibi olmak, belirli bir özelliği ya da özellikler kümesini siyaseten şekillendirmeye açık kurumlarda arzulanabilir olarak tanımlamak demektir. Özgürlüğe, demokrasiye, eşitliğe ya da bir başkasına değer vermek demektir. Ancak, bu tür görüşler belirli bir toplum için hangi kurumların doğru seçim olduğuna karar vermek için tek başına yeterli değillerdir; yalnız başına bir iyi kuramı bir doğru kuramı sunamaz. Bu nokta günümüzde oldukça yerleşik hale gelmiş sonuççu ve deontolojik doğru kuramları arasında yapılan analitik ayrımın ışığında açık hale gelir.

Temel ya da biricik siyasal değerin doğal özgürlük dediğimiz değer olduğunu düşündüğünüzü farz edin. Standart gelenek içerisinde doğal özgürlük insanın bağımsız faaliyetlerde bulunurken başkalarının müdahale-

siyle karşılaşmadığında sahip olduğu değerdir. O zaman hangi kurumların bir toplum için doğru olduğunu düşünürsünüz? Sonuççu yaklaşıma göre bu sorunun yanıtı, kabaca, mevcut olmaları, toplumda daha fazla özgürlük olduğu anlamına gelen, özgürlüğü en fazla teşvik eden kurumlardır. Bu, eğreti bir yanıttır; çünkü bu formül özgürlük gibi bir özelliği teşvik etmenin özgürlük pratiğini bugün mü, yoksa gelecekte mi maksimize edileceği hakkında henüz bir şey söylemez. Eğer gelecekteyse, beklentiyi tayin etmesi gereken olasılıkların kontrole tabi olup olmadığını da belirtmez. Ancak, bu türden ayrıntılarla burada ilgilenmemize gerek yok. Genel olarak söylemek istediğimiz açık olmalı: Tek önem verdiği özgürlük olan bir sonuççu için doğru kurumlar, özgürlük için en iyi sonuçlara sahip olanlardır.

İlk bakışta sonuççuluk mümkün olabilen tek doğru kuramı olarak görülebilir. Ancak, biraz düşündükten sonra durumun böyle olmadığı anlaşılır. Sonuççunun ilgilendiği bir toplumun azınlıkta kalan fanatik bir gelenekçi grubu barındırdığını ve bu grubun amacının kan dökme pahasına olsa da belirli bir dinin değerlerini topluluğun tamamına dayatan otoriter bir hükümet kurmak olduğunu farz edin. Yine, özgürlüğü en fazla teşvik eden kurumların bahsi edilen grubun toplantılarını ve faaliyetlerini yasaklaması gerektiğini, aksi takdirde grubun güçlenip sonunda iktidarı ele geçirme olasılığının çok yüksek olduğunu farz edin. Diğer bir ifadeyle, sonuççu doğru kuramının, özgürlüğe her şeyin üzerinde değer veren birisini belli bir dinî grubu bastırmaya götüreceğini farz edin. Bu durumda, sonuççuluğun uygun bir doğru kuramı olduğu hâlâ şüpheye düşmeden kabul edilebilir mi?

Çoğu kişi özgürlüğe her şeyden çok değer veren birisi için doğru kurumların özgürlüğü teşvik edenler olmadığını ve bu nedenle azınlık grubunu yasaklayanlar değil, özgürlüğün değerini doğru şekilde savunan kurumlar olduğunu söyleyecektir. Böyle bir örnekte değeri savunmak yasağı tamamıyla ya da belirli bir tehlike eşiğine gelene kadar reddetmek anlamına gelebilir. Daha genel olarak, bunun anlamı, özgürlüğü başka koşullarda olacağından daha az teşvik etmek pahasına olsa da özgürlüğü daha güçlü bir şekilde savunabilmek için belirli bir eşik tayin etmek kaygısına sahip olmaktır. Bu durumda olan biteni, az çok sezgisel olarak, özgürlüğü sınırsız şekilde teşvik etmekten farklı olarak özgürlük değerine saygı göstermek biçiminde niteleyebiliriz. İdeal koşullarda –fanatik azınlıklar gibi yola gelmez faillerin olmadığı koşullarda– özgürlük değerine saygı göstermek bu değeri teşvik etmektir. Ancak, özgürlüğe zarar vermeye kararlı aktörlerin ve faille-

rin olduğu gerçek dünyada özgürlüğe saygı göstermek, özgürlüğü teşvik etmekte bir bakıma kahramanca başarısız olmak anlamına gelebilir.

Ayrım hem bireysel aktörler hem kurumlar gibi faillikler hem de çeşitli değerler için geçerlidir. Örneğin, sonuççu bir barış yanlısı ile deontolojik bir barış yanlısı arasındaki farkı ele alın. Sonuççu uzun vadede barış için en iyi olan sonuçlara yol açan şeyleri yapmak ve yaptırmak isteyecektir. Bunların içine barışın ilerletilmesi için savaşın zorunlu göründüğü durumlarda savaş açmaya ve savaşa göz yummaya hazır olmak da girebilir. Diğer yandan deontolojik barış yanlısı kendisinin ve başkalarının sadece ve sadece barışçı faaliyetler sürdürmesini isteyecektir; dolayısıyla "bütün savaşları bitiren bir savaş" için bile olsa savaş yapmaya ve savaşa göz yummaya hazır olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle, barışı her türlü yola başvurarak teşvik etmekten ziyade ona saygı göstermek isteyecektir.

Bir değeri teşvik etmek ve ona saygı göstermek arasındaki ayrım, bir değer karşısında sonuççu ve deontolojik tutum almak arasındaki analitik ayrımın bir çeşididir (Pettit, 1991; bkz. Scheffler, 1988). Bu ayrım analitik ahlak felsefesinde titizlikle irdelenmiştir; ama siyaset felsefesine de uygulanabilir. Öte yandan bu ayrımın John Rawls'un (1971, s. 446-52) doğrunun iyiye önceliği olduğunu öne sürerken varsaydığı ayrımdan farklı olduğunu belirtmek gerekiyor. Rawls deontolojik bir duruşu savunmak yerine, bir topluluk içindeki, iyi yaşama dair tikel anlayışlara başvurmadan temel bir yapının tarafsız şekilde gerekçelendirilmesi gerektiğini vurgulamayı ister (Kymlicka, 1990). Bunun için doğru ve iyi terimlerini kullanma ihtiyacı duymuş olması bir talihsizliktir.

Özellikle siyasal doğrulara ilişkin olarak sonuççu ve deontolojik doğru kuramları arasında yapılan ayrım, siyasal değerler yelpazesinin tamamı için geçerlidir. Bütün değerler için sonuççu bir şekilde değeri teşvik eden kurumlar tasarlamakla, değere saygı gösteren kurumlar tasarlamak arasındaki ayrımı bütün değerler için kullanabiliriz. Eşitlik, hakkaniyet ya da refah gibi kişisel bir değer, demokrasi, hukukun üstünlüğü ya da kamusal gerekçelendirme gibi daha toplulukçu bir değer, bazı hakların karşılanmasıyla ilişkili sayılan bir değer, hatta bir kurumlar kümesinin belirli koşullarda seçilecek olmalarından kaynaklı sözleşmeci değeri örnek olarak verilebilir. Bütün bu değerleri –ve bu tür değerlerin herhangi bir ağırlıklı karışımını– göz önüne aldığımızda kurumsal olarak değeri teşvik etmek ve kurumsal olarak değere saygı göstermek arasında prensipte bir ayrım yapabiliriz. Doğru ku-

rumları, değeri sonuççu şekilde savunanlar ya da deontolojik şekilde savunanlar olarak belirleyebiliriz.

Bu noktanın, siyaset teorisinde sıklıkla gözden kaçırılan analitik düşünce kaynaklı bir katkı olduğu için, altının çizilmesi gerekiyor. Örneğin çok sayıda siyaset teorisyeni büyük siyasal öneme sahip belirli doğruları göklere çıkarırlar; ama bu doğrulara saygı gösterilmesinin mi gerektiğini –Nozick'in deyişiyle düzgün bir şekilde sınırlamalar olarak yaklaşılması mı gerektiğini– yoksa zorunlu olduğunda belirli durumlarda hak ihlalleri vasıtasıyla bu doğruların teşvik edilmesinin mi gerektiğini açıklamazlar (Nozick, 1974, s. 28). Aynı şekilde, pek çok siyaset teorisyeni cezai adaletin temel sorunu olarak "adilane hak edilenler" düşüncesini öne sürerler; ama cezai adaletin hak edilenlere saygı göstermesinin mi, yoksa onları teşvik etmesinin mi gerektiğini belirtmezler. Eğer amaç hak edenleri cezalandırmayı teşvik etmekse o zaman ara ara ibretlik cezalar gerekebilir; amaç bu değere saygı göstermekse bu türden cezalara asla izin verilmeyecektir (Braithwaiteve Pettit, 1990).

Ancak, siyaset teorisi sadece değerlerin kurumsal olarak teşvik edilmesiyle onlara saygı gösterilmesi arasındaki ayrımı göz ardı etmekle kalmayıp, bir değeri teşvik eden kurumlara sahip olmanın ne demek olduğunu da yanlış yorumlar. Analitik felsefenin bu konuda da önemli bir katkısı vardır. Bu katkı, John Rawls'un "Yasalara Dair İki Anlayış" *(Two Concepts of Laws)* başlıklı 1955 tarihli makalesinde iyi bir şekilde ifade edilmişse de, kendisinin önceki yazılarının çoğunda örtük olarak bulunmaktadır ve son elli yılda farklı biçimlerde defalarca yeniden ele alınmıştır (Brandt, 1979; Hare, 1982; Scheffler, 1982; Parfit, 1984; Railton, 1984; Johnson, 1985; Pettit ve Brennan, 1986).

Rawls'un makalesinde üzerinde durduğu düşünce, bir değeri teşvik etmek üzere belirli kurumlar tasarlamanın, kurumun aktörlerine çeşitli faaliyetlerinde değeri göz önünde bulunduracak ve kendilerine göre ilgili değeri en fazla teşvik edecek şekilde hareket etme yetkisi vermek anlamına gelmediğidir. Fayda gibi bir değeri göz önüne alın. Rawls'un açıkladığı gibi faydayı en fazla teşvik eden kurumlar zorunlu olarak faillerin kararları hesapçı ve faydacı bir şekilde verdiği kurumlar değillerdir. Örneğin faydayı en iyi teşvik eden bir ceza adaleti sistemi herhalde bütün yargıçların bu şekilde davrandığı bir sistem olmayacaktır. Bunun yerine bütün yargıçların, faydacı düşünceyi engelleyen ya da hiç değilse sınırlandıran talimatlara göre hareket ettiği sıradan bir sistem olacaktır.

Bu nokta analitik siyaset felsefesinde genel olarak kabul edilse de arkasında yeterince dikkate alınmayan bir sorun bırakır. Bu, aşırı hevesli aktör sorunu diye adlandırabileceğimiz sorundur (Lyons, 1982; Braithwaite ve Pettit, 1990). Bir kurumlar kümesinin belirli bir X değerini teşvik etmek için tasarlanmış olduğunu ve kurumdaki aktörlerin değeri içselleştirip, teşvik edilmesi için canla başla çalıştıklarını farz edin. Söz konusu aktörler değeri teşvik etmenin kendilerince en iyi yolunun onlara verilen talimatların dışına çıkmayı gerektirdiği durumlarla şüphesiz karşılaşacaklardır. Onların böyle yapmasını ne engeller? Daha genel olarak sorulduğunda, belli bir değeri teşvik etmeye çalışan ve bunu kendi aktörlerinin aynı amaçlı hesaplarına izin vermeden yapmaya çalışan kurumlara aktörlerin zarar vermesini engelleyen nedir? Bu sorunun sonuççular tarafından dikkatle düşünülmesi gerekir.

Eğer akıl yürütmem doğruysa, öne çıkan her siyaset teorisi şu iki kategoriden birisine denk düşer: Belirli değerlerin teşvik edilmesini öneren sonuççu teoriler ya da belli değerlere saygı gösterilmesini öneren deontolojik teoriler. Deontolojik teoriler değerler konusunda belirli bir eşiğe ulaşıldığında değere odaklanır ve bu, değere diğer seçeneğe göre daha az katkı yapılması anlamına gelebilir. Ama bu argüman tartışmaya açıktır.

Örneğin Ronald Dworkin (1978, s. 172-3) bir siyaset teorisinin ikiden ziyade üç kategoriye ayrılabileceğini önerir:

> Bir kuram *amaç temelli* olabilir ve genel refahı artırmak gibi bir amacı esas olarak alabilir; *hak temelli* olabilir ve herkesin azami genel özgürlük hakkı türünden bir hakkı esas olarak alabilir; *ödev temelli* olabilir ve On Emir'deki haliyle Tanrı'nın iradesine itaat etme gibi bir ödevi esas olarak alabilir.

Bahsedilen kuram çeşitlerinin saf ya da neredeyse saf örneklerini bulmak kolaydır. Örneğimin işaret ettiği gibi faydacılık amaç temelli bir teoridir; Kant'ın koşulsuz buyrukları ödev temelli bir kuram teşkil eder ve Tom Paine'in devrim teorisi hak temellidir.

Sonuççu ve deontolojik teoriler ayrımımız bu sınıflandırmaya ne kadar benziyor? Sonuççu teoriler Dworkin'in amaç temelli teorileriyle örtüştüklerinden, burada bir eşleşme sorunu yoktur. Peki, deontolojik teorilerle ödev ve hak temelli teoriler arasındaki bağlantı nedir?

Bağlantı oldukça basittir. Deontolojik teorilerin tümü yükümlülüklerin kabulünü içerir. Bir yapının özgürlük, eşitlik ya da saygı gibi bir değere ne kadar saygı gösterdiğine göre yargılanması gerektirdiğini söylediğimizde, bütün temel yapılar için zorunlu olan bazı karşılık biçimleri olduğunu da

söylemiş oluruz. Bu tür yapıların desteklemesi gereken, doğası itibarıyla bağlayıcı olan yükümlülükler vardır. Bu durum, sonuççu düşünce biçimiyle önemli bir tezat oluşturur; zira sonuççu yaklaşım için tek yükümlülük ilgili amacı teşvik etmektir ve amaca göre toplumdan topluma karşılık biçimleri farklılık gösterir. Doğaları itibarıyla bağlayıcı olan yükümlülükler var olmayabilir.

Ödev temelli ve hak temelli teoriler arasındaki ayrım, yükümlülükleri ilksel gören deontolojik, yükümlülük içeren teoriler ile ilgili bireylerin önceden var olan hakları nedeniyle yükümlülüklerin var olduğunu söyleyen teoriler arasındadır. Doğal hukuk geleneği yükümlülüklerin öncelikli görüldüğü muhtemelen en eski düşünce geleneğidir (d'Entreves, 1970; Finnis, 1980). On yedinci yüzyılda gelişen doğal haklar geleneği, ilgili bütün yükümlülüklerin kaynağı olarak hakları koyutlayan en ünlü düşünce okuludur (Tuck, 1979). Bu gelenekte haklar bireylerin tasarrufu altındaki ahlaki denetimler olarak kavranırlar ve devleti uygun politikalar geliştirmekle yükümlü kılarlar.

Bu son bölümde siyasal iyi ile siyasal doğru teorileri arasında bir ayrım yaparak, analitik felsefi düşüncenin bu alanlardaki mirasını tespit etmeye çalıştım. Şahsiyetçilik ve solipsizmin bir karışımı olan iyi kuramı şüphelidir; öte yandan, sonuççu ve deontolojik duruşlar arasında önemli ayrımlar yapan doğru kuramı büyük öneme sahiptir. Siyaset teorisi gittikçe daha bağımsız şekilde öğretilen bir disiplin ve daha bağımsız bir araştırma alanı olagelmiştir. Siyaset teorisinin, analitik felsefe geleneğiyle ilişkisi ne olursa olsun, bahsedilen ayrımlarda açığa çıkan düşünsel titizlik itiyadını koruması yerinde olacaktır.

Çeviri: **Umut Yener Kara**

Kaynakça

Ackerman, B.: *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980).

Arneson, R. J., der.: 'Symposium on Rawlsian theory of justice: recent developments', *Ethics*, 99(1989), 695-944.

Ayer, A. J.: *Language, Truth and Logic* (Londra: Gollancz, 1936).

Barber, B.: *Strong Democracy* (Berkeley, Calif.: Berkeley University Press, 1984).

Barry, B.: *Political Argument* (Londra: Routledge, 1965).

———: *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principle Doctrines in 'A Theory ofJustice' by John Rawls* (Oxford: Oxford University Press, 1973).

———: *Theories of Justice* (Londra: Harvester-Wheatsheaf, 1989).

———:*Political Argument: A Reissue* (Brighton: Harvester 1990).

Barry, N.: *Hayek's Economic and Social Philosophy* (Londra: Macmillan, 1979).
Beitz, C.: *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).
Benn, S. I.: *A Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
Benn, S. I. ve Peters, R. S.: *Social Principles and the Democratic State* (Londra: Allen &Unwin, 1959).
Bentham, J.: *The Works of Jeremy Bentham*, c. 1 (Edinburgh: William Tait, 1843).
Berlin, I. : *Two Concepts of Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1958); Türkçesi: "İki Özgürlük Kav ramı", çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce Dergisi*, 45-46 (Kış-Bahar 2007), s. 69-82.
–: *Vico and Herder* (Londra: Hogarth Press, 1976).
Black, S.: 'Individualism at an impasse', *Canadian Journal of Philosophy*, 21 (1991), 347-78.
Bohman, J. ve Rehg, W., der.: *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1997).
Bradley, F.H.: *Ethical Studies*, 2. Baskı (Londra: Oxford University Press, 1962).
Braithwaite, J. ve Pettit, P.: *Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1990).
Brandt, R. B.: *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Oxford University Press, 1979).
Braybrooke, D.: *Meeting Needs* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987).
Broome, J.: 'Irreducibly social goods', G. Brennan ve C. Walsh, der., içinde *Rationality, Individualism and Public Policy* (Canberra: Anutech, 1990).
–:*Weighing Goods* (Oxford: Blackwell, 1991).
Buchanan, A. E.: Assessing the communitarian critique of liberalism', *Ethics*, 99 (1989), 852-82.
Buchanan, J. M. ve Tullock, G.: *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1962).
Cohen, G. A.: 'On the currency of egalitarian justice', *Ethics*, 99 (1989), 906-44.
Cohen, J.: 'Deliberation and democratic legitimacy', A. Hamlin ve P.Pettit, der, içinde, *The Good Polity* (Oxford: Blackwell, 1989), 17-34.
Cohen, J. ve Rogers, J.: *On Democracy* (Harmondsworth: Penguin, 1983).
Daniels, N., der.: *Reading Rawls* (Oxford: Blackwell, 1975).
Dworkin, R. M.: *Taking Rights Seriously*, 2. basım (Londra: Duckworth, 1978).
Elster, J. , der.: *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
d'Entreves, A. P.: *Natural Law*, gözden geçirilmiş baskı (Londra: Hutchinson, 1970).
————:*The Moral Limits of the Criminal Law*, 4 cilt (Oxford: Oxford University Press, 1988).
Finnis, J.: *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1980).
Fishkin, J.ve Laslett, P., der: *Debating Deliberative Democracy: Philosophy, Politics and Society*, c. 7 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
Frey, R. G., der.: *Utility and Rights* (Oxford: Blackwell, 1985).
Gaus, G. F.: *Value and Justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
Gauthier, D.: *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
Goodin, R. E.: *Protecting the Vulnerable* (Chicago, Ill.: Chicago University Press, 1985).
Gray, J. N.: *Hayek on Liberty*, 2. Baskı (Oxford: Oxford University Press, 1986).
Griffin, J.: *Wellbeing: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Gutmann, A.: 'Communitarian critics of liberalism', *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985).
Habermas, J.: 'Wahrheits theorien', *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60 Geburtstag* içinde (Pfullingen: Neske, 1973).
Hamlin, A. ve Pettit, P. : 'The normative analysis of the state', A. Hamlin ve P.Pettit, der., içinde *The Good Polity* (Oxford: Blackwell, 1989).
Hardin, R.: *Morality within the Limits of Reason* (Chicago, 1ll. University of Chicago Press, 1988).
Hare, R. M.: *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952).
————: *Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
Harsanyi, J. C.: 'Cardinal utility in welfare economics and in the theory of risk-taking', *Journal of Political Economy* (1953).
————:'Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility', *Journal of Political Economy* (1955).
Hart, H. L. A.: *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1961).
Hayek, F.A.: *Law Legislation and Liberty: A New State of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, 3 cilt (Londra: Routledge, 1982).
Held, D., der.: *Political Theory Today* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1991).
Hobbes, T.: *Leviathan*, der. C. B. MacPherson (Harmondsworth: Penguin, 1968).
Johnson, C. D.: 'The authority of the moral agent', *Journal of Philosophy*, 82 (1985), 391–413.
Kukathas, C.: *Hayek and Modern Liberalism* (Oxford: Oxford University Press, 1989).
————: *John Rawls: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, c. 1-4 (Londra: Routledge, 2003).
Kukathas, C. ve Pettit, P.: *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics* (Cambridge: Polity Press, 1990).
Kymlicka, W.: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1990).
Laborde, C. ve Maynor, J., der.: *Republicanism and Political Theory* (Oxford: Blackwell, 2007).
Larmore, C.: *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
Laslett, Peter, der.: *Philosophy, Politics and Society*, seri 1 (Oxford: Blackwell, 1956).
Lessnoff, M.: *Social Contract* (Londra: Macmillan, 1986).
Lindley, R.: *Autonomy* (Londra: Macmillan, 1986).
Lloyd Thomas, D. A.: *In Defence of Liberalism* (Oxford: Blackwell, 1988).
Lomasky, L.: *Persons, Rights and the Moral Community* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
Lyons, D.: 'Utility and rights', *Nomos*, 24 (1982), 107-38.
Macedo, S.: *Liberal Virtues* (New York: Oxford University Press, 1990).
MacIntyre, A.: *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Londra: Duckworth, 1981).
Mackinnon, C.: *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987).
Maynor, J.: *Republicanism in the Modern World* (Cambridge: Polity Press, 2003).
Mill, J. S.: *Essays on Ethics, Religion and Society, Collected Works*, c. 10 (Londra: Routledge, 1969).
Miller, D.: *Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1976).
————:*Market, State, and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

———: 'Equality', K. Hunt, der, içinde, *Philosophy and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
Nagel, T.: *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991).
Nozick, R. : *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 19 74); Türkçesi: *Anarşi, Devlet ve Ütopya,* çev. Murat Borovalı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).
Okin, S. M.: 'Gender, the public and the private', D. Held, der. içinde, *Political Theory Today* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1991).
Paley, W.: *The Principles of Moral and Political Philosophy,* c. 4, *Collected Works* (Londra: C. and J. Rivington, 1825).
Parfit, D.: *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
Pateman, C.: 'Feminist critiques of the public-private dichotomy', S. I. Benn ve G. F.Gaus, der. içinde, *Public and Private and Social Life* (Londra: Croom Helm, 1983).
Paul, J. , der. : *Reading Nozick: Essays on Anarchy State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1981).
Pettit, P.: *Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy* (Londra, Routledge, 1980).
———: 'Habermas on truth and justice', G. H. R. Parkinson, der. içinde, *Marx and Marxisms* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
———: 'Consequentialism', P.Singer, der. içinde, *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell, 1991).
———: *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics* (New York: Oxford University Press, 1993).
———: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government,* yay. baskısı; notlarla, 1999. (Oxford: Oxford University Press, 1997).
———: *Made with Words: Hobbes on Mind, Society and Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).
Pettit, P.ve Brennan, G.: 'Restrictive consequentialism', *Australasian Journal of Philosophy,* 64 (1986).
Pogge, T.W.: *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).
Popper, K.: *The Open Society and Its Enemies* (Londra: Routledge, 1945).
———: *The Poverty of Historicism* (Londra: Routledge, 1957).
Quine, W.V.O.: *Word and Object* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1960).
Railton, B. : Alienation, consequentialism and morality', *Philosophy and Public Affairs,* 13 (1984).
Rawls, J.: 'Outline of a decision procedure for ethics', *Philosophical Review,* 60 (1951), 177-97.
———: 'Two concepts of rules', *Philosophical Review,* 64 (1955), 3-32.
———: *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971).
———: 'The priority of right and ideas of the good', *Philosophy and Public Affairs,* 17 (1988), 25176.
———: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993); Türkçesi: *Siyasal Liberalizm,* çev. M. Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).
———: *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1999); Türkçesi: *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması,* çev. Murat Özbank (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).
———: *Justice as Fairness: A Restatement,* der. E. Kelly (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2001).

Raz, J.: *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
Roemer, J.: *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).
Rousseau, J. -J.: *The Social Contract and Discourses* (Londra: J. M. Dent, 1973).
Sadurski, W.: *Giving Desert Its Due: Social Justice and Legal Theory* (Dordrecht: Reidel, 1985).
Sandel, M. : *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
Scanlon, T.M.: 'Contractualism and utilitarianism', A. Sen ve B. Williams, der. içinde, *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
———: *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1998).
Scheffler, S.: *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
———, der.: *Consequentialism and Its Critics* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
Sen, A. ve Williams, B., der.: *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
Sher, G.: *Desert* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987).
Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (Londra: Macmillan, 1962).
Singer, P. : 'Sidgwick and reflective equilibrium', *The Monist*, 58 (1974).
Skinner, Q.: *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
Stevenson, C. L.: *Ethics and Language* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1944).
Taylor, C.: *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
———: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, c. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
Tuck, R.: *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
Viroli, M.: *Republicanism* (New York: Hill and Wang, 2002).
Waldron, J., der.: *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
Walzer, M.: *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Oxford: Blackwell, 1983).
———: 'A critique of philosophical conversation', *The Philosophical Forum*, 21 (1989-90), 182-96.
———: 'The communitarian critique of liberalism', *Political Theory*, 18 (1990), 6-23.
Weldon, T. D.: *The Vocabulary of Politics* (Harmonds worth: Penguin, 1953).
Wells, G. A.: *The Origin of Language* (La Salle, Ill. : Open Court, 1987).
Wiggins, D.: *Needs, Values, Truth* (Oxford: Blackwell, 1987).
Wokler, R.: *Rousseau on Society, Politics, Music and Language* (New York: Garland, 1987).
Wolff, R. P.: *Understanding Roles* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977).
Young, R. : *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty* (Londra: Croom Helm, 1986).

Önerilen okumalar

Brown, A.: *Modern Political Philosophy: Theories of the Justice Society* (Harmonds worth: Penguin, 1986).
Horton, J.: 'Weight or lightness? Political philosophy and its prospects', A. Leftwich, der. içinde, *New Developments in Political Science* (Aldershot: Gower, 1990).
Sterba, J.: *How to Make People Just: A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1988).
Walzer, M., der. *The State of Political Theory*, Special Issue *Dissent* (Yaz 1989).

2
KITA AVRUPA'SI FELSEFESİ

David West

Kıta Avrupa'sı Geleneği

Analitik felsefe ile kıta Avrupa'sı felsefesi arasındaki karşıtlık, Doğu ile Batı arasındaki diğer daha dünyevi ve artık eskimiş karşıtlıkla ortak bir özelliği paylaşır. Siyasal gözlemci "Doğu" ve "Batı"nın coğrafi değil, ideolojik terimler olduğunu hemen fark edecektir. Batı özgürdür, zengindir, insan haklarını ve Amerikan yaşam biçimini savunur; Doğu totaliter, durağan ve baskıcı olmuştur. Japonya ve Avustralya birçok nedenle Batı'dayken, Küba Doğu'dadır. Benzer tuhaflıklar bizim daha felsefi olan ikiliğimiz için de geçerlidir. Herhangi bir doğrudan coğrafi yorum yapabilmek açıkça sorunludur. Frege, Alman olmasına rağmen analitik felsefenin gelişiminde kilit bir rol oynamıştır. Aynı şey Viyana Çevresi ve Wittgenstein için de doğrudur. Diğer yandan, Bradley, Collingwood ve Oakeshott gibi İngiliz idealistlerle Kanal'ın karşı tarafında bulunan meslektaşları arasında belirgin yakınlıklar vardır. Richard Rorty, Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor gibi çağdaş isimler analitik felsefeye daha yakın bir üslupla "kıta Avrupa'sına özgü" izlekler geliştirmektedirler. Aynı şekilde Fransa, Almanya ve başka yerlerde büyüyen analitik felsefe okulları olduğu gibi temel iddiaları bakımından analitik felsefeden pek farklı olmayan, neo-Kantçılığın nükseden dalgaları vardır (West, 1996, 1. Bölüm; Critchley, 2001).

1980'lere kadar Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger veya Sartre'ın lafının geçmediği bir dersin hiçbir şekilde kusurlu görülmediği İngilizce konuşulan ülkelerde kıta Avrupa'sı felsefesinin "keşfi" oldukça yakın zamanlı ol-

sa da, aslında, bu keşif daha çok aktif bir unutuş ve dışlama sürecinin düzeltilmesidir. Coğrafya temelli tanımlamanın tuhaflığı geçmişte kamplar arasında karşılıklı etkilenmeler olduğunun kanıtıdır. On dokuzuncu yüzyılda Hegel'in, Alman idealizminin ve Romantizminin Britanya ile Amerika'da ateşli takipçileri vardı. Gerçekten de, analitik felsefe öğrencileri Hegelciliğin ve idealizmin egemen olduğu felsefi düzene, yüzyıl dönümünde Russell, Whitehead ve Moore'un zaferle indirdikleri darbeleri belki hatırlayacaklardır. Çağdaş haliyle analitik felsefenin yükselişi, simgesel bir dönüm noktası olarak *Principia Mathematica*'yla beraber bu tarihlere gider (Whitehead ve Russell, [1903] 1950). Mantıkçı pozitivizmin "metafiziğin" "anlamsız" ifadelerine karşı hicivleri ve "bilim" ile "saçmalık" arasında bir ayrım çizgisi çekmeye yönelik (zayıflasa da devam eden) kaygısı temelinde çatışmalar devam etmektedir. A.J. Ayer, Hume'un metafizik reddiyesini metafiziğin ne doğrulanabilir olgu önermelerinden ne de analitik veya mantıksal doğrulardan oluştuğunu söyleyerek tekrarlarken, Heidegger'i ana hedefi olarak seçmeyi doğal bulmuştu (Ayer, [1946] 1971, s. 59-61).

Kıta Avrupa'sı düşüncesi ile felsefi analiz arasındaki gerçek bir karşıtlığın ikinci belirtisi, görünüşe göre eşit derecede etkin olan bir yanlış anlama sürecidir. Doğrusunu söylemek gerekirse, kıta Avrupa'sı felsefesinin eserleri genelde üslup açısından zor metinlerdir. Bu, kısmen, felsefe tarihinin hataların bir listesinden ibaret olmadığı inancından doğan, göndermelerin ağırlığından kaynaklanır. Analitik açıklığa alışık okuyucu, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ındaki *(Being and Time)* ([1927] 1967) önermelerin anlamsız olduğu iddiası karşısında herhalde şaşırıp rahatsız olmayacaktır ve belki de açık zihinli ampirik eğilimli felsefecinin "metafiziği" görmezden gelmesinin sorun yaratmayacağını duyması içini rahatlatacaktır. Kıta Avrupa'sı tarzında yoğun göndermeli ve zaman zaman kapalı bir üslubun, kıta Avrupa'sı felsefesini analitik açıklık ve kesinliğin "öteki"si olarak tanımladığı düşünülür. Ancak, analitik felsefenin büyük kısmının kapalılığı düşünüldüğünde bu anlaşılmazlığın pasif bir güçsüzlükten ziyade aktif bir reddedişin belirtisi olduğundan şüphelenmemek elde değildir. G. E. Moore'un algı konusunda ısrarla sağduyusal olan düşünceleri, Hegel'in "duyusal kesinlik" konusunda bir o kadar titiz olan keşiflerinden daha anlaşılabilir değillerdir. Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'unun berrak düzyazısı Husserl'in *Mantıksal Soruşturmalar*'ı *(Logical Investigations)* kadar zordur (Wittgenstein, 1961; Husserl, 1970).

O zaman Batı felsefesinde coğrafi olarak yalıtılmış iki gelenek arasında ayrım yapma çabasının keyfî ve yapay bir tarafı vardır. Diğer yandan, felsefi kamplar arasında aktif bir düşmanlığın, bir unutuş, dışlama ve karşılıklı yanlış anlaşılma sürecinin var olduğunu gösteren kanıtlar vardır ki, bu gerçek bir karşıtlığa işaret eder. Burada benimsenen yaklaşım felsefede kıta Avrupa'sına özgü bir gelenek olan Aydınlanma eleştirisinin izini sürmektedir. Bu gelenek Herder ve Rousseau'yla başlasa da sistematik ilk ifadesini Hegel'in Kant'ın eleştirel felsefesine karşı tepkisinde bulmuştur. Geleneğe sonradan katkı yapanlar Hegel'i hiçbir zaman göz ardı etmezler; Hegel'e karşıt felsefe geliştirip tepkiler verirler. Bu açıdan post-Hegelcidirler; tepkileri ne kadar sert olursa olsun düşünceleri Hegelci sistemin izlerini taşır. Böyle tanımlandığında gelenek Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl ve Heidegger yanında Sartre, Camus ve de Beauvoir'ın varoluşçuluğunu, Frankfurt Okulu ve Habermas'ın neo-Marksizmini; hermenötik, fenomenoloji, yapısalcılık, postyapısalcılık, yapısökümcülük ve postmodernizm okullarını kapsar. Açıkça tarihsel olan bu yaklaşım, haliyle, geleneğin en önemli ve ayırt edici özelliklerden birisini yansıtır. Kıta Avrupa'sı geleneğinin karakteristik bir özelliği hem Aydınlanma'nın doğa bilimlerinden fazlaca etkilenen zamansız rasyonalizmine yönelik kuşkucu bir bakış hem de düşüncenin kültürel ve tarihsel kuruluşu, felsefenin her zaman kendi girişimini belli bir bağlama ve tarihe göre yönlendirmesi gerektirdiği konusunda derin bir farkındalıktır. Bu anlamda bizatihi Kıta'ya özgü bir düşünce *geleneği* belirleme çabası, Aydınlanma'nın Kıta'daki eleştirmenlerinin düşüncesine yakın bir hedeftir.

Aydınlanmayı Eleştirenler

Rasyonaliteye bilinçli bir bağlılıkla nitelenen bir dönem olan Aydınlanma, Avrupa'da "modernite"nin başlangıcıyla ilişkili bir dizi toplumsal, kültürel ve entelektüel dönüşümün doruk noktasıydı (Cassirer, 1951). On altıncı yüzyıldan başlayarak Yeni Dünya ve ötesine yapılan keşif yolculukları, Protestan Reformasyonu ve kapitalizmin yükselişiyle büyük toplumsal ve iktisadi değişimler hızlanmıştı (Habermas, 1987, 1. Ders). Aynı zamanda Aristotelesçiğin ve Hıristiyanlığın egemen olduğu Ortaçağ'ın dünya görüşü, "modern" filozofların ve siyaset teoricilerinin dinsel inancı ve geleneksel otoriteyi sorgulamalarıyla çözülmeye başlamıştı. Ortaçağ düşüncesinin kalelerine yapılan saldırılar, on yedinci yüzyılda yaşayan Newton ve Galileo

gibi "doğa filozofları"nın bilimsel keşifleriyle teşvik edilmişti. Dinî varsayımlardan gittikçe daha bağımsız hale gelen filozoflar, kendi aklının ışığında insanlığın daha iyi yaşayabileceği ümidiyle bilginin doğası, ahlaki inançlar ve siyasi düzen için daha rasyonel temeller aramışlardı. Kant bu Aydınlanma anlayışını "toyluk" ve bağımlılıktan "özgürlük ruhu"na ve özerkliğe geçiş, "başkasının rehberliği olmadan kendi anlama yetisini kullanma" becerisi olarak özetlemişti (Kant, [1784]1983, s. 41).

Bu dönüşümün temel özellikleri nelerdi? İlk olarak Aydınlanma, Aristoteles ve Ortaçağ'a özgü, dünyaya "kozmos" olarak bakmayı yıkmıştı. Modern dünya artık "anlamlı bir düzen" değil "ampirik gözlemle, sabırla haritalanacak, son tahlilde olumsal olan bağıntıların dünyası"ydı (Taylor, 1975, s. 4). Hume, Aristoteles'in özsel doğalarını gerçekleştirmek üzere içsel bir zorunlulukla hareket eden teleolojik bir varlık sistemi olarak doğal dünya kavrayışını alay konusu yapmıştı. Bu özler var olsa bile onları veya onların ifade ettiği olaylar arasında bulunan zorunlu ilişkileri asla öğrenemezdik. Bu dönüşümün başka bir unsuru uyarınca dünyanın bilgisi, yeniden tanımlanan bir özneye, deneyimin öznesine dayandırılıyordu. Benlik artık, içsel doğasını gerçekleştirme yönünde harekete geçen Tanrı'nın bir yaratısı ya da *polis*'in bir üyesi (Aristoteles'in *zoon politikon*'u) olarak, özsel bir doğa tarafından sınırlandırılıp, tanımlanmıyordu. Aydınlanma'nın karakteristik benliği, bilincin Kartezyen öznesidir. Descartes'ın metodik şüphesi tek kesinlik olarak onu "benim, ben varım" sonucuna, bu nedenle benin özünde düşünen bir şey olduğu sonucuna götürmüştür: "Ben düşünen bir şeyden, diğer bir ifadeyle bir zihin ya da ruhtan, bir anlık ya da akıldan fazlası değilim" (Descartes, 1931, s. 151-2). Bu şekilde tanımlandığında, benlik ile dünya arasındaki temel ilişki *epistemolojiktir*. Benlik her şeyden önce bilen bir öznedir. Ama bilgi de, artık farklı anlaşılıyordu. Bilginin amacı artık Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmek veya doğal düzenle daha uyumlu bir şekilde yaşamak için kozmosun şifresinin çözülmesi değildi. Dünyadaki nesneler hakkında devamlı artan bilgilerimiz doğa üzerindeki hâkimiyetimizi artırmaya hizmet ederek, yaşamamızı daha emin ve rahat hale getiriyordu. Bilginin değeri ve amacı temel olarak araçsaldı (Bacon, [1605] 1973).

Bazı Aydınlanma düşünürleri ya gerçekten inandıklarından ya da ihtiyatlı bir faydacılıktan Tanrı'ya inanmaya devam etmişlerdi. Descartes yalnızca Tanrı'nın varlığı konusunda bir kanıt sunmaya çalışmamış, radikal şüphecilikten sadece onun sayesinde kaçınabilmişti (Descartes, 1931). Diğer

düşünürler inanç ile aklın uyumlu olduğunu ya da Bacon gibi salt insani "öğrenim" karşısında dinî "bilgeliğin" geçerliliğe sahip olduğunu varsaymışlardı (Bacon, [1605] 1973). Her halükârda Aydınlanma dünyası büyünün gözle görülür bir şekilde bozulduğu bir dünyaydı; zira bu dünya artık ilahi bir düzene sahip kozmosun ahlaki ve dinî önemiyle dolup taşmıyordu. Bilimin gün ışığına çıkardığı nedensel düzenlilikler ahlaki ya da etik bir öneme sahip değillerdi ve değerlendirmeye yönelik herhangi bir sonuca dayanak sağlayamıyorlardı. Hume'un klasik hale gelmiş olgular ve değerler arasında yaptığı ayrım "erdemin yalnızca nesnelerin arasındaki ilişkilere dayanmadığı"nı ilan eder (Hume, [1739-40] 1888, s. 470). Hume dinî inancı, ne kadar mucizevi olursa olsun dünyadaki olaylarla ilgili deneyimlerimiz üzerine kurmaya yönelik bütün çabalara karşı da yıkıcı bir eleştiri getirir ([1777] 1902, X. Kısım; [1779] 1990). Ahlaki, siyasal ya da estetik değerler, yalnızca deneyimin özneleri, ahlaki rehberliği içlerinde araması gereken kendini tanımlayan özneler tarafından dünyaya aşılanan ya da yansıtılan şeyler olabilirlerdi (Taylor, 1975). Önceden anlamlı bir dünyanın bütün çehrelerinden ışıyan değerlerin artık temellendirilmesi gerekiyordu: "Ahlak duygusu" (Hume), kendine kanun koyan rasyonel varlıkların buyrukları (Kant), haz alma ve acı çekme yetisinin görünüşleri (faydacılık), keyfî iradenin ya da arzunun karşı çıkılamaz ifadeleri (öznelciliğin çeşitleri).

Aydınlanmacı dünya görüşünün ana hatları analitik felsefede hâlâ görülebilmektedir. Diğer yandan Kıta Avrupa'sı geleneği bu konumun ötesine gitmeye ya da onu aşmaya yönelik süreğen bir çaba teşkil eder. Önemli bir esin kaynağı, Aydınlanma düşünürlerinin çoğunun atomist varsayımlarına karşıt şekilde, bireylerin topluma ve kültüre muhtaç, özünde toplumsal varlıklar oldukları inancıdır. Bu hususta Herder (1744-1803), insanlığımızın temel aracısının dil olduğunu ileri sürer ([1770] 1967). "Düşünce" ya da "bilinç"te örtük olarak içerilen hafıza ve öngörü yetileri ancak dille mümkündür. Bu yetiler insan hayvanının görece eksik ve zayıf olan içgüdülerini telafi ederler; değişen bir çevrede hayvanların içgüdüsel tepkilerinin sabitliğinden ve kesinliğinden daha kullanışlı olan bir özgürlük ve gelişmiş bir işbirliği becerisi sağlarlar. Burada önemli olan, dilin o olmadan da var olması muhtemel düşüncelerin ya da fikirlerin saydam bir aracısı olarak görülmediğidir. Farklı diller, farklı düşünme ve hissetme biçimlerini yansıtıp içerirler ve bunun bir sonucu olarak bir dilden diğerine kolayca çeviri yapmak her zaman mümkün değildir. Daha da önemlisi, Herder'e göre farklı halkla-

rın dilleri farklı milliyetleri tanımlayan kültürlere ve duyarlılıklara karşılık gelir. Dil ile kültürün belirli koşullarından bağımsız doğal, düşünsel ya da ruhani evrensel bir insan özü olmadığı için Aydınlanma'nın "özgür düşünürleri"nin evrensel programlarının da sorgulanması gerekir (Mechner, 1965).

Herder'in insan bilincinin toplumsal doğasına yönelik içgörüleri, hemen hemen çağdaşı olan Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-78) siyasal düşüncesiyle uyumluydu. Rousseau insanlığın doğal olarak iyi olduğu görüşüyle ilişkilendirilir; Romantizm'in ve "doğaya dönüş"ün kaynağı olarak görülür. Rousseau'nun *Émile*'inin ilk cümlesine göre: "Tanrı'nın yarattığı her şey iyidir; insanlar onları kurcaladığında ise bozulurlar" (Rousseau, 1974; s. 35). Aslında Rousseau toplumu önceleyen iyi ya da kötü, özgeci ya da bencil *herhangi bir* insan doğasının olduğunu varsaymayı reddeder. Örneğin, toplumu önceleyen bir "doğa durumu"nda bulunan insanların rasyonel seçimleri yoluyla siyasi otoriteyi meşrulaştırmayı reddeder. Hobbes'un bencil bireylerin korkuyla "Leviathan"ın egemen otoritesini kabul edeceklerine yönelik inancı, William Godwin'in (1756-1836) medeniyet ve otoriteyle kirlenmemiş, doğal halleriyle bireylerin kanun koyucu ve zorlayıcı bir devlet aygıtı olmadan çekişmesiz bir uyum içinde yaşayacaklarını söyleyen iyimser anarşizmi kadar temelsizdir (Godwin, [1798] 1976). Rousseau için insanlar sadece ve sadece toplumda var olabilir. Aynı şekilde halkın siyasi iradesi doğrudan "herkesin iradesi"ne eşit değildir. "Genel irade" toplumsal gövdenin ortak gerçek çıkarlarını yansıtmalıdır ve her bir vatandaşın tikel tercihlerinin toplamına eşit değildir. Ortak iyi için insanların yapmak zorunda oldukları fedakârlıklar başka yollarla telafi edilecektir:

> Doğa durumundan toplum durumuna geçiş, insanda çok önemli bir değişikliğe yol açar: Davranışındaki içgüdünün yerini doldurur; faaliyetlerine daha önce yoksun oldukları ahlakiliği verir. Ancak o zaman, ödevin sesi içgüdülerin, hak da isteklerin yerini alınca, o güne kadar yalnız kendini düşünen insan başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalır (Rousseau, 1973, s. 177-78).[1]

Bu geçiş "insanın doğadan sağladığı birçok üstünlüğü yitirmesi"ne neden olsa da, toplumsallaşmış bireyin yetilerinin işleyip gelişmesiyle, duyu-

[1] Burada, Vedat Günyol'un çevirisi temel alınmıştır. Ancak, derlemedeki dil bütünlüğünü sağlamak amacıyla bazı terimlerde değişiklik yapılmıştır. Rousseau, J-J. *Toplum Sözleşmesi*, çev. V. Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006) (ç.n.).

larının soylulaşmasıyla ve ruhunun yükselmesiyle bu kayıp telafi edilir. İnsanı kendi kendisinin efendisi yapan işte bu "manevi özgürlüktür" "Çünkü salt isteklerin itişine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür" (Rousseau, 1978, s. 178). Özgürlüğün yasaya ve topluma boyun eğmekle eşit tutulması, totalitarizme giden yolda ilk adım olarak, bireylerin "özgür olmaya zorlanabilecekleri"ne yönelik zorbaca bakışa izin verme olarak görülmüştür. Ancak mevcut toplumların kusurları ne olursa olsun, bireylerin, insan hayvanının içgüdüsel tepkilerinden ve biyolojik ihtiyaçlarından oluşan kısıtlı repertuvarıyla kıyaslanamayacak kadar zengin çeşitlilikte değerler, ilgiler ve yaşam biçimlerine erişimi olan, rasyonel, bir amaca sahip ve ahlaklı varlıklar olarak sadece toplum içinde var olabilecekleri yönündeki değerli içgörü korunur. John Keane'in daha olumlu yorumuna göre, Rousseau "salt tekillik (*Einzelheit*) üzerine kurulu bireycilikten farklı olarak işbirliği ve biriciklik (*Einzigkeit*) üzerine kurulu bir bireycilik" tarif eder (Keane, 1984, s. 254; krş. O'Hagan, 2003).

Aydınlanma'yı eleştiren diğer bir düşünür, G. W. F. Hegel (1770-1831) hem Rousseau'dan hem de Herder'den esinlenmişti. Ancak kendine özgü bir kıta Avrupa'sı felsefesi geleneğini belirgin biçimde başlatan, Hegel'in sisteminin muazzam sentezci gücüydü. Hegel'in Aydınlanma eleştirisi kapsayıcıdır; ancak, en açık şekilde Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesine karşı tepkisi yoluyla anlaşılabilir (Kant, [1785] 1996; krş. Allison, 1983). Kant'tan farklı olarak Hegel, somut ahlaki yargıların, hakiki bir etik yaşamın ilkelerinin, sadece "pratik akla" bağlı kalarak türetebileceğinden şüphe duyar. Kant'ın "koşulsuz buyruğu"nun tavsiye ettiği gibi kişinin eylemlerine ait maksimleri basit şekilde evrenselleştirmesi, hiçbir zaman kesin ahlaki içerikler üretemez. Özerk benliğin mütemadiyen ve toptan kötü olma olasılığını hiçbir şey bertaraf edemez. Dahası, Hegel'in Fransız Devrimi yorumu, bu devrimin Kant'ın evrensel olduğu varsayılan ahlakının en olası sonucu olduğunu önerir. Hegel'in tarifine göre "her bireysel bilinç kendisine tahsis edilmiş alandan çıkarak", "kendisini irade nosyonu olarak kavradığında", "amacını evrensel amaç, dilini evrensel yasa, yaptığını evrensel başarı" olarak görür. Fakat evrensel bilinç kendisinin pozitif herhangi bir başarı veya eylem üretemeyeceğini görür ve "ona sadece negatif eylem kalır; o yalnızca yıkımın hiddet ve öfkesidir" ([1807] 1967, s. 601-4). Bu yoruma göre Fransız Devrimi'nin terörü, Kantçı özerkliğin "mutlak özgürlüğü"nün ve soyut evrenselliğin tipik bir tezahürüdür; dolayısıyla, Aydınlanma'nın karakteristik bir dışavurumudur.

Hegel'in argümanları, ilkesel olarak yalıtılmış halde akıl yürüten birey tarafından gerçekleştirilebilecek "monolojik" bir müzakere sürecinin evrenselleştirilmesinin, insanlar arasındaki somut ilişkileri doğru bir şekilde kuramadığına işaret eder. Kant'ın koşulsuz buyruğu "etik yaşam"ın (*Sittlichkeit*) özneler arasılığını bütünüyle temellendiremeyecek kadar soyut bir evrensel "ahlak" (*Moralität*) formülasyonudur. Rousseau için olduğu gibi Hegel için de etik yaşam sadece kültürü, değerleri ve yaşam biçimleriyle somut bir topluluğa katılımla sürdürülebilir. Aynı nedenle, ahlaki ve rasyonel irade Kant'ta olduğu gibi biyolojik bireyin doğal eğilimleriyle mutlak bir karşıtlık içinde değil, bu eğilimlerin *rasyonelleştirilmelerinin* sonuçları olarak düşünülmelidir. İnsan organizmasının belirli itkileri kaçınılmaz şekilde toplumun etik taleplerini görmezden gelirken, olgun bireylerin toplumsal olarak kurulmuş çıkarları, her zaman birbirleriyle uyumlu olmasalar da, hâlihazırda topluluğun gereklerini yansıtır. Salt itkiden farklı olarak irade "kendisine yansıtılarak, evrenselliğine yeniden ulaştırılan tikellik, yani bireyselliktir" (Hegel, [1821] 1952, s. 23). Birey toplumsal düzenin öncülünden ziyade ürünüdür.

Hegel'in sisteminin diğer unsurları bu temel bakış açısından hareket eder. Bireylerin her zaman somut bir topluluğun ve kültürün üyeleri olarak görülmeleri gerekiyorsa ve kültürler zaman içinde değişiyorsa, bireyler de tarihleri itibarıyla tasavvur edilmelidirler. Buradan hareketle, evrensel ahlaki ve siyasal ilkelerin yokluğunda farklı bir kültür veya zamanın görünüşte itici olan değerlerine kayıtsız olmamız gerektiği söylenebilir. Ancak Hegel, kültürel formları bir *gelişim* sürecine göre düzenleyerek görececilik eleştirilerinin önünü alır. Hegel'in tarih felsefesi kültürel formların çeşitliliğini, gelişen bir diyalektiğin momentleri olarak tanımlar. Sokratik diyalog gibi diyalektik de karşıt bakış açılarının çatışmasıyla ilerler. Bir kültürel form veya dünya görüşünün barındırdığı gerilimler –Hegel'in deyimiyle "tin"in (*Geist*) belli bir görünüşü– daha yüksek ve gelişmiş bir forma geçişle çözülür ya da "aşılır" (*aufgehoben*). Bu nedenle belli bir toplum, önceki toplumsal formları diyalektik olarak aşan –onların olumlu özelliklerini kendine katarken, yetersizliklerinin üstesinden gelen– ve diğer gelişmiş formların kaçınılmaz şekilde yerini alacağı bir form olarak anlaşılabilir. Böylece Hegel buyurucu ve bir bakıma şovenist biçimde sadece dünya tarihini değil, kültürel ve düşünsel yaşamın bütün bir gelişimini de açıklar (Hegel, [1822] 1991). Dahası, Hegel için yaşam biçimlerinin sarmal şeklinde ilerleyen diyalektiği en azından ge-

nel haliyle önceden bilinebilir. Tarihin seyrinde "tin" gittikçe daha rasyonel, bilinçli ve özgür hale gelir ve bu süreç "Mutlak olan"a ulaşılmasıyla – diyalektik gelişim sürecinin tamamının sanat, din ve modern Avrupa devletinde öz-düşünümsel şekilde özümsenmesiyle– sonuçlanır. Bizatihi Hegel'in felsefesinde, nihayetinde "tin" en bütünsel ve rasyonel haliyle özbilince ve özgürlüğe ulaşır (Plant, 1973; Singer, 1983).

Genel olarak, Hegel insan yaşamını ve değerlerini Aydınlanma'nın aşındırıcı eğilimlerinden korumaya çalışır. Hegel, Fransız Devrimi'nin aşırılıklarında hâlihazırda açık olan, Batı modernitesinin sınırlı ve tek-taraflı rasyonalitesinin despotça tahakkümünün arz ettiği tehdidi önceden görmüştü. Hegel'in gelişmiş felsefi sistemi, tam bir yaşamın tek sağlam dayanağı olarak "aklı" (*Vernunft*), salt "anlığın" (*Verstand*) indirgeyici analitik pençesinden kurtarmak amacıyla tasarlanmıştı. Ancak, iddialı sentezinin sallantılı olduğu ortaya çıkmıştı. Hegel'in "Mutlak" felsefesinin kibirli hırsı ve kuruntulu gösterisi sürdürülemezdi. Ancak Hegel'in sisteminin tasfiyesinden Aydınlanma'nın tek taraflı rasyonalitesine karşı "Kıta"dan bir dizi tepki doğmuştu.

Marx'tan Sonra: Frankfurt Okulu ve Habermas

Hegel'e verilen yanıtlardan en ünlüsünün Marx'la (1818-83) ve onun adına kurulmuş Marksist felsefeyle temsil edildiği söylenebilir. Marx niyetini, Hegel'in idealist tin diyalektiğinin yerine ekonomik alanda gerçekleşen materyalist bir diyalektik koyarak "Hegel'i ayakları üstüne oturtmak" olduğunu söylemişti. Tarih, belirli dünya görüşleri arasındaki çelişkilerle değil, "üretici güçler"in gelişimiyle ve bunun sonucunda söz konusu güçler ile "üretim ilişkileri" arasında ortaya çıkan çelişkilerle ilerliyordu. Marx ayrıca Sol Hegelci olarak adlandırılıyordu. "Sağ Hegelciler"e göre tarihin diyalektiği kendi zamanlarındaki Prusya devletiyle sonlanıyordu ve Hegel'in felsefesi tinin diyalektiğinin son aşamasına, nihai olarak Mutlak olana erişilmesine karşılık geliyordu. Muhafazakâr tespite göre toplumda veya felsefede gerçekleşecek başka bir değişim beklemeye gerek yoktu. Diğer yandan Marx ve diğer Sol Hegelciler için mevcut toplum ile felsefe sadece diyalektiğin geldiği son aşamaydı ve yerini daha gelişmiş başka bir aşamaya bırakması kaçınılmazdı. Marx için bu son aşama kapitalizmden sosyalizme, sosyalizmden de komünizme geçişti (Marksizm bölümüne bakınız). Ancak Marksist proje,

özellikle Batı'da devrimin gerçekleşmemesi ve Doğu'da günümüzde yıkılmış Marksist-Leninist devrimin amacından sapması başta olmak üzere sorunlarla kuşatılmıştır. Daha ortodoks Marksistler tarihsel materyalist çerçeveyi korumaya çalışarak, bu başarısızlıkları liderlerin yetersizlikleri, gelişmemiş ekonomi veya kapitalist güçlerin saldırganlığı gibi dışsal ve olumsal etkenlerle açıklamaya çalışmışlardı. Öte yandan, önemli bir "eleştirel" ya da Batı Marksizmi geleneğine göre, söz konusu başarısızlıklar projenin eksikliklerini yansıtıyorlardı. Bu nedenle, bu gelenek içinde yer alan düşünürler bütün düşüncelerin tarihsel olarak konumlanmış olduğunu söyleyen Marx'ın Hegelci kavrayışından yola çıkarak Marksist teorinin kapsamlı şekilde yenilenmesi önerisini getirirler. Soyut felsefelerin tamamına yönelik materyalist şüpheye karşın, bu düşünürler Marksist varsayımları gözden geçirirken özellikle felsefi eleştiriye yeniden önemli bir rol verirler ve bu süreçte Hegelci Aydınlanma eleştirisine devam ederler (Anderson, 1979).

Frankfurt'ta 1923 yılında kurulan Toplumsal Araştırma Enstitüsü'yle bağlantılı olan Frankfurt Okulu'nun üyeleri, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin *(Theses on Feuerbach)* en ünlüsünden esinlenmişlerdir: Bu zamana kadar "felsefeciler dünyayı çeşitli şekillerde sadece *yorumlamışlardır*; oysa önemli olan onu *değiştirmektir*" (Marx, [1845] 1975, s. 423; krş. Jay, 1973; Held, 1980; Wiggershaus, 1994). Felsefecilerin hem var olan toplumun kusurları konusunda teşhisler sunan hem de ezilenlerle sömürülenlerin yararına söz konusu toplumun dönüşümüne katkı yapan bir "eleştirel teori" inşa etmeleri gerekir. Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramcıları Marksizmi böyle bir teorinin prototipi olarak görseler de, temel varsayımlarının bir kısmının acilen gözden geçirilmesi gerektiğini düşünürler. Bu anlamda Georg Lukács'ın ortodoks Marksistin, Marksist *içeriğe* değil, sadece Marksist *yönteme* bağlı olduğu görüşünden faydalanırlar (Lukács, 1971, s. 1). "Tarihsel materyalizm"e –Marx'ın sosyalist harekete miras bıraktığı düşüncelerin başta Friedrich Engels (1820-95) tarafından sistemizasyonuna –dogmatik bağlılık, bütün bilgilerin toplumsal ve tarihsel olarak inşa edildiğini söyleyen Hegelci ve materyalist kavrayışla çelişir. Marx ve Engels'ten bu yana kapitalist toplum önemli dönüşümler geçirdiği için eleştirel teori de gelişip değişim geçirmek zorundadır. Eleştirel teori *öz*-eleştirel olmalıdır. Marx'ın Engels tarafından öne çıkartılan, bilinçli şekilde bilimsel olan geç dönem iktisat teorisinin aleyhine olsa da daha Hegelci *erken dönem* Marx'a dönüş, Marx'ın 1844 tarihli *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nın *(Economic and Philosophi-*

cal Manuscripts) ([1932] 1975) gecikmiş şekilde yayınlanmasıyla teşvik edilmiştir.

Hegel'e ve erken dönem Marx'a dönüş Frankfurt teorisyenlerinin tarihsel materyalizme yönelttiği belli eleştirilere de yön vermektedir. Eleştiri hedeflerinden bir tanesi söz konusu teorinin 'bilimciliği'ydi. Titiz bir toplum biliminin kapitalizmin "tunç yasaları"nı tespit edebileceği, toplumsal evrimin tam bir açıklamasını verebileceği, kapitalizmin kaçınılmaz çöküşünü ve nihayetinde komünizm tarafından yerinin alınışını öngörebileceği düşüncesi, Doğu'da Stalinizmin, Batı'da ise devrimci komünizmin sorunlarının temel kaynağı olarak görülmüştü (Marcuse, 1958). "Bilimsel sosyalizm" kuruntuları, Komünist Parti entelektüellerinin ve liderlerinin toplumlarda teoride uzman oldukları için en yüksek otoriteler olduğunu söyleyen "demokratik merkeziyetçilik" öğretisini meşrulaştırmaya hizmet ederek, bürokratik otoritarizmin önünü açmıştı. Toplumsal evrim açıklanırken ekonomik "altyapı"nın önceliğini öne süren daha kaba yorumlar "üretim yeri"ndeki mücadelelerin yeterliliğine ve merkeziyetine yönelik "ekonomistik" bir inancı ve salt "ütopyacı" addettikleri bilinçli ahlaki ve entelektüel aktivizm karşısında duyarsız kalmayı teşvik etmişlerdir. Bilimsel olarak tasdik edilmiş devrimci bir iyimserlik kayıtsızlığı bile teşvik edebilir. Nihai zafer ekonomik gelişimin mantığına göre kesinse, o zaman "üstyapı" düzeyindeki siyasal çabalar önemsiz hale gelir. Diğer yandan" iradeciliğin" daha aktivist görüntüsüne sahip olan Leninizm, siyasal olma çabası kadar otoriter de olan bir öncülük savunusuyla devrimci Parti'nin bilimsel otoritesine başvurur. "Burjuva ahlakı"nın yerinde ihlalleri mazur görülebilir; çünkü zafer kaçınılmaz, hareket ise amacından saptırılamazdır (bkz. Lukes, 1987).

Frankfurt Okulu üyeleri tarihsel materyalizme yönelik bu eleştirilerini genelleyerek kapsamlı bir "pozitivizm" eleştirisi geliştirmişlerdir. Pozitivistler doğa bilimini geçerli bütün bilgilerin modeli olarak görerek, etik, estetik veya dinî söylem biçimlerini geçersiz veya en fazla şüpheli sayarlar. Hume çok önceleri "insan bilimi"ni, "deneyim ve gözlemin (...) sağlam zeminine yerleştirmek" için "deneyci felsefenin ahlaki konulara uygulanması"nı savunmuştu ([1739-40] 1888, s. xx). Hume'un pozitivist varisleri, değişebilen toplumsal ilişkileri değişmeyen psikolojik ya da toplumsal yasaların sonucu olarak kuramsallaştırarak bu yaklaşımın örtük muhafazakârlığını farkında olmadan sürdürürler. Marx, kapitalizmi doğal bir sistem olarak tarif ederek, olumsal tarihsel kökenlerini ve sömürüye dayalı ilişkilerini örten ve böyle-

likle daha rasyonel, daha adil bir toplum biçimine ilerleyişi köstekleyen klasik ekonomi politiğin temelde ideolojik olduğunu kabul ediyordu. Frankfurt Okulu, doğa biliminin yöntemlerini ve varsayımlarını model aldıkları ölçüde çağdaş sosyal bilimlerde de benzer pozitivist eğilimler tespit eder. Bunlar, Max Horkheimer'ın (1895-1973) "geleneksel teori" dediği türden teorilerdir (Horkheimer, 1992; Adorno vd., 1976). Diğer yandan hakiki bir eleştirel teori mevcut gerçekliğin "negatif" boyutunu açığa çıkarmalı, bastırılmış insani imkânları tespit etmeli ve bununla bağlantılı daha adil ya da daha az sömürüye dayalı bir toplumun olabilirliğini göstermelidir. Burjuva toplumunda söz konusu "negatif" boyutun emareleri siyasi olarak dilsiz sanat biçimlerinde ve idealist felsefede, Romantizm'in fantezilerinde ve klasik güzelliğin uyumlu mükemmeliyetinde bulunmaktadır. Herbert Marcuse'nin (1898-1979) belirttiği gibi fantezi ancak sosyal bilimin temel bir öğesi olduğunda teori özgürleştirici potansiyeline kavuşabilir: "Fantezi olmadan bütün felsefi bilgiler, insanlığın gerçek tarihi ile felsefe arasındaki tek bağ olan gelecekten kopuk halde şimdinin ya da geçmişin pençesinde kalır" (Marcuse, 1968b, s. 155).

Frankfurt Okulu kuramcıları Marx sonrası Alman sosyolojisinin bazı unsurlarını da, özellikle Max Weber'in (1864-1920) toplumsal değişime dair daha az indirgemeci açıklamalarını ve toplumun rasyonelleşmesi hakkındaki etkili yorumlarını açıklamalarına dâhil ederler. Weber'in kapitalizmin doğuşunda "Protestan ahlakı"nın rolünü incelediği çalışması, feodalizmden kapitalizme geçişte tarihsel materyalizmden farklı olarak "üstyapısal" etkenler olan din ve ahlaka büyük önem verir (Weber, 1930). Weber aynı zamanda, kapitalizmi modern Batı medeniyetini niteleyen daha genel ve köklü bir "rasyonelleşme" sürecinin sadece bir aşaması olarak görür. Rasyonelleşme modern bilimle ve gittikçe bürokratikleşen seküler devletle ortaya çıkmadan önce Roma yasalarında bariz biçimde görülebiliyordu. Ancak, kapitalizm, bürokrasi ve modern devlet sadece sınırlı ve tek taraflı bir rasyonelliğin ifadeleridir. Toplumu belli bir amaç ya da hedefin verimli araçlarını örgütleyecek şekilde sadece "biçimsel" ve "araçsal" rasyonalite anlamında rasyonelleştirirler. Bu rasyonalite biçiminin, insan faaliyetinin nihai amaçlarını değerlendirebilen, amaçların "tözel" rasyonalitesiyle ilgisi yoktur. Aslında devlet ve ekonominin biçimsel rasyonelleşmesi tözel olarak *irrasyonel* sonuçları teşvik edebilir. Devlet arzulanmayan, hatta iğrenç hedefleri gerçekleştirmek için etkin bir şekilde örgütlenebilir. Bu, Nasyonal Sosya-

lizm'in son derece çarpıcı biçimde doğruladığı bir olasılıktır. Daha az görünür olan bir durum, moderniteyi niteleyen toplumun sınırlı rasyonelleşmesinin, insanları ortak anlamlar ya da değerlerden yoksun bürokratik biçimde teşkilatlanmış bir varoluşun "demirden kafesi"ne gittikçe daha fazla hapsetmesidir.

Modern Batı toplumlarının rasyonelleşmesine dair bu görüş Frankfurt Okulu teorisyenlerinin analizini derinden etkilemişti. Ancak, Weber bu süreci kaçınılamaz ve geri dönüşsüz olarak görürken, bu kuramcılar Marksizmin başarısızlıklarını ve faşizmin barbarlıklarını deneyimlemelerine rağmen araçsal rasyonalitenin demirden kafesinden kaçma yolları aramaya devam etmişlerdi. Horkheimer ve Theodor Adorno (1903-69) "Aydınlanma'nın diyalektiği"nin gözden geçirilmiş bir versiyonunu tasarlarlar (Horkheimer ve Adorno, 1972). "Mitsel kuvvetlerin gücünden kendini kurtaran öznelliğin ilktarihi için" Odysseus'un hikâyesine geri dönerler (Habermas, 1987, s. 108). Araçsal aklın batıl inanç ve mite karşı kazandığı, Aydınlanma'nın ikircime düşmeden kutladığı galibiyet, sadece kısmi bir galibiyettir ve bedeli büyük olmuştur. Bilim bizi ruhlara yönelik korkulardan ve doğanın belirsizliklerinden özgürleştirse de, sadece yönlendirilebilen ve kontrol edilebilen indirgenmiş bir doğa anlayışı sunar. Bilimsel aklın yükselişinin "kurban etmenin içe döndürülmesi" gibi bir bedeli de olmuştur; başlangıçta büyüden arındırılmış cansız varlıkların dünyasına uygulanan araçsal mantığın, insanlar arasındaki ilişkileri kapsayacak şekilde genişletilmesiyle koşut bir insanlık kaybı yaşanır. Bu analizin diyalektik olarak başka bir sivri ucu daha vardır. Bastırılmış "içsel doğa"nın modern yaşama her an yıkıcı bir şekilde fışkırması tehdidi vardır ve bu olasılık yine yirminci yüzyıl faşizmi tarafından örneklenmiştir. Sigmund Freud'un (1856-1939) bilinçdışı psikanalizinden esinlenen Marcuse, benzer şekilde, modern toplumun psişik tahribatını sergiler (Marcuse, 1966). Çocukluk travması nedeniyle hâlâ engellenmiş bir nevroz hastası gibi bizler de geçmişin kıtlıklarına daha uygun düşen davranış örüntülerine hapsolmuş durumdayız. Bu nedenle, Batı toplumu gereksiz biçimde, görülmemiş bir üretim potansiyeline sahip bir çağda, belli bir düzeyde kendinden feragat etmeyi ve haz ilkesinin "çokbiçimli sapkınlıkları"nı ketlemeyi dayatır. Marcuse'nin "medeniyet" uğruna "Eros"un kurban edilişi konulu anlatısı, toplumun dayattığı "artı baskı"dan er geç kurtulmanın mümkün olduğu vaadinde bulunur. Konformist 1950'lerde yazılan bu çözümleme, izleyen "serbestlik", kadın özgürlüğü ve

cinsel özgürlük yıllarında büyük bir coşkuyla benimsenmiştir (Geoghegan, 1981; krş. Marcuse, 1969; 1970).

Ancak, Frankfurt Okulu'nun diğer çalışmaları daha kötümserdi. Eleştirel teorinin estetik, kültürel, psikolojik ve sosyolojik çalışmalarından oluşan daha geniş gündemi, bir bakıma, Marksist ideoloji eleştirisini zenginleştirip, yirminci yüzyıl tarihinin felaketlerine yönelik daha yeterli açıklamalar sunmayı vaat etmişti. Freudcu psikanalizin katkısı tarihsel dramayı daha karmaşık hale getirerek, [tarihi] kısmen Oedipus kompleksinin içsel bir aşaması, bastırma ve yüceltme, Eros ve Thatanos, olarak yeniden kurar. "Mekanik yeniden üretim" çağında radyo, ses kaydı, film ve televizyon gibi kitle iletişim araçları, endüstriyel tekniklerin kültürel alana aktarılması olarak kavranan "kültür endüstrisi" analizlerine kaynak olur (Benjamin, 1968; Adorno, 1991). Otoriter kişiliğin ve çağdaş ailenin kökenleri ve özellikleri sosyal psikolojinin teknikleriyle keşfedilir (Adorno vd., 1950). Öte yandan, Frankfurt Okulu'nun iktidar mekanizmalarının nüansları ve yaygınlığı konusundaki kapsamlı envanterleri daha endişe verici içerimler barındırmaktadırlar. Çağdaş toplumun inatçı konformizmi açıklandıkça, devrimci arzunun patlayışı da bir o kadar olanaksız görünür. Sonuç olarak, Adorno'un "negatif diyalektiği" az sayıda kaçış yolu önerir (Adorno, [1996] 1990; krş. Jarvis, 1998). Marcuse genel olarak o kadar kötümser olmasa da, çağdaş varoluşun "tek boyutluluğu" konusunda çizdiği sistematik portre umuda çok az yer bırakır. Çağdaş Batı toplumu seri üretilen eğlencesinin kusursuz vasatlığıyla, aşırı derecede beslenen boşvermişliğiyle, pozitivizmle zararsızlaştırılmış sosyoloji ve felsefesiyle gerçek muhalefeti ya bastırır ya da marjinalleştirir, eleştirel düşüncenin negatif boyutunu neredeyse tamamıyla ortadan kaldırır (Marcuse, 1968a). Liberal özgürlükler bile "baskıcı hoşgörüleri"yle direnişi etkisizleştirmeye hizmet ederek, tek boyutlu toplumun sınırlı seçimlerini ve eksiltilmiş yaşamlarını totaliter sansürün hiçbir zaman erişemeyeceği bir başarıyla yerleşik kılarlar (Wolff vd., 1969).

Frankfurt Okulu'nun direnişi teşvik etmek yerine kayıtsızlık yaratma eğilimi, öznelerarasılığı tahakkümle nispeten özdeş şekilde incelemesiyle daha da yoğunlaşır. *Aydınlanmanın Diyalektiği'nde (Dialectic of Enlightenment)* doğa, genelleştirilmiş bir insanlıkla yüz yüze gelir. Marcuse'nin araçsal rasyonalitenin totaliter şekilde genişleyişi hakkındaki izahı, manipülasyon ve denetimin süreğen biçimde gerçekleştiği bir topluma işaret eder (Connerton, 1980). Marcuse için devrimin olası failleri, sadece yaşamları to-

taliter sistemin dışında bulunanlarda, "toplumdan sürülmüşler ile dışlanmışların, diğer ırkların ve renklerin sömürülenlerinin ve zulmedilenlerin, işsizlerin ve iş verilemezlerin oluşturdukları alt katman"da bulunur. Bu gruplar "insanlığın en yüksek bilinci"ni temsil eden radikal öğrencilerin ve gençliğin önderliğinde oldukları takdirde devrimi gerçekleştirebilecektir (1968a, s. 199-200). Fakat direnişin tohumlarını sadece eleştirel teorinin savunucularında bulan bir eleştirel teori şüphesiz seçkinciliği, hatta başka bir devrim öncüsünün otoritarizmini teşvik etme riski barındırır. Paul Connerton'ın tabiriyle, "baskıcı rasyonalite sisteminde yapısal boşluk olmaz" (Connerton, 1980, s. 102). Frankfurt Okulu'nun neo-Marksizmi toplumsal gruplar arasında gerçekleşen tahakküm ve direniş ilişkilerini gözden kaçırmakla büyük oranda apolitik bir sonuca ulaşmıştır. John Holloway'in Lukács ve Adorno'ya ek olarak otonomist Marksizm ve varoluşçuluktan yoğun şekilde faydalanan (nominal anlamda) pratik rehberi *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek (Change the World without Taking Power)* bile, Adorno'nun yılgın radikalliğini şaşırtıcı derecede andırmaktadır (Holloway, 2005).

Frankfurt Okulu'nun eleştirel Marksizmi, hayatı boyunca eleştirel bir kamusal alanın rolünü savunan Jürgen Habermas'ın (1929-) kapsamlı ve iddialı projesiyle yakın geçmişte yeniden canlandırılmıştır (Habermas, [1962] 1989; krş. Holub, 1991). Habermas bu amaçla erken dönem yazılarında, farklı türden bilgileri ve rasyonaliteleri farklı eyleme biçimlerinin üzerine kuran değiştirilmiş felsefi bir pragmatizm çerçevesinde pozitivizm eleştirisini gözden geçirir. Doğa biliminin ve teknolojinin başarıları araçsal ya da "amaca yönelik-rasyonel" eylemin mantığındaki gelişmeler olarak anlaşılır. Teknolojik gelişim –ve genel olarak araçsal veya biçimsel rasyonelliğin gelişimi– "kendi sonuçlarıyla düzenlenen amaca yönelik-rasyonel eylemin yapısına (ki bu aslında çalışmanın yapısıdır)– tekabül eden bir mantık izler" (Habermas, 1971, s. 87). Öte yandan, eleştirel kamusal alanın temel ahlaki kaygılarıyla daha ilişkili bir rasyonellik biçimi, farklı bir pragmatik bağlama göre, Habermas'ın başlangıçta "etkileşim" ya da "uzlaşımsal normlara göre iletişim" dediği bağlamda anlaşılır. İletişimsel etkileşim, çalışmada özne ile nesnesi arasında bulunan araçsal ilişkiye tezat biçimde karşılıklı anlaşmaya varmaya çalışan öznelerin kişilerarası ilişkiler bağlamına denk gelir. Dolayısıyla, çalışma ve etkileşim farklı "bilişsel ilgiler"e hizmet eden çok farklı türden bilgi biçimlerinin pragmatik bağlamlarıdır. Doğa bilimleri türünden "ampirik-analitik bilimler" çalışma temellidir ve dış gerçekliğin kontrolüne

yönelik teknik bir ilgiye hizmet ederler. "Tarihsel-hermenötik bilimler" (örneğin antropoloji ve metinlerin yorumuyla ilgilenen disiplinler) nesnelliklerinin dayanağını etkileşim ya da iletişimde bulurlar ve karşılıklı anlayışa yönelik ilgiye hizmet ederek "eylemin ortak gelenekler dâhilinde yönlendirilmesini sağlayan yorumlar" sağlarlar (1972, s. 313).

Bilgi ve İnsansal İlgiler'de *(Knowledge ve Human Interests)* Habermas üçüncü türden bir bilgi olarak eleştirel teorinin kendisini tanımlar ve bu bilgi başka bir pragmatik bağlam olan "öz-düşünüm" *(self-reflection)* temellidir. Nesnesiyle manipülatif ve araçsal bir ilişkiyi içermemesine rağmen hermenötik bilgi bile sahte ya da ideolojik bilinci açığa çıkartmayı başaramaz; çünkü iktidarın ve tahakkümün işleyişine bakmaz –buna Habermas "çarpık iletişim" der. Toplumsal fenomenler arasındaki yasa benzeri bağıntıların keşfi sosyal teorinin meşru bir parçası olsa da, sosyal bilimler "teorik iddiaların ne zaman olduğu haliyle toplumsal eylemin değişmeyen düzenliliklerini kavradıklarını ve ne zaman prensipte dönüştürülebilir olan ideolojik olarak değişmeyen bağımlılık ilişkilerini ifade ettiklerini belirlemek" için "ampirik-analitik" bakış açısının ötesine gitmelidirler (1972, s. 310). Marx'ın burjuva iktisadını eleştirisi, zorunlu oldukları varsayılan bağımlılık ilişkilerinin toplumsal olarak kurulduğunu ve bu nedenle değiştirilebileceğini açığa çıkartarak kapitalizmin "değiştirilemez" düzenliliklerini ifşa ederek, onları sona erdirmeye yardımcı olması bakımından yine eleştirel teorinin prototipidir. Eleştirel teorinin diğer modeli ise Freudcu psikanalizdir. Psikanaliz, zaman aşımına uğradığı tespit edilen ve bireyin "içsel iletişimi"ni ketleyen nevrotik semptomların ortadan kaldırılmasını sağlayabilir. Diğer bir ifadeyle, eleştirel teoriler özgürleşmeye yönelik bilişsel bir ilgiye hizmet ederler.

Habermas, yapıtlarının tamamında farklı biçimlerde karşımıza çıkan araçsal ve iletişimsel rasyonalite ile eylem arasında yaptığı temel ayrım yardımıyla, Frankfurt Okulu'nun modernitenin "demirden kafesi" tanımını da yeniden formüle eder. Sonraki yazılarında tercih ettiği terminolojiyle "yaşam dünyası" (iletişimin veya etkileşimin alanına tekabül eder), paranın ve iktidarın –kapitalist ekonominin ve modern Batı toplumlarının rasyonelleşmiş devletinin– "sistemleri" ya da "yönlendirici mekanizmaları" tarafından "sömürgeleştirilmiştir" Bu bağlamda İkinci Dünya Savaşı sonrasının refah devleti ve Keynesyen iktisadı, devletin yaşam dünyasına daha fazla girişine, daha önce sorgulanmayan geleneksel toplumsallaşma süreçleriyle

şekillenen ihtiyaçların bürokratik şekilde tanımlanıp, işletilmesine tekabül eder. "Yaşam dünyası"nın bu şekilde "sömürgeleştirilmesi"ne karşı direniş, her ikisi de modernite tarafından fiilen ele geçirilmiş olan pozitivist sosyolojide ve ortodoks Marksizmde yaygın olan araçsal rasyonellik nedeniyle körelmiştir. Ancak Habermas, modernitenin *ilerici* potansiyeline de dikkat çeker. Modernite, ataerkil aile ve dogmatik din gibi geleneksel yaşam dünyasının otoriter unsurlarını sekteye uğratarak, yaşam dünyasının (araçsalın karşısında) iletişimsel olarak rasyonelleşmesinin yolunu açar. Modernleşmenin bu alternatif yolunun gerçekleştirilmesi, hem geleneksel ahlakın hem de araçsal rasyonalitenin kısıtlamalarının ötesinde hakiki irade oluşumunu sağlayan "evrensel bir söylem etiği" olanağına dayanır. Bu soyut bir olanak da değildir. Habermas'a göre kadınlar ile "yeşiller"in "yeni toplumsal hareketleri", açık iletişimin, evrensel değerlerin ve gelenek-sonrası ahlakın "rasyonelleşmiş yaşam dünyası"nın ruhuna uygun "geliştirilmiş yaşam biçimleri"ni potansiyel surette "pratiğe dökmüşlerdir" (Habermas, 1981; 1984).

Söylem etiği, Habermas'ın eleştirel teoriye daha yeterli ahlaki temeller sağlama çabasının sonucudur. Frankfurt Okulu'nun önceki üyeleri, Hegel'e dönüş ruhuyla toplumun "içkin" ya da "içsel" bir eleştirisini savunmuşlardı. Diğer bir ifadeyle, daha iyi bir toplumsal düzen yaratmak için toplumun diyalektik gerilimleri ya da çelişkileri açığa çıkartılarak, toplumun *kendi* değerleri ve ilkeleri kendisine karşı yöneltilerek toplumsal dönüşüm gerçekleştirilecekti. Marx, benzer şekilde, gelecekteki, gerçekten daha adil olan bir toplum için burjuva adaletinin sahte evrenselliğini ifşa etmişti. Habermas ise bütün bir içkin eleştiri projesinin evrenselci ahlakın teknokrasi ve pozitivizm karşısında geri çekilişiyle zarar gördüğüne inanır. Burjuva bilinci "sinik" hale geldiğinden, artık onun içkin eleştirisinin kayda değer herhangi bir toplumsal dönüşüm yaratmasını bekleyemeyiz (1991: 96-7). Habermas bunun yerine eleştirel teoriyi *dilin* pragmatiğinde örtük halde bulunduğu varsayılan değerlerin üzerine kurmaya çalışır. McCarthy'nin ifadesiyle Habermas'ın argümanı şöyledir: "Eleştirel teorinin amacı –bütün gereksiz tahakküm biçimlerinden özgür bir yaşam biçimi– hakikat mefhumunda örtük olarak bulunmaktadır; bu amaç her iletişim eyleminde öngörülür" (McCarthy, 1987, s. 7).

Habermas'ın "dilbilimsel dönemeci" analitik felsefedeki benzer gelişmelere paraleldir ve aslen J. L. Austin ile John Searle'ün yapıtlarının yanı sıra Noam Chomsky'nin dilbiliminden de esinlenir. "Söz edimi" teorisi konuş-

manın pragmatik yönüne, diğer bir deyişle konuşmanın aynı zamanda bir şeyler yapmak olduğu bütün biçimlerine odaklanır –örneğin söz vermek, emir vermek, tavsiyede bulunmak ya da mahkûm etmek gibi. Bu, Habermas'ı iletişimin değerlendirmeye yönelik önkoşullarını vurgulamaya götürür. "Evrensel pragmatik" teorisine göre, bütün iletişim eylemleri zımnen "geçerlilik iddiaları" barındırır. İletişim, konuşmacıların, zımnen, sözcelerini temellendirmeye ya da geçerli olduklarını göstermeye çalışacakları yönündeki karşılıklı beklentilere dayanır.

> Dinleyicinin konuşmacının bilgisine ortak olabilmesi için (...) konuşmacının doğru [*wahr*] bir önerme aktarma niyeti olmalıdır. Dinleyicinin onun ifadesine inanması için (ona güvenmesi için) konuşmacının niyetini doğru şekilde [*wahrhaftig*] ifade etmesi gerekir. Son olarak dinleyicinin sözceyi kabul etmesi ve konuşmacıyla dinleyicinin kabul edilen normatif bir bağlamda sözce konusunda birbirleriyle anlaşmaları için konuşmacının doğru [*richtig*] bir sözce seçmesi gerekir (Habermas, 1991, s. 2–3).

Bu geçerlilik iddiaları dilin dış gerçeklikle ya da doğayla ilişkisini (hakikatin değeri), dilin toplumla ya da öznelerarasılıkla ilişkisini (ahlaki doğruluk) ya da dilin konuşmacının duyguları, inançları ve niyetlerinin "içsel doğası"yla ilişkisini (doğruluk ya da samimiyet) yansıtır. Bu anlamda diğer öznelerle iletişimde bulunma becerimiz –Habermas'ın "iletişimsel yetkinlik" dediği beceri– en azından bu temel ahlaki değerleri halihazırda benimsemeyi gerektirir (1991, 1. Bölüm). Söz konusu değerlere dair daha ayrıntılı bir açıklama Habermas'ın kuramsal ve pratik hakikat üzerine uylaşımsal teorileri tarafından sunulur. Belli sözcelere karşı çıkışlara gerçekte sık sık otoriteye (rahipler, kâhinler veya kutsal yazılar), tehdit, güç kullanımı (Engizisyon) ve benzerlerine başvurarak cevap verilir. Ancak Habermas daha rasyonel bir tepkinin sadece tercih edilebilir olmakla kalmayıp, insanların iletişime girdikleri her yerde ve zamanda zımnen beklendiğine inanır. Bu Habermas'ın pragmatiğinin evrensellik statüsünün asıl çekirdeğidir (bkz. McCarthy, 1978, 4. Bölüm). Bu daha rasyonel tepki, tahakküm ilişkilerinden bağımsız olan ve katılımcıların farklı düşünceleri ve hatta alternatif kavramsal şemaları değerlendirmeye açık görüşlülükle kararlı oldukları "ideal konuşma durumu" koşulları altında "söylem"le ilişkilenmektir.

Habermas'ın evrensel pragmatik teorisi Kant çizgisinde yeni bir aşkıncılık olarak, ahlakın zamansız ve evrensel temellerini sunmaya yönelik başarısızlığa mahkûm ve potansiyel olarak otoriter bir Aydınlanma projesine dönüş olarak eleştirilmiştir. Eleştirenlerin bir kısmı Habermas'ın, ideal ve

beklenti düzeyinde olsa da, uylaşıma bağlılığını kısıtlayıcı ve potansiyel olarak baskıcı bulmuşlardır (bkz. ilerleyen sayfalarda, postmodernizm konulu bölüm). Birçok eleştirmen "söylem etiği"nin evrensel olduğu argümanına şüpheyle yaklaşmıştır (örn. McCarthy, 1978; Thompson ve Held, 1982; Benhabib ve Dallmayr, 1990). Herhangi bir kültürde gerçekleşen her iletişim ediminin Habermas'ın tarif ettiği söylemsel olarak düzeltilebilir geçerlilik iddialarını hep zımnen gündeme getirdiğini varsaymak gerçekten akla yatkın mıdır? Bu sorunlar Habermas'ın söylem etiğinin kapsamını, Hegelci açıdan, belirli insan toplulukları ve kimliklerinden ayrılamaz olan ve bu nedenle muhakemeye dayalı tartışmanın kapsamının dışına düşen "etik yaşam"ın değerleri ve kültürel formların karşısından duran evrenselci "ahlak" normlarının doğrulanmasıyla sınırlandırmasına yol açmıştır (Dews, 1986; Habermas, 1990).

"Söylem etiği"nin daha da gelişmesi, Habermas'ın Kantçı kisve altında liberalizme yakın bir şeye yavaş yavaş dönmesini doğrulama eğilimi sergiler (Habermas, 1993; Baynes, 1995; Warren, 1995; Dryzek, 2004). Habermas'ın söylemsel demokrasi teorisi, liberal demokrasinin normatif temelinin ayrıntılı ve nüanslı bir yeniden formülasyonudur (Habermas, 1996). Söylemin normatif gücü liberal haklar ile demokratik irade oluşumu, hukuki pozitivizm ile doğa yasası, ideal geçerlilik ile pragmatik etkililik arasında bulunan, liberal-demokratik teori için sorunlar yaratan normatif gerilimleri çözme amacıyla işe koşulur. Habermas'ın söz konusu sorunlara değerli katkılar yaptığı kesin olsa da, katkısının ne kadar kıta Avrupa'sına özgü olduğu pek açık değildir. Habermas, bireysel özerkliğin kamusal alanda diğer bireylerle olan söylemsel etkileşimlere dayandığı şeklindeki Hegelci kavrayışı muhafaza eder (Warren, 1995, s. 178-9). Habermas'ın kuramsal senteze kararlı bağlılığı da Hegelcidir. Ama başlangıçtaki Marksist ve Frankfurt Okulu esinlenmelerinden uzaklaştığını inkâr etmek zordur (krş. White, 1988; Outhwaite, 1994).

Varoluşçuluk

Hegel'in sistematik felsefesi dinin ve ahlakın altında yatan hakikatleri fazla aceleci bir Aydınlanma eleştirisinden kurtarmaya çalışır. Hegel'in spekülatif idealizminde dinin ve ahlakın hakikatleri daha yüksek ve daha rasyonel halleriyle kurtarılır; "Mutlak Tin" ile modern devletin diyalektik sentezinde "aşılırlar" Søren Kierkegaard (1813-55) bu çözümü reddederek ikinci bir

post-Hegelci kıta Avrupa'sı felsefesi çizgisi yaratır; bu çizginin varoluşçuluğa ve en azından başlangıçta siyasetten uzağa gittiği görülebilir. Kierkegaard gerçekliğin herhangi bir sistematik felsefe tarafından bütünüyle kavranabileceğini reddeder. Aydınlanma tarafından savunulan, Hegel tarafından hünerle ve titizlikle Aydınlanma'ya karşı kullanılan tarafsız, derin düşünce insanların içsel yaşamını ya da "varoluş"unu anlamaya uygun değildir. Batı felsefi geleneğinin tek taraflı, salt soyut teorik bilgisi (Yunanca *theoria*) öznel deneyimi aydınlatmakta başarısızdır. Ahlakla dinin hakikatlerini dünyanın teorik bir kavrayışına yedirme çabası, ne kadar sofistike olursa olsun, sadece onları yanlışlayabilir. Bunun yerine düşüncenin doğru nesnesi "kişisel varoluş", bireyin belirgin biçimde öznel olan etik gerçekliğidir.

Kierkegaard'ın öznel hakikat araştırmalarının son kertede dinsel amaçları vardır (Kierkegaard, 1941). Kierkegaard hümanist teolojinin inanç ile aklı uzlaştırmasına karşıdır; bunun yerine Aziz Augustinus, Meister Eckhart ve Luther geleneği içerisinden, inancın kaçınılmaz şekilde aklın *ötesinde* olduğunu savunur. Dinî hakikat salt insan rasyonelliğinin ilkelerine indirgendiğinde güçleneceği yere zayıflar. Aslında Kierkegaard, David Hume'un ironik sataşmasını ciddiye alır. Hume, mucizelere inancın bütün rasyonel dayanaklarını yıktıktan sonra, mucizelere inanmayı sürdüren herkesin "kendi kişiliğindeki, devam eden ve anlığın bütün ilkelerini yerle bir eden mucizenin farkında [olduğunu] ve bunun görenek ile deneyime en karşıt şeylere inanma kararlılığını sağladığı"nı belirtir (Hume, [1777] 1902, s. 131). Kierkegaard bundan ziyade dinî inancı kişisel varoluşun öznel hakikati üzerine temellendirmeye çalışarak, inanç sayesinde yaşamlarımız için bilim ya da felsefenin teorik hakikatlerinden çok daha önemli olan bir hakikate ulaşabileceğimizi ileri sürer.

Kierkegaard dinî inanç vizyonunu daha genel bir insanlık durumu kavrayışının üzerine kurar. Varoluşumuzun temel olgusu *karar verme*, nasıl yaşayacağımız konusunda bir seçim yapma ihtiyacıdır. Dahası, rasyonel taahhütlü bir ahlak sisteminin imkânsızlığı karşısında belirsizlik koşullarında seçim yapmak zorundayızdır. Sonuç olarak "dehşet" ya da "endişe" gibi duygulara açığızdır ve bu duygular aslında insan özgürlüğünün zorunlu bir görünüşüdür. "İnsan" için endişe aynı anda hem çekici hem de iticidir: "Dehşetten kaçamaz, çünkü onu sever; fiilen dehşeti sevmez, zira ondan kaçar" (Kierkegaard, 1946, s. 40). Endişe, yaşamında ne yapacağını seçme özgürlüğünün farkında olan bireyin taşıdığı olağanüstü sorumluluğu yansıtır. Seçmeyi başaramadığımızda varoluşumuz boştur, amaçsızca sürüklenir;

hedonist ya da Kierkegaard'ın "estetik" olarak adlandırdığı varoluşun, bağlantısız ve son tahlilde anlamsız olan hazlarından oluşur. Ancak, yapmak zorunda olduğumuz seçimler Aydınlanma'nın ümit ettiği gibi apaçık ahlaki öncüllerden salt rasyonel yöntemlerle çıkarsanamaz. Eğer öyle olsaydı özgürlüğümüz bir yanılsama olurdu. Kararlarımıza yalnızca farklı varoluş alanlarının ya da bizim için olanaklı olan farklı yaşam anlayışlarının deneyimle desteklenen bir kavrayışı rehberlik edebilir.

Estetik ya da hazcı alan dışında Kierkegaard "etik" ve dinsel olarak iki tane daha varoluş biçimi tanımlar. Kierkegaard'ın ana yapıtlarının ilki olan *Ya/Ya Da*'nın *(Either Or)* ikinci kısmı, toplumsal sorumluluğa sahip görev yaşamı olarak "etik" alanın evlilikle temsil edilen ve pek çekici olmayan bir anlatısını sunar (Kierkegaard, 1987). Ancak bu "kesin bir görev seçimi" bile son kertede çelişkili ve sürdürülemezdir. Hiçbir şekilde kolay bir seçim olmasa da sadece dinî yaşam bütünüyle tatmin edicidir. Tanrı'nın iradesi, İbrahim'e oğlu İshak'ı öldürmeyi emretmesinde olduğu gibi, yalnız bizim arzularımızı değil, toplumun en temel normlarını da ihlal edebilir. İbrahim'in öyküsü, inancı "korkunç bir paradoks" olarak, "cinayet işlemeyi Tanrı'yı memnun eden kutsal bir eyleme dönüştürebilen, İshak'ı İbrahim'e geri verebilen ve düşüncenin asla kavrayamayacağı bir paradoks" olarak açığa vurur; "çünkü inanç tam da düşüncenin bittiği yerde başlar" (Kierkegaard, 1960, s. 82; krş. Hannay, 1991). Dinî inanç hem rasyonelliğimizi hem de ahlakımızı ihlal etse de –aslında tam da bu yüzden– ona inanmamız gerekir. Hakiki inanca sadece bütün ahlaki ve düşünsel çekincelerimize karşın kaybolmayan bir bağlılık sayesinde varabiliriz. Tertullianus'tan alınmış bir ifadeyle, "*credo quaia impossibile*" –"inanıyorum, çünkü imkânsız". Martin Buber ve Gabriel Marcel gibi isimleri içeren etkili bir varoluşçu teoloji geleneği bu yaklaşımdan esinlenmiştir.

Başka bir düşünür, ateist olmasına rağmen belirgin şekilde varoluşçu ve yine büyük oranda anti-politik içerimlere sahip bir felsefe geliştirmiştir. İsa'yı büyük bir insan olarak bazen övmüş olsa da Friedrich Nietzsche (1844-1900) Hıristiyanlığın yeminli düşmanıydı ve Pascal'in bir bakıma Kierkeegardcı olan inancını "aklın süreğen intiharı" diye nitelemişti (Nietzsche, 1973, s. 57). Din artık varoluşun çözümünü sunmasa da Nietzsche "Tanrı'nın Ölümü"nün radikal sonuçlarını Aydınlanma'nın "özgür düşünürleri"nden çok daha açık şekilde görür. Sadece Hıristiyanlığın kendinden vazgeçen öte dünyacılığını değil, dinin başka biçimlerde devamından pek farklı olmayan Hegel ile Marx'ın tarihsel eskatolojilerini de reddeder (bkz. Deleu-

ze, 1983, 5. Bölüm). Varoluş sorunu, şimdiki zamana sadece "Mutlak Tin"in ya da komünizmin önceden belirlenmiş geleceğine giden bir adım olarak değer veren tarih felsefeleri ve ideolojilerle çözüme kavuşturulamaz, ertelenir. Gelecekte olanlar da daha iyi olmak zorunda değildir; tarih bir ilerleme öyküsü değildir. Varoluşun amacı şimdiki zaman deneyiminin dolaysızlığında yatmak zorundadır. Nietzsche'yi "kurtuluşu süreçte görmeyen, dünyanın onun için her an bitip sonuçlandığı", "tarih-üstü" insan ideali cezbeder (aktaran Kaufmann, 1974, s. 147): "Hayır, insanlığın amacı onun sonunda/amacında değil, yalnızca onun en yüksek örneklerinde yatabilir" (Nietzsche, 1983, s. 111). Değer ne zaman gerçekleştiğine bakılmaksızın kültürel, entelektüel ve kişisel büyüklükte bulunur. Büyük başarıların, dünya tarihi sürecinin kolektif siyasi öznelerinden ziyade Goethe ya da Spinoza gibi olağanüstü bireylerin yaşamları sayesinde hayata geçmesi daha olanaklıdır.

Tarih-üstü güçler "gözleri oluştan uzaklaştırarak varoluşa sonsuzluk ve sabitlik özelliklerini kazandıranlara, sanata ve dine yöneltir" (Nietzsche, 1983, s. 120). "Bengi dönüş" de, bu anlamda varoluşun olumlanması olarak yorumlanabilir. "Üstinsan"ın sevinci, şimdiki anın sonsuz kez tekrarlanmasını arzulayan "*amor fati*" ya da "kader sevgisi"yle ifadesini bulur. Bireysel yaşamı ve deneyimi bu şekilde vurgulamak siyasetle nispeten mesafeli bir ilişki önerir. Kaufmann'ın ifadesiyle Nietzsche "modern dünyanın çok uzaklarında kendini mükemmelleştirmeyi amaçlayan anti-politik bir birey izleği" geliştirir (Kaufmann, 1974, s. 418). Sadece çarpıtılmış bir okumanın Nietzsche'yi faşizmin yükselişiyle suçlayabileceği şüphe götürmez. Nietzsche hem Alman milliyetçiliğine hem de Yahudi karşıtlığına her zaman nefretle bakmıştır. Nietzsche'nin "efendi ırk"ı, "demirden bir öz-denetim geliştiren filozofların ve sanatçıların oluşturduğu geleceğin karışık bir uluslararası ırkı" olarak düşünülmüştür (Kaufmann, 1974, s. 303) –Nasyonal Sosyalizmin başıbozuk gangsterlerine pek benzemezler. Diğer yandan Nietzsche'nin alenen seçkinci, hatta toplum karşıtı etiğinden daha yapıcı bir siyaset türetmek kolay değildir (krş. Ansell-Pearson, 1991).

Varoluşçuluk yaklaşımı, en önde gelen eseri olan *Varlık ve Hiçlik*'in *(Being and Nothingness)* (1958) genelde varoluşçuluğun klasik ifadesi olarak görüldüğü Jean-Paul Sartre'la (1905-80) birlikte siyasi düşünceye en belirgin katkısını yapmıştır. Sartre dinî ya da estetik alanlar yerine siyasi deneyime ve eyleme ayrıcalık vermesiyle hem Kierkegaard hem de Nietzsche'den ayrılır. *Varoluşçuluk ve Hümanizm (Existentialism and Humanism)* adlı denemesinde, varoluşçuluğun kaçınılmaz şekilde siyasi suskunluğa ya da nihilizme giden,

umutsuzluk ve endişenin bireyci ve marazi bir övgüsü olduğu eleştirisine karşı savunma yapar. "Varoluşun özden önce geldiği"ni söyleyen temel varoluşçu ilke daha ziyade bireyin kendi yaşamı konusunda mutlak bir sorumluluğu olduğuna işaret eder. Gelenek, insan doğası ya da ilahi irade düşünceleriyle kısıtlanmış halde yaşamak, sahici olmayan şekilde ya da "gaflet" (*mauvaise foi*)[2] içinde yaşamaktır. Varoluşumuz, kendi yaşamlarımızı ve değerlerimizi yaratmamız, "özgürlüğe mahkûm" olmamız anlamında özümüzü belirler (Sartre, 1977, s. 28-9). Sartre, daha önceki varoluşçuluğun sıkça anti-politik ya da apolitik olan bireyciliğinden farklı olarak, seçimlerimizin kaçınılmaz şekilde siyasi sonuçlarının da olduğunu öne sürer; zira bir bireyin kararı genel olarak insanlık konusunda bir öneriye eşittir. Açıklanmadan kalan ise insanlığın değer yaratımının bütünüyle keyfî olmadan, "gaflet"ten nasıl kaçınabileceğidir. Sartre'ın koşulsuz buyruğu varoluşçu biçimde yeniden ifade etmesi Kant'ın özgün buyruğuyla benzer sorunlardan mustariptir.

Sartre'ın ilk siyasi faaliyetleri Alman işgaline karşı Fransız direnişinde gerçekleşmiştir. Savaştan sonra Marksizmle ve Fransız Komünist Partisi'yle uzun ve çalkantılı bir ilişkiye girmiştir. Hem Vietnam'daki Amerikan "emperyalizmine ve soykırımı"na karşı hem de Cezayir'deki Fransız sömürgeciliğine karşı çıkan "angaje" bir entelektüel olarak öne çıkmıştır. (Sartre, 1974; krş. Elliott, 1987). Romanlarında ve tiyatro oyunlarında siyasetin çeşitli görünüşlerini keşfetmiştir: Örneğin, *Les Mains Sales*'de *(Kirli Eller)* siyasi teröristin karşı çıkan karşıya kaldığı ikilemleri (Sartre, 1961) ve kısa öyküsü "Bir Şefin Çocukluğu"nda[3] (Sartre, 1960) bir faşist sempatizanın gelişimini anlatır. Sartre geç tarihli yapıtlarında varoluşçuluk ile Marksizmin içgörülerinin, bu kez bireysel uğraş düzeyinde değil toplumsal eylem düzeyinde, iddialı bir sentezini sunar (Sartre, 1976). Onun kışkırtıcı ama sorunlu "diyalektik aklın eleştirisi", "tarihi insanların yaptığı" ilkesinden hareket ederek insan toplumunu ve tarihini kuramsallaştırmayı amaçlar. Birey ile aile, ulus ile sınıf gibi toplumsal bütünlükler arasındaki çeşitli dolayımları keşfeder. Poster'ın ifadesiyle, "insanların başkalarının özgürlüğünü ve bu özgürlüğün peşinden giden birlik halindeki grupların eylemlerindeki özgürlüğü kabul ederek özgürlüğe ulaşabilecekleri"ni söyleyerek iyimser bir vaatte bulunur

[2] Sartre'ın felsefesinde toplum baskısıyla aslında inanılmayana inanıyormuş gibi yapan kişiler için kullanılır. Bazen kelimesi kelimesine "kötü inanç" olarak çevrilir (ç.n.).

[3] *Bir Şefin Çocukluğu*, çev. Eray Canberk (Habora Kitabevi, 1967).

(Poster, 1979, s. 43). Farklı toplumsal "topluluk" örneklerine yönelik çözümlemeleri özellikle ilgi çekicidir: Bir otobüs kuyruğunda olduğu gibi bireylerin birbirlerine nesne gibi davrandıkları yabancılaşmış, "seri" etkileşimleri; pasif ve yalıtılmış dinleyicilerin radyo yayını için "dolaylı toplanması"; pazarda alım satım yapan bireyler arasındaki "zayıf bağ" (Sartre, 1976, s. 256-342). Bu çözümleme, hakiki bir dayanışma halindeki kolektif eylemin doğuşu sorununu keskin bir şekilde ifade etmeyi sağlar: Sartre'ın "kaynaşmış grup" olarak adlandırdığı grup içinde birlik halindeki eylemin nadiren ve genelde beklenmedik bir şekilde gerçekleşen patlayışını –özgürlüğü oluşturan, "gündelik yaşam bağlamında karşılıklı tanımanın" ani "yükselişi"ni– nasıl açıklayabiliriz (Sartre, 1976; Poster, 1979, s. 86; krş. Aronson, 1980)?

Albert Camus (1913-60) varoluşçuluğun siyaseti konusunda Sartre'ın aksine, Marksizmi eleştiren alternatif bir yorum sunar (bkz. Cruickshank, 1960; O'Brien, 1970). Sartre'ın koşulsuz buyruk yorumuna benzer bir hamleyle Camus, siyasi duruşunu Descartes'a çarpıcı bir gönderme yaparak kurar. Descartes'ın ünlü "*cogito ergo sum*"una (düşünüyorum o halde varım) siyasi ve toplumsal bir biçim verilir: "*Je me révolte, donc nous sommes*" – "Başkaldırıyorum, o halde varız" (Camus, 1954, s. 36). Varoluşun saçmalığı karşısında bireyin savunabilir tek tepkisi isyan etmektir. Camus'nün isyan etiği, varoluşun saçmalıkları ve acımasızlıkları karşısında ödün vermeyen bir dürüstlük ya da "açıklık" gerektirir. Bu etik, en açık düşmanlarını geleneksel burjuva ahlakının boğucu atmosferinde ve daha çarpıcı şekilde totalitarizmde, terörde ve toplama kampında bulur. Sartre tarafından sömürülenlerin tarafında eylememek pahasına ellerini temiz tutmakla suçlanan Camus'nün itibarı aynı zamanda Cezayir bağımsızlık savaşı sırasında eski memleketlileri olan Fransız sömürgecilerini desteklemesi nedeniyle de zarar görmüştür (krş. Sprintzen, 1988).

Varoluşçuluğun toplumsal ve siyasal düşünceye genel olarak katkısı ikircimli olmuştur. Camus bir romancı ve saçma olanın filozofu olarak daha nüfuz sahibidir. Sartre *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin *(Critique of Dialectical Reason)* daha ayrıntılı siyaset teorisini geliştirirken varoluşçuluktan uzaklaşmıştır. Frankfurt Okulu'yla bağlantılı teorisyenler özgürlük kavramlarının apolitik doğası nedeniyle varoluşçuluğu eleştirmişlerdir. Bu yüzden, örneğin Marcuse, varoluşçuluğu "somut varoluş" sorunlarını toplumun eleştirel teorisinden ziyade, felsefenin soyut ve aşkınsal kaynaklarıyla çözmeye çalışan apolitik ve son kertede beyhude bir çaba olarak görür (Marcuse, [1972] 1973, s. 174). *Varlık ve Hiçlik*'in Sartre'ı için özgürlük –"kendisi için olan"ın

(*pour soi*) özgür öznelliği– toplumsal ve siyasal koşullara hiçbir şekilde bağlı değildir. Bu açıdan mahkûm, rahatsız edici bir şekilde, gardiyanı kadar özgürdür. Toplumsal koşullar ya da genetik kalıtım tarafından belirlenmeye izin vermek gafletten başka bir şey değildir. Aynı şekilde toplumsal koşullarda gerçekleşen herhangi bir değişimin Sartre'ın kastettiği anlamda özgürlük üzerinde gerçek bir etkisi olamaz.

Bu sorun, varoluşçuluğun siyaseti konusunda başka bir önemli katkı sahibi olan ve özgürlüğün daha konumlandırılmış, siyasal olarak daha kullanışlı bir kavramını sunan Simone de Beauvoir (1908–86) tarafından çözülmeye çalışılmıştır. *Denemeler*'de (*Pyrrhus et Cinéas*'da)[4] Beauvoir inatçı bir gerçekliğin direnişinden ayrılması mümkün olmayan bir özgürlük anlayışı ortaya koyar (1944, s. 9-12). İnsan özgürlüğü bu nedenle hiçbir zaman mutlak ya da koşulsuz değildir; bunun yerine somut bir durumla ilişkisi temelinde anlaşılmalıdır. Benliğin aktif aşkınlığı her zaman için bir derecede direnişe dayandığından, Beauvoir için özgürlüğün ve esaretin belli *derecelerine* yer açmak, dolayısıyla da gerçek anlamda siyasal bir özgürleşme projesini savunmak olanaklı hale gelir. Hiç şüphesiz Beauvoir, en fazla, Sartre'ın varoluşçuluğunun kategorilerini ezilen *İkinci Cins* olarak kadınlara uygulamasıyla bilinir. Tarih boyunca kadınlar "mütekabil Öteki" –simetrik karşılıklı tanınma süreçlerinin esasen eşit bir tarafı– olarak değil, evrensel insanlığın ve özgürlüğün yegâne değerli temsilcisi addedilen erkeğin süreğen ve "lüzumsuz Öteki"si olarak görülmüşlerdir (Beauvoir, [1949] 1972, s. 16-18; krş. Bair, 1990; Gatens, 1991).

Öznenin Hümanizm Karşıtı Eleştirisi

Hegel'in sentezine başka bir tepki, hem postmodernizm hem de postyapısalcılıkta can alıcı bir rol oynayan öznenin hümanizm karşıtı eleştirisi diyebileceğimiz eleştiriyle sonuçlanır. Bu eleştiri varoluşçuluğun çıkış noktalarının ve izleklerinin bir kısmını paylaşır: Kierkegaard'ın Hegel'in sistematik felsefesini reddedişinin yankılarını barındırır, Nietzsche gibi Heidegger de yine önemli bir kaynaktır. Gelgelelim, bir dizi entelektüel değişim ve dışsal etki sonucu çok farklı bir post-Hegelci düşünce çizgisi ortaya çıkar. Bu değişimlerin başlıca etkisi özneye verilen ayrıcalıklı felsefi ve siyasi statünün altının oyulmasıdır. Kartezyen ego veya bilinç artık bilginin ayrıcalıklı öznesi

---

[4] Türkçeye *Denemeler* adıyla çevrilmiştir, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Payel, 1989) (ed.n.).

olarak görülmez. İster liberalizmin sorumlu "burjuva"sı ister Marksizmin öz-bilinçli proleteryası kılığında olsun, siyasi fail artık siyasal pratiğin sorgulanmayan öznesi değildir. Varoluşçu bireyin öznel hakikati ve sahici faaliyeti bile sorunludur.

Aslında bu teorik hümanizm karşıtlığının çıkışı, beşeri ve sosyal bilimlerde zaten görülür olan eğilimleri –deneyimin ve eylemin öznesini önemli ölçüde "merkezsizleştiren" bir dizi gelişmeyi– radikalleştirir. Bu bakımdan Marksist ideoloji teorisi bilincimizin temel olarak sınıf konumumuz ve egemen üretim biçimi tarafından belirlendiğini öne sürer. İnançlarımız, tutumlarımız ve hatta en derin ahlaki değerlerimiz nesnel bir gerçeklik ya da ahlaktan ziyade toplumsal kökenlerimizi yansıtıyor olabilir (Marx, 1977). Başka bir cephede Freudcu psikanaliz ise zihinsel durumların bilinçdışı nedenlerini araştırır; bunun sonucunda eylemlerimizin nedenleri olarak belirttiklerimizin kendimizi kandırmaya yönelik rasyonelleştirmelerden başka bir şey olmayabileceği saptaması gündeme gelir. Eylemlerimizin gerçek nedenleri çocukluk travmalarının nevrotik kalıntıları ya da çözülmemiş duygusal çatışmalar olabilir. Nevrotik semptomlar ve takıntılar, şakalar ve görünüşte kazara olan dil sürçmeleri, isimlerin ya da yapılacakların unutulması, düşlerimiz ve fantezilerimiz, hepsi bilinçli benliğin denetiminin dışında bulunan bilinçdışı zihnin ifadeleri olarak yorumlanır (Freud, 1938; 1976). Aynı şekilde metinlerin yorumu ve eleştirisiyle ilgilenen "hermenötik" disiplinler, yazarın bilinçli niyetleri yerine bir eserin toplumsal ve dilbilimsel bağlamını vurgularlar. Yorumun, metnin "yüzey"deki anlamıyla ya da yazarın olası amaçlarıyla sınırlanmasına gerek yoktur. Buna rağmen, bütün bu kuramsal yaklaşımların merkezsizleştirilmiş özneye koşullu bir rol vermeye devam ettiğini görmek önemlidir (Bubner, 1981). Sınıf konumu sayesinde proletarya hakiki bilince varıp, kapitalizmi devrimle yıkmaya yazgılıdır. Psikanaliz yoluyla benlik, bilinçli hallerinin ve eylemlerinin bilinçdışı kaynaklarını anlayarak özerklik kazanır. Hermenötik pratik, asla mükemmel olmasa da metnin anlaşılmasında hep ilerleme kaydedileceğini vaat eder.

Özneden daha kökten bir kopuşun izleri Martin Heidegger'in (1889-1976) geç dönem yapıtlarına ve özellikle Sartre'ın hümanizmine yönelik saldırılarına dek sürülebilir. Heidegger'in erken dönem felsefesi varoluşçuluğa önemli bir katkı olarak görülebilir. *Varlık ve Zaman* ([1927] 1967) Batı metafiziğinin ve biliminin şeyleştirici kategorilerine karşı, Frankfurt Okulu'nun araçsal akıl eleştirisiyle ve Kierkegaard'ın derin düşünceli teoriye karşı öznel hakikat savunusuyla yakınlıkları olan bir eleştiri geliştirir. Hei-

degger başlangıçtaki yaklaşımında deneyimleyen öznenin veya *"Dasein"*ın (kelime anlamıyla "orada olmak") bakış açısından "Varlığı" anlamaya yönelik bir arayışa çıkar. *"Dasein"* eşsiz bir şekilde "diğer varlıkların arasındaki (...) bir varlık"tan ibaret değildir; kendi varoluşuna yönelik kaygı duyar – *Dasein*'ı ayırt eden "bizatihi Varlığı'nda söz konusu Varlığın onun için bir *sorun* teşkil etmesidir" ([1927] 1967, s. 32). Heidegger'in Varlık'la ilgili ilk soruşturmaları, *Dasein*'ın bakış açısından "dünya-içinde-olma"ya ve "başkalarıyla-birlikte-olma"ya dair duyarlı tasvirler biçimindedir. Ancak sonraki yazılarında, "kaygılı", "şefkatli", "özgün" ya da "düşmüş" sıfatlarıyla nitelendirdiği bireysel varoluşla ilgili açıkça varoluşçu görüşlerinin yerlerini Varlığa yönelik daha gayri şahsi bir meşgale alır. Heidegger artık "düşünmeyi" Kartezyen öznenin sınırlı bakış açısından uzaklaştırıp "Varlığa yönelik daha fazla dikkat"e yöneltmek istemektedir. "Varlığın evi" olarak dile yönelik her şeyi geri planda bırakan ilgi, vurgudaki bu değişikliğin merkezinde yatar (Heidegger, [1947] 1977, s. 210, 193).

Burada önemli olan, dilin bireysel bilinci ve varoluşu aşan bir şey olmasıdır. Vurgunun varoluştan dile kayması bu bakımdan hümanizm sayesinde öznesine tahsis edilen ayrıcalıklı konumun altının oyulmasına hizmet eder ve hem varoluşçuluğun özgürce seçim yapan öznesini hem de Marksizmin kolektif siyasal öznesini şüpheli hale getirir. "Hümanizm Üzerine Mektup"unda (*Letter on Humanism*) (1947) Heidegger, Sartre'ın "öznellik çıkış noktası olarak alınmalıdır" yönündeki hümanist ve Kartezyen argümanını açıkça eleştirir (Sartre, 1977, s. 17) (önceki kısma bakınız). Heidegger'in hümanizm karşıtlığı, "düşünme"yi, aşkın Varlığın "kendi haline bırakılması" olarak görmeye götürür. Heidegger için bu tutumun "teist olma ihtimali ateist olma ihtimali kadar düşük" olsa da ([1947] 1977, s. 230), Aydınlanma'nın insan biçimciliğinin bir reddini sunduğu şüphe götürmez. Ancak, Heidegger'in hümanizm karşıtlığının siyasal içerimleri daha belirsizdir. Heidegger hümanizm karşıtlığının "insanlık dışılığın" aktif bir "olumlanması" anlamına gelmediğini öne sürse de Nasyonal Sosyalizmle olan bağlantıları ve takiben bu bağlantıları yadsımayı ağırdan alması bu konuda en azından ihtiyatlı olmak için yeterli nedenlerdir (bkz. Lacoue-Labarthe, 1990; Lyotard, 1990). Tanrı'nın iradesine boyun eğme çağrısını andıran, Varlığa karşı dikkatli olmaya yönelik neredeyse gizemli ihtarı, akla gelebilecek bütün siyasi duruşlarla uyumsuz görünür. Daha kötüsü ise tam anlamıyla Heideggerci "düşünme"nin zorluğu, otoritarizmi teşvik edebilir; çünkü sadece müritler Varlık'la doğru bir ilişki kurduklarını iddia edebilirler. Öte yandan, örneğin

Althusser'in Stalinizmi bir hümanizm biçimi olarak tartışmasının ve sonraki postmodernist eleştirilerin (sonraki kısma bakınız) işaret ettiği gibi hümanist felsefeler de tarihsel suçlardan paylarını almışlardır.

Felsefi hümanizm karşıtlığının dille ilişkili başka bir kaynağı Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) yapısal dilbilimidir. Saussure "*langue*" (formlar ya da "göstergeler" sistemi olarak dil) ile "gerçek konuşma, dil tarafından mümkün kılınan konuşma edimleri" anlamında "*parole*" arasındaki ayrıma odaklanır (Culler, 1976, s. 29; Saussure, [1916] 1959). Saussure'ün *langue*'a yaptığı vurgu, öznenin bilinçli, niyet temelli edimlerle ya da bir tür zihinsel çağrışım yoluyla kelimelerin anlamlarla ilişkilendirildiği düşüncesini sarsar. Bunun yerine belirli sözcelemelerin anlamı her zaman önceden var olan gösterge sistemlerine, belli bir zamanda bir dil oluşturan dilsel formlar sisteminin fark tabanlı ilişkilerine dayanır: "Göstergenin değişmeden kalan temel bir çekirdeği olmadığından diğer göstergelerle ilişkileri temelinde, ilişkisel bir varlık olarak tanımlanması gerekir" (Culler, 1976, s. 36). Dil böyle kavrandığında, belirli bir "gösteren" (ses ya da fiziksel bir kayıt olarak alınan sözcük) ile "gösterilen" (ya da anlam) arasındaki ilişkinin keyfiliği açık hale gelir. Herhangi bir dilin ya da kodun tek temel özelliği bileşenleri arasında ayrım yapılabiliyor oluşudur. Farklı dillerin aynı gösterileni ifade etmek için farklı gösterenler kullandıkları açıktır. Bunun yanında değişik diller, farklı ve bazen örtüşmeyen kavramsal ayrımlar barındırırlar; bunun sonucu olarak diller arasında yapılan çeviriler nadiren doğrudandır ve sıkça hatalıdırlar. Kıta Avrupa'sı felsefesi için Saussurecü çözümlemenin en önemli içerimi, konuşan öznenin –buna bağlı olarak bilgi ve bilincin öznesinin de– merkezî konumunun kesin şekilde yerinden edilmesidir.

Heidegger ve Saussure'ün yaptığı özne eleştirilerine paralel olarak sosyal ve beşeri bilimlerde bir dizi "yapısalcı" yaklaşım ortaya çıkmıştır. Yapısal dilbiliminden esinlenen bu yaklaşımlar toplumsal yapıları insan öznelerinin kasıtlı ürünleri olarak değil, daha genel bir çerçevede –üretim ilişkileri, akrabalık sistemleri ya da bilinçdışının unsurları olarak– söz konusu özneleri önceleyen ve kendi özgül kurallarına göre evrilen karmaşık sistemler olarak ele alırlar (bkz. Piaget, 1971; Pettit, 1975). Belki de en fazla Claude Lévi-Strauss'un (1908-) yapısal antropolojisi belli bir sosyal bilimci neslini etkilemiştir. Strauss'un toplum ve kültürü birbirleriyle farklı biçimlerde ilişkilenen bileşenlerden oluşan sistemler olarak incelemesi tipik olarak yapısalcıdır; zira bu sistemler ne kapsayıcı bir tarih felsefesine ne de toplumsal faille-

rin belirli niyetlerinin ifadelerine bağlıdırlar. Lévi-Strauss, Saussure ve Jakobson'a olan borcunu kabul ederek "antropolojinin orijinalliğinin kolektif fenomenlerin bilinçdışı doğasından kaynaklandığı"nı öne sürer (Lévi-Strauss, 1968, s. 18; krş. 1969). Dil kurallarına olduğu gibi adetlere ve ritüellere de, genelde açıkça anlaşılmadan ve bilinçli bir şekilde seçilmeden uyulur. Althusser'in yapısalcı Marksizmi bu düşünce akımının iyi bilinen, açıkça hümanizm karşıtı başka bir ürünüdür (Althusser, 1969; Anderson, 1983, 2. Bölüm).

Hümanizm karşıtı düşünceye yapılan en etkili katkılardan biri Michel Foucault'dan (1926-84) gelir. Nietzsche ve Heidegger'den daha doğrudan esinlenen Foucault hiçbir zaman basit bir yapısalcı olmamışsa da, eserleri öznenin radikal bir eleştirisini de barındırmaktadır. Foucault, bir dizi tarihsel çalışmayla Batı kültürünü niteleyen bilgi ve rasyonalite biçimlerinin yükselişini haritalandırır. *Deliliğin Tarihi*'nde *(Madness and Civilization)* aklın "öteki"si olarak deliliğe dair yeni bir anlayışın ve yaklaşımın ortaya çıkışını tarif eder. Akıl hastanesine kapatma gibi delilerle başa çıkmanın yeni yollarının yanı sıra yeni bilgi biçimleri ya da "söylemler" arasındaki karşılıklı ilişkileri irdeler (Foucault, 1971). Diğer eserlerinde moderniteyi karakterize eden bir dizi paralel dönüşümü betimler. Kliniğin doğuşuyla birlikte tıp gelişir (1973). Kriminoloji, hapishanenin bilimsel çehresi olarak ortaya çıkar (1977a). Her iki vakada da hem devlet hem de devlet-dışı kurumların kullandığı, "tâbi kılınmış, üzerlerinde çalışılmış, 'uysal' bedenler" üreten "disipline edici erkler"in görülmemiş genişlemesinde "beşeri bilimler" örtük olarak içerimlenmektedir (1977a, s. 138). Disipline edici iktidarın mimari olarak tipik bir örneği, mahkûmların gardiyanlarca her zaman görülür oldukları ama birbirlerini göremedikleri bir hapishane projesi olan Bentham'ın "panoptikon"udur. Panoptikon, "mahkûmda iktidarın otomatik işleyişini garantileyen bilinçli ve süreğen bir görülebilirlik hali yaratma" amacıyla "mekânsal birimleri düzenleme"nin bir yoludur (1977a, s. 200-1). On sekizinci yüzyılın "Klasik Çağı"nın ardından disipline edici iktidar gittikçe daha fazla "genel gözetim" biçimini alarak, nüfusların üretkenliğini artırma amacıyla toplumun tamamı üzerinde pozitif etkilerde bulunmaya çalışır.

Foucault'nun modern aklın, modern akılla bağlantılı kurumlar ve disipline edici iktidar pratikleriyle birlikte doğuşu üzerine anlatısının, hem Weber'in toplumun geri döndürülemez rasyonelleşmesi konulu görüşü hem de Frankfurt Okulu'nun araçsal rasyonalite eleştirisiyle yakınlıkları vardır. Fo-

ucault'nun orijinalliği "gidimli formasyonlar"ın süreksizliklerini ve kopuşlarını, beşeri bilimlere sirayet etmiş hümanist düşünceleri ekarte ederek belirleme girişiminde yatar. Foucault,

> tarihsel doku içinde öznenin kuruluşunu açıklayabilen bir çözümleme (...) bilginin *[savoirs]* kuruluşunu, söylemleri, nesne alanlarını ve benzerlerini özneye başvurma gereği duymadan açıklayan bir tarih biçimi [önerir] (1979, s. 35).

Özne sorgulanmadan kabul edilmemelidir; çünkü Foucault'nun modernitenin tipik kurumlarına yönelik daha ayrıntılı açıklamalarının imlediği gibi, özne ve onun projeleri gittikçe daha istilacı ve üretken hale gelen mikro-iktidarın kusurlu ve "tâbi kılınmış" ürünleridir. Foucault aynı zamanda Hegelci ve Marksist tarih felsefelerinin "makro" öznelerinden de kurtulmaya çalışır. Erken dönem metodolojik yazılarında bile gelenek, nüfuz, gelişim ya da evrim düşüncelerinde içerimlenen sürekliliğe karşı tarihsel dönüşümlerin süreksizliklerini ve kopuşlarını vurgular. Foucault, Nietzsche'nin ahlakın "soykütüğü" modelinden övgüyle bahseder (Foucault, 1976, Giriş). Soykütükçü, kurumları ve söylemleri meşrulaştırıcı bir köken ya da temel bir amaç yerine "çıplak iktidar mücadeleleri"ne götürür. Soykütüksel tarih "monoton bir erekselliğin dışında kalarak olayların tekilliğini kayda geçirmeli", "değişen olayları, özel dağılımları içerisinde tutmalıdır" (Foucault, 1984, s. 76, 81). Tarihsel değişimin temelinde erekbilimsel bir anlatı ya da felsefe tarihi değil, Nietzsche'nin "güç istenci" yatmaktadır.

Marksizm gibi tarihsel olayların çeşitliliğini tek bir açıklayıcı çerçeveye ya da tarihsel erekselliğe tâbi kılan her teorik yaklaşım, Foucault'nun tabiriyle, "bütünselleştirici teori"nin örneğidir (Foucault, 1977b). Bütünselleştirici teoriler genelde tahakkümün mazereti olarak iş görürler. Yaşamın müthiş çeşitliliğini ve olumsallığını düzenli bir bütünlük olarak kuramsallaştırmak bir iktidar stratejisidir; eleştirel aydınların ve sosyal militanların elinde bile kaçınılmaz şekilde tahakkümü teşvik eder. Bürokratik devlet sosyalizmi deneyiminin gösterdiği gibi bütünselleştirici teorinin uzmanları, teoriyi hem otoritelerini meşrulaştırmak için hem de iktidar aracı olarak kullanırlar. Foucault, Gilles Deleuze'le (1925-95) birlikte teori için daha az otoriter bir rol önerir. Biricik "efendi" bir teori yerine, teorilerin çoğulluğu olmalıdır. Entelektüelin rolü de değişmelidir:

> Entelektüelin rolü artık kolektivitenin bastırılan hakikatini ifade etmek için kendisini "biraz öne ve yana" yerleştirmek olmamalıdır; entelektüelin rolü "bilgi", "hakikat", "bilinç" ve "söylem" alanında kendisini nesneye ve araca dönüştüren iktidar biçimleriyle mücadele etmektir (Foucault, 1977b, s. 208).

Entelektüellerin artık kendilerini halkın temsilcisi ya da proletaryanın öncüsü olarak sunmamaları gerekir. "Başkaları adına konuşma saygısızlığı"ndan kaçınmalıdırlar (Deleuze, Foucault, 1977b içinde, s. 209; krş. McNay, 1994). Deleuze, en dikkat çekenleri *Anti-Oedipus (Anti-Oedipus)* ve *Bin Yayla (A Thousand Plateaus)* olmak üzere, Félix Guattari'yle yürüttüğü ortak çalışmalarda postyapısalcı felsefeyi radikal psikiyatriyle bir araya getiren aynı çizgide birçok etkili eser üretmiştir (Deleuze ve Guattari, 1977 ve 1988; bkz. Patton, 2000). Bu çalışmalardaki radikal postyapısalcılığa Michael Hardt (1960-) ve Antonio Negri (1933-) tarafından farklı bir yön verilmiştir. Hardt ve Negri, "otonomist Marksizm"den ve Spinoza'dan da esinlenerek, Marksist kategorileri Soğuk Savaş sonrasının neoliberal küreselleşme, Amerikan hegemonyası ve neo-emperyalizmi bağlamında yeniden kurmaya çalışırlar (Hardt ve Negri, 2000).

Heidegger'in geç dönem yapıtlarının ruhuna en yakın duran, Jacques Derrida'nın (1930-2004) eserleri ve en güçlü şekilde Batı rasyonalitesini niteleyen söylem biçimlerinin eleştirel "yapısökümü"nü savunusudur (krş. Norris, 1987). Derrida'nın felsefe alanı üzerindeki ana etkisi, üç temel eserinin yayınlandığı 1967 yılıyla başlar: *Söz ve Fenomenler (Speech and Phenomena)* (1973), *Gramatoloji (Of Grammatology)* (1976) ve *Yazı ve Farklılık (Writing and Difference)* (1978).[5] Derrida'nın yapısöküm kavramı, Husserlci fenomenolojiyle olan eleştirel karşılaşmasının üzerinden anlaşılabilir. Edmund Husserl'in (1859-1938) felsefi projesi de Aydınlanma'nın indirgemeci rasyonalitesine karşıdır. Husserl, Peter Dews'un ifadesiyle şöyle ümit eder:

> Deneyimin temel yapılarının önyargısız tarifi yeni, bilimsel ve kesin bir felsefe kuracaktır. Bu felsefe bir yandan ampirik bilimlerin kendilerini kesin bir temele oturturken (...) diğer yandan öznelliğin kurucu rolünün farkındalığının kültürel olarak feci sonuçlarla silinişine yol açan bilimlerin "nesnelci" dürtüsüne engel olacaktır (1987, s. 6).

"Fenomenolojik" yöntem, bilincin içeriklerini, dünyada bulunan "yönelimsel" nesnelerinin ampirik varoluşuna dair bütün soruları bir kenara koyarak tarif etmeyi amaçlar. Husserl, bu "*epoché*" ya da "ayraca alma" süreci sayesinde bütün deneyimlerde "*sunulanı sunulmuşluğundan*, özsel olanı ampirik olandan ayırmanın mümkün olduğu"nu düşünür (Dews, 1987, s. 5). Derrida, Husserl'in pozitivist bilimin iddialı savlarına yönelik husumetini benimsese de, projenin orijinal halinin karşı karşıya olduğu zorlukların far-

---

[5] Bu eserlerin Fransızca orjinallerinin hepsi 1967 yılında yayınlanmıştır (ç.n.).

kındadır (ayrıca bkz. Pivčević, 1970, 14. Bölüm). Derrida, yer yer Wittgenstein'ın daha analitik dil felsefesini akla getiren bir argümanlar dizisiyle, fenomenolojiyi yapısalcı argümanların ve içgörülerin yardımıyla dönüşüme uğratır. Derrida, anlamdan göstergeye, *parole*'ün öznesinden anonim *langue* sistemine giden yapısalcı rotayı takip ederek hümanizm karşıtlığını temel olarak metafiziğin kalbine kadar taşır.

Derrida'nın ana hedeflerinden birisi kendisinin tabiriyle "mevcudiyet metafiziği"dir. Husserl'in fenomenolojisi mevcudiyet metafiziğinin bir örneğidir; zira bilincin içerikleri dildeki somutlaşmalarından temelde bağımsız olarak anlaşılır. Dil, anlamların ifadesinin ya da iletişimin bir aracından ibaretmiş gibi görülür. "Anlam-niyet edimleri" ile niyetlenen ya da iç gözlemi yapılan anlamlar fenomenolojinin esasıdır; gösterge (gösteren *olarak*) düşüncenin sadece ikincil bir vasıtasıdır. Ancak, Derrida'ya göre bu yaklaşım gösterenin yarı-aşkınsal rolünü görmezden gelir. Husserl'in bu hataya düşmesinin nedeni Batı felsefesi geleneğinin "ses-merkezciliği"nden kaçmayı başaramayarak, sözün mevcudiyetine ve dolaysızlığına yazının karşısında ayrıcalık vermesidir. Yazının açık kıldığı gibi anlam öznenin "yaşayan mevcudiyeti"yle garantilenme ihtiyacı duymaz, hatta garantilenemez. Daha ziyade, göstergeler arasında bulunan karşıtlıklar sistemi, Saussure tarafından anlamın temeli olarak belirlenen *langue* tarafından üretilir. Ancak burada önemli olan, yazının özellikleri böyle belirlendiğinde, bu özelliklerin diğer düşünce ve söylem biçimlerinde de görülebileceğidir. Dilin bütün kullanımları temsili içerir ve bu nedenle Derrida'nın genişlettiği anlamıyla "yazı"nın bir örneğidir.

Derrida'nın temsili, yazmanın bir biçimi olarak izah etmesi uzun erimli içerimlere sahiptir. Derrida, Saussure'ün yaklaşımını radikalleştirerek bütün temsil edimlerinde içerilen aynılığın ve farklılığın farkındalığının aynı zamanda zorunlu olarak zamansal bir bağlama gönderme yaptığını öne sürer. "Farklılık" (*difference*) ile "erteleme" (*deferrence*) arasında indirgenemez bir karşılıklı bağımlılık vardır ve Derrida yeni bir sözcük yaratarak buna "*différance*" der:

> Bu durumda, *difference* olarak yazılan şey bu farklılıkları, farklılığın bu etkilerini – sadece bir faaliyet olmayan bir şey yoluyla– "üreten" oynayan devinim olacaktır. Bunun anlamı farklılıkları üreten *différance'ın* bir şekilde basit ve değiştirilmemiş – kayıtsız– bir şimdide onlardan önce geldiği değildir. *Différance* farklılıkların yalın ve tam olmayan, yapılaşmış ve farklılaştırıcı kökenidir. Bu yüzden "köken" kelimesi artık ona uymaz (1982, s. 11)

Bu izaha uygun bir şekilde, "*différance*" ile sıradan Fransızca" *différence*" kelimesi farklı yazılsalar da aynı şekilde telaffuz edilirler. Temsilin bu temel özellikleri nedeniyle "yazı" biricik, tek bir anlama bağlanamaz; özellikle bir yazar ya da konuşmacı tarafından kastedilen kökensel bir anlama götürülemez. Yorumcu, hermenötik yorumun devamlı gelişen kestirimlerini bile bekleyemez. Bunun yerine metinlerin yorumu potansiyel olarak sonsuz dizilişteki bağlam ve yorumculara bağlıdır ve bu nedenle Derrida'nın "saçılım" (*dissemination*) dediği, anlamların bitmek bilmeyen dağılımına ve çoğalımına yol açar. Saçılma "indirgenemez ve *üretken* bir çoğulluğu imler" (Derrida, 1981, s. 45). Yorumun bütün sabitliklerini yıkar, belirsizlik durumlarını azaltacağına çoğaltır.

Derrida'nın düşüncenin tamamına içkin olan *différance* anlayışı eleştirel "yapısöküm" pratiğine rehberlik eder. Yapısöküm mevcudiyet metafiziğine karşıdır –"en azından mevcudiyet olarak varlığın ötesine gitmenin bir yoludur" (Derrida, Mortler, 1991, s. 97 içinde). Bir felsefi metnin yapısökümcü bir okuması, mantıksal ile retorik yapısı, düşünce ile yazı arasındaki sorunlu ilişkileri yansıtan gerilimlerini açığa çıkarma amaçlıdır. Derrida, metinlerin ihmal edilen "marjları"na, imgelerine ve benzetmelerine, yararlanma ihtiyacı duydukları retorik kaynaklara özel bir dikkat gösterir. Yapısökümcülük açık şekilde Hegel karşıtı amaçlarla da kullanılır: "*Différance*'ın bir tanımı olsaydı, bu tam da nerede işlediğine bakılmadan Hegel'in *relève*'sinin sınırı, kesintisi ve yıkımı olurdu" (Derrida, 1981, s. 40–1; Derrida Hegelci *Aufhebung*'u ya da "aşkınlığı" ifade etmek için "*relève*" kelimesini kullanır).[6] Hegelci diyalektik, çelişkileri yüksek bir sentezde özümseyip etkisiz hale getirmeye boş yere çalışır, ki Derrida'ya göre sentez her zaman kararsız ve tamamlanmamıştır. Bunun yerine Batı metafiziğinin ve siyasal düşüncesinin temel kavramsal karşıtlıklarına içkin olan indirgenemez gerilimlerin farkına varmamız gerekir. Dahası bu karşıtlıklar "şiddet içeren hiyerarşilerdir"; diğer bir ifadeyle, terimlerden birisi istisnasız şekilde diğerine üstün ve baskın görülür. Zihin ve beden, eril ve dişil, akıl ve duygu, aynılık ve farklılık tipik karşıtlıklardır. Ancak, Derrida Batı metafiziğinin ikiliklerinden mutlak şekilde kopmanın imkânsız olduğunu da kabul eder. Yapısöküm, eğer "metafiziğin ikili karşıtlıklarını *etkisiz hale getirmekten* ve söz konusu karşıtlıkların

---

[6] "*Aufhebung*, hem yadsımayı, hem korumayı hem de kaldırmayı içerir" (bkz. Zeynep Direk, "Çeviri Üstüne", https://zeynepdirek. wordpress. com/2012/12/15/ceviri-ustune/ Erişim: 26.02.-2015.) (ed.n.).

kapalı alanına *hapsolarak* onları onaylamaktan kaçınma"yı amaçlıyorsa, "sonu olmayan bir çözümleme" gerektirir (Derrida, 1981, s. 41–2).

"Şiddet içeren hiyerarşi"lerin yapısökümünün Batı siyasal düşüncesi için de içerimleri vardır. Yapısöküm, siyasal söylemin görünüşteki tarafsızlığı ve evrenselliğiyle maskelenen farklılığın tecridini ya da bastırılışını açığa çıkartır. McCarthy'nin ifadesiyle yapısöküm "Batı rasyonalizminin ötekisi"ne tanıklık eder ve böylece "ötekinin doğada, kendimizde ve diğer insanlarda bastırılışı"na karşı koyar; "şemalarımıza uymayanlar adına konuşur ve bıkıp usanmaksızın ötekini ötekiliğine bırakmayı savunur" (McCarthy, 1989-90, s. 153-4). Derridacı manevralar, özellikle postmodernizm ve Fransız feminizmiyle (sonraki kısma bakınız) bağlantılı olanlar olmak üzere birçok teorisyeni etkilemiştir. Örneğin Michael Ryan, "iktidarın dakik bir kerte olarak değil bir doku olarak işleyeceği" otoritarizm karşıtı bir sosyalizm geliştirir. Bu sosyalizmin birliği örgütlü ve otoriter bir hareket yerine "çeşitli, farklılaşmış çoğulluğun eklemlenişi"ni içerir (1982, s. 219, 215). Bizatihi Derrida "imkânsız bir hakikate duyulan özlem"in reddini siyasal açıdan radikal bir tutum olarak görür (Dews, 1987, s. 34). Nelson Mandela'nın *apartheid'a* karşı direnişteki rolünden övgüyle bahseder (Derrida, 1987). Yeni sömürgeciliğe olan karşıtlığını ve feminizme desteğini açık şekilde ifade etmiştir. Ancak yapısökümün siyaseti, sistematik kuramsallaştırmanın tamamına karşı katı eleştirel tutumuyla son kertede sınırlanır. Derrida'nın açıkça siyasal yorumlarda bulunduğu durumlarda, söz konusu yorumlar genelde ironiyle ya da "siyasal kodlarımızın ve terminolojilerimizin tamamı esasında metafiziksel olmaya devam etmektedir" argümanıyla zarar görür (Derrida, McCarthy, 1989-90, s. 157 içinde). McCarthy'nin analizine göre Derrida, bir konum alıp, belirli değerleri benimsemeye zorlanan toplumsal yaşamın katılımcılarının bakış açısına direnç göstermektedir (1989-90, s. 156). Ancak McCarthy'nin dikkat çektiği gibi eleştirel gözlemcinin sorgulayıcı rolüyle kendini kısıtlamak, neticede statükoyu kabul etmekle aynı anlama gelir (krş. Boyne, 1990; Bennett, 2004).

Postmodernizm ve Batı Tarihinden Kaçış

Hümanizm karşıtı özne eleştirisinin en radikal biçimi Batı siyasal düşüncesinin ve pratiğinin temel kategorilerine itiraz eder. Yapısökümeuğratılanlar egemen iktidar ve rasyonellik biçimleri, üretimin kapitalist, devletin ise bürokratik rasyonelleşmesiyle sınırlı değildir. Söz konusu toplumsal ve siyasal

oluşumlara karşı ana muhalefet kaynakları da sorgulanır. Hümanizmin çeşitleri olarak Marksizm ve varoluşçuluk da berhava olur. Hem Aydınlanma geleneği hem de onun en sert eleştirmenleri, emperyalist soykırımdan Gulag Yarımadalarına ve Yahudi Soykırımı'na kadar Avrupa'nın yakın tarihinin yüz kızartıcı olaylarıyla ilişkilendirilir. Ancak çok daha radikal bir eleştiri, artık yüz kızartıcı sırlarını saklayamayacak hale gelmiş modernist projeden özgürleşmeyi vaat edebilir. Batı medeniyeti fiyaskosuna verilen bu "postmodernist" tepki, temel olarak Aydınlanma oyununda mümkün olan bütün hamlelerin yapılmış olduğunu savunur. Postmodernizm, mukadder Batı tarihi karmaşasından uzağa son ve umutsuz bir sıçrama yapmayı önerir.

Jean-François Lyotard (1924-98) belki de postmodernist davanın en açık taraftarıdır. Lyotard kariyeri boyunca neo-Marksizm ve "kendiliğindenci" anarşizmden, olumsuzlayıcı eleştirmenler için muhafazakârlıkla aynı anlama gelen şüpheciliğe kadar çeşitli siyasal görüşleri savunmuştur. Lyotard'ın postmodernizmi izahı *Postmodern Durum*'da *(The Postmodern Condition)* bulunan kısa ama etkili bir tanımla ifade bulur. Lyotard'a göre modernitenin ayırt edici bir özelliği hem bilimin hem de devletin meşrulaştırılmasında "üst-anlatılar"a olan güvendir ve bu güven "Garp (*Occident*) denilen seçim"e içkindir (1984, s. 8). Üst-anlatılar "tinin diyalektiği, anlamın hermenötiği, rasyonel ve çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı gibi" çeşitli biçimler alır (s. xxiii). Ancak Lyotard, Aydınlanma sonrası düşüncenin iki ana çizgisini temsil eden iki yalın üst-anlatı tipi belirler: Modern bilimde ve ilerleme düşüncesinde örtük olan "özgürleşme anlatısı" ile Hegelciliğin ve Marksizmin "spekülatif anlatısı" (s. 37). Lyotard'a göre bu üst-anlatılara olan inancımız hem toplum hem de kültürde gerçekleşen geniş kapsamlı gelişmeler nedeniyle sarsılmıştır. Lyotard bilginin ve enformasyon teknolojisinin merkezde olduğu bir üretim biçiminin egemen olduğu bir çağı nitelemek için "sanayi sonrası" toplum kavramını benimser. Bu toplum biçiminin kültürel ve düşünsel karşılığı, "üst-anlatılara yönelik inançsızlık"la nitelenen postmodern kültürdür (s. xxiv). İronik olan şu ki, moderniteye olan inanç kaybı bu kültürün rasyonel meşrulaştırmaya yönelik yeni talebinin dolaylı bir sonucudur.

Lyotard'ın bu tartışmadan çıkardığı siyasal sonuçlar ağırlıklı olarak şüpheci ve otoritarizm karşıtıdır. Toplumun büyük, bütünselleştirici bir teori yoluyla yapay surette homojenleştirilmesi ya da birleştirilmesi artık mümkün değildir. Toplumu "dil oyunlarının heterojenliği" ya da "yamanmış ku-

rumlar" olarak görmemiz gerekir. Toplum, Newtoncu mekaniğin uygulaması yerine "dil parçacıklarının pragmatiği"ne daha elverişli "toplumsallık bulutları"ndan meydana gelir (1984, s. xxiv-xxv). Habermas'ın uylaşım teorisi bile heterojenliği baskıcı bir birliğe indirger; zira toplumun indirgenemez çoğulluğunu ihmal eder: "Uylaşım eskimiş ve şüphe götürür bir değer haline gelmiştir" (a.g.y., s. 66). Toplumu "mümkün olan en iyi girdi/çıktı eşitliği"ni garantileyen verimli bir sisteme indirgemeye çalışan 'performativite ruhu'na karşı bir ölçüde direnişi, ancak toplumsal ve kültürel formların çeşitliliğiyle heterojenliği sağlayabilir (a.g.y., s. 45-6). Sadece geçici ve yerel uzlaşım arzulanmalıdır; sadece geçici fikir birlikleri aranmalıdır. Bütünselleştirici bir teoriye duyulan kalıntı nostaljinin bedeli "terör", "aynı dil oyununun içindeki bir oyuncuyu ortadan kaldırarak ya da ortadan kaldırmakla tehdit ederek ulaşılan başarıdır" (a.g.y., s. 64). Sanatsal modernizm, ancak imge ve anlatı kurallarına –önceki modernizmlerin koyduğu kurallara bile– karşı süreğen olarak yenilenen bir meydan okuma olarak anlaşıldığında "bütünlüğe karşı" söz konusu "savaş"ta bir müttefiktir: "Postmodernizm, bu şekilde anlaşıldığında modernizmin sonuna gelmiş hali değil, oluş halidir ve bu hal daimidir" (Lyotard, 1984, s. 79; krş. A. Benjamin, 1992).

Postmodern teşhisin açık şekilde eleştirel bir keskinliği vardır. Yakın geçmişin felaketlerine karşı önemli bir tepki olarak görülebilir. Postmodernistler için faşizm ve Sovyet komünizmi bütünselleştirici teorinin – toplumun bütününü ulus iradesine ya da sosyalist ütopya hedefine tâbi kılmaya yönelik her çabanın– tehlikelerini gösterir. Postmodernistler, çeşitliliğin totaliter bir şekilde bastırılmasını teşvik edebilecek siyasal söylemler başta olmak üzere bütün söylem biçimlerini sekteye uğratmaya çalışırlar. Kendi kimliğinin bütünlüğü için "öteki"nin rasyonalist temelde indirgenmesine ya da bastırılmasına karşı çıkarlar. "Farklılığı" ve "özne konumları"nın çoğulluğunu yerleşikleştirmeye çalışırlar (Laclau ve Mouffe, 1985). Özellikle uzmanlar ve entelektüeller olduklarını iddia eden liderler başta olmak üzere bütün liderlerin iddialarına şüpheyle bakarlar. Hatta demokratik meşruiyet konusunda otorite olduğunu iddia eden Habermas gibi aydınlardan bile şüphe duyarlar. Daha zor olan ise, postmodernizmin *inşacı* siyasetinin farkına varmaktır (bkz. Bennett, 2004). Lyotard "bir değer olarak adalet ne eskimiştir ne de şüphelidir" argümanını elbette savunmuştur (1984, s. 66). Ancak, kendisinin bir adalet düşüncesi için attığı pozitif adımlar –farklılık ile çeşitlilik yanında yerelliğe ve geçiciliğe bağlılığı– bizi pek bir

yere götürmez. Diğer yazarlar belirgin şekilde postmodernist olan bir siyaset geliştirmekte daha başarılı olmuşlardır. Iris Marion Young, sosyalist ve feminist düşüncenin topluluk idealine karşı keskin bir itiraz sunar. "Toplumsal ilişkilerde karşılıklı özdeşleşme kurma" arzusunu mezhepçilik, şovenizm ve hatta ırkçılıkla bağdaştırır. Birlik ve bütünlük arzusu "sınırlar, ikilikler ve dışlamalar yaratır" (Young, 1990a, s. 301; krş. 1990b). Carol Gilligan, "özen etiği"nin içerdiği, diğer kişinin ihtiyaçlarına gösterilen sınırsız ilgiye vurgu yapar (Gilligan, 1982). Ötekiliğin ve farklılığın olumlanması Julia Kristeva, Jane Flas ve Alice Jardine'in feminizmini de etkilemiştir (Nicholson, 1990; Deutscher, 1997). Edward Said, Gayatri Spivak ve Homi Bhabha'nın "post-kolonyalizm"i, "Oryantalizm"in tecrit edici söylemini ve "madun kimlikler"in direnişini irdeler (Said, 1978; Spivak, 1999; Bhabha, 1994; krş. Connor, 1989, 9. Bölüm). Baudrillard'ın "göstergenin ekonomi politiği", Sitüasyonist "gösteri toplumu" çözümlemesinin izleklerini tekrarlasa da, onun yazılarından aynı şekilde inşacı bir siyaset çıkarmak da zordur (bkz. Baudrillard, 1988; krş. Kellner, 1989).

Postmodernizmin içgörülerine rağmen, baskı ile sömürü gibi evrensel kategoriler ya da eşitlik ile topluluk gibi evrensel ideallerden nihai olarak vazgeçip vazgeçemeyeceğimiz açık değildir. Lyotard'ın eleştirel teori eleştirisi kesin görünmemektedir. Sadece yerel ve geçici uylaşımın aranması gerektiği argümanı Habermas'ın yaklaşımına pek karşıt sayılamaz. Habermas'a göre hakiki uylaşıma sadece yaklaşılabilir, hiçbir zaman tam olarak ulaşılamaz. Gerçek anlaşmalar her zaman geçicidir ve gözden geçirilmeye tabidir; dolayısıyla kendilerinin doğru olduklarını bildikleri için inançlarını başkalarına dayatanların dogmatik şovenizmine asla izin verilmez. Aslında, Habermas haklıysa, erişilemez olan hakiki uylaşım beklentisi, dogmatik hakikat savına meydan okumak için tek dayanak noktasıdır (Bernstein, 1985; Habermas, 1987).

Sonuç olarak postmodernizmin en ikna edici unsurları negatif ya da eleştirel içerimleridir. Farklılığa bağlılığın değerlendirmeye yönelik bir çerçeve, ötekiliğin ya da çeşitliliğin her türlü bastırılışını reddeden örtük bir adalet teorisini içerimlediği şüphe götürmez. Ancak postmodernistler de bizatihi kendi katı eleştirel ilkelerini ihlal etmeden nasıl daha sistematik bir adalet anlayışı sunabilirler? Siyasal pratiğin daha sistematik bir dayanağının yokluğunda, az sayıda seçeneğimiz kalır. Düpedüz siyasi şüpheciliğe ve duyarsızlığa düşecek olursak, bu seçenek, şüphesiz ki, muhafazakârlıkla

eşanlamlı olacaktır. Aktif siyasal katılım için iyi bir gerekçe görmemek kaçınılmaz şekilde statükoyu kabul etmektir. Bazı postmodernistler gerçekten de çağdaş kapitalizmin sunduğu olanakları överler (krş. Bennett, 2004). Ancak Jane Bennett'in de dikkat çektiği gibi, postmodernist düşünürler siyaset ve toplum hakkında çeşitli radikal bakış açıları geliştirmeye devam ederler. Kavramsal şemalarımızın zorunlu eksikliği –gerçekliği ya da adaleti tek seferde bütünüyle kavrama çabalarının kaçınılmaz başarısızlığı– konusundaki postmodernist ısrar hiç değilse farklılığa ve hiçbir zaman ele avuca gelmeyen bir oluşa karşı öz-eleştirel bir bağlılığı yerleştirmeye hizmet eder.

Belirli bir anlatı tutarlılığını ve erekselliğini (mutlu olmasa da bir son) fazlaca vurgulamak riskiyle de olsa, Habermasçı eleştirel teori ile postmodernizm arasındaki tartışma belki de çağdaş kıta Avrupa'sı geleneğinin merkezî tartışması olarak görülebilir (krş. White, 1991; Hoy ve McCarthy, 1994; Honneth, 1995; Falzon, 1998). White'a göre postmodernist yaklaşımlar ötekiliğe yönelik, yeni düşüncelere ve katılımcılara açıklık ilkesi üzerine kurulu bir söylem etiği tarafından bile garantilenemeyecek bir saygıyı ısrarla vurgularlar. Bu bakımdan Foucault'nun "benliğin, hakikatin ve rasyonalitenin toplumsal inşası ile kendi kıvrımlarına tam oturmayan alanlar arasında bulunan tutarsızlık ya da uyumsuzluk deneyimlerini körükleyen" soykütüksel modernite tarihleri daha faydalıdır. Temel ve indirgenemez olan "ötekiliğe karşı sorumluluğumuzu" yerleştirmek için bir "uyumsuzluk ontolojisi" zorunludur (White, 1991, s. 19-20). Ancak ötekiliğe karşı sorumluluk, onu tamamlayan "eyleme sorumluluğumuzu" ortadan kaldırmaz; dolayısıyla en ikna edici haliyle Habermas'ın söylem etiğinde geliştirilmiş türden prosedürel normlara ihtiyaç duyarız. Söz konusu iki sorumluluk türü arasındaki gerilimi çözmeye çalışmak şüphesiz bu makalenin kapsamının dışındadır. White haklıysa, bunun yerine, söz konusu sorumlulukların birbirini tamamlayan içgörülerini korumaya çalışmamız gerekir. Her hâlükârda, postmodernizmin eleştirel kavrayışlarıyla Aydınlanma sonrası düşüncenin diğer önemli gelenekleri arasında er geç bir uzlaşmaya ya da senteze ulaşabileceğimizi ümit etmek, modernistler ile postmodernistler arasındaki tartışmayı Hegelci ve Marksist kökenli bir eleştirel teoriye daha yakın şekilde kuramsallaştırmak olacaktır. Görünen o ki, rahatsız edici bir ikilemle karşı karşıyayız. Özellikle modernitenin siyasal kazançlarından faydalanmaya henüz başlamamış olanlar için siyasal katılım ve eleştirinin ikna edici uylaşımsal ilkelerine yönelik devam eden bir ihtiyaç olduğu açıktır.

Diğer yandan, siyasal eylemin her zaman şüpheli, hatta bazen tehlikeli olabileceğini düşünen postmodernistler de haklı olabilir. Siyasal katılım kaçınılmaz bir şeydir, başarısı ise hep şüphelidir.

Çeviri: **Umut Yener Kara**

Kaynakça

Adorno, T. W.: *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life*, çev. E. F. N. Jephcott (Londra: New Left Books, 1974); Türkçesi: *Minima Moralia*, çev. Ahmet Doğukan, Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2005).

———: *Negative Dialectics* (1966), çev. E. B. Ashton (Londra ve New York: Routledge, 1990).

———: *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, der. J. M. Bernstein (Londra ve NewYork: Routledge, 1991).

Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J. ve Sanford, R. N.: *The Authoritarian Personality* (New York: Harper and Row, 1950); Türkçesi: *Otoriteryan Kişilik Üstüne*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Om, 2003).

Adorno, T. W. ve diğ.: *The Positivist Dispute in German Sociology*, çev. G. Adey ve D. Frisby (Londra: Heinemann Educational Books, 1976).

Allison, H. E.: *Kant's Transcendental Idealism; An Interpretation and Defense* (New Haven, Conn. ve Londra: Yale University Press, 1983).

Althusser, L.: 'Marxism and humanism', *For Marx*içinde, çev. B. Brewster (Londra: Allen Lane, 1969); Türkçesi: 'Marksizm ve hümanizm', *Marx İçin* içinde, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki, 2015).

Anderson, P.: *Considerations on Western Marxism* (Londra: Verso, 1979); Türkçesi: *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy (İstanbul: Birikim Yayınları, 2004).

———: *In the Tracks of Historical Materialism* (Londra: Verso, 1983).

Ansell-Pearson, K.: *Nietzsche contra Rousseau* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Aronson, R.: *Sartre; Philosophy in the World* (Londra: Verso, 1980).

Ayer, A. J.: *Language, Truth and Logic* (1946); (Harmondsworth: Penguin, 1971).

Bacon, F.: *The Advancement of Learning* (1605), der. G. W. Kitchin (Londra: Dent, 1973).

Bair, D.: *Simone de Beauvoir* (Londra: Vintage, 1990).

Baudrillard, J.: *Selected Writings*, çev. M. Poster (Cambridge: Polity, 1988).

Baynes, K.: 'Democracy and the *Rechtstaat:* Habermas's *Faktizität und Geltung*', *The Cambridge-Companion to Habermas*içinde, der. S. K. White (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1995), s. 201-32.

Beauvoir, S. de: *Pyrrhus et Cinéas* (Paris: Gallimard, 1944); Türkçesi: *Denemeler*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Payel, 1989).

———: *The Second Sex* (1949), çev. H. M. Parshley (Harmondsworth: Penguin, 1972). Türkçesi: *İkinci Cins, I, II*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel, 1993).

Benhabib, S. ve Dallmayr, F.: *The Communicative Ethics Controversy* (Cambridge, Mass. ve Londra: MIT, 1990).

Benjamin, A., der.: *Judging Lyotard* (Londra ve New York: Routledge, 1992).

Benjamin, W.: 'The work of art in the age of mechanical reproduction', *Illuminations* içinde, der. H. Arendt, çev. H. Zohn (Londra: Fontana/Collins, 1968); Türkçesi: *Teknik Olarak Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı*, çev. Gökhan Sarı (İstanbul: Zeplin Kitap, 2015).

Bennett, J.: 'Postmodern approaches to political theory', *Handbook of Political Theory* içinde, der. G. F. Gaus ve C. Kukathas (Londra ve Thousand Oaks, Calif.: Sage, 2004), 4. Bölüm, s. 46-56.

Bernstein, R. J. , der.: *Habermas and Modernity* (Cambridge: Polity, 1985).

Bhabha, H. K.: *The Location of Culture* (Londra ve New York: Routledge, 1994).

Boyne, R.: *Foucault ve Derrida* (Londrave Boston, Mass.: Unwin Hyman, 1990).

Bubner, R.: *Modern German Philosophy*, çev. E. Matthews (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1981).

Camus, A.: *The Rebel*, çev. A. Bower (New York: Alfred A. Knopf, 1954); Türkçesi: *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2009).

Cassirer, E.: *The Philosophy of the Enlightenment*, çev. F. C. A. Koelln ve J. P. Pettgrove(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1951).

Connerton, P.: *The Tragedy of Enlightenment* (Cambridge ve New York: Cambridge University-Press, 1980).

Connor, S.: *Postmodernist Culture* (Oxford ve Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1989).

Critchley, S.: *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2001).

Cruickshank, J.: *Albert Camus and the Literature of Revolt* (Oxford: Oxford University Press, 1960).

Culler, J.: *Saussure* (Londra: Fontana/Collins, 1976).

Deleuze, G.: *Nietzsche and Philosophy*, çev. H. Tomlinson (Londra: Athlone Press, 1983); Türkçesi: *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2000).

Deleuze, G. ve Guattari, F.: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. R. Hurley v. d. (New York: Viking, 1977); Türkçesi: *Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012).

———: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. B. Massumi (Londra: Athlone Press, 1988).

Derrida, J.: *Speech and Phenomena*, çev. D. B. Allison (Evanston, III.: Northwestern University-Press, 1973).

———: *Of Grammatology*, çev. G. C. Spivak (Baltimore, Md ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1976); Türkçesi: *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011).

———: *Writing and Difference*, çev. A. Bass (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1978; Chicago, III.: Chicago University Press, 1978).

———: *Positions*, çev. A. Bass (Chicago, III.: University of Chicago Press, 1981).

———: *Margins of Philosophy*, çev. A. Bass (Chicago, III.: University of Chicago Press, 1982).

———: 'The laws of reflection: Nelson Mandela, in admiration', *For Nelson Mandela*içinde, der. J. Derrida ve M. Tlili (New York: Seaver, 1987).

Descartes, R.: 'Meditations on first philosophy', in *The Philosophical Works of Descartes*, 2 cilt; 1. cilt, çev. E. S. Haldane ve G. R. T. Ross (Londra ve New York: Dover, 1931).

Deutscher, P.: *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy* (Londra ve New York: Routledge, 1997).

Dews, P.: 'Introduction', J. Habermas, *Autonomy and Solidarity*içinde, der. P. Dews (Londra: Verso, 1986).

———: *Logics of Disintegration* (Londrave New York: Verso, 1987).

Dryzek, J. S.: 'Democratic political theory', *Handbook of Political Theory içinde*, der. G. F. Gaus ve C. Kukathas (Londrave Thousand Oaks, Calif.: Sage, 2004), 11. Bölüm, s. 143-54.

Elliott, G.: 'Further adventures of the dialectic', *Contemporary French Philosophy*içinde, der. A. Phillips Griffiths (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1987).

Falzon, C.: *Foucault and Social Dialogue: Beyond Fragmentation* (Londrave New York: Routledge, 1998).

Foucault, M.: *Madness and Civilization*, çev. T. Howard (Londra: Tavistock Publications, 1971); Türkçesi: *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992).

———: *Birth of the Clinic*, çev. A. M. Sheridan Smith (New York: Random House, 1973); Türkçesi: *Kliniğin Doğuşu*, çev. İnci Malak Uysal (Ankara: Epos Yayınları, 2002).

———: *The Archaeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith (Londra: Tavistock, 1976); Türkçesi: *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

———: *Discipline and Punish*, çev. A. Sheridan (Harmondsworth: Penguin, 1977a).

———: 'Intellectuals and power: Interview with Gilles Deleuze', *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, çev. D. F. Bouchard ve S. Simon (New York: Cornell University Press, 1977b).

———: 'Truth and power', *Michel Foucault; Power, Truth, Strategy* içinde, der. M. Morris ve P. Patton(Sydney: Feral Publications, 1979).

———: 'Nietzsche, genealogy, history', *The Foucault Reader*içinde, der. P. Rabinow (New York: Pantheon, 1984).

Freud, S.: *The Psychopathology of Everyday Life*, çev. A. A. Brill (Harmondsworth: Penguin, 1938); Türkçesi: *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*, çev. Şemsa Yeğin (İstanbul: Payel Yayınları, 2000).

———: *The Interpretation of Dreams*, çev. J. Strachey (Harmondsworth: Penguin, 1976); Türkçesi, *Düşlerin Yorum 1*, çev. Emre Kapkın (İstanbul: Payel Yayınları, 1996).

Gatens, M.: *Feminism and Philosophy* (Cambridge: Polity, 1991).

Geoghegan, V.: *Reason and Eros; The Social Theory of Herbert Marcuse* (Londra: Pluto Press, 1981).

Gilligan, C.: *In a Different Voice; Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass. Ve Londra: Harvard University Press, 1982).

Godwin, W.: *Enquiry Concerning Political Justice* (1798), der. I. Kramnick (Harmondsworth: Penguin, 1976).

Habermas, J.: 'Technology and science as "ideology" ', *Towards a Rational Society*içinde, çev. J. J. Shapiro (Londra: Heinemann, 1971).

———: *Knowledge and Human Interests*, çev. J. J. Shapiro (Londra: Heinemann, 1972); Türkçesi: *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. Celal Kanat /İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998)

———: 'New social movements', *Telos*, 49 (1981), 33-7.

———: *The Theory of Communicative Action*, 2 Cilt, çev. T. McCarthy (Boston, Mass.: Beacon Press, 1984); Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı (1. Cilt)*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001).

———: *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. F. G. Lawrence (Cambridge: Polity, 1987).

———: *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962), çev. T. Burger (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989); Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dünüşümü*, çev. Mithat Sancar, Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

———: *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev. C. Lenhardt ve S. W. Nicholsen (Cambridge, Mass.: MIT, 1990)

———: *Communication and the Evolution of Society*, çev. T. McCarthy (Cambridge: Polity, 1991).

———: *Justification and Application; Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993).

———: *Between Facts and Norms; Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. W. Rehg (Cambridge, Mass.: MIT, 1996).

Hannay, A.: *Kierkegaard* (Londrave New York: Routledge, 1991).

Hardt, M. ve Negri, A.: *Empire* (Cambridge, Mass. veLondra: Harvard University Press, 2000); Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).

Hegel, G. W. F.: *The Philosophy of Right* (1821), çev. T. M. Knox (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1952); Türkçesi: *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006).

———: *The Phenomenology of Mind* (1807), çev. J. B. Baillie (New York ve Londra: Harper and Row, 1967.

———: *The Philosophy of History* (1822), çev. J. Sibree (New York: Prometheus, 1991); Türkçesi: *Tarih Felsefesi (4 Cilt)* (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011).

Heidegger, M.: *Being and Time* (1927), çev. J. Macquarrie ve E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1967); Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008).

———: 'Letter on humanism' (1947), *Basic Writings*içinde, der. D. F. Krell (New York: Harper-Collins, 1977).

Held, D.: *Introduction to Critical Theory* (Londra: Hutchinson, 1980).

Herder, J. G.: 'Essay on the origin of language' (1770), *On the Origin of Language*içinde, der. J. H. Moran(New York: F. Ungar, 1967).

Holloway, J.: *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, 2. Baskı(Londrave Ann Arbor, Mich.: Pluto Press, 2005).

Holub, R. C.: *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere* (Londra ve New York: Routledge, 1991).

Honneth, A.: 'The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism', in *The Cambridge Companion to Habermas*, der. S. K. White (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1995), s. 289-323.

Horkheimer, M.: 'Traditional and critical theory', *Critical Theory: Selected Essays, Max Horkheimer* içinde, çev. M. J. O'Connell v.d. (New York: Continuum, 1992).

Horkheimer, M. ve Adorno, T. W.: *The Dialectic of Enlightenment*, çev. J. Cumming (Londra: Allen Lane, 1972).

Hoy, D. C. ve McCarthy, T.: *Critical Theory* (Oxford ve Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994).

Hume, D.: *A Treatise of Human Nature* (1739-40), der. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888); Türkçesi: *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2000).

———: *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (1777), der. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902); Türkçesi: *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (Bursa: Biblos, 2014)

———: *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), der. M. Bell (Londra ve New York: Penguin, 1990).

Husserl, E.: *Logical Investigations*, çev. J. N. Findlay (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1970).

Jarvis, S.: *Adorno: A Critical Introduction* (Londra ve New York: Routledge, 1998).

Jay, M.: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of SocialResearch, 1923-1950* (Boston, Mass. VeLondra: Little, Brown, 1973).

Kant, I.: 'An answer to the question: What is Enlightenment?' (1784), *Perpetual Peace and OtherEssays*içinde, çev. T. Humphrey (Indianapolis, Ind. ve Cambridge: Hackett, 1983);

: 'Groundwork of the metaphysics of morals' (1785), *Practical Philosophy*içinde, çev. M. J. Gregor(Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1996).

Kaufmann, W.: *Nietzsche* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).

Keane, J.: *Public Life and Late Capitalism* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1984).

Kellner, D.: *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1989).

Kierkegaard, S.: *Concluding Unscientific Postscript*, çev. D. F. Swenson ve W. Lowrie (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1941).

———: *The Concept of Dread*, çev. W. Lowrie (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1946).

———: 'Fear and Trembling', *Selections from the Writings of Kierkegaard*içinde, çev. L. M. Hollander(New York: Anchor, 1960); Türkçesi: *Korku ve Titreme*, çev. Ebru Çalışkan (İstanbul: Mitra, 2013).

———: *Either Or*, çev. H. V. Kong ve E. H. Kong (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987).

Laclau, E. ve Mouffe, C.: *Hegemony and Socialist Strategy* (Londra: Verso, 1985); Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam (İstanbul: İletişim, 2008).

Lacoue-Labarthe, P.: *Heidegger: Art and Politics* (Oxford: Blackwell, 1990).

Lévi-Strauss, C.: *Structural Anthropology*, çev. C. Jacobson ve B. G. Schoepf (Harmondsworth: Penguin, 1968); Türkçesi: *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları (Ankara: İmge Kitabevi, 2012).

———: *The Elementary Structures of Kinship*, çev. J. H. Bell, J. R. von Sturmer ve R. Needham (Londra: Eyre ve Spottiswoode, 1969).

Lukäcs, G.: 'What is Orthodox Marxism?', *History and Class Consciousness*içinde, çev. R. Livingstone(Londra: Merlin Press, 1971); Türkçesi: "Nedir Ortodoks Marksizm?" , *Tarih ve Sınıf Bilinci* içinde, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları, 1998).

Lukes, S.: *Marxism and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1987); Türkçesi: *Marksizm ve Ahlak*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998).

Lyotard, J-F.: *The Postmodern Condition*, çev. G. Bennington ve B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984); Türkçesi, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem (İstanbul: Vadi, 1997).

McNay, L.: *Foucault; A Critical Introduction* (Cambridge: Polity, 1994).

Marcuse, H.: *Soviet Marxism* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1958); Türkçesi: *Sovyet Marksizmi*, çev. Seçkin Çağan (May Yayınları, 1969)

———: *Eros and Civilization; A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1966); Türkçesi: *Aşk ve Uygarlık*, çev. Seçkin Çağan (May Yayınları, 1969).

———: *One-Dimensional Man* (Londra: Sphere Books, 1968a); Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1997).

———: 'Philosophy and critical theory', *Negations*içinde(Harmondsworth: Penguin Books, 1968b).

———: *An Essay on Liberation* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1969); Türkçesi: *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013).

———: *Five Lectures; Psychoanalysis, Politics, and Utopia* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1970).

Marx, K.: 'Economic and philosophical manuscripts' (1932), *Early Writings*içinde, çev. R. Livingstone ve G. Benton (Harmondsworth: Penguin Books, 1975).

–: 'Theses on Feuerbach' (1845), *Early Writings*içinde, çev. R. Livingstone ve G. Benton(Harmondsworth: Penguin Books, 1975).

–: *The German Ideology*, der. C. J. Arthur (Londra: Lawrence ve Wishart, 1977); Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez, Tonguç Ok (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013).

Mechner, B. F.: *Herder's Social and Political Thought; From Enlightenment to Nationalism* (Oxford: Clarendon Press, 1965).
Mortley, R.: *French Philosophers in Conversation* (Londrave New York: Routledge, 1991).
Nicholson, L. J. , der.: *Feminism/Postmodernism* (New York veLondra: Routledge, 1990).
Nietzsche, F.: *Beyond Good and Evil*, çev. R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1973); Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Enver Günsel (İstanbul: Tutku Yayınları, 2015).
———: *Untimely Meditations*, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1983).
Norris, C.: *Derrida* (Londra: Fontana/Collins, 1987).
O'Brien, C. C.: *Camus* (Londra: Fontana/Collins, 19 70).
O'Hagan, T.: *Rousseau*, gözden geçirilmiş edisyon (Londra ve New York: Routledge, 2003).
Outhwaite, M.: *Habermas; A Critical Introduction* (Cambridge: Polity, 1994).
Patton, P.: *Deleuze and the Political* (Londra ve New York: Routledge, 2000).
Pettit, P.: *The Concept of Structuralism* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1975).
Piaget, J.: *Structuralism*, çev. C. Maschler (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1971).
Pivcevic, E.: *Husserl and Phenomenology* (Londra: Hutchinson, 1970).
Plant, R.: *Hegel* (Londra: Allen &Unwin, 1973).
Poster, M.: *Sartre's Marxism* (Londra: Pluto Press, 1979).
Rousseau, J. -J.: *The Social Contract and Discourses*, çev. G. D. H. Cole (Londra: Dent, 1973).
———: *Emile*, çev. B. Foxley (Londra: Dent, 1974); Türkçesi: *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009).
Ryan, M.: *Marxism and Deconstruction* (Baltimore, Md. ve Londra: Johns Hopkins University-Press, 1982).
Said, E.: *Orientalism; Western Conceptions of the Orient* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978); Türkçesi: *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2003).
Sartre, J. -P.: *Being and Nothingness*, çev. H. E. Barnes (Londra: Methuen, 1958); Türkçesi: *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen (İthaki Yayınları, 2009).
———: *Intimacy*, çev. L. Alexander (St Albans: Panther, 1960).
———: *Les Mains Sales* (Londra: Methuen, 1961); Türkçesi: "Kirli Eller" , *Toplu Oyunlar* içinde, çev. Işık M. Noyan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2007).
———: 'Vietnam: imperialism and genocide', *Between Existentialism and Marxism* içinde, çev. J. Matthews (Londra: New Left Books, 19 74).
———: *Critique of Dialectical Reason*, 2 Cilt; 1. c. , *Theory of Practical Ensembles*, çev. A. Sheridan - Smith (Londra: New Left Books, 1976).
———: *Existentialism and Humanism* (New York: Haskell, 1977); Türkçesi: *Varoluşçuluk ve Hümanizm*.
Saussure, F. de: *Course in General Linguistics* (1916), der. C. Bally ve A. Sechehaye, çev. W. Baskin (New York ve Londra: McGraw-Hill, 1959); Türkçesi: *Genel Dilbilim Yazıları*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014).
Singer, P.: *Hegel* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1983).
Spivak, G. C.: *A Critique of Post-Colonial Reason* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
Sprintzen, D. A.: *Camus: A Critical Examination* (Philadelphia, Pa.: Temple University Press, 1988).
Taylor, C.: *Hegel* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1975).
Thompson, J. B. ve Held, D. , der: *Habermas: Critical Debates* (Londra ve New York: Macmillan, 1982).

Warren, M. E.: 'The self in discursive democracy', *The Cambridge Companion to Habermas* içinde, der. S. K. White (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1995), s. 167-200.

Weber, M.: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. T. Parsons (Londra: Allen &Unwin, 1930); Türkçesi: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Miray Köktürk (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2000).

West, D.: *An Introduction to Continental Philosophy* (Cambridge: Polity, 1996).

White, S. K. : *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1988).

———: *Political Theory and Postmodernism* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1991).

Whitehead, A. N. ve Russell, B.: *Principia Mathematica* (1903), 3 Cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

Wiggershaus, R.: *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance* (Cambridge: Polity, 1994).

Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. D. F. Pears ve B. F. McGuinness (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1961); Türkçesi: *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 1985).

Wolff, R. P. , Moore Jr. , B. ve Marcuse, H.: *A Critique of Pure Tolerance* (Londra: Cape, 1969).

Young, I. M.: 'The ideal of community and the politics of difference', *Feminism/Postmodernism* içinde, der. L. J. Nicholson (Londra ve New York: Routledge, 1990a).

———: *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990b).

Önerilen Okumalar

Critchley, S.: *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2001).

Solomon, R. C.: *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1988).

West, D.: *An Introduction to Continental Philosophy* (Cambridge: Polity, 1996).

3
TARİH

Richard Tuck

1960'ların sonlarından itibaren siyasal düşünce tarihiyle modern siyaset felsefesi arasındaki ilişkiye açık bir paradoks damgasını vurmuştur. Bir yandan Quentin Skinner, John Pocock ve John Dunn gibi önde gelen siyaset teorisi tarihçilerinin bir kısmı çalıştıkları konunun modern teoriyle çok az ilişkili olduğunu farklı zamanlarda açıkça kabul ederken, diğer yandan aynı tarihçilerin çoğu, siyaset felsefecilerinin cumhuriyetçilik, demokrasi ya da adalet gibi meseleler üzerine yürüttükleri tartışmalara önemli katkılar vermişlerdir. Dahası bu açıklamalar, fikirleri ve üslupları kendi dönemlerine uyarlayarak yeniden canlandırmak için klasikleri talan etmeye yönelik kadim alışkanlığı devam ettiren felsefecilerin şevkini kıramamıştır. (Bu açıdan en açık örnekler Nozick'in Locke'u (1974), Kavka'nın Hobbes'u (1986) ve belki, Rawls'un Kant'ı (1971) kullanma biçimidir.) Bazı felsefeciler –özellikle Macintyre ve Taylor– kendimizi, kültürümüzün karmaşık tarihlerinden soyutlayamayacağımızı ve tarihsiz bir siyaset teorisinin hem kavramsal olarak yavan hem de ahlaki açıdan tehlikeli olduğunu savunacak kadar ileri gitmişlerdir. Bu yüzyılın başlarında genel kabul gören şekliyle pozitivist siyaset bilimini uygulayanlar siyasal düşünce tarihiyle ilgilenmeyi reddetmiş olsalardı şaşırmazdık. Ama burada rahatsız edici olan, 1960'tan bu yana olan dönemdeki pozitivizm karşıtı nesile kıyasla positivist neslin, teorilerin tarihini incelemenin modern dönemi anlamak açısından gerekliliği konusunda daha hevesli olmasıdır. Buna bağlı olarak bu bölümde, önce siyasal düşünce tarihi üzerine 1960'larda başlayan metodolojik tartışmayı ve

siyaset teorisinin klasik metinlerinin modern kullanımına tarihçilerin gerçekten ne ölçüde karşı çıktıklarını açıklamaya çalışacağım.

1870'den 1970'e kadar olan dönem Anglo-Amerikan dünyasında siyaset üzerine düşünmenin tarihinde tuhaf bir evreydi (bu durum, daha düşük düzeyde olsa da Kıta Avrupa'sında da böyleydi). Dönemin tuhaflığını nitelemenin birkaç farklı yolu var. Bir alternatif, Sidgwick ve Rawls arasında, siyaset felsefesi üzerine az çok bilinen başat bir çalışmanın yokluğuna işaret etmektir. *Bir Adalet Teorisi*'nin *(A Theory of Justice)* eleştirmenlerinin dikkatini çeken ilk sorun budur. Diğer bir alternatif, 1950'lerdeki ciddi yorumcuların "şu an için... siyaset felsefesi[nin] öldü"ğüne (Laslett, 1956, s. vii) inanabilmiş olmalarıdır. Benim de tercih ettiğim bir diğer alternatif, geleneksel siyasal düşüncenin başat temalarından bazılarının –metanın nasıl üretilmesi ve paylaşılması gerektiğiyle ilgili sorular– siyasal düşüncenin diğer temalarıyla neredeyse hiç ilgilenmeyen bir bilim insanları grubuna devredilmiş olmasıdır. Adam Smith, James Mill, John Stuart Mill, Sidgwick ya da Marx sadece iktisatçı değillerdi: Metanın üretimi ve paylaşımı üzerine yazdıkları, kendilerine ait orijinal ahlak felsefelerinin içinde yer alıyordu. Ama on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında bu tür isimler ortaya çıkmadı. Keynes bile "klasik" yazarların çoğunluğuna kıyasla çok daha teknik ve uzmanlaşmış bir iktisatçıydı. Bu sorular doğal olarak yönetim tarafından hesaba katılacak ölçüde merkezî oldukları için siyasal düşünce (tabii, o dönemde olduğu kadarıyla) gerçek siyaset işinden muazzam ölçüde koparıldı.

Bu nasıl oldu? Bir bakıma, insan davranışı üzerine değerden bağımsız bilimsel çalışma yapma amacı Aydınlanma'dan itibaren Avrupa kültürünün merkezinde yer almıştı. Ancak, on dokuzuncu yüzyılın sonlarının özelliği insan davranışıyla ilgili entelektüel araştırma yürütmenin, toplumsal yaşamın belirli kesitlerine adanmış, değerden bağımsız olduğu iddia edilen, teknik bir disiplinler kümesiyle ahlak felsefesine yönelik yüksek düzeyde ve ziyadesiyle müstakil bir tutum arasında bölünmesiydi. Açıktır ki, bu gelişmede Kant'ın etkisi önemliydi; zira Kant, etikle beşeri bilimler arasında tam da böyle bir bölünmeyi başlatmıştı. Bu ayrıştırmanın pratikteki yansıması, insan davranışı üzerine düşünürken, ahlak felsefesine ayrılan entelektüel kaynaklardan daha başka bir ölçekteki entelektüel kaynakları gerektiren zor, sistematik ve etkileyici çalışmalara gömülü olması nedeniyle 'nesnel' beşeri bilimin etikten daha fazla ağırlığa sahip olmasıydı, ki Kant bu sonuç-

tan rahatsız olurdu. Buna bağlı olarak, Kant'ın Almanya'daki takipçilerinin ilk nesli İngiliz siyasal ekonomisini keşfeden ve Kantçı bilime çeviren nesildi. Yaptıkları, Kantçılığa karşı duydukları derin husumet böyle bir bilime duydukları husumete ve Smithçi siyasal ekonominin bilim olamayacağının farkında olmalarına dayanan Hegel ve Marx gibi eleştirmenleri ayağa kaldırmış ve öfkelerini üzerlerine çekmişti.

Ancak Kant'ın etkisi özellikle uygulamada istikrarlı ya da daimi bir şekilde karşılık bulamadığı için on dokuzuncu yüzyılın sonlarında siyaset teorisinin maruz kaldığı büyük değişimi açıklamak açısından yeterli değildir. İngiltere'nin, Millci bir versiyonla olsa da faydacılık hep hüküm sürdüğü müddetçe Kantçı etkilere çok açık olmadığı aşikâr. Kıta Avrupa'sında ise yüzyılın ortası Hegelcilerin ve Kant'ın diğer eleştirmenlerinin dönemiydi. Kantçılığın beşeri bilimlerin teorik temeli olarak benimsenebilmesi ya da yeniden benimsenebilmesi için dışsal bir gelişmeye ihtiyaç vardı. Söz konusu gelişmenin, 1860'larda siyasal iktisadın yeni bir türünün gerçekten değerden bağımsız bir beşeri bilimin ilk ve en açık örneği olduğunun gitgide daha fazla kabul edilmesi olduğunu düşünmek mantıklı olacaktır.

Bunun İngiltere'deki kökleri on dokuzuncu yüzyılda süren faydacılık eleştirilerinde ve özellikle John Grote gibi düşünürlerin kişiler arası fayda karşılaştırmaları yapılabileceği fikrine karşı hamlelerinde bulunabilir. Grote, ölümünden sonra yayınlanan *Faydacılık Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*'de *(An Examination of the Utilitarian Philosophy)*, ilk olarak Mill'in *Faydacılık*'ta *(Utilitarianism)* bahsettiği "yüksek" ve "aşağı" hazlara karşı bir argüman geliştirmiştir:

> [E]sasen, bir kimyagerin iki sıvıyı tadarak karşılaştırabilmesinin aksine, iki haz birbirleriyle karşılaştırılarak değerlendirilemez: Faydacı hazlar hakkında, sanki onlardan keyif alan zihinden bağımsız, ayrı varlıklarmış gibi konuşarak dilinin kurbanı olur: hazlar, her zaman bizden bir şeylerle karışır. Bu, hazlar arasında bu türden bağımsız bir karşılaştırılabilirlik olduğu yönünde felsefi açıdan sağlam sonuçlara ulaşabilecek şekilde konuşmamızı engeller.
>
> Aslında hazlara, bağımsız olmaları dolayısıyla birbirleriyle karşılaştırılacak şeyler olarak bakmayız. Aksine, kendi tarihlerine ve nedenlerine sahip, birinden keyif alabilmemize diğerinden tiksinmenin eşlik etmesini beraberinde getiren farklı keyif türlerini kapsayarak yaşamın diğer kesitleriyle iç içe geçmiş olduklarını görürüz. Bu da, bir hazzın diğerleriyle karşılaştırılabilmesini tamamen imkânsız hale getirir. Yanı sıra, bir hazla diğeri arasındaki aralıkta zihnin değiştiği hatırlanmalıdır: Karşılaştırmanın aracı olarak kullanabileceğiniz herhangi bir mihenk taşınız, değeriniz yoktur. Gençliğinde ahlaken düşük, olgunluğunda derinden mümin

> olan bir insanı düşünelim: Bulunulan konuma göre geçmişteki yaşamına dönük bakışı büyük ölçüde değişecektir: Ama genel olarak, bu insanın bir zamanlar keyif aldığı şeylerden nasıl olup da haz duyduğunu merak edeceğini düşünüyorum. Olgunluk dönemindeki zihinsel çerçeveye özgü samimiyet [bu iki farklı dönemdeki hazların] serinkanlılıkla karşılaştırılabilirliğini imkânsız kılmaktan başka bir şey yapmayacaktır ...
>
> Birçoğumuz kendi hazlarımızı biliriz ve diğerlerinin hazzını genellikle hiç önemsemeyiz. Besin, içecek ve barınak gibi evrensel isteklerimizin ötesine geçip hazzın şu an anlayamadığımız bir mizaç ve doğada olduğu alana erişene kadar herkes için geçerli bir mutluluğu anlayamam (Grote, 1870, s. 53-5).

Sidgwick *Etiğin Yöntemleri*'nde *(The Methods of Ethics)* aynı şeyleri söylemiştir: "[F]arklı duyguların temsilî hoşluğu, bu hoşluğu temsil eden zihnin (ya da başkalarının kılavuzluğunu seçtiğimiz ölçüde zihnin (ya da zihinlerin) fiilî koşullarındaki değişikliklerle süresiz bir şekilde dalgalanır ve değişir" (Sidgwick, 1874, s. 129). (Buradaki tartışması bütünüyle Grote'nin tartışmasını model alır.)

Sidgwick'in örneğinin herkesçe pek de hoş bilinmeyen bir şekilde gösterdiği gibi bu eleştirmenler, sağlam bir alternatif önermekten ziyade faydacılık karşıtı argümanlarıyla daha etkili olmuşlardır. Hem Grote'nin hem de Sidgwick'in faydacılığın değiştirilmiş ve daha iyi temellendirilmiş bir versiyonunu geliştirmeye çalıştıkları söylenebilir (Grote J. S. Mill'in yakın arkadaşıydı). Ama ikisi de çok desteklenen bir ahlak teorisi geliştirmekte başarılı olamadılar. Sidgwick (kendisininki de dâhil olmak üzere) her faydacı teorinin amacını açıklayıcı bir şekilde not etti:

> [V]arsayımsal olarak bütün hazların birbirleriyle ve bütün acılarla karşılaştırılabilir olmaları gerekir ... Bu varsayım, Maksimum Mutluluk nosyonunda bulunur: Zira niceliksel olarak aynı ölçekle ölçülemeyen öğelerin toplamını "olabildiğince büyük" yapma girişimi matematiksel bir saçmalıktan ibaret olacaktır. Bu nedenle, bu varsayıma yönelik (İkinci Kitabın [daha önce alıntıladığım cümlenin bulunduğu] 3. Bölümünde tartışılan) itirazların ağırlığı mevcut yöntemin aleyhine olmak durumundadır (1874, s. 384).

Sidgwick, *Etiğin Yöntemleri*'nin hiçbir yerinde bu itirazların ciddiye alınmaması gerektiğini söylemez. Aslında kitabının ilk baskısı çıktıktan hemen sonra, hüzünle "kitabımın ilk kelimesi 'Etik', son kelimesi 'fiyasko'" dediği söylenir (ki gerçekten de öyledir) (Hayward, 1901, s. xix).

Ancak, bu eleştiriler insan davranışı üzerine herhangi bir ciddi açıklamanın, kişiler arası fayda karşılaştırmasından artık kaçınmak zorunda olduğunu tüm açıklığıyla ortaya koymuştu. Smithçi ya da "klasik" siyasal

ekonomi bu tür karşılaştırmalarla doluydu: Malların eşitlikçi paylaşımını gerekçelendirmek için farklı bireylerin karşılaştırmalı olarak azalan marjinal faydaları Benthamcı gelenekte malların eşitlikçi paylaşımını gerekçelendirmek için kullanılmakla kalmamış, bizatihi emek değer teorisi, tartışmalı bir şekilde, kişiler arası fayda karşılaştırması üzerine temellendirilmişti. Smith ve takipçilerine göre emek, tanımı itibariyle, külfet demekti ve metanın iki kişi arasında adilane bir şekilde mübadele edilmesi, birinci kişinin ilk metanın üretiminde yaşadığı sıkıntının diğer kişinin ikinci metanın üretiminde yaşadığı sıkıntıya denk olması anlamına geliyordu. Bu nedenle, kişiler arası karşılaştırmanın imkânsızlığının siyasal ekonomi hakkında genel bir şüpheciliğe yol açmış olması gerektiği söylenebilir. Fakat 1860'larda bazı iktisatçılar öznenin dönüştürülebileceğini ve bu sorunlardan kurtarılabileceğini bağımsız çalışmalarında farkettiler.

Söz konusu kurtarma hikâyesinin tamamı burada anlatılamayacak kadar uzun; ama esasen iki evreye ayrılabilir. Jevons, Walras ve Menger'in temsil ettiği ilk evre kişiler arası karşılaştırmanın açıkça reddini içermekteydi. Jevons'ın belirttiği gibi:

> Okur ...herhangi bir anda bir zihindeki duygu miktarını bir diğerinde yaşananın miktarıyla karşılaştırmaya yönelik bir girişimin hiçbir zaman yapılmadığını görecektir. Bu tür bir karşılaştırmayı yapmamızı sağlayacak bir yol olmadığını düşünüyorum. Bir zihnin bildiğimiz şeyler karşısındaki duyarlılığı bir diğer zihninkinden bin kat daha fazla olabilir. Ama duyarlılığın bütün yönleriyle oransal olarak farklı olduğu göz önüne alındığında, farkı hiçbir zaman keşfedemeyiz. Dolayısıyla, her zihin diğer bütün zihinler için anlaşılmazdır ve duygunun ortak paydasına ulaşmanın mümkün olmadığı söylenebilir ([1871] 1888, s. 14).

Bu alıntıya paralel olarak, çalışmalarında emek teorisinin yerini "adilane" mübadeleyi her bir tarafın ihtimal dâhilindeki bütün alternatif düzenlemelerde olacağından daha iyi olduğu bir durum olarak tanımlayan modern nosyon aldı. İronik bir şekilde, bu yeni teori Marx'ın *Kapital*'iyle neredeyse aynı zamanda yayımlandı: İç çelişkilerini Marx'ın açığa çıkardığı siyasal ekonominin yerini bu eleştiriye geçit vermeyen bir siyasal ekonomi yaklaşımı aldı. Marksizmin kendine özgü tarihini ve içerisine doğduğu toplumların içinde en üst düzeye gelememesini her şeyden önce bu yer değiştirme açıklar.

Yeni iktisatçıların ilk neslinin çalışmalarında bu ilkelere dayanan, sistematik *sosyal* tercih izahı yoktu (sadece Walras'ın *Saf İktisadın Unsurları (Elements of Pure Economics)* (1954, s. 143, 511) adlı eserinde böyle bir şeyin ipucu

en ham haliyle verilir). Jevons, Sidgwick'i takdir ederdi –ve bu duygu karşılıklıydı– ve her ikisi de yeni siyasal ekonominin (tutarsız bir şekilde olsa da) Sidgwickci faydacılık içine yerleştirilebileceğini düşünüyordu. Ancak iktisatçılar kısa bir süre sonra, 1897'de, Vilfredo Pareto'nun Pareto ilkesi modeliyle ileri sürdüğü minimalist sosyal tercih ilkesinin mümkün olduğunu göreceklerdi. Esasen Pareto, Jevons ve Walras'da görünen değişim değerinin operasyonel tanımını genelleştirmiştir: Bütün tarafların kötü addetmediği ya da en azından bir tarafın daha iyi bulmadığı alternatif bir düzenleme olmadığı takdirde, herhangi bir toplumsal düzenleme "optimal" ya da "verimli" olacaktır. Pareto ilkesinin önemi kişiler arası fayda karşılaştırmalarını dışarıda bırakmasıdır; zira sosyal konumlar katılımcıların kendi, kıyaslanamaz fayda standartlarına göre değerlendirilecektir. Ancak, tam da bu nedenle işe yaramaz bir ilke olduğu söylenebilir: Böyle bir ilke temelinde hangi sosyal tercih mümkün olabilir? Aslında, Pareto ilkesinin (görünüşte) savunduğu önemli bir sosyal tercih olacaktı: Bu, bir toplumda malların tahsisinin tekelci ya da oligopolistik üreticilerden ziyade tam anlamıyla rekabetçi piyasa tarafından belirlenmesine yönelik tercihti. Bunun titiz bir şekilde gösterilebilmesi büyük bir entelektüel çaba gerektirmiş ve ancak 1950'lerde mümkün olmuş olsa da (bkz. Debreu, 1959), temeldeki fikir, on sekizinci yüzyıldan itibaren bilinen, tam anlamıyla rekabetçi bir ekonominin tekelci bir ekonomiye kıyasla daha fazla mal ürettiği ve dolayısıyla bu malların herkes açısından, tekelci bir ekonomide mümkün olan herhangi bir tahsisten daha fazla fayda sağlayacağı bir paylaşım biçiminin olması gerektiğiydi.

Bizatihi Pareto modern sosyalizmin bu gerçeği kabul edip mükemmel rekabetle ulaşılabilecek tahsis biçimini toplumsal iradeyle yaratmak için çabalaması gerektiğini savunuyordu. Aslında bu tür bir tahsisin ortaya çıkartılmasında, fiyaskolar ve yozlaşmayla malul gerçek bir piyasa sisteminden ziyade sosyalizmin daha etkili olacağı argümanını başlıca sosyalizm savunusu olarak öne sürüyordu (1971, s. 267-9). Sanayileşmiş dünyanın karşı yakasında, on dokuzuncu yüzyılın sonlarının ve yirminci yüzyılın başlarının, kasten ve başarılı bir şekilde karteller üzerinden örgütlenmiş olan güçlü Alman sanayii başta olmak üzere, tekelci tröstler ve kartellerin en parlak dönemi olduğu unutulmamalıdır. Siyasal denetimin olmadığı bir ekonominin tam anlamıyla rekabetçi bir ekonomiden farklı olduğu açıktı. Pareto'nun fikirleri 1930'larda ve 1940'larda, Mises (1920) gibi merkezî planlama prosedürlerinin hiçbir zaman verimli bir şekilde işleyemeyeceğini savunan sosyalizm ve komünizm karşıtlarını hedef aldı. Abram Bergson (1938; 1949) ve

Oscar Lange (1942) gibi yazarlar sosyal planlamanın amacı olarak bir Pareto optimum kabul ederek ve bu amaca malların merkezî dağıtımı vasıtasıyla ulaşmanın başarısızlığa mahkûm bir kapitalist mekanizmada olduğu kadar kolay olacağını ileri sürerek muhafazakârları hazırlıksız yakalamaya çalıştılar. İkinci Dünya Savaşı sonrasında belirli Doğu Avrupa rejimlerindeki fiilî uygulamalar bir ölçüde bu önerileri izledi. Ama hiçbir zaman Bergson'un umduğu başarıya ulaşamadılar. (Geriye dönük bir okumayla, en iyi argümanın Mises'e ait olduğuna inanmamak zor olacaktır.) Ama sosyalist projeye bu şekilde bakmak, en azından modern bakış açısından anlamlı olmak gibi bir avantaja sahipti ve sosyalistleri otantik Marksizmin teknik sorunlarından koruyordu.

Pareto ve haleflerinin temsil ettikleri yeni ekonomi heybetli bir entelektüel inşaydı - gerçekten evrensel olmak açısından o zamana kadarki en makul aday olarak görünen bir ahlak ilkesi üzerine kurulan bir beşeri bilimdi. Herhangi bir ahlaki bakış kapsamında Pareto ilkesini en azından bir bileşen olarak reddetmek zordur. Bu açıdan bir beşeri bilimin temeli olarak kullanılmış olması 250 yıl önce kendini koruma ilkesinin kullanılmasına benzer. On yedinci yüzyılda, "ahlak bilimi"nin kurucuları muhtemel bütün etik ve hukuksal sistemlere zemin oluşturan temel bir ilkeyi –bireyin kendini koruma hakkı olduğunu– saptadıklarını düşünmüşlerdi. Ardından açıklamalarının, diğer ahlaki teorileri ne olursa olsun herhangi bir okur açısından inandırıcı olacağı beklentisiyle, sadece bu ilkeye dayanan doğa yasalarını olabildiğince detaylı bir şekilde anlatmaya çalıştılar. Yüzyıl ya da daha fazla bir zaman boyunca bu "bilim" Avrupa üniversitelerinde modern iktisat kadar hâkim olageldi; takip eden kaderi ise, insan davranışını bilimsel olarak açıklama yönündeki herhangi bir iddiasının ne kadar temelsiz olduğunu gösterir.

Her iki teoride de "bilimsel"le kastedilen "evrensel"di. Her ne kadar birçok modern iktisatçı Pareto ilkesinin bir şekilde "değerden bağımsız" olduğunu iddia etmiş olsa da, bu kesinlikle doğru değildi. Bu ilke en azından, insanların alternatif bir duruma kıyasla daha iyi oldukları ve kendimizin de daha kötü olmadığımız bir durumu tercih etmemizi gerektirir ve böylelikle kendi refahımız sorun olmadığında başkalarının refahına *özen* gösterdiğimiz varsayılır. Etkili ahlak teorisyenlerinin bir kısmı (özellikle Hobbes) altruistik bütün duyguların gizlenmiş egoizm olduğunu ileri sürmüşlerdi. Bu teorisyenler haklılarsa Pareto ilkesi anlamsızlaşır. Zira kendi refahımıza bağlı olarak iki sonuç karşısında tavırsız olduğumuz doğru olsaydı sonuç-

lardan birini diğerine tercih etmemizin hiçbir iyi nedeni olmazdı. Bir Paretocu olmak kesin bir ahlaki konum almaktır. Ancak, bu konumun oldukça yetersiz olduğu ve uygulamada bu konumu benimsemeyen ve ahlaki olduğu söylenebilecek herhangi bir bakışa sahip olan pek fazla insana rastlamayacağımız doğrudur. Aynı şey, kendini koruma ilkesi için de söylenebilir.

Her halükârda, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında ve yirminci yüzyıl başlarındaki iktisatçıların ve siyasal ve sosyal bilimler ekollerindeki taraftarlarının konularını dayandırdıkları ilkelerin evrenselliği "nesnel" bir "beşeri bilim"den bahsedilebileceğini varsaymalarını sağladı. Bunun fevkalade açıklayıcı bir örneği, Paul Samuelson'ın, yirminci yüzyılın ilerleyen evrelerindeki başat ekonomi ders kitabı olan *İktisat*'ında[1] görülebilir. Samuelson kitapta şunları yazar:

> "Güzellik bakanın gözündedir" aforizması daha iyi ve daha kötüye dair yargıların *öznel* değerlendirmeleri barındırdıklarını hatırlatır. Ama bu, birinin burnunun diğerininkinden *nesnel* olarak daha kısa olduğu gerçeğini çürütmez. Benzer şekilde, belirli bir ekonomik durumda, farkedilmesi ve yalıtılması ne kadar zor da olsa geçerli bir gerçekliğin bileşenleri vardır. Cumhuriyetçiler için ayrı, Demokratlar için ayrı, işçiler için farklı ve işverenler için farklı, Ruslar için ayrı ve yine Çinliler için daha başka bir iktisat teorisi yoktur. İktisatçıların –hepsi değil ama– çoğunluğu fiyatlar ve istihdamla ilgili birçok temel ilke üzerinde makul ölçüde görüş birliği içindedir.

Bunu söylemek, iktisatçıların *politika* alanında hemfikir oldukları anlamına gelmez. A iktisatçısı, her ne pahasına olursa olsun tam istihdamı savunabilir. B iktisatçısı, tam istihdamın fiyat istikrarı kadar önemli olmadığını düşünebilir. İzlenecek doğru ve yanlış politikalarla ilgili temel sorular saf bilimle çözülemez. Bu sorular etik ve "değer yargıları" alanına aittir. Uzmanın yapabileceği, farklı kararların içerdiği uygulanabilir alternatifleri ve gerçek maliyetleri göstermektir. Buna rağmen akıl, kalbin alanına ait olanı kalbe bırakmalıdır. Zira Pascal'ın da söylediği gibi kalbin, aklın hiçbir zaman bilemeyeceği nedenleri vardır (1976, s. 7-8. Bu ders kitabı büyük ölçüde 1950'lerde ve 1960'larda derlenmiştir).

Bu alıntı birçok açıdan açıklayıcıdır. İlk olarak, iktisatçılar arasındaki "makul görüş birliği"nin "geçerli bir gerçekliğin bileşenleri" açısından nasıl kanıt olarak görüldüğünü ve uygulamada, özneler arasılığın nesnellikle nasıl karıldığını gösterir. İkinci olarak, Samuelson gibi (yazılarının toplandığı derlemenin adı *Bilimsel Yazılar Seçkisi* [*Collected Scientific Papers*] olan) "bilimsel" bir beşeri bilim insanının bile genel teorisinde daha geleneksel bir

---

[1] Paul A. Samuelson, *İktisat*, çevirmen bilinmiyor (İstanbul: Menteş Yayınları, 1963).

etik biçiminin oynadığı rolü de gösterir. Bu genel teorik çerçevede "değer yargıları"nın, Samuelson'ın bir çeşit Kantçı olduğunu düşündürtecek derecede gücü olduğu kabul edilir; ancak, değer yargılarının kategorik buyruk üzerine doğru düşünme sürecinden çıkarsanmaması gerekir. Daha ziyade, üzerinde verilecek kararın "yurttaşlar"a bırakıldığı "gönül"le ilgili meselelerdir.

Bu iki tema –değer yargılarının sistematik, rasyonel düşüncenin ürünü olmadıkları ve modern bir toplumda kamu politikasının ahlaki temelleri üzerinde vatandaşların karar vermeleri gerektiği– yirminci yüzyılın ilk yarısında Kuzey Amerika'da (ve tipik olarak nispeten daha düşük derecede olmasına rağmen, İngiltere'de de) siyaset teorisi tarihi üzerine yürütülen çalışmalara egemen olmuştur. Klasik metinler külliyatı üzerine yürütülen çalışmalar, kalbin hareketlerinin düzenlenebilmesi ve geleceğin vatandaşlarının karar alırken kullanabilecekleri değerler dizisiyle tanıştırılmasının bir yolu olarak görülmüştür. Bunun bir örneği, bu yüzyılın ortalarında siyasal düşünce tarihinin etkili ders kitabı olan ve (ilk baskısından bu yana hiçbir zaman baskısı tükenmeyen) George Sabine'ın *Siyasal Düşünceler Tarihi*'dir (1937). Sabine, ilk baskıya yazdığı önsözde "ne mantık ne de olgunun bir değere işaret ettiği" yönündeki Humecu argümana bağlılığını layıkıyla belirtir:

> Siyaset teorisinin, bir bütün olarak alındığında, doğru olduğunu söylemek zordur. Bileşenleri arasında, zamanla nesnel olarak doğru ya da yanlış oldukları kanıtlanması muhtemel olgulara dair belirli yargılar, ya da olasılık hesapları bulunur. Aynı zamanda, bir araya getirmeye çalıştığı bileşenler arasındaki mantıksal uyumla ilgili sorunları içerisinde barındırır. Ancak istisnasız bir şekilde, gerçeğin algılanmasını, olasılık hesabını ve uyumun değerlendirilmesine zarar veren değerleri ve tercihleri de içerir ... (Sabine, [1937] 1963, s. v)

Ve Sabine bakış açısını, dürüst bir şekilde, "bir çeşit sosyal görecilik" olarak betimledi (a.g.y., s. vi). Konunun tarihine olan ilgiyle olgu/değer ayrımının gerçekliğine ve nesnel siyaset biliminin mümkün olduğuna olan güvenin benzer bir birleşimi bu nesilden olan birçok yazarda görülebilir. Bu açıdan bir diğer iyi örnek, 1930'larda siyaset bilimi üzerine olağanüstü pozitivist çalışmalar yürütmüş ve bu çalışmalarına 1950'de *Siyasal Düşünürler Tarihi (A History of Political Philosophers)* eklemiş olan İngiliz George Catlin'dir.

Anahatları itibariyle, beşeri bilimler ve siyaset teorisi arasındaki bu, ikincil derecede Kantçı (ya da belki Humecu) ittifak, açıkça bilinen göreciliği 1950'lerde bazı gerginliklere yol açmış olsa da 1960'lara kadar devam etti.

David Easton, 1951'de yazdığı etkileyici bir makalesinde zamanın siyaset bilimi bölümlerindeki siyaset teorisi tarihçilerinin uygulamalarına saldırıyor; söz konusu tarihçileri geçmişin fikirlerinde parazit gibi yaşadıkları ve gerçekten ampirik bir siyaset bilimi ortaya çıkarmadıkları ya da uygun bir "değerlendirmeye yönelik referans çerçevesi" üretmedikleri gerekçesiyle eleştiriyordu. (Easton'ın, siyaset bilimin birincil amacının ampirik siyaset bilimini ortaya çıkarmak olduğunu düşündüğünü söylemek gerekir.) Bu örnekte gördüğümüz türden daha dar bakışlı pozitivistlerden gelen saldırılar karşısında ve kısmen modern görecilikten duyulan daha eski korkudan dolayı, bazı seçkin siyasal düşünce tarihçileri Kuzey Amerika'da savaş sonrası dönemde bazı ebedi hakikatlerin, çalıştıkları konuya gömülü olduğunu gören bilge figürler olarak ortaya çıktılar. Hannah Arendt, Eric Voegelin ve en önemlisi Leo Strauss, Batı siyasal düşüncesinin klasik metinlerinin temsil ettiği ve –genelde bölük pörçük ve yanıltıcı bir biçimde olsa da– modern siyaset biliminin erişemediği gelenek üzerine konuşuyorlardı. Bu düşünürler, Sabine'ın, hiçbir siyaset teorisinin tam anlamıyla "doğru" olarak kabul edilemeyeceğine yönelik inancını Easton kadar lanetliyorlardı.

Ancak 1950'ler, aynı zamanda, siyaset bilimine standart bakışın teorik temellerinin çok daha az güvenli görünmeye başladığı yıllardı. Bu kısmen, bu tür bir beşeri bilimin ortaya çıkma ihtimaline yönelik Wittgenstein sonrası şüpheci gelenekten kaynaklanıyordu. (Bu şüphecilik, örneğin Peter Winch'in 1958'de yayınlanan *Sosyal Bilim Fikri (The Idea of Social Science)* kitabında ifade bulmuştu.) Ama siyaset bilimi kalesi içindeki gelişmeler de aynı derecede önemliydi. Tarihsel olarak Kenneth Arrow'un ünlü "İmkânsızlık Teoremi"nin (1951) en önemli rolünün bu olduğu söylenebilir: Zira Arrow'un, herhangi bir beşeri bilimcinin bekleyebileceği titizlikle gösterdiği, toplumsal değerler hakkında karar veren eğitimli vatandaşlar programının –Samuelson ve diğerlerinin belli belirsiz varsaydıkları tasvirin– anlamsız olduğuydu. Arrow, yirminci yüzyıl iktisadının temel öncüllerini, özellikle kişiler arası karşılaştırmanın reddini ve sosyal tercihin temel ilkesi olarak Pareto ilkesine dayanmayı kabul ediyordu. Ama bu merkez "bilim"in çevresine önceki dönemlerden yazarların dayandıkları, toplumsal olarak kabul gören değerler kümesinin yerleştirilebileceği fikrini reddediyordu. Zira Arrow'a göre, çok makul ve son derece liberal birkaç koşulun en azından birini ihlal etmeden vatandaşların bireysel değerlerini toplumsal olarak tutarlı bir şekilde düzenleyebilecek bir yöntem olamazdı. Arrow'un mesajının tam

olarak yerleşmesi uzun zaman aldı (bunun Amartya Sen gibi yazarların bu mesajı daha geniş bir okur kitlesine taşıdıkları 1960'ların sonuna kadar gerçekleşmediği söylenebilir); ama "Teorem"i bütün vatandaşların toplumsal değerler hakkında karar verdiklerine yönelik güvenin eskiden olduğu kadar sorgusuz oluşmasını imkânsız kıldı.

Aynı zamanda, merkez "bilim" siyaseten çok daha ihtilaflı bir mesele haline geldi. Daha önce de gördüğümüz gibi yüzyılın ilk yarısında, bir neoklasikçi açısından katı bir Marxçı yaklaşımı benimsemek imkânsız olsa da sosyalistlerin neoklasik iktisatçılar olmaları mümkündü. Bu açıdan, Samuelson'ın hem kapitalist hem de sosyalist için tek bir iktisadın olduğu yönündeki argümanı doğruydu. Ama Bergson ya da Lerner'ın sosyalizmi, bir bürokrasinin ilkesel olarak, tam anlamıyla rekabetçi bir piyasanın ürettiği paylaşımları taklit etmek için kaynak dağıtabileceğine ve aynı bürokrasinin bazı genel sosyal amaçları desteklemek için, gerektiğinde paylaşım biçimlerini değiştirebileceğine duyulan güvene dayanıyordu. Bergson ve Lerner'a göre bürokrasi, vatandaşların bireysel düzeydeki fayda ölçekleriyle ilgili bilgiden yola çıkarak ortak kabul gören bazı ilkeler üzerine temellenen, bireysel fayda işlevlerindeki değişikliklere duyarlı bir "toplumsal refah fonksiyonu" inşa edebilirdi.

Bir merkezî kurumun böyle bir inşanın gerektirdiği kadar bilgiye erişebileceği ya da bu bilgiyle başa çıkabileceği fikri hep mantıksızdı; ama asıl darbeyi, 1950'lerde kamu maliyesi üzerine yazanlar vurdu; aralarında Samuelson da vardı (bkz. Samuelson, 1954). Bu teorisyenler, insanlar bir kamu malının –bireysel tüketim için edinilmeyen malın– kendileri açısından değerini açıkça bildirdikleri zaman kendilerini vergilendirmeye maruz kıldıkları takdirde bu konuda hiçbir zaman doğru bilgi vermeyecekleri için bir bürokrasinin kamu malları alanında bu türden doğru bilgiye erişmesinin ilkesel olarak imkânsız olduğuna dikkat çektiler. Samuelson aynı durumun azalan maliyet oranlarına sahip herhangi bir sektör için de doğru olduğunu gözlemledi (Samuelson, 1958). Sosyalizmde önemli hizmetlerin çoğunluğu kamu malı ya da (ciddi derecede mali destek alan bir kamu taşımacılığı gibi) kamu malına benzer olacağı için bu gözlemler sosyalist program karşısında zorlayıcı yeni bir itirazı temsil ediyorlardı.

Bunun sonucunda birçok iktisatçı fillî olarak rekabetçi bir piyasanın kendine özgü özelliklerinin farkına vardılar. Bu yeni farkındalığın, hesaba dayalı toplumsal sorunları çözemeyişimizin, aynı sorunları çözmeyi dene-

mememiz gerektiği anlamına geldiğini ve toplumsal karar almayı olabildiğince, yapay olarak tam anlamıyla rekabetçi bir işleyiş düzeninde tutulan bir piyasanın işleyişine bırakmamız gerektiğini (ki bu, Samuelson'ın pek de meraklı olmadığı bir alternatifti) ileri süren Chicago Ekolü gibi güçlü bir şekilde muhafazakâr olan hareketlerin temeli olduğu söylenebilir. Mancur Olson'un ününü hak eden *Kolektif Eylemin Mantığı*'nda *(The Logic of Collective Action)* (1995) örneklediği gibi kamu mallarının toplumsal olarak tedarik edilmesini desteklemeye devam eden teorisyenler bu malların tedarikinin (sendika üyelerini aidatlarını ödemeye mecbur bırakmak için sendikaların zoruyla dükkânların kapatılması gibi) farklı zorlama tekniklerini gerektirebileceğini görmek zorunda kaldılar. Bu gelişmelerin hoş karşılanmayan sonucu, neoklasik iktisadın, artık, siyaseten tarafsız bir bilim olmaktan ziyade sosyalizmin temel varsayımlarına karşı bir meydan okuma olarak görülmesiydi.

Modern siyaset felsefesinin arka planında ortodoks siyaset bilimine özgü söz konusu belirsizlik vardı. 1960'ların sonlarında John Rawls gibi düşünürler çeşitli siyasal ilkelere tutunmak için yeni bir *rasyonel* zemin kümesi oluşturmanın mümkün olduğuna ve siyaset teorimizin ne (Pareto ilkesi gibi) evrensel olarak kabul gören inançların dar çekirdeğine ne toplumumuzun tarihsel olarak verili kültürünün daha geniş periferine bağımlı olduğuna inanmaya başladılar. Doğrusunu söylemek gerekirse Rawls, çalışmalarının içerdiği liberal adalet kuramının bir anlamda kültürümüzden köklendiğini görmenin uygun olacağını her zaman savundu; ama ona göre bu o kadar derinlerdeydi ki, değerlerimizi geliştirmek için, eski siyaset ve ahlak teorisinin tarihsel metinlerini kullanma projesinin gereksiz olduğu açıktı. Rawls'un ünlü "Kantçılığı", geniş ve karmaşık tarihsel kültürle arasına mesafe koymasına yardımcı oldu; bu aynı zamanda, değerleri inceleyen nesnel bilimle değerler üzerine öznel açıklama arasındaki ayrıştırmanın kurucu işleve sahip olduğu yirminci yüzyıl siyaset biliminin hikâyesinde yer edinmesi açısından da önemliydi.

Modern siyaset felsefesi, eski siyasal düşünce tarihi uygulamasına böyle meydan okudu. Değerler alanı rasyonel analize uygun olduğunda türün klasiklerini okumaya dönük geleneksel tutum yerinden edilirdi. Klasikler (Nozick'in çalışmalarında Locke'un ya da Rawls'un eserlerinde Kant'ın yer alışına benzer şekilde) modern görüşlere iliştirilmiş etiketler olarak gezinebilirlerdi. Ama değerlerimizi, belirli bir metni okuyarak ve bu metinle uğraşarak edinebileceğimiz fikri kökten bir gerileme yaşadı.

Bu gelişmeye tarihçiler gereğince yanıt verdiler ve bu, düşünce tarihinin metodolojisi üzerine bugüne kadar devam eden ünlü tartışmanın başlangıcını oluşturdu. Yeni bir siyasal düşünce tarihi türüne yönelik, önemi genel kabul gören iki manifesto 1960'ların sonlarında ortaya çıktı: John Dunn'ın yazdığı "Düşünce Tarihinin Kimliği" (The Identity of the History of Ideas) (1968) ve Quentin Skinner'ın yazdığı "Düşünce Tarihinde Anlam ve Anlama" (Meaning and Understanding in the History of Ideas) (1969). Skinner'in yazısı daha uzun ve kapsamlı bir tartışmaydı ve takip eden tartışmanın büyük bir kısmının ilgisini çekti. Avantajlarından biri, hedeflerini modern siyaset bilimciler arasından açık bir şekilde seçmesiydi ve (nadiren görülen savunmasız bir anda) tarihle teori arasındaki ilişkiye dair en açık sonucu çıkarmasıydı:

> İlk olarak *metnin* kendisinin incelemenin ve anlamanın kendi kendine yeten nesnesini oluşturması gerektiği yönündeki argümanın yol gösterdiği metodolojiyi ele alıyorum. Zira bu varsayım, alandaki çalışmaların çoğunluğuna hükmediyor, en geniş felsefi meseleleri gündeme getiriyor ve en fazla karmaşayı yaratıyor. Bizatihi bu yaklaşım, edebiyat çalışmalarında olduğu kadar düşünceler tarihinde de çalışmayı gerekçelendirmenin belirli bir biçimine bağlı. Genelde şöyle deniyor: Eski felsefi (ya da edebi) eserler üzerine çalışmanın en önemli nedeninin, "evrensel fikirler" ya da hatta, "evrensel [olarak] uygulanabilir" "tarihsiz [bir] bilgelik" biçiminde (olumlayıcı bir ifadeyle) "zamansız bileşenler"i içermeleri olması gerekir.
>
> Öyleyse, böyle bir görüşü benimseyen tarihçi, aslında kendisini, bu tür "klasik metinler"i anlamanın en iyi yolunun ne olduğu sorusuna halihazırda adamış durumdadır. Zira böyle bir çalışmanın tek nedeni "büyük kitaplar"da yer edinen "zamansız soruları ve yanıtları" kurtarmaya ve böylelikle hâlâ devam eden "geçerlilik"lerini göstermeye bağlı olarak anlaşılıyorsa, klasik yazarların her birinin söz konusu "temel kavramlar"la ve "baki sorular"la ilgili olarak ne *söylediklerine* odaklanmak tarihçi açısından sadece mümkün değil, aynı zamanda asli olmak durumundadır. Kısaca amaç, "klasik yazının yeniden değerlendirilmesini, tarihsel gelişme bağlamından hayli ayrık bir şekilde ve siyasal gerçeklikle ilgili evrensel önermeler belirlemeye yönelik daimi önemdeki girişimler olarak" sunmak olmalıdır. Zira bunun yerine, klasik metinleri anlamak için toplumsal bağlamın bilgisini edinmenin zorunlu bir koşul olduğunu ileri sürmek bu metinlerin zamansız ve daimi ilgiyi davet eden unsurları barındırdığını inkâr etmek ve böylelikle söylenenler üzerine çalışmayı tamamen anlamsız kılmaktır ([1969] 1988, s. 30).

Bu alıntıya verilen dipnotlarda Skinner'ın aklındaki isimler Leo Strauss gibi siyaset bilimini eleştiren düşünürler ve Catlin'dir. Skinner, makalenin

ilerleyen sayfalarında klasik metinleri tarihsel özgüllüğe sahip *eylemler* olarak ele almanın yol açtığı sonuçlarla ilgili olarak asıl yargısını dile getirir:

> Sadece, bu tür soruların tarihsel olarak çalışılma nedeninin *yanıtlardan* doğrudan bir şeyler öğrenebileceğimiz olduğu söylendiğinde, bizatihi yanıt olarak *kabul edilenin* genelde farklı bir kültür ya da dönemde bu yanıtla bağlantılı soruların gerektiği gibi "aynı" olduklarını düşünmenin bile hiç faydalı olamayacağı derecede farklı görüneceğini vurgulamak istiyorum. Daha kabaca ifade edersem: Kendimiz için kendi düşünme [işimizi] yapmayı öğrenmemiz gerekiyor (a.g.y., s. 66).

Bir önceki yıl şikâyetlerini aktaran Dunn'ın aynı şekilde düşündüğü açıktır:

> Düşünce tarihinin çok az sayıdaki dalı bir etkinlik tarihi olarak yazılmıştır. İndirgemeci sistemlere olabildiğince (genelde eldeki kanıtların izin verdiğinden daha fazla) yaklaşacak şekilde düzenlenen karmaşık fikir yapıları, zamanın farklı noktalarında incelenmiş ya da morfolojilerinin izleri yüzyıllarca geriye doğru sürülmüştür. Büyük bir düşünürün daha erişilebilir nosyonlarının şeyleştirilmiş yeniden kurguları diğer büyük düşünürlerinkiyle karşılaştırılmış; böylece özellikle siyasal düşünce tarihi alanında olmak üzere, eldeki eserlerin büyük bir kısmında, hangi büyük kitaplardaki önermelerin yazara hangi diğer kitaplardaki hangi önermeleri hatırlattıklarından ibaret olmaya dönük tuhaf eğilimi ortaya çıkmıştır ([1968] 1980, s. 15)

Dunn aynı yıllarda, ünlü kitabı *John Locke'un Siyasal Düşüncesi (The Political Thought of John Locke, 1969)* yeni bir metodolojinin açık ve kapsamlı bir örneğini üretti. Dunn bu kitabında, Peter Laslett'in (bkz. ilerleyen sayfalar) kavrayışını Locke'un düşüncelerinin tarihsel özgüllüğüne doğru genişletti. Kitap, Skinner'ın "kendimiz için kendi düşünme [işimizi] yapmayı öğrenmemiz gerekiyor" yönündeki kaba argümanının eşdeğerini içerir –ki Dunn, sonraları bunun "tuhaf bir şekilde yanlış anlaşılmış" bir cümle olduğunu dile getirir: "Günümüz siyaset teorisinde herhangi bir meselenin Locke'un siyasal konular hakkında söylediği herhangi bir şeyin olumlanması ya da olumsuzlanması etrafında kurulmasını gerçekten anlayamıyorum. "Aynı sıralarda Skinner, klasik bir yazarı benzer bir şekilde tamamen tarihsel olarak inceleyen çalışmalara birkaç önsöz yazarak, Hobbes'u İngiliz devriminin risale savaşının ve özellikle 1649'daki yeni cumhuriyete itaat için "Bağlılık Yemini" üzerine yürütülen tartışmaların bağlamına yerleştiren bir dizi makale üretti (Skinner, 1964; 1965; 1966; 1974).

1960'ların sonlarındaki bu manifestolar bazı öncüllerinin akıllarındaki tarihsel yaklaşım biçimini örnek alabiliyordu. Skinner için en önde gelen örnek, en azından Dilthey'den köklenen (karmaşık felsefi metinler de dâhil

olmak üzere) söyleneni/söylemeyi eylem tarihinin bir parçası olarak gören ve Alman geleneğini İngiliz kisvesi içinde temsil eden Collingwood'du. Ama hem Skinner hem de Dunn için daha yakın zamanlı ve daha yerel timsaller de vardı. Bu timsallerden biri 1960 yılında Locke'un *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'sinin *(Two Treatises on Government)* ünlü bir edisyonunu hazırlamış olan Peter Laslett'ti. Laslett, edisyonun girişbölümünde Locke'un Birinci İnceleme'deki niyetleriyle İkinci İnceleme'deki niyetleri arasında ayrım yapılmaması gerektiğini ileri sürüyordu: Birinci İnceleme'nin belirli bir tarihsel hedefi olan –ki bu kişi, Sir Robert Filmer'dı– bir polemik metni olduğu hep kabul edilmişti ve Laslett (titiz bilimsellik servetiyle) Filmer'ın İkinci İnceleme'nin de hedefi olduğunu öne sürüyordu. Locke'un, liberal değerlerin varsayılan bir tarihindeki rolü ve özellikle Hobbes'u çürüttüğü varsayımı böylelikle sorgulamaya açılıyordu. Burada, Laslett'in Birinci ve İkinci İnceleme arasındaki ilişkiyle ilgili görüşlerinin daha sonraları Profesör Ashcraft (1987) tarafından sorgulandığını belirtmek yerinde olabilir. Yanı sıra, Profesör Tully ve ben İkinci İnceleme'nin, Filmer'ın fikirlerinin çürütülmesinden daha geniş bir hedefi olduğunu ileri sürdük (Tully, 1980; benim görüşlerim 1991 tarihli Carlyle Konuşmaları'mda bulunabilir –yeni yöntemin ilk ve birçok açıdan en iyi örnekleri bir zamanlar olduğundan çok daha şüpheli görünüyor.)

Daha yakın zamanlı diğer timsal John Pocock'tu. Pocock 1957'de göze çarpan bir çalışmayla, on yedinci yüzyıldaki antik tarihçilerin ürettikleri teknik tarih eserleri üzerinde yaptığı yakın okumaya dayalı inceleme vasıtasıyla on yedinci yüzyıl İngiltere'sindeki anayasal çatışmaları çalıştığı *Kadim Anayasa ve Feodal Hukuk*'la *(The Ancient Constitution and the Feudal Law)* ün kazanmıştı. Kitap Pocock'un, tahayyülümüzün sınırlarını ne kadar zorlarsak zorlayalım standart klasik yazar dizinine uymayan ancak, faaliyetlerinin büyük teorisyenlerin faaliyetlerinden daha önemli olduğu tarihsel olarak kanıtlanmış olan bir grup yazara hasrettiği titizlik ve kavrayış açısından muazzam düzeyde sıradışı bir eserdi.

Pocock, takip eden yıllarda bu yaklaşımı savunmak amacıyla genel bir teori geliştirdi; teorisi en açık haliyle 1962'deki yazısında ifade buldu. Bu yazıda, düşünce tarihçilerini, belirli bir toplumdan kendilerine akan siyaset üzerine bütün yazılanları ve siyasetle ilgili diğer ürünleri –Pocock'un ifadesiyle, "stereotipler"i ve "diller"i ve takiben "paradigmalar"ı– anlaşılması ve açıklanması gereken belgeler olarak ciddiye almaya zorluyordu. En önde

gelen siyaset felsefecilerinin bile dilsel pratiklerin inceden inceye belirlenen ve tarihsel olarak özgül arka planına dayanarak okunabileceğini ileri sürüyordu. Pocock'a göre:

> siyasal tartışmada kullanılan dil gitgide artan bir teorik genelliğe sahip olmaya başladığında düşünürün argümanlarının nüfuz edici başarısı geleneksel sembollere başvurmasındaki başarısından ziyade siyasal söylemin geniş teorik genellemeleri içeren açıklamaların mümkün olduğunun kabul edildiği bir alanında yaptığı açıklamaların rasyonel tutarlılığına dayanır. Burada tarihçimiz bir toplumun dili olarak düşünce üzerine çalışan araştırmacı rolünü, er ya da geç, bırakır ve –akla dayalı genel açıklamalar yapabilmek kapasitesiyle– felsefe olarak düşünce üzerine çalışan araştırmacıya dönüşür... [Ama tarihçi, incelediği düşünüre daha geniş dili inceleyerek yaklaştığı için] artık düşünürün dilinin, kendisinin işini yapmasına izin veren soyutlama düzeyine ve düşünürün uğraşlarının, kendi dilini kullanmasına yol veren soyutlama düzeyine bakabilir. Artık, muğlak ifadeye anlamsal açıdan biraz kesinlik verebilir –her düşünür bir gelenek içinde işini yapar; düşünürle geleneğin birbirlerine dayattıkları talepler üzerine çalışabilir (Pocock, 1962, s. 200-1).

Skinner'ın birkaç yıl sonra Hobbes ve Bağlılık Yemincileri üzerine çalışması her iki bilim insanı tarafından bu tür bir yaklaşımın güzel bir örneği olarak görüldü.

Felsefi düşünmeyi özünde (Kral Charles'ı infaz etmek ya da Reformasyon Karşıtı Katolik Kilisesi'ni yönetmek gibi) diğer tarihsel faillerin eylemlerinden hiçbir farkı olmayan bir tarihsel faaliyet olarak görmenin, kendi başına, modern teori açısından önemini inkâr etmek anlamına gelmeyeceğini vurgulamak gerekiyor. Aksine, tarihimizin geriye kalanı ne kadar önemliyse onun da önemini teslim etmek anlamına geliyor. Bu, modern düşüncelerin tarihsel olarak verili niteliğinin bu düşünceleri doğru bir şekilde anlamamızda ne kadar faydalı olduğu konusunda esasa dair sorulara yol açması nedeniyle büyük ölçüde metodoloji üzerine son yirmi yılda[2] yürütülen tartışmaların bir şekilde baştan savdığı bir meseledir. Hiç şüphesiz ki, Marksistler bu meseleyle başlarını hiç ağrıtmamışlardır: Modern topluma hükmeden değerlerin çoğunun ideolojik olduğuna ve insan ırkının iktisadi tarihinin dışsallıklarıyla oluşturulduğuna doğrudan inanırlar. Bu durumda (geniş tanımıyla) bu iktisadi tarihi anlamak, söz konusu değerlerin –söz gelimi, bazı şaşırtıcı şeylerin (örneğin emek değer teorisinin ve kapitalist çıkarın meşruiyetinin) nasıl olup da birlikte işleyebildiklerinin– doğru bir şekilde kavranması açısından vazgeçilmezdir.

---

[2] Elinizdeki derlemenin ilk baskısı 1992 yılında yapılmıştır (ed.n.).

Öte yandan Marksist olmayan birçok düşünür de (örneğin Weber) geçmişe çok daha esnek yaklaşmalarına rağmen benzer bir görüşü benimsemişlerdir. Bu düşünürler, sadece yeni üretim tarzlarının inşasının değil birçok farklı tarihsel eylem türünün bugünkü toplumumuzun benimsediğini söyleyebileceğimiz değer türleriyle belirli bir nedensel bağlantısı olduğuna ve tarihi anlamanın değerlerle ilgili bazı karışıklıkları çözebileceğine inanmışlardır. Bu tarihin bir kısmı ekonomik, bir kısmı siyasal ya da anayapısal (örneğin Reformasyon'un ya da Fransız Devrimi'nin kurumsal hikâyesinin Batı toplumlarının hepsine etkisi) ve bir kısmı, herhangi bir zamanda faillerin erişebildiği teorik kaynaklarla bağlantılı olarak, entelektüel olabilir. Siyasal düşünce tarihi, değerlerimizi anlamanın ayrıcalıklı ve özel bir aracı olarak değil, genel tarihsel araştırmanın bir parçası olarak ele alındığında son kategoriye dâhil olacaktır.

Dolayısıyla, siyasal değerlerimizi büyük metinlerin basit bir incelemesiyle edineceğimiz nosyonuna yönelik saldırı iki yönde ilerleyebilirdi. İlki, modern siyaset felsefesinin analitik olarak ilerletilmesine destek vermekti; bu alternatifte siyasal düşünce tarihi ayrı bir çalışma alanı olarak görülüyordu (bu, Dunn'ın ve Skinner'ın erken dönem açıklamalarında açıkça hissedilebilen konumdu). İkincisi, modern teorilerin tutarsızlıklarının ve sorunlarının soyut düşünmeyle değil teori tarihindeki kökenleri de dâhil olmak üzere tarihsel kökenlerini açığa çıkarmak vasıtasıyla tarihsel perspektiften eleştirisine destek vermekti. Dunn ve Skinner ile onların öğrencileri ve takipçileri, birer tarihçi olarak, fiiliyatta çoğu kez ikinci yaklaşıma yöneldiler; her halükârda (kanımca) hiçbirinin, tarihsel araştırmanın süreçin örneklerini vermek yerine kavramsal sorunları *nasıl* çözdüğü hakkında tam anlamıyla ikna edici ve kapsamlı bir açıklamasını sunmadıklarını söylemek adil olacaktır. Ama modern siyaset felsefesi uğraşı sendeledikçe ve "kendi düşünme [işimizi] kendimizin yapmamız" daha da uzak bir ihtimal oldukça bu ikinci yaklaşım daha da cazip görünmeye başladı.

Bu yaklaşımın özellikle iyi bir örneği bir çeşit klasik cumhuriyetçi teorinin yeniden canlandırılmasıdır. Skinner son yirmi yıldır Machiavelli'nin siyasal düşüncesi üzerine çalışıyor (örneğin bkz. Skinner, 1978; 1981; 1983; 1988; 1990a ve b). Başlangıçta Machiavelli'ye olan ilgisi, siyasal düşünce tarihçilerinin bir yazarın eserinin asıl bağlamını –Machiavelli örneğinde Rönesans dönemi Cicerocu siyaset teorisini– göz ardı ettiklerinde maruz kalabilecekleri yanlış anlamalar için bir örnek teşkil ediyordu (böyle tanımlamak

yerinde olacaktır). Ama Skinner, daha yakın dönemdeki yazılarının bir kısmında Machiavelli'yi (kimi noktalarda makul değişiklikler yapmak kaydıyla), eserlerinde "cumhuriyetçi [bir] siyaset tasavvuru" çıkarabileceğimiz "cumhuriyetçi" bir özgürlük teorisyeni örneği olarak okuyabilmişti. Bu yazılarındaki argümanı Isaiah Berlin'in "pozitif" ve "negatif" özgürlük arasında yaptığı ünlü ayrımdan yola çıkar. Bilindiği gibi Berlin, "pozitif" özgürlükle gerçek çıkarlarımızı temsil eden hatlar boyunca yönlendirilebilmemiz için –paradoksal bir şekilde– çeşitli biçimlerde sınırlandırılmamızı gerektiren bir insan özgürlüğü fikrine (Rousseau ya da Marx'la bağlantılı olduğu söylenen bir görüşe) işaret ederken, "negatif" özgürlük geleneksel liberal nosyona işaret eder. Buna göre bireyler, kendilerinin karar verdikleri amaçların peşinden gidebilme yetilerini maksimize eden bir çerçevede böyle yapabildikçe özgürdürler. Skinner bu ikiliğin, en azından (modern terimlerle) "komünitaryen" ve "hak" teorileri arasında (modern açıdan) keskin bir ayrımın temeli olarak alındığı takdirde, mantıksız olduğunu güçlü bir şekilde ileri sürmüştür:

> Çağdaş liberalizm, özellikle liberteryen olarak adlandırıldığı biçimiyle öz-çıkar ve bireysel haklar dışındaki bütün kavramları kamusal alandan süpürmek tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu yoksunlaştırmayı protesto eden –Hannah Arendt ve daha yakın zamanda Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre gibi– ahlakçılar genel olarak, tek alternatifin "tatbiki" bir özgürlük kavramını [bu, Taylor'ın ancak insani kapasitelerimizi fiilî olarak tatbik ettiğimizde tam anlamıyla özgürlüğe sahip olduğumuzu savunmak için kullandığı bir terimdir] benimsemek ya da polis'in rahmine geri dönmek için açıklanmayan bazı araçlar aramak olduğunu varsaydılar. Buradaki ikiliğin –ister haklar teorisi ister "tatbiki" özgürlük teorisi olsun– yanlış olduğunu göstermeye çalıştım. (Skinner, 1990b, s. 308)

Skinner bunun yerine klasik cumhuriyetçi geleneğin, "negatif" anlamda bireysel özgürlüğümüzü korumak *için* –sözgelimi, Rousseau'nun arzu ettiği türden cumhuriyetçi aktivizmde olduğu gibi– "pozitif" özgürlük teorisyenlerinin gerekli gördükleri uygulamaları da içermesi muhtemel yurttaşlık görevlerimizin epey kapsamlı olacağı cumhuriyetçi katılımı içeren bir yaşam sürmeye gayret etmemiz gerektiği argümanını içerdiğinde ısrar ediyordu. (Skinner, anlatısında Rousseau'ya merkezî bir yer vermedi ve düşünüre en son referanslarında onu "pozitif" özgürlük teorisyeni olarak gördüğü söylenebilir. Öte yandan Rousseau'yu Skinner'ın negatif özgürlükçü cumhuriyetçileriyle aynı çizgide düşünmek de mümkündür.) Bu teorisyenlerin, bu tür bir cumhuriyetçi yaşam olmadan siyasal kurumlar yozlaşacağı ve bir si-

yasal partinin iç tahakkümü ya da emperyal bir gücün dış tahakkümü nedeniyle vatandaşların bağımsızlıklarını kaybedecekleri düşüncesiyle cumhuriyetçi yaşamın gerekli olduğunu savundukları söylenir. Bu durumda pozitif ve negatif özgürlük arasındaki kavramsal ayrım gerekçelendirilebilse bile uygulamada, negatif yaklaşım çok daha az hak temelli bir siyasal rejime zemin oluşturabilir. Skinner yeterince açık bir biçimde çağdaş bir ahlaki ders çıkarmıştır:

> Machiavellici cumhuriyetçilik geleneklerini üçüncü bir güç olarak sıralama girişimime nostaljik modernizm karşıtlığından başka bir şey olmadığı temelinde karşı çıkılacaktır. Modern demokrasilerdeki, bugünkü yönetimin teknik karmaşalarına ve takıntılı gizliliklerine kilitlenmiş siyasal süreçler üzerinde etkin bir denetim uygulamamız gerçekçi bir ihtimal değil. Ama bu karşı çıkış çok kaba bir şekilde formüle edilmiştir. Kamusal yaşamın fiilî yürütme sürecini doğrudan denetleyemeyen, ama kamusal katılımdaki artışın özde temsilcilerimizin hesap verebilirliğini düzeltmeye yaradığı birçok alanı vardır. Bu karşı çıkış geçerli olsa bile asıl meseleyi gözden kaçırır. Cumhuriyetçi siyaset tasavvurunu yeniden görüş alanına sokma isteğinin arkasında, yönetimin halk tarafından halk için gerçekleştirildiği hakiki bir demokrasiyi nasıl kurabileceğimizi anlatması yatmaz. Bu bizim halletmemiz gereken bir meseledir. Bu isteğin nedeni, basitçe, göz ardı edildiğinde maliyetin çok yüksek olduğu, aşırı kötümser bir uyarıyı iletmesidir: Görevlerimize haklarımız karşısında öncelik vermediğimiz takdirde haklarımızın bundan doğrudan zarar görmesi kaçınılmazdır (1990, s. 308-9).

Bu anlatının Machiavelli'yin görüşlerinin tarihsel olarak yeniden inşası olmak açısından ne kadar ikna edici olduğunu burada değerlendirmek istemiyorum. Skinner'ın fikirleri bazı eleştiriler aldı; onun Rousseau öncesi bir cumhuriyetçi teorinin liberal temellerini gözünde büyüttüğü yönündeki eleştiri haklı olabilir. Örneğin, hem antik dönem hem de Rönesans cumhuriyetçileri (çoğunlukla) kölelik de dâhil olmak üzere keskin toplumsal mevki ayrımlarının hür yurttaşların özgürlüğünün korunması açısından gerekli olduğuna emindiler ve liberal haklar teorisyenleri tarafından tam da bu nedenle reddedilmişlerdi. Ama burada, klasik bir metnin bu şekilde okunmasının 1960'ların sonunda önerilen metodolojinin reddedilmesi anlamına gelmediğini vurgulamak istiyorum. Böyle bir okuma, daha ziyade, tarihsel bir soruşturmayı modern bir teorik meseleyi –bu örnekte komünitaryenlerle liberaller arasındaki şiddetli ve mantıksız bir ihtilafı– çözmek ya da aydınlatmak amacıyla yapmak açısından bir örnek teşkil eder.

Yakın dönem yazınından bir diğer örnek Dunn'ın, Locke'un siyasal düşüncesinde yaşayan hiçbir şey olmadığı yönündeki canlı ve abartılı iddiasını

açıkça yadsımasıdır. Dunn, "John Locke'da Canlı ve Ölü Olan Ne Var?" (What is Living and What is Dead in John Locke?) sorusunu doğrudan muhatap aldığı yazısında modern haklar teorisinin Locke'un siyasal yazılarında bulunabileceğine dair popüler anlayışa karşı saldırılarını devam ettirmiştir. Bunu yaparken (her zaman olduğu gibi) Locke'un doğal haklar anlatısını dayandırdığı teist temellere işaret eder. Ama Dunn, artık [Locke'un] "erkeklerin ve kadınların Tanrı'nın tarihi içindeki *rollerini* okumak için irdelediği ana kategori gruplarının büyük ölçüde o zamanın ortamından bağımsız olarak alınabileceğini ve tamamen kendi başlarına bırakıldıklarında da siyasal kaderlerini ifade edebilecekleri"ni kabul etmeye hazırdı (Dunn, 1990a, s. 22). Böyle üç kategori olduğunu ileri sürdü: Bir failin kendi eylemlerinden sorumlu olduğu anlayışı, insan topluluğunun "geçmişteki geniş icatlar yelpazesinin niyet edilmemiş sonucu" olarak kavranması (a.g.y., s. 23) ve *güvenin* kayda değer ve devam eden bütün toplumsal ilişkilerin temeli olarak kavranması. Bu son kategori Locke'un siyasal görüşünün en önemli ve ayrıksı özelliğiydi. Dunn bu özelliğin modern siyaset açısından önemi üzerine diğer çalışmalarında ikna edici bir anlatı kurdu (örneğin bkz. Dunn, 1990b). Dunn'a göre Locke'un farkı bu üç kategorinin de bir araya getirilişindeki ölçülülüktü:

> Bu birleşimin bile, şüphesiz ki, sihirli bir yanı yok. Hiçbir tartışmayı sonlandırmaz ve herhangi bir nihai otorite iddiasına zemin sağlamaz. Fakat bu, onun zayıf yanı değil üstün yanıdır: Makul realizminin göstergesi... Locke'un siyasal faaliyete dair görüşünün katedeceği çok mesafe var. Ama siyasetin hâlâ nasıl bir şeye benzediğini kavrayan –ve bunu en canlı şekilde yapan– bir görüştür: Siyasetin nasıl bir şeye benzediğini boş inanca sapmadan ve ümitsizliğe düşmeden kavrar.
>
> Locke siyasete böyle bakar ve böyle bir bakışı sürdürmeyi başaran başka bir modern düşünür tanımıyorum. Ve siyaseti böyle gördüğü için ve siyaset hâlâ böyle olduğu ve hep böyle kalacakmış gibi göründüğü için Locke'un bakışının tamamen yabancılığı –muazzam tarihsel mesafesi– karşısında soğukkanlı durmak için geçerli nedenlerimiz olduğunu ve bu bakışı bütünlüğü ve temsilî gücüyle yeniden düşünmeye yönelik olarak kullanmak için geçerli nedenlerimiz olduğunu düşünüyorum.
>
> Ve bundan daha canlı ne olabilir? (Dunn, 1990a, s. 25)

Bugünkü argümanlara ışık tutmak amacıyla geçmişteki siyaset teorileri üzerine incelemelerini kullanan bir diğer tarihçi örneği dilsel değişimlerin farklı biçimlerine eğilen ve sayıları gittikçe artan araştırmalarda bulunabilir. Modern düşünürler belirli bir teoriye dair açıklamanın bir parçası olarak

farklı zamanlarda belirli bir anahtar terimin "ne anlama geldiği"ni anlamaya başvurdukları ölçüde, terimlerin belirli bir dönem boyunca ya da belirli bir grupla bağlantılı olarak değişmez olmadıkları yönündeki basit gözlemi kabul ettiler. *Doğal Haklar Teorileri (Natural Rights Theories)* üzerine olan kitabım haklar terminolojisinin karmaşık tarihi üzerine bir okuma sunar (Tuck, 1979). Bu kitapta, aynı zamanda, modern düşünürlerin öne sürdükleri farklı liberal teorilere eğilmek amacıyla erken modern dönemin önde gelen haklar teorisyenlerinden yola çıkarak açıklayıcı güce sahip (örneğin doğal hakların sürekli olarak gönüllü kölelikle bağlantılandırılması gibi) birçok paradoksal unsuru kapsayan bir liberal siyaset kuramı türetmeye çalıştım. Çok daha sistematik bir şekilde hazırlanmış olan *Siyasal Yenilik ve Kavramsal Değişim (Political Innovation and Conceptual Change)* (Ball, Farr ve Hanson, 1989) gibi bir derlemede yer alan yazılar (Profesör Brunner, Conze ve Koselleck'in derlediği ve esin kaynağı oldukları *Tarihî Temel Kavramlar [Geschictliche Grundbegriffe]*) belirli bir türdeki etimolojik analizin modern teoriyi nasıl etkileyebildiğinin çok daha iyi örneklerini sunarlar.

Fakat daha önce de belirttiğim gibi bunların hepsi felsefi düşünümün hizmetindeki tarihsel incelemeye ilişkin *örneklerdir.* Tarihsel incelemenin *neden* önemli olduğuna dair tamamlanmış ve tutarlı bir açıklamadan hâlâ mahrumuz. Böyle bir açıklamanın olmamasının, kısmen olsa da, açıklamaların niceliksel olarak gereğinden fazla olmasının kanıtı olduğu söylenebilir: En azından kısmen, kökleri psikolojimizin derinliklerinde yatan tarihsel etmenleri hesaba katarak düşünmemiz gerektiği açık. Biraz kolaya kaçarak olsa da, kendi tarihine yoğun ilgi duymayan bir toplumun hafızasız bir birey gibi olacağı sıklıkla dile getirilir. Bu klişe bir analojidir ve titizlikle açıklanması gerektiği açıktır. Zira hafızanın birey açısından taşıdığı ve doğrudan işlevsel olan avantajlar toplum için hazır bir şekilde ortaya çıkmazlar. Öte yandan, içerisinde yer aldığımız siyasal ve toplumsal kurumların en devrimci toplumda bile hiçbir zaman baştan ayağa yepyeni olarak icat edilmediklerini *biliriz* (ve bu, modern toplumun daha bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen tarihsel pratiklerinden olan "devrim" kurumu için de böyledir). Düşünürler özel mülkiyet, devlet ve aile gibi temel olanlar da dâhil olmak üzere bu kurumların değerleri ve tutarlılıkları üzerine düşündükleri müddetçe, kurumların varoldukları haliyle tarihsel bir gelişmenin ürünü olduklarını ve özelliklerini belirli bir *düşünceler* tarihi içerisinden edindiklerini hesaba katmaları gerekecektir. Söz konusu tarih, kurumların işleyişine

içkin olabilir; ama yeniden gündeme getirilmesi, aksi takdirde açıklanamayan alışkanlıkları ve varsayımları hemen açığa çıkartabilir.

Bu, 1960'lardaki metodoloji tartışmalarının ne tür bir etki yaptığı sorusunu hatırlatır. Söz konusu tarihçilerin (gördüğümüz üzere) tam anlamıyla tutarlı saiklerle ilerleyen fiilî pratikleri seleflerininkinden kökten farklı mıdır? Bu soruya yanıt vermek için bu yazının ilk yarısında ileri sürdüğüm, siyasal düşüncenin "eski" tarihinin klasiklerin felsefelerinde ifade bulan –ve bütün toplumlarda çok zorlanmadan uygulanabilir olduğu düşünülen– değerlerin peşinden giderek öncelikle türün klasiklerini araştırdığı yönündeki argümanı hatırlamamız gerekiyor. Bununla bağlantılı olarak, Platon, Locke ve Hegel (örneğin) birbirine rakip devlet teorileri geliştirmiştir ve en makul olanı seçmek okura bırakılır (pratikte genelde Locke'un teorisine doğru sürüklenilir). "Yeni" tarihin temel fikri, önemli olanın –mevcut kurumlarımızın ya da dillerimizin tarihi olarak– toplumsal ve siyasal tarihle düşünceler tarihinin birleşimi olduğudur. Devlet, filozofların hakkında düşünce üretecekleri, bağımsız bir mevcudiyete sahip, verili bir varlık değildir: Kısmen pratik zorunlukluklarla, kısmen çok çeşitli faillerin alt düzey teorik düşünümüyle, kısmen de büyük düşünürlerin açık ve özgün fikirleriyle oluşan bir tarihe sahip bir olgudur.

"Yeni" tarihçileri, analizlerine, geleneksel kanonun yanı sıra daha az önemli figürlerin açıklamalarını da eklemeye (ki bunun, genelde kendi kopyası olduğunu da belirtmek gerekir) ve Pocock'u, disiplininin geleneksel konusunu sürekli olarak altüst etmekle yeni tarihin birçok açıdan en tutarlı uygulayıcısı olmaya iten de budur. Siyaset teorisinin klasikleri hakkında geçmişte yazılanların bugünkü tarih incelemelerimizle bağlantılı olmaya devam edeceği açık. Aynı şekilde klasik yazarların yüksek düzeyde felsefi düşüncelerinin bazen kurumlarımızın tarihindeki diğer bileşenlerden daha fazla tarihsel öneme sahip olacakları da açıktır; zira toplumumuz bu düşüncelere önem vermeye devam etmektedir. Dolayısıyla "eski" ve "yeni" tarih arasındaki yapay farklılık genelde çok büyük olmayacaktır. Fakat her ikisinin de içerisinde yer aldığı daha geniş bağlamlar arasındaki fark büyüktür ve bir tarihçinin aydınlatabileceği şeylerden biri, tam da, bağlamlardaki değişim ve siyaset felsefecilerinin bugün içinde yaşadıkları teori dünyasının yirminci yüzyılın başlarındaki dünyadan ne kadar farklı olduğudur.

Çeviri: **Simten Coşar**

Kaynakça

Arrow, K. J.: *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951; 2. Baskı 1963).

Ashcraft, A.: *Locke's Two Treatises of Government* (Londra: Allen & Unwin, 1987).

Ball, T. , Farr, J. ve Hanson, R. L., der: *Political Innovation and Conceptual Change* (New York: Cambridge University Press, 1989).

Bergson, A.: 'A reformulation of certain aspects of welfare economics', *Quarterly Journal of Economics*, 52 (1938), 310-34.

———:'Socialist economics', *A Survey of Contemporary Economics içinde, der.* H. S. Ellis (Philadelphia, Pa.: Blakiston Co. , 1949), s. 412-48.

Brunner, O. , Conze, W. veKoselleck, R.: *Geschictliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur-politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1972)

Catlin, G.: *A History of the Political Philosophers* (Londra: Allen & Unwin, 1950).

Debreu, G.: *Theory of Value* (New York: Wiley, 1959).

Dunn, J.: *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

———:'The identity of the history of ideas' (1968), *Political Obligation in its Historical Context* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 13-28.

———:'What is living and what is dead in the political theory of John Locke?', *Interpreting Political Responsibility* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 9-25.

———:'Trust and political agency', *Interpreting Political Responsibility* içinde (Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1990), s. 26-44.

Easton, D.: 'The decline of modern political theory', *Journal of Politics*, 13 (1951), 36-58.

Grote, J.: *An Examination of the Utilitarian Philosophy* (Londra: Drichton Bell, 1870).

Hayward, F.: *The Ethical Philosophy of Sidgwick* (Londra, 1901).

Jevons, W. S.: *The Theory of Political Economy* (1871), 3. Baskı (Londra: Macmillan, 1988)

Kavka, G. S.: *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

Lange, O.: 'The foundations of welfare economics', *Econometrica*, 10 (1942), 215-28.

Laslett, P. , der.: *Philosophy, Politics and Society* (Oxford: Blackwell, 1956).

———: *John Locke, Two Treatises of Government* (1960); (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Mises, L.: 'Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen', *Archiv fürSozialwissenschaften*, 47 (1920), 86-121.

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974); Türkçesi:

Olson, M.: *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965).

Pareto, V.: *Manual of Political Economy* (1909); çev. A. S. Schwier (Londra: Macmillan, 1972).

Pocock, J. G. A.: *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957).

———:'Aspects of public expenditure theories', *The Review of Economics and Statistics*, 40 (1958), 332-8.

———:*Economics*, 10. Baskı (Tokyo: McGraw-Hill, 1976).

Sidgwick, H.: *Methods of Ethics* (Londra: Macmillan, 1874).

Skinner, Q. R. D.: 'Hobbes's *Leviathan*', *Historical Journal*, 7 (1964), 321-33.

———:'History and ideology in the English revolution', *Historical Journal*, 8 (1965), 151-78.

———: 'The ideological context of Hobbes's political thought', *Historical Journal*, 9 (1966), 286-317.

———: 'Conquest and consent: Thomas Hobbes and the Engagement controversy', *The Interregnum* içinde, der. G. E. Aylmer (Londra: Macmillan, 1974), s. 79-98.

———: 'Meaning and understanding in the history of ideas'. *History and Theory*, 8 (1969), 199-215: *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, der. J. Tully (Cambridge: Polity Press, 1988), s. 29-67.

———'The republican ideal of political liberty', *Machiavelli and Republicanism* içinde, der. G. Bock, Q. R. D. Skinner ve M. Viroli (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 293-309.

Tuck, R. F.: *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Tully, J. H.: *A Discourse on Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Walras, L.: *Elements of Pure Economics* (1874), çev. W. Jaffe (Londra: Allen & Unwin, 1954).

Winch, P.: *The Idea of a Social Science* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1958).

Önerilen okumalar

Ball, T. , Farr, J. ve Hanson, R. L., der: *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Brunner, O. , Conze, W. ve Koselleck, R.: *Geschictliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur-politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1972).

Condren, C.: *The Status and Appraisal of Classic Texts* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985).

Dunn, J.: *Political Obligation in its Historical Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

———: *Interpreting Political Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Gunnell, J.: *Political Theory: Tradition and Interpretation* (Cambridge, Mass.: Harvard UniversityPress, 1979).

Pocock, J. G. A.: 'The history of political thought: a methodological enquiry', *Philosophy, Politics and Society* içinde, İkinci Seri, der. P. Laslett ve W. G. Runciman (Oxford: Blackwell, 1962), s. 183-202.

Skinner, Q. R. D.: 'The republican ideal of political liberty', *Machiavelli and Republicanism* içinde, der. G. Bock, Q. R. D. Skinner ve M. Viroli (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 293-309.

Tuck, R. F.: 'History of political thought', *New Perspectives on Historical Writing* içinde, der. P. Burke (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 193-205.

Tully, J. H. der.: *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (Cambridge: Polity Press, 1988).

4
SOSYOLOJİ

Kieran Healy

Disiplinler arasındaki üretken alışveriş bir paradoksla karşı karşıya. Modern inceleme alanları geniş, ayrışmış durumda ve hep süreğen bir gelişim içerisinde. Bu, aralarındaki sınırın geniş olduğu ve aralarında olası birçok temas alanlarının bulunduğu anlamına gelir. Ortak konular ve örtüşen sorular açısından oldukça bereketli bir alandayız. Buna rağmen ayrışma aynı zamanda kimi belirli noktalarda yüksek oranda uzmanlaşmayı içeriyor ve disiplin sınırlarındaki hareket, olması gerekenden daha az yaygın. Disiplinlerarası çalışmayla ilgili temel sorun, çalışmayı yürütmek için disiplinlere ihtiyacınızın olması ve bir disiplinin bir tür dışlayıcı konuşma olması. Zamanla katılımcılar referans noktalarını ve varsayımları paylaşmaya başlıyorlar. Konuşma daha kapsayıcı hale geliyor. Disiplinler, dışarıda aramak yerine, akraba alanlarda daha iyi geliştirilmiş araçları ve kavramları (ufak çapta ve yetersiz bir şekilde) kendileri için yeniden üretiyorlar (Abbott, 2000). İktisatçılar bir çalışma psikolojisi üretiyorlar, sosyologlar tarihsel gelişmenin bir eskizini çiziyorlar, siyaset felsefecileri toplumsal kurumlarla ilgili bazı biçimlendirilmiş olguları biliyorlar. Bu süreç korkuluklar ve olgusal yanılgılar üretmeyi garanti ediyor; fakat bu aynı zamanda kaçınılmaz, çünkü başarılı bir disiplinin önkoşulu bazı konuların yerleşik ya da disiplin dışı olduklarını varsayma becerisidir.

Bu genel sorunlar sosyolojide birbirine karışmıştır. Sosyoloji en heterojen sosyal bilimdir; bu da yakın akrabası olan diğer disiplinlerden farklı olarak sosyolojinin kendini kurumsallaştırmakta daha az başarılı olduğunu söyle-

menin bir başka yoludur. İktisattan farklı olarak sosyolojinin temel bir analitik alet çantası ve ders kitaplarına kodlanmış ve disiplin içinde ve dışında yaygın olarak meşru kabul edilen modelleri yoktur. İktisat bu açıdan sosyal bilimler alanında biriciktir; İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, tıp ve mühendislik gibi uzmanlıkların eşik bekçiliği özelliğini ele geçirmiş ve eşi görülmemiş bir biçimde politika üretmeye eklemlenirken fizik gibi alanlardaki yayılmacı hırsları geliştirdi (Fourcade, 2006). Diğer yandan, siyaset biliminden farklı olarak, sosyolojinin onu bütünleştirecek, belirgin biçimde tanımlanmış ampirik bir nüvesi de yoktur. Elbette siyaset biliminde teorik ve metodolojik tartışmalar geniştir; fakat yönetsel mekanizmalar ve kurumlar üzerindeki ortak odak noktası, alanın bütünleşmesine yardım etmiştir. Kıyaslamak gerekirse sosyolojide, toplumsal yaşam bütünleşmeyi kolaylaştırmak için fazla geneldir.

Bu durum birlikleri tek bir bayrak altında toplama çabasına engel olmadı. Sosyoloji sözcüğünü ilk kez kullanan Auguste Comte, sosyolojinin sosyal bilimlerin kraliçesi olduğunu, en son ortaya çıkanın sosyoloji olduğunu, çünkü onun en genel ve kapsayıcı sosyal bilim dalı olduğunu düşünüyordu. Fakat bu iddialar pratikte gerçekleşmemiştir. Sosyolojinin uygulanması, metodolojik açıdan genel kuramcıların iddialarının işaret ettiğinden hep daha heterojen olmuştur (ve köşelerine gelindiğinde daha pürüzlüdür) (Stinchcombe, 1968). Benzer biçimde, sosyoloji kuramı örtüşen ve melezlenirken rakiplerini içermeyi ya da onları disiplinlerarası diyalogun dışında bırakmayı başaramamış olan birkaç entelektüel gelenekten köklenmekle daha iyi tanımlanır (Collins, 1994). Entelektüel olmaktan ziyade profesyonel anlamda en başarılı girişim, yirminci yüzyılın ortasında Birleşik Devletler'deki sosyolojiye hâkim olan Talcot Parsons'ın yapısalcı-işlevselci programıydı (Parsons ve Shils, 1951; Parsons, 1952). Parsons kuramsal yaklaşımının hem alanı bütünleştirmesini hem de onu en genel sosyal bilim olarak kurmasını umuyordu. Ancak, ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu "ortodoks oydaşma" (Giddens, 1979) kırılgan ve kısa ömürlüydü; en parlak döneminde bile güçlü eleştirilere hedef oldu.

Yapısal-işlevselcilik sadece süregelen ilgisiyle değil, aynı zamanda tutarlı bir normlar ve değerler çerçevesiyle güdülenmiş bireyleri resmedişiyle de dışarıdan birçok kişinin sosyolojik yaklaşım dediğinde aklına geldiği için burada ele almaya değer. Bu bakışla, bireyler, küçük gruplar, örgütler ve bütün toplumlar iç içe yuvalanmış sistemlerdir ve her yüzey bütün sistemin

devamlılığını sağlamaya yardım eden işlevleriyle açıklanabilir. Bireysel eylemler rollere yüklenmiş normatif beklentilerden ve insanların sosyalleşme yoluyla edindikleri değerlerden etkilenirler. Rol beklentileri ve temel değerlerin kendisi toplumun işlevsel ihtiyaçlarının ürünüdür. Sistemin dengeli bir biçimde işlemesine yardım ederler: Rollerin uyumsuzluğunu cezalandıran belirgin yaptırımları vardır ve daha genel değerler bireysel kişilikler tarafından içselleştirilirler. Normlara uymak insanları tatmin eder. Katıksız egoizmle hareket ederek yoldan çıkmak vicdan azabıyla karşılık bulacaktır ve mevcut herhangi bir anti-sosyal davranış sapkın davranış olarak cezalandırılacaktır. Bu, sosyalleşme yoluyla edindiği değerler tarafından yönetilen ve rol yapısındaki yerine göre davranan, *Homo economicus*'la başa baş giden öznenin, *Homo sociologicus*'un cisimleşmesidir (Hollis, 1977; 2002). Siyaset felsefesinde, bu zıtlığın klasik incelemesi, hem yapısal-işlevselciliği "sosyolojik yaklaşım" olarak tarif eden hem de onun siyasal katılım ve demokratik istikrar açıklamasını eleştiren Brian Barry'nin *Sosyologlar, İktisatçılar ve Demokrasi*'sidir *(Sociologists, Economists and Democracy)* (Barry, 1978).

Parsonscu yaklaşımın standart eleştirisi, uzun süre, insanların normatif beklentilere riayet ettiği ve hem kişisel değerlerin hem de bireysel edimlerin toplumun işlevsel ihtiyaçlarına teleolojik olarak hizmet edeceği, yatıştırıcı bir dünya tarif etmesine yöneliktir. Bu biraz haksız bir eleştiri –ama sadece biraz. Parsons'ın teorisi göründüğünden daha esnek ve inceliklidir; öte yandan esnekliği, açıklayıcı değil betimseldir. Parsonscı anlamda değişim ve çatışmadan söz etmek mümkündür; fakat bu dağarcığı kullanmak pek de verimli değildir. Parsons şeyleri açıklamak için kullanılabilecek bir modelden ziyade, geniş bir kavramsal şema, dev bir dosyalama sistemi ortaya koyar. Yine de çözmek için yola çıktığı sorunun, sırf önerdiği çözüm yetersiz olduğu için ortadan kalkmış olmayacağını akılda tutmakta fayda var. Sibernetik sistemlerin terminolojisini, işlevleri ve geri bildirimi kullanmış olsa da, Parsons *iradeci* bir sosyal eylem teorisi geliştirdiğini düşünüyordu (Parsons, 1968a; 1968b). Toplumsal kısıtlamalar içerisindeki tercihi tarif etmek ve açıklamak istemişti: Bireysel özneler, kararlarının normlar ve değerlerden etkilendiği ve aynı zamanda daha geniş bir çevre tarafından kısıtlandığı toplumsal ortamlarda amaçlarına nasıl ulaşırlar? Bu ortamların ya yapısal olarak belirlendiğini ya da rasyonel ve öz-çıkarı peşinde koşan bireylerin tamamen ellerinde olduğunu görmek istemiyordu. Bary Barnes'ın (1995, s. 53) belirttiği gibi "Parsons'ın iradeciliği tarafından temsil edilen sorunun çözümü bugün, Parsons'ın hayatta olduğu dönemdeki kadar ilginç olacaktır"

1970'lere gelindiğinde Parsonscı proje sosyoloji içinde reddediliyordu; fakat onun yerini alabilecek tek bir alternatif bile ortaya çıkmadı. Onun yerine, birbiriyle ilişkili iki eğilim göze çarpıyordu. *Entelektüel açıdan*, söz konusu büyük üslubu içinde sosyoloji kuramı birbiriyle rekabet eden birkaç yaklaşıma bölünmüştü (bu tür araştırmalar için örneğin bkz. Giddens ve Turner, 1987). Ayrıca, 1980'lerde ve 1990'larda önemli teorik çalışmalar ortaya çıktıysa da, *profesyonel açıdan*, teori kendi başına bir uzmanlık olarak önemini yitirmeye başladı. Yeni yüzyıla girerken, sosyoloji kuramı sosyoloji eğitiminin standart bir parçası olarak kaldı. Fakat en azından, Birleşik Devletler'deki seçkin bölümlerde, kendilerini kuramcı olarak gören araştırmacılar tarafından öğretilmiyordu (Lamont, 2004). Ancak bu değişimler, alanın iyi tanımlanmış araştırma programlarından ve teori gruplarından yoksun olduğu anlamına gelmez. Burada önemli olan, amacın bütün alanı tek bir genel sosyal eylem kuramıyla bütünleştirmek olduğu Parsonscı tarzda büyük kuramlar üretmekten vazgeçmenin, en üretken kuramsal gelişmelerin hem ampirik araştırmalarla daha iç içe geçtiği hem de kendi amaçlarına daha iyi odaklandığı anlamına geldiğidir.

Disiplin içerisindeki Parsonscı sentezin başarısızlığı, rasyonel seçim teorisinin genel olarak sosyal bilimler içindeki yükselişiyle birlikte, iki yeniden değerlendirmeyi ortaya çıkardı. Yapısalcı-işlevselciliğe yönelik eleştiriler, makro sosyolojisinin çatışmayı çözümlemekte yetersiz kaldığını ve mikro sosyolojisinin toplumsal normları körü körüne takip eden "kültürel budalalar"la (Garfinkel, 1967, s. 66-8) dolu olduğunu ileri sürerler. Önceki eleştiri, eşitsizlik ve toplumsal çatışmayla ilgili yeni çalışmaların ortaya çıkmasına neden oldu. Rasyonel seçim teorisinin meydan okumasıyla birleşen sonraki eleştiri kültürel ve kurumsal açıklamalar için daha iyi mikro temeller sağlama çabalarını ortaya çıkardı. Bir yaklaşıma göre kurumlar ve kültür bilişsel senaryolarla ve şemalarla, alışkanlık, pratik eylem ve toplumsal sınıflandırmalarla taşınıyordu. Berger ve Luckmann (1967, s. 67) toplumsal yaşamın olgusallığını "alışkanlığa dönüşmüş eylemlerin karşılıklı tipleştirilmesi" aracılığıyla nasıl edindiği üzerinde durdular. Bu normatif olmaktan ziyade, eyleme imkân tanıyan ortak kanıya dayalı bilginin ortaya çıktığı bilişsel bir süreçtir. Bundan ayrı olarak, Pierre Bourdieu geç dönem çalışmalarında pratikte daha geniş toplumsal yapıyı yansıtan ve yeniden üreten, devam etmek için şekilllendirilmiş olan, insanlara hem tanıdık hem de yeni durumlar için eylem şablonları sağlayan kurallar bütünü olan *habitus* kavramı etrafında bir kuram geliştirmiştir (Bourdieu, 1990; 1998). Parsonscı çerçeveden kaçın-

maya yönelik üçüncü bir girişimle Harrison White ve öğrencileri rol teorisini ağ terimleriyle (White vd., 1976; Boorman ve White, 1992) yeniden formüle ettiler ve White daha sonra bu yaklaşımın daha genel bir ifadesini üretti (White, 1992). Bourdieu ve White önemli; çünkü, düşünceleri biçimsel yöntemlerle ve ampirik çalışmalarla sosyolojik teori alanındaki birçok alternatife göre daha yakından ilişkilidir. Aynısı rasyonel seçim teorisi için de söylenebilir; fakat burada sosyologlar kayda değer katkılar yaparken (Hetcher, 1987; Coleman, 1990), disiplin bir bütün olarak bu teoriye siyaset bilimi ya da iktisattan daha az yakındır.

Öyleyse, *Homo sociologicus* ve *Homo economicus* arasında hâlâ belirgin bir karşıtlık vardır; ancak, karşılaştırma değişmiştir. Sosyologlar, rasyonel karar vericiler ve onların tam anlamıyla bilgiye dayalı seçimleri hakkındaki güçlü varsayımlara dayanan açıklamalar konusunda iktisatçılardan daha şüphecidirler. Piyasa çıktılarının bireysel seçim, doğal yatkınlık ve kişisel yatırım becerilerinin bir bileşimini yansıttığı düşüncesini öven düşünceyi reddetmeye daha eğilimlidirler. Kurumsal düzenlemeleri ya da bölüşümsel çıktıları, özellikle bu çıktıların onlardan etkilenenlerin tercihlerini açığa çıkardığının düşünüldüğü durumlarda, kolektif eylem sorunlarına etkili çözümler olarak gören açıklamalardan şüphe duyarlar. Sosyologlar bireysel tercihlerin kişinin toplumsal yapıdaki yeriyle belirlendiğini vurgularlar; insanları bireysel seçimleri ve onları hayata geçirme kapasitesini etkileyen toplumsal ağların içine yerleşmiş olarak görürler ve toplumsal kurumları şeylerin sorunsuzca işlemesine yardım eden uylaşımlardan ziyade, insanların kimlikleri ve tercihlerine dayanak oluşturan tamamıyla köklenmiş pratikler olarak düşünürler.

Bu eğilimler sosyoloji ve siyaset felsefesi arasındaki ilişkiyi etkiler ve fikirlerin değiş tokuşuyla birlikte o fikirlerin içeriğiyle ilgili bazı ipuçları için üç ana kanala işaret ederler. Birinci kanal klasik sosyal teori aracılığıyla ortaya çıkar. Birleştirici bir paradigma olmaksızın, sosyolojinin entelektüel kimliği kısmen onun kurucu düşünürlerine, en dikkat çekicileri olan, Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim ve Georg Simmel'e yönelik süregelen ilgiyle sağlanır. Marx ve Weber, kendi başlarına büyük siyasal düşünürlerdir ve onların siyaset felsefeleri ve siyaset sosyolojileri arasındaki ilişki hâlâ güçlü bir ilginin odağıdır. Durkheim ve Simmel'in temel etkisi, siyaset üzerine yazdıklarından ziyade, diğer konulardaki fikirlerinin siyaset alanına uygulanmasıyla ortaya çıkar.

İkinci etki kanalı sosyolojide şimdi etkin olan ana teori grupları tarafından yapılan çalışmalar aracılığıyla ortaya çıkar. Burada kapsamlı bir inceleme yapmak niyetinde değilim. Daha ziyade, kısmen siyaset felsefecilerine yönelik ampirik sorular içeren birkaç seçilmiş örnek önereceğim. Yanı sıra, bu örneklerin iktisatta ve siyaset biliminde iyi geliştirilmiş karşılıklarını bulmak pek kolay değildir. Doğrudan temas noktalarından biri, bazı örgüt sosyologlarının bürokratik örgütlenme ve demokrasi arasındaki ilişki üzerine ampirik araştırmalarının siyasal sonuçlarını sistematik olarak geliştirdikleri 1980'lerde komünitaryen düşüncenin yükselişiyle ortaya çıktı. Daha yakın zamanda, refah devleti rejimleri ve gelir eşitsizliğiyle ilgili karşılaştırmalı ampirik araştırmalar, sosyal adalet ve eşitlikçilik hakkındaki felsefi tartışmalarla ziyadesiyle bütünleşmiştir. Diğer konular söz konusu olduğunda, alanlar arasındaki bağlantılar hâlâ belirgin, fakat belki daha çetrefillidir. Örneğin toplumsal hareketlerle ilgili çalışmalar, örgütsel stratejiler ve katılımcıların kimlikleri arasındaki karmaşık ilişkileri açığa çıkarıyor ve bir grubun siyasal kimliğinin sadece tanınmayı bekleyen bir şey olduğunu düşünmeyi güçleştiriyor.

Üçüncü kanal çağdaş sosyal teori aracılığıyla ortaya çıkar. Bu kanal, geçtiğimiz otuz yıl boyunca, disiplin içindeki değişen konumuna karşın, etkin bir girişim olarak varlığını sürdürüyor. Günümüzde hiçbir paradigma tek başına egemen değil; ancak, her biri belirli bir kişinin çalışmalarıyla ilişkilenen birkaç rakip var. Jürgen Habermas 1970'lerden bu yana sosyoloji kuramı ve siyaset felsefesi kesişiminde çalışan en etkili düşünürdür (Habermas, 1984; 1989b; 1996). Habermas'ın yazıları muazzam çeşitlilikteki konuları kapsıyor ve disipliner sınırlara hapsolmuyor; fakat kendisi ve takipçileri, sosyolojik bir perspektiften, sosyoloji kuramına yönelik yukarıda tarif edilen eleştirileri miras aldılar ve onlara özgün biçimde yanıt verdiler. Özellikle Habermas'ın çalışmaları Parsons'ın mirasını aşma yönündeki diğer bir girişimi temsil eder; fakat (teoriyi ampirik araştırmaya yaklaştıran) diğer yanıtlardan farklı olarak Habermas, Parsons'ın yaptığı gibi yol alır. Metinlere yakın okumalar yaparak, sosyoloji kanonu içinde kendinden önceki en önemli öncülerin düşüncelerini eleştirel bir biçimde yeniden işler ve sentezler. Bu yöntem –Parsons'la başka bir ortaklıkla– Habermas'ı erken dönem çalışmalarında (Habermas, 1989a, ilk baskı 1962) daha görünür olan ampirik kaygılarından uzaklaştırır ve oldukça genel bir soyutlama düzeyinde çalışmaya iter. Habermas'a olumlu yaklaşan eleştirel araştırmacılar, eleştirel kuramının ampirik bir araştırma programı içerdiğini onun yerine ileri sürerler

(Dryzek, 1995). Yanı sıra (özellikle İngiltere'deki) Anglofon sosyolojinin belirgin bir damarının Habermas'ın fikirleriyle çalıştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu strateji Parsons'la paralellik arz ederken en az Habermas'ınki kadar soyut bir kuramsal aygıt geliştiren, fakat bunu geçmişteki teorisyenlerin doğrudan metinsel eleştirisi yerine, bir dizi ampirik araştırma aracılığıyla yapan Bourdieu'yle karşıtlık içindedir.

Bu bölümün geri kalanı klasik kuramın ana kollarını ve çağdaş ampirik çalışmaların bazı önemli izleklerini tartışıyor. Burada, bu kitaptaki diğer bölümlerle tekrara düşmekten kaçınarak, sosyolojik düşüncenin siyaset felsefesinin meseleleriyle eklemlenmesinin en ayırt edici yönlerine odaklanma çabasıyla seçmeci bir tartışma yürütüyorum. Bu makalenin ikinci yarısı, özellikle siyaset felsefecilerinin kavradığı haliyle, toplumun "temel yapısı" ile sosyologların anladığı haliyle toplumsal yapı fikri arasındaki ilişkiyle ilgileniyor.

Klasik Kuramın Mirası

Sosyoloji toplumun doğasına ilişkin karşıt sezgileri içinde taşıyarak, on dokuzuncu yüzyılın oldukça geç bir diliminde bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıktı. Bir düşünce çizgisi, Roberto Unger'in ifade ettiği gibi "toplum yaratıldı ve tahayyül edildi; öyle ki, altta yatan doğal bir düzenin bir sonucu olmaktan ziyade, insan yapımıdır" fikriyle temellendi (Unger, 1997, s. 3). Diğer bir ifadeyle, toplumsal düzenin adalet istenci ya da bilimsel kaidelere daha uygun olması için bilinçli olarak yeniden şekillendirilerek radikal yollarla dönüşebileceği ihtimali mevcuttur. Marx bu gelenekteki en önemli düşünürdür. Bu fikrin karşısında, özünde tuhaf yeni bir varlık olarak toplum imgesi duruyordu. Toplumun bireyler üzerinde etkisi derindi, buna rağmen yeterince anlaşılamamıştı. İradeyle yeniden yapılması pek olası değildi ve kendine ait, özel bir bilim gerektiriyordu. Emile Durkheim bu görüşün en güçlü savunucusudur. Durkheim'ın eserleri toplumsal olguların nesnel gerçekliğini, onları sırf psikolojik ya da tarihsel bazda açıklamanın imkânsız olduğunu vurgular.

Bu zıtlık daha sonra Parsons'ın karşısına çıkan iradecilik sorununun diğer bir erken türü olarak görülebilir. Aydınlanma düşünürleri "insanın toplumu hem yarattığı hem de onun tarafından yaratıldığı paradoksal tezi"yle yüzleştiler (Hawthorn, 1987, s. 27). Birçok durumda, toplum ve birey arasındaki gerilim bir tarih kuramı aracılığıyla aşıldı: Yeni bir tür toplumsal

düzene geçişle karşı karşıya kalındığı iddia edildi. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl toplumsal düşüncesi toplumların siyasal ve toplumsal özgürleşmeyle nihayete erecek gelişimsel bir patikada ilerlediğine dair bu tür şematik resimlerle doludur –bu açıdan Rousseau önde gelen bir istisnadır. Marx'ın tarih kuramı bu hikâyenin en etkili versiyonudur; fakat bu açıdan, Condorcet, Saint Simon ve Comte gibi öncülleriyle aynı çizgidedir. Krishan Kumar'ın söylediği gibi "on sekizinci yüzyıl *filozofları* ... insan türünün geçtiği ya da geçebileceği birçok evreyi sakin bir şekilde tasavvur ederken ... on dokuzuncu yüzyıl sosyologları için ... gerçekten sadece tek bir ayrım, tek bir hareket olabilirdi, o da 'sonra' ve 'şimdi' arasındakiydi" (Kumar, 1991, s. 58). Sanayi devrimini anlamaya çalışırlarken, geçmişle belirgin bir kopuşun imgesi ağır bastı: "[C]emaat"ten "ortaklığa", "savaşçı"dan "endüstriyel"e ya da "mekanik"ten "organik" topluma geçiyorduk. Modern toplumu liberal yaklaşımla inceleyenler, bugünün eğilimlerinin yakında gerçekleşeceğine dair iki aşamalı bir süreçten yanadırlar. Marx gibi radikal eleştirmenler ise geçmiş ve daha aydınlık bir gelecek arasındaki sanayi toplumuyla, üç aşamalı bir hareket öngörüyorlardı (Peel, 1971, s. 198-200; Kumar, 1991, s. 59-60). Sosyologlar açısından eserleri hâlâ önemli bir ilgi odağı olan klasik düşünürler arasında Marx, sosyal teorinin özgürleştirici boyutunun hayati önemde olduğunu düşünen tek düşünürdür. Diğerleri –Durkheim, Simmel ve Weber– için ise sosyal teorinin bu yönünün ya sesi boğulmuştur, neredeyse yoktur ya da oldukça ikircikli bir biçimde ele alınmıştır.[i]

Marx

Marx'ın siyaset teorisi ve bu teorinin Marx'ı takiben nasıl geliştirildiği bu kitabın başka bölümlerinde ayrıntılı olarak tartışılıyor. Burada söyleyebileceğimiz şey, Marx'ın siyaset sosyolojisinin, sınıfların hangi koşullarda siyasal özne olabileceğini ve işçilerle kendi özgürleşmeleri arasında duran engelleri çözümleyerek siyaset felsefesini tamamlayıcı bir işlevi vardır. Sınıf ekseninde ayrışmış toplumlarda, siyaset öncelikle ve en çok devlet ve onun örgütsel gücüyle ilgili bir mücadeledir. Sınıflar mülk sahipliği açısından tanımlanırlar ve mülkiyet hakkını gözeten devlettir. Bu açıdan, mülk sahibi egemen sınıfların, devlet istikrarının sürekliliğini ve devlet üzerinde bazı kontrol tedbirlerini güvence altına almaları her zaman güçlü bir biçimde onların çıkarınadır. Marx, *Komünist Manifesto*'da *(Communist Manifesto)* yaptığı gibi, tarihin akışını incelerken modern devletin burjuvazinin arzu ettiği politika-

ları gerektiği gibi hayata geçiren, "burjuvazinin icra kurulu"ndan başka bir şey olmadığını söyleyebiliyordu. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'inde *(The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte)* olduğu gibi, belirli siyasal mücadeleleri çözümlerken, ayrıntılara daha fazla eğilir. Bu bağlantının nasıl nitelendirileceği sorusu, devletin hem gündelik siyasette hem de "son kertede" sınıf çıkarından "göreli özerkliği" konusunda önemli tartışmalara yol açtı. Bu geleneğe ait en iyi çalışmalar, devlet kurumlarının sınıf çıkarlarını dolaylı yollarla nasıl savunduğunu vurgular. Örneğin, devlet belirli sınıfların vergi gelirlerine bağımlıyken, sol partiler iktidarda olsa bile (ya da hatta özellikle onlar iktidardayken) söz konusu sınıfların çıkarlarına karşı hareket etme kabiliyeti sınırlı olacaktır. Bu tür bir analiz sınıf-devlet ilişkilerinde, sınıfın devlete araçsal ya da işlevsel bağımlılığından ziyade, bu ilişkilerin karşılaştırmalı değişkenliğine odaklanır (Offe ve Ronge, 1975; Therborn, 1978).

Marx'ın ideoloji ve sınıf bilinci kuramı aynı zamanda siyasal hareketliliğin maddi köklerini vurgular. Egemen sınıflar kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmek için daha iyi bir pozisyondadırlar; çünkü daha iyi kaynakları, birbirleriyle daha yakın bağları ve eylemlerini meşrulaştırmak için iyi gelişmiş ideolojileri vardır. Egemen sınıfın bilinci gibi bir sınıf bilinci yoktur. Tarım toplumlarında, insanların büyük çoğunluğu –köylüler– birbirleriyle temasa geçmezler, sınıf kimlikleri örtülü kalır. "Bir çuvaldaki patatesler" gibidirler. Marx, artan işbölümünün, ekonomik faaliyetlerin kentlerde yoğunlaşmasının ve piyasanın yayılmasının işçilerin ortak sınıfsal durumlarının farkına varacakları ve eylem için harekete geçecekleri koşulları yaratacağını umuyordu. Marx'ın siyasetin ekonomik temelleriyle ilgili vurgusu şaşırtıcı değildir. Fakat aynı zamanda, ekonomik örgütlenmenin kendisinin siyasi mücadelenin başlıca alanlarından biri olduğunu savunur: "Sermaye" der, "toplumsal bir üretim ilişkisidir" (Marx, 2000, s. 281). Hem ekonomik kurumlar hem de ekonomik hayatla ilgili görünürde nesnel ve tarafsız olan olgular, sınıflar arasındaki siyasi çatışmanın bir sonucudur. İktisatçı Abba Lerner piyasadaki herhangi bir mülkiyet hakları kümesinin "birinin ne yaptığıyla ya da ne yapmak istediğiyle ilgili başkalarını etkileyen bir çatışma olarak başladığı"nı ve dolayısıyla "ekonomik bir faaliyetin çözülmüş bir siyasi sorun olduğu"nu saptadı (Lerner, 1972, s. 259). Lerner, söz konusu çözümlerin kurumsallaşmasıyla birlikte tüketicilerin payına düşen faydaları vurguladı. Marx, bunun aksine, kapitalist mülkiyet haklarının mübadele için tarafsız çerçevelermiş gibi görünen sömürücü düzenlemeler olduğunu

savundu. Ekonomik kurumlar siyasal çatışmanın kalıntısıdır. Marx'ı bu şekilde okumak, sınıfların maddi kaynakların mülkiyeti için çatıştığı fikrini muhafaza eder ve sınıf çıkarları, ekonomik kurumlar ve siyasal iktidar arasındaki ilişkiyi, bağlantılı sonuçların Marx'ın tarih kuramında öngörüldüğünü varsaymadan çözümlemeye izin verir. Siyaset sosyolojisinin bu damarı, araştırmalar açısından Marx'ın kapitalizm için keşfettiğini düşündüğü ekonomik "hareket yasaları"ndan daha sağlam ve verimli bir alan sağlamıştır. Bu damar fabrika düzeyinde sınıf politikasıyla (Burawoy, 1982), karşılaştırmalı ücret pazarlığı politikasıyla (Swenson, 1989; Esping-Andersen, 1990) ve yönetimlerin ulusal ölçekteki tarihsel gelişimiyle (Moore, 1991) ilgili çalışmalarda görülebilir.

Weber

Marx gibi Weber de kendi başına önemli bir siyaset kuramcısıdır ve Weber'in siyaset sosyolojisinin büyük bir kısmı, kendi döneminin siyasal olaylarıyla ilgili yorumlarında bulunabilir (Beetham, 1974). Marx'tan farklı olarak, bize tarih için temel bir anahtar ya da belirli bir eylem programı sunmaz; fakat bakış açısı ve mizaç bakımından klasik sosyologlar arasında birçok açıdan en politik olanıdır. Weber tarihin kitlelerin özgürleşimine doğru ilerlediğine dair bir inanç taşımıyordu. Aynı zamanda siyasal devrimlerin modern toplumların sorunlarını çözeceği fikrine ayıracak pek vakti yoktu. Onun *pathosu*, daha ziyade siyasetin esası ve sınırlarıyla ilgili bilinçli, keskin bir gerçekçilikti. Weber gelecekteki ihtimallerle ilgili ümitsiz olsa da, bir dizi karşıt ilkeyi bağdaştırmaya çalışır: Tarihsel özgüllük ile sosyolojik genelleme, toplumsal kurumların acımasız mantığı ile kişisel sorumluluğun ya da bireysel iradenin önemi (Mommsen, 1989).

Weber'in başat sabit meselesi modern toplumda bürokratik yönetimin yükselişiydi. Çözümlemesi hem keskin hem de ikircikliydi. Teknik bir bakış açısıyla Weber, modern bürokrasinin o güne kadar tasarlanan en etkili yönetim aracı olduğunu savundu. Yerli yerinde kurulduğunda ve nitelikli uzmanlarla kadrolaştığında, hesapçı, araç-sonuç odaklı akılcılığın örgütsel olarak cisimleşmiş haliydi. Öte yandan, bürokrasi –öznel olarak anlamlı değerlerin dünyadan ilerlemeci bir şekilde süzülmesi vasıtasıyla gerçekleşecek– büyü bozumunun hizmetindeydi. Nesnel verimlilik ve öznel boşluk ele ele ilerledi. Weber bunun sadece modern toplumun tipik hâli değil, aynı zamanda kaçınılmaz kaderi olduğuna inanıyordu. "Bir kez tam olarak ku-

rulduğunda, bürokrasi yıkılması en zor toplumsal yapılardan biridir Yönetimin bütünüyle bürokratikleşmesinden doğan tahakküm sisteminin ortadan kaldırılması pratik olarak imkânsızdır" (Weber, 1978, s. 987).

Bu görüş Weber'in modern kapitalizmin ruhu üzerine analizine hayat verir. Weber, Reformasyon'un başlangıcında Protestan mezheplerinin teolojik bir temelde geliştirdikleri seküler uğraş ya da çağrı kavramıyla rasyonelleştirilmiş kapitalizme en uygun metodik iş ahlakı arasında seçici bir yakınlık olduğunu ileri sürer. Weber erken Protestanlığın, özellikle "dünyevi işlerde görevi yerine getirmeye verilen değerin bireyin ulaşmayı umduğu ahlaki etkinliğin en üst noktası" olduğu kanaatinin erken kapitalizmin ahlaki ve kültürel içeriğini sağladığını düşündü (Weber, 2001, s. 40). Fakat kapitalizm bir kez kendi kendine yeten bir sistem haline geldiğinde, bu etiğin (kişinin kurtuluşunu bildirmeyi arzulamaktan köklenen) teolojik kökenleri geri çekildi: "Püriten, bir işte çalışmak istiyordu; biz de böyle yapmaya zorlanıyoruz." "[M]akine üretiminin teknik ve ekonomik koşulları"nın insanların hayatını belirlediği ve "fosilleşmiş son ton kömür yanana değin" öyle yapmaya da devam edebileceği rasyonalitenin "demir kafesi"yle başbaşa kaldık (a.g.y., s. 123). "Bütünüyle yeni peygamberler" ortaya çıkmadığı ya da "eski fikirlerin ve ideallerin yeniden doğumu" gerçekleşmediği sürece gelecek "kendi öneminin sarsıntılarıyla süslenmiş mekanikleşmiş taşlaşma"dan başka bir şey olmayacaktır (a.g.y., s. 124).

Weber siyaset alanı için de benzer bir seçenek öngördü. Devlet idari alanını genişlettikçe ve uzman makam sahipleriyle kadrolaştıkça "[b]ürokrasi kaçınılmaz olarak kitle demokrasisine eşlik eder" (Weber, 1978, s. 983). "[N]üfuz sahiplerinin kişisel ilişkilere dayanan geleneksel yönetimi"nden kopan ve "parti yetkililerinin, uzman parti ya da sendika sekreterlikleri vb. önderliği altında bürokratik olarak örgütlenmiş demokratik kitle partisi"ne dönüşen siyasal partiler için de aynısı geçerlidir (a.g.y., s. 984). Kapitalizmde olduğu gibi, bu sadece örgütsel biçim sorunu değildir, aynı zamanda yeni bir kişilik türünün de ortaya çıkışıyla ilgilidir (Gorski, 2003). Weber, "devlet belgeleri'ni ve resmî bürokrasilerin dosyalama sistemlerini ortadan kaldırarak" devletin tahakkümünden kurtulunabileceği yönündeki "naif fikri" reddeder. Bu strateji "*insanın* alışıldık kural ve düzenlemeleri gözeten yerleşikleşmiş yönelimlerinin belgelerden bağımsız olarak hayatta kalacağını *görmezden* gelir" ve bu "koşullu yönelim"e başvurmak "aksayan mekanizmanın çarklarının yeniden işlemesi"ne izin verir (Weber, 1978, s. 988).

Weber, ekonomik yaşamda ortaya çıkan "bütünüyle yeni peygamberler"i nasıl merak ettiyse, siyasette bürokrasinin tahakkümünden kaçmanın tek yolunun meşruiyetini kişisel sadakatten alan karizmatik liderlerin ortaya çıkışından geçtiğini düşündü. Karizmatik otorite bürokrasinin olmadığı her şeydir: Takipçilerini görev duygusuna ve kişisel sadakate zorlayan "istisnai güçler ve niteliklerle ... donandığı" düşünülen ve "sıradışı olduğuna kanaat getirilen", "bireysel kişiliğe dair bir nitelik" (a.g.y., s. 241). Karizmatik liderler yeni değerleri somutlaştırırlar ve takipçilerine, idare hayatının rutinini bozarak ve siyasete yeni değerler aşılayarak, bu değerlere dayalı olarak hareket etmeleri için ilham verirler. Burada yine Weber'in karakteristik çiftedeğerliğini görürüz. Karizmatik liderlik bürokratik tahakkümden bir kaçış önerir; fakat modern çağda karizmatik liderler bile profesyonel, tam zamanlı siyasetçi olmalıdırlar. Meslek kavramı Weber'in bu ikileme yaklaşımı açısından yine hayati önem taşımaktadır. Kapitalizmdeki kâr arayışı gibi, siyaset de bir uğraştır. Siyasetin gerçek uygulayıcıları, nihai değerlerini politikanın gerektirdiği bitmek bilmeyen "sert levhaların yavaş sıkıcılığı"yla dengelemeye davet edilirler (Gerth ve Mills, 1958, s. 128). Hem siyasal yaşamın meslekî gereklilikleri hem de gerçek bir uğraşın siyaset açısından yoğunluğu edilgen vatandaşlıkla siyasal olarak etkin sınıf arasında bir yarılma olmasını zorunlu kılar. Bu nedenle, demokratik yönetimin halk iradesinin ifadesi olabileceğini düşünmek bir hatadır. Onun yerine, "sadece 'çarkları' olan bir lider demokrasisi ve görev aşkına sahip olmayan, bir lideri lider yapan içsel karizmatik niteliklerden yoksun profesyonel siyasetçilerin yönetimi anlamına gelen 'lidersiz demokrasi' arasında seçim yapılabilir" (a.g.y., s. 113). Modern devletin meşruiyeti liderliğin hukuki-rasyonel ve karizmatik biçimleri arasında asılı durur.

Sosyologlar için Weber'in asıl etkisi analitik tipolojileriyle birlikte geliştirdiği, bu tipolojilerin tarihsel ve karşılaştırmalı uygulamalarına verdiği örnek aracılığıyla, özellikle modern kapitalizmin kurumsal önkoşullarına yaklaşımında görülür. Çalışmaları aşağıda tartışılan, devlet sosyolojisi, resmî örgütler ve toplumsal tabakalaşma için olduğu kadar ekonomik sosyoloji ve din sosyolojisi gibi alt alanlar için vazgeçilmezdir. Weber, siyaset felsefecileri için iki açıdan önemlidir. İlk olarak, kendi çalışmalarının (ve genel olarak sosyal bilimlerin) modern toplumlarda siyasal eylemliliğin ortaya çıkmasını zorunlu kılan koşulların her şeyin üzerinde *gerçekçi* ve ayrıntılı bir tablosunu ve birçok siyasi programın geleceğe yönelik olarak içerdiği gerçek ihtimalle-

ri sunduğunu düşünüyordu. Sosyal bilimler siyasal bir amaca bağlı insanların amaçlarının peşinden giderken almak zorunda oldukları kararları açıklığa kavuşturmalıdır. Weber'in metodolojisi nesnel bilimin gerektirdikleri ile kişinin değerlerini seçme ve kendi projelerinin hünerlerini (ve akla yatkınlığını) değerlendirme ihtiyacını dengelemeye çalışır. Weber, bu anlamda, siyasal öznelerin nasıl tercih yaptıklarıyla ilgilenen bir siyasal muhakeme kuramcısıdır (Breiner, 1996). Öte yandan, Weber'in ikinci dersi amaçların seçiminin bilimsel bir mesele olmadığıdır. Siyaset nihai değerlerde köklenmiştir ve kaçınılmaz olarak ihtilaflıdır –bürokratik idarenin yükselişine karşın, siyasal yaşam teknokratik bir planlama uygulamasına indirgenemez.

Weber'in ilerledikçe (tarihsel tartışmaları birçok nüansı, istisnayı ve değişikliği teslim ederken bile) ütopyacı alternatifleri reddederek modernitenin rasyonelleştirici gücünün ayrıntılı, acımasız çözümlemesini sunduğunu vurgulamak gerekiyor. Sonra, bu kasvetli imgeyi bu durumla yüzleşmek durumunda olan ideal bir tür siyasal özneyle karşılaştırır: Bazı temel değerlere bağlı, meslekî görev duygusuna tutunmuş, sıradanlığa, ekonomik, siyasal ve entelektüel yaşamın öğütücülüğüne keskin bir biçimde karşı duran, umutsuzluğu baştan sona teğet geçen bir kişi. "Ancak ve ancak, bütün bunlar karşısında 'Her şeye karşın!' diyebilen kişi siyasetin çağrısına koşabilir",[1] der Weber, "Meslek Olarak Siyaset"in *(Politics as Vocation)* sonunda (Gerth ve Mills, 1958, s. 128). Gariptir ki bu, siyaset sosyolojisinin baş-gerçekçisinden gelen romantik bir imgedir.

Durkheim ve Simmel

Durkheim'ın ve Simmel'in açık siyaset tartışmaları, Marx ve Weber'inkilere kıyasla daha az sistematik ve daha az ilgi çekicidir. Siyaset sosyolojisine en önemli katkılarını genel sosyal teorileri –en önemlisi, her ikisinin de birbirinden oldukça farklı olan birey ve grup arasındaki ilişki üzerine çalışmaları– aracılığıyla yaparlar. Bu onların siyasetle ilgilenmedikleri anlamına gelmez. Özellikle Durkheim, kendi döneminin siyasal meseleleri (özellikle Dreyfus olayı) hakkında yazmıştır ve bir dizi derste özetlediği, devlet ve sivil toplum arasındaki ilişki hakkında güçlü fikirleri vardır (Durkheim, 1992). Steven Lukes'un işaret ettiği gibi, en büyük zayıflığı, toplumun doğal

[1] *Max Weber;* "Meslek Olarak Siyaset", *Sosyoloji Yazıları* içinde, çev. ve haz. Taha Parla (İstanbul: İletişim, 1998), 2. Baskı, s. 199'daki çeviriye sadık kalınmıştır (ed.n.).

durumunun, onun "beyni" ya da merkezî, düzenleyici organı olarak devletle uyumlu bir eşgüdüm olduğuna ikna olmasıydı. Dolayısıyla "siyaseti tıbba benzer biçimde görme... [ve] kendi toplumunun gerçekliklerini sadece geleceğindeki, normal [ve] ideal olarak bütünleşmiş halinden marazi sapmalar olarak görürken, içindeki gerilimleri ve çatışmaları görmezden gelerek, bütünleşmiş olarak düşündüğü toplumları idealize etme" eğilimindeydi (Lukes, 1992, s. 30).

Durkheim siyaset yazılarında, bireyciliğin gelişebilmesi için dengeli ve iyice bütünleşmiş bir toplumun gerekliliğini öne sürerken, bireyciliğin güçlü bir savunusunu içeren bir tür liberalizm geliştirir (Giddens, 1986; Durkheim, 1992). Bu formülleştirme, Durkheim'ın işbölümü ve toplumsal dayanışma hakkındaki görüşlerinin sonucudur. Ona göre bütün toplumlar ahlaki bir düzen içindeydiler. Sıradan, farklılaşmamış toplumlarda bu dayanışma *mekaniktir*, yapısal benzerliğe dayanır ve yoğun, somut, paylaşılan dinsel inançlar ve katı davranış kurallarıyla sonuçlanır. Karmaşık toplumlar farklıdır. Bu toplumlar "her birinin ayrı bir role sahip olduğu ve her biri farklı kısımlar tarafından oluşturulmuş farklı organlar sisteminden oluşurlar" (Durkheim, 1984, s. 132). Toplumsal yapının heterojenliği nedeniyle benzerliğe dayanan dayanışma imkânsızdır. Onun yerine, ahlaki düzen *organiktir*: Bireyler arasındaki farklılığın kendisi dayanışmanın temelini oluşturur. "Diğer bütün inançlar ve pratikler giderek daha az dinsel özellik gösterdikçe, birey bir tür dinin nesnesi olur. İnsan kişisinin onuru için ibadet etmeyi sürdürürüz, ki her güçlü ibadet kendi batıl inançlarını zaten içinde taşır" (a.g.y., s. 122).

Durkheim, pratikte, bu sürecin sorunsuz işleyeceğine inanmaz. Aynı paragrafta endişelenmeyi sürdürür:

> Eğer [bu] inanç, cemaat tarafından paylaşıldığı için yaygınsa, onun nesnesi olan bireydir... Bizi topluma değil, kendimize bağlar... Kuramcılar bu nedenle haklı olarak toplumun çözülmesine yol açmakla itham edilmişlerdir, çünkü bu duygulanımı ahlaki doktrinlerinin tek temeli yapmışlardır (Durkheim, 1984, s. 122).

Durkheim devletin toplumsal işbölümünün eşgüdümünde (örneğin iktisadi planlama aracılığıyla) etkin bir rol oynaması ve uzman kuruluşların ve meslekî grupların hem ekonomide hem siyasette bireyler ve devlet arasında bir tür aracı gibi hareket etmesi gerektiğini savundu. Diğer bir ifadeyle, devletin eşgüdüm gücünün bir kısmını sivil topluma devretmesini amaçlayan bir tür korporatizmi savundu. Durkheim ahlaki bireyciliğin yapısal farklı-

laşmanın kaçınılmaz bir sonucu olduğu düşüncesiyle toplumun birbirini tamamlayan parçalardan oluşan bir bütün olduğu inancını dengelemeye çalıştı. Mark Cladis, Durkheim'ın konumunun ona atfedilmiş olan doğrudan muhafazakârlığın ötesine geçen, güncel tabirle, "liberalizmin komünitaryen savunusu"nun toplamı olduğunu öne sürer (Cladis, 1992). Yine de siyasal düşünce açısından Durkheim'ın esas öneminin başka bir yerde olduğunu yadsımak güçtür. *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*'nde *(The Elementary Forms of Religious Life)* derinlemesine açığa çıkan (Durkheim, 1997) asıl içgörüsü, bireyin toplumsal düzene bağlılığının, biçimi ve içeriği toplumsal yapı tarafından sınırlanan ritüel pratiklerde temellenen ahlaki bir olgu olduğudur. Bu konu üzerine düşünüşü, dönemlerine göre ziyadesiyle geleneksel olan toplumların (küçük kabile gruplarından neredeyse Fransa'daki Üçüncü Cumhuriyet'e doğru, yukarıya doğru) evrimsel gelişimine dair varsayımlarla şekillenmişti. Fakat aynı zamanda karmaşık toplumların ritüel etkinliğe ve kutsal sembollere öncüllerinden daha az bağlı olmadığında ısrar etmesi, düşüncelerini radikal bir eşiğe yerleştirdi. Durkheim'a göre siyasal ve ekonomik kurumlarımızın nihayetinde rasyonel bir temeli yoktur, daha ziyade temelde dinsel bir karaktere sahiptirler – "kutsal şeylere akraba olan inanç ve pratiklerin birleşik bir sistemi"ne sahip bir "ahlaki cemaat" (a.g.y., s. 44).

Durkheim gibi Simmel de toplumsal ilişkilerin ve etkileşimlerin yinelenen örüntüleri olarak gördüğü bireysel kimliğin bir toplumsal yapı kuramı olmadan anlaşılamayacağını vurguladı. Ancak Durkheim, bu sorunu birey ve toplum arasındaki güçlü bir ikilik açısından düşünmüştü. Bireylerin ait oldukları aracı gruplar olduğunu kabul ediyordu, fakat bunlar içinde asıl önemli olanın (işbölümünden kaynaklandıkları için) profesyonel ve meslekî gruplar olduğunu savunuyordu. Meslek örgütlerinin "toplumsal yapımızın olduğu kadar siyasal temsilin de temeli olacağı"nı düşünüyordu (Durkheim, 1992, s. 96-7). Simmel'in daha karmaşık bir bakışı vardı. Ona göre toplumun gerçek bir yapısı vardır; ancak bu yapı, yekpare değildir. İşbölümü, örtüşen ve potansiyel olarak karşıt çok sayıda grubun ve örgütün ortaya çıkmasına neden olur ve söz konusu "grup üyelik ağları" bireysel kimliklerin kaynağıdır (Simmel, 1964). Simmel'e göre bireysel kimlikler birçok farklı sosyal çevreye aidiyet deneyimiyle ortaya çıkmıştı ve farklı grupların toplumsal kimlikleri, aynı üyelere sahip olmaları itibarıyla örtüşebilirdi (Breiger, 1974). Örneğin siyasette,

> siyasal partilerin siyasetle hiç ilgisi olmayan konulardaki farklı bakış açılarını da temsil ettiği sıkça görülür. Dolayısıyla, edebiyatta, sanatta, dinde vb. belirli bir eğilim bir partiyle, karşıtı, başka bir partiyle ilişkilenir. Bu partileri birbirinden ayıran çizgi, böylelikle, insanların bütün ilgi alanlarına doğru genişler. (Simmel, 1964, s. 156)

Her klasik sosyolog, anlamlı toplumsal yaşamdan bireysel kopuş ya da ayrışma olgusunu (yabancılaşma, *anomi* ya da dünyanın büyüsünün bozulması olarak) teşhis ederken, Simmel bu sorunu, örtüşen toplumsal ağlara göreli bağlılık itibarıyla ele aldı. Bu açıdan Simmel, grup üyeliğinin değişen görünürlüğüne, dolayısıyla bugün kimlik sorunu olarak adlandırabileceğimiz meseleye en duyarlı klasik kuramcıdır.

Klasik Sosyolojiden Çağdaş Sosyolojiye

Modern toplum kavramı, devlete karşıt biçimde, "eşlik", "birlik" ya da "cemaat"in eski anlamlarından ortaya çıktı. (İskoç Aydınlanması boyunca sivil toplum düşüncesinin gelişimi önemli bir ara evreydi.) "Toplum", on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde "görece daha büyük insan gruplarının içinde yaşadığı bir dizi kurumları ve ilişkileri tanımlayan en genel ... bu kurumların ve ilişkilerin biçimlenmesinin koşulu için kullandığımız en soyut terim" oldu (Williams, 1983, s. 291). Klasik sosyologlar bu düşünceyi sınıfsal konum, işbölümü, toplum rol, statü grubu, yaşam fırsatları, *ortak algı*[2] ve daha genel olan toplumsal yapı kavramıyla ete kemiğe büründürdüler. Bu düşünceler toplumun bireyler üzerindeki derin etkisini göstermeyi amaçlayan kuramlarda işler hale geldi. Vurgulanan nokta değişir: Marx'ta teknolojik değişim, bölüşümsel çatışma ve sınıfsal eşitsizlik; Weber'de modern toplumsal ilişkilerde araçsal aklın artan egemenliği ve kültürel değerlerin dönemsel olarak nihai önemi; Durkheim ve Simmel'de kişisel öznelliğin ve düşünce durumlarının toplumsal-yapısal kökenleri.

Bu klasik sosyolojik gelenek siyaset felsefesine nasıl yansıdı? Bu hususta, literatürde yerleşik iki önemli temas noktası göz önüne alınmalıdır. İlki Jürgen Habermas'ın eleştirel kuramı; ikincisi sosyolojinin komünitaryen düşünceye katkısı. Habermas yaklaşımını, sosyoloji düşünürlerini, özellikle

---

[2] Durkheim'ın çalışmalarında, *conscience collective* İngilizce ve Türkçe düz çevirilerde "kolektif vicdan"a denk gelse de, kavramın Durkheim terminolojisi içindeki açılımı daha ziyade ortak algıya işaret etmektedir. Bu konuda bilgilendirici yazışma için Emrah Göker'e teşekkür ederim (ed.n.).

Weber ve Durkheim'ı, fakat aynı zamanda Parsons'ı, eleştirel bir okumaya tâbi tutarak geliştirir. Weber gibi, bürokratik rasyonalizmden ve siyasal meşruiyetten endişe duyar. Durkheim gibi, oldukça farklılaşmış toplumlarda toplumsal bütünleşmenin nasıl mümkün olduğunu sorar. Habermas için modernite sorunu şudur:

> Özellikle kutsal otoritelerle aralarındaki bağları kopartılmış ve arkaik kurumların prangalarından kurtarılmış iletişimsel eylem alanlarında uyuşmazlık riski artıyorsa, büyüsü bozulmuş, içsel olarak farklılaşmış ve çoğullaşmış yaşam dünyaları toplumsal olarak nasıl bütünleştirilebilir? (Habermas, 1996, s. 26).

Kısaca, Weber araçsal akla direnişi ve toplumsal dayanışma umudunu bireysel iradede ve yetenekli bireylerin karizmatik niteliklerinde görürken Habermas, siyasal alanda iletişimsel aklı herkes için mümkün kılacak sivil ve yasal kurumlar ister.

Klasik sosyoloji kuramcıları Habermas'ın düşüncesini iki şekilde etkiler. Onu modern toplumlarda toplumsal bütünleşme (ve daha özelde siyasal meşruiyet) sorununa yönlendirirler ve kurumların kendilerini resmî olarak tanımlamalarıyla pratikteki fiilî işleyişleri arasındaki boşluğa dikkatini çekerler. *Olgular ve Normlar Arasında* da *(Between Facts and Norms)* belirttiği gibi bu "hukuk sosyolojisi ile adalet felsefesi" arasındaki gerilimdir (Habermas, 1996, s. 42). Habermas "normatif içeriğini içsel olarak yeniden inşa etmek koşuluyla hukuk sistemini ciddiye almak" ister; fakat aynı zamanda, hukuk sistemini, "toplumsal gerçekliğin bir bileşeni olarak dışsal açıdan da tanımlayabileceğimizi" bilir (a.g.y., s. 43). Hukuka ilişkin sosyal teoriler, kurumu normatif olarak gerekçelendirmek için yeterli değildir (aslında, bu teorilerin realizmi bunu yapmayı daha da güçleştirir); ama göz ardı edilemezler de. Habermas iki perspektifi tek okuma içinde birleştirebileceğini düşünür. Çabasının ne kadar başarılı olduğunu tartışmanın yeri burası değil, fakat klasik sosyolojinin kurumlarla ilgili düşüncelerindeki merkezî konumunun, Habermas'ın çalışmalarını hem Birleşik Devletler'deki liberal bireycilerden hem de Avrupa'daki bazı daha felsefi rakiplerinden ayırdığını söyleyebiliriz.

Sosyolojik açıdan realist olmaya devam eden normatif bir siyaset teorisine yönelik arzu da sosyolojinin komünitaryenizme katkılarının temelinde yer alır. Sosyolojik olarak en çok öne çıkan iki komünitaryen Amitai Etzioni ve Philip Selznick'tir. Her iki ismin de formel örgütlerle ilgili çalışmalarıyla tanınmış olmaları rastlantı değildir. Selznick'in klasik çalışması *TVA ve Taban Hareketleri (TVA and the Grass Roots)*, komünitenin seçkinlerinin amaçla-

rının, örgütün meşruiyetini koruma baskısının sonucu olarak ortaya çıkan "menfaat çemberine alma" süreciyle, Tennessee Vadisi Yönetimi'nin *(Tennessee Valley Authority)* başlangıçtaki amaçlarını zamanla nasıl yerinden ettiğini ortaya koyar (Selznick, 1949). Esas misyonunu korumak ile önemli yerel seçmenleri mutlu etmek arasındaki tercihle yüzleşen örgüt, seçimini ikincisinden yana yapmış ve bu seçkinleri karar alma yapısına dâhil etmiştir. Dolayısıyla formel bürokrasiler, içine yerleştikleri komünitelerin değerlerini benimseyebilirler. Daha iyimser bir bakışla, Etzioni'nin *Aktif Toplum*'u *(The Active Society)* formel örgütleri kolektif değerlerin ifade edildiği ve uygulamaya konulduğu araçlar olarak alır (Etzioni, 1968; Rojas, 2006). Formel örgütlere özgü örgüt sosyolojisi etkili fakat soğuk bürokrasilerle daha geniş toplumsal normlar ya da komünitenin değerleri arasındaki ilişkiye dair ortak bir kaygıyı paylaşır ve bu vurgu sonraki komünitaryen manifestolarında da devam etmiştir (Selznick, 1992; Etzioni, 1993).

Bu iki çizgiye ek olarak, siyaset felsefesindeki genel olarak bireyci, liberal gelenekle üçüncü bir temas noktası vardır. Bireyci düşünme biçimlerine içkin olan, eylemin sosyolojik kavramlaştırmasına yönelik direnç nedeniyle sosyolojik fikirlerin bu çizgide yer bulmaları biraz yavaş seyretmiştir. Fakat iki alan arasındaki ortaklık gitgide görünür hale gelmektedir. Başlangıç noktası toplumsal yapı kavramıdır –John Rawls'un ifadesiyle "toplumun temel yapısı". Rawls'a göre "herkes toplumun kurumsal biçiminin üyelerini etkilediğini ve büyük ölçüde olmak istedikleri insanın ne olduğunu ve nasıl bir insan olduklarını belirlediğini kabul eder" (Rawls, 1993, s. 269). Bu kabulün arkasında sosyolojik gelenek yatar. Brian Barry, Rawls'un temel miraslarından birinin toplumsal yapıyı liberal siyaset felsefesine dâhil etmesi olduğunu söyler:

> Rawls başka bir şeyi başaramamış olsa dahi, adaletin öznesinin "toplumun temel yapısı" olduğu fikrini ciddiye aldığı için önemlidir ... Rawls'un kuramına toplumsal yapı kavramını dâhil etmesi liberal siyaset felsefesi çağının yaklaşmakta olduğuna işaret eder. İlk kez, aşırı bireyci bir gelenek içinde önde gelen bir figür Marx'ın ve Weber'in mirasını hesaba katmıştır (Barry, 1995, s. 214).

Rawls'a göre temel yapı "başlıca toplumsal kurumların temel hak ve ödevleri dağıtma ve avantajların toplumsal işbirliğinden ayrılışını belirleme biçimidir". Rawls'un öngörüsü "bu yapının birçok toplumsal konumu içerdiği" ve insanların yaşama şanslarının kısmen bu konumlara doğuştan bağlı olduğu yolundaydı (Rawls, 1973, s. 7). "Temel hak ve ödevlerin nasıl tahsis edildiği" ve "toplumun çeşitli kesimlerindeki ekonomik fırsatların ve top-

lumsal koşullar"ın etkileri (a.g.y.) uzun zamandır sosyolojinin odağında olmuştur. Eğer klasik kuram bize temel yapı düşüncesini verdiyse, çağdaş sosyolojik araştırma, en azından, bu yapının ayrıntılarını ete kemiğe büründürerek siyaset felsefesinin ampirik olarak yardımına koşabilir. İleri kapitalist toplumlarda sınıfsal ve meslekî yapı nasıldır? Toplumların içindeki ve toplumlar arasındaki eşitsizliğin derecesi nedir? Eşitsizlik hangi boyutlarda en keskin halini alır ve bunun insanların hayatları açısından sonuçları nelerdir? Bu soruların yanıtları, felsefi tartışmalarda bir çözüme ulaşılmasını sağlamasa da bu tartışmalara katkı sağlayabilir. Bu rolün ötesinde, sosyolojik teorinin süreğen olarak gelişmesi ve yayılması, toplumsal yapı kavramının rafine edilmesini ve geliştirilmesini sağlamakla, daha somut ve zorlayıcı bir ilişkilenmenin mümkün olduğu anlamına gelir.

Eşitsizlik ve hareketlilik

Siyaset felsefesinde –en azından Rawlscu gelenekte– eşitsizlik ve hareketlilik arasında yakın bir bağ vardır. Hareketlilik eşitsizliğin, fırsat eşitliği fikri vasıtasıyla meşrulaştırılmasına yardımcı olur. Bireysel düzeyde fırsat eşitliği, esasen, toplumsal yapıdaki konumlar arasındaki (kabul edilemez) engellerin yokluğudur. Bu tür engeller belirli grupların üyelerinin kimi mesleklerde bulunması ya da mülk edinmesi ve benzeri durumlarda olduğu gibi kanunlaştırılmış olabilir. İşverenlerin ilkesel olarak belirli türde insanları işe almayı reddettiği durumlarda olduğu gibi bilinçli önyargılarla ve ayrımcılıkla sürdürülebilir. Ya da, en ilginci, engeller ve hareketlilik fırsatları kanunlarla dayatılan yollarla değil, açıktan önyargıyla ilgili bağımsız eylemlerin ötesine geçen yollarla kurumsallaştırılabilirler: Örneğin farklı insan kategorilerine yönelik muameleler üzerinde uylaşımlar aracılığıyla ya da grupların fırsatları yığına çevirmekteki, talepleri bir kanala yönlendirmekteki ya da kaynaklara erişimi engellemekteki başarılı girişimleri vasıtasıyla (Weeden, 2002). Adil paylaşımla ilgili taleplerin, daha geniş, sosyolojik anlamda kurumları içerecek şekilde devletin resmî hukuki aygıtının – Rawls'un (1973, s. 55) deyişiyle, "makamları ve konumları tanımlayan kamusal kurallar sistemi"nin– ötesine geçip geçmediği siyaset felsefesinde bir tartışma konusudur (Pogge, 2000; Cohen, 2001; Swift, 2003). Ancak işbölümünün sadece teknik ve işlevsel boyutlarının (bir işi düzgün biçimde yapabilmenin belirli yetenekleri ya da nitelikleri gerektirmesi gibi) hareketliliğin önündeki engelleri temellendirebileceğine dair geniş kabul gören bir varsayım vardır.

Siyaset felsefecileri bu ikili ilgi alanı arasından, hareketlilikten ziyade eşitsizlik üzerine yapılmış araştırmalara daha aşinadır; çünkü eşitsizlik araştırmaları devletin yoksulluğu ve toplumsal dışlamayı ıslah etmedeki (ya da şiddetlendirmedeki) rolünü içerir. Goodin ve diğerlerinin çalışması (1999), sosyal bilimsel ve felsefi kaygıların kesişiminde duran çalışmalara iyi bir örnektir. Bu bağlamda, devlet ve eşitsizlik hakkındaki tartışmalarda kullanılan kavramsal çerçeveyi genişletmeleri nedeniyle eşitsizlik üzerine yapılan çalışmalarda iki farklı hattan bahsetmek gerekir. İlk hat üzerinde, eşitlikçi amaçlarla ekonomik performans arasındaki ilişki incelenir. Lane Kenworthy *Eşitlikçi Kapitalizm*'de *(Egalitarian Capitalism)* kapitalist ülkelerde yeniden paylaşımla ilgili argümanların standartlaşmış çerçevelere hapsedilmelerine meydan okur. Kenworthy (2004), eşitlik ve ekonomik büyüme ya da eşitlik ve yüksek istihdam arasında güçlü bir ödünleşim olduğu iddiasını doğrulayacak az sayıda kanıt olduğuna dikkat çeker. İkinci hat üzerinde, devletin insanların hayatına farklı bir şekilde müdahalesi ele alınır. 1970'lerden itibaren Birleşik Devletler'de hapsedilen insanların oranındaki artış hayret vericidir; neredeyse yedi kat artışla, 2,1 milyon kişi bir şekilde hapsedilmiştir; şartlı tahliye edilenler ve kefaletle serbest bırakılanlarla birlikte bu sayı 4,7 milyondur. Suç oranlarının yükselmesi bu artışın esas kısmını açıklamaz; suç oranlarında 1990'larda kaydedilen düşüş de cezaevi sayısına bağlanamaz (Wacquant, 2006; Western, 2006). Mahkûmiyet oranlarında eşitsizlik hep olagelmişken, cezaevi nüfusunda yakın zamandaki artış genç, vasıfsız siyah erkeklerde orantısız bir şekilde yoğunlaşmıştır. Mevcut en iyi tahminlere göre, 1965 ve 1969 yılları arasında doğmuş olan ve liseden terk siyahların yüzde 60'ı 30'lu yaşlarının başında cezaevinde kalmıştır. Dahası, 1990'ların sonlarında bu yaşta olan siyah erkekler arasında sabıka kaydı, askerlik hizmeti ya da lisans derecesinin iki katı kadar yaygındır (Pettit ve Western, 2004). Bu eğilimler, makro düzeyde büyük nüfus kesimlerinin yaşam seyrinde yeni örüntülerin ortaya çıkmaya başladığının işaretidir. Bugün, yeni ceza sistemi, etkisi aileler, emek piyasası ve ekonomiye kadar uzanan "Amerikan toplumsal eşitsizliği üzerindeki temel kurumsal etkiler arasında" yer almaktadır.

Bu tür araştırmalar, günümüz toplumlarının nasıl işlediğiyle ilgili kafamızdaki resmi besler (ve belki değiştirir). İlkesel olarak açık gibi görünen refah ödünleşimlerinin pratikte yeteri kadar farkedilip edilmediğini bilmek önemlidir. Aynı şekilde, devlet müdahalesinin hangi boyutlarının eşitsizliği en fazla artırdığını ya da azalttığını ve bu müdahalelerin toplumsal ve tarih-

sel kökenlerini keşfetmek gerekir. Elbette öncelikle, bu olguları ahlaki olarak ele almamız gerektiği için, eşitlik ilkelerine ve adalet teorilerine ihtiyaç duyarız. Fakat aynı zamanda, siyaset felsefecileri bu ilkeleri ve teorileri, olmasını hayal ettikleri bazı biçimlendirilmiş tariflerden ziyade toplumu olduğu haliyle değerlendirmek için kullanmak isteyeceklerdir.

Siyaset felsefesinde hareketlilik üzerine yapılan sosyolojik araştırmalara yönelik göndermeler, eşitsizlik üzerine yapılan çalışmalara kıyasla, daha az yaygındır. Sosyologlar genellikle bazı toplumsal sınıflardaki kuşaklararası konumsal hareketliliği (örneğin, ebeveynlerle çocuklar arasındaki farklılıkları) ya da meslekî konumlardaki bazı statü hiyerarşilerini incelerler. (Oysa iktisatçılar, hareketliliği incelerken çoğunlukla aynı kuşak *içindeki* bireylerin gelir dağılımındaki hareketliliğe odaklanırlar.) Eşitsizlik ile bu tür hareketlilik arasındaki bağın siyasal önemi, genelde "sanayiciliğe ilişkin liberal teori" olarak anılan, erken dönem çalışmalarda özellikle belirgindir. Parsonscı sentezin kanatları altında oluşturulan bu kuramın takipçileri, endüstriyel gelişmenin, bireylerin meslekler arasındaki hareketliliğini *atfetmeden* ziyade *ulaşmanın* belirlemesi anlamına geldiğini savundular (Treiman, 1970). İşbölümünün sürekli artması ve genişlemesi, atfetmeyle girilecek yeni iş çeşitleri olmayacağı için, meritokratik ölçütlerin meslekî yapının gitgide genişleyen bir kısmında işleyeceğine işaret ediyordu. Siyasal açıdan, yüksek ve artan oranlardaki hareketlilik sınıf oluşumunu önlemek için faydalı bir engel olarak görülüyordu. Meslekî basamakları tırmanma (ya da çocuklarınızın tırmanması) beklentisi sınıfa dayalı siyasal hareketliliği engelleyecektir. Bu bakışın önde gelen rakibi, ister düşük nitelikli endüstriyel mesleklerin sayısındaki doğrudan artış aracılığıyla olsun ister (daha sonraki biçiminde) sözde nitelikli işgücünün sistematik olarak niteliksizleşmesi yoluyla olsun, Marksist tedrici proleterleşme teziydi.

Ancak bu tartışmadan çıkan ayrıntılı kuşaklararası hareketlilik çalışmalarında bu kuramların herhangi birini destekleyecek veri olmadığı görüldü. Lipset ve Zetterberg (1956) belirli bir gelişme eşiğine ulaşıldığında bütün endüstriyel demokrasilerdeki hareketlilik oranının neredeyse aynı olduğunu ve artan büyümeyle birlikte yükselmeyeceğini öne sürdüler. Bu fikir Featherman ve diğerleri (1975) tarafından yeniden formüle edildi. Endüstrileşmiş ülkelerde meslekî kategoriler arasında gözlemlenen *mutlak* hareketlilik oranının –her ülke için tarım, sanayi ve hizmet işlerindeki oranlar değiştiği için– farklılaşacağını, meslekler arası *göreli* hareketlilik oranının ise aynı kalacağını savundular. Başka bir deyişle, yapısal farklılıklar bir kenara bıra-

kılırsa, pazar ekonomisi ve çekirdek aile yapısına sahip sanayileşmiş ülkelerin ortak bir göreli hareketlilik derecesi ya da "toplumsal akışkanlığı" olacağını öngördüler. Ayrıca, bu akışkanlığın değişeceğine inanmak için bir neden yoktu. Farklı ülkelerle ilgili bir dizi araştırmadan elde edilen veriler bu öngörü için liberal ya da Marksist alternatiflerden daha güçlü bir dayanak teşkil ediyordu (Ganzeboom vd., 1991; Erikson ve Goldthorpe, 1993; Breen, 2004). Özellikle, ortak toplumsal hareketlilik olgusu, meslekî kategorilerin toplumsal sınıf temelli iş ilişkilerinde yoğunlaşıp yoğunlaşmadığı ya da "dikey" meslekî prestij ölçeklerinde ya da ücret ölçeklerinde sıralanıp sıralanmadığı [üzerinden] gözlemlenir (Hout ve Hauser, 1992). Bu son noktadaki beklenmedik bulgu (işlerin göreli statüsüyle ilgili kolektif yargılar anlamına gelen) meslekî prestij hiyerarşilerinin aslında farklı ülkelerde ve zaman içinde değişmediğiydi (Treiman, 1977; Ganzeboom ve Treiman, 1996). Farklı ülkeler arasında hareketlilik karşılaştırması yapılabilmesine izin veren bu türdeşliktir. Fakat bu, aynı zamanda, daha sonra tartışacağım, neden böyle bir sürekliliği ilk elden görebildiğimiz sorusunu ortaya çıkarıyor.

Ücret durgunluğu ve gelir dağılımı ve refahtaki artan eşitsizlik, özellikle Birleşik Devletler'de, politika oluşturma sürecindeki tartışmalarda toplumsal hareketlilik ve eşitsizlik arasındaki ilişkiyi yeniden öne çıkardı. Araştırmalar gelir dağılımı ve toplumsal hareketlilik fırsatları arasındaki olumsal bağlantıyı ve ikisi arasındaki bağları ampirik olarak kurabilmek için özen gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Hout, 2004). Örneğin Şili, bütünsel olarak fırsat eşitliği idealine uygun özelliklere, yüksek hareketlilik oranına ve yüksek gelir eşitsizliği düzeyine sahiptir. Ancak, millî gelirin büyük bir kısmı (yaklaşık yüzde 42'si) kazanç sahiplerinin onda birinde yoğunlaşırken, geri kalan kısımda düşük eşitsizlik düzeyleri olduğu ortaya çıkar. Sonuç olarak, en altta yer alan yüzde 90'lık dilimdeki meslekî hareketlilik yüksekken, bunun gelir eşitsizliğiyle mantıklı bir bağlantısı yoktur.

> Gelirin yukarıda yoğunlaşması, sınıf yapısının en üst kademesinde yer alanlarla geride kalanlar arasında hareketlilik açısından güçlü bir engel teşkil eder; seçkin olmayan sınıflar arasında daha eşit olan gelir dağılımı bu sınıflar arasında daha belirgin bir akışkanlığa neden olur (Torche, 2005, s. 444).

Tersine, Birleşik Devletler'de toplumsal akışkanlık ortalamadan daha yüksek oranda seyrederken, hareketlilik ve eşitsizlik arasındaki ilişki Şili'dekinin aksi yöndedir. Hareketliliğin önündeki en güçlü engeller, nüfusun en yoksul kesimlerinin diğer gelişmiş ülkelerdekinden daha yoksul ol-

duğu, en altta yer alır (Alesina ve Glaeser, 2004, s. 47; Torche, 2005, s. 445). Daha yakından incelediğimizde, toplamda benzer hareketlilik oranlarına ve eşitsizlik düzeylerine sahip toplumların çok farklı olduğu ortaya çıkar.

Bireyler ve toplumsal yapı

Yapısal etkilerin en ince ayrıntısına kadar irdelendiği ve böylelikle araştırmacıların yapısal ve bireysel analiz düzeylerinin arayüzünde çalışmaya yöneldikleri söylenebilir. Bireyin eşitsizlik örüntülerine, toplumsal özelliklere kıyasla göreli katkısı üzerine yeniden canlanan siyasal tartışma, hareketlilik ve fırsatlar üzerine yapılan araştırmalara ivme kazandırdı (Jencks ve Tach, 2006). Toplumsal etkileri bireysel etkilerden ayırma sorunu yeni değildir. Bu, örneğin, Rawls'un temel yapı tanımında da ortaya çıkar. Rawls, toplumsal ve doğal birincil faydalar arasında ayrım yapar. "Haklar ve özgürlükler, güçler ve fırsatlar, gelir ve refah"ı da içeren ilk kategori "toplumun tasarrufunda"dır. Rawls'a göre "sağlık ve zindelik, zekâ ve hayalgücü gibi" faydaları içeren diğer kategori, "toplumun o derece doğrudan denetiminde değildir"; ancak Rawls, "bu faydalara sahip olmanın temel yapıdan etkilendiği"ni belirtir (Rawls, 1973, s. 62). Ampirik araştırma ister bireysel karşısında toplumsal, mikro karşısında makro ya da genetik karşısında çevresel olarak düşünülsün, farklı analiz düzeylerini kapsayan etkileri hesaba katma sorunuyla karşı karşıyadır. Benzer bir sorunu, kişinin tercihlerinden doğan eşitsizliklerle kişinin koşullarından doğan eşitsizlikler arasında ayrım yapmaya çalışan siyaset felsefesinde de görürüz (Dworkin, 1981; Kymlicka, 2001, s. 70 vd.). Siyaset felsefecileri için bu tür keskin bir ayrım, adil paylaşım iddialarına konu olabilecek varlıkları tarif eder. Bu görüşü eleştirenler, böyle bir karşıtlığın savunulamayacağını öne sürerler; çünkü "tercih edilmemiş kişisel özellikler ve içine doğulan toplumsal koşullar önemli ölçüde ... kişinin kimliğini kurar" ve tersten "iradi tercihler rutin olarak [insanların] kişiliklerin[in] tercih edilmemiş özelliklerinden, mizaçlarından ve kendilerini içinde buldukları toplumsal bağlamlardan etkilenirler" (Scheffler, 2003, s. 18). Siyaset felsefecileri sorunun kişisel kimlik ve özgür iradeyle ilgili zor metafizik sorulara yol açtığını düşünürler. Sosyal bilimciler açısından ayrımın ampirik sonuçları (*hangi* özellikler; *hangi* koşullar; *kimlerin* kimlikleri sorularının yanıtları) ön plandadır. Fakat esas kuramsal sorun çok benzerdir: Bireyler ve toplumsal yapılar arasındaki ilişkiyi nasıl kavramalıyız?

İki sosyolojik araştırma akımı, bu konuyu siyaset felsefesine benzer biçimde ele alır. İlki toplumsal yapının sağlık ve diğer biyolojik özellikler üzerindeki etkisini incelemek için *aşağı doğru* ilerler. İkincisi yapısal eşitsizliğin yeniden üretiminde kültürün rolünü incelemek için *yukarı doğru* ilerler. Her iki akım içerisindeki araştırmacılar yapısal etkilerin kendi başlarına ne kadar önemli olduğunu göstermeye çalışarak işe başladılar; fakat sonra farklı analiz düzeylerinde daha zor bir görev olan birbirine bağlı süreçlerin karşılıklı etkileşimini anlamaya yöneldiler.

Toplumsal yapı ve sağlık arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar, tıbbi bir kavram olan hastalık ve ölüm açısından bireysel risk faktörü kavramından yola çıkar ve bu kavramın kişinin toplumsal mevkiinin fizyolojik sonuçları olduğunu göstermek için kullanılıp kullanılamayacağı sorusunun peşinden giderler. Toplumsal mevki çeşitli biçimlerde düşünülebilir. Başka bir ülke yerine belirli bir ülkede yaşamanın, başka bir mahalle yerine belirli bir tür mahallede oturmanın (Klinenberg, 2002), bir toplumsal ağla az ya da çok bütünleşmiş olmanın (Berkman ve Glass, 2000) ya da belirli bir prestij ölçeğinde yüksek ya da düşük bir konumda olmanın sağlığa etkisini araştırabiliriz. Bu düşünce çizgisi sosyolojinin başlangıcına ve Durkheim'in intiharla toplumsal entegrasyonun ters orantılı olduğu savına kadar gider. Geçtiğimiz yıllarda araştırmacıların kişinin göreli statüsünün, özerkliğinin ya da başka bir "toplumsal düğüm"ün sağlık üzerindeki etkisini vurgulamasıyla birlikte bir canlanma yaşadı (Marmot ve Wilkinson, 1999). Örneğin Birleşik Devletler'de gelir eşitsizliğinin düşük olduğu eyaletlerde ölüm oranları düşüktür ve aynısı farklı ülkelerdeki kentler için de geçerlidir (Ross vd., 2005). Bu tür ilişkiler toplumların bütünü düzeyinde de gözlemlenebilir (Wilkinson, 2005). Kesimler arası toplam oranların korelasyonları bireysel düzeydeki süreçlerin grup düzeyindeki farklılıkları açıklamasını mümkün kılar (birini diğeriyle karıştırmak ekolojik bir yanılsamadır). Araştırmaların amacı, olduğu haliyle eşitsizliğin insanlar üzerindeki etkisini, örneğin yüksek ya da düşük gelirin bireysel düzeyde sağlığa doğrudan etkileri dışındaki etkisini göstermektir. Birçok çalışma bireysel düzeyde ölçekler kullanır ve aynı zamanda, sağlığın bozulmasına yatkınlığın iyi bir iş bulmayı güçleştirmesi olasılığı gibi, geçici seçme etkileri denetlemeye çalışır. Bu alanda en iyi bilinen çalışmada, bireysel risk faktörleri dışındaki önde gelen çeşitli nedenlerle ölüm riskinin örgütteki meslekî hiyerarşiyle ters orantılı olduğunu

göstermek için İngiliz devlet memurlarıyla ilgili fazla mesai verileri kullanıldı (Marmot vd., 1984; Marmot, 2004).

Bu tür çalışmaların değeri, farklı analiz düzeylerindeki verileri öngörebilmelerinde yatar. Diğer bir ifadeyle, toplumsal eksendeki ya da ast üst ilişkisindeki konumlanışın kortikosteroid salgısı (Hellhammer vd., 1917) ya da kandaki fibrinojen yaygınlığı gibi (Brunner vd., 1996) hastalıkla ilişkili biyolojik süreçleri etkilediği gösterilmiştir. Araştırmalar kesimler arası kısa dönemli betimlemelerden uzun süreli, çoklu düzey çalışmalarına doğru yöneldikçe ölçülebilir etkileşimler karmaşıklaşır. Örneğin, belli bir kilonun altında doğan bebekler hayatları boyunca olumsuz sonuçlara yol açabilecek riskler altındadır. Düşük kilolu bebek doğurma eğilimi genetik kadar sosyoekonomik statüden de kaynaklanır. Böyle bebekler doğduktan sonra gelişimle ilgili sorunlar yaşayabilirler ya da çocuklukları boyunca yaşıtlarından farklı muamele görebilirler. Birçoğu büyüyecektir, sosyo-ekonomik bir konum elde edecek ve kendilerine birer aile kuracaktır. Dolayısıyla böyle durumlarda biyolojik ve toplumsal etkileri birbirinden ayırmak çok güçtür (Conley vd., 2003). Niteliksel saha çalışmasına yenilikçi yaklaşımlar sosyoekonomik konumla sağlıkta ortaya çıkan olumsuz sonuçları birbirine bağlayan mekanizmaların belirlenmesine yardımcı olurken, uygulamalı istatistikte yakın geçmişte kaydedilen gelişmeler ve gelişmiş bilgisayar teknolojisinin ucuz ve yaygın olması, bu tür düzeyler arası ilişkileri görselleştirmeyi ve öngörmeyi kolaylaştırdı (Lutfey ve Freese, 2005). Bu metodolojik stratejiler doğru nedensel patikalar belirlenmesiyle bağlantılı olan teorik sorunu ortadan kaldırmasa da bu sorunların tanımlanmasına yardım ederler.

Benzer sorunlar maddi ayrıcalıkların kültürel araçlar tarafından dolaylı aktarımını inceleyen çalışmalarda ortaya çıkar. Bir biçimde her klasik sosyoloğun çalışmalarında karşılaşılan, toplumsal grupların belirli zevkleri ya da kültürel pratikleri olduğu düşüncesi eski bir düşüncedir. Pierre Bourdieu geç dönem çalışmalarıyla zevk ve katmanlaşma arasındaki ilişkiye dair en etkileyici güncel izahı geliştirdi (Bourdieu ve Passeron, 1977; Bourdieu, 1983; 1984). Bourdieu'ye göre insanlar benzer eğitimsel geçmişe, gelire ve mesleğe sahip oldukları ölçüde, benzer bir dizi zevk ve eyleme yönelik yatkınlığı, bir *habitusu* paylaşma eğilimindedirler. Zevk ve yatkınlığın içeriği, kişinin eğitim geçmişi ve sicili, bir *kültürel sermaye* stoğunu oluşturur. Bu sadece kişinin tükettiği sanatı ve müziği etkileyen soyut bir bilgi değildir; aynı zamanda grup üyeliğinin somut bir işareti ve daha önemlisi, başkalarıyla

bağlantılar kurmayı sağlayan bir dizi pratik yeterliliktir. İlgili yatkınlıklar erken dönemde sosyalleşme ve eğitim sistemi aracılığıyla kazanılır. Bourdieu'ye göre kültürel sermaye toplumsal konum açısından az çok yararlı sonuçlar üretecek eylem biçimlerinde cisimleşir. Özneler sosyal alanlarda kaynakların denetimi için mücadele ederler; fakat bu açık stratejilerden ziyade, pratik eylem alışkanlıklarıyla gerçekleşir. Kişinin sahip olduğu avantajları kullanmak için bilinçli çaba göstermesi ters tepme eğilimindedir. Lewis Namier, 1930'larda on sekizinci yüzyıl İngiltere'siyle ilgili olarak İngiltere'de bir insanın statüsünün "doğuştan, makamla, refahla, zekâyla, cüretkârlık ya da başarılar"la güçlenirken, bunların "onun bilinçaltındaki özdeğerlendirmesine –uğraştırmayan bir rahatlığa, yaşamın satın alınamayan lütfuna– en doğru biçimde tercüme edilmesi" gerektiğini belirtir (Namier, 1961, s. 13-14). Bourdieu'nün *habitus* kavramıyla anlatmaya çalıştığı, bir konum için, bu şekilde, farkında olmadan girilen mücadeledir.[ii]

Bourdieu, eşit derecede önemli olmasalar da, ulusal kimliğimizin, toplumsal cinsiyetimizin, kültürel zevklerimizin, sınıfsal konumumuz ve benzerinin bedensel yatkınlığımıza işlendiğini ileri sürer. Etkileşimleri, *habitusumuz* aracılığıyla yansıttığımız ekonomik, toplumsal ve kültürel sermayemizi taşıdığımız, meşruiyet, tutunma ya da "tanınma", mücadeleleri olarak resmeder. *Habitusun*, toplumsal yapının bireylerde vücut bulan ifadesi ve bu yapının yeniden üretildiği mekanizma olmasını ister. Bu, "[insanlara] sınırlılıklar ve içerisinde bulundukları sosyal çevrenin talepleri karşısında yaratıcı çözümler üretmelerinde rehberlik eden, düşünmeye, hissetmeye ve kararlı biçimde hareket etmeye yönelik yapılandırılmış eğilimler, geliştirilmiş yetenekler ya da süreğen mizaçlar biçiminde, toplumun kişilerde tortulaşmasının yoludur" (Wacquant, 2005, s. 316). Böylelikle Bourdieu, kültürel sermayenin sistematik ya da "nesnel" olarak başkaları yerine belirli kişiler ve gruplardan faydalandığını ve kişilerin yatkınlıklarının içe dönük biçimde stratejik olmadığını, öznelerin mücadele ettikleri alanlar açısından akılcı ve gerçek başarı şanslarıyla ilintili olduğunu söyleyebilmiştir. Bu bazen eleştirmenlerin Bourdieu'nün ne yardan ne serden geçtiğini öne sürmelerine neden olur: Bir yandan bireylerin bilişsel stratejilerle düşündüğü fikrine direnirken, diğer yandan bireylerin, sanki bir stratejiyle hareket ediyormuş gibi, eylemlerinden sistematik olarak fayda sağladığını söylemek ister (Elster, 1983, s. 69-71, 107-8).

Anette Lareau *Eşit Olmayan Çocukluklar (Unequal Childhoods)* (Lareau, 2003) adlı kitabında, Bourdieu'nün kafasındakinin genişletilmiş bir ampirik uygulamasını sunar. Lareau farklı sınıfsal arka plandan gelen okul çağındaki beyaz ve siyah çocukları (ve ailelerini) incelemiştir. Orta sınıf ailelerdeki ebeveynlerin kendilerinin, yönetilen faaliyetler, yoğun ebeveyn katılımı ve bolca konuşmayla gerçekleştiren "uyumlu bir yetiştirme" tarzıyla çocuklarını "geliştirdikleri"ni düşündüklerini öne sürer. Durumu daha az iyi olan ailelerde, Lareau ebeveynlerin "doğal büyümenin tamamlanması" için çalıştıklarını bulgulamıştır. İşçi sınıfından çocuklar "çocukların kurduğu oyunlar, yetişkin ve çocuk arasındaki keskin ayrım ve akrabalarla kurulan gündelik ilişkiler" sayesinde "kendi karakterleri ve boş zamanları üzerinde daha çok denetime sahiptir" (Lareau, 2003, s. 3). Lareau orta sınıf ebeveynlerin stratejilerinin günümüz eğitim ve uzman kurumlarının ilkeleriyle daha uyumlu olduğunu savunur:

> Bu çalışmada, orta sınıf evlerde işçi sınıfının evlerinde ya da yoksul evlerde olduğundan daha çok konuşma vardı; bu ise daha kıvrak dilsel becerilerin, daha geniş kelime dağarcığının gelişmesini, otorite figürleriyle daha rahat ilişki kurmayı ve soyut kavramlara daha aşina olmayı beraberinde getiriyordu ... Beyaz ve Siyah orta sınıf çocuklar ... orta sınıfa özgü yetkinleşme duygusunun ortaya çıktığını gösteriyorlardı. Kendi bireysel tercihlerini sürdürmeye ve kurumsal ortamlardaki etkileşimi etkin olarak yönetmeye hakları varmış gibi davranıyorlardı... Orta sınıf çocuklar kurumsal temsilcilerle etkileşimi belirleyen "oyunun kuralları" konusunda eğitilmişlerdi.

Herhangi bir toplumsal alanın, uğruna mücadele etmeye değdiği kabul edilen bir tür sermayeyi ve onun ele geçirilmesini ve paylaştırılmasını düzenleyen bir dizi kuralı olacaktır. Lareau'nun tarif ettiği ebeveynlik stratejilerini, çocuklar için iyi ya da kötü olmaları bakımından değerlendirmeye hazırız. Fakat orta sınıf ebeveynlik stratejileri (daha mutlu ya da daha ahlaklı çocuklar yetiştirmek anlamında) herhangi bir tarafsız duruştan daha iyi demek değildir; bu daha ziyade ebeveynlerin ve çocukların işgal ettikleri toplumsal alanda neyin önemli olduğu açısından daha etkili oldukları anlamına gelir. Bourdieu'nün terminolojisini kullanacak olursak, *habitus* belli bazı –somut bir çevredeki toplumsal ilişki ağları olan– "konum alışlar alanında"ki iktidar mevkilerini sağlamlaştırır. İnsanlar "bildikleri ve ustalaştıkları şeylere, tanıdıkları ve kendilerini rahat hissettikleri alanlara... uzmanlıklarına, yeteneklerine ve alışkanlıklarına en uygun faaliyetlere yatırım yaparlar" (Buchmann, 1989, s. 35). Sonuç olarak karşı karşıya kaldıkları "nesnel

yapıları" içselleştirirler ve onları kendi zihniyetleri ve seçimleriyle yeniden üretirler. *Habitusları* "içselleştirilmiş ve zihniyete dönüşmüş bir zorunluluktur. ... Ürünü olduğu koşula karşılık gelen 'seçimleri' kurumsallaştırarak erdemi sürekli olarak gerekliliğe çeviren gereklilikten doğmuş bir erdemdir" (Bourdieu, 1984, s. 170). Ancak, bir "konum alışlar alanı" teorisi kendi başına, Bourdieu'nün –öncelikle bireyler arasındaki süreğen mücadeleleri anlamlandıran sistem yapısı olan– "elverişli konumlar uzamı" dediği şeyi açıklamaz. Yaşam seyri, bireysel düzeyde belirli insanlar tarafından ulaşılan statülerin ve rollerin, biyografilerindeki kendi temsilleriyle birlikte gerçek bir kesitidir. Makro düzeyde ise iyi düzenlenmiş bir hayatın nasıl görünmesi gerektiğine dair kolektif temsillerle birlikte az çok kurumsallaşmış roller dizisidir (ve bu roller arasındaki geçişliliği düzenleyen kurallardır) (Buchmann, 1989, s. 15-31). Kültürel varlıkların ya da estetik zevklerin hiyerarşisi zaman içinde değişir ve değeri az çok kurumsallaşmıştır. Bourdieu'nün *habitusun* toplumsal alanlardaki rolüne ilişkin izahı, iki analiz düzeyini ilişkilendirmenin bir yoludur; fakat aynı zamanda bir bütün olarak sistemin kökenleri ve seyriyle ilgili de daha genel bir anlatıma ihtiyacımız vardır.

Genel sosyal teoriye dönüş

Bu son mesele, sosyolojik kaygılarla siyaset felsefesi tartışmaları arasındaki yeni bir bağlantı noktasına işaret ediyor. Eşitsizlik ve hareketlilikle ilgili araştırmalar Rawls'un doğal varlıkların temel yapıdan "etkilendiği" yolundaki çekincesini nicelleştirme çabası olarak düşünülebilir. Bu çalışma, modern toplumları anlamamıza önemli bir katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda, Bourdieu'nün çalışmaları, sosyologların bireylerin toplumsal yapı içinde kendi yollarını nasıl bulduklarını gösterebilmek için daha iyi betimlemeler ve kavramlar peşinde olduğunu açığa çıkartır (Breiger, 1995; Abbott, 2006). Bireylerin ve konumların birlikte değerlendirilmesi sosyoloji açısından temel bir sorundur. Toplumsal yapının modern kuramcıları sorunu açık bir biçimde dile getirerek işe başlarlar. 1950'lerde yazan S. F. Nadel'e göre "ilişkiler ve roller toplumu oluşturan insanları 'hazırlar' ve 'düzenler'", ama "halihazırdaki ilişkilerin toplamı da bizatihi düzenli olmalıdır... İlişkilerin çoğulluğunun düzeni bireylerin çoğulluğunun ilişkiler *aracılığıyla* düzenlenmesinden tamamen farklıdır" (Nadel, 1957, s.11-12; ayrıca bkz. Lockwood, 1964). Toplumsal örgütlenmenin bu iki anlamının birbiriyle nasıl en iyi şekilde ilişkilendirileceği meselesine yıllar içinde, genellikle bir

tatminsizlik duygusuyla, geri dönülmüştür. Nadel'den on yılı aşkın bir süre sonra yazan Harrison White'a göre,

> kişilerle ilgili çalışmalar toplumsal yapı çözümlemelerine etkili biçimde eklenememiştir; ... bir konumlar dizisi, insanlar tarafından doldurulana kadar, ideolojik bir programdan pek farklı değildir; insanlar, büyük ölçüde başka ağlardaki konumları ve başka kişiler tarafından işgal edilen konumların yapıları tarafından belirlenen toplumsal kimliklere sahiptirler (White, 1970, s. 4-6).

Yine bir kuşak sonra James Coleman toplumsal araştırmaların "toplumsal sistemi bir sistem olarak çalışma yeteneğini kaybetme ve daha basit bir göreve doğru geri çekilerek sistem içindeki bireylerin gidişatını niteleme" eğilimine girdiğini söylemiştir (Coleman, 1991, s. 4; daha fazla tartışma için bkz. Breiger, 1995). Daha yakın zamanda, eşitsizlik araştırmacıları – neredeyse aynı biçimde, "işgücü piyasasındaki konumlar nelerdir ve nasıl inşa edilmişlerdir?" gibi– "zor yapısal sorular"ın yerine –"kimler hangi konumları alıyor" gibi– "nispeten daha basit, paylaşımla ilgili sorular" sorma eğilimini eleştiriyorlardı (Morris ve Western, 1999, s. 649).

Bu teşhislerle Rawls'dan bu yana liberal eşitlikçi düşüncenin gidişatıyla ilgili yakın zamanlı felsefi eleştiriler arasında yakınlık vardır (Anderson, 1999; Scheffler, 2003). Elizabeth Anderson adalet ve eşitsizlik hakkındaki tartışmalara eşitliğin temel amacının insanların hak etmedikleri kötü şanslarının –doğuştan yoksul donanımlara, kötü ebeveynlere, geçimsiz kişiliklere sahip olmak, kaza ya da hastalık geçirmek ve benzeri– acısını çıkarmak olduğu fikrinin egemen olduğunu savunur (Anderson, 1999, s. 288). Söz konusu "talih eşitlikçiliği"nin takipçilerini bekleyen iki görev vardır. Birincisi, kişinin tercihleri sonucunda ortaya çıkan talihle kişinin sorumluluğunda olmayan "brüt talihi" birbirinden ayırmak durumundadırlar. İkincisi, ikinci tür talihsizliğin devlet tarafından ne ölçüde telafi edilmesi gerektiğini belirlemeleri gerekir. Yukarıda değinilen ampirik çalışmaların birçoğu bu görevlerle ilgilidir. Bu çalışmalar malların paylaşımıyla ilgili temel verileri sağlamanın ötesinde, birçok bireysel zenginliğin doğal ya da toplumsal güçlere dışsal olduğuyla ilgili yaygın varsayıma meydan okumuştur. Bu aynı zamanda daha derin bir bağlantıyı gün yüzüne çıkarır. Anderson'ın bu düşünce çizgisinde neyin yanlış olduğuyla ilgili teşhisi, esasen, hemen yukarıda görmüş olduğumuz, sosyolojide nükseden eleştiriyle aynıdır. Anderson, verili bir toplumsal sistemde malların paylaşımını meşrulaştırmakla sistemin yapısını ve yeniden üretimini meşrulaştırmak arasında bir fark olduğunu söyler. Tıpkı yapısal soruların paylaşımla ilgili sorulardan daha önem-

li olduğunu söyleyen eleştirel sosyologlar gibi, Anderson kurumsallaşmış toplumsal ilişkilerin yapısıyla ilgili soruların adalet kuramına uygun konular olduğunu savunur: "[B]ir dizi seçenek arasından seçim yapma özgürlüğü o seçenekleri meşrulaştırmaz; ... adaletin esas konusu insanlara imkânlar yaratan kurumsal düzenlemelerdir" (a.g.y., s. 308-9).

Bu değişim iktisatta da çok daha erken bir dönemde ve çok daha kararlı bir biçimde gerçekleşti. İktisadi düşüncenin 1870'lerdeki marjinal devrimden sonra yeniden uyumlanması şu anlama geliyordu:

> Mill'in paylaşımın kurumsal ve tarihsel olarak göreli karakteriyle üretim yasalarının "doğal" karakteri arasında çizmeye çalıştığı çizgi bulanıklaştı ... [M]ülk sahipliği ya da sınıf ilişkileriyle ilgili soruların giderek iktisatçıların alanının dışında ... ve daha ziyade iktisat tarihçisinin ya da sosyoloğun bilgi alanına ait olduğu kabul edildi (Dobb, 1973, s. 172).

Neoklasik alet çantası iktisatçılara sadece piyasa içindeki dengenin güçlü bir analizini yapma imkânını vermekle kalmadı, aynı zamanda piyasanın kendisini de doğallaştırmalarını sağladı: Piyasa bir toplumsal edinimden ziyade daha çok insan doğasının bir sonucu olarak görülebildi. Kuramın zarafeti ve kapsamı piyasanın kurumsal önkoşulları ya da daha geniş toplumsal bağlamla ilgili soruları arka plana itti. Buna karşılık, klasik sosyolojik kuramın merkezî projesi tam anlamıyla, modern toplumu, onun başat kurumları arasındaki ilişkileri vurgulayarak, bütüncül bir sistem olarak anlamaktı. Gördüğümüz gibi, eleştirmenler sosyolojinin bu amaca ulaşmada belli ölçüde başarılı olduğu kanaatindeler. Neoklasik ekonomik analizin sosyoloji alanındaki nüfuz edici etkisi ve süreğen zorlayıcılığı, sosyolojiyi sisteme dair sorulardan kaynak tahsilatıyla ilgili sorulara yönelten bir mıknatıs işlevi görmüştür. Sosyoloji aynı zamanda hangi eşitsizlik türlerinin neden önemli olduğuna dair modern, normatif bir kuramdan yoksundur. Onun yerine, araştırmacılar, eşitsizliğin varolduğu haliyle kötü bir şey olduğunu ve düzeltilmesi gerektiğini sorgusuz kabul etme eğilimindedir. Bu fikir, sistematik bir araştırmaya pek tâbi tutulmaz. Siyaset felsefesi klasik sosyolojinin Ütopyacı dürtüsünü paylaşır ve elbette sadece bu tür bir kuramın geliştirilmesi onun temel amaçlarından biridir (sosyologların da analizlerini siyaset felsefesi içinden okumaları için iyi bir nedendir). Bir alan olarak siyaset felsefesi sosyolojiden çok iktisadi düşüncenin etkilerini özümsemiştir. Diğer yandan, sosyolojik yaklaşımla, özellikle siyasal kurumlarda, formel örgütlerde ve toplumsal ağlarda piyasa mübadelesinin yerleşikliğini vurgu-

layan çalışmalara aşinalık, toplumsal örgütlenmeyle ilgili daha kapsayıcı bir bakış açısı arayışında olan felsefeciler açısından yararlı olabilir.

Sosyolojik bakış açısının siyaset felsefesindeki liberal geleneğe ait iki kıskaçla karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz. Birincisi, liberal geleneğin kurallar ve kuralların hâkim olduğu kurumlarla ilgili hukuksal önsezilere dayanıyor olmasıdır. Sosyologlar kurumları kanunlar ve uylaşımlar üzerinde açıkça uzlaşmış olmaktan ziyade, doğallaşmış, kronik olarak yeniden üretilen toplumsal pratikler olarak görürler (Douglas, 1986). İkincisi, tercih ve koşul ya da doğa ve terbiye ya da bireysel eylem ve toplumsal yapının yeniden üretimi arasında keskin bir ayrım yapma eğilimidir. Sosyoloji bu sorunları kesinlikle çözmemiş olsa da, olmayan belirgin ayrımları varsaymak yerine aradaki bağı sorunsallaştırarak, bu konulara tutarlı biçimde geri dönmüştür. Bu açıdan, mizaç itibarıyla, hem hukuk çalışmalarından hem de iktisattan farklıdır.

Sonuç

Disiplinlerarası alışveriş çağrıları cesaret verici ve aynı zamanda böyle bir yazıyı bitirmenin de geleneksel yolu. Fakat genel olarak akademik disiplinlerin, bu yazının başında ele aldığımız inatçı karakteriyle ve özellikle sosyolojinin kendine özgü zorluklarıyla baş başayız. Alanın heterojenliğinin yararlarından biri ayıklayıp seçebilmeniz. Eşitsizlik, toplumsal hareketlilik ve siyasal ekonomi gibi birçok sosyolojik araştırma konusu siyaset felsefecilerine de açık. Ampirik sonuçlar felsefecilere çalışmayı tercih edecekleri türden biçimlendirilmiş örnekler için bağlam ve motivasyon sağlıyor ve toplumsal ve bireysel düzeydeki etkilere dair hâkim tasviri anlamak kolaylaşıyor.

Öte yandan, başka bir açıdan bakıldığında sosyologların yapısal ve kültürel kavramları ciddiye almaya istekli olmaları liberal düşüncenin hak sahibi, karar verici, egemen bireyinin uygunsuz görülecek bir hızla kenara atıldığı anlamına gelir. Örneğin, ağ kuramcıları bireysel kimliklerin bir dizi toplumsal ilişki içerisinde akan etkileşimlerden (genellikle geçici olarak) ortaya çıktığını düşünür (White, 1992). Farklı bir alanda (fakat bizim amaçlarımız açısından aynı sonuçlara yol açarak), toplumsal hareketler üzerine çalışanlar, siyasal kimliklerin insanların zihninde, harekete geçirilmeyi beklemekten ziyade, kolektif eylemi mümkün kılan yapısal fırsatlardan doğduğunu düşünürler (Clemens, 1997; Armstrong, 2002). Meydan okuma sadece liberal teoriye karşı da değildir. Eleştirel kuramcılar ve komünitaryenler

toplumsal değerler ve bürokrasiler arasında tam anlamıyla akılcı bir bağ ihtimalinin gelecekte gerçekleşeceğini savunurlarken, sosyolojide örgüt teorisi ve kurumsal teori başka bir yol izlemiştir. Örgütsel pratiklerin, bazı somut ahlaki değerler bir yana, ekonomik verimliliğe yönelik gerçek bir hareketlenme yaratmaktan ziyade, geçerliliği kültürel olarak doğrulanmış rasyonalite modellerine ritüelleştirilmiş uygunluk vasıtasıyla yayıldığı düşünülür (Powell ve DiMaggio, 1991). Bu araştırma çizgisi ister liberal-eşitlikçi, ister eleştirel, özgürlükçü ya da komünitaryen olsun, siyaset felsefecisinin kaygılarıyla örtüşmeyebilir. Öyleyse, yine Harrison White'ın belirttiği gibi "toplumsal eylemle ilgili bilimsel teorinin bu evresinde, kişinin yararlı bir kurgu olarak yitimi" yalnızca sosyologların kabahati değildir: "Rasyonel aktörlerle ilgili çok az şey özellikle insani olduğu için, 'rasyonel aktör' modellerinin yakın geçmişteki canlanışı [bu] görüşle uyumsuz değildir" (White, 1997, s. 61-2). Philip Mirowski bu konuyu uzun uzadıya ele alır. Mirowski'ye göre, "insanları devasa makineler olarak resmederek yere göğe konulamayan onurlu 'rasyonalite'yi hak etmek için insanlığı yüceltme arayışı, böylesine sorgusuz kabul edilmeseydi, skandal addedilebilecek nevrotik bir yanlış anlamlandırma gibi görünürdü" (Mirowski, 2001, s. 564).

Bu durum sadece sosyolojideki yapısalcı gelenek için değil, kültürel gelenek için de aynıdır. Tabakalaşmaya dair kültürel açıklamalar, vatandaşlık, ilerleme ve toplumsal gelişmeye ilişkin detaylı ideolojilerin bulunduğu bir "dünya [kurumlar] siyaseti" yaratılmasına dikkat çeker. Örneğin, yirminci yüzyıldaki eğitim kurumları, ülkeler arasındaki devasa farklara karşın, her yerde aynı biçimde ve aynı anda çoğalmıştır. Ahlaki bireycilik toplumların ölçülebilir işlevsel ihtiyaçlarıyla pek ilişkili olmayan senaryo ve pratiklerin bulunduğu rasyonelleştirilmiş bir kültürel biçim olarak görülür. John Meyer ve birlikte çalıştığı araştırmacılar, bir yerlerdeki bir adada daha öncesinde bilinmeyen bir toplum keşfedilseydi ne olurdu, sorusunu sorarak yaklaşımlarını açarlar:

> Hemen birçok alışıldık bakanlıkları ve daireleriyle modern devlete benzeyen bir yönetim kurulurdu. Ardından diğer devletler tarafından resmî olarak tanınma ve Birleşmiş Milletler'e katılma gelirdi. Belirli vatandaş kategorileri –çocuklar, yaşlılar, yoksullar– özel koruma altına alınırken, insanlar benzer haklarla vatandaşlar olarak resmen tanınırdı. ... Gerçekleşmesi olası olmayan şey de açıktır. Yeni keşfedilen *Indios*'ların ruhlarının olup olmadığına ya da insana ait genel ahlaki düzenin bir parçası olup olmadıklarına dair teolojik tartışmalar nadiren yapılırdı. Emperyal bir aceleyle adayı sömürgeleştirmek için pek bir şey yapılmazdı. Yerlilerin sadece

mütevazı vatandaşlığa ya da insan haklarına ihtiyacı olduğunu ya da birkaç yıllık meslekî eğitimle en iyi şekilde eğitilebileceklerini az sayıda kişi savunurdu.

Bu görüşe göre, yukarıda bahsedilen, meslekî statü hiyerarşilerinin beklenmedik türdeşliği detaylandırılmış ve artık yayılmış olan kültürel sistemin sadece başka bir küçük parçasıdır. Siyaset felsefesinin esası –ve vatandaşlık, haklar, eşitsizlik ve adalet konularına sosyal teori içinden amatör ya da profesyonel müdahale– yöneticiler ve uzmanlar tarafından yaratılan modern bireyciliğin senaryolarının, ritüellerinin ve kurumlarının küresel olarak yayılması ekseninde açıklanacak bir şeydir. Tabakalaşma uzmanları ve liberal eşitlikçi felsefecilerin iş bulabilmeleri, ürettikleri kuramların "bizatihi modern toplumun temel kültürel unsurları [olduğunun kanıtıdır]. ... Kuramın takıntıları (örn., bireysel eşitsizlik takıntısı ve adil ve işlevsel eşitsizliklerle adil olmayan ya da güçle ve atfetmeyle dolup taşan eşitsizlikler arasındaki ayrıma yönelik takıntı) modern tabakalaşmanın temel kültürel temalarındandır" (Meyer, 2000, s. 883-9). Örneğin felsefi yazının, yakın zamanda, küresel adalet tartışmalarına yönelmesi, dünya siyaseti açısından şaşırtıcı değildir.

Sosyolojideki yapısal ve kültürel araştırma hatlarının en güçlü versiyonları çağdaş siyaset felsefesinin en güncel örneklerinin amaçlarıyla çelişir. Bu, sosyologların yaptığı araştırmaların ve çözümlemelerin esas kısmı için geçerli değilse de, disiplinin dışındakiler açısından tartışmaların gündemini belirleyen ve disiplini nitelendiren etmen güçlü programlardır. Bunlar arasında Pierre Bourdieu'nün projesi, disiplinlerarası üretken bağlantılar geliştirmeye en yakın olanıdır. Bourdieu'nün projesi anaakım siyaset felsefesinden uzak bir gelenek (ve bir dil) içinde gelişmiş olsa da felsefi kaygılarla birçok temas noktasına sahiptir ve içerdiği fikirler güç ve eşitsizlik üzerine süregelen ampirik araştırmalarla ilişki içindedir. Elbette siyaset felsefecilerinin toplumsal yapıyı ve kültürü ciddiye almaları burada tartışılan birçok yaklaşımı bütünüyle kabul ettikleri anlamına gelmez. Sosyoloji alanının içerdiği amaçlar ve yeni eğilimler göz önüne alındığında, çağdaş sosyolojik araştırmanın ana hatlarının tanınmaya değer olduğu görülür. Bu sadece ilgili ampirik bulguların hiç eksik olmadığı, disiplinin uygulamalı kanadı için geçerli değildir, aynı zamanda teorik kısmı için de geçerlidir. Söz konusu tanınma sürecinin hâlihazırda başlamış olduğu söylenebilir. Örneğin, sosyolojik yaklaşımın 1970'lerdeki en keskin eleştirmeninin (Barry, 1978), yaşam fırsatları ve toplumsal adalet arasındaki karmaşık ilişkiyle ilgili bir argümanı geliş-

tirmek için 1990'lardaki sosyolojik araştırmaları uzman bilgisiyle temel aldığını (Barry, 2005) görmek cesaret vericidir. Belki de bu, gelecekteki disiplinler-arası alışveriş ihtimallerinin çok da zayıf olmadığının bir işaretidir.

Notlar

i Wolin'in (2004) geniş kapsamlı siyasal düşünce tarihi klasik sosyologları da içerir ve burada tartışamayacağım, sosyoloji ile siyaset teorisi arasındaki bağları –Durkheim'ın Rousseau'ya olan borcunu, Tocqueville'in etkisini ve John Dewey'in düşüncesini– ortaya çıkarır.

ii Namier açıklamaya devam eder: "Kültürünü boş ve rahat zamanlarında inşa edenler gibi yaşadığı, düşündüğü ve hissettiği sürece herkes İngiliz toplumuna dâhil olabilir." Kendisi de, İngiltere'de yaşayan bir göçmen olan Namier, yazdıklarında içten olabilir (kesinlikle bir tür Tory'nin cisimleşmiş haline dönüşmüştür). Bourdieu bu saptamaya daha şüpheci yaklaşacaktır.

Çeviri: **K. Berfin Emre Çetin**

Kaynakça

Abbott, A. *Chaos of Disciplines* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2000).

————— 'Mobility: What? When? How?' *Mobility and Inequality* içinde, der. S. L. Morgan, D. B. Grusky ve G. S. Fields (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006).

Alesina, A. and Glaeser, E. *Fighting Poverty in the U. S. and Europe: A World of Difference* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Anderson, E. 'What is the point of equality?' *Ethics*, 109 (1999), 287-337.

Armstrong, E. A. *Forging Gay Identities: Organizing Sexuality in San Francisco 1950-1994* (Chicago, Ill. University of Chicago Press, 2002).

Barnes, B. *The Elements of Social Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

Barry, B. *Sociologists, Economists and Democracy* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1978).

–: *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

–: *Why Social Justice Matters* (Cambridge: Polity Press, 2005).

Beetham, D. *Max Weber and the Theory of Modern Politics* (Londra: Allen & Unwin, 1974).

Berger, P. ve Luckmann, T. : *The Social Construction of Reality; A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967); Türkçesi: *Gerçekliğin Sosyal İnşâsı*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma, 2008).

Berkman, L. F. ve Glass, T. 'Social integration, social networks, social support, and health', *Social Epidemiology içinde*, der. L. F. Berkman ve I. Kawachi (New York: Oxford University Press, 2000), s. 137-73.

Boorman, S. A. ve White, H. C. 'Social structure from multiple networks II: Role structures', *American Journal of Sociology*, 81 (1976), 1384-446.

Bourdieu, P. : 'The forms of capital', *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education içinde*, der. J. G. Richardson (Westport, Conn. : Greenwood, 1983), s. 241-58.

–: *Distinction* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1984); Türkçesi: *Ayrım*, çev. Derya Fırat ve Günce Berkkurt (Ankara: Heretik, 2015).

–: *The Logic of Practice* (Stanford, Calif. Stanford University Press, 1990).

–: *Practical Reason; on the Theory of Action* (Stanford, Calif. Stanford University Press, 998); Türkçesi: *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Hil Yayınları, 2013.)

Bourdieu, P. ve Passeron, J. -C. : *Reproduction in Education, Society and Culture* (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1977); Türkçesi: *Yeniden Üretim, Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri*, çev. Aslı Sümer, Levent Ünsaldı, Özlem Akkaya (İstanbul: Hereti Yayınları, 2015).

Breen, R., der. *Social Mobility in Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Breiger, R. L. : 'The duality of persons and groups', *Social Forces*, 53 (1974), 181-90.

–: 'Social structure and the phenomenology of attainment', *Annual Review of Sociology*, 21 (1995), 115-36.

Breiner, P.: *Max Weber and Democratic Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996).

Brunner, E. J. , Davey Smith, G., Marmot, M. G. , Canner, R. , Beksinska, M. ve O'Brien, J. : 1996. 'Childhood social circumstances and psychosocial and behavioural factors as determinants of plasma fibrinogen', *The Lancet*, 347 (1996), 1008-13.

Buchmann, M. : *The Script of Life in Modern Society; Entry into Adulthood in a Changing World* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1989).

Burawoy, M.: *Manufacturing Consent; Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1982).

Cladis, M.: *A Communitarian Defense of Liberalism; Emile Durkheim and Contemporary Social Theory* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1992).

Clemens, E.: *The People's Lobby; Organizational Innovation and the Rise of Interest Group Politics in the United States, 1890-1925* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 199 7).

Cohen, G. A. : *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich?* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2001).

Coleman, J. : *Foundations of Social Theory* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1990).

–: 'Matching processes in the labor market', *Acta Sociologica*, 34 (1991), 3-12.

Collins, R. : *Four Sociological Traditions* (New York: Oxford University Press, 1994).

Conley, D. , Strully, K. W. ve Bennett, N. : *The Starting Gate; Birth Weight and Life Chances* (Berkeley, Calif. : University of California Press, 2003).

Dobb, M. : *Theories of Value and Distribution since Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

Douglas, M. : *How Institutions Think* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986).

Dryzek, J. : 'Critical theory as a research program', *The Cambridge Companion to Habermas* içinde, der. S. K. White (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 97-119.

Durkheim, E. : *The Division of Labor in Society*, çev. W. D. Halls (New York: Free Press, 1984); Türkçesi: *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2006).

–: *Professional Ethics and Civic Morals* (Londra: Routledge, 1992).

–: *The Elementary Forms of Religious Life*, çev. K. Fields (New York: Free Press, 1997); Türkçesi: *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2010).

Dworkin, R. : 'What is equality? II. Equality of resources', *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981), 283-345.

Elster, J. : *Sour Grapes* (New York: Cambridge University Press, 1983).

Erikson, R. ve Goldthorpe, J. H. : *The Constant Flux: A Study of Class Mobility in Industrial Societies* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Esping-Andersen, G. : *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Oxford: Polity, 1990).

Etzioni, A. : *The Active Society* (Glencoe, 1ll. : Free Press, 1968).

–: *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda* (New York: Crown, 1993).

Featherman, D. L. , Jones, F. L. ve Hauser, R. M. : 'Assumptions of social mobility research in the US: The case of occupational status', *Social Science Research*, 4 (1975), 329-60.

Fourcade, M. : 'The construction of a global profession: The transnationalization of economics', *American Journal of Sociology*, 112, 1 (2006), 145-94.

Ganzeboom, H. B. G. ve Treiman, D. J. : 'Internationally comparable measures of occupational status for the 1988 International Standard Classification of Occupants', *Social Science Research*, 25 (1996), 201-39.

Ganzeboom, H. B. G. , Treiman, D. ve Ultee, W. C. : 'Comparative intergenerational stratification research: Three generations and beyond', *Annual Review of Sociology*, 17 (1991), 277-302.

Garfinkel, H. : *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1967); Türkçesi: *Etnometodolojide Araştırmalar*, çev. Ümit Tatlıcan (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015).

Gerth, H. H. ve Wright Mills, C. , der. : *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1958).

Giddens, A. : *Central Problems in Social Theory* (Londra: Macmillan, 1979).

–: *Durkheim on Politics and the State*. (Cambridge: Polity Press, 1986).

Giddens, A. ve Turner, J. , der. : *Social Theory Today* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1987); Türkçesi: *Günümüzde Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2013).

Goodin, R. E. , Headley, B. , Muffels, R. ve Dirven, H. -J.: *The Real Worlds of Welfare Capitalism* (New York: Cambridge University Press, 1999).

Gorski, P. S.: *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 2003).

Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action Volume I: Reason and the Rationalization of Society* (Boston, Mass. : Beacon, 1984);Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı (1. Cilt)*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001).

–: *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1989a); Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dünüşümü*, çev. Mithat Sancar, Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

–: *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1989b).

–: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

Hawthorn, G. : *Enlightenment and Despair: A History of Social Theory*, 2. Baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Hechter, M. : *Principles of Group Solidarity* (Berkeley: University of California Press, 1987).

Hellhammer, D. H. , Buchtal, J. , Gutbrelet, I. ve Kirschbaum, C. : 'Social hierarchy and adrenocortical stress reactivity in men', *Psychoneuroendocrinology*, 22 (1997), 643-50.

Hollis, M. : *Models of Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

–: *The Philosopy of Social Science, Gözden Geçirilmiş ve Güncellenmiş Baskı* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Hout, M. : 'How inequality might affect intergenerational mobility', *Social Inequality içinde*, der. Kathryn Neckerman (New York: Russell Sage Foundation, 2004), s. 969-87.

Hout, M. ve Hauser, R. M. : 'Symmetry and hierarchy in social mobility: A methodological analysis of the CASMIN model of class mobility', *European Sociological Review*, 8 (1992), 239-66.

Jencks, C. ve Tach, L. : 2006. 'Would equal opportunity mean more mobility?', *Mobility and Inequality içinde*, der. S. L. Morgan, D. B. Grusky ve G. S. Fields (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2006), s. 23-58.

Kenworthy, L.: *Egalitarian Capitalism* (New York: Russell Sage Foundation, 2004).

Klinenberg, E.: *Heat Wave: A Social Autopsy of Disaster in Chicago* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 2002).

Krieger, N.: 'Embodying inequality: epidemiologic perspectives', *Embodying Inequality; A Review of Concepts, Methods and Measures for Studying Health Consequences of Discrimination içinde*, der. N. Krieger (Amityville, NY: Baywood Publishing, 2005), s. 101-58.

Kumar, K.: *Prophecy and Progress; The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society* (Londra: Penguin, 1991).

Kymlicka, W.: *Contemporary Political Philosophy*, 2. Baskı (New York: Oxford University Press, 2001); Türkçesi: *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).

Lamont, M.: 'The theory section and theory satellites', *Perspectives*, 27 (2004), 1, 10, 14, 16.

Lareau, A.: *Unequal Childhoods; Class, Race and Family Life* (Berkeley: University of California Press, 2003).

Lerner, A.: 'The future of consumer sovereignty', *American Economic Review*, 62 (1972), 25866.

Lipset, S. M. ve Zetterberg, H.: 'A theory of social mobility', *Transactions of the Third World Congress of Sociology*, (1956), III.

Lockwood, D. : Social integration and system integration', *Explorations in Social Change içinde*, der. G. K. Zollschan ve W. Hirsch (Londra: Routledge, 1964), s. 249-67.

Lukes, S. : *Émile Durkheim; His Life and Work* (Londra: Penguin, 1992).

Lutfey, K. ve Freese, J. : 'Toward some fundamentals of fundamental causality: socioeconomic status and health in the routine clinic visit for diabetes', *American Journal of Sociology*, 110 (2005), 1326-72.

Marmot, M. *The Status Syndrome; How Social Standing Affects Our Health and Longevity* (New York: Times Books, 2004).

Marmot, M. ve Wilkinson, R. G., der. *Social Determinants of Health* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Marmot, M. G. , Shipley, M. J. ve Rose, G.: 'Inequalities in death - specific explanations of a general pattern?', *The Lancet*, (1984), 1003-6.

Marx, K. : 2000. 'Wage-labour and capital', *Karl Marx; Selected Writings içinde*, der. David McLellan (Londra: Oxford University Press, 2000), s. 273-94.

Meyer, J. : 2000. 'The evolution of modern stratification systems', *Social Stratification içinde*, 2. Basım, der. D. B. Grusky (Boulder, Col. : Westview Press, 2000), s. 881-90.

Meyer, J. W. , Boli, J. , Thomas, G. M. ve Ramirez, F. O.: 'World society and the nation state', *American Journal of Sociology*, 103 (199 7), 144-81.

Mirowski, P. : *Machine Dreams; Economics Becomes a Cyborg Science* (New York: Cambridge University Press, 2001).

Mommsen, W.: 1989. 'The antinomical structure of Max Weber's political thought', *The Political and Social Theory of Max Weber* içinde (Cambridge: Polity Press, 1989), s. 24-43.

Moore, B. *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Londra: Penguin, 1991); Türkçesi: *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Şirin Tekeli (Ankara: İmge, 2003).

Morris, M. ve Western, B.: 'Inequality in earnings at the close of the twentieth century', *Annual Review of Sociology*, 25 (1999), 623-67.

Nadel, S. F. : *The Theory of Social Structure* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1957).

Namier, L.: *England in the Age of the American Revolution*, 2. Baskı (Londra: Macmillan, 1961).

Offe, C. ve Ronge, V.: 'Theses on the theory of the state', *New German Critique*, 6 (19 75), 139-47.

Parsons, T.: *The Social System* (Glencoe, Ill. : Free Press, 1952).

–: *The Structure of Social Action, c. I; Marshall, Pareto, Durkheim*, 2. Baskı (New York: Free Press, 1968a); Türkçesi: *Toplumsal Eylemin Yapısı 1*, çev. Adem Bölükbaşı, Nur Nirven (İstanbul: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2015).

–: *The Structure of Social Action, c. II; Weber*, 2. Baskı (New York: Free Press, 1968b); Türkçesi: *Toplumsal Eylemin Yapısı 2: Max Weber*, çev. Adem Bölükbaşı, Nur Nirven (İstanbul: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2015).

Parsons, T. ve Shils, E. A. : 'Values, motives and systems of action', *Toward a General Theory of Action içinde*, der. T. Parsons ve E. A. Shils (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1951), s. 53-79.

Peel, J. D. Y.: *Herbert Spencer; The Evolution of a Sociologist* (Londra: Heinemann, 1971).

Pettit, B. ve Western, B. : 'Mass imprisonment and the life course: race and class inequality in US incarceration', *American Sociological Review*, 69 (2004), 151-69.

Pogge, T.: 'On the site of distributive justice: reflections on Cohen and Murphy', *Philosophy and Public Affairs*, 29 (2000), 137-69.

Powell, W. W. ve DiMaggio, P. J. , der. : *The New Institutionalism and Organizational Analysis* (Chicago, 1ll. : University of Chicago Press, 1991).

Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973).

–: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993); Türkçesi: *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

Rojas, F. : 2006. 'The cybernetic institutionalist', *The Active Society Reconsidered içinde*, der. W. C. McWilliams (New York: Rowman and Littlefield, 2006), s. 61-78.

Ross, N. A. , Wolfson, M. C. , Dunn, J. R. , Berthelot, J. M. , Kaplan, G. A. ve Lynch, J. W. : 'Relation between income inequality and mortality in Canada and in the United States: cross-sectional assessment using census data and vital statistics', *British Medical Journal*, 320 (2000), 898-902.

Ross, N. A. , Dorling, D. , Dunn, J. R. , Henriksson, G. , Glover, J. , Lynch, J. ve Weitoft, G. R. : 'Metropolitan income inequality and working-age mortality: a cross-sectional analysis using comparable data from five countries', *Journal of Urban Health*, 82 (2005), 10110.

Scheffler, Samuel: 'What is Egalitarianism?' *Philosophy and Public Affairs* 31 (2003), 5-39.

Selznick, P. : *TVA and the Grass Roots* (Berkeley: University of California Press, 1949).

–: *The Moral Commonwealth; Social Theory and the Promise of Community* (Berkeley: University of California Press, 1991).

Simmel, G. : *Conflict and the Web of Group Affiliations* (New York: Free Press, 1964).

Stinchcombe, A. L. : *Constructing Social Theories* (New York: Harcourt, Brace and World, 1968).

Swenson, P. : *Fair Shares; Unions, Pay and Politics in Sweden and West Germany* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

Swift, A. : *How Not to be a Hypocrite; School Choice for the Morally Perplexed Parent* (Londra: Routledge Falmer, 2003).

Therborn, G. : *What Does the Ruling Class Do When It Rules?* (Londra: Verso, 1978).

Torche, F. : 'Unequal but fluid: social mobility in Chile in comparative perspective', *American Sociological Review*, 70 (2005), 422-50.

Treiman, D. J. : 'Industrialization and social stratification', *Social Stratification; Research and Theory for the 1970s içinde*, der. E. O. Laumann (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1970), s. 207-34.
–: *Occupational Prestige in Comparative Perspective* (New York: Academic Press, 1977).
Unger, R. M. : *Politics; The Central Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
Wacquant, L. : 'Habitus', *International Encyclopedia of Economic Sociology içinde*, der. J. Beckert ve M. Zafirofski (Londra: Routledge, 2005), s. 315-19.
–: *Deadly Symbiosis; Race and the Rise of Neoliberal Penality* (Cambridge: Polity Press, 2006).
Weber, M. : *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978); Türkçesi: Ekonomi ve Toplum (2 Cilt), çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).
: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Routledge, 2001); Türkçesi: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Miray Köktürk (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2000).
Weeden, K.: 'Why do some occupations pay more than others? Social closure and earnings inequality in the United States', *American Journal of Sociology*, 108 (2002), 55-101.
Western, B.: *Punishment and Inequality in America* (New York: Russell Sage Foundation, 2006).
White, H. : *Chains of Opportunity; System Models of Mobility in Organizations* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1970).
–: *Identity and Control; A Structural Theory of Social Action* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).
–: 'Can mathematics be social? Flexible representations for interaction process and its sociocultural constructions', *Sociological Forum*, 12 (1997), 53-71.
White, H. C. , Boorman, S. A. ve Breiger, R. L. : 'Social structure from multiple networks I: Blockmodels of roles and positions', *American Journal of Sociology*, 81 (1976), 730-79.
Wilkinson, R. G. : *The Impact of Inequality; How to Make Sick Societies Healthier* (New York: New Press, 2005).
Williams, R. : *Keywords; A Vocabulary of Culture and Society* (Londra: Fontana, 1983).
Wolin, S. S. : *Politics and Vision*, Genişletilmiş Baskı (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

Önerilen okumalar

Adams, J. , Clemens, E. ve Orloff, A. S. , der.: *Remaking Modernity; Politics, History, and Sociology* (Durham, NC: Duke University Press, 2005).
Bourdieu, P.: 'Genesis and structure of the bureaucratic field', *Sociological Theory*, 12 (1994), 1-18.
–: *The State Nobility; Elite Schools in the Field of Power* (Cambridge: Polity Press, 2000).
Centeno, M. A. : 2002. *Blood and Debt; War and the Nation-State in Latin America* (University Park, Pa. : Pennsylvania State University Press, 2002).
Crouch, C. : *Social Change in Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
Evans, P. R. , Rueschemeyer, D. ve Skocpol, T. , der. : *Bringing the State Back In*(New York: Cambridge University Press, 1985).
Gaventa, J. : *Power and Powerlessness; Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley* (Urbana, Ill. : University of Illinois Press, 1982).
Grusky, D. B., der.: *Social Stratification; Class, Race and Gender in Sociological Perspective*, 2. Baskı (Boulder, Col. : Westview Press, 2000).
Jepperson, R. L.: 'Political modernities: disentangling two underlying dimensions of institutional differentiation', *Sociological Theory*, 20 (2002), 61-85.

Mann, M. : *The Sources of Social Power, c. I; A History of Power from the Beginning to A. D. 1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Türkçesi: *İktidarın Tarihi 1 (Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları)*, çev. Emre Kolay, Esin Saraçoğlu, Olcay Sevimli, Soner Torlak (Ankara: Phoenix, 2013).

McAdam, D. ve Snow, D., der.: *Social Movements; Readings on their Emergence, Mobilization, and Dynamics* (Los Angeles, Calif.: Roxbury Publishing, 1997).

Nash, K. ve Scott, A., der.: *The Blackwell Companion to Political Sociology* (Oxford: Blackwell, 2001).

Poggi, G. : *The Development of the Modern State; A Sociological Introduction* (Stanford, Calif. : Stanford University Press. 1978); Türkçesi: *Modern Devletin Gelişimi*, çev. Binnaz Toprak (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008)

Porta, D. D. ve Diani, M.: *Social Movements; An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1999).

Schofer, E. ve Fourcade-Gourinchas, M. : 'The structural contexts of civic engagement: voluntary association membership in comparative perspective', *American Sociological Review*, 66 (2001), 806-28.

Skocpol, T. *States and Social Revolutions* (New York: Cambridge University Press, 1979); Türkçesi: *Devletler ve Toplumsal Devrimler*, çev. S. Erdem Türközü (Ankara: İmge Kitabevi, 2004).

Starr, P. : *The Creation of the Media; Political Origins of Modern Communications* (New York: Basic Books, 2004).

Stinchcombe, A. L.: *The Logic of Social Research* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 2005).

Swenson, P. : *Capitalists Against Markets; The Making of Labor Markets and Welfare States in the United States and Sweden* (New York: Oxford University Press, 2002).

Wright, E. O., der.: *Approaches to Class Analysis* (New York: Cambridge University Press, 2005); Türkçesi: *Sınıf Analizine Yaklaşımlar*, çev. Vefa Saygın Öğütle (Ankara: Nota Bene Yayınları, 2014).

5
İKTİSAT

Geoffrey Brennan

Giriş

Bu bölümün başlığı "siyaset felsefesi" ve "iktisat"ın ne olduğuna dair farklı anlayışlar olduğunu baştan varsayar. Bölüme bu anlayışlarla ilgili kısaca bilgi vererek başlamak faydalı olacaktır. Siyaset felsefesi, bu bölümde anlatmak istediklerim doğrultusunda, normatif sosyal teoriyle eşdeğer olarak ele alınacaktır. Siyaset felsefesinin ilgileri, devletin kurumlarına ve faaliyetlerine odaklanıyor olabilir –siyaset biliminde daha dar bir şekilde yorumlanır– fakat ben anarşi ve piyasa gibi spesifik olarak merkezsizleştirilmiş olanları da dâhil olmak üzere toplumsal örgütlenmenin bütün biçimlerini burada anlaşıldığı biçimiyle siyaset felsefesinin kapsamına dâhil edeceğim. Siyaset felsefesinin bu şekilde kavranışı, bu kitabın diğer bölümlerinde benimsenen siyaset felsefesi anlayışından çok daha geniş olabilir; fakat iktisatçıların siyaset teorisi bağlamında ilgilendikleri meseleler dikkate alındığında bu tür bir daha geniş anlayış gerekir.

İktisadı tanımlarken benimsenen konum çok daha karmaşıktır. İktisadın, ele alınan konular (gelir, fiyat, üretim, endüstriyel organizasyon vb.) ya da entelektüel yaklaşım itibarıyla anlaşılması mümkündür. Bu yaklaşım biçimleri birbirine denk değildir: İktisat, hiçbir ekonomistin sahiplenemeyeceği yaklaşımlara referansla anlaşılabilir. Yanı sıra, iktisat alanındaki dergilerin büyük kısmını geleneksel olmayan konuları kaplamaktadır (siyasetin "iktisadı", hukukun iktisadı, suç ve cezanın iktisadı vb.). Ben burada, açık bir bi-

çimde, ikinci hattı benimsiyorum: İktisadı (Paul Heyne'nin [1973] mükemmel giriş kitabında ele aldığı gibi) kendi ayırt edici "düşünme biçimi"ne referansla tanımlıyorum. Bu düşünme biçimi çeşitli karakteristik özelliklere sahiptir: Bireyci metodolojisi, failin rasyonalitesi hakkındaki varsayımları, soyut, tümdengelimci biçemi, sosyal fenomenleri açıklamak için göreli fiyatlara ve onlardaki değişime odaklanması, vasat-marjinal ayrımını kullanması vb. Bu entelektüel yaklaşımın siyasal süreçlerin analizine spesifik olarak nasıl uygulandığını kısaca ele alacağız. Söz konusu uygulama biçimi iktisatçılara özgü devlet teorisine bakarken doğal olarak karşımıza çıkacak.

Ancak burada, "düşünmenin iktisadi yolu"nun daha genel bir kesitine, iktisatçının normatif teori geliştirirken kullandığı karakteristik biçeme dikkat çekmek istiyorum. Bu biçem, illa ki iktisatçılara özgü değildir: Daha genel olarak, faydacılar tarafından ve aslında sonuççuluğun birçok farklı biçimini benimseyenler tarafından da paylaşılmaktadır. Fakat iktisatta vücut bulduğu halinde, diğerlerindekine kıyasla daha esnek bir şekilde resmedilen belirli özellikleri vardır. İki özellik, bilhassa dikkate değerdir:

> normatif sosyal teoride, "salt pozitif" bileşenlerin "salt normatif" olanlardan radikal biçimde ayrılması;
>
> analitik gücün "pozitif" bileşende toplanması.

Burada söz konusu olan pozitif/normatif ayrımı, öncelikli olarak epistemolojik değildir. Başlıca etkisi, normatif sosyal teoriyi, standart bireysel tüketici tercihi modeline az çok benzeyen terimlerle kavramsallaştırmaktır. Anılan modelde tüketicinin, uygulanabilir opsiyonlar kümesini taradığı ve kendisine en yüksek değeri sunan seçeneği seçtiği düşünülür. Bu analiz, "fırsat kümeleri" ve "tercihler" ile "talep" ve "arz" arasında radikal bir ikilik olduğunu varsayar. Normatif analiz söz konusu olduğunda kullanılan etik norma göre en iyi olan bileşeni ayrıştırabilmek için, uygulanabilir olan kümeye tekabül eden bir gözden geçirme yapılır –buna paralel olarak uygulanabilir olan arzu edilebilir olanla karşı karşıya kalır. Nasıl ki uygulanabilir olan kümeyi yanlış belirleyen tüketici, genellikle daha az tercih edilen desteyi seçiyorsa, uygulanabilir olan kümeyi yanlış belirleyen etik gözlemci de genelde ahlaki hatalar yapacaktır. Bu nedenle, uygulanabilirlikle ilgili kaygıları ciddiye almak, normatif teoriyi gereğince kurmanın önemli bir kesitini oluşturur ve iktisatçının buradaki katkısı, neyin uygulanabilir olduğuna dair doğru fikir vermesinde yatar. Dahası iktisatçı, uygulanabilirlikle ilgili kaygılarını bilinçli bir şekilde gideremeyi ve bu kaygılara gerektiği gibi

odaklanamamayı –kısaca, uygulanabilirliği ciddiye alamamayı– geleneksel siyaset felsefesinin başlıca zayıflığı olarak tanımlar.

Bu noktada, uygulanabilir olanla gereğince ilgilenilmesi koşulu basit bir koşuldur ve tartışmasız kabul edilmelidir. Dahası bu, sadece iktisatçının değil herhangi bir sosyal bilimcinin de iddiasıdır (ya da öyle olmalıdır). Ne de olsa, eğer sosyal bilim ideası diyebileceğimiz bir şey varsa, tahayyül edilebilen dünyaların hepsinin uygulanabilir olmayacağı ihtimaline dayanmalıdır: Toplumsal düzenin varolduğu haliyle olma nedenini (ya da toplumsal düzenin belirli kesitlerinin varoldukları haliyle olma nedenini) "açıklayan" nedensel bağlantıların kabul edilmesi, söz konusu nedensel faktörlerden dolayı toplumsal düzenin başka bir biçimde olamayacağını ya da ancak olağandışı faktörlerin müdahalesiyle başka bir biçimde olabileceği çıkarımını da beraberinde getirir. Bu nedenle sosyal bilimci benimsediği analiz tarzına göre yürüttüğü uygulamalardan ve analizle ilişkili olduğunu düşündüğü nedensel faktörlerden bağımsız olarak uygulanabilirliği benim anladığım şekilde ciddiye alan bir normatif analiz biçiminde ısrar edecektir.

"Arzu edilebilirlik" ve "uygulanabilirlik" meselelerinin birbirinden ayrıştırıldığı bu formülasyon, "arzu edilebilirliğin" anlamıyla ilgili karışıklığa yol açar. Bir yandan, arzu edilebilirlik salt etik arzu edilebilirlik olarak görülebilir; öte yandan –özellikle uygulanabilirlikle ilgili meseleleri içerecek biçimde– "genel arzu edilebilirlik" olarak görülebilir. Salt etik arzu edilebilirlik etikle ilgili her meseleyi içerecek biçimde anlaşılacaktır. Dolayısıyla, bir durumu bir başkasına kıyasla etik açıdan daha arzu edilebilir kılan bileşenlerden hiçbirini dışarıda bırakmayacaktır. Ama salt etik arzu edilebilirlik, dünyanın bulunduğu durumla ilgili değerlendirmeleri dışarıda bırakacaktır. Bu nedenle mesele, "yapılması gereken yapılabilir olana işaret eder" aforizmasındakine benzer şekilde "etik olarak arzu edilebilir olanın yapılabilirliğe işaret etmesi" değildir. Ancak "genel arzu edilebilirlik", bu bağlamda uygulanabilirliği ima eder. Etik arzu edilebilirlikle uygulanabilirliği karşı karşıya koyduğumuzda, her şeyi göz önüne alarak ne yapılması gerektiğine karar veririz – her şeyi göz önüne almak hem arzu edilebilirliği hem uygulanabilirliği kapsamaktadır. Burada, analizimizi iki adımda yapmamız gerektiğinden bahsediyorum. İlk olarak, salt etik şeylerin hepsini göz önünde bulundurarak etik olarak arzu edilebilir olanı belirleriz. Ve sonra, "yapılması gereken yapılabilir olana işaret eder" kuralını, optimizasyon sürecinin son parçası olarak genel arzu edilebilirliği belirlemek için kullanırız. Bu, bir

yanda salt etik arzu edilebilirliğin, diğer yanda genel arzu edilebilirliğin bulunduğu ve korunması elzem olan bir ayrımın olduğu anlamına gelir. Aşağıda "arzu edilebilirliği", gereken tamamlayıcıyla kullanacağım. Ancak, bağlamın arzu edilebilirliğin versiyonun hangisinden bahsedildiğini anlamamızı sağlayacak kadar açık olduğu bazı durumlarda tamamlayıcıyı kullanmayabilirim.

Bunların hiçbiri, arzu edilebilirliğin bütünsel olarak belirlenmesinde uygulanabilirliği hesaba katmanın belirli bir önceliğe sahip olduğu anlamına gelmez. Arzu edilebilirlik ve uygulanabilirlik, bu şema içerisinde eşit taraflardır –(tam da, "arz" ve "talebin" fiyatların belirlenmesindeki konumuna ya da tercihler ve fırsat kümelerinin standart tüketici tercihi analizindeki konumuna benzeyen) normatif makasın eşit olarak vazgeçilmez kenarlarıdır. Bu durumda, iktisatçının uygulanabilir olana odaklanması nasıl gerekçelendirilebilir?

İktisatçının odağı, kayda değer düzeyde, sadece makul bir entelektüel işbölümünü yansıtır. İktisatçı-sosyal bilimci, uygulanabilirlik konusunda, arzu edilebilirlik konusunda sahip olmadığı özel bir uzmanlığa sahiptir (ya da sahip olmalıdır). Buna rağmen iktisatçılar, iki nedene bağlı olarak arzu edilebilirlik konusunda da bir şeyler söylemek istemişlerdir. İlk olarak, iktisat teorisinin soyut, teknik ve tümdengelimci yönelimi etik teori geliştirme kapsamına giren hedeflerin bir kısmı açısından ziyadesiyle kullanışlıdır. Örneğin, Arrow'un (1951) (aşağıda kısaca tartıştığımız) ünlü imkânsızlık teoremi; Harsanyi'nin faydacılık ve belirsizlik üzerine çalışmaları (Harsanyi, 1955; 1976); Buchanan'ın (1962, 1977) sözleşmeciliğin önemli bir kolu üzerine yorumları; Amartya Sen'in (1977; 1979; 1982) ve John Broome'un (1978; 1991) yazıları, iktisat eğitimi almış kişilerin etik teorisine yaptıkları katkıları temsil etmektedirler. Bu çalışmalarda, ahlak felsefesindeki sorulara mantık ve kimi zaman da matematiksel teknik kullanılarak ve mevcut toplumsal kısıtlar analiz sürecine dâhil edilmeden yanıt bulunmaya çalışılır. Bu doğrultuda yürütülen araştırmalarda toplumsal kısıtlar tamamlayıcı bir rol oynadıkları için onları aşağıda ele almayacağım. Fakat Arrow teoremine, kişilerarası fayda karşılaştırmalarına dair tartışma bağlamında kısaca değineceğim. (Hamlin [1986], faydalı bir literatür taraması sunar.)

Öte yandan, iktisatçının salt etik sorulara olan ilgisinin ikinci nedenini burada ele alacağım. Zira normatif sosyal teorinin uygulanabilir olanla arzu edilebilir olanın karşı karşıya gelişi olarak kavranması arzu edilebilirliğin

nasıl anlaşıldığı ve formüle edildiğine dair içerimlere sahiptir. Siyaset felsefesinde fizibilite analizinin önemli bir rolü olacaksa, arzu edilebilirlikle ilgili eski bir kavramsallaştırma bu açıdan işe yaramaz. Dahası, uygulanabilirlikle ilgili değerlendirmeler arzu edilebilirliğin nasıl tanımlandığını ilk bakışta göründüğünden çok daha fazla aşındırabilirler. Bu açıdan, iktisatçıların, arzu edilebilirliğe yönelik yaklaşımlara doğrudan saldırmak için uygulanabilirlik kaygılarına başvurdukları iki özel alanı incelemek yerinde olacaktır (s. 128-36). Bu alanlardan biri, faydacılığın refah ekonomisindeki merkezî paradigma olmaktan çıkışını kapsar. İkincisi, "düşmüş" insan doğası tarafından dayatılan kısıtlar –ve insan motivasyonları alanında uygulanabilirliğin arzu edilebilirlik nosyonunun formüle ediliş şeklini nasıl çarpıttığı– etrafında şekillenir. Bu tartışma, iktisatçının "devlet teorisi"ni tartışmak için uygun bir başlangıç noktası oluşturur.

Bu noktaya gelmeden önce, iktisatçının arzu edilebilirliği nasıl anladığını açımlamamız, bu anlayışı daha yakın faydacı nosyonlarla bağlantılandırmamız ve söz konusu anlayışın, uygulanabilirliğin hesaba katılmasının daha önemli ve belki de baskın, bağımsız bir rol oynayacağı genel bir normatif şemaya nasıl yerleştiğini açıklamamız faydalı olacaktır.

Genel Normatif Teori: İktisatçının Tasviri

Bir iktisatçının arzu edilebilirlik tasviri

Arzu edilebilirlik kavramının iktisattaki hâkim kullanımı, Paretocu kavramlar ailesi üzerinde temellenir. Pareto kriterine göre, Y'de yaşayan hiç kimse X'tekinden daha kötü durumda değilse ve X'te yaşayan en az bir insan daha iyi durumdaysa, X'teki dünyanın durumu Y'den daha iyidir. Pareto kriterini karşılayacak biçimde bir durumdan diğerine doğru bir hareket, "Pareto arzu edilebilirliği" olarak adlandırılmaktadır. Pareto kriterinin üç özelliği, üzerinde durulmaya değerdir. İlk olarak, Pareto kriteri "kişiseldir"; zira alternatif durumların etik arzu edilebilirliği, kişilerle bütünleşmiş değerlendirmelere dayanır. Ahlaki iyilik belirli bir kişi açısından iyilik olmak durumundadır. İkinci olarak, ilgili kişisel değerlendirmeler, bireyin, tercihinin tatmin edilmesiyle belirlenen iyi olma halidir: Tercihleri daha fazla tatmin edilen birey daha iyi durumdadır. Diğer özelliklerin sonucu olarak üçüncü özellik ise normatif açıdan anlamlı olan durumların niteliklerinin bireylerin tercihleriyle bağlantılı olmasıdır.

Bu üç özelliği faydacılıkta da –en azından faydacılığın iktisat alanında en fazla bilinen biçiminde de– görürüz. Faydacılığı ayırt eden unsur, olası durumları, kişisel bazda tercihlerin tatmin edilmesinin kümülatif toplamına göre sıralamasıdır. Buna karşılık Pareto kriteri, sadece herkesin tercihlerinin daha yüksek (ya da daha düşük) düzeyde tatmin edildiği koşullar arasında sıralama yapar. Buna göre, faydacılığın muhtemel bütün durumları sıralarken, Pareto kriterinin böyle bir özelliğinin olmadığı söylenebilir. Pareto kriteri, bazı bireylerin daha iyi durumda, bazılarının daha kötü durumda olduğu koşullar arasında karşılaştırma yapmamıza olanak sağlamaz.

Her eylem ya da politika ya da kurumsal değişimin, birisini daha kötü duruma düşürmesi neredeyse kesin olduğu için, Pareto arzu edilebilirliği testi pratik eylem için bir rehber olarak fazla kullanışlı olarak görülmez. Refah ekonomisi literatüründe bu soruna iki tür çözüm önerisi bulunabilir. İlk öneri, "Pareto optimalite" kavramıyla başlar. Pareto optimum, Pareto arzu edilebilirliği hamlelerinin uygulanabilir olmadığı bir pozisyondur. Bu hat, belirli koşullarla bağlantılı Pareto optimaliteye olan "mesafe"yi ölçmeye çalışır ve Pareto koşullarıyla "yakınlaşma"ya yönelik hamleler önerir. Bu hamleler, Kaldor (1939), Hicks (1940) ve Scitovsky'nin (1941-2) "yeni refah ekonomisi" olarak adlandırılan stratejisidir ve çoğunlukla, modern maliyet-fayda analizinin tekniklerinden hareketle tanınır. Head (1974) bir makalesinde bu literatürün faydalı bir incelemesini sunar. Paretocu normun bu şekilde anlaşılmasının bir nedeni paylaşımla ilgili değerlendirmelerin uygulamaya dökülebilmesi için alan bırakmak amacının güdülmesidir. Daha fazla "verimliliğin" (Pareto optimuma yakınlığın) karşısına (normal olarak varyansın azaltılması ya da gelir dağılımında herhangi bir benzer dağılım ölçümü anlamında) daha fazla "eşitliği" koyarak değerlendirilmesi gerekebilir. Buradaki açık amaç, günlük meselelere ilişkin normatif olarak savunulabilir tavsiyeler önerebilmektir (bu yaklaşımın klasik bir uygulaması Musgrave, 1959'da bulunabilir).

Pareto kriterinin, kesin ahlaki tavsiye sağlamakta başarısız olmasına diğer bir yanıt, bu kriterin, sosyo-politik, ekonomik oyunun temel kurallarının seçildiği "kurucu" seviyeye uygulanmasının kısıtlanmasıdır. Bu durum, analistin, Pareto kriterini belirli politikalara uygulamak yerine, politikaları belirleyen kurallara uygulamasıdır. Buradaki argüman, uzlaşmanın daha soyut bir değerlendirme seviyesinde büyük ihtimalle sağlanacağıdır –zira Rawls'un cehalet perdesi savunusuna benzer bir argümana göre bireyler, toplam çıkarlarına bakmaya eğilimli olacaklardır ve belirli politikaların

normatif özelliklerindense, kurumsal düzenlemelerinkileri bilmemiz daha muhtemeldir. Pareto testinin bu ikinci, "kurumsal" yorumunun hem bireysel olarak hem de çeşitli ortak çalışmalarda (Buchanan ve Tullock, 1962; Brennan ve Buchanan, 1985) başlıca savunucusu Buchanan'dır (1962; 1977).

Buchanan'ın yaklaşımına özgü kurumsalcı bakış gücünü kısmen (iktisadın normatif meselelerle açıkça uğraşan kısmı olan) refah ekonomisindeki önemli savların özellikle rekabetçi piyasa kurumuyla ilişkili olmalarından gelir. Bu savlar, refah ekonomisinin "temel teoremleri" olarak tanınır. İlk teorem, eksiksiz piyasa koşulları altında tam rekabetin, Pareto optimal bir sonuç ortaya çıkardığını ifade eder. İkinci teorem, her olası Pareto optimumun, tam rekabet koşulları altında, uygun, götürü usuldeki transferler setiyle başarılabileceğini belirtir. Bu çizgideki başat modern değerlendirmeler Arrow ve Hahn'a aittir (1971). Benzer biçimde, refah ekonomisindeki en fazla bilinen uygulama, tam rekabet ile tekelin kıyaslamasını kapsar (ve tekel yapısının gerektirdiği Pareto optimaliteden ayrılışını gösterir). Buchanan, özellikle, böylesi kurumsal kıyaslamaları, sadece piyasanın alternatif şekillerde düzenlenmesini değil, spesifik olarak, alternatif siyasal düzenlemeleri de içerecek şekilde genişletmeyi amaçlamıştır.

İktisatçının "tercihlerin tatmin edilmesi"ne dayalı arzu edilebilirlik nosyonlarına başvurmasının önemli bir özelliği, failin rasyonel olduğu varsayımına bağlı olarak faillerin seçimlerine "saygı duyan" kurumları olumlayan bir karinenin kabul edilmesidir. Özel koşulların yokluğunda (bu koşulları ileride detaylandıracağım), bireylerin seçimleri, onların tercihlerinin tatmin edilmesini maksimize etmek için kullanılabilir. Bu gerçek, iktisatçılar ile siyaset felsefecileri arasındaki önemli bir farkı ortaya koyar: Siyaset felsefecisinin daha şüpheci (ya da rasyonelliği daha doğrudan ahlaki terimlerle tanımlama eğiliminde) olması muhtemelken, iktisatçılar, failin doğal olarak rasyonel olduğunu varsayma eğilimindedirler.

İktisatçı açısından "arzu edilebilirliğin" üç özelliği

Arka plan olarak bu gayet üstünkörü tanımla birlikte, Paretocu çerçevenin kendini neden iktisatçılara emanet ettiği sorusuna dönmek istiyorum. Bu sorunun iki kısmı var: İlk soru, Paretocu çerçevenin neden sıradan faydacılığa tercih edildiğiyle ilgilidir. Daha genel olan ikinci soru ise uygulanabilirlik meselelerinin normatif teoride merkezî bir konum işgal ettiği durumda arzu edilebilirlik anlayışının hangi özelliklerinin sergilenmek zorunda olacağıdır. İlk soruyu daha sonra, ikinci soruyu ise hemen ele alıyorum.

Burada bahsedilen bağlantıdaki üç özelliği kısaca tartışmak istiyorum: İlk olarak, uygulanabilirlik meselesiyle ilgilenme, arzu edilebilirlik anlayışında bir "süreklilik" gerektirir –arzu edilebilirlik, "iyi"likten ziyade "daha iyi"lik (Broome, 1999, 10. bölüm) ya da basitçe ve sorgulanmadan "doğruluk" ve "yanlışlık"tan ziyade "doğruluk ve yanlışlığın dereceleri" itibarıyla formüle edilmelidir–; bu faydacılığın ve onun türdeşlerinin yerine getirmesi zorunlu bir koşuldur. İkinci olarak, uygulanabilirlikle ilgili değerlendirmelere alan açmak için, en çok değer verilen sonuçların (eylemler, politikalar, kurumsal düzenlemeler gibi) seçim nesnelerine analitik açıdan yeterli bir mesafede durmaları gerekir. Bu, sonuççuluğun çoğu biçiminde geçerliyken arzu edilebilirliğin deontolojik tanımlarında muhtemelen daha az geçerli olacaktır. Üçüncü olarak, uygulanabilirlikle ilgili kaygılar etik idealizmin (standart ahlak felsefesinin büyük bir kısmında yaygın olması muhtemel) belirli türlerinin karşısında yer alır.

Arzu edilebilirlik ölçülerinin devamlılığı Eğer uygulanabilirlik çalışılan konuyla bağlantılı bir meseleyse bunun nedeni, bağımsız bir biçimde ortaya konmuş herhangi bir "ideal"in (ideal hangi terimlerle ortaya konmuş olursa olsun), araştırma sırasında uygulanamaz bir hale gelebilme ihtimalidir. Dolayısıyla, bu bağımsız idealin irdelenmesinin gerçekten normatif bir çalışmaysa, normatif çerçevenin bu ideale daha yakın ya da daha uzak, en azından uygun bir menzilde olma nosyonunu içermesi gerekir. Bu gereklilik, dünyanın tahayyül edilebilir bütün hallerinin ve hatta uygulanabilir hallerinin tümünün (bunlardan herhangi birinin uygunluk için yeterli koşullar olmasına rağmen) eksiksiz bir sıralamasını hazırlamak için arzu edilebilirlik ölçüsünü gerektirmez. Gerekli olan tek şey, herhangi bir uygulanabilirlikler kümesinin içerisinde, arzu edilebilirlik ölçüsünün en iyiyi ayrıştırabilecek olmasıdır. Diğerleri arasında ikinci ve üçüncü, kendinde, konuyla ilgisizdir. Buna rağmen, uygulanabilir kümenin ne olduğuyla ilgili bağımsız bilginin olmadığı durumlardaya da uygulanabilir kümenin içinde, bir önceki en iyiyi ortadan kaldıran olası değişiklikler ortaya çıktığında arzu edilebilirlikle ilgili değerlendirmelerin etkili olması için arzu edilebilirlik nosyonunda belirli bir "devamlılığın" sağlanması gerekir.

Pareto kriterinin genel olarak biricik en iyiyi ayrıştırmaya hizmet etmediğine dikkat ediniz: Paretocu anlamda arzu edilebilir olan bütün koşullar belirli bir statüko durumu karşısında eşit derecede üstündür ve birçoğu genelde böyle olacaktır. Fakat buradaki anlamıyla devamlılık şartı Pareto kri-

teri tarafından yerine getirilir: Pareto kriteri, herhangi bir uygulanabilir küme içerisinde yer alan ideal durumların bir alt kümesini her zaman ayrıştıracaktır.

Kesiklilik sorunu en iyi şekilde bir örnek aracılığıyla anlaşılabilir. Normatif vergi analizinde geniş biçimde kullanılan "yatay denklik" kavramını düşünelim. Bu kavram, vergilerin (ya da daha uygun biçimde bütün vergi sisteminin) "eşitlere eşit davran"ılacak şekilde düzenlenmesi gerektiğini belirtir – bu genel olarak, aynı ödeme gücüne sahip olanların aynı düzeyde vergi ödemelerinin gerektiği şeklinde yorumlanır. Kamu maliyesi teorisindeki tartışmanın neredeyse tamamı, "ödeme gücü"nün nasıl tanımlanması gerektiği etrafında dönmüştür. Buna rağmen uygulanabilir vergi sistemlerinin hepsi, ödeme gücünün nasıl anlaşıldığından neredeyse bağımsız bir biçimde, bu normu bir ölçüde ihlal edecektir. Bu nedenle, yatay denklik idealini tanımlamak yeterli değildir; rakip vergi sistemlerinin karşılaştırılması için "yatay eşitsizliğin derecesi"nin doğru bir şekilde ölçülmesi gerekir. Dahası, böyle bir ölçümün sarih bir biçimde belirlenmesi önemlidir. Böyle bir ölçümün, disipline edilmiş sezgilerimizi tatmin etmesi ve yatay eşitliği "geliştirmek" için uygulanan politikaların da gerçekten bu amacı gerçekleştirmeleri gerekir. (Kamu finansmanı teorisinde bu konuya dair az sayıdaki çalışmada –Johnson ve Mayer (1962); White ve White; Brennan (1971; 1972) ve Plotnick (1982)– vergi politikası açısından çok önemli içerimlere sahip yönlerle ilgili oldukça fazla ihtilaf açığa çıkartılır.)

Aslında, iyi belirlenmiş bir ideale yakınlık hakkında sezgici olmakta hayli genel tehlikeler bulunmaktadır. Bu tehlikeler, refah ekonomisinde "ikinci en iyinin teorisi" olarak adlandırılan teorinin konusudur ve bu noktada, söz konusu teoriyi kısaca tartışmak faydalı olacaktır. "İkinci en iyi"nin teorisinin temel konusu, iyi belirlenmiş kavramsal idealin uygulanabilir olmadığı bir bağlamda, en iyi (ilk) düzenlemeyi tespit etmektir. Bu nedenle, "ikinci" en iyinin teorisi, bütün ilgili kısıtlamalar bütünüyle belirlendiğinde, gerçekten en iyi derecede uygulanabilir olanın teorisidir. Öte yandan teorinin amacı, bu en iyi derecede uygulanabilir olanın görünürdeki niteliğinin, idealin niteliğinden önemli ölçüde farklılık gösterebileceğini vurgulamaktır. İkinci en iyinin teoreminin orijinal formülasyonu (Lipsey ve Lancaster, 1956-7) kavramsal idealin, birbiriyle ilişkili üç koşulun eşzamanlı şekilde uygulanmasına dayanılarak belirlendiği bir durumla ilgilidir: Teori, bu koşullardan birinin yerine getirilmesini engelleyen bir kısıt olması durumunda, en iyi dere-

cede uygulanabilir olanın (kısıt bağlamında verili olarak uygulanabilir olanın) genel olarak, bu üç koşulun da ihlaline yol açacağına işaret eder. İşleyen bir ekonomik örneği ele alacak olursak, mal ve hizmet vergisi kapsamında failin tatminine hizmet eden bütün nesneler üzerinde eşdeğer vergi oranlarının uygulanması ideal olarak verimlidir. (Bu örnekte bölüşümle ilgili hedefler için başka politika araçlarının devreye sokulacağı varsayılır.) Fakat bazı malların vergilendirilemeyeceğini varsayalım (buradaki "mal" çoğunlukla serbest zaman olarak ele alınmaktadır). Bu durumda genel olarak, tüm vergilendirilebilir malların tek tip oranlarla vergilendirilmesi en iyi opsiyon olmayacaktır: Malların, vergiden muaf mallarla (serbest zaman) ikame edilebilirlik derecesine bağlı bir şekilde farklı oranlarda vergilendirilmesi gerekir (bkz. Atkinson ve Stiglitz, 1980, 12. ders). Vergi hedefinin verimlilikten çok yatay denklik olduğu bir örnek için benzer bir teoremin türetilmesi mümkündür: Eğer bir mal ya da gelir kaynağı (bütünüyle) vergilendirilemezse bu durum, yatay denkliği, geriye kalan malların/gelir kaynaklarının gereğine uygun şekilde farklı oranlarda vergilendirileceği biçimde yükseltecektir.

Buradaki genel argüman, uygulanabilirliği doğru bir şekilde ele almanın, arzu edilebilir olanı gerektiği gibi kesintisiz bir formun içinde formüle etmeyi gerektirmesidir: Genel olarak, arzu edilebilir olanı bağımsız biçimde türetilmiş bir "ideal"e referansla belirlemek, kendi başına yeterli olmayacaktır.

Soyut arzu edilebilirlik anlayışı Amaçlanan fizibilite analizine alan sağlanmaksa, en değerli olan nesnelerle tercih edilen nesneler arasında gereğince bir boşluk bulunması gerekir: Fizibilite analizi bu boşlukta ilerler. Mekaniğe ait bir analojiye başvurursak, tercih edilen nesneler, değer biçilmiş çıktının doğduğu toplumsal makinenin bir manivelası olarak görülebilir. Toplumsal analizin rolü, bu makinenin nasıl çalıştığını – manivelanın kullanımının nasıl çıktıya dönüştüğünü –açıklamaktır. Eğer makine basitse ya da motoru yoksa –örnek olarak, kolun kendisi en değerli nesneyse – ilgili işi yapacak bir toplumsal analiz yoktur.

İlk bakışta, bu gereklilik, deontolojinin herhangi bir biçimine karşı sonuççuluğun bir biçimini – örneğin, faydacılığa ya da ekonomide önemli bir rolü olan modifiye edilmiş faydacılığa benzer bir şeyi – öneriyormuş gibi görünebilir. Fakat sonuççuluk/deontoloji meselesi buradaki meselede mantıksal olarak bağımsızdır. Örneğin, Kantçı-buyruk türünden bir deontolojik

normu düşünün. Burada, her bir kişinin, evrenselleştirildiği takdirde toplumsal ideale ulaşacak bir şekilde (belki bir davranış kuralı doğrultusunda) hareket etmesi gerekir. Bu gerekliliğin hangi eyleme işaret ettiğini (nosyonun bir kuralla bağlantılı olup olmadığını) anlamak için toplumsal analiz ekseninde çok daha fazla şey yapmak gerekir. Öte yandan, sonuççu bir şema sonuç olarak büyük ölçüde doğrudan failin kontrolü altında olan bir şeye işaret edebilir. Örneğin, ilgili normun maksimal hakikati söylemek olduğunu varsayalım. Burada failin, belirli bir durumda hakikati dile getirmenin toplamda daha az hakiki olanı söylemeye yol açabileceği olasılığını ilkesel olarak göz önüne alması gerektiği açıktır. Bu kaygının gücü, özel durumlar haricinde kesinlikle ihmal edilebilir: Pratikte fail, rahatlıkla ilerleyebilir ve hakikati söyleyebilir. Burada, iktisadın temsil ettiği türden özenli bir toplumsal analiz için oldukça küçük bir alan olduğu görülmektedir. "Uygulanabilirliği ciddiye alma" ihtiyacı yoktur.

Burada söz konusu olan ilgili bir örnekle açıklığa kavuşturulabilir. Bu nedenle, "demokrasi"yi düşünelim. Demokrasiyi, siyasal organizasyonun diğer formlarına bir alternatif olarak değerlendirmek için demokrasinin kendisinin etik bir öncelik olarak rol alınamayacağı açıktır. Demokrasinin sonuçta demokrasi olduğuna dikkat çekmek tek başına –(muğlaklığın açığa çıkartılmasıyla doğru bir argümanın kurulmasının sağlandığı) terimin çoklu anlamlarının iş başında olması hali istisna olmak kaydıyla– demokrasiyi desteklemek için bir neden sunmaz. Bir rejimi, politikayı ya da eylemi "demokratik olmayan" ya da" anti-demokratik" diye tarif edebilmek, ancak demokrasi hâlihazırda "iyi" olarak kabul edildiği takdirde, normatif güce sahip olabilir: Bu tanım, sınıflandırmayla (rejim gerçekten demokratik mi, değil mi?) ya da tanımla (demokratik olup olmadığını hangi özellikler belirleyebilir?) ilgili soruları davet edebilir; fakat demokratik rejimlerin/politikaların neden ya da nasıl daha üstün olduğunu göstermek açısından işe yaramaz. Öyle ya da böyle, haklılaştırmaya yönelik herhangi bir argümanın (salt iddianın aksine) demokrasilerde bir şekilde desteklendiği düşünülen daha temel değerlere başvurması gerekir.

Söz konusu daha temel değerlerin desteklenmesiyle ilgili olarak genelde iki yol arasında ayrıma gidilir: Demokrasi bu değerleri "ifade" edebilir ya da bu değerlere referansla daha üstün olan toplumsal sonuçlar üretebilir. Argümanı işletebilmek için buradaki öncelikli değerin (gereğince detaylandırılmış) "eşitlik" olduğunu farzedelim. Bu durumda demokrasinin eşitliği,

1 sözgelimi, evrensel oy hakkı vasıtasıyla, eşitliği doğrudan sergileyerek ya da

2 nüfus içinde daha eşitlikçi bir hissiyatı genel anlamda tesis ederek ya da

3 daha eşit bir gelir ya da servet dağılımını demokratik prosedürler vasıtasıyla üreterek

desteklediğini söyleyebiliriz. En azından son iki durumda, toplumsal analiz açısından kayda değer alan açılır: Bir durumda, topluluk içinde değerlerin nasıl tesis edildiği ve ilgili değer-yaratım sürecinde farklı siyasal kurumların seçilmesinin nasıl bir etkisinin olduğu; diğer durumda, demokrasinin bölüşüm etkisi olan belirli politikalar üretmek için nasıl işlediği ve bu politikaların gelir dağılımını gerçekte nasıl etkilediği üzerine. Burada, demokrasinin içkin bir özelliğe referansla tanımlandığı ilk örnekle bir tezattan bahsetmek mümkün. Söz konusu örnekte demokrasiyle eşitlik arasında sosyal teorisyenin çalışabileceği bir analitik boşluk bulunmamaktadır. Fakat burada bile, örneklerle destekleme/ifade etme/sergileme gibi kavramlardan çok doğrudanlık ön plâna çıkmaktadır. Eğer eşitlik, dolaysız olarak evrensel oy hakkıyla değil, demokratik kurumlar sayesinde oluşması beklenen eşit temsil örüntüsüyle dolaylı olarak sergilenirse, analiz için yeniden alan açılır. Bir kişi-bir oy temelindeki evrensel oy hakkının, doğru bir temsil örüntüsünü güvenilir biçimde oluşturup oluşturamayacağı oldukça karmaşık bir sorundur ve oy kullanma hakkının usule uygun biçimde eşitsiz bir örüntüsünün daha doğru bir temsil örüntüsü oluşturabileceği ihtimali *a priori* temeller üzerinde reddedilemez.

Demokratik kurumların gelir dağılımında kaçınılmaz olarak eşitlikçi etkilere sahip olmadığını da belirtmemiz gerekebilir. Gelir eşitliği önemliyse ve bu eşitliğin daha fazla olması demokratik süreçler için sunulan gerekçenin bir parçası olarak görülürse, daha fazla gelir eşitliğinin uygulanabilir olup olmadığı ve demokrasinin böylesi bir eşitliği destekleyip desteklemediği ve ne ölçüde desteklediği gibi sorular doğal olarak ortaya çıkar. Buradaki amacım, bu sorular üzerinden bir pozisyonu ya da diğerini tartışmak değil (bunu daha sonra "bölüştürücü devlet" hakkındaki tartışmalarla ilişkili bir şekilde yapıyorum). Burada demek istediğim, iktisatçıların (ya da daha genel olarak toplumu inceleyenlerin) katkı sağlayabilmeleri için bu ya da benzer soruların gündemde tutulmasının gerektiğidir. Bu soruların gündemde olmaları ya da olmamaları, kontrol nesnesi ile değerlendirme nesnesi arasındaki mantıksal mesafenin ne kadar olduğuna bağlıdır. Değerlendirme nesnelerinin neler olduğu bu meselenin önemli bir kesitini oluşturur. Bu nedenle, siyaset felsefesine katkı sağlayabileceklerini düşünen iktisatçılar

"arzu edilebilir olan" üzerine gereğince soyut bir açıklamadan vazgeçmeyenler arasından çıkacaktır. Faydacılık ya da ona benzer bir şey bariz bir rakiptir; fakat dikkat çekmeye çalıştığım üzere, tek ihtimal değildir.

Karşılaştırmalı tarz: iyi karşısında en iyi Ahlaki değerlendirmeyi bir seçme edimi olarak kavramsallaştırıp, normatif analize uygulanabilirlik ucundan başladığımızda neredeyse zorunlu olarak karşılaştırmalı düşünce tarzına itiliriz. Bununla bağlantılı çalışma birbirine alternatif olan uygulanabilir imkânların etik özelliklerini karşılaştırmaktır (bu imkânlar, eylemler ya da koşullar ya da kurumsal düzenlemeler ya da herhangi bir şey olabilir). Seçilmiş herhangi bir imkân açıkça bir vazgeçişi gerektirir –bu durum (uygulanabilir) imkânların birbirlerine alternatif olmalarının ne anlama geldiğini gösterir. Eğer imkânlar birbirlerine alternatif değilse –ne yardan ne de serden vazgeçiliyorsa– uygulanabilirlikle ilgili kısıtların etkisi hiçbir şekilde açık değildir. Her seçimde kaçınılmaz olarak karşımıza çıkan vazgeçilmiş seçeneklerin, söz konusu seçimin ahlaki olarak gereğince değerlendirilmesinde yer alması zorunludur.

Bu koşul doğal ahlaki sorumluluklar repertuarımıza bir saldırıdır. Karşı karşıya kaldığımız şeyler bizi çoğu kez çileden çıkarır. Bazen gördüğümüz şey bizi mutlu eder ve doğal olarak, destek vermek isteriz. Fakat gözlemlediğimiz bir durumu, bağlantılı alternatifleri hesaba katmadan ya da farazi bir etik idealle yaptığımız sezgisel bir karşılaştırmaya dayanarak etik bir sıralamaya tâbi tutmak, usulüne uygun bir karşılaştırmalı analizin gereklerini ihlal eder. Sonuç olarak, belirli bir ahlaki tahayyülü olan herkes, içerisinde yaşadığımız dünyadan daha iyi bir dünyayı –savaşların sona erdiği, aslan ile kuzunun birlikte uyuduğu, çölün canlandığı ve bir gül gibi açtığı, herkesin doyduğu ve tatmin olduğu bir dünya– tasavvur etmekte güçlük çekmeyecektir. Buradaki mesele, böylesi daha iyi dünyaların uygulanabilirlik açısından değerlendirilmesidir. Diğer bir ifadeyle, fizibilite analizi, "gerçek" sorunların (bir şekilde çözülebilir olan sorunların) suni olan sorunlardan (insanların aşırı üretken ahlaki tahayyüllerinin yaratısı olan sorunlardan) ayrıştırılarak tespit edilmesinin ahlaki değerlendirmenin önemli bir parçası olduğuna dikkat çeker. İktisatçı için, "gerçek" olarak tanımlanan sorunların saptanması, sanatının merkezinde yatar. Frank Knight'ın dikkat çektiği gibi, bir durumu umutsuz saymak optimal olarak kabul etmektir. Bu bir anlamda, en iyinin, iyi olanın düşmanı olabilmesidir. Uygulanabilir en iyi hiç de "iyi" olmayabilir. Ancak, eğer uygulanabilir olan bütün alternatifler daha

kötüyse –eğer gördüğümüz gerçekten en iyiyse– daha iyi seçenekleri aramak sadece gerilemeye yol açabilir.

İyi ve en iyi arasında başka bir açıdan da tezat olabilir. Belirli bir eyleme ya da politikaya odaklandığınızı, bu eylemin/politikanın iyi sonuçları olacağına inanmak için iyi bir nedeninizin olduğunu ve bunun sizin gerçekleştirebileceğiniz bir eylem ya da politika olduğunu farzedin. Her halükârda buradaki normatif gerekçeniz zayıftır. Bir eylem/politikanın ilk olarak üstlenilmesi dolayısıyla –politika söz konusu olduğunda, belki de nakit dolarlar sınırlı olduğu için ya da parlamentonun gündemi sadece bir tane daha kanun tasarısına yer açacak durumda olduğu için ya da ajanda sadece fazladan bir faturayı karşılayabileceği için, ya da eylem söz konusu olduğunda, bir kişi aynı anda iki yerde birden olamayacağı için– uygulanabilir olsa da göz ardı edilen başka eylemler/politikalar olabilir. Bu durumda, ilk eylem/politika, daha iyi olan için alan açmalıdır. İktisatçıların "fırsat maliyeti" olarak bahsettikleri (vazgeçilenin değeri), ilk eylem/politika için çok yüksektir. Öyleyse bu da iyinin en iyinin düşmanı olma biçimlerinden bir diğeridir.

Karşılaştırmalı tarzın her iki görünümünün de son derece muhafazakâr olduğu söylenebilir: Bir yandan, görünen bazı gelişmelerin daha büyük bir ilerlemeyi dışarıda bırakmadıklarından emin olmak için bir şey yapmadan bekleriz; diğer yandan kötünün en iyi olabileceğine dayanarak statükonun bazı unsurlarına karşı duyulan öfkeyi bastırırız (ya da diğer bazı unsurları desteklemeye yönelik doğal isteği bastırırız. Fakat sözü edilen muhafazakârlık hatalı bir çıkarsamaya yol açar. Fizibilite analizi, bu tür değişimlerin ilerlemeye yol açabileceğinin varsayıldığı durumlarda politikada ya da kurumsal düzenlemelerde değişiklik yapılmaması gerektiğini savunmaz. Talep edilen tek şey, söz konusu değişikliklerin detaylandırılması gereğidir; böylelikle olası etkileri incelenebilir ve karşılaştırmaya tâbi tutulabilir. Sadece, "yanlış"ın herhangi bir diğer alternatifi daha iyi kılabileceği argümanı reddedilir.

Arzu edilebilirlikle ilgili sorunların etrafından dolaşmak

Bu bölümde, buraya kadar, iktisatçıların aslında arzu edilebilirliğin hangi kavramlarını kullanmaya eğilimli olduklarını betimledim ve bu kavramların, fizibilite analizi için yeterli alan sağlayan normatif bir toplum analizi perspektifine nasıl uyum sağladığını göstermeye çalıştım. Böyle bir siyaset felsefesi anlayışı içinde, uygulanabilirlikle ilgili değerlendirmeler "kozlar"

dır: Yanlış teorilere dayanılarak üstlenilen edimler ya da uygulanan politika önerileri ve özellikle, uygulanabilir olanı yanlış algılayan teoriler, arzu edilen iyileştirmeleri gerçekleştiremeyeceklerdir; bazen son derece arzu edilmeyen sonuçlara yol açacaklardır. Arzu edilebilirliğin hesaba katılması bu anlamda hiç de azımsanmayacak bir kozdur: Arzu edilebilirliğin yanlış anlaşılmasına dayanılarak önerilen eylemlerin/politikaların/kurumların yol açabilecekleri arzu edilmeyen sonuçlar da azımsanmamalıdır.

Buna rağmen iktisatçılar –özellikle en çok siyaset felsefesinin geleneksel meseleleriyle ilgilenenler– uygulanabilirlikle ilgili konulara öncelik verme eğiliminde olmuşlardır. Burada tedavi reçetesinden önce teşhisin gerekli olduğunu imleyen tıbbi bir metafor, uygulanabilirliği tartışma götürmezmişçesine kullanılır. Fakat bu tıbbi metafor hiç de masum değildir; bu nedenle, bir parça açmakta fayda var. Tıbbi durumda, "sağlıklı olma"nın anlamının açık olduğu varsayılır. Aynı zamanda, yanlış teşhisin, faydadan çok zarar vermesi muhtemel tedavilere yol açacağına işaret edilir. Bu savların, toplumsal örneklere aktarılıp aktarılmayacağı hiçbir şekilde kesin değildir. Ancak iktisatçıların, mümkün olduğu kadar az zorlayıcı arzu edilebilirlik formülasyonlarının çekimine kapıldıkları açıktır. Pareto kriterinin ve konsensüs temelli normların çekiciliği, kısmen buna bağlı olabilir: Hiç kimse, bizzat tercih ettiği bir hamlenin arzu edilebilirliğini, kendisiyle çelişme pahasına reddedemez/reddetmek istemez. Zaten normatif olarak bağlantılı bir topluluktaki herkesi daha yoksul hale getirecek bir hamleyi (Paretocu-arzu edilebilir bir hamleden kaçınmak bunu gerektirdiği için) kim savunmak ister? İktisatçılar, daha zengin bir etik çerçevenin dışına çıkabilmelerine rağmen böylesi zayıf bir normatif aygıtın dışına çıkamayabilirler; ama dışına çıkabildikleri şey ikna edici güçlü iddialara sahip olacaktır. Ahlak felsefesinin ince noktalarına sürüklenmekten sürekli olarak kaçınmanın iktisatçılar açısından cezbedici olduğu açıktır. Basit, olabildiğince kusursuz bir arzu edilebilirlik tanımı bulunabildiği takdirde tüm analitik kapasiteyi uygulanabilirlik konusunda yoğunlaştırmanın ve iktisatçının işine devam etmesini sağlamanın önünde engel kalmaz.

Fizibilite Analizi İş Başında: Genişletilmiş İki Örnek

Bu alt-bölümde, fizibilite analizinin iki uygulamasını ele almak istiyorum. Bu uygulamalar, arzu edilebilirlik anlayışının kendisinin, uygulanabilirlik

kaygıları tarafından nasıl sınırlandırıldığını göstermesi açısından ilginçtirler. İlk örnek, normatif ekonomide hâkim paradigma olarak faydacılığın alaşağı edilmesine ve yerini Paretocu çerçevenin almasına değinmektedir. Bu alaşağı edişteki esas argüman faydacılığın, onu operasyonel duruma getirecek bilginin ulaşılamaz halde olması nedeniyle, uygulanabilir olmadığı iddiası etrafında kurulmaktadır. Buna göre, faydacılığın, etik olarak yetersiz olmaktan ziyade uygulanabilir olmadığı ileri sürülür.

Fizibilite analizinin ikinci uygulanışı, oldukça farklı bir düzeyde seyreder – fakat kendi içinde, her bir bileşeniyle önemlidir. Bu versiyon, insan motivasyonuyla ve spesifik olarak da eylemi motive etmekte ahlakın rolü konusuyla ilgilenir. İktisat, Mandeville ve Amerikan "kurucu babaları"nın izinden giderek insanın ahlaki kapasitesi konusunda oldukça şüpheci olmaya devam eder. Yanı sıra, normatif toplum teorisi geliştirme anlayışını şüphecilik üzerinde temellendirir. İktisatçıların, "görünmez el" mekanizmalarına ve belirli kurumsal düzenlemelerin beraberinde getirdiği "teşvik edici etkiler"e olan ilgisini açıklayan, özellikle bu şüpheciliktir. Bir okumada (benim görüşümce kavrayıcı bir okumada), iktisatçılar, erdemle ilgili olarak realizme ilgi duyarlar; bu konuda realizme kapıldıkları bile söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, insanların "ahlaki" davranmaya hazır olmalarına dair oldukça büyük bir talebi olan herhangi bir düzenlemenin uygulanabilirliğiyle ilgilenirler. Aşağıda da ileri süreceğim gibi, bu uygulanabilirlik kaygısı, iktisatçının dünya görüşünü ve özellikle dünyadaki ilerleme olasılıklarından hangilerinin ciddiye alınmaya değer olduğuna dair bakışını derinden etkiler. Ancak, önce iktisatçının faydacılığa saldırısına odaklanacağım.

Faydacılık uygulanabilir mi?

Faydacılığın, iktisadın gelişiminde özel bir rol oynadığı sır değildir – ve bu sadece iktisadın normatif hattı için geçerli değildir. İktisatta "arzu edilebilirlik"in baskın formülasyonu Hume ve Smith'teki kökenlerinden John Stuart Mill'e, 1930'lara kadar ezici bir şekilde faydacı olagelmiştir.

Faydacılığın en azından standart biçiminin, 1930'larda Paretocu çerçevenin belirli bir varyantı lehine, neredeyse mutlak surette altüst edildiği de bir sır değildir. Bu altüst oluştaki kritik hamle, Lionel Robbins'in etkileyici kitabı *İktisat Biliminin Doğası ve Önemi'nde (The Nature and Significance of Economic Science*, 1932) ele alınmıştır. Robbins'in kitabı, daha genel olarak, iktisattaki ordinalist devrimle aynı zamana rastlamış – ve bu devrimle gevşek bir

bağlantı içine girmiştir. Robbins'in argümanlarının daha genel ordinalist argümanlar vasıtasıyla belirli ölçüde nüfuz kazandığı şüphe götürmez. Oysa Robbins'in amacı ordinalistlerinkinden farklıydı. Ordinalizmin standart versiyonunu benimseyenler talep analizinin anaakım Marshallcı formülasyonunu genelleştirmekle ilgileniyorlardı. Bu formülasyon, kardinalizmin vazgeçilebilecek bir hipotez olduğunu göstererek faydanın kardinal ölçülebilirliğini varsayıyordu. Amaçları, talep teorisindeki teklif dizilerinin, sadece bireysel tercih sıralamaları temelinde, herhangi bir fayda ölçüsüne başvurmadan bir biçimde türetilebileceğini göstermekti. Bu çizgideki ordinalistler, kardinal fayda ölçülerinin imkânsız olduğunu tartışmaya ihtiyaç duymadılar –basitçe, bu ölçüler gereksizdi. Ordinalizmin haklılaştırılmasına zemin sağlayan Occam'ın usturasının uygulanışı da, kardinalliği destekleyen herhangi bir argümanı, böyle bir argümanın mantıken gereksiz olduğundan hareketle, kardinalliğin tamamen uygulanamaz olduğu sonucuna ulaşacak şekilde kırpacaktı.

Robbins'in amacı, başka bir şeyi, Mill, Edgeworth ve Pigou tarafından, faydacı temellerde ve radikal eşitlikçi gelir dağılımı programı lehine geliştirilen argümanların, "değer yargıları"na dayandığını ve dahası bu değer yargılarının, "iktisat bilimi"nde yeri olmadığını göstermekti. Mill/Edgeworth/Pigou argümanına göre, bireysel gelirin azalan marjinal faydası verili kabul edildiğinde ve bireylerin gelirden yararlanma kapasitelerinin özdeş olduğu göz önüne alındığında, toplam faydayı maksimize etmek için gelirlerinin bütünüyle eşitlenmeleri gerekiyordu. Marjinal fayda gelire koşut olarak azalıyorsa, daha fazla doları olan birisinden bir dolar almak ve daha azına sahip olan birisine vermek birinciye, ikincinin fayda kazancından daha az bir fayda kaybı yüklemelidir. Bu nedenle, eşitlikçi yeniden-bölüşüm, bütün gelirler eşitleninceye kadar ve yeniden-bölüşümün kendisi maliyetli olmadığı sürece toplam faydayı artıracaktır. Elbette, bir gelir eşitleme programının muazzam caydırıcı etkilere sahip olması beklenebilir; bireyler, ne yaparlarsa yapsınlar, vergi transferi sonrası ortalama bir gelir elde edebilirler ve birbirlerinin gayretlerinden "nemalanmaları" beklenebilir. Böylesi caydırıcı etkilerin gereğince yapılmış bir faydacı hesapta ağır basacağı açıktır. İlgili hesaplamalar yapıldığında, gelirin yeniden-bölüşümünün faydayı maksimize etme derecesinin, eşitleme beklentilerini karşılamada yetersiz olduğu ortaya çıkar –ilgili parametrelerin makul değerleri için faydayı maksimize edici yeniden-bölüşüm şeması, yüzde 25'lik gelir vergisi tarafın-

dan finanse edilen eşit bir sabit hibenin herkese ödenmesini içerecektir (bkz. Stern, 1976; Atkinson ve Stiglitz, 1980). Öyleyse, eşitleyici yeniden bölüşümün caydırıcı etkilerine müsamaha göstermek, uygulanabilirlik kaygılarının, etik normların sınırlandırılmamış uygulamalarının aşırı şartlarını hafifletecek şekilde işlemesi için bir yol olarak görülebilir. Ancak Robbins, bu caydırıcı etkilerle ilgilenmiyordu. Robbins'in izlediği hat, faydacı programın uygulanabilirliği karşısında daha kapsamlı bir epistemolojik meydan okuyuşu içermekteydi. Robbins, A'dan B'ye bir dolar transfer etmenin, B'yi, A'yı yoksullaştırdığından daha fazla zengin kılıp kılmadığını nasıl bilebileceğimizi sormuştur. Özellikle, hangi "bilimsel" kanıt – iktisatçıların, başka bir yerde belirleyici olarak görme eğiliminde oldukları hangi davranışlarla ilgili gözlemler –böylesi bir önermeyi desteklemek için kullanılabilirdi? Diğer bir ifadeyle Robbins, değer yargılarının normatif sonuçlara ulaşmak için gereksiz olduğunu ileri sürmüyordu; daha ziyade, toplam faydayı maksimize etme hedefinin, erişimimizin olmadığı ve normal olarak, erişemeyeceğimiz bilgiyi gerektirdiğini savunuyordu.

Robbins'in meydan okuyuşunun çürütülemez olduğu kabul edildi –en dikkate değer olanları Little (1957) ve ustalık örneği olan eseriyle Lerner (1944) olmak üzere az sayıda istisna vardı. Faydacıların refah ekonomisi programının yerini kişilerarası fayda karşılaştırmalarının gerekli görülmediği Pareto çerçevesi aldı. Robbins, her iki tarafın da (en azından, uygun bir beklenti dâhilinde) daha varlıklı olarak kabul edilebileceği piyasa mübadelesiyle bir tarafın diğer tarafın zararına olacak şekilde daha varlıklı kılındığı, devlet tarafından yönetilen gelir transferleri arasında bir karşıtlığa başvurmuştur.

Robbins'in argümanının belirgin bir özelliği güçlü davranışçı yönelimidir. Sadece, mevcut davranışlarda açığa çıkan tercihlere dair bilgi, güvenilir kabul edilir; içebakış, tartışma, anketler, vb.nden derlenen bilgi, tam anlamıyla güvenilmez ya da "bilimsel olmayan" bilgi olarak görülür. Muhtemelen Robbins, yeniden bölüşüm sürecinde bireysel çıkarlardan etkileneceği açık olan ikinci türdeki bilginin, mütemadiyen güvenilmez olacağına inanmıştı. Burada, "sosyalist hesaplama"ya Avusturya'dan gelen eleştiriyle bağlantıdan bahsedilebilir: Hayek'in (1975, 1988) ve Mises'in ([1922] 1981) argümanlarındaki önemli bir bileşen, "optimal" sosyal planı tasarlayabilecek bilginin aslen ulaşılamaz olduğudur. Hayek, bireylerin kendi fayda fonksiyonlarını ve kendi üretici kapasitelerini piyasanın etkinlik için sağladığı

bağlamdan bağımsız olarak telaffuz edemeyeceklerini ileri sürer. Ona göre, planlama yoluyla piyasanın taklidini üretmek için gereken bilginin en azından önemli bir kısmı tanımlanamaz (Hayek, "örtük" nitelemesini tercih eder) ya da bireyler gerçekte bu bilgiye sahip olamazlar. Hayek'in sosyalist hesaplamaya yönelik eleştirisinin, sosyalist planlamacıların optimal planı oluşturmak ya da çalışanların bu planda üzerine düşeni yerine getirmeye yönelik saike sahip olamayacağına işaret eden "kamu tercihi" eksenli eleştiri olmadığına dikkat çekmek gereklidir. Hayek, argümanı doğrultusunda faillerin hepsinin doğru bir şekilde motive edilmesini kabul etmeye hazırlıklıdır. Öte yandan, doğru bir motivasyon olsa bile gereken bilgi edinilemeyecek ve bu bilginin, her fail için uygun bir davranış kuralları seti içinde koordine edilmesi mümkün olmayacaktır. Buna göre, faillerin "kamu çıkarı"nın gereklerini fark edebilmeleri için piyasa sistemine (ve özellikle bu sistem dâhilindeki fiyatlardaki değişikliklerle ilgili bilgilendirmeye) gerek vardır. Robbins'in ve Hayek'in argümanlarında oldukça farklı sorunlar ele alınır ve (aşağıda daha fazla ele alınacak olan) oldukça farklı enformasyonel taleplerde bulunur. Bu farklılıklara rağmen her iki argüman çizgisi de genellikleriyle ortaklaşırlar: Etik bakışla hareket edenlerin, etik sistemi uygulanabilir kılmak için ihtiyaç duydukları bilgiyi nasıl edineceğiyle ilgili önemli sorular sorarlar.

Elbette, Robbins'in önerdiği Paretocu çerçevenin faydacı şemaya kıyasla gerçekten daha az enformasyon talep edip etmediğini sormak mümkündür. Buna karşın, bir politikanın birisini daha varlıklı kılarken hiç kimseyi daha yoksul hala getirmediğini nasıl bilebiliriz? Ya da bir politikanın, vatandaşları, olası tüm karşılıklı kazanımların vatandaşlar tarafından sahiplenildiği kavramsal bir "sınır"a doğru sürüp sürmediğini nasıl bilebiliriz? Birkaç dikkate değer istisna bir yana, refah iktisatçıları bu tür soruları pek ciddiye almamışlardır.

Bu konudaki en dikkate değer istisna James Buchanan (örneğin, 1962; 1977) ve Buchanan'ın çalışmalarından etkilenenlerdir. Buchanan'ın, oybirliği kriterinin bütün normatif talepler için asli temel olduğu yönündeki savı büyük ölçüde Robbins'inkine benzeyen bir argümana dayanır: Açık bir oybirliği testi olmadan Pareto kriterinin karşılandığına inanmak için yeterli bir dayanak yoktur. Eğer Pigou ve Edgeworth'un faydacı şeması enformasyon itibarıyla uygulanabilir değilse, Paretocu çerçevenin, herhangi bir "bilimsel test"e dayandırılamayan varyantları da uygulanabilir değildir.

Hemen burada, piyasadaki gönüllü mübadeleyi böyle bir test olarak görmekle ilgili üç konuya değinmek istiyorum. İlk olarak, böyle bir testte söz konusu olanın, iktisattaki "beyan edilmiş tercih" geleneği – fiiliyatta açığa vurulan her ne ise bunun, failin refahını tam olarak yansıttığı yönündeki sav– olduğuna dikkat etmemiz gerekir. Bu sav, zevk, tercih ve değer gibi kategorilerin, eylemde açığa çıkan tek bir kategoriye yığılmasıyla tamamlanır. Değerlerin eğilimlerle bir savaş içinde olduğunu tahayyül edersek (ki bu etikte hiç de yeni olmayan bir tahayyüldür) piyasa testi, eylemin rakip iddialar arasındaki optimal uzlaşmayı istisnasız içerdiği iddiasını taşır. Bu varsayım, ciddiye alındığı takdirde, faillerin eylemlerinin etik sorgulamadan muaf olduğu söylenebilir: Etik, insan eylemi için bağımsız bir değerlendirme noktası oluşturamaz; çünkü varsayımsal olarak faillerin eylemleri kendi değerleriyle uyumludur. Hiç kimsenin gerçekte davrandığından herhangi bir şekilde farklı davranmaması "gerektiği" iddiası, hiç şüphesiz, etiğin önemli bir hattının sona erdiğini ilan eder. Aynı şekilde, etiğin bir sesi olacaksa, enformasyon kaynağı yalnızca davranışların gözlemlenmesiyle sınırlandırılmamadır: Failin söyledikleri aracılığıyla (ya da başka bir şekilde) insan zihnine erişilebileceğinin kabul edilmesi gereklidir.

Piyasa testiyle ilgili olarak dikkat etmemiz gereken ikinci şey, daha sonra "piyasa başarısızlığı"nda tartışacağım kestirimci argümanları içermesidir. Piyasa başarısızlığı faillerin kendi değerlerinin peşinde gitmelerinin, her bir faile ait uygulanabilir değere ulaşılamamasına neden olduğu durumlarla ilgilenir. Bunun hangi koşullarda meydana gelebileceğini daha sonra ele alacağız; fakat bu koşullar (hangi şekilde olursa olsun), tarihsel olarak, refah ekonomisinin odağı olagelmiştir. Bununla birlikte, bizatihi piyasa testinin bu koşulların etkili olup olmadığını söylemesinin mümkün olmadığı belirtilebilir. Ve buna rağmen bu soru, neredeyse tüm normatif iktisat için kritik bir sorudur. (Buchanan'a göre, sadece açık bir oybirliği testi bize bu gibi koşulların etkili olup olmayacağını söyleyebilir. Bu okumada piyasa testi, piyasanın doğru kurumsal düzenleme olduğuna dair oybirliğiyle varılmış önsel bir mutabakat varsa uygundur: Aksi takdirde piyasa testi keyfidir.)

Bunların hiçbiri, failin davranışının failin değerleri hakkında bazı bilgiler sağladığını yadsımak anlamına gelmez: Bu sadece, davranışın bu gibi bilgilerin tek kaynağı olduğunu reddetmektir. Gerçekte, az sayıda iktisatçı bu çıkarımı kabul ediyor görünse de, Robbins'in kişilerarası karşılaştırmaların

epistemolojik keyfiliği yönündeki argümanlarının aşırı bir etik nihilizme yol açtığı görülmektedir.

Bu nihilizmin dikkate değer bir gösterimi, en azından benim okumamda, Kenneth Arrow'un ünlü imkânsızlık teoreminde bulunmaktadır (Arrow, 1951). Bu teorem (ve varyantları üzerine) hem iktisatta hem de felsefede geniş bir literatür vardır. Burada bu literatürü incelemeye girişmeyeceğim. Bunun yerine, teoremin bir özetini ve kendi yorumumu sunacağım. Arrow'un teoremine göre, toplumsal durumların düzenlenişinin söz konusu durumların bireysel düzlemdeki düzenlenişinden türetilmesi, genelde, görünürde basit ve istisnasız normlar ihlal edilmeden mümkün değildir. Özellikle, bireysel düzenlemelerin sınırlanmamış olduğu göz önüne alındığında, aşağıdaki özelliklerin tümünü gösteren hiçbir toplumsal düzenleme bulunmaz:

1 Pareto hâkimiyeti: En azından bir kişi x'i y'ye tercih ederse ve hiç kimse y'yi x'e tercih etmezse, toplumsal düzenlemede x y'den önce gelir.

2 Geçişlilik: Toplumsal düzenlemede, x y'den, y de z'den önce geliyorsa, x'in z'den önce gelmesi gerekir.

3 İlgisiz alternatiflerin bağımsızlığı: X ve y arasındaki toplumsal sıralama, w gibi herhangi bir üçüncü seçeneğin girişinden etkilenmez.

4 Diktatörlüğün olmaması: Tercihleri toplumsal düzenlemeyle eşleşen hiçbir birey yoktur (diğer bir ifadeyle, "toplum" y'yi, ancak ve ancak herhangi bir bireyin (i) sıralaması öyle olduğu için sıralandırırsa, Arrow'a göre i, diktatördür; ve Arrow'un teoremine göre, hiçbir i'nin olmaması gerekir).

Arrow'un işaret ettiği sonuçtan kaçınmak için bireysel sıralamalar (toplumsal sıralamanın girdileri) üzerinde bazı stratejik kısıtlamalar düşünülebilir; fakat "genel olarak" teorem (belirlenmiş bir kritere referansla nitelenen) "makul" bir toplumsal sıralamanın üretilememesini temin eder.

Arrow'un teoremini okumanın (benim tercih ettiğim) yolu, "kamu çıkarı" ya da "topluluk refahı" gibi kavramları makul biçimde anlamlı kılabilmek için kişilerarası fayda karşılaştırmalarına gerek olduğunu gösterdiğini dikkate almaktır. Bireysel sıralamaların farklılaştığı durumların hiçbirinde, farklı tercihlerin kardinal ağırlıklandırılmasına ve (ilgisiz alternatif aksiyonların bağımsızlığını ihlal ederek) bütünleştirmenin herhangi bir versiyonuna başvurmadan geçişli, diktatöryal ve Paretocu olan birleşik bir sıralama yaratılması mümkün değildir.

Arrow'un teoremini, özellikle seçimlerle ilgili karar almadaki geçişsizlik potansiyeli (ve dolayısıyla kamu tercihindeki çoğunlukçu döngü) hakkında bir önerme olarak görmenin bir hata olduğuna inanıyorum (kamu tercihindeki çoğunlukçu döngüyü daha sonra ele alacağım). Arrow'un teoremini bu şekilde görmek hatalıdır; çünkü demokratik siyaset, bir ölçüm standardının yokluğunda bireysel tercihlerin "toplumsal düzenleme"nin içine doğru bütünleştirilmesi sorunuyla karşı karşıya gelse de, seçmenlerin çoğunlukçu istikrarsızlığı bastıracak şekillerde rastgele oy kullanabilmeleri olasılığı yanında (Coughlin, 1982), ortaya çıkan geçişsizlikleri engelleyebilecek kurumsal olanaklar vardır (örneğin bkz. Hammond ve Miller, 1987). Sorun, seçim dengesinin sağlanması değildir; daha ziyade, etik eksende makul bir şekilde savunulabilecek bir dengenin sağlanmasıdır. Arrow'un teoremi bizi, bunun kişilerarası fayda karşılaştırmaları olmadan yapılamayacağına temin eder.

Ahlak filozofları faydacılığa karşı (ikna edicilik düzeyleri değişen) çeşitli argümanlar sunmuş olmalarına rağmen iktisatta belirgin bir şekilde ekonomistik olan hat belirleyici olagelmiştir. İktisatçı için faydacılık, ulaşılamaz bilgiye gereksinmesi nedeniyle uygulanabilir değildir. Burada vurguladığım gibi bu görüş kabul edildiği takdirde, etik nihilizme, iktisatçıların sandıklarından çok daha fazla saplanma ihtimali vardır. Fakat ben burada argümanın özüyle olduğu kadar doğasıyla da ilgileniyorum. Söz konusu argüman uygulanabilirliğin hesaba katılmasını, "arzu edilebilir" olanı belirlemeye yönelik çalışmaların içine taşımayı amaçlayan bir iktisatçının argümanıdır. Bana göre, uygulanabilirlik iktisatçının dünyasındaki esas sınavdır. 1930'larda, iktisatta faydacılığın alaşağı edilmesi, bu sınavın uygulanmasının klasik örneğidir.

Erdem konusunda gerçekçilik

Uygulanabilirliğin, normatif iktisadın gelişiminde (ve daha genel olarak Aydınlanma sosyal teorisinde) kritik bir rol oynamış olan belirli bir boyutu, insanın ahlaki kusurlarıyla ilgilidir. Esas itibarıyla, herhangi bir toplum analizi, insan doğası hakkında bir tanımı zorunlu kılar: Ve belki de normatif toplum analizinde, hatasız bir ahlak teorisinin doğruluğunu kabul eden faillere saygınlık kazandıracağını farz etmek doğaldır. Fakat iktisatçının şemasında, erdemin (ya da adaletin ya da başka bir şeyin) eylem (ya da sosyal politika ya da başka bir şey) yoluyla gereksindiği şeyi tespit etmek yeterli

değildir: Ayrıca faillerin, ilgili eylemi gerçekleştirmeye nasıl teşvik edileceklerini göstermek de gereklidir. Etiğe riayet, hatta faillerin "doğru" olarak gördükleri etiğe bile riayet sorgusuz kabul edilemez. İktisatçı, "insanlar melek olsalardı" herşeyin farklı olabileceğini ileri sürmeye eğilimlidir; fakat gerçek dünyada, insan doğasına dair hamasi anlayışları kararlı şekilde bir tarafa bırakmamız ve insan davranışını, olduğu haliyle ayrıntılı bir şekilde ele almamız gerekir. Bunu yapmak iktisatçının, erdem "tasarruf eden" kurumlara özellikle odaklanmasını beraberinde getirir (bkz. Robertson, 1956; ve eleştirel bir bakış için, Hirschman, 1985).

İktisatta, *Homo economicus* baskın insan doğası modelidir. İnsan doğasına dair bu kavrayış, pek çok uygulamada, iki varsayım içerir –insanların "rasyonel" olduğu (inançları verili kabul edildiğinde, arzularını en iyi biçimde tatmin eden eylemlerde bulunurlar) ve baskın şekilde egoist oldukları (arzuları özne olarak kendilerine yönelir). Bu varsayımların belirli durumlarda tam olarak ne anlama geldiği burada ele alınması gerekmeyen karmaşık bir konudur. Farklı uygulamalar rasyonalite ve egoizm boyutlarına odaklanacaktır ve bu varsayımların farklı nedenlerle önemli ölçüde zayıflatılması mümkündür. Bilhassa, "erdem tasarrufu"nu bağlantılı bir amaç haline getirmek için tüm gereken, aktörlerin genellikle kamu çıkarı doğrultusunda yeterince hareket etmedikleri varsayımıdır. İktisatçının sunduğu çarelerin bu sorunu çözmesini sağlamak için kişisel çıkarın insan eyleminde önemli bir motif olduğu varsayımı yeterlidir.

İktisatçılar, her iki varsayımın da istisnasız olduğuna inanırlar. Bu nedenle dikkatlerini –katılımcıların kusurlu motivasyonlarına rağmen insan etkileşimlerinden olumlu sonuçlar temin etmek amacıyla– özel çıkarları kamu çıkarının hizmetine sunmak için nasıl düzenlemeler yapılabileceği sorusuna verirler. Bu açıdan arketip örneğin, Adam Smith'in "görünmez el"i olduğu açıktır; akşam yemeğimizi güvenceye almak için, kasaplarımızın ve fırıncılarımızın himmetine bel bağlamadığımız gerçeği, iktisatçılar için, serbest piyasa düzeninin dikkate değer bir özelliği olagelmiştir. (Kıt) sağduyudan tasarruf etmemizi sağlayan bu özelliktir. Fakat görünmez el mekanizmaları, piyasa etkileşimleriyle sınırlı değildir. Siyasal arenada benzer mekanizmalara dair arayışlar, örnek olarak, Amerikan Anayasası'nı yapanları ve aslında Aydınlanma geleneğinin bugüne kadar uzanan tarihi içinde yer alan siyaset teorisyenleri bu istek harekete geçirmiştir. Bolingbroke'a göre (1730) "hükümetlerin oluşturulmasında ya da kanunların tasarlanmasında

erdem yaratımını ve kötü insanlardan iyi bakanlar çıkartılmasını sağlamak zorunlu koşul olabilir" Hamilton (1788), "insanlığın sadakatini garantilemenin en iyi yolu çıkarlarını görevleriyle örtüştürmektir" fikrini ileri sürmüştür; daha genel olarak, *Federalist Papers*'da *(Federalist Yazılar)* tartışıldığı şekliyle kurumların amacı, çıkar ile görevin mümkün olduğu kadar örtüşmesini sağlamaktır.

Bu geleneğin "erdem yönünden cimri" özelliğinin, en azından bu günlerde, büyük ölçüde ekonomistik katkı olduğu açıktır. Bu nosyon anaakım iktisat kapsamında "asil-vekil" literatürü içerisinde formülleştirilmiştir. Asil-vekil problemlerinin genel tanımı, belirli bir "asil"i ve asilin tespit ettiği amacı yerine getirmek üzere stratejik bir konumda tutulan, ancak, peşinden gittiği bağımsız hedefleri de olan belirli bir "vekil"i içerir. Asilin amaçlarıyla vekilin amaçlarının farklı olması asil-vekil problemi açısından önemlidir. Vekil, asilin amacını tamamen içselleştirirse sorun yok sayılır. Asil açısından zorluk, vekilin stratejik üstünlüğünü kendi çıkarı doğrultusunda kullanabileceği şekilde, vekili teşvik edecek düzenlemeler ayarlamasıdır. Geleneksel ekonomik düzenlemelerde, bu gibi sorunlar "dar kapsamlı" bir şekilde kavramsallaştırılır: Örnek olarak, özel bilgi ve yeteneklere sahip emlakçıyı, kendi çıkarları evinizi az bir çabayla hızla satmakta (ya da belki bir aracıyla kendisine satmakta) yatarken, eviniz için en iyi fiyatı sağlamaya ikna etmek için komisyonla ilgili hangi ayarlamalar en çok işe yarayacaktır? Buna rağmen, asil-vekil yaklaşımının, daha geniş bir kapsama genelleştirilebileceği açıktır: Diyelim ki, asilin amacı daha genel bir ahlaki sonucun elde edilmesi olsun ve vekil(ler) de, faaliyetleriyle bu ahlaki sonucu üretecek kişiler olsun; bu durumda aynı genel asil-vekil aygıtı doğrudan uygulanabilir. Bu nedenle siyasette merkezî öneme sahip bir sorun kendisine siyasi güç verilmiş olanların, bu gücü güvenilir bir şekilde vatandaşların çıkarına kullanmalarının sağlanmasıdır. Spesifik olarak, demokrasi açısından temel sorun –en kayda değeri çoğunluk yönetiminin koşulları altında düzenli seçimler olmak üzere– demokrasinin kurumlarının, kamu çıkarlarının sağlanacağı biçimde siyasi gücün sınırlanmasına hizmet edip etmeyeceği, ederse de bunun ne ölçüde olacağıdır. Bu sorunun incelenmesi, normatif kamu tercihi teorisinin ana gündemini oluşturur. Bu formülleştirmenin temelinde yatan varsayımlar asil-vekil probleminin varsayımlarıyla aynıdır. Diğer bir ifadeyle, asillerin (vatandaşların) çıkarları vardır ve bu çıkarların takibi siyasal vekillere verilmiştir. Ve söz konusu siyasal vekiller, bağlantılı marjlarda va-

tandaşlarınkiyle çatışan çıkarlara sahiptir. Bu durumda esas analitik soru, demokrasinin kurumlarının bu şekilde formülleştirilmiş asil-vekil problemine bir çözüm sunup sunmadıklarıdır.

Normatif siyaset teorisindeki asıl meselenin bu şekilde formülleştirilmesinin, izlenecek normatif amaçların vatandaşların tercihleri/çıkarları/değerleriyle ilişkili olduğu varsayımını içerdiğinin altını çizmek yerinde olacaktır. Siyasal vekiller açısından "erdem", az çok –vatandaşların çıkarını tanıma kapasitesi ve bu doğrultuda hareket etmeye yatkınlık anlamında– disipline edilmiş sağduyuya doğru daralır. Siyasal vekillerin (ya da filozof danışmanlarının), vatandaşların çıkarlarından bağımsız olarak benimsedikleri 'iyi' anlayışlarının burada özel bir yeri yoktur. Aslında bu tür anlayışlar, vekillerin tikelleştirilmiş "çıkarlar"ının olası tezahürlerinden biridir. Asil-vekil formülasyonu içinde, siyasete bir vasıta rolü verilir; normatif kaygılar, siyasal kurumların bu rolü ne kadar iyi yerine getirebileceği sorusuyla tüketilir.

Argümanın boyutlarının burada, tutuklunun ikilemindeki etkileşime başvurularak detaylandırılması faydalı olabilir. Aslında tutuklunun ikilemi, normatif iktisatta merkezî bir kavramdır: Terkip hatasının iktisatçı versiyonudur ve iktisatçının devlet teorisinin ele alınacağı müteakip tartışmada tekrar ortaya çıkacaktır. Tutuklunun ikileminin (A. W. Tucker'a atfedilen) orijinal versiyonu, belirli bir suçu birlikte işlediklerine inanılan iki şüpheliyle ilgilidir. Yakalanırlar ve savcı onları ayrı hücrelere yerleştirir ve her ikisi de, aşağıdaki "ceza" kümesiyle karşı karşıya kalırlar:

> Eğer ikisi de itiraf ederse, her biri sekiz yıl hapis cezası alır.
>
> Eğer ikisi de itiraf etmezse, her biri en düşük bir yıl hapis cezası alır.
>
> Eğer biri itiraf eder diğeri etmezse, itiraf eden özgür kalır ve itiraf etmeyen on yıl hapis cezası alır.

		2. Tutuklu	
		İtiraf eder	İtiraf etmez
1. Tutuklu	İtiraf eder	8 yıl, 8 yıl	Özgür kalır, 10 yıl
	İtiraf etmez	10 yıl, özgür kalır	1 yıl, 1 yıl

Şeki l5. 1 Tutuklunun ikilemi

Her iki tututklu da itiraf edip etmemek sorunuyla karşı karşıyadır. Buradaki etkileşimin yapısı, her hücredeki girdilerin iki rakamdan oluştuğu standart bir matrisle görselleştirilebilir. Çiftlerin her birindeki ilk rakam 1. tutuklunun kaç yıl hapis cezası alacağını, ikincisi ise 2. tututklunun kaç yıl hapis cezası alacağını gösterir. Bu matris, Şekil 5. 1'de gösterilmektedir. 1. tutuklu satırı, 2. tutuklu sütunu seçer.

Tutuklunun ikilemindeki etkileşimin kritik özelliği, her iki tutuklu birlikte ele alındığı takdirde cezayı en aza indirecek sonuç her ikisinin de itiraf etmemesiyken, tutukluların her biri kendi hapis cezasını en aza indirmeyi düşündüğü takdirde her ikisinin de itiraf etmeye sürükleniyor olmalarıdır. Bunu görmek için 1. tutuklunun yaptığı hesaplamayı ele alalım. 1. tutuklunun dikkate alacağı iki ihtimal vardır: 2. tutuklu itiraf eder ya da 2. tutuklu itiraf etmez. Hangi ihtimal gerçekleşecek olursa olsun, itiraf etmek 1. tutuklunun alacağı cezayı en aza indirir; 2. tutuklunun itiraf ettiği durumda, 1. tutuklu itiraf ederse 8, etmezse 10 yıl alır ve 2. tutuklunun itiraf etmediği durumda, 1. tutuklu itiraf ederse özgür kalır ve itiraf etmezse de bir yıl ceza alır. Bu nedenle, 2. tutuklu ne yaparsa yapsın, 1. tutuklu için en iyisi itiraf etmektir. Ve 1. tutuklu ne yaparsa yapsın, 2. tutuklu için en iyisi itiraf etmektir. İkisi de itiraf ettiğinde ortaya çıkan sonuç, ikisinin de itiraf etmediğinde ortaya çıkan sonuçtan daha kötü olmasına rağmen, bireysel rasyonel eylem, her ikisi için de aynı şekilde, itiraf etmeyi gerektirir. "Denge" durumundaki sonuç (her ikisi de itiraf eder) başka bir sonucun (her ikisi de itiraf etmez) Paretocu baskınlığı altında kalır.

Tucker'ın sunduğu örnekte, savcının tutukluların suçlu ve bu nedenle (itiraf, itiraf) sonucunun ahlaki olarak savunulabilir olduğunu bizatihi bildiği varsayılmaktadır. Savcı, açıkça arzu edilebilir bir sonucun, tutukluların seçtiği bağlamın stratejik manipülasyonuyla elde edildiği "kurumsal tasarım"ın bir kısmıyla ilgilenir. Fakat elbette tutuklular suçlu olsalar da olmasalar da itiraf etmeye yönlendirilirler. Öte yandan, mahkûmların masum oldukları ve savcının hata yaptığı ya da sadece aylık mahkûmiyet skorunu artırma derdinde olduğu da düşünülebilir. Savcının saiklerinin sürece dâhil olması, aslında, hikâyenin özünün gözden kaçırılmasına yol açar – diğer bir ifadeyle, tutuklular bağımsız davranmak vasıtasıyla, her ikisinin de tercih etmeyecekleri bir sonuca yönlendirilirler. Eğer kamu çıkarını, sadece katılımcıların (bu örnek için tutuklular) çıkarlarına bağlı olarak tasavvur edersek, tutuklunun ikileminde ortaya çıkan problem özel çıkar ile kamu çıkarı

arasındaki gerilimdir. Açıktır ki, katılımcıların gerektiği kadar sağduyulu ya da "kamu ruhuna sahip" olmaları bu gerilimi ortadan kaldıracaktır: Her bir tutuklu kendi itirafıyla diğerine yüklediği maliyeti yeterince ciddi biçimde tartarsa, itirafta bulunmayacaktır. Bu nedenle burada, erdeme ihtiyaç duyarız: Erdem olmadığında birlikte tercih edilen sonuç gerçekleşmez.

		Oyuncu B	
		b_1	b_2
Oyuncu A	a_1	0, 0	2, 1
	a_2	1, 2	3, 3

Şekil 5.2 Görünmez el

Ancak ikilemin, bir ölçüye kadar, bölge savcısının hırslarının (ahlaki vb.) bir eseri olduğunu hatırlayalım. Ve bu örnekteki tutuklunun ikileminin yapay biçimde kurgulandığı göz önüne alındığında, bu durumdan, etkileşim kurallarının stratejik tasarımı yoluyla kaçınılması da mümkün olabilir. Örnek olarak, G. Hardin'i takip eden iktisatçılar sıklıkla, İngiliz örfî hukukunun her bir köylünün aşırı otlatma güdüsüne sahip olduğu bir mahkûm ikilemi etkileşimini oluşturduğunu ve bu ikilemin özel tapu vasıtasıyla çözülebildiğini ileri sürerler. Bu örnekte özel mülkiyet, erdem tasarrufunu sağlar ve bu nedenle tercih edilir.

(Bugün, tutuklunun ikilemi üzerine hem iki kişilik hem de n-kişi formlarında ve hem tek seferlik hem de tekrarlanan oyunları da içeren, oldukça geniş bir literatür vardır. Erişilebilir bir yaklaşım Luce ve Raiffa'ya (1957, 5. bölüm) aittir ve eskiliğine rağmen modernliğini ve etkinliğini korumaktadır. Martin Shubik (1982) basit oyun teorisini toplumsal bağlamlara uygulama girişimlerinin daha yakın zamanlı bir incelemesini sunar. Schelling'e (1960; 1978) ait çeşitli uygulamalar, daha az teknik ve çok daha fazla tümevarımcı bir düzeyde seyreden, etkileyici ve öğretici okumalar yapmaktadır.)

Görünmez el mekanizmasının, Şekil 5. 2'de gösterilene benzer bir matris tasviriyle, iki kişi arasındaki etkileşimle de açıklanması mümkündür. Bu etkileşimde, her bir oyuncunun yine, A oyuncusu için a1 ve a2 ve B oyuncusu için b1 ve b2'yle işaretlenmiş olan iki eylemi vardır. Her bir "sonuç"la ilişkilendirilmiş bedel yine, ilk girdinin A'ya, ikinci girdinin de B'ye ait karşılığı gösterdiği, bir rakam çiftiyle gösterilir. Açıktır ki (a2, b2), (3, 3) bedeli kapsa-

yan denge sonuçtur. Bununla birlikte bu denge, tutuklunun ikileminden farklı olarak tümüyle tehlikesizdir. Dahası bu etkileşim, her bir oyuncunun hareketinin, kendi çıkarlarına olduğu kadar başkasının çıkarlarına da hizmet etmesi özelliğine sahiptir. Görünmez el, erdemden/sağduyudan/kamu yararından bu basit anlamda tasarruf eder. Ve yine, kurumsal düzenlemeler, failler arasındaki etkileşimlerin "görünmez el" tipinde işlemesini sağlayacak şekilde yapılabildiği ölçüde yapılmalıdır. Bu türden kurumsal düzenlemelerin –bu düzenlemeler kendiliğinden gelişirken onları korumaya yönelik hareket etmek ya da düzenlemeleri uygun yerlerde tesis etmek vasıtasıyla– desteklemek herkesin çıkarınadır.

Bu tarz kurumsal olanakların –toplumsal hayatın, görünmez ellerin teşvik edildiği ve mahkûm ikilemlerinin bastırıldığı bir biçimde düzenlenmesinin– farkında olmak iktisatçının normatif sosyal teoriye olan yaklaşımının yenilenmesini sağlar. Aslında bir okumaya (Buchanan, 1977) göre bu tam da normatif programdır. Ve normatif sosyal teorinin bu şekilde kavranmasıyla insani sağduyusunun, sivil erdemin sınırlandırılmasının normatif olarak arzu edilebilir sonuçların peşinden giderken karşılaşılan temel sınırlamalar olduklarının varsayıldığına dikkat çekmek gerekir. Ahlaki muhakemenin kendi başına eylem için zorlayıcı olduğu hiçbir şekilde kabul edilemez: Bu nedenle, itaatin olduğunu varsaymakla yetinen herhangi bir normatif sosyal teori en iyi ihtimalle ciddi eksikliklere sahiptir; en kötü ihtimalle, sonuçları itibarıyla ihtilaflı fiilleri teşvik edebilir. İnsanlara özgü ahlaki zaaf sorununu yanlış tespit etmek diğer sorunları yanlış tespit etmek kadar hatalıdır; fakat iktisatçılar geleneksel siyaset teorisinin bu hatayı yapmaya özellikle eğilimli olduğunu düşünürler.

İktisatçının Devlet Teorisi

İktisatçının devlet teorisi (bundan sonra İDT) iki soruyla uğraşmaya çalışmıştır: Devlet ne yapmalıdır ve yapması gerekeni hangi ölçekte yapmalıdır? İktisatçılar, bu sorulara yanıt verirlerken, yönetme faaliyetinin üç boyutunu birbirinden ayırmışlardır. Buchanan'ın (1975a) tipolojisine dayanarak aşağıdaki ayrımdan bahsedebiliriz:

> Yönetimin, piyasa etkileşimi için temel altyapıyı sunduğu– kişisel ve mülkiyetle ilgili hakları, bu hakların mübadele prosedürlerini belirlediği – "koruma cı devlet";

Yönetimin, piyasanın yetersiz miktarda sağladığı mallara ve hizmetlere dönük tercihleri karşılamak üzere piyasa etkileşimi kapsamında ortaya çıkan sonuçlara bilhassa müdahale ettiği "üretici devlet"

Yönetimin, piyasa nedeniyle dağıtımda ortaya çıkması öngörülen yetersizlikleri "düzeltmek" üzere, bireyler arasında transferler gerçekleştirdiği "bölüştürücü devlet"

Bu üç farklı fonksiyonun, ortak bir gerekçe altında uzlaştırılması için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Buradaki düşünce, "üretici devlet"in yönetiminde, belirli mallar ve hizmetler için hükümet gözetiminin gerekçesi bir kez tesis edildiğinde, benzer argümanlar, hakların tanımlanması ve uygulanması ve vatandaşlar arasındaki piyasa faaliyetinden doğan faydaların yeniden bölüşülmesi için devlete neden ihtiyaç duyulduğunu açıklayabileceklerdir. Her halükârda, entelektüel tarihin bir meselesi olarak üretici devlet teorisi öncelikli olagelmiştir. Ve bunu ilk sırada tartışacağız. Daha sonra, burada geliştirilen analitik araçlara, diğer iki bağlamda kullanmak üzere ne kadar başvurulabileceğini göreceğiz.

Üretici devlet: kamu malları ve piyasa başarısızlığı

Anaakım neoklasik refah ekonomisinin merkezinde, tam rekabet piyasalarının –mübadeleden edinilen olası karşılıklı faydanın bütünüyle temellük edilmesi anlamında– Pareto optimum sonuç üretme kapasitesi hakkında bir dizi iddia bulunur. Bu iddialar ışığında, rekabetçi piyasa sonucuna müdahaleyi savunmak için nasıl bir argüman geliştirilebilir? (Bunlar elbette yeniden bölüşümcü argümanlar olacaktır; fakat bu konudaki detaylı bir değerlendirmeyi sonra yapacağım.) Standart refah ekonomisinin sonuçlarının yanlış olduğu ya da tam olarak genelleştirilemeyeceği gösterilmediği takdirde üretici bir devlet savunulamaz –ya da en azından, normatif bir ideal olarak tercih tatmini bütünüyle aşındırılmadan bu yapılamaz.

Paul Samuelson, artık klasikleşmiş bir dizi makalesinde (Samuelson, 1954; 1955), yukarıdaki bağlam çerçevesinde, üretici devleti gerekçelendirmenin temeli olarak 'kamu malları teorisi"ni geliştirirken böyle bir düşünceden yola çıkmıştı. Wicksell'in (1896) ve Lindahl'ın (1919) çalışmalarında ve Musgrave'in (1939) erken dönem yazılarından birinde kamu malları teorisi, "piyasa başarısızlığı"nın sistematik bir tanımını sunma çabasının bir ürünüydü. Teori üç hatta ilerliyordu:

"Kamu malları"nı tanımlamak;

Kamu malları arzının Pareto optimum olabileceği koşulları çıkarsamak;

Bu koşulların, rekabetçi piyasa şartlarında elde edilebilir olmadığını göstermek.

Burada argümanın, teknik detayın olmadığı bir taslağını sunmak faydalı olacaktır.

Kamu malları, toplumun her üyesinin tüketim düzeyinin toplam üretime *eşit* olacak şekilde ortak olarak tükettikleri (ya da tüketebilecekleri) ortak mallar (ve hizmetler) olarak tanımlanmıştır. Açık hava sirki ya da deniz feneri hizmetleri ya da potansiyel düşmanlardan gelen saldırıları engellemek, kamu malları için geleneksel olarak verilen örneklerdir. Kamu malları söz konusu olduğunda, benim için olan ek ürünler otomatik olarak sizin tüketiminize ve ilgili grupların eşit düzeyde tüketimine de sunulur. Özel mallar söz konusu olduğunda, bunun aksine, her birey herhangi bir üretim birimini tüketmek için rekabet eder: X birim mal tükettiğim takdirde diğer bireylerin tüketebileceği miktar x birim az olur. Özel mallar portakal, saç tıraşı, evler ve giyim gibi mallardır: Toplam tüketim toplam üretime eşittir. Kamu malları söz konusu olduğunda toplam tüketim, n kere toplam üretimdir; burada n ilgili popülasyonu gösterir.

Bu kadar tanım yeterli. Kamu malı arzındaki Pareto optimalite, iki özelliğe sahiptir. İlk olarak, kamu malına erişebilecek olan her birey erişebilmelidir. Bir birey dışlandığında fazladan bir kullanıcıyı kabul etmek maliyetsiz olduğundan, marjinal birimleri tüketerek pozitif fayda elde eden herhangi birinin dışlanması tam anlamıyla optimal olamaz. İkincisi, kamu malları herkes tarafından tüketildiği için, fazladan üretilen birimin toplam faydası, bütün tüketicilerin bu marjinal birime biçtikleri toplam değerdir. Sonuç olarak, kamu malları üretiminin marjinal birime bütün tüketiciler çapında biçilen değerlerin toplamının marjinal maliyete eşit olduğu düzeye erişmesi için tercih tatmini maksimize edilecektir. Burada özel mallarla bir zıtlık gözlemlenir: Özel mallar söz konusu olduğunda maksimum-tercih-tatmininin koşulu, marjinal maliyetin malı en yüksek değeriyle kullanan birey tarafından mala biçilen değere eşit olmasıdır.

Ancak kamu malları koşulları, özerk, merkezsizleştirilmiş seçim süreçleri altındaki piyasa dengesiyle bağdaşmazlar. Her bireyin kamu malından ilave birimi, söz konusu birime biçtiği değer birimin maliyetine en azından eşit olduğu takdirde satın alması rasyoneldir. Eğer ilave birime biçtiğim de-

ğer bir dolardan azsa, kamu malını sağlamanın maliyetine bir dolar katkıda bulunmak benim için rasyonel olmayacaktır.

Dolayısıyla, bireyler optimal seviyede gönüllü bir şekilde katkıda bulunmayacaklardır. Diğer bir ifadeyle, tüm kullanıcılar çapındaki marjinal birimden gelen toplam faydanın aynı marjinal birimin maliyetine eşit olduğu düzeyde şans eseri kamu malı üretiyor olsaydık, katkıda bulunan herkes kendi katkısını azaltarak kazanç elde etme beklentisinde olabilirdi. Kamu malları katkıları, n-kişi tutuklunun ikilemi sorunu karşısında savunmasızdır –bu ikilem kapsamında, en azından Pareto optimumun yakınlarında, rasyonel strateji "katkıda bulunmamak"tır.

Samuelson'ın kamu malları kavramının, kavramsal olarak farklı ve birbirinden bağımsız biçimde ortaya çıkabilecek, her ikisi de piyasa açısından – kısmen farklı biçimlerde olsa da– sorun yaratan iki özellik içerdiğini vurgulamak gerekir. Bu iki özellik, tüketimde "dışta tutulamazlık" ve "rakipsizlik"tir. Rakipsizlik, herkesin tüketici olabileceği anlamına gelir. Dışta tutulamazlık, hiç kimsenin ödeme yapmayan birisini söz konusu malın tüketiminden dışlayamayacağı anlamına gelir. Örneğin teatral bir performans, tiyatronun kapasite limitlerine bağlı olarak rakipsizlik özelliği gösterir: Sizin için yüksek kalitede olan bir performans tiyatrodaki herkes için yüksek kalitededir. Fakat teatral performansın fiyatlandırmaya bağlı olarak dışta tutulabilir olduğu da şüphe götürmez: Giriş ücreti koymak ve bunu ödemeyenin giriş hakkını reddetmek tam anlamıyla uygulanabilir. Elbette, boş koltuklar mevcutken içeri girmek için her şeyi ödemeye hazır olan bireylerin girmesine izin vermek tercih tatminini artıracaktır. Ve Samuelson, rakipsizlik özelliğini tam da bu zeminde temelden ele alma eğiliminde olmuştur. Fakat bütün bireylerin aynı talebe sahip oldukları özel bir durumda, marjinal maliyetin 1/n'ine eşit bir piyasa fiyatı belirlenebilir; herkes katılacak ve toplam verimlilik elde edilecektir. Böylelikle, rakipsizlik durumundaki piyasa başarısızlık düzeyi söz konusu mala talepteki *farklılıkların* büyüklüğüyle ilgili bir mesele haline gelir. Elbette bazı bireyler, taleplerinin düzeyi daha düşükmüş gibi davranabilirler ve daha düşük bir fiyat elde etmek amacıyla katılmayabilirler. Literatürde bu türden niyeti gizlemeye yönelik davranışlara bir parça ilgi gösterilmiştir – fakat tiyatro biletlerinin fiyatlandırılması, bu durumun pratikte önemli sorunlar yarattığı anlamına gelmez.

Bu nedenle, "dışta tutulamazlık özelliği" çoğunlukla piyasa başarısızlığının daha önemli bir kaynağı olarak tanımlanmıştır. Üretilen herhangi bir birimin tüketiminde hiç kimse dışta tutulamıyorsa, herkes optimalite çevre-

sine denk gelen aralıkta "nemalanmaya" meyledecektir. Rakipsizlik özellikleri bulunsun ya da bulunmasın bu böyle olacaktır. Örneğin ünlü "müştereklerin trajedisi" vakası (G. Hardin, 1968), tüketimde rakip olan mallarda dışta tutulamazlığın ortaya çıktığı bir durumdur. Müştereğin kullanımında hiç kimsenin dışta tutulamadığı göz önüne alındığında, herkes büyük baş hayvanını otlar bitene kadar otlatma eğiliminde olacaktır. Ot, tam anlamıyla rakip bir maldır; sorun ücretlendirilememesidir. (Pratikte, ortak mülkiyet kaynağının kullanımı belirli toplumsal mekanizmalarla zorunlu kılınan normlar ve kuralların uygulanmasıyla yönetilir; bkz. Ostrom, 1990.)

Bu durumda, Samuelson'ın kamu malları kavramı, en uç noktasında, her biri piyasaların işleyişi açısından sorun yaratabilecek iki özellik içermektedir. Rakipsizlik söz konu olduğunda başarısızlık, bir şey ödemeye hazır olan tüketiciler piyasa dengesinden neredeyse dışlandığı için ortaya çıkmaktadır (Oakland, 1974). Dışta tutulamazlık söz konusu olduğunda başarısızlık, hiç kimse koyulan herhangi bir fiyatı ödemek için gereken saike sahip olmayacağı için oluşur: Piyasa temelden çöker.

Elbette iktisatçılar, farklı biçimlerde politika müdahalelerinin haklı görüldüğü örnekler kataloğuna çok önceden sahiptiler. Dışsallık üzerine literatür, örnek olarak, en azından Pigou (1920) kadar eskidir ve bedavacılık kavramı, Hume (1751) tarafından geliştirilmiştir (1751). Adam Smith, "bilge hükümdar"ın vatandaşlar için yaptıklarının karşılığını verecek faaliyetlerle ilgili iyi geliştirilmiş bir liste hazırlamıştı. Bu açıdan Samuelson, piyasa başarısızlığını "icat" etmekten ziyade sistematikleştirmiş ve sadece piyasaların belirli ortamlarda neden çökeceğine dair teorik olarak ikna edici bir açıklama sunmuştur. Takiben, dışsallıkların bilinen örneklerinin aslında "kamusallığın" daha az aşırı (ve kimi zaman oldukça gizli) biçimleri olduğunu göstermeye çalışan canlı bir literatür ortaya çıkmıştır. Bunun ardından, Sameulson'un önerdiği teorik örüntü üzerindeki iyileştirmeler gelmiştir. Bunlar arasında daha önemli olanlar:

> Sadece bireyleri tüketimden dışlamanın maliyetlerini değil, daha genel olarak, sözleşmeleri yazmanın ve/ya da uygulamanın maliyetlerini de gösteren işlem maliyetleri. Coase'ın (1960) bu kavramı –ünlü– kullanma biçimi, hukuk ve ekonomi hareketi olarak adlandırılan bir hukuk bilimi geleneğini doğurmuştur.
>
> Ağ dışsallıkları (Katz ve Shapiro, 1985), her bir kullanıcı için değerin kesin olarak diğer kullanıcıların sayısına bağlı olduğu telefon vakasıyla örneklenmiştir. Bu kavram genellikle yazılım piyasaları için geçerlidir.

Marjinal ve marjinal olmayan ve Pareto-ilgisiz dışsallıklar arasındaki ayrımlar (Buchanan ve Stubblebine, 1962).

"Kulüplerin iktisadi teorisi" başlığı altında kısmi rakipsizliğin analizi (Buchanan, 1962; Cornes ve Sandler, 1986).

Kamu malı örneğinden, dışsallıklara, "kulüp malları"na vb. atfedilebilecek daha az aşırı piyasa başarısızlığı biçimlerine doğru yönelirsek, iki meseleyle karşı karşıya kalırız. İlk olarak, dışsallıkların mevcut olduğu bir vakayı tespit ettiğimizden nasıl emin olabiliriz? Ve ikinci olarak, kamu politikası müdahalesini haklılaştırmak için piyasa başarısızlığının ne kadar büyük olması gerekir? Bu sorular üzerinde kısaca duralım.

Uç bir durum olarak "kamu malları örneği"nde, tanımlama çok zor bir sorun olarak görünmez – kamu mallarının özellikleri büyük ölçüde teknik-tir. Elbette, bireylerin tercihlerinin içeriği hakkında varsayımlar yapılması gerekir; ancak ihtiyaç duyulan enformasyonun herkesçe biliniyor olması muhtemeldir. Örneğin, ilaç araştırmasının kamu malı olup olmadığını değerlendirirken, insanların daha etkili ilaçları, daha az etkili olanlara tercih ettikleri varsayımı göz ardı edilir. Fakat –bir kısmı, birçok hükümetin müdahaleci politikalarının nesnesi olan– diğer birçok örnekte bireylerin, diğerlerinin tüketimi ya da belirli malların üretimi için etkili bir talebinin olup olmadığı hiç açık değildir. Örneğin, yükseköğrenim söz konusu olduğunda, bireylerin diploma aldıkları eğitimin sunması muhtemel her faydayı kendilerinin kılmadıkları açık olmamasına rağmen, birçok ülkede üniversite sistemlerinde kamu müdahalesi önemli bir bileşeni oluşturur. Diğer yandan, belki de diğerleri, mezun olanın başarısından bir şekilde yararlanırlar. Sorun, sadece bireysel davranışın incelenmesiyle bunu bilemeyeceğimizdir. Dışsallıkların varlığı kamu müdahalesinin haklılaştırılıp haklılaştırılamayacağına dair bir test gibi işleyecekse, bireysel tercihler hakkında oldukça detaylı bilgiye sıklıkla ihtiyaç duyulacaktır. Ve yine sıklıkla, bu bilginin elde edilmesi kolay olmayacaktır; çünkü piyasa başarısızlığı, bireylerin davranışında ilgili taleplerin açığa vurulmadığına işaret eder. Robbins'in faydacılık eleştirisi bu konuyla doğrudan bağlantılıdır. Elbette, taleplerin siyasal bağlamlar içinde "açığa vurulduğu" düşünülebilir: Seçmenlerin yüksek eğitim sübvansiyonları için oy kullandıkları gerçeğinin sorunu çözdüğü düşünülebilir. Fakat söz konusu siyasal "talepler"in konumu kesin değildir. Her halükârda bu, söz konusu olanın politika *olduğunu* sorunsuzca gözlemleyebilmek açısından bağımsız bir normatif politika testi olmayabilir.

Genel siyasal sürecin normatif özelliklerinin değerlendirilmesi, ikinci soru –"müdahaleci politika"yla makul olarak neye erişilmesinin beklendiği sorusu– açısından da önemlidir. "Kamu tercihi teorisi" böyle bir değerlendirmeyi sunmaya çalışır. Bu teoriye hemen aşağıda döneceğiz. Başlangıç olarak, söyleyebileceğimiz, kamusallık özelliklerinin en az belirgin olduğu malların sağlanmasında piyasaların karşılaştırmalı üstünlüğe sahip olduklarıdır. (Zorunlu olarak mutlak üstünlükleri yoktur.) Aynı şekilde, dışsallık ve rakipsizlik sorunlarının en ağırlıklı göründüğü yerde müdahaleci kamu politikasına destek maksimum düzeydedir. Dolayısıyla standart iktisat çerçevesi içinde, kamu politikasını savunan herhangi bir argümanda önemli bir ilk adım kayda değer dışsallık/kamusallık özelliklerinin tanımlanmasıdır. Ancak bu –kamu tercihi çalışmalarında hep vurgulanageldiği gibi– son adım değildir.

Sınırlandırılmış devlet – 'kamu tercihi'nin meydan okuması

Herhangi bir normatif devlet teorisi, yönetimin ne yapması gerektiğine dair sorulara cevap vermeye çalışmalıdır. Ve belki de, toplumsal düzende gözlemlenen herhangi bir yetersizlik, doğal olarak "yönetim bunun hakkında bir şeyler yapmalı" yorumuna fırsat yaratmalıdır. Fakat bu çizgi hükümeti, normatif argümandaki *deus ex machina* gibi görür – ve ne *deus* ne de *ex machina* öğeleri ekonomik yaklaşımla uyumludur. Kamu tercihi teorisyenlerinin sürekli olarak ileri sürdükleri gibi, yönetimin rolünün kamu malları ekseninden tanımlanması, insan motivasyonları ve toplumsal kurumlarla ilgili iktisadın diğer alanlarındaki varsayımlarla giderilmesi imkânsız bir çatışma içinde olan" sağduyulu despot" yönetim modelini cazip kılar.

İlk olarak, yönetimin karar verici tek fail olduğu varsayımı yerinde *olsa*, bütün diğer faillerle aynı şekilde harekete geçtiğini, diğer bir ifadeyle, kendine ait amaçları ve çıkarlarının yanı sıra (diğer) vatandaşların amaçlarından ayrı ve bağımsız amaçları olduğunu varsaymak gerekir. Fakat ikinci olarak, yönetimi (hatta otokrasiyi) tek başına, bağımsız karar verici olarak modellemek makul değildir. Diğerlerinin çıkarlarının da bir şekilde hesaba katılmasını gerektiren –darbe tehdidi ya da halk ayaklanması, rüşvet, vb. gibi– kısıtlar hep vardır. Ve elbette, demokratik ortamlarda yönetim, siyasal kurumların genel ağını temsil eder. "Yönetim" *siyasal süreç* olarak kavramsallaştırıldığında, siyasal süreçlerin bağımsız bir etik norm doğrultusunda

bir toplumsal sonucu doğrudan seçtikleri fikri saçma görünür. Konuyla alâkalı soru, demokratik kurumların, asil-vekil problemine, bir çözüm önerip önermediğidir – demokratik siyasal süreçlerin, kabaca optimal miktardaki kamu mallarını eksiksiz şekilde üretebilecek idealleştirilmiş piyasaya benzer şekilde, "görünmez el" özelliklerine sahip olup olmadıklarıdır. Değilse, piyasa başarısızlığı devletin müdahalesi için yeterli dayanak oluşturmaz – ayrıca siyasetin "başarısız" olmaması da beklenemez. Kamu malları arzındaki Pareto optimumluk, piyasalar aracılığıyla uygulanabilir olmamanın ötesinde, bizatihi uygulanabilir olmayabilir.

Demokratik siyasi sürecin muhtemel "görünmez el" özelliklerinin araştırılması, normatif kamu tercihi çalışmalarının gündeminde önemli bir kalemdir (kimi zaman "anayasal siyasal ekonomi" olarak adlandırılır). Bu araştırmanın ana konusu siyasal süreçler ile idealleştirilmiş piyasaların karşılaştırılması olduğu için kamu tercihi iktisatçılarının siyasal süreçleri değerlendirirken, piyasaların analizinde kullanılan analitik teknikleri, insanların motivasyonu hakkındaki varsayımları, aynı genel entelektüel aygıtı kullanmaları doğaldır. Başka türlü yapmak, siyaset bilimi/piyasa karşılaştırmasına önyargı sokma riskini taşır. Dolayısıyla, bazı araştırmacılar kamu tercihi analizini siyaset bilimine teorik bir yapı sunduğu için ya da başka ortamlarda yeterince iyi işlemiş olduğu söylenebilen davranışlar hakkında bir dizi tahmin sunduğu için ya da iktisadın temel öncüllerinin DOĞRU olduğuna inanacakları tuttuğu için cazip bulabilirlerken, "anayasal siyasal iktisatçılar", kamu tercihi analizinin çekimine metodolojik nedenlerle kapılırlar. Araştırmacı benzer davranışçı varsayımlarda bulunur ve kurumlara aynı normatif testleri yapar; zira düzgün bir karşılaştırmalı kurumsal analiz bunu gerektirir.

Düşünsel tarih anahatlarıyla sunduğum haliyle göz önüne alındığında, kamu tercihi üzerine yürütülen çalışmalar, doğal olarak üretici devletin uygun etkinlik alanının nasıl olması gerektiğine odaklanmıştır. Bu soru, siyaset felsefesi için önemli bir soru olmasına rağmen, siyaset felsefecilerinin ilgi alanlarını hiçbir şekilde tüketmez. Buna rağmen iktisatçı, uygulanabilirlik sorularının, bu daha geniş ilgi alanlarının tümünün merkezinde durduğunda ısrar edecektir: Siyasal süreçlerin işleyişiyle ilgili salt betimleyici anlayış, yetkin normatif iddialar için zemin teşkil etmelidir. Ve modern iktisatçıya göre doğru "betimleyici anlayış" ağırlıklı olarak, verilerin tamamen reddetmediği hipotezler üreten formel tümdengelimli modellere dayanacaktır.

Tahmin edilebileceği gibi, kamu tercihi iktisatçıları, siyasal faillerin davranışlarını kısıtlamak açısından en önemli addedilen politik aygıtların bu parçalarına odaklanmışlardır. Demokratik bağlamlarda, söz konusu öncelikli parça seçim rekabetidir. Kamu tercihi üzerine çalışma yürütenlere göre, adayların/siyasal partilerin ve savundukları politikaların dönemsel olarak genel seçimlerde sınanmaları, söz konusu adayların/siyasal partilerin çıkarlarının vatandaşların çıkarlarından hareketle gelişmesini temin etmek için birincil (ve belki de tek) mekanizmadır. İktisatçının perspektifinden, demokratik aygıtların bütün diğer olası parçaları –basın özgürlüğü, çift meclisli yasama organları, hatta güçler ayrılığı ya da hukukun üstünlüğü bile– ya ikinci derecede önemlidir ya da seçim kısıtlarıyla bağlıdır. Kamu tercihi iktisatçıları en azından bu anlamda katıksız demokrattırlar. Diğer bir ifadeyle, seçim yarışına tam katılım özgürlüğüyle birlikte, seçim kısıtlarının varlığı demokrasinin karakteristik bir özelliğidir –ve bu kısıtlar olmadan, vatandaşların çıkarlarının siyasetin uygulanmasında oynayabilecekleri rolün çok küçük olduğu düşünülür. Bu nedenle, kamu tercihi üzerine çalışma yürütenler Pareto optimaliteye ulaşma kapasitesi açısından demokratik siyasal sürece ve malların "özel" olduğu durumlarda piyasa karşısında demokratik siyasete karşı eleştirel olmalarına rağmen demokrasiyi, siyasal örgütlenmenin en iyi biçimi olarak görürler – ya da en azından demokrasi, seçim "kısıtlar"ı *kısıtladıkları* ölçüde en iyi olacaktır. Ve bu sorun – vatandaşların istediklerine uygun sonuçların temin edilmesinde seçim rekabetinin kısıtlayıcı özellikleri– kamu tercihi gündemindeki ana bileşen olagelmiştir.

Burada bu gündemden çıkan önemli sonuçların bir taslağından daha fazlasını aktarmak mümkün değil; bu gerekmiyor da (daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Mueller, 2003). Asıl hareket noktası, medyan seçmen teorisi olarak anılan teoridir – buna göre seçmenlerin ideal siyasal pozisyonları tek bir spektrum boyunca yerleştirilebildiği takdirde iki parti arasındaki seçim rekabetinin, bu spektrumun medyan noktasında ya da bu noktaya yakın bir sonucu (başka bir deyişle, medyan seçmenin "ideali"ni) temin edeceği savlanmaktadır. Bu savın gücü, bir siyasal partinin/adayın başka bir yerde konumlanabileceğini farzederek görülebilir: Böyle bir aday, bütün seçmenlerin kendi ideallerine yakın sonuçlar için oy vermesi koşuluyla, medyana daha yakın konumlanmış bir rakip tarafından her zaman yenilgiye uğratılabilir (bu standart tercih teorisiyle uyumlu bir varsayımdır). Kamu malları meselesini spesifik olarak ele alalım ve vergi sisteminin, her bir seçmenin, kamu malları harcamalarına giden bir doların özel mallara

olan (marjinal) maliyetini fark edebileceği bir biçimde olduğunu varsayalım. Her bir seçmenin, istisnasız biçimde, kendi idealine daha "yakın" kamu malları seviyesini öneren siyasal partiye/adaya oy verdiğini varsayarsak, seçim rekabeti, adayları/siyasal partileri medyan seçmenin idealine doğru itecektir (itme ifadesini kullanıyorum çünkü siyasal partiler, seçmenlerin tercihlerini bilmeyebilirler ya da önseçim gereklilikleri ve diğer kaygılarla kısıtlanmış olabilirler). Buradaki sonuç (ilk olarak Hotelling'de (1929) bahsedilen) uzamsal rekabet modellerinin bir cadde boyunca dizilmiş şirketler meselesine doğrudan uygulanmasıdır. Bu modelin normatif çıkarımları, demokrasi açısından umut vericidir. Tam optimalite sadece özel durumlarda başarılacak olmasına rağmen, üretilen kamu malları arzı seviyesi, genellikle (Samuelsoncu koşulların tespit ettiği) optimal seviyeden çok uzak olmayacaktır. Medyan sonuç, pek tabii ki, farklı bireylere ait tercih yoğunluğunu dikkate almaz: Örneğin, (medyan olan) hariç her seçmen, kamu malı için talebini düşürebilir ve medyan *ex ante* medyan *ex post* olarak kaldığı müddetçe, siyasal sonuçta buna karşılık gelen bir gelişme olmaz. Bu gözlem, medyan seçmen sonucunun genelde Pareto optimum olmadığı vargısını desteklemek için yeterlidir: Optimalite, diğer her şey eşitken, sonucun herhangi bir vatandaşın talebindeki değişime karşılık gelen bir gelişmeyi içermesini gerektirebilir.

Medyan seçmen modeli kapsamında seçim rekabeti, politikacıların davranışını bütünüyle kısıtlar; adaylar/siyasal partiler, medyan seçmen açısından sadece önemsiz bir şifre haline gelirler. Elbette seçim kısıtlarının sınırları (örneğin, medyan seçmenin siyasal eksendeki konumunun belirsiz olmasına alan sağlayarak ya da seçim sürecinde, önde gelen siyasal partilere sürece yeni girenler karşısında doğal bir avantaj yükleyerek) esnetilebilir. Fakat bu basit modelde politikalar, vatandaş tercihleriyle neredeyse tamamen kısıtlanırlar: Medyan seçmen sonucunun geçerli olması kaydıyla, politik süreçlere güven duyulmasında bir sorun yoktur (bu konudaki ilk klasik incelemeyi Downs'da (1957) görebiliriz).

Ancak, kamu tercihi literatürü, söz konusu medyan seçmen sonucunun ne kadar kırılgan olduğunu gösterir. Örneğin, tek boyutlu mesele alanından iki ya da daha fazla boyutlu alana geçtiğimizde, medyan seçmen kuralı süreğen istikrarsızlık kaosunun içine düşer. Bunun nedeni açıktır. Tek boyutlu durumda, çoğunluğun inşası fırsatı ciddi biçimde kısıtlanmıştır: Özellikle, merkezci politikayı yenebilecek aşırı uçları içeren bir koalisyon olanağı yoktur. İki boyutlu durumda, genellikle böyle bir kısıt yoktur. Bir kamu malına

(söz gelimi, savunmaya) talebi fazla olanlar, bir başka mala (söz gelimi, refah harcamasına) talebi fazla olanlarla ya da refah harcaması talebi az olanlarla bir koalisyon oluşturabilirler – aynı şekilde, savunmaya yönelik talebi düşük olanlar rekabetçi koalisyonlar kurmaya teşebbüs edebilirler. İki (ya da daha fazla) boyutlu durum, belirli miktarda paranın n sayıda seçmen arasında paylaştırılmasına benzer; 100 doları üç kişi arasında paylaşmanın, diğer iki kişiyi daha varlıklı kılmadan yapılabileceği bir yol yoktur. Buradaki genel teori, McKelvey'e (1976) aittir: Genellikle, politika alanındaki herhangi bir başlangıç noktasından, herhangi bir bitiş noktasına doğru ilerleyen, çoğunluğun onayını alan hamleler (ikili kıyaslamalar) patikası vardır. Çoğunluk dengesinden hiçbir şekilde bahsedilemez. Daha önemlisi, politika alanında çoğunluk yönetiminde dışarıda bırakılmayacak bir pozisyon yoktur; bu vatandaşların isteklerine uymasa da böyledir. McKelvey, bu sonucun stratejik bir gündem belirleyicinin, kendi istediği sonucu her zaman güvenceye alacağına işaret ettiğini ileri sürer. Bu anlamda çoğunluk yönetimi siyasal failleri hiçbir şekilde sınırlamaz: Demokratik süreçler (ve özellikle seçim rekabeti) asil-vekil problemini çözmekte başarısız olurlar.

Söz konusu çoğunlukçu istikrarsızlık sorununu önlemek için gereken bireysel tercihler üzerindeki sınırlamalar o kadar katı görünür ki, demokratik süreçle ilgili (ister medyan seçmen teoremiyle isterse başka bir şeyle temellendirilmiş olsun) iyimserliğin aldatıcı olduğu söylenebilir. Meseleler alanı neredeyse zorunlu olarak n boyutludur. Zira yönetimler (ister doğrudan vergiler yoluyla ister düzenlemeler, gümrük tarifesi koruması, üretim sübvansiyonları ve benzer yollarla vasıtasıyla dolaylı bir şekilde) yeniden bölüşüm gücüne sahip olduğunda pastayı, çoğunluğun onaylayacağı bir şekilde bölmekle ilgili genel belirsizlik anında belirir. Sonuçta istikrarsızlığın ortaya çıkması için gerekli olan tek şey seçmenlerin onları daha varlıklı kılan her neyse ona oy verdikleri şeklindeki açıkça zararsız varsayımdır.

Bu durumda kamu tercihi teorisyenleri, genel olarak, demokratik siyasetin merkezî sorununun çoğunlukçu istikrarsızlık olduğunu düşünegelmişlerdir –bunun nedeni istikrarı kendi içinde bir sonuç olarak görmeleri değil, istikrarsızlığın mantık sınırlarını tanımamasıdır. Kötü olmasına rağmen hiçbir politikanın dışlanamadığı politika alanında tesadüfi bir gezinmeyle ya da stratejik gündem belirleyicinin tercihlerini yansıtan istikrarlı bir sonuçla karşı karşıyayız sanki. Ya da en azından, böyle bir istikrarsızlık için beklentileri sınırlayacak daha ileri bir kurumsal aygıt kurulana kadar böyle görüyoruz. Bu ilişkide –başkanlık vetosu (Hammond ve Miller, 1987); çift meclisli-

lik (Hammond ve Miller, 1987; Brennan ve Hamlin, 1992), Kongre komite sistemi (Shepsle ve Weingast, 1981) gibi– çeşitli olasılıklar tartışılagelmiştir. Ancak, tüm bu durumlarda analiz, belirli bir "demokrasi sorunu" teşhisine dayandırılır: Her durumda, amaç, doğal çoğunlukçu istikrarsızlığı, hastalıktan daha kötü bir tedaviye başvurmayacak şekilde durdurmaktır.

Brennan ve Lomasky (1992), "sorun"un teşhisinin bir şekilde kusurlu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Demokratik süreçlere ilişkin, kamu tercihi analizinden beslenmeyen yorumlar, kamu tercihi teorisine göre gözlemlediğimiz dünyayı tanımlaması gereken politika çıktılarındaki kökten istikrarsızlıkları tespit etmekte zorlanırlar. Bilakis –marjinal uyarlamalar dışında mevcut politika düzenlemelerinden sapmak konusunda muazzam bir isteksizlik anlamında– siyasal ataletle karşı karşıyayız. Elbette arada bir bazı dikkat çekici değişimler gözlemlenir; fakat bunlar, nadiren hemen tersine döner ya da akabinde çok farklı bir yönde bir dizi diğer değişim gerçekleşir. Dahası, siyasetçilerin üstündeki seçim baskısının önemli olmadığı yönündeki iddiaların, söz konusu siyasetçilerin medyaya ve kamuoyu yoklamalarına gösterdikleri olağanüstü dikkat tarafından çürütüldüğü söylenebilir.

Brennan-Lomasky tezine göre çoğunlukçu döngü, kamu tercihi ortodoksisinin seçmenlerin daha iyi duruma gelmelerini sağlayacak sonuçlar için sistematik olarak oy kullanmamaları nedeniyle ortaya çıktığını iddia ettiği birincil önemde bir sorun değildir. Bize göre oy kullanmak, bir varlık portfolyosu seçmekten çok bir futbol maçında tezahürat yapmak gibidir; çünkü oy kullanırken, herhangi bir seçmenin "tercih ifadesi", seçim sonucundan önemli ölçüde ayrılır. Piyasa ortamlarındaki bireysel tercihe özgü olan ve tüketici teorisinin "açıklanmış tercih" mantığının dayandığı eylem ile sonuç arasındaki bire bir ilişki seçimler bağlamında mevcut değildir. Bir sonuç da, etik ve ideolojik faktörlerin siyasette orantısız şekilde büyük bir rol oynayabilecekleridir: Etik ve ideolojik kanaatleri ifade etmenin seçmenlere maliyeti, seçen kişinin belirleyici olduğu piyasa gibi alanlara kıyasla göz ardı edilebilecek düzeydedir. Bireyin "çıkar"ın emirlerine göre hareket etmesinin gerekçelerinin (çıkarlar ne kadar açık tanımlanırlarsa tanımlansınlar) seçim sandığında esamesi okunmaz. Buna bağlı olarak, basit "pasta bölüşümü" örneğinde bireylerin, kendi paylarına düşen dönüşlerden ziyade (adalet iddiaları gibi) diğerlerini de hesaba katan değerlendirmeler tarafından yönlendirilmesi muhtemeldir: Bir seçmen, oyunun sonuç üzerinde etkili olma ihtimalini hesaba kattığında, söz gelimi 10.000 dolarlık bir kişisel dönüş ile

hiçbir dönüşün olmaması arasındaki beklenen farkın birkaç sentten ibaret olacağı neredeyse kesindir.

Ancak, bireysel seçmen açısından sorun yaratan bu "önemsizlik perdesi", çoğunlukçu istikrarsızlığı ve döngüsel sorunları bastırdığı takdirde, oylar ile çıkarlar arasındaki bağlantının yokluğu, farklı türden bir endişeye yol açmak durumundadır. Spesifik olarak, seçmen tercihi mantığında seçim sürecini, kararlı bir seçmenin seçmeyeceği seçim sonuçlarını sağlamaktan alıkoyacak hiçbir şey yoktur. Seçmenler, etik ya da ideolojik kanaatler doğrultusunda oy kullanabilirler; ancak, adayların dış görünüşleri ya da parti sadakati ya da geçici bir heves ya da "diğer taraf"a duyulan nefret ya da "kamu çıkarı" nasıl tasavvur ediliyor olursa olsun, kamu çıkarıyla çok az bağlantılı birçok diğer faktör doğrultusunda oy kullanma ihtimalleri de eşit düzeydedir. Seçim değerlendirmeleri siyasal temsilcileri kısıtlayabilir; ancak, söz konusu seçim değerlendirmeleri topluluk ya da çoğunluk çıkarlarıyla bağlantılı olmak durumunda değildir. Örneğin, basit medyan seçmen modeli, çok çeşitli durumlar için uygulanabilir; fakat medyan seçmen (ve diğer seçmenler) hatasız bir şekilde kendi çıkarları için ya da daha alicenap bir şekilde, kendi kamu çıkarı anlayışları doğrultusunda oy vermediği sürece bu modelin olası normatif sonuçları tamamen muğlaktır.

Tüm bunların genel mesajının karamsar olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Pareto optimalite (ve bu nedenle bölüşümsel eşitlik) –dikkat çekecek çeşitlilikteki durumlarda ortaya çıkan kamu malları sorunları nedeniyle– ne merkezsizleştirilmiş piyasa kurumları aracılığıyla ne de merkezîleştirilmiş kolektif eylem vasıtasıyla uygulanabilir. Siyasal düzenlemeler hem çoğunlukçu istikrarsızlık sorunlarına hem de seçimle ilgili usulsüzlük sorunlarına yatkındırlar. Seçimle ilgili usulsüzlük söz konusu olduğunda, bizatihi siyasal sürecin içindeki ahlaki argümanın ihlaline yönelik çok fazla vesile mevcuttur; fakat baskın çıkması muhtemel ahlak türleri, felsefi mizaçla ilişkili olanlardan çok, seçmenleri tezahürata sevk edecek olan demagogunkilerdir. Bu okumaya göre" ahlak" , normatif bir rolden ziyade pozitif bir rol oynar: Analitik açıdan, siyaset felsefesi seminerinin daha sessiz ortamındaki zorlayıcı ahlak değil, sadece siyaseten etkili ahlaki akıl yürütme dikkate değer bulunacaktır.

Spesifik kamu malları örneğinde, piyasaya "devlet müdahalesi"nin arzu edilebilir olup olmadığı sorusunun bir şekilde açık uçlu bırakılması gerekir. Piyasa başarısızlığı literatürünün, devlet müdahalesinin en güçlü savunusunun salt kamu malları söz konusu olduğunda yapıldığını gösterdiği şüp-

he götürmez; ancak bu savunmanın yeterince güçlü olup olmadığı konusu hipotez düzeyinde kalmalıdır. Dahası, daha önceki örneklerde olduğu gibi burada da, uygulanabilirlik kaygıları argümanı zorlar. Devlet faaliyetleri kapsamındaki kararlar, bizatihi siyaset içi addedildiği takdirde, bu kararların da salt kuralcı siyaset modelinden ziyade betimleyici modele başvurularak analiz edilmesi gerekir. Örneğin Brennan-Lomasky'nin "ifade edici oy verme" modeline göre, kamusal faaliyetin alanına, söz konusu iyinin rakipsizlik ve dışta bırakılamazlık özelliklerinden çok, seçmenlerin bir faaliyeti "tezahürat yapılabilir" bulup bulmadığına göre karar verilmesi eğiliminde olunacaktır. Elbette birçok seçmen, çoğu zaman, "kamu çıkarı" olarak kavradıklarına "tezahürat" yapacaktır ve kamu çıkarının hâkim kavramlarının piyasa başarısızlığı teorisinden doğru tanımlanmaları durumunda, "kamu malları"nın kamu sektörü tarafından sağlanması gerektiği yönündeki argüman, tahmin edilebileceği gibi etkili olacaktır. Ancak bu olasılık, refah ekonomisinin güçlü rehabilitasyonunu pozitif siyaset olarak temsil edemez. Refah ekonomisi, arzu edilebilirle ilgili doğru bir anlayışı – yönetimin hangi mallardan ne kadar miktarda sağlaması gerektiği hakkında detaylı bir tespiti içerecek şekilde – ayrıştırabilir. Fakat refah ekonomisi tek başına arzu edilebilirin nasıl gerçekleştirileceğini bize anlatamaz ve kamu tercihi teorisinden, iktisadın içinden gelen mesaj, bu açıdan iyimser olmamız için bizi cesaretlendirmez.

Koruyucu devlet

Kamu malları teorisinin altında yatan mantıksal analiz, biraz farklı bir soruya dönüştürülebilir –bu soru siyaset teorisi tarihinde epey ilgi çekmiş sorulardan biridir: Her şeyden önce, devletin zor kullanmasının gerekçesi nedir? Buradaki fikir, kişisel hakların ve mülkiyet haklarının temel yapısının sağlanmasının ve uygulanmasının, belirli "kamu malları" ögeleri içerdiğidir. Diğer bir ifadeyle, kamu malları arzındaki "bedavacılık" sorunlarının altında yatan n-kişi mahkûm ikilemi yapısının, bireylerin, anayasal düzenin yaratılmasından neden faydalanabileceklerini ve fakat merkezî olmayan faaliyetler yoluyla bu düzeni neden hayata geçiremediklerini açıklamakta kullanılması mümkündür. Buchanan (1975a), Hobbesçu anarşinin mahkûm ikilemi hattında bir çeşit rasyonel yeniden inşasını geliştirmek vasıtasıyla bu meseleyi analiz etmeye çalışır.

İlginçtir, konunun "kamu tercihi" boyutuyla yetersiz düzeyde ilgilenilmiş olduğu söylenebilir. Şöyle ki, idealleştirilmiş bir sözleşme oluşturmak için kolektif olarak eyleyen bireylerin, hem piyasadaki işlemler hem de siyasal faaliyetler için iyi tanımlanmış hakları ve zorlayıcı kuralları olan bir anayasal düzeni neden arzu edebileceklerini açıklamakla, bu anayasal düzenin nasıl uygulanabilir olduğunu açıklamak birbirinden farklı konulardır. Kadim sorun devam eder: "Koruyucuları kim koruyacak?" sorusunun, en azından kamu tercihi ekseninde yapılan muhakemede yanıtsız bırakıldığı söylenebilir. Vatandaşlar arasındaki idealleştirilmiş anlaşmaları uygulamak için atanan vekillere bizatihi öz-çıkarlarını maksimize eden birey kimliğinin atfedilebildiği durumlarda (o temel) tutuklunun ikilemi yapısından kaçışın mümkün olmadığı görülebilir. Belki de bu nedenle, "Hobbesçu sorun"u analiz etmek için oyun teorisinin araçlarını kullanan diğer siyaset teorisyenleri (Hampton, 1997; Hardin, 1999) anayasal düzenin ortaya çıkışını – arabayı yolun hangi tarafında sürecekleriyle ilgili seçim yapmaya benzer şekilde– bir koordinasyon sorunu olarak görmeye daha fazla eğilimli olmuşlardır. (Neredeyse) herkes, itaat ettikten sonra, itaat etmek size fayda sağlar. Burada, kamu malları/tutuklunun ikilemi mantığıyla olan zıtlık açıktır: Kamu malı söz konusu olduğunda, katkıda bulunanların sayısı (ve toplam katkı seviyesi) arttıkça katkıda bulunmaya yönelik istek azalır.

Bölüştürücü devlet

Kamu tercihiyle ilgili sorunlar, bölüştürücü devlet analizi açısından da önemlidir. "Adil bölüşüm", siyaset teorisinde merkezî bir temadır ve siyaset felsefecileri, kavramsal konulara odaklanmaya eğilimli olmalarına rağmen siyaseten uygulanabilirlik sorunu bütünüyle es geçilemez. Gelir (ya da iyi durumda olmanın ya da yapabilirliklerin) bölüşümünün etik olarak hoş olmadığını ileri sürmekle, siyasal süreçlerin, daha tatmin edici bir bölüşümü tam olarak nasıl üreteceğini açıklamak birbirinden tamamen ayrı konulardır. Ancak, böyle bir argüman kurulabilene kadar sadece mevcudun idealin gerisinde kaldığı gözlemine dayanan bir bölüşüm politikası savunusunun geliştirilmesinin nasıl mümkün olabileceğini anlamak zordur. Diğer bir ifadeyle, yönetimi "sağduyulu despot" olarak sunan yaklaşımlara yönelik kamu tercihi eksenli eleştiri "üretici devlet" düzeninde kabul edildiği tak-

dirde, aynı eleştiri "bölüştürücü devlet" düzeninde de açıklayıcı güce sahip olur.

Seçmenler, çoğunluktan küçük bir altkümeye doğru yönelen bir yeniden bölüşümü kabul edecekler midir? Kabul ettikleri takdirde bu küçük altküme istisnasız bir şekilde en yoksullardan mı oluşacaktır? Burada, göze çarpan iki olasılık vardır. Gerçekleşen yeniden bölüşüm ya genel vergi mükellefinin/seçmenin hayırhahlığını yansıtır ya da etkili bir şekilde işleyen ihtilaflı siyasi iktidar oyununu – refah ödemelerinin potansiyel alıcılarının siyasal gücü kullanmalarını– yansıtır. İlk seçenek geçerli olduğu takdirde kamu malları mantığının nasıl uygulandığını görebiliriz. Nispeten zengin birkaç zengin bireyin her biri yoksulların durumunu iyileştirmek için gönüllü katkıda bulunduğunda katkısının etkisi küçük olur. Fakat daha büyük bir gruptaki herkes katkıda bulunduğu takdirde, her biri, katkıda bulunmak üzere bir anlaşma içerisine girmeye hazır olabilir. Bireyselleşmiş versiyonda, her bir yoksul insana bir dolar vererek, onları daha zengin kılmak benim için muazzam bir maliyete sahiptir. Yoksullar nüfusun, diyelim ki yüzde 10'unu temsil ediyorlarsa aynı projenin kolektif versiyonunda bana biçilen maliyet 11 senttir. Diğer bir ifadeyle, yoksullara yapılan transferler, bir potansiyel bağışçı kümesi için bir "kamu malı"dır. Transfer faaliyetinin büyük bir kısmının – sübvanse edilmiş sağlık ve eğitim, sübvanse edilmiş konut, gıda pulu gibi – "ayni yeniden bölüşüm" formunda olması vergi mükelleflerinin/bağışçıların tercihlerinin gerçekten önemli bir rol oynadığını ortaya koyar.

Öte yandan, refah devleti transfer politikası, vergi mükellefi/bağışçılar ile alıcılar arasındaki çıkar mücadelesinde gelişen siyasal denge olarak görüldüğü takdirde söz konusu siyasal dengenin doğasının titizlikle incelenmesi gerekir. Medyan seçmen modelinin bölüşümün alanına uygulanması (Buchanan, 1975b; Meltzer ve Richard, 1981), sadece tek boyutlu örnekler için kesin çözümler sunar. "Çoğunlukçu döngü" ihtimali, çoğunluk yönetimi altındaki seçim rekabetinin bölüşümle ilgili sonuçlarının büyük ölçüde istikrarsız olabileceğini ortaya koyar. Siyasal iktidarı, piyasadaki iktidarda olduğundan daha eşit bir şekilde paylaştırır gibi görünen salt "bir insan, bir oy" olgusunun, daha kötü durumda olanlara yönelik istikrarlı, sistematik bir yeniden bölüşümü sağlamakta yetersiz kaldığı söylenebilir (Brennan ve Buchanan, 1985, 8. Bölüm; Brennan, 2001).

İçerimler, Sonuçlar ve Kuşkular

Sonuç mahiyetinde kısa bir özet sunmak istiyorum. İlk olarak, iktisatçının uygulanabilirlikle ilgili değerlendirmelerinin ciddiye alınması açısından siyaset felsefesine yaptığı katkıyı açıklamaya çalıştım (s. 119-21). Ardından böyle bir katkı sunma amacının, benimsenen normatif teori geliştirme biçimi ve arzu edilebilirlik anlayışı açısından ne anlama gelebileceğini göstermeye çalıştım (s. 122-6). Daha sonra "uygulanabilirlik düşüncesi"nin, iktisat için önemli olagelmiş iki örneğine –Robbins'in basit faydacılığa epistemolojik saldırısına ve iktisadi düşüncede baskın olan, insan doğası hakkındaki varsayımlara– odaklandım (s. 128-36). Son olarak, iktisatçının devlet teorisini hem "normatif" hem de pozitif boyutlarıyla –kabaca ve bir parça kişisel bir şekilde– açıklamaya çalıştım (s. 137-47). "Normatif" sözcüğünü burada tırnak içinde kullanıyorum; çünkü kamusal varlıklar teorisinin, hükümetin yapmak "zorunda" olduklarını yanlış belirlediği yönündeki kamu tercihi ekseninde geliştirilen argümanı bütünüyle kabul ediyorum. Kamusal varlıklar teorisi, sadece "piyasa başarısızlığı"nın bir açıklaması olarak görülmelidir. Burada "başarısızlık" (zımni bir kurumsal alternatife referansla değil) idealleştirilmiş piyasa ölçütüne referansla anlaşılmalıdır. Doğru düzgün bir normatif devlet teorisinin "siyasal başarısızlığın" benzer bir açıklamasını içermesi gerekir ve bu açıklamanın, siyasal sürecin gerçekte nasıl çalıştığı üzerine salt pozitif teoriye dayandırılması gerekir. Kamu tercihi iktisatçıları böyle bir teori geliştirirken, büyük ölçüde, demokratik siyasal faaliyete uygun alanların hangileri olduğu sorusuna ve özellikle merkezî (siyasal) ve merkezî olmayan karar alma süreçlerinin karşılaştırılmasına odaklandılar. Öte yandan, kamu tercihi analizi –çift meclislilik, süper çoğunlukçu oy kullanma kuralları, komite sistemi, gizli oylama vb. gibi kurumlar da dâhil olmak üzere– belirli siyasal düzenlemeleri değerlendirmek için de kullanılabilir (nitekim, zaman zaman bu şekilde kullanılır).

İktisadi yaklaşımın, burada belirgin olan bir boyutu kurumlara yaptığı vurgudur. En azından bir etkili görüşe göre (Buchanan, 1977) kurumlar, iktisatçının değerlendirmelerine uygun, biricik alandır. Bu hattı izlemek için üç neden var: İlk olarak, belirli politikaların ve eylemlerin (bu politikaların/eylemlerin belirlendiği kurumsal düzenlemeye karşıt olarak) normatif eksende incelenmesi için genelde ulaşılabilir olmayan bireysel tercihler hakkında bilginin edinilmesi gerekir. İkinci olarak, iktisadın analitik teknikleri özellikle kurumsal çalışmaya yönelmiştir. Üçüncü olarak (Rawls'unkine

benzer bir argümana göre) kurumlar, katılımcıların çeşitli roller oynadıkları tercih anlarını toplulaştırdıkları için, her bir rasyonel bireyin, her bir durumda alınabilecek olandan daha aydınlanmış bir görüşü benimsemesi muhtemeldir –kurumun kesin olmayan gelecek hayatı üzerinde oynanabilecek rollerin belirsizliği, dar kapsamlı öz-çıkarı basbayağı tanımlanamaz hale getirerek ortadan kaldırır. Belirli kurumsal düzenlemelerin (merkezsizleştirilmiş piyasa düzenlemelerinin ya da merkezîleştirilmiş kolektif düzenlemelerin) muhtemelen daha iyi işleyeceği şartları ayrıştırmak, iktisatçının devlet teorisinin ve daha genel olarak da normatif sosyal teoriye katkısının merkezinde yer alır.

Bir yargı ve bir kuşkuyla bitireyim. Uygulanabilirliğe ve dış dünyanın dayattığı sınırlara verilen önem sosyal analize güvenle ilgili yanlış bir izlenim vermektedirler. Ne de olsa, bir sonuç ya uygulanabilir ya da uygulanamaz. Buna rağmen iktisadi analiz (ve daha genel olarak sosyal bilim), "uygulanabilirlik kümesi'ni belirli bir kesinlik düzeyinde tespit etme yeterliliğine sahip değildir. Uygulanabilir olanı belirlemek, toplumsal dünyanın nasıl olduğuna dair muazzam çeşitlilikteki varsayımlara ve bu dünyanın farklı parçaları arasındaki karmaşık bağlantılara –kimi zaman tartışmalı ve eşyanın doğası itibarıyla mevcut kanıtlar temelinde nadiren kesin olarak reddedilebilir varsayımlara– dayanır. Bu olguyu kabul etmek "her şey uyar" fikrini kabul etmek değildir: Bunun yerine uygulanabilirlik iddialarının –doğru anlaşıldığı takdirde– neyin daha (ve daha az) muhtemel olduğuyla ilgili olduklarını kabul etmektir. Uygulanabilirliği ciddiye almak, esas olarak, tartışılmaz toplumsal örgütlenme "yasaları" üretmek yerine, mantıksız varsayımları reddetmek meselesidir.

Ve son olarak, iktisatçının normatif teori geliştirme tarzının idealizm karşıtı baskısı hakkındaki vehimden bahsetmem gerekiyor. Bugünlerde gözlemleme eyleminin, gözleneni değiştirebildiği düşüncesine bütünüyle aşinayız. Ancak, gözlemci ile gözlenen (ve aslında davranışla teori) arasındaki karşılıklı bağımlılığın boyutları, toplumsal hayatta modern fizikte olduğundan daha zengin ve daha karmaşıktır. Aforizmadan ödünç alacak olursam, hiçbir şey düşünmenin mantıksızlaştıramayacağı kadar mantıksız değildir. Burada söz konusu olan bağlamda insan davranışıyla ilgili temkinli teoriler popüler söyleme girebilirler ve davranışı, bu teorilerin tanımlamaya çalıştığı şekilde çarpıtabilirler. Ama özellikle, en kötü senaryolarla ve hatta bu senaryoların gerçekleşmesi en muhtemel olanlarıyla baş etmek için seçilen kurumlar, insan doğasına dair –söz konusu davranışı cesaretlendi-

ren ya da bu kurumların iyi işlemesinde etkili olan erdemi ya da kahramanlığı zayıflatan– belirli varsayımları içeriyor olabilirler. Buna karşın iktisatçılar *Homo economicus'un* motivasyonuyla ilgili varsayımları birçok çıkar düzeneğinde –ve en açık şekilde piyasa davranışının analizinde– kabul edilebilir bir soyutlama olarak görürken, içerisine sürüklendikleri başka çıkar düzeneklerinde söz konusu soyutlama nedeniyle daha sorunlu sonuçlarla yüzleşmeleri gerekebilir. Bana göre, iktisadi metodun bugünlerde moda olan uygulamalarının birçoğu –siyasal, hukuki, akademik ve meslekî ortamlardaki davranışı açıklamaya yönelik girişimler – iktisatçıların standart olarak uyguladıklarından daha zengin bir motivasyonel yapıyı gerektirirler. Bu motivasyonel yapı (bir ölçüde) erdem ve bireysel davranışın diğerlerinin tutumları tarafından kısıtlanmasını sağlayan itibar arzusu gibi arzuları içerisinde barındırmalıdır (Smith, 1759; Brennan ve Pettit, 2004). Ancak, *Homo economicus'un* yerine Platoncu bir *Homo heroicus* idealini koymak bir hata olacaktır. Erdemle ilgili aşırı taleplerde bulunmayan kurum tasarımları, kurumsal analizde merkezî bir mesele olarak kalmaya devam edecektir. Uygulanabilir dünyaların en iyisinde bile, nelerin başarılabileceğinin sınırlarını anlamak, uygun normatif analiz açısından çok önemli olmayı sürdürecektir.

Sonuç olarak, siyasal kurumların ve piyasa kurumlarının gerçekte nasıl çalıştıklarının kavranmasına yönelik iktisada özgü araçların sağlanmasının yanı sıra uygulanabilirlikle ilgili değerlendirmeler üzerinde ısrarcı olunması iktisadın siyaset felsefesine temel katkısını gösterir. Uygulanabilirliği ciddiye almayan normatif analiz, en iyi ihtimalle eksik, en kötü ihtimalle pozitif açıdan tehlikelidir.

Çeviri: **Ozan Çavdar**

Kaynakça

Arrow, K. : *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951).

Arrow, K. ve Hahn, F. : *General Competitive Analysis* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1971).

Atkinson, A. B. ve Stiglitz, J. : *Lectures on Public Economics* (New York: McGraw-Hill, 1980).

Becker, G. ve Stigler, G. 'De gustibus non est disputandum', *American Economic Review*, 67 (1977), 76-90.

Brennan, G. : 'Horizontal equity, an extension', *Public Finance/Finances Publiques*, 26, 3 (1971), 437-56.

–: 'Second-best aspects of horizontal equity questions', *Public Finance/Finances Publiques*, 2 7, 3 (1972), 282-91.

–:'Five rational actor accounts of the welfare state', *Kyklos*, 54 (2001), 213-33.

Brennan, G. ve Buchanan, J.: *The Reason of Rules* (New York: Cambridge University Press, 1985).

Brennan, G. ve Hamlin, A. : 'Bi-cameralism and stability', *Public Choice* (1992).

Brennan, G. ve Lomasky, L. : *Democracy and Decision* (New York: Cambridge University Press, 1992).

Brennan, G. ve Pettit, P. : *The Economy of Esteem* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Broome, J. : 'Rational choice and value in economics', *Oxford Economic Papers*, 30 (1978), 313-33.

–: *Weighing Goods* (Oxford: Blackwell, 1991).

–: *Ethics Out of Economics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Buchanan, J. : 'The relevance of Pareto optimality', *Journal of Conflict Resolution*, 6 (1962), 341-54.

–: 'An economic theory of clubs', *Economica*, 32 (1965), 1-14.

–: *The Limits of Liberty* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1975a).

–: 'The political economy of franchise in the welfare state', *Capitalism and Freedom: Problemsand Prospects*içinde, der. R. Selden (Charlottesville: University of Virginia Press, 19 75b).

–: *Freedom in Constitutional Contract* (College Station, Tx. Texas A & M University Press, 1977).

Buchanan, J. ve Stubblebine, C. : 'Externality', *Economica*, 29 (1962), 371-84.

Coase, R. : 'The problem of social cost', *Journal of Law and Economics*, 3 (1960), 1-44.

Downs, A. : *An Economic Theory of Democracy* (New York: Harper & Row, 1957).

Hamilton, A. : *Federalist Papers*, Sayı 72 (21 Mart 1988).

Hamlin, A. : *Ethics, Economics and the State* (Brighton: Wheatsheaf Books, 1986).

Hampton, J. : *Political Philosophy* (Boulder, Col. : Westview Press, 1997).

Hardin, G. : 'The tragedy of the commons', *Science*, 162 (1968), 1243-8.

Hardin, R. : *Collective Action* (Baltimore, Md. : Johns Hopkins University Press, 1982).

–: *Liberalism, Constitutionalism and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Harsanyi, J. : 'Cardinal welfare, individualistic ethics and inter-personal comparisons of utility', *Journal of Political Economy*, 63 (1955), 309-21.

–: *Essays in Ethics, Social Behaviour and Scientific Explanation* (Dordrecht: D. Reidel, 19 76).

Hayek, F. , der. *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism* (Londra: Routledge, 1975).

–: *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1988).

Head, J. : *Public Goods and Public Welfare* (Durham, NC: Duke University Press, 1974).

Heyne, P. : *The Economic Way of Thinking* (Londra: Macmillan, 1973).

Hicks, J. : 'The valuation of social income', *Economica*, 7 (1940), 105-24.

Hirschman, A. : 'Against parsimony', *Economics and Philosophy*, 1 (1985), 7-22.

Hotelling, H. : 'Stability in competition', *Economic Journal*, 39 (1929), 41-57.

Hume, D. : *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Indianapolis, Ind. , Bobbs-Merrill, 1957; İlk basım: 1751).

Johnson, S. ve Mayer, T. : 'An extension of Sidgwick's equity principle', *Quarterly Journal of Economics*, 76 (1962), 454-63.

Kaldor, N. : 'Welfare propositions of economics and interpersonal comparisons of utility', *Economic Journal*, 49 (1939), 549-52.

Katz, M. ve Shapiro, C. 'Network externalities: competition and comparability', *American Economic Review*, 75 (1985), 424-40.

Kelman, M. : 'On democracy bashing', *Virginia Law Review*, 74, 2 (1988), 199-273.

Kelman, S. : 'Public choice and public spirit', *Public Interest*, 80 (1987), 80-94.

Lerner, A. : *The Economics of Control* (New York: Macmillan, 1944).

Lindahl, E. : 'Just taxation: a positive solution', *Classics in the Theory of Public Finance* içinde, der. R. A Musgrave ve A. Peacock (Londra: Macmillan, 1967; orijinal basım 1919).

Lipsey, R. ve Lancaster, K. : 'The general theory of second-best', *Review of Economic Studies*, 24 (1956-7), 11-32.

Little, I. M. D. : *A Critique of Welfare Economics* (Oxford: Oxford University Press, 1957).

Luce, D. ve Raiffa, H. : *Games and Decisions* (New York: John Wiley & Sons, 1957).

McKelvey, R. : 'Intransitivities in multi-dimensional voting models and some implications for agenda control', *Journal of Economic Theory*, 12 (19 76), 472-82.

Meltzer, Alan ve Richard, S. : 'A rational theory of the size of government', *Journal of PoliticalEconomy*, 89 (1981), 914-27.

Mises, Ludwig von: *Socialism* (1922; Indianapolis, Ind. : Liberty Classics, 1981); Türkçesi: *Sosyalizm*, çev. Yusuf Şahin (İstanbul: Liberte, 2007).

Mueller, D. : *Public Choice III* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Musgrave, R. A. ; 'The voluntary exchange theory of public economy', *Quarterly Journal ofEconomics*, 53 (1939), 213-38.

Musgrave, R. : *The Theory of Public Finance* (New York: McGraw-Hill, 1959).

Musgrave, R. ve Peacock, A. : *Classics in the Theory of Public Finance* (Londra: Macmillan, 1967).

Oakland, W. : 'Public goods, perfect competition and under-production', *Journal of Political Economy*, 82 (1974), 927-40.

Olson, M. : *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1965).

Ostrom, E. : *Governing the Commons* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Pigou, A. C. : *The Economics of Welfare* (Londra: Macmillan, 1920).

Plotnick, R. : 'The concept and measurement of horizontal inequity', *Journal of Public Economics*, 17, 3 (1982), 373-92.

Robbins, L. : *The Nature and Significance of Economic Science* (Londra: Macmillan, 1932).

Robertson, D. 'What do economists economize?', in *Economic Commentaries* (Londra: Staples Press, 1956).

Samuelson, P. : 'The pure theory of public expenditure', *Review of Economics and Statistics*, 36 (1954), 387-9.

–: 'Diagrammatic exposition of a theory of public expenditure', *Review of Economics and Statistics*, 37 (1955), 350-6.

Schelling, T. : *The Strategy of Conflict* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1960).

–: *Micromotives and Macrobehaviour* (New York: W. W. Norton, 1978).

Scitovsky, T. : 'A note on welfare propositions in economics', *ReviewofEconomic Studies*, 9 (19412), 77-88.

Sen, A. 'Rational fools: a critique of the behavioral foundations of economic theory', *Philosophyand Public Affairs*, 6 (1977), 314-44.

–: 'Utilitarianism and welfarism', *Journal of Philosophy*, 76 (1979), 463-89.

–: 'Rights and agency', *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1982), 3-39.

Shubik, M. : *Game Theory in the Social Sciences* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1982).

Smith, A. : *The Theory of Moral Sentiments* (Oxford: Oxford University Press, 1976; orijinal basım 1759).

Stern, N. : 'On the specification of models of optimum income taxation', *Journal of Public Economics*, 6 (1976), 123-62.

White, M. ve White, A. : 'Horizontal inequity in the federal income tax treatment of homeowners and tenants', *National Tax Journal*, 18 (1965), 225-39.

Wicksell, K. : 'A new principle of just taxation', *Classics in the Theory of Public Finance* içinde, der. R. A. Musgrave ve A. Peacock (Londra: Macmillan, 1967; İlk basım: 1896).

6
ULUSLARARASI SİYASAL EKONOMİ

Richard Higgott

Uluslararası Siyasal Ekonomi (bundan böyle USE) uzunca bir zaman özelde uluslararası siyaset üzerine çalışmalarda ve genelde siyaset biliminde –aslında, sosyal bilimlerde– uyumsuz bir çalışma alanı olarak kalmıştır. USE, onun "gerçek iktisat" olmadığını düşünen iktisatçının elinde hiçbir zaman güvende olmadı; uluslararası ilişkiler alanındaki araştırmacılar açısından gereğinden fazla "ekonomistik"ti; siyaset bilimciler açısından "uluslararası" boyutu aşırı düzeydeydi; normatif siyaset felsefesinde ise büyük ölçüde göz ardı ediliyordu. Bunun sonucunda sosyal bilimler "disiplinleri"nin çoğunun periferinde kalmaya meyletti. Siyaset bilimiyle ortak bir eksende ilerleyen bu bölümde ele alınacak bir dizi nedene bağlı olarak siyasal ekonominin bu konumu son yirmi yılda dramatik bir şekilde değişti. USE artık siyaset ve uluslararası ilişkiler alanında ve hatta iktisadın bazı dallarında yürütülen çalışmalarda daha önemli addediliyor. Bununla bağlantılı olarak, USE ile felsefe arasındaki etkileşimler de son zamanlarda daha fazla önem kazanıyor.

Bu bölüm, USE'nin siyaset felsefesiyle arasındaki bağlantıların geçmişe ve geleceğe dönük değerlendirilmesini içerecek şekilde sıkıştırılmış bir analizini sunuyor. Bölümün yapılandırılmasında editörlerden tam yetki aldım. Bölüm iki şeyi yerine getiriyor. İlk olarak "ilgili alanda kendi yolunu bulmak isteyenlere pratik bir kılavuz" veriyorum. Bu açıdan USE uzmanlarını muhatap almaktan ziyade USE'yi özellikle iktisat ve siyaset bilimi olmak üzere sosyal bilimler bağlamına yerleştiriyorum. İkinci olarak, siyaset felse-

fesini, geniş tanımlı, ama "normatif düşünme"yle özellikle bağlantılı siyaset "teorisi" olarak değerlendiriyorum (Goodin ve Pettit, 1995, s. 1).

USE, uluslararası ilişkiler disiplininde (bundan böyle Uİ) hem bir araştırma alanı hem de belli başlı bir mesele alanı olarak görülmelidir. Uluslararası ilişkilerin bir alt dalı değildir. Ancak Uİ, bir şekilde kısıtlayarak olsa da USE'yi yakın geçmişte harekete geçiren disiplindir. Bu hareketlenmede Uİ ile uluslararası ekonomi arasındaki ilişkinin yirminci yüzyılın son çeyreğinde yeniden keşfedilmesi etkili olmuştur. USE, hiç şüphesiz ki, siyasal ekonominin tarihsel gelişimine yaslanır (Caporaso ve Levine, 1992; Watson, 2005); ancak yirminci yüzyılın sonlarına doğru yükselişinin temelinde ilk ortaya çıkışında etkili olan tarihsici siyasal ekonomi yaklaşımlarından ziyade, büyük ölçüde, neoklasik iktisat bulunmaktadır. Bu, Avrupa geleneğinden farklı bir şekilde USE'nin ekonomik faaliyeti toplumsal, siyasal ve tarihsel bağlamlara ve özellikle yirminci yüzyıl Avrupa sisteminde piyasayla devlet arasında gelişen toplumsal bağlara gömülü olarak görme gereğine daha az vurgu yapan Kuzey Amerika bağlamı için daha geçerli bir durumdur.

USE'nin hem teorik açıdan hem de uygulamadaki ve alandaki gücü ekonomi alanındaki çalışmalarla siyaset (ve bu nedenle Uİ) alanındaki çalışmalar arasında, yirminci yüzyıl boyunca yapılagelen analitik ayrımlardan kaçınmasından kaynaklanır. Uluslararası (ya da "küresel") ekonomi kapsamında birbirinden ayrık ulusal ekonomiler nosyonunun da karşısında yer alır. Ancak, ekonominin ve diğer sosyal bilimlerin geçmişte nasıl ayrıştırıldıklarını anlamadan küreselleşme koşullarında USE'nin bu disiplinleri bir araya getirmeye yönelik analitik bir uygulama olarak neden önemli olduğunu göremeyiz. Bugün dünya hakkında bildiklerimiz küreselleşme kapsamındaki maddi koşullardan ibaret olsaydı Uİ alanında çalışanlara bu disiplinlerin ayrışmış olmaları tuhaf gelirdi. USE'nin analitik önemi, yirminci yüzyılın sonlarında ve yirmi birinci yüzyılın başlarında küreselleşmenin gittikçe daha da önemli bir fenomen olmasıyla arttı (Higgott, 1999).

İlk bölümde USE dünyasında yaşayan farklı düşünme tarzlarını ortaya koyuyorum. (Bu düşünme tarzlarına düşünce ekolü demek zor.) İkinci bölümde ise USE'nin gelişiminin bir açıklamasını sunuyorum. Bunu iki şekilde yapıyorum. İlk olarak, bir pratik ve süreç olarak küreselleşme ile açıklamanın ve analizin sunulduğu mecra olarak USE arasındaki bağlantılara odaklanıyorum. Politika-odaklı bir bakışla USE'nin, yirminci yüzyılın son çeyreğinde karşılıklı bağımlılık ve küreselleşmenin öneminin artmasıyla or-

taya çıkan özünü tespit ediyorum. İkinci olarak, USE'nin, asıl sınır çizgisinin Kuzey Amerika bağlamındaki çalışmalarda baskın olan tümdengelimci rasyonalist gelenekle (hem Avrupa'daki hem güney yarımküredeki) Kuzey Amerikalı olmayan araştırmacı topluluklar arasında hüküm süren, özsel olarak tümevarımcı bir muhakeme tarzı arasında bulunduğu, epistemolojik ve metodolojik olarak ihtilaflı bir araştırma alanı olduğunu göstermek için alanın entelektüel tarihini özetliyorum. USE kapsamında ihtilaf konusu, çalışma konusundan –ekonomik olanla siyasal olan ve ulusal olanla uluslararası olan arasındaki ilişkiden– ziyade kullanılması gereken doğru teorik araçlardır.

Üçüncü bölümde, USE'nin üçüncü milenyumun başlarında uğraşması gerekecek olan temel politika meselelerini tespit ediyorum: Özellikle, "küreselleşme koşulları altında küresel ekonomiyi nasıl yönetiriz" ve daha da önemlisi, "bunu, etik, sorumlu, hesap verebilir ve adil bir şekilde yapmanın yolu nedir" sorularıyla ilgileniyorum. Küreselleşme ile yönetim arasındaki ilişki, USE'yi yirmi birinci yüzyılda dünya siyaseti ve ekonomi üzerine yürütülen çalışmaların merkezine yerleştirecektir. Bu ilişkiye dair sorular uygulamaya dönük teknik ve politika odaklı olmanın ötesinde hararetli normatif sorulardır. USE ile normatif siyaset teorisi anlamında siyaset felsefesi arasındaki ilişki tam da burada daha da görünür olur. Dolayısıyla bu ilişki, USE'yi elinizdeki derleme açısından önemli kılar. Normatif teorisyen için olduğu kadar USE araştırmacıları için de önemlidir ya da önemi kabul edilmelidir.

USE'ye Çağdaş Yaklaşımlar – Kısa Bir Giriş

1960'ların sonlarında ve 1970'lerde Amerika Birleşik Devletleri'ndeki araştırmacılar ulus-aşırı ekonomik ilişkilerin artan önemine ve karşılıklı bağımlılığın yerleşikleşmesine odaklanmaya başladılar (Keohane ve Nye, 1970; 1977). Avrupa'da, Susan Strange (1970) uluslararası ekonomi ve uluslararası ilişkilerin birbirlerini karşılıklı olarak ciddi düzeyde yok saydıklarını tespit etti. Fakat USE'yle neyin kastedildiği her zaman açık değildir. USE'nin tartışmalı bir araştırma alanı olduğu alandaki iki başat dergi karşılaştırıldığında görülür: *International Organisation*, Kuzey Amerika'da baskın olan araştırma çizgisinin ağırlıklı olarak rasyonalist eksende seyrettiğini gösterirken, çok daha çoğulcu/eklektik *Review of International Political Economy*, Avrupa'daki araştırmacı topluluğunun daha güçlü bir şekilde radikal ve inşacı

entelektüel çabalarına ayna tutar. İhtilaflı bakışlar arasında tek gerçek fikir birliği ekonomi analiziyle siyaset analizi ve ulusal siyasal ekonomiyle uluslararası siyasal ekonomi arasındaki ayrıma son verme gereği konusunda sağlanmıştır.

Araştırmacılar arasındaki kapsamlı bölünme, USE'yi iktisadi ilkelerin uluslararası meselelere nesnel bir şekilde uygulanması olarak görmekle USE'yi küresel ekonomik düzen üzerine yorumlayıcı, daha tarihsel ve yapısal bir düşünme biçimi olarak görmek üzerinden kurulur. İlk grup nesnel gerçekliğin mevcut olduğunu kabul eder. İkinci gruba göre gerçeklik özneler arasıdır. Bu açıdan, ilk grup rasyonalist bir bakışa sahipken ikinci grup bugün "düşünümsel" ve/ya da "inşacı" olarak nitelendirilen bakışı sahiplenir. Bazı araştırmacılara göre, birbiriyle kıyaslanamaz epistemolojileri yansıtan bu iki yaklaşım birbiriyle bağdaştırılamaz (Hollis ve Smith, 1991). Diğer bazı araştırmacılara göre inşacılık rasyonalizmin sınırlarının bir eleştirisini ve yeniden düzenlenmesini temsil eder. Bu argüman ABD'de yaygınlaşmaktadır; ama aynı zamanda Avrupa'daki ve Asya'daki araştırmacılardan bir kısmı tarafından da benimsenmektedir (bkz. Finnemore ve Sikkink, 1998; Katzenstein vd., 1998).

Rasyonalistler iktisat geleneğine ve özellikle kıtlık koşullarında tercih maksimizasyonuna yaslanırlar. Faillerin davranışlarını tespit ederken araçsal rasyonalite varsayımına bel bağlarlar. Rasyonalistler ortak bilgiye ve genelde (kusurlu) enformasyona, faillerin tanımlanabilen tercihlerine ve stratejik düşünmeye ayrıcalık tanırlar. Bu unsurlar rasyonalistlerin, fail davranışını belirlemenin bir yolu olarak oyun teorisine verdikleri önemde bir araya gelirler. Buradaki argümana göre, faillerin tercihlerini anladığımız takdirde stratejileri ve akabinde politika sonuçlarını da belirleyebiliriz.

İnşacılar ise, yokluğunda dünyanın maddi anlamının kalmayacağı bilginin öznelerarası doğasını vurgularlar. Rasyonalistlerin ekonomik modellerin sorunsuz bir şekilde oluşturulabilmesi için temel aldıkları nesnel gerçeklik anlayışının çoklu kimliklerin varlığıyla nasıl kısıtlandığı konusuyla ilgilenirler. İnşacılar, sosyo-politik aktörlerin birbirlerine nasıl davrandıklarını ve daha derin bir şekilde söz konusu faillerin kimliklerinin kaynaklarını açıklayan bilginin "kurucu" özelliklerine, kimliklere ve normlara ayrıcalık tanırlar (bkz. Wendt, 1999). Bu geniş ayrım bağlamında USE, uluslararası ilişkiler çalışmalarının diğer alanlarında bulunabilecek –realist, liberal, Marksist gibi– genel teorik yönelimlerin ve nedensel ilişkilerin kapsamını gösterir.

Realistler nedensel açıklamalarında devletin ve zor ve güç kullanımının merkezîliğini ön plana çıkartırlar. Liberaller müzakereye, sözleşmeden çıkan yükümlülüklere ve rejimlerin gelişimine öncelik verirler. Marksistler maddi ve ideolojik sömürünün rolüne ayrıcalık tanırlar. Realistler ve liberaller arasındaki fikir ayrılığı faillerin, özellikle devletlerin nasıl davranacaklarıyla ilgili varsayımlardan ziyade çözüm gerektiren uluslararası sorun alanlarıyla –diğer bir ifadeyle, devletlerin amaçları ve isteklerinin ne olduğuyla– ilgilidir. Realistler, devletlerin uluslararası rakipleri karşısında fayda ve kazançlarını daha yüksek düzeyde tutmayı (nispi kazançları) garanti etmekle ilgilendiklerini varsayarlar. Bu kazançlar, gücün belirleyici değişken olduğu bölüşümle ilgili ihtilaflarda sağlama alınırlar (Greico, 1988). Liberaller, devletlerin piyasa başarısızlığını asgari düzeye çekmek ve genel refahtaki düzelmeyi (mutlak kazançlar) sağlamakla ilgilendiklerini varsayarlar. Realist konumun bileşenlerini inkâr etmeseler de üzerinde anlaşma sağlanan kurumsal düzenlemelerin (rejimlerin) bütün oyuncuların durumunu iyileştirmek açısından daha güçlü bir role sahip olduklarını düşünürler (Keohane, 1989).

USE'de "eleştirel teori"ye dönüş olarak adlandırabileceğimiz bir gelişmeden de bahsedebiliriz. Bu, kısmen Kıta Avrupa'sı felsefesinin donanımının USE'de kullanılmasından kaynaklanmıştır. "Eleştirel teori"ye dönüş karmaşık, çok-boyutlu ve çok daha yapısalcıdır. Eleştirel anaakım (neo)realist ve (neo)liberal yaklaşımlar karşısındaki alternatiflerin kestirmeden yansıması olarak görülmelidir. Bir yaklaşıma göre eleştirel teori "uluslararası ilişkiler disiplininin kıyısı"nda yer alır (Weber, 2002). Bana göre daha ziyade, Kuzey Amerika bağlamındaki realist-liberal paradigmatik yayılımının hâkimiyetiyle (ortodoks ve Gramsciyen) Marksizmden unsurlarla, daha az olsa da, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisinden kotarılan unsurları yansıtan daha çoğulcu bir yaklaşım arasındaki ayrımı gösterir. Bu teori dönüşümcü normatif gündemiyle, sözgelimi, Susan Strange'in yapısalcılığından farklıdır.

Eleştirel teoriye yönelik başat katkılar erken dönem bağımlılık teorisyenlerinin (Prebisch, 1963; Cardoso ve Falleto, 1979) ve dünya sistemi teorisyenlerinin (Wallerstein, 1979) ve takiben Robert Cox (1987) ve Stephen Gill (1993; 2002) gibi Marksistlerin çalışmalarında bulunabilir. Bu teorisyenler USE'yi (daha geniş Uİ topluluğunun yirminci yüzyılın ikinci yarısının büyük bir bölümünde yaptıkları gibi) uluslararası ilişkilerin bir alt-disiplini

olarak görmek yerine dünya düzenini belirleyen daha büyük maddi yapılar seti olarak görürler. Uluslararası ilişkiler (devletler arasındaki ilişkiler) bu yapıların sadece bir kısmını oluşturur. Alan boyunca karşılaşılan siyasal ve ekonomik sonuçlar kapitalizmin örgütlenmesi tarafından belirlenir.

Bu yapısalcı konum alış ABD'deki, uluslararası karşılıklı bağımlılık ve ulus-aşırı ilişkilerin 1970'lerde tespit edilmesiyle birlikte gelişen hâkim USE geleneğiyle (Keohane ve Nye, 1977) ciddi bir tezat arz eder. Bu tespit, USE'nin teorik bir ilerleme anlamında bir çalışma alanı olarak tanımlanması kadar önemlidir. O dönemde söz konusu olan hâlâ "devletler arası" mahiyet taşıyan bir uluslararası ilişkiler anlayışıydı ve ulusal siyasal ekonomiyle Marksistlerin iddia ettikleri şekilde bağlantı kurmuyordu. Aslında, Marksist analizin önemi, çok-uluslu şirketlerin çıkarları ve toplumsal güçlerin ve siyasal kurumların önemi gibi dış iktisat politikasının belirleyicilerine odaklanma biçiminden kaynaklanmaktaydı.

Bu bağlantıların ABD'deki anaakım analitik bakışta ciddiye alınması, bu akımın başat temsilcilerinin de kabul edecekleri gibi (Keohane ve Milner, 1996; Katzenstein vd., 1998, s. 648), ancak yirminci yüzyılın son yıllarında mümkün oldu. Bu açıdan dönüşüm, entelektüel düşünme kapsamında bir değişiklikle –rasyonalizmin sınırlarının ve kurumsalcı ve sosyolojik yaklaşımların kendi farklı çizgilerinde önemli olduklarının mütevazı bir şekilde kabul edilmesiyle– ortaya çıktı. Kurumsalcı ve sosyolojik araştırma alanları toplumsal ve siyasal kurumların iktisadi davranış üzerindeki etkilerine ve normların ve değerlerin önemine yaptıkları vurguyla ABD'deki USE'de baskın rasyonalist söylemin genişlemesine eşlik ettiler.

Bu gelişmeler farklı entelektüel geleneklerin, USE alanındaki araştırmacıların çalışmalarını yürütme biçimleri üzerindeki etkisini gösterir. Avrupa'da, ulusal olanla uluslararası olan arasındaki sınırlar, hiçbir zaman ABD'deki kadar keskin çizilmemişti. Benzer şekilde maddi dünyayla fikirler dünyası arasındaki ayrım, hiçbir zaman ABD'de olduğu kadar belirgin olmamıştı. ABD'deki araştırmacıların kendilerinin de kabul ettiği gibi (bkz. Katzenstein vd., 1998, s. 674) tözel meselelerden ziyade yönteme odaklanılması USE alanındaki araştırmacıların uzun bir süre faillerin kimliklerinin ve politika oluşturma üzerine düşünmenin normlarının önemini gözden kaçırmalarına yol açmıştı. Amerikan USE'si, bugün, rasyonalist yöntemine inşacı düşünceyi lehimleyerek bu boşluğu gidermeye çalışıyor. Bunu fail davranışını rasyonalist eksende anlayışları imha etmek için değil, rasyonalist

yaklaşımları değiştirmek ve bağlamsallaştırmak için yapıyor (bkz. Goodin ve Tilly, 2006). Bu, ABD'deki araştırmacılar açısından, postmodernizmin hiçbir zaman erişemediği düzeyde kabul edilebilir bir çaba.

USE'nin Ortaya Çıkışını Açıklamak

Küreselleşme ve USE

Yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde USE'nin gerek araştırmacılık gerek uygulama anlamında Uİ'nin ikincil bir ekseni olduğu düşünüldü. Bu özellikle, nükleer savaş tehlikesinin Uİ'nin itici gücü olduğu, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin ilk aşamalarında böyleydi. Fakat 1970'lerden itibaren USE'nin, ticaret ve finansla bağlantılı ve diplomasi ve güvenlikle özdeşleştirilen "yüksek siyaset"le kıyaslandığında sıklıkla küçümsenerek "düşük önemde siyaset" olarak bahsedilen uluslararası ekonomik ilişkilerden ibaret olmadığı kabul edilmeye başlandı. Bu değişiklik, hem bilimsel araştırma hem de politika oluşturma düzeyleri için geçerliydi. Bilimsel araştırmayla politika oluşturma arasındaki ilişkide birincil etkiyle ikincil etkiyi birbirinden ayırmak her zaman kolay olmasa da, bu durumda bilimsel çalışmalardaki değişikliği harekete geçiren şey politika süreçlerindeki değişiklikti.

Daha açık ifade etmek gerekirse, moda olması itibarıyla taşıdığı olumsuzluklara rağmen "küreselleşme"nin sahneye girişi, daha geniş bilim camiasını USE'nin önemi konusunda uyarmak açısından önemliydi. Uluslararası düzeyde rekabet edebilme amacı ve içinden geçilmekte olan deregülasyon evresinde ulusal politika süreçlerinde özerkliğin devlet otoritesiyle piyasanın gücü arasındaki ilişkinin değişmesiyle sınırlandırılmış olabileceğinin kabul edilmesi USE'yi Uİ'nin bir alt dalı olmaktan daha üst bir düzeye çıkardı. Bugünlerde USE'nin çalışma alanı olarak yükselişiyle küreselleşmenin artan etkisi arasındaki tekabüliyet Uİ'nin diğer bütün alanlarından muhtemelen daha fazladır.

Soğuk Savaş sonrası dönemin en aşırı kullanılmış ve en az netlikle tanımlanmış kavramı olan küreselleşmeyi anlamanın birçok yolu vardır şüphesiz. USE alanındaki araştırmacılar açısından iki anlama biçimi önemlidir: Yapılar öbeği olarak küreselleşme *ve* tekbiçimli olmayan ve zaman içinde daimi bir yönde hareket etmesi muhtemel bir dizi karmaşık ve zorunsuz süreçler olarak küreselleşme (Rosenau, 1997). Hangi metodolojik grupta yer alırsa alsın modern USE araştırmacısı açısından siyasetle ekonomi arasında-

ki analitik olarak kurgusal ayrım küreselleşme koşulları altında devam ettirilemez. *Uluslararası* (kimisi için "küresel") *siyasal ekonomiden* bahsettiğimizde –finans, hizmetler ve malların (ve artık bu öncelik sıralamasında) tedarikçisi olarak– piyasaların davranışlarının küresel faaliyetin başat bir biçimi olduğu uluslararası faaliyet alanlarına işaret ederiz.

Bu bağlamda USE "güvenlik devleti"nden ziyade "rekabet devleti"nin (Cerny, 1997) faaliyetleriyle daha fazla ilgilenir. USE, devlet otoritesiyle piyasa gücü arasındaki değişen ilişkiye ve devlet-dışı ve hükümetler-arası aktörlerin (özellikle çok-uluslu şirketlerin [ÇUŞ'ların], uluslararası finans kurumlarının ve büyük hükümet-dışı örgütlerin [HDÖ'lerin]) bu ilişkideki rolüne odaklanır. Bir araştırma alanı olarak USE kapsamında, uluslararası olan ile ulusal olan ve ekonomik olanla siyasal olan arasındaki sınırlar geçişken olarak görülür. Ancak ulusal ekonomi, faaliyetin ve politikanın temel birimi olmaya devam eder ve basitçe söylemek gerekirse uluslararası ekonomi, birçok açıdan, formel ampirik terimlerle devletler arası ya da sınır aşırı ekonomik faaliyetin, hâlâ, toplamından pek fazlasına denk düşmez.

Yanı sıra, formel anlamda, antlaşmaları ve uluslararası anlaşmaları müzakere eden ve uluslararası kurumları yaratan birimler hâlâ devletlerdir. Bu, uluslararası ekonomik ilişkiler üzerine düşünmenin en bilinen yoludur; ama aynı zamanda, devlet faaliyetiyle piyasaların ve devlet-dışı aktörlerin faaliyetleri arasındaki ilişkinin değiştiği, bugün artık çok daha dinamik bir süreçler öbeği olan, olguyu statik bir şekilde anlamamıza yol açar. Son yıllarda daha da görünür olan başka açılardan da sınırlı bir okuma biçimidir bu. Bu statik analiz, artık küresel meselelerle ilgilenen (ve üçüncü bölümde ele alacağımız) siyaset felsefecilerinin el atmaya başladıkları, küreselleşmenin kişiler (bireyler ya da nüfus) üzerindeki (potansiyel) etkisiyle ilgili olarak gelişmekte olan normatif soruları anlamamıza hiçbir şekilde yardımcı olmaz.

Küreselleşme koşulları altında bu basit formülleştirmenin ötesine geçmemiz gerekiyor. "Uluslararası ekonomik ilişkiler politikası"nı (UEİP), devlet-merkezci dünyayı temsil edecek şekilde tanımlayan bir açıklama modeli (bkz. Spero, 1981), Westphalia sisteminin başlangıcından bu yana olan dönemin büyük bir kısmında işlemiş olabilir; ama artık zorlandığı açıktır. Bugün devamlılıklar olsa da, küresel ekonomik karşılıklı bağımlılık nedeniyle devletlerin özerkliğinin azaldığı daha küreselleşmiş bir dünyayı yansıtan bir USE'nin daha doğru bir şekilde açıklayabileceği dramatik değişiklikler de

söz konusu. Bu, uluslararası ilişkilerin ekonomik boyutunun ve ekonomik ilişkilerin siyasal boyutunun artan önemini gösterir.

"UEİP'den USE'ye" metaforu düşüncedeki değişime dair bir görüş alanı sunsa da, kısa yolcu (heuristik) bir araçtır. Her iki konum da, varsayıldığından daha fazla basitleştirilmiştir ve varsayıldığından daha inceliklidir. USE, uluslararası sisteme ve bu sistemin ulusal siyasal ekonomiyle nasıl etkileşime girdiğine odaklanır. UEİP'den USE'ye kayıştaki temel unsur, uluslararası ekonomik ilişkilerde "yapısal gücün" (iktidarın) etkisinin; özellikle küresel emek bölüşümünün ortaya çıkışı, kredi ve bilgi talebi ve sunumunun – ulusal düzeyin aksi yönünde– gittikçe daha küresel düzeyde olduğunun farkına varılması olmuştur (bkz. Strange, 1988).

Ekonomik analiz (ve Uİ'deki realist analiz) ilişkisel iktidara odaklanırken yapısal iktidarı gereğinden fazla göz ardı etmiştir. Bu kısmen, iktidar kavramının aldatıcı doğasından kaynaklanır. A ve B arasındaki ilişkide, kimin kim üzerinde iktidar sahibi olduğunu belirlemek ampirik olarak mümkündür. Yapısal iktidar bilgi, üretim, finans ve güvenlik yapılarına gömülü olduğu için belirlenmesi daha zor bir olgudur. Yapısal iktidarın bazı aktörlerin zararına olacak şekilde diğer (devletle bağlantılı ve devlet-dışı) bazı aktörlere ayrıcalık veren asimetrik ilişkileri kapsadığını sezgisel olarak anlasak da bu süreçleri niceliksel olarak tespit etmek ya da incelemek kolay değildir. Fiilî yapısal iktidar üzerine olan gözlemler her durumda niteliksel ve söylemseldir. Ama, içerisinde bulunduğumuz dönemde, piyasaların *yapısal* iktidarının devletlerin *ilişkisel* iktidarı pahasına nasıl arttığını tam olarak anlarız.

Yapısal iktidarın boyutlarına ek olarak 1990'ların iletişim devrimlerinin etkisine de işaret etmek gerekiyor. Bu, sadece iletişimin hızını artırmakla kalmadı; aynı zamanda uluslararası iktisadi politikalara dâhil olan aktörlerin sayısında da artışa yol açtı. Aynı zamanda küresel iktisadi politika gündeminin (ticaretin liberalizasyonu, vaktiyle devletin sahip olduğu varlıkların özelleştirilmesi ve finansın deregülasyonu vasıtasıyla küresel mal ve hizmet sunumunda verimliliğin yükseltilmesiyle ilgili) "teknik" bir iş olmaktan, hesap verebilirlik ve meşruiyet gibi normatif konuların da önem kazandığı, yüksek düzeyde siyasal bir iştigal olmaya doğru genişlemesine eşlik etti – tam da bu nedenle, USE ve felsefe arasındaki entelektüel etkileşimi artırmamız gerekiyor.

Normatif meselelerin artan önemi teorik bir hamledir ve bugün her yerde ve her zaman küreselleşme çağı olarak bahsettiğimiz, yirminci yüzyılın

son çeyreğiyle ilgili zorlu anlatı üzerine temellendirilmiştir. Bu dönemde (ve özellikle 1990'larda) (a) küresel finans piyasalarının deregülasyonunda ve dalgalanmalarındaki artış, (b) uluslararası ticaret rejiminin (özellikle 1995'te kuruluşundan itibaren Dünya Ticaret Örgütü'nün, (DTÖ)) gittikçe daha da siyasallaşması ve (c) Kuzey-Güney meselelerinin uluslararası siyasal gündemde yeniden görünürlük kazanması (bkz. Wade, 2006) uluslararası finans kurumlarının, mali istikrarın (Uluslararası Para Fonu, IMF) ve kalkınmanın (Dünya Bankası) sağlanmasındaki rollerinin ekonomik fayda ve siyasal meşruiyet açısından gittikçe daha fazla sorgulanması USE'de normatif bir dönüşün önemini artırmıştır.

Zaman içinde, küreselleşmeyle bağlantılı olarak gerçekleşen maddi değişiklikler siyasal ve toplumsal işlevlerin (özellikle kolektif malların tedarikinin) egemen devlet tarafından belirgin bir şekilde çözülmesini açığa çıkarmaya başladılar. Küreselleşme İkinci Dünya Savaşı sonrası liberal uluslararası düzenin bir amacını –uluslararası ekonomiyi evcilleştirmeyi– değiştirdi. İkinci Dünya Savaşı sonrasında devlet-toplum ilişkilerinin temelinde yatan bütünleşik liberal uzlaşım ve "Bretton Woods" küresel ekonomik düzeni sona ermişti. İkinci Dünya Savaşı sonrası küresel sisteminde geçerli olan ulusal ve uluslararası siyaset bütünleşmesinin ve iç içe geçmesinin ve devletlerin, dış baskılar karşısında sınırları içerisindeki toplumlar için tampon hizmeti gören tercih alanları olarak işleyişlerinin bugün pek geçerli olmadığı açıktır (krş. Ruggie, 1982; 1995).

Küreselleşme, özellikle serbest piyasalar ve küçük yönetime yönelim; içeridekilerle dışarıdakiler, vatandaşlarla devlet ve devletle küresel düzen arasındaki ilişkiyi değiştirdi. Ekonomik deregülasyon ve özelleştirme ilerledikçe, ulusal-uluslararası tercih rekabetini, birbirine rakip talepleri tatmin edecek şekilde yönetmek devlet açısından zorlaşmıştır (Rodrik, 1998). Serbest piyasalara yönelik talep ve dengeleyici ulusal refah mekanizmalarının düşüşü, bir arada izlendiğinde, mülksüzlerden radikal karşılıkların gelmesine yol açacak, etkisi yüksek bir karışımdır. Liberalizasyon toplu refah düzeyinin yükselmesini sağlayabilir, ama "siyasal" sorunu çözmez. Küresel ekonominin liberalizasyonu için ulusal siyasal desteği temin etmek için liberalizasyonun ekonomik erdeminin savunulmasından daha fazlasını gerektirir. Aynı zamanda onun meşruiyetini de gerektirir.

Meşruiyet sorunu, küreselleşme koşulları altında artık, sadece devletin sınırları içinde değil *ötesinde* de ele alınmalıdır. Normatif bir düzeyde USE küreselleşme ekonomisi üzerine çalışanlarla uluslararası meşruiyet politika-

ları üzerine çalışanların etkileşime geçtikleri entelektüel alandır. Üçüncü bölümde de görüleceği gibi, önceden küresel düzeyde değil, sadece modern gelişmiş devletler içinde yürütülen bir tartışmaya seviye atlatmayı amaçlayan bir girişimden bahsediyoruz.

Ülkelerin çoğunluğunun küresel piyasalara tek tip bir şekilde entegre olduklarını varsaymak kesinlikle doğru değil. Bu tür bir entegrasyonun gerçekleşme derecesi ve hızı ülkeler düzeyinde muazzam farklılıklar arz ediyor ve rasyonel ve –özellikle ekonomik liberalizasyon olarak tanımlanan– rasyonalist bir faaliyet anlamında küreselleşmenin ilerlemesinin devamına dönük otomatik beklentilere girilmemesi gerekiyor. Entegrasyon örnekleri arasındaki böyle bir farklılık kolay genelleştirme yapmamıza izin vermiyor. USE alanında çalışma yürütenler analitik anlayıştaki böyle bir çetrefille mücadele ediyorlar. Geçmişle tarihsel devamlılıkların olduğu reddedilemez (O'Rourke ve Williamson, 1999). Ancak bazı devamlılıklar bir yana, küreselleşme yeni bir tarihsel evreyi temsil ediyor. Bu yenilik ticaretin liberalizasyonu, sermaye piyasalarının deregülasyonu ve entegrasyonu, kamusal kıymetlerin özelleştirilmesi, devletin (özellikle refahla ilgili) işlevlerinin azaltılması, teknolojinin yayılması ve üretimin ve yabancı doğrudan yatırımın birden fazla ülke boyunca dağılımı gibi ekonomik fenomenler alanında değişimin aynı anda gerçekleşmesinde aranmalıdır.

Fakat –ulus-devletin sonuna ve makro ekonomi politikalarının Anglo-Amerikan tarzında bir neoliberal model etrafında birleşmesine işaret eden ve– 1990'lara ait olan bu argüman (güçlü küreselleşme tezi, GKT) (bkz. Ohmae, 1990; Luttwak, 1998; Friedman, 1999) gereğinden fazla büyütülmüştür. Devletler hâlâ önemli ölçüde ulusal düzenleyici varlıklara ve kapasiteye sahipler (Wade, 1996; Zysman, 1996). Aslında devletlerin ve özellikle ABD ile İngiltere'nin (Helleiner, 1995) küreselleşmeyi nasıl sahiplendiklerine ve beslediklerine ve böylelikle, birbirine bağlı dinamik bir ekonomik sistemle devletler arası sistem içerisinde uyum süreçlerinden geçtiklerine dair açıklama sunmayan küreselleşmeyle ilgili hiçbir açıklama yeterli değildir. Bazı devletlerde, belirli politika araçları, özellikle makro ekonomik uyum stratejileriyle bağlantılı olan araçlar küreselleşmeye bağlı olarak güçsüzleştirilebilirler; fakat diğerleri, sözgelimi sanayi politikasıyla bağlantılı olanlar birçok yaratıcı yolla değişirler (Weiss, 1998).

Uluslararası siyasal ekonominin entelektüel kökenleri

Bir önceki bölümde, uluslararası ekonomik karşılıklı bağımlılığın yükselişine ve bugün küreselleşme olarak adlandırdığımız gelişmeye bir yanıt olarak bilimsel bir alan olarak uluslararası siyasal ekonominin öneminin nasıl arttığı açıklanmıştır. Bu açıdan uluslararası siyasal ekonomi "politika oluşturmaya yönelik" bir alan olagelmiştir. Ancak, özellikle USE'deki (ve aslında genel olarak Uİ'deki) son on yılda gerçekleşen normatif yönelişi anlamak istiyorsak bir politika odağına diğer değişkenlerin pahasına öncelik vermek hatalı olacaktır. Bu bölümde benimsenen varsayımlarından biri USE'nin entelektüel kökenlerine – özellikle devlet hakkındaki teorik yaklaşamımıza ve USE alanında çalışmalar yürütenlerin üzerine düşündükleri epistemolojik ve metodolojik sorulara– dair bir kavrayışın, USE'yi harekete geçiren politika oluşturmayla daha doğrudan bağlantılı meselelere kıyasla, bu kitabın okurlarının ilgisini daha fazla çekeceğidir.

Yirminci yüzyıl boyunca "uluslararası olan"la ilgili yürütülen çalışmalarda hâkim olan –devleti, modern uluslararası ilişkilerin birincil öznesi olarak kabul eden– Westphalia egemenlik anlayışı göz önüne alındığında (bkz. Walker, 1993; Spruyt, 1994) ulusal ekonominin yönetimi devletin can alıcı işleviydi. Dolayısıyla siyasal ekonomi çalışmalarının merkezinde, devletlerin ekonomilerini nasıl yönetmeleri, özellikle yönetimlerin ekonomik faaliyetlere ne ölçüde müdahale etmeleri ve bu faaliyetleri ne ölçüde düzenlemeleri gerektiğine dair birbirine rakip açıklamalar yatmaktaydı. İdeolojik ve normatif farklılıklara rağmen, liberal ve liberal olmayan geleneklerdeki tarihsel eğilim, ulusal ekonomileri devletin ülke sınırları tarafından az ya da çok sınırlandırılmış, ayrık toplumsal örgütlenme sistemleri olarak görmekti. Ekonomiler müstakil, kendi kendilerini düzenleyen mübadele ve üretim sistemleri olarak kabul ediliyordu. Bu, Adam Smith ve David Ricardo gibi liberaller için olduğu kadar Franz List ve Alexander Hamilton gibi ekonomik milliyetçiler/merkantilistler için de böyleydi.

Bu düşünürler, ekonomik faaliyetin genel olarak ulusal sınırların ötesine nasıl yayıldığını görmüyor değillerdi. Aslında karşılaştırmalı üstünlük teorisi sınıraşırı ticareti gerektiriyordu; ama ulusal ekonomileri uluslararası piyasadaki müstakil birimler olarak görüyorlardı. Ekonomi, içerisinde yerleşik olduğu devletin topluluğuna hizmet ediyordu ve işlevleri ve faydaları belirli bir siyasal toplumun çıkarlarına bağlı olarak tanımlanıyordu. Devlet-

ler, sınırları içerisinde vergileri yükseltmekte tekel hakkına sahiptiler; böylelikle ekonomiyle devlet arasındaki korelasyon güçleniyordu. Bu nedenle, devletin genel işlevlerinden biri, topluluğun zenginliğini ve refahını artırmak için ekonomiyi yönetmekti. Zenginlik ile iktidar ya da aslında, iktidar ile zenginlik arasındaki ilişki ve yabancı ticaretin devletin iktidarını artıran bir araç olarak önemi çok önceden anlaşılmıştı (Hirschmann, 1945; Viner, 1948). Hem liberallere hem de merkantilistlere göre piyasa mekanizması, hem bireylerin hem de topluluğun özgürlüğünün, güvenliğinin ve zenginliğinin en emin ve en verimli aracı olagelmişti. Bu iki yaklaşım arasındaki fark, temel piyasa mekanizmalarıyla ilgili olmaktan çok yönetimlerin, topluluğun ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılamak için ekonomik faaliyetlerin regülasyonunu ve manipülasyonunu ne ölçüde ön plana çıkaracaklarıyla ilgiliydi.

Bu tarihsel bağlamda, sosyal bilimlerin büyük bir bölümü işe siyasal ekonomi olarak başladı. Ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki ekonomide marjinalist devrim döneminden itibaren bir disiplin olarak iktisat, analitik muhakeme tarzının diğer sosyal bilim dallarından ayrı bir şekilde var olmasını sağlayacağını düşünegeldi (Heilbroner ve Milberg, 1995). O dönemden itibaren siyasal ekonomi, ekonominin "bir yapma biçimi" ve siyasetin "yapmanın alanı" olarak tanımlandığı, kısıtlılık koşulları altında tercih teorisi olarak gelişti (Caporaso ve Levine, 1992, s. 32). Ayrışma yerleştiği andan itibaren ekonomi ve siyaset bilimi yirminci yüzyıl boyunca kendi yollarından devam ettiler. Bunun sonucunda siyaset bilimi (ve sosyoloji) ayrı disiplinler olarak olgunlaştılar. Dönemin koşulları altında her bir disiplin, sırasıyla, *ulusal* ekonomiler, *ulusal* yönetim biçimleri ya da *ulusal* toplumlar içinde temellendiler.

Fakat uluslararasılaşma ve takiben küreselleşme *ulusal* olanla *uluslararası* olan arasındaki (yirminci yüzyılın yeni sosyal bilim disiplini olarak uluslararası ilişkilere temel sağlayan) ayrışmayı yıktı. Aynı zamanda, ulusaşırı fenomenler üzerine dışlayıcı ve hatta baskın bir şekilde ayrık ekonomik, siyasal ya da toplumsal açıklamalara odaklanan analizlerin ne kadar faydalı olduğuyla ilgili ciddi ve süreğen sorular sorulmasına zemin sağladı. Ya da teoride böyle olması gerekiyor. Ancak, sosyal bilimcilerin büyük bir kısmı, "ulusal" ya da "devletçi" metodolojik paradigmalar içinden çalışırken hâlâ kendilerini daha rahat hissediyorlar.

Küreselleşmeyle başa çıkabilmek için entelektüel engelleri yıkmak ve çok uzun zamandır birbirinden ayrı tutulan yaklaşımları, yöntemleri ve di-

siplinleri bir araya getirmek gerekiyor. Ülke hudutlarından gittikçe daha fazla bağımsızlaşmış ve küreselleşmiş bir ekonomik sistemle ülke hudutlarıyla sınırlandırılmış hiyerarşik devletler sisteminin devam eden varlığı arasındaki ilişkiyi açıklamamız gerekiyor. Hiçbir disiplinin sunduğu perspektif tek başına bunu yapabilecek kapasiteye sahip değil. Albert Hirschmann'ın (1997) ifadesiyle "sınır ihlali" yapmamız gerekiyor. Saygın istisnalar dışında bu, sosyal bilimcilerin, özellikle bilimsel işbölümünün diğer ülkelerden daha güçlü olduğu ve metodolojik mücadelelerin daha şiddetli verildiği ABD'de, yapmaya pek istekli oldukları bir hamle değil (Cohn, 1999).

Metodolojik rekabet alanı olarak USE

Sosyal bilimlerdeki metodolojik rekabet, hep tümdengelimci-tümevarımcı bölünme olarak adlandırabileceğimiz eksende gerçekleşegelmiştir. Bu bölünme, iktisatçılarla yönetim ve siyaset üzerine çalışanlar (bazen zorlama bir adlandırmayla olsa da, siyaset bilimciler) arasında yirminci yüzyılın büyük bir kısmında tartışma yaşanmamasında görülebilir. Kabaca, tümdengelimci iktisatçılar kendilerini rasyonalizmin kılavuzluğunda hareket eden ve kural koyucu olmasalar da, en azından modellenebilecek ve sınanabilecek sezgisel önermeler sunan bilim insanları olarak görmüşlerdir. Öte yandan, tümevarımcı siyaset bilimciler gerçek dünyayla ilgili bilgiyi deneyimsel çıkarımsal gözlemle tedrici bir şekilde inşa edeceklerdi. Bu yaklaşımda toplumsal bilgide yasa benzeri özelliklerin tanımlanmasına yönelik şüphecilik hep vardı. Bunun aksine, tümdengelimci iktisatçılarımız salt gözlem ve çıkarsama süreçlerinden kural çıkartma olanağına karşı çıkacaktı.

Bu metodolojiler yirminci yüzyıl boyunca birbirleriyle rekabet ettiler. Her ikisinin de zayıf yönleri olduğu şüphe götürmez. Ancak, iktisatçının tümdengelimci rasyonalizminin, son yüzyılın büyük bir kısmında siyaset çalışmalarındaki tümevarımcı çıkarıma dayanan ve ampirik yaklaşımlara galebe çaldığı ve aslında etkisinin, yirminci yüzyılın son çeyreği boyunca siyaset bilimi ve uluslararası siyasal ekonomi de dâhil olmak üzere diğer sosyal bilim disiplinlerine de yayıldığı açıktır. Aslında, siyaset bilimcilerin (ve sosyologların) kendi disiplinleri dışındaki çalışmaları iktisatçılara kıyasla daha fazla okuduklarına dair bibliyometrik kanıt bulunmaktadır. İktisatçılar ise kendi disiplini dışındaki çalışmaları nadiren izlerler ve genelde iktisat disiplininin çekirdeğinde bile rahat edemezler; sadece kendi alt-disiplinleri içerisinde rahattırlar (bkz. Frey ve Eichenberger, 1997).

İktisat disiplinindeki politika oluşturma üzerine hâkim düşünme tarzı ekonomik liberalizasyonu ilerleme olarak destekler. Modern neoklasik iktisat teorisinin küreselleşmenin entelektüel muavini olagelmesi kısmen bu nedenledir. Küreselleşmeye direnmek, hatta küreselleşmeyi eleştirmek bile ilerme karşıtlığı olarak nitelendirilebilmektedir. Başat araçlar olarak metodolojik bireyciliğin ve denge nosyonunun işe koşulmasıyla iktisat teorisinin kamu politikası üzerindeki müteakip etkisi büyük ölçüde tartışmasız kılındı. Yirminci yüzyılın sonlarında iktisat, sadece maddi dünya üzerine çalışmalar yürütülen bir disiplin olmanın ötesine geçerek sosyo-politik dünyanın daha geniş bileşenleri üzerine çalışma yürütmeye yönelik bir yaklaşım statüsünü kazandı. Bilimsel araştırma yapma arayışı sürecinde siyasal ekonomi (ulusal ve uluslararası) siyasetin farklı alanlarına ekonomik analizlerin uygulanmasıyla özdeşleşti (Caporaso ve Levine, 1992, s. 31).

Siyasal ekonominin (ve USE'nin) sosyal bilimlerin karşılaştıkları bir alan haline gelmesi ölçüsünde –tabii eğer böyle bir şey gerçekleştiyse– bu istisnasız bir şekilde baskın aktörün –diğer bir ifadeyle, ekonomi disiplininin– şartları altında oldu. Bir açıdan, olması gerekenin bu olduğu söylenebilir. İktisadın merkezî konuları –maddi üretim, dağıtım ve mübadele– yaşamın merkezî faaliyetleridir. Aslında iktisatçılar kendi analiz tarzlarının bir şekilde gövdesiz bir çalışma olarak devam edebileceğini düşünmeye ve disiplinlerde uzmanlaşma hâkim olmaya başlayana kadar sosyal bilimlerin büyük bir kısmı siyasal ekonomi olarak harekete geçtiler. Temas noktaları, ancak yirminci yüzyılın son yıllarında, diğer sosyal bilim disiplinleri "bilimsel" olabilmek için iktisadi yöntemleri dikkate almaları gerektiğini fark ettiklerinde ve bazı iktisatçılar, geleneksel olarak sosyologların ve siyaset bilimcilerin tekelinde olan "toplumsal" ve "siyasal" yaşamın mesele alanlarını kolonize etmek istediklerini ve edebileceklerini düşünmeye başladıkları için ortaya çıkabildi (bkz. Fine, 1998). Burada özellikle dikkat edilmesi gereken, iktisatta geliştirilen rasyonalist ve özellikle oyun teorisi kapsamındaki analitik yöntemlerin USE alanında çalışanların ilgilendikleri kolektif eylem problem çözümü ve uluslararası düzeyde kurumsal iktisat politikası koordinasyonu konularında kullanıma elverişli olmasıdır.

Kolonize etmeyi hedefleyen iktisatçıların çoğuna göre iktisat, ekonomik maddi dünya üzerine çalışmalar yürütmekten ziyade sosyo-politik dünyanın daha geniş bileşenleri üzerine çalışma yürütmeye yönelik bir yaklaşım statüsünü kazandı. Barry Eichengreen'in (1998, s. 993) belirttiği gibi:

İktisatçılar entelektüel emperyalizmleriyle kötü ün kazanmışlardır; diş hijyeninden nükleer savaşa kadar her şeye kendi araç setlerini uygulamakta sakınca görmezler. Bu nedenle iktisadı, uluslararası ilişkilere bakarken bir perspektif olarak benimsemek pek esneklik gerektirmez.

İktisadın bu kolonize edici davranışı,

ekonomik olmayan ilişkileri "piyasa ilişkileri"nin bir biçimi olarak görmek vasıtasıyla;

"toplumsal olan"la "siyasal olan"ı salt toplu bireysel edimlerin genel toplamı olarak tanımlamak; kısaca belirli bir alandaki aktörlerin faydayı maksimize edici davranışlarını analiz etmek vasıtasıyla;

ve dengenin önemini vurgulamak vasıtasıyla üçlü bir şekilde ilerlemiştir.

İktisatçılar için "denge", üzerinde anlaşılmış karşılıklı uyumlaştırmadan ziyade ekonomik sistemlerdeki (özellikle fiyatlardaki) bir değişikliğin, zaman içinde kaçınılmaz olarak ortak bir noktada yakınsamayla sonuçlanacağına duyulan inançtır. Aktörlerin yakınsaması öz-çıkarın peşinde koşmakla ve aktörleri etkileyen sınırlara rağmen gerçekleşecektir. Bunun aksine, Uİ gibi disiplinler devletin sınırları ötesindeki örgütleyici ilkeleri olarak, yakınsamadan ziyade farklılaşma, anarşi ve patika bağımlılığı terimleriyle nitelenen dili kullanmışlardır. Rasyonel tercih kuramı Amerikan siyaset biliminde (ve daha yavaş olsa da ABD'de uluslararası ilişkiler ve USE alanına yayılacak olan) hegemonik statüsünü edinene (bkz. Cohn, 1999) kadar bu fark, iktisattaki ve uluslararası ilişkilerdeki (ve iktisat dışındaki sosyal bilim disiplinlerinin çoğunluğundaki) birbirine zıt muhakeme tarzlarının bir yansımasıydı.

Siyaset biliminin bazı dalları –özellikle kolektif eylem teorisinin gelişimi (Olson, 1965; 1982)– iktisat disiplinine emperyal arayışında yardımcı oldular ve bu arayışı teşvik ettiler. İktisat siyaseti büyük ölçüde göz ardı eder. Ancak siyaset, denge çıktılarını rasyonalist itkili iktisat teorisinin kabul etmeye hazır olduğundan daha çok istikrarsızlaştırır ve aslında etkiler. Bu, patika bağımlılığı ve örüntülü davranışın tayin edilmesinden ziyade farklılığın gözlemlenmesi söz konusu olduğunda açıkça böyledir. Patika bağımlılığı, alternatif eylem tercihlerini sınırlandıran bir dizi "kilitleme etkisi"ne yol açar. Karar alma sürecinde rasyonalitenin eşsizliği böylelikle bozulur ve sınırlandırılır.

İroniktir, –iktisattan ziyade– siyaset bilimi (ve uzantısı olarak USE) denge çıktılarını temin etmekteki görünüşte değiştirilemez kapasitesizliğiyle,

siyaset bilimi disiplinindeki önde gelen bir rasyonel seçim teorisyeninin belirttiği gibi, iktisada göre daha "kasvetli bir bilim"dir (Riker, 1980: 443). Aslında "siyaset" pratiği, rasyonel olarak belirlenmiş bir dengeye erişememenin pratikteki sonucudur. Belirli tarihsel olaylar üzerine yürütülen çalışmalarda, aktörler arasındaki stratejik ilişkilerin karmaşıklığı ve buna bağlı olarak siyasetin kırılganlığı, formelleştirme yönelimiyle birlikte rasyonel tercih teorisini sorunlu kılabilir.

Böyle bir argüman büyük ihtimalle, rasyonel tercih teorisinin üst mevkilerinde diğer sosyal bilim disiplinlerinde "*geçiciliğin*" bir savunusu olarak reddedilecektir. Buna göre, söz konusu diğer sosyal bilim disiplinleri örüntülü davranıştan ziyade faaliyetlerin istikrarsızlığını, öngörülemezliğini ve farklılığını kabul ettikleri için zayıf addedilirler. Bu nedenle iktisatçılara göre, siyasal ekonomi kapsayıcı araştırma edimi ya da alanı değildir; sadece bir metodolojidir – ekonomide rasyonel tercihin kullanılmasıdır. Önde gelen bir iktisat tarihçisinin ileri sürdüğü gibi: "Bugün kullanıldığı şekliyle siyasal ekonomiyle siyasetin bir araya gelişini, *rasyonel tercih kuramının yöntemini kullanarak* çalışan geniş bir disiplindir" (Basu, 2003, s. 1; vurgu bana ait).
"İktisadi yaklaşım"da öngörülemeyen ya da bir örüntüye katkı sunmayan her şey dışsal addedilir. Eichengreen'e göre Uİ alanındaki araştırma hattının "tutumlu modeller formüle etmek ve açıkça çürütülebilen boş hipotezler üretmek ve hipotezlerin verilerle doğrudan karşılaşmasını sağlayacak ampirik teknikler geliştirmek" yönünde hareket etmesi gerekmektedir" (1998, s. 1012). Robert Keohane (1988, s. 382) artık klasikleşmiş olan tümdengelimci rasyonalist yöntemi ve uluslararası ilişkilerde ve USE'deki tümevarımcı düşünümsellik üzerine eleştirisinde, "dikkat dağıtıcı felsefi inşa"dan kaçınmak istiyorsak "tözel rasyonalite" üzerine tam anlamıyla odaklanma gereğinin altını çizmiştir. Keohane'in bakışının Kuzey Amerika bağlamında hâkim olageldiği açıktır. İyi USE'nin testi, büyük ölçüde, Uİ alanında çalışanların iktisattaki rasyonalist yöntemi öğrenme ve kullanma derecesidir. USE, böylelikle, iktisadın entelektüel hegemonyasının muavini kılınmıştır (bkz. Martin ve Simmons, 1998; Milner, 1998).

Rasyonalist teori Kuzey Amerika'daki USE'de hegemonik olabilir; ancak özellikle, tümdengelimci olmayan muhakeme tarzlarının hâlâ cazip oldukları ve gündelik olaylardaki örüntülerin ve bunların arkasındaki mekanizmaların tarihsel gözlemle de çıkarsanabileceği varsayımının geçerli olduğu Atlantik boyunca aynı düzeyde ayartılmamış ya da ele geçirilmemiş USE

akımları da vardır. Bunun tümdengelimci rasyonalist teoriyi reddetmek anlamına gelmediğini vurgulamam gerekiyor. Rasyonalist teori, örneğin, kolektif eylem problem çözümünün failleri olarak kurumları anlamak açısından önem kazanmaktadır. Fakat USE alanındaki araştırmacıların çoğu açısından tümevarımcı bir doğaya sahip olan geleneksel anlatısal yaklaşımlar – Dahl'ın (1962, s. 101-4) çok önceleri siyaset biliminde ampirik teori olarak bahsettiği çizgi – merkezî önemde olmaya devam etmektedir. Bunun üç nedeni vardır.

İlk olarak ampirik teori, değerlerde ve pratiklerde zaman içinde gelişen devamlılıklara ve değişikliklere bakmamızı sağlar. Bu, uluslararası ve karşılıklı siyasal ekonominin birleştiği alanda çalışmalar yürütürken özellikle benimsenmesi gereken paha biçilmez bir yaklaşımdır. Anlatısal yaklaşımlar süreçlere odaklanırlar ve araştırmayı tarihsel bir perspektife bağlarlar. Dil değişir ama meseleler, sorular ve gündemler oldukça sıklıkla tözel olarak açıkça benzer kalırlar. İkinci olarak, tümevarımcı deneyimsel anlatısal bir yaklaşım, tümdengelimci bir yaklaşımın aksine, patika bağımlılığını ve sıralamayı daha kolay tanımlar. Üçüncü olarak, USE'deki bir anlatısal yaklaşım/ampirik teori 1950'lerin sonlarından 1970'lerin başına kadar dar bir şekilde geçerlilik ve yanlışlanabilirlik üzerinden tanımlanan sosyal "bilim" için marjinalleştirilen kurumsalcılığın ve tarihin yirminci yüzyılın son aşamalarında kendilerini yeniden göstermelerine yardımcı olmuştur (bkz Apter, 2002, s. 256). Uluslararası ilişkiler (ve USE) tarih olmadan, çok hoşlandıkları örüntüleri tespit edemezler. Anlatısal (ve aynı zamanda metinlerarası) metodolojiler dil ve anlam gibi daha geniş meseleleri hesaba katmamız ve bu meseleleri ampirik bağlamda ele almamız için alan sağlarlar.

Yukarıda anlattıklarım sadece bir rasyonalizm eleştirisinden ibaret değil. Daha ziyade, araştırmaya yönelik bir yaklaşım olarak USE'nin özünün nerede olabileceği ve disiplinin sınırlarının nerede çizilebileceği üzerine kafa yoran araştırmacılar arasında gerçek bir yarışmanın olduğunu ileri sürüyorum. Net bir şey söylemek mümkün değil. Sınırlar çatlamış durumda. Hiçbir disiplinin sunduğu perspektif tek başına bunu yapabilecek kapasiteye sahip değil. Alexis de Tocqueville'in sözünü başka sözcüklerle ifade edecek olursak, "yeni bir dünya için yeni bir bilime ihtiyacımız var". Bu yeni dünyada, ülke hudutlarından gittikçe daha fazla bağımsızlaşmış ve küreselleşmiş bir ekonomik sistemle ülke hudutlarıyla sınırlandırılmış hiyerarşik devletler sisteminin devam eden varlığı arasındaki ilişkiyi açıklamamız gerekiyor. Fakat yirminci yüzyılın sonunda sosyal bilimlerin büyük bir bölümü –

ve özellikle iktisat– çok-disiplinliliğin önemi üzerine yükselmekte olan bir retoriğe rağmen büyük ölçüde kendi entelektüel ve siyasal tarihlerinin kuşatması altında kalmaya devam ediyor.

Keskin bir şekilde pozitivist olmayan kanaate sahip olanlar önceki rasyonalite eleştirisiyle tatmin olmadıkları takdirde, Uİ'deki postmodern dönüş kapsamındaki birçok çalışmaya çok daha büyük eleştirel saldırılar yöneltilebileceğini düşünüyorum. İktisat alanında geçerli olan üslup, bilimsel ilerleme ve uzmanlık adına, en temel, etkin varsayımlarının bir kısmının basitliğinin ve bazen savunulamaz doğasının üstünü örtüyorsa (bkz. Sen, 1997) söylem teorisyeninin dili de –özellikle maddi tezahürü itibarıyla– küresel siyasal ekonominin işleyiş biçimine dair derinlikli bir anlayışı anlaşılmaz kılabilir ve bunu sıklıkla yapmaktadır.

İki aşırı uçta yer alan bu iki faaliyet arasındaki fark, iktisatçıların –özellikle, "denge" kavramının bilimsel statüsünün kurulması itibarıyla– anaakım sosyal bilim yaşamına soyutlamacılığı getirmede başarılı olmalarıdır. Denge kavramı temelinde, "gerçek dünya" bu kavramdan "bir sapma" olarak tanımlanır ve metodolojik bireyciliğin rasyonalitesinin ve bireysel davranışın toplu sonuçlarının teorik önemi merkezî bir konuma yerleştirilir. Bu açıdan iktisadın amacı en fazla olguyu "en az araçla açıklayabilmektir" (Fine, 1998, s. 50). Bu düşünme tarzında iktisat sadece piyasa ilişkileri ve/ya da maddi tedarikle değil, aynı zamanda uluslararası ekonomide refah maksimizasyonuyla bağlantılı tercihlerin dağıtımına yönelik, rasyonel tercih kuramını kullanarak hesap yapmakla da ilgildir.

Burada açık olacağım: Sosyal bilimlerin diğer disiplinlerinin iktisadın yöntemini sıklıkla aşırı hevesli bir şekilde ve bazen bire bir taklit etmelerine eleştirel yaklaşmak iktisatçıların yapmakta olduklarının önemini inkâr etmek anlamına gelmez. İktisatçılar küresel piyasaların teknik dinamiklerini anlarlar –bu hiç de önemsiz değildir. Uİ alanındaki araştırmacılar ise bu dinamikleri anlamazlar. Fakat iktisat, alanda yapılmış çalışmaların büyük bir kısmının normatif içerimlerini kabul etmek açısından hep eksik kalır ya da bu konuda isteksizdir. Bu özellikle, "gelişmiş dünya" bağlamlarından ve "bugünün dar görüşlülüğü"nden çıkıldığında geçerlidir. Tarihsel ve daha geniş uzamsal (özellikle gelişmekte olan ülke) bağlamları USE'de daha olumlu bir muameleyle karşılanır ya da kabul edilir.

Ancak, iktisat ve "iktisadi yaklaşım" diğer hiçbir sosyal bilimin karşılayamayacağı bir işleve daha sahiptir. Piyasayı modellemek ve daha da önemlisi, bilimsel modellerle kapitalizmin daha net ve tarafsız bir temsile

dönüşümünü temin etmek, iktisada, siyaset ve küresel karar alma süreçlerinde daha bağımsız gibi görünen bir yetke vermiştir. Çoğunluk açısından "piyasa" retoriği "kapitalizm" retoriğinden daha az ihtilaflıdır. Örneğin, IMF ya da Dünya Bankası'nda politika oluşturmak için bir danışma kaynağı olarak uzmanların iktisadi bilgisine başvurmak (bkz. Stone, 2000), ideolojik olarak nötrleştirilmiş ve inceltilmiş retoriktir. Fakat söz konusu bilimsel ve teorik kopmanın arkasında iktisat kuramcılarının kullanmayı hiç istemedikleri kurumların iktidarı yatar.

Bilimciliğe olan bu takıntı (Kuzey Amerikan) USE'sinin büyük bir bölümünün Uİ'ye önemli bir normatif katkı yapma kapasitesini ya da isteğini asgari düzeye indirmiştir. Bu, aynı zamanda, USE alanındaki araştırmacılar karşısında normatif Uİ teorisyenlerinin "ekonomik olan"la ilgili kasıtlı bir cehalet geliştirdikleri anlamına da gelir. Açık bir şekilde söylemek gerekirse, Uİ "teorisyenleri"nin çoğu iktisatçılardan korkarlar; iktisatçılarla bağlantı kurmayı reddederler ve kendi söylemsel dünyalarına dalmış olarak kalmayı tercih ederler. Yakın dönemde Uİ'de paradigmalar arası tartışmalar ortaya çıkmıştır; ancak, "ekonomik olan"a yönelik isteksizlikleriyle entelektüel ve politika oluşturmayla ilgili daha geniş topluluklarda çok zayıf kalırlar. "Siyasal olan"la "siyasal sonrası olan"ı tartışmayı istemekte bir beis yok; fakat iktisatçıların "siyasetsizleştirmek"ten suçlu olmaları ölçüsünde Uİ alanındaki araştırmacılar da küreselleşme koşulları altında "ekonomik olan"ın merkezîliğini hesaba katmamaktan eşit derecede suçlular.

Aynı şekilde, sosyal bilimler kapsamındaki diğer disiplinlerin sindirilmeye istekli olmaları bir çok politika alanında ve özellikle küreselleşme koşulları altında uluslararası alanda iktisatçıların önünü açtı. Uİ alanındaki araştırmacılar epistemolojik ve ontolojik sorularla uğraşırken iktisatçılar, kendilerinden önceki her şeyi silip süpürdüler. Tam da bu noktada postmodernizmin işaret ettiği paradoksla karşılaşıyoruz. Rasyonaliteye dayanan "iktisat bilimi"ni sorgulamak için (genelde makul) nedenler sunan postmodernizm çoğu kez kurunun yanında yaşı da yakmıştır. Bunu Uİ'de radikal bir kisveyle yaparken, yoksulluk, sömürü ve adalet gibi "uluslararası olan"la ilgili "gerçek" meseleler üzerinde uygulamaya dönük hiçbir etkisi olmamıştır. Uluslararası ilişkiler teorisyeni, günün merkezî politika meseleleriyle uğraşmak yerine uçta konumlanan cesur eleştirmen rolünü tercih etmiştir (bkz. Ashley ve Walker, 1990).

USE'nin radikal ve can alıcı bir pratik olması Uİ'nin gerek bilimsel gerekse politika oluşturma düzeyinde iktisatla bağlantı kuramaması bağlamında gerçekleşir. USE, ne iktisat ne de siyaset bilimi olarak anlaşılamaz; en iyi şekilde, bir araştırma alanının kabul gören iki kesitine işaret eden "ev sahibi bir metafor" olarak anlaşılabilir. İlk olarak USE, iktidar ve zenginlik arasındaki ilişkinin açımlanmasıyla çevrelenir. İkinci olarak, uluslararası ilişkiler çalışmalarıyla iktisat çalışmalarının karşılaştıkları yerde durur ve bu iki disiplinin yirminci yüzyıldaki gelişimlerinden itibaren hâkim olagelen ikiliği reddeder.

Fakat bu entelektüel ayrım üzerine, iktisat ile siyaset bilimi arasındaki mevcut ve hâlâ sınırlı olan etkileşimi gereğinden fazla büyütmeden yeniden düşünüldüğü söylenebilir. Küreselleşme ve küreselleşmeyi harekete geçiren iletişim devrimleri salt rasyonalist bir paradigmadan bakarak yanıtlanamayacak bir dizi soruya yol açmıştır. Geçtiğimiz yüzyılın sonlarındaki küresel deregülasyon koşulları altında finans piyasalarının gittikçe daha da dengesizleşen ve sürü benzeri davranışları ve Doğu Asya, Latin Amerika ve Rusya'da birbiri ardı sıra gerçekleşen döviz krizleri karşısında tatmin edici 'rasyonalist' bir açıklama bulunamaması bu durumu en iyi şekilde resmeder (Wade, 1988; Higgott ve Phillips, 2000).

Yeni bir uluslararası siyasal ekonomi mi?

Ancak entelektüel cenahtan gelen haberler tamamıyla kötü değil. Bir yandan geleneksel sosyal bilim sınırlarını ihlal eden, diğer yandan postmodernizmin soyutlamacılığına direnen yeni bir araştırmacı çizgisi tedrici olarak ortaya çıkıyor (bu gelişmenin henüz başlarındaki bir değerlendirme için bkz. Murphy ve Tooze, 1991). On dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki klasik siyasal ekonominin görüş menzilini yirminci yüzyıldaki sosyal bilimin analitik ilerlemeleriyle birleştirmeye çalışan bu yaklaşımı *yeni siyasal ekonomi* olarak adlandırabiliriz (bkz. Watson, 2005; Gamble, 1996; ve farklı bir değerlendirme için bkz. Higgott ve Payne, 2000 içindeki yazılar). Yeni siyasal ekonominin metodolojisi küreselleşme itkisinin karmaşık ve genelde her şeyi kapsayan doğasını hesaba katma ihtiyacından hareket eder ve –fail ile yapı, devletler ile piyasalar arasında kurulan– ve klasik siyasal ekonomiyi ayrı disiplinler halinde parçalara ayıran eski ikilikleri reddeder. Yeni siyasal ekonomi, Cox'un (1981), "problem çözen" USE ile "eleştirel teori" olarak USE arasında kurduğu, başlangıçta kullanışlı ama artık sınırlı olan analitik

ikiliğe de karşı çıkar. Yeni siyasal ekonomi –Poppercı anlamda– pozitivist değildir ama postpozitivist de değildir ve her zaman açık olmasa da normatif varsayımlar barındırır.

Yeni siyasal ekonominin, postmodernizmin büyük bir kısmında geçerli olan kuruculuk karşıtı fantezileri reddetmesi günümüzdeki yüksek neoklasizmin soyutlanmış hakikiciliğinin kucağına düşmesine neden olmaz. Daha ziyade, nesnelere ve eylemlere yüklenen toplumsal anlamların tercihi nasıl etkilediğini açıklamaya çalışan gerçekçi bir maddi (gerçek dünya) siyasal ekonomisine ulaşmayı hedefler. Aslında, ortaya çıkmakta olan küreselleşme süreçlerinin bize öğrettiği bir şey varsa, bu, ekonomik fenomenlerin tek nedenli açıklamalarının yeterli açıklayıcı güce sahip olmadıklarıdır. Böyle bir görüş yeni bir yüzyılın şafağında gitgide daha egemen hâle gelmektedir. Dahası, sadece Üçüncü Dünya'nın ekonomik milliyetçileri ve neoliberal ekonomik ve bilimsel gündemin akademideki eleştirmenleri arasında değil, aynı zamanda iktisat topluluğunun anaakımı içindeki gruplar arasında da egemen hale gelmektedir (diğerlerinin yanı sıra bkz., Rodrik, 1998; Krugman, 1999; Stiglitz, 1998; 2002).

Bu reformist bilimsel gelenek, bugünün küreselleşmiş çağının alan tanımadığı dar kapsamlı teori geliştirmenin, genelde gereğinden fazla büyütülen erdemlerine karşı bir direnmeyi de yansıtmaktadır (Hirschmann, 1986). Yeni siyasal ekonomi, marjinalist devrimin ayrıştırdığını küreselleşmenin bir araya getirdiği yönündeki varsayımdan yola çıkar. Yeni siyasal ekonomi, eleştirel bir politika oluşturmaya yönelik bir eğilimle tarih ve "maddi olan" üzerinde temellenir. Söz konusu olan politika oluşturma eğilimi "düzen"le ilgili güçlü bir normatif gündeme sahiptir – bu, açık çatışmanın yokluğu ve denetimin bulunmasına dönük bir örtmece değil; küreselleşme koşulları altında adaleti ve hakkaniyeti artırma konusuna yönelik bir itici gücün temellendirdiği bir düzendir. Yeni siyasal ekonominin felsefeyle teması tam da bu noktada kurulur.

Küreselleşme üzerine bütünleyici büyük anlatılar ve teorilerle çeşitli aktörlerin ve bu anlatıya karşı gelişen (devletler, sınıflar, bölgeler ya da diğer yerelci örgütlenme biçimleri anlamında) direniş alanlarının özgül tarihi arasında bir çekişmenin yaşandığı bir dönemden geçiyoruz. Yeni siyasal ekonomi bu ikilikten kaçınırken iktidarın hem *yapısal* biçimiyle hem de *ilişkisel* biçimiyle önemini kavrar (bkz. Strange, 1988). Yanı sıra, Strange'in izinden giderek, iktidarla ilgili, "kim, neyi, ne zaman ve nasıl elde ediyor" türündeki

Lasswellci önemli soruları sorma gereğini kabul eder. Yeni siyasal ekonomi, ekonomi dünyasındaki iktidar *yapılarını* olduğu kadar *ilişkilerini* de etkileyen değerler karışımını (güvenlik, zenginlik, özgürlük ve adalet olmak üzere) tespit eder (Strange, 1988, s. 18). Yeni siyasal ekonomi uluslararası ekonominin devamının ve yönetiminin bugün teknik olduğu kadar siyasal bir mesele olduğunu kabul eder.

Aslında, düşünce tarihçileri bu döneme dönüp baktıklarında, uygulamayla ilgilenenlerin *küresel* (ekonomik) yönetimin sınırlarının nasıl görünebileceğine dair ilk kez ciddi bir şekilde düşünmeye başladıkları bir çağa baktıklarını fark etmeleri muhtemeldir. Yirminci yüzyılın sonunda, uluslararası ilişkilerde kolektif eylem problem çözümü, bugünkü tanımlamayla Washington Mutabakatı devrinde somutlanan *etkin yönetim* temelinde ele alındı (Williamson, 1990). Bu nadiren *sorumlu yönetim* meselesi olarak anlaşıldı. Bu tür sorunlar siyaset teorisinin büyük normatif soruları olabilir; fakat bu, neredeyse sadece sınırlandırılmış devletin siyaset teorisiydi. Adalet ve temsilî yönetim hakkındaki siyaset teorilerinin çoğunluğu egemenliğin olduğunu varsaydılar. Küreselleşme bu varsayımları zorlayageldi; bugün ise küresel yönetimin gündemini değiştiriyor. Ancak, küresel yönetim hakkında bir siyaset teorisinin henüz emekleme evresinde olduğunu belirtmemiz gerekiyor (bkz. McGrew, 2001).

Uluslararası ilişkilerde, savaş sonrası dönemin büyük bir bölümünde zenginle yoksul arasındaki yeniden bölüşüm meselelerini –uluslararası ekonomiyle uluslararası siyaset arasındaki ayrımı muhafaza ederek ve küresel yönetimi, büyük ölçüde, sınırlı çeşitlilikteki kolektif malların verimli bir şekilde tedariki üzerinden tanımlayarak– depolitize etmek hem teorik hem de pratik açıdan siyaseten elverişli bir çözüm olduysa da, bu artık geçerli değil. Siyasal ve etik meseleler Kuzey-Güney tartışmalarına gittikçe daha erken dâhil ediliyor. Şüphesiz ki, bağımlılık teorisinin daha kaba versiyonları 1960'larda ve 1970'lerde "gelişme sorunu"yla ilgili olarak hüküm süren, liberal ekonomiye yönelik "güneyli" yapısalcı eleştirileriyle birlikte, yirmi birinci yüzyılda, etkilerinden çok şey kaybettiler (bir değerlendirme için bkz. Cox, 1979). Fakat bu, Kuzey ve Güney arasındaki asimetrik ekonomik bölünmenin uluslararası araştırma ve politika oluşturma gündeminden silindiğine dair işaretler verdiği şeklinde anlaşılmamalı. Benzer şekilde, diğer teoriler de küresel politika oluşturmayla ilgili topluluklarda seslerini duyurmaya başladılar. Aslında yirminci yüzyılın ayrıştırılabilir ölçüde mer-

kantilist bir içeriğe sahip olan (örneğin Viner [1948]) ve ekonomik yetiler temelinde devlet işleriyle ve (özellikle ABD'nin 11 Eylül'den sonra izlediği dış politika vasıtasıyla) devletler arası ilişkilerdeki asimetrilerle ilgilenen teorileri de yeniden moda oldular (Higgott, 2004). Normatif siyaset felsefesinin USE'ye geçmişe göre daha güçlü müdahale etmemesi halinde bu teoriler gelişecektir.

USE'de Siyaset Felsefesine Olan Talep

USE bir dizi normatif varsayımı hep yanında taşısa da, özünde, üzerinde iyice düşünülmüş ve tutarlı bir adalet ve hakkaniyet etiğini ve (temsil, hesap verebilirlik ve meşruiyet anlamında) demokrasi etiğini henüz geliştirebilmiş değildir. Siyaset felsefesindeki önemli çalışmaları yakalama çabası henüz emekleme aşamasındadır; keza felsefenin devlet düzeyinin ötesinde etkin bir şekilde işleyebilme kapasitesi de emekleme aşamasındadır. Fakat her iki perspektiften önemli bir akım ortaya çıkmaktadır. Entelektüel alandaki moda, küreselleşmenin, ya da daha özelde yirminci yüzyılın sonlarında/yirmi birinci yüzyılın başlarında ortaya çıkan küreselleşmeye yönelik meydan okumaların (kimisine göre "geri tepme"nin) şekillendirdiği bir değişimden geçmektedir. Bu iki şekilde olmuştur. İlk olarak küreselleşme, hem teorik anlamda hem de politika anlamında iktisat teorisinin, özellikle geliştirilmiş toplu ekonomik büyümeyle yoksulluğun giderilmesi arasında varsayılan ilişkiyle ilgili olan merkezî öğretilerinden bir kısmına meydan okur. İkinci olarak, küreselleşmenin mevcut uluslararası ekonomik yönetim yapıları üzerindeki etkisiyle ilgili, özellikle etik yönetsel ve siyasal süreçlere dair yeni sorular sorar. Kısaca küreselleşme, modern devletle ilgili siyaset felsefesinin iki ana kavramı –adalet ve demokrasi– üzerine düşünme biçimimizi değiştirir.

İyi bilindiği gibi küreselleşme "geri tepme"si, ancak 1997'de Doğu Asya'dan nakit kaçışlarının sözde "mucize" ekonomilerin birçoğunu kırmasıyla ivme kazandı (Higgott, 2000). Kasım 1999'da Seattle'da Milenyum Ticaret Turu önerisine karşı başlayan protestolar küreselleşmeyle ilgili etik tartışmanın artık ikincil bir söylem olamayacağını o tarihten itibaren kesinlediler. Seattle küreselleşmeyi anaakım ekonomik çerçeve içerisinden destekleyenlerin (bkz. Bhagwati, 2004; Wolf, 2004), "başka alternatif yok" teranesini tekrar etmekten ziyade küresel ekonominin gelişme şeklini haklılaştırmak zorunda olduklarını ilk kez fark etmelerini sağladı.

Küreselleşmenin ciddi ve uzun vadeli etik analizi böylece başlamıştı. Devletlerin ulusal ekonomileri yönettikleriyle ilgili küreselleşme öncesi varsayımları artık eski güçlerini kaybetmişlerdi. Adaletin (özellikle sosyo-ekonomik bölüşüm meselesi) ve demokrasinin (özellikle temsil ve hesap verebilirliğin) sınırları üzerine normatif tartışmalar, artık, sadece ulusal sınırlara sahip ulusal kamulara münhasır bir şekilde yürütülemiyor. İstikrarlı kimliklerin olduğunu ve otoritenin –genelde devletin– hatlarının keskin bir şekilde belirlendiğini varsayan, adaletin gerçekleşebileceği bir Wesphalia atlası artık aksiyomatik olarak kabul edilemez. Küreselleşmenin etkisiyle siyasetin sınırları çözülüyor ve güçlü toplumsal bağlar geriliyor.

Belirli bir devlette, vatandaşlarla devlet arasındaki toplumsal bağı devam ettirmek için sadece toplumsal ilişkilerin adil bir şekilde düzenlenmesine odaklanmak artık yeterli değil (Devetak ve Higgott, 1999). Özellikle ağların ve diğer üçüncü sektör aktörlerinin çağdaş uluslararası ilişkilerdeki rollerine yönelik ilginin artmasıyla birlikte, bu konudaki tartışmalar devletçi paradigmanın ötesine geçmeye başladı. Politika spektrumundaki devlet dışı regülasyon ve etkileşime dair gittikçe daha da karmaşıklaşan anlama biçimleri hem USE'de hem uluslararası ilişkilerde hem de kamu politikası alanında çalışmalar yürüten araştırmacıları benzer şekilde rahatsız ediyor (diğerlerinin yanı sıra bkz. Reinecke, 1998; Braithwaite ve Drahos, 2000; Keck ve Sikkink, 1999; Sinclair, 2000; Risse, 2002; Stone, 2002; Slaughter, 2004).

Siyaset felsefesinin konuları büyük ölçüde aynı kalırken analitik çerçeve değişmektedir. Küreselleşmenin gelişmesi ve küreselleşmiş bir dünyadaki çok düzeyli yönetim, demokrasi ve küresel adalet teorileri için önemli bir meydan okumayı temsil etmektedir. Adalet uluslararası bir bağlamda ele alındığında, pek tabii ki, karmaşık ve çok boyutlu bir terimdir. Bu bölümde adalet, ekonomik (eşitsizlik ve az gelişmişlikle bağlantılı olarak) ve siyasal açılardan (küresel demokrasi açığıyla bağlantı olarak) ele alınmaktadır. Fakat adaletin, çevre, insan hakları ve kültürel haklar gibi küresel adalet teorisi açısından önemli boyutları da göz önüne alınmaktadır (Linklater, 1999; Shue, 1999). Demokrasi ve adaletin analizine yönelik siyasal boyutların, adaletin "katılım eşitliği" olarak görüldüğü ve siyasetin adil bölüşüm mücadelesinin hangi düzeyde gerçekleştiğini belirlediği, Nancy Fraser'ın (2005) ifadesiyle "Westphalia sonrası demokratik adalet teorisi"ne doğru paradigmatik değişimi yansıtması gerekir. Bu felsefi muhakeme tarzı, küresel ekonomik karar alma kurumlarında ve aslında bu kurumların ötesinde

hâkim olması gereken temsilin doğası üzerine USE'de yürütülen tartışmalara uygundur.

USE, büyük ölçüde yirminci yüzyılda Uİ alanında yer alması nedeniyle, Güney'in gelişmekte olan ve yoksul ülkelerinin pahasına Kuzey'in gelişmiş, zengin ve güçlü ülkelerine odaklanmaya eğilimli olmuştur. Fakat yüzyıl dönümünden itibaren USE alanında çalışma yürüten gittikçe daha fazla sayıda araştırmacı, az gelişmiş ve yoksul bölgeler üzerine USE kapsamında düşünmeye başladı (bkz. Phillips, 2005); ancak, eşitsizlik ve adalet gibi kilit önemdeki konular söz konusu olduğunda normatif felsefeden herhangi bir destek almadılar. Fakat gelişmeyle ilgili meseleler, USE ve normatif felsefe arasındaki mesafe geçmişe kıyasla azalıyor. USE'nin gelişmeci boyutunun önemindeki artış, ulus-devlet düzeyinin ötesindeki bölgelerde ve forumlarda ve özellikle gelişmekte olan ülkeler bağlamında hakların ve adaletin doğasının açıklanmasında ve geliştirilmesinde normatif felsefeden daha fazla rol oynamasını talep ediyor.

Örneklemek gerekirse, Charles Beitz, Amartya Sen ve Thomas Pogge gibi siyaset felsefecileri, yirminci yüzyılın sonlarında ve yirmi birinci yüzyılın başlarında bu tartışmaların – aslen zenginlerin yoksullara karşı yükümlülükleriyle ilgili tartışmaların – başlatılmasında ufuk açıcı bir rol oynadılar. Beitz ([1979] 2000; 1999) kozmopolit bir perspektiften yola çıkarak ve küreselleşen bir dünyanın çözülen sınırlarının farkında olarak Rawls'un (1999), toplumlar arasındaki adil bölüşümün ne uygun ne de arzu edilebilir olduğuna dair daha komünitaryen bakışına karşı çıkmıştır. Rawls'un *Halkların Yasası'nı (Law of Peoples)* tartışmak için uygun değilse de (bu konuda bkz. Brown, 2002; Martin ve Reidy, 2006), Pogge, Rawls'un, en dezavantajlı olan(lar)ı destekleyen "farklılık ilkesi"nin modern devlet sisteminin kurucu üyelerinin sınırlarının ötesine doğru genişletilebileceği yönünde, uygulamaya dönük olmasa da, makul bir normatif argüman geliştirmiştir.

Pogge (2001; 2002; 2005) adalet, yoksulluk, insan hakları ve zengin gelişmiş dünyanın otomatik hak sahipliğine karşı meydan okumayla ilgili çalışmalarında bu argüman hattını daha da ilerletmiştir. Pogge USE'deki merkezî meselelere doğrudan değinir ve çevresel yıkımın ve gelişmekte olan dünyanın yoksulluğunun (özellikle kıtlığın) zengin, gelişmiş dünyanın aşırı yaşam tarzıyla nasıl bir nedensel ilişki içerisinde olduğunu gösterir. Sen (1999), özgürlük, adalet ve sorumluluğun gelişme açısından önemi üzerine tartışmasında Pogge'ninkine benzer argümanlar geliştirir –ancak, analizle-

rinin politikaya yönelik içerimleri konusunda ayrı düşecekleri kesindir. Sen, ekonomi alanındaki yetkinliğini göstererek, Pogge'nin daha müdahaleci, girift yeniden bölüştürücü vergi önerilerini içeren refahçı yaklaşımından ziyade piyasa çözümlerini (*gerçek* serbest ticareti) savunur.

Buna rağmen, zengin Batı'nın gelişmiş devletlerinin ve bu devletlerin vatandaşlarının bakışından USE'nin büyük bir bölümündeki düşünme tarzı hâlâ gündelik hayata dayandırılır. Örneğin, sınırları Kuzey-Güney temelinde tartışılan çağdaş küresel ticaret gündemini ele alacak olursak, neoklasik ekonomi kapsamındaki ticaret teorisi hâkim "soyutlanmış rasyonalite"nin normlarına öncelik verir. Fakat gelişmiş ülkelerdeki politika oluşturucuların çoğunluğu "bağlamsal rasyonalite"nin normuna ve politika oluşturmanın iliştirilmiş siyasal bağlamlarına öncelik verirler (bu hat üzerindeki rakip rasyonaliteler üzerine bir tartışma için bkz. Lindblom, 1990 ve Brint, 1994). Bu, politika oluşturma açısından, sıklıkla, Kuzey-Güney arasındaki bölünmeleri pekiştiren farklı iddialara yol açar. Gelişmekte olan ülkelerdeki politika oluşturucuların birçoğunun soyutlanmış rasyonalitenin ilkelerini benimsemeye isteksiz olmaları, genelde, taleplerinin uluslararası karar alma ortamlarında ciddiye alınmadığı anlamına gelir.

Aslında Arendt'in (1973, s. 269-84) belirtildiği gibi, kullandıkları muhakeme tarzı soyutlanmış rasyonaliteyle uyumlu olmadığı için bu süreçlerde, genelde, "hak sahibi olma hakkı"nı kaybettikleri söylenebilir. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin büyük bir kısmında, uluslararası ekonomik karar alma süreçlerinin temelinde yatan soyutlanmış rasyonalite dünya ekonomisinin yönetim yapılarını (özellikle Güneyli) eleştirmenlerden muaf ve böylelikle demokratik kontrolün daha geniş yayılımı karşısında dirençli kıldı (bkz. Cox, 1997). Adaletsizliği bertaraf etme çabaları soyutlanmış rasyonaliteyle bağlamsal rasyonalite arasındaki ilişkinin yeniden dengelenmesini gerektirmektedir. Bu, felsefecinin işidir. Bilimsel bir uğraş olabilir; fakat politikaya çok büyük gölge düşürür. Bağlamsal rasyonaliteyi meşru bir politika normu olarak kabul ettirmeden, USE'deki –özellikle Kuzey-Güney gelişmesiyle ilgili– birçok tartışmada ilerleme kaydetmemiz pek mümkün değil.

Ancak, adaletle ilgili soruların doğru alanlarda ne derece duyulduklarını belirlemek açısından rakip rasyonaliteler tek ölçüt değildir. Devlet sisteminin asimetrik yapısının hâlâ, gelişmekte olan dünyanın küresel politika oluşturma sürecine dâhil edilmesi ya da süreçten dışlanmasının en güçlü belirleyicisi olmaya devam ettiği şüphe götürmez. Westphalia devlet sistemi

son yıllardaki saldırılara rağmen, adaletle ilgili soruların sorulacağı alanların kurumsallaşmasında anahtar unsur olmaya devam etmektedir. Ek olarak, son yıllardaki kozmopolitan siyaset teorisi gittikçe daha da geliştiği halde (bkz. Held, 2005; Caney, 2005; Dryzek, 2006), küresel düzeyde bir adalet anlayışını özellikle anlamlı bir şekilde henüz kuramadık. Aslında kozmopolitan teorinin gerçek önemi bizatihi küresel yönetim için kurumsal bir tasarım sunmasından ziyade (örneğin Habermas, 2001), yönetim konusu üzerine devletin ötesinde yürütülen tartışmayı yerleştirebileceğimiz bir düşünme biçimi ya da etik söylem olmasından kaynaklanır. Bu teorinin gücünün büyüklüğü, küresel ekonomi üzerine yürütülen tartışmalara ve yirminci yüzyılın son aşamalarındaki küresel ekonomik yönetim yapılarının analizine, teknik ekonomi literatüründe pek karşılaşmadığımız şekilde etiği eklemesidir (bkz. Brassett ve Higgott, 2003; Brassett ve Bulley, 2006).

Küreselleşme, demokratik toplulukların teritoryal devlet kapsamındaki politika oluşturma süreci üzerindeki etkisini azaltırken, demokrasi ve adalet dili küresel bir bağlamda daha önemli bir retorik rol üstlendi. Ulus-devlet demokratik katılım için bir araç olması açısından sorunlu hale gelince küresel düzeyde demokratik katılım talebi daha da güçlendi. Ama bunun devam etmesini sağlamak pek tabii ki zor. Asimetrik devletler dünyasındaki prosedürel kuralların adil ve demokratik bir şekilde uygulanmasını sağlamak hep zor olacaktır. Bu, artık küresel karar alma süreçlerinde yer talep eden diğer devlet-dışı aktörlerin (HDÖ'lerin, küresel toplumsal hareketlerin ve diğer sivil toplum aktörlerinin) öneminin artmasına rağmen böyle olmaya devam edecektir (bkz. Mathews, 1997; Lynch, 1998; Florini, 2003).

Yönetişim ve meşruiyet

Küresel alanda geniş çaplı sivil toplum faaliyetleriyle ilgili gelişmeler, mevcut küresel ekonomik karar alma yapılarının meşruiyetinin karşı karşıya olduğu riskleri artırdı. Söz konusu yapılar, artık, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin büyük bir bölümünde olduğu şekilde meşrulaştırılamıyorlar. Savaş sonrası dönemde, uluslararası ekonomik kuruluşlar için hâkim olan yönetişim anlayışına göre bu kurumlar kolektif malların verimli tedarikçileriydiler –bunu "küresel yönetişim I (KYI)" olarak adlandırıyorum. Yönetişimin araçları (özellikle uluslararası finans kurumları), alıcıları için tedarik ettikleri kolektif malların belirlenmesinde ve dağıtımında başat bir role sahip olmayı planlamıyorlardı. Küresel yönetişim temsil ve hesap verebilirlik-

le ilgili teorik bir sorun olmaktan ziyade verimli paylaşımla ilgili teknik bir meseleydi.

Küreselleşme ve teritoryal devletin ötesinde temsil talebinin büyümesi bu durumu değiştirmiştir. DTÖ gibi çok katmanlı ekonomik bir kurumun, teritoryal devletin sınırlarının ötesinde sadece etkin ve verimli bir politika oluşturma kurumu olması yeterli değildir (KYI); aynı zamanda dünya ekonomisinin hızla küreselleşmesiyle küresel politikanın çok daha yavaş ilerleyen küreselleşmesinden – iki hızlı küreselleşme sürecinden - kaynaklanan demokrasi açığının da ortadan kaldırması gerekir. Temsilin, hesap verebilirliğin ve adaletin sağlanmasına odaklanan bir küresel yönetişim teorisine ihtiyaç duyar – bunu küresel yönetişim II (KYII) olarak adlandırabiliriz.

KYI ile KYII arasındaki uçurumun kapatılmasında mevcut çok katmanlı kurumların bir rolünün olup olamayacağı ya da olması gerekip gerekmediği sorusunun yirmi birinci yüzyılın başlarında gittikçe daha tartışmalı bir konu haline geldiği açık. Bütün katılımcıların çıkarlarını gözeterek, hesap verebilir ve şeffaf bir şekilde işbirliğini benimsemeleri ve geliştirmeleri –ve sistem üzerinde yeni baskılar ortaya çıktıkça sorun çözücü stratejiler sunmaları– gerektiğinin ziyadesiyle sorunsuz bir argüman olduğu söylenebilir. Fakat DTÖ gibi kurumlardaki sonuçları açıklarken prosedürel adaletten ziyade iktidar asimetrileri anahtar unsur olmaya devam ettiği için özellikle müzakere sürecinde, bu kurumlar "küresel kamu malları"ndan ziyade ve öncelikle gelişmiş dünyadaki çıkarlara hizmet eden "kulüp mallar"ın tedarikinde araç olarak görülmektedir. 2006'da düzenlenen çok taraflı ticaret görüşmeleri kapsamındaki Doha raundu, kısmen, dünyanın yoksullarının, dünyanın zenginlerinin dayattıkları alt-optimal ve asimetrik anlaşmalar olarak gördükleri düzenlemelere karşı gittikçe daha fazla direnmeye başladıkları için başarısız oldu. Kural koyucular ile kurallara uyanlar arasındaki ilişki değişiyor. Küresel ekonomik kurumlarda alınan kararlardan etkilenenler, bu kararların alınmasında söz sahibi olma hakları olduğuna dair kanaatlerini gittikçe daha fazla seslendiriyorlar.

Bu durumda bir sonraki adım KYII'nin geliştirilmesi olmalıdır. Bu adımların mütevazı olması gerekebilir. Küreselleşme karşı hareketlerde yer alan radikal dönüşümcülere (örneğin bkz. www.globalsouth.org) hitap etmeyecekleri ya da kozmopolitan siyaset teorisinin büyük bir kısmında (örneğin Held, 2005) yer alan "iç demokratik analoji"nin küreselleşmesini temel alan ideal-tip küresel demokrasiyi (evrensel katılımla birlikte) getirmeyecekleri

şüphe götürmez. Bundan ziyade ve daha mütevazı bir şekilde, *hesap verebilirliğin* mevcut ve doğmakta olan örüntülerini meşruiyete giden bir hat olarak artırma ve bazı durumlarda yerleşikleştirme kapasitemizi geliştirmemiz daha anlamlı olabilir. Küresel düzeyde herhangi bir kurumsallaşmış, ciddi denetleme ve dengeleme sistemi yoktur. Ve başat güçler (özellikle bir hegemon) mevcut kurumsal kısıtlamaları yok saymayı tercih ettiği takdirde, söz konusu kısıtlamaların bu güçlerin davranışlarında çok az etkisi olduğuna yirmi birinci yüzyılda tanık olduk. Dolayısıyla, KYİ'yi geliştireceksek ele almamız gereken sorunlar şunlardır:

> Demokrasi ve hesap verebilirlik nosyonlarını birbirinden nasıl ayırırız? Diğer bir ifadeyle, zorunlu olarak, özünde liberal, Batılı, "yerli" bir demokrasi teorisinden çıkmayan hesap verebilirlik ilkeleri tayin edebilir miyiz?
>
> Meşruiyet nosyonunu hesap verebilirlikten nasıl ayırırız – ayırabilir miyiz?
>
> Küresel bir demokrasinin yokluğunda küresel hesap verebilirliği düşünmek mümkün müdür?

"Hesap verebilir" olmak "meşruiyet normları"nın mevcut olduğunu varsayar; ancak, bu demokratik olmak demek değildir. Küresel yönetişim üzerine yürütülen çağdaş analizlerin çoğunda demokrasi ve hesap verebilirlik gereğinden fazla sıklıkla ve çok yanlış bir şekilde birleştirilir. Belirli bir devlet bağlamında, tam katılımın olduğu doğrudan demokrasi temsilî yönetimin ideal tipi olarak gösterilir (bkz. Dahl, 1999). Küresel yönetişim bu ideal tipe hiçbir zaman yakınlaşmayacaktır. Küresel yönetişim teorisyenlerinin, bu ideal tipe referansla alt-optimal olmasına rağmen anlamlı ölçüde hesap verebilirliği sağlayan bir durumu tasarlamaları gerekmektedir. Grant ve Keohane (2005) hesap verebilirliğin iki türünden bahsederler – katılım eksenli hesap verebilirlik ve vekalet eksenli hesap verebilirlik.

IMF ve Dünya Bankası gibi kurumlar, teoride, kurucuları olan yönetimler ve genişleyen katılımcı bir hatta destek olmayı amaçladıkları gelişmekte olan ülkeler karşısında hesap verirler. Tam da bu anlamda, geleneksel olarak daha güçsüz aktörlerin güçlenmesinin içerimlerine bağlı olarak katılım ve temsil olarak hesap verebilirlik ve bununla bağlantılı olarak demokrasi sıklıkla birleştiriliyor ve karıştırılıyor. Söz konusu karıştırma, genelde hatalı bir şekilde, uluslararası kurumların meşruiyetine karşı çıkmamıza neden oluyor. Bu kurumların, "yerel analoji"nin ölçütleriyle uyumlu bir şekilde demokratik olmak gerekmeden meşru ve kısmen hesap verebilir olmaları mümkün mü?

Gayri meşruluk retoriği, küreselleşme karşıtı hareketlerin elinde (ve ABD'deki, sesleri gittikçe daha tiz çıkan ekonomik milliyetçilerle) daha da güçlenmiştir. Bu güçlenme, özellikle çok katmanlı ticaret rejimi bağlamında gözlemlenebilir. Uluslarası kurumlar birçok açıdan, aslında hesap verebilirdirler. Yanı sıra bu kurumları eleştiren NGO'lara kıyasla hesap vermeye genelde daha açıktırlar. Ancak, yerel analoji üzerine temellenen demokratik teoriyle meşruiyeti özdeşleştirenleri tatmin edecek şekilde hesap verebilir değildirler.

KYII'den sonuç alabilmek için –KYII'nin küresel siyasette önde gelen aktörlerin oluşturduğu geniş grup tarafından kabul edilebilmesi ve aynı zamanda, KYI'i güçlendirmesi için– bugün gerçekleştirilmesi mümkün olmayan kozmopolitan küresel demokratik yönetim anlayışıyla (küreselleştirilmiş yerel analojiyle) yerel anlamda tamamen demokratik olmaması muhtemel, ama küresel kamu politikasında gerçekten siyasal etkiye sahip olabilecek hesap verebilirlik sistemleri arasındaki kökten farkların kavranması gerekmektedir. Küresel kamu politikasında "meşruiyet" talepleri, ya da daha ziyade meşruiyetin olmadığı iddiaları daha güçsüz aktörlerin bugünkü küresel düzenin asimetrik iktidar yapısını reddetmeleri için bir örtmece işlevi görür. Bu talihsiz bir siyasal gerçekliktir ve gelişmekte olan ülkelerin, gelişmiş ülkelerin tercih ettikle enformel, katı kurallarla işlemeyen ve esnek yaklaşımların aksine hukuki araçlara dayanan, formelleştirilmiş, kurallara dayalı karar alma süreçlerini güçlü bir şekilde tercih etmelerinin nedeni budur. Hukuki araçların olmadığı durumlarda, özellikle sivil toplumdaki nüfuzu gittikçe artan devlet dışı aktörlerin dile getirdikleri şekliyle "küresel kamuoyu" gibi, diğer ve genelde daha az etkili olan tahminler öne çıkarılmalıdır.

Westphalia düzeninin kesinlikleri geride kaldıkça hesap verebilirliği temin etmek daha da zorlaşıyor. Hesap verebilirlik uzunca bir zaman yerel analojiden yola çıkılarak, katılımın genişlemesiyle bir tutulan *demokratik* hesap verebilirlikle özdeşleştirildi. KYII'de daha fazla yol almak için, derhal gerçekleştirilebilen ve elde edilebilir küresel demokrasiyi hayal etmememiz gerekiyor. Bunun yerine Grant ve Keohane'nin (2005, s. 21) ileri sürdükleri gibi "oldukça fazla çeşitlilikte iktidar sahibinin olduğu ve merkezî bir yönetimin olmadığı bir dünyada iktidarın kötüye kullanılmasını nasıl sınırlandıracağımızı bulma"ya çalışmalıyız. Grant ve Keohane'den devamla: "Salt demokratik hesap verebilirlikten ziyade farklı hesap verme mekanizmaları-

nın işlemesi için gereken koşullara odaklanırsak eğer, hesap verebilirliği geliştirmek için uygulanabilir faaliyet fırsatlarını yakalayabiliriz"

Ancak bugüne kadar, kurallara uyanlara küresel kamu mallarını tedarik edecek olan uluslararası kurumlar için gereken meşruiyeti sağlamak ya da yeniden yaratmak için anlamlı hesap verebilirlik anlayışlarının nasıl geliştirileceği konusunda uzlaşmayla ilgili pek bir gelişme kaydedilememiştir. Kurumsal kural koyucular (ki, gelişmiş dünyadadırlar) KYI'e öncelik vermeye eğilimlidirler; kurallara uyanlar ise (ki, gelişmekte olan ülkelerdeki hükümet yetkilileri ve sivil toplum aktörleridir) KYII'ye öncelik vermeye eğilimlidirler. Dolayısıyla, kural koyucularla kurallara uyanlar arasındaki herhangi bir müzakerenin başarılı olmasıyla olmaması arasındaki muhtemel fark, herhangi bir pazarlığın adalet ve hakkaniyet ilkelerine ne ölçüde dayandığıyla ilgili olacaktır. "Soyutlanmış rasyonalite"yi savunanlar açısından irrasyonel olsa da, "usül olarak adalet" çoğunlukla gelişmekte olan ülkelerin kural koyucuları için "sonuç olarak adalet" kadar önemlidir.

Bu alanlardaki yetilerimizi geliştirmek KYII'yi ilerletmeyi hedefleyen bir araştırma gündeminin merkezinde durmalıdır. Bu, soyut teori geliştirme değildir. Bu tür faaliyetler, her ne kadar tedrici bir şekilde geliştirilseler de, başarılı olduklarında er ya da geç politika üzerine çok büyük gölge düşüreceklerdir. Bu faaliyetler olmadan DTÖ gibi uluslarası ekonomik kurumların daha uzun vadeli meşruiyeti, yirmi birinci yüzyılın başlarında olduğundan çok daha fazla zorlamayla karşılaşacaktır. KYI ile KYII arasındaki ilişki, adalet, süreç ve demokrasi arasındaki, ulusal düzeydeki yakın ilişkiyi olduğu kadar küresel düzeydeki yakın ilişkiyi açığa çıkarır. KYI tek başına adaleti sağlayamaz. Siyaset teorisyenleri, bugünkü küresel düzende KYI ve KYII'yi bağlantılandırmanın uygulanabilir bir yöntemini hâlâ bulamamışlardır. Cecilia Albin'in (2001 ve 2003) gösterdiği gibi "usül"le ilgili sorular "sonuç"la ilgili sorularla eşit öneme sahiptir; usülle ilgili hakkaniyet çok katmanlı ticaret anlaşmalarında sonuç hakkaniyetini garanti altına almak için yeterli olmasa da zorunlu bir koşuldur. Bu sorular, normatif teoriyle uygulamada USE'nin bir araya geldiği yirmi birinci yüzyılın başları için birinci dereceden sorulardır.

Benzer şekilde, "Kıta Avrupa'sı" eylem teorileri, özellikle Habermas'ın geliştirdiği türden iletişimsel eylem ve müzakereci demokrasi teorileri DTÖ gibi kuruluşlardaki karar alma sürecinin meşruiyetinin nasıl geliştirileceği üzerine yürütülen tartışmalarda da bulunabilir. (Kapoor, 2005). İlginçtir ki,

uluslararası ekonomik kurumlar, genel olarak müzakereci demokrasinin – öncelikle zora dayalı karar alma, sahte uzlaşma ve eşitsiz sonuçlara yol açan güç siyaseti teamülleriyle– geleneksel işleyiş biçimlerini açığa çıkarma yolu olarak potansiyel faydasını ciddiye almaya başlıyorlar. Gelişmiş müzakereci demokrasi, güç asimetrilerini azaltmanın ve örneğin çok katmanlı ticaret görüşmeleri bağlamında geçerli olan pazarlık sürecinden daha hakkaniyetli bir pazarlık sürecinin temin edilmesine yardımcı olmanın bir yolu olarak da incelenmektedir.

Bu bölümde USE'yle günümüz normatif siyaset felsefesi arasında, önemi gittikçe artan bazı bağlantılar olduğunu göstermeye çalıştım. Özellikle – günümüz USE'sindeki asli araştırma damarını oluşturan– küreselleşme tartışmaları, normatif araştırmalar alanında küresel eşitsizliklerle nasıl mücadele edileceğine ve daha adil bir uluslararası düzenin nasıl geliştirileceğine yönelik ilgiyi uyandırdı. Zenginliğin eşitsiz dağılımı, USE ve normatif teori arasındaki bağlantısı için merkezî öneme sahiptir. Bu bağlantı, benzer şekilde, adil bir uluslararası düzen arayışıyla uluslararası ilişkilerde demokrasi açığını bertaraf etme gereği arasında güçlü bir bağ olduğu anlamına gelir. USE perspektifinden bakıldığında "devletler sistemi"yle ortaya çıkmakta olan küresel sivil toplum arasındaki etkileşimin gittikçe artması bu ilişki dâhilindedir.

Söz konusu etkileşim bizi, henüz tamamlanmamış başat bir araştırma alanına yönlendirir. Daha kozmopolitan bir uluslararası yönetim biçimine yol açacak mıdır? Kozmopolitan teorinin büyük bir bölümü, küresel yönetimi KYI ve KYII'nin en iyi bileşenleriyle kurmak için kurumsal tasarıma dayanır. Ancak, bu tek başına yeterli değildir. Daha gelişmiş bir küresel demokrasi talep eden, küresel toplum içinde ortaya çıkan toplumsal güçlerin yapıcı bir şekilde dizginlenmesi için henüz bir yol bulunamamıştır. Bu güçlerin salt küresel çıkar grupları statüsüne gerilememeleri için "küresel bir kamusal alana özgür ve eşit erişimin hukuken kurumsallaşması vasıtasıyla gerçekleşecek daha zengin bir demokrasi anlayışı"na ihtiyacımız var (Bohman, 1999; ayrıca bkz. Ougaard ve Higgott, 2002 içindeki yazılar). Bu, hem ampirik hem de normatif analizlerde yeni ilerlemelerin kaydedilmesini gerektiren bir sorundur.

Sonuç

> Uluslararası siyaset teorisinin küresel siyasal ekonomiye göre konumu, kabaca, ulus-devletin siyaset teorisinin modern sanayi ekonomisinin gelişimine göre durduğu yerle aynıdır ... Demokratik devletin siyaset teorisinin siyasal-ekonomik değişime yetişmesi bir yüzyılın büyük bir bölümünü almıştır.
>
> Charles Beitz, "Sosyal ve kozmopolitan liberalism" (Social and cosmopolitan liberalism), s. 515

Bu bölüm, USE alanındaki araştırmalara genel bir bakış sundu. Her gözden geçirme açısından kaçınılmaz olduğu gibi, elinizdeki değerlendirme de taraflıdır. Fakat felsefeye bir kılavuz sunma ihtiyacının farkında olarak, USE'nin felsefeciler açısından ilgi çekebilecek unsurları tespit edilmeye çalışıldı; dolayısıyla bir araştırma alanı olarak USE'yi kuşatan entelektüel kökenler, çağdaş düşünce tarzları ve ihtilaflı metodolojik konulara odaklanıldı. Bu son tartışma, hiçbir şekilde eksiksiz olmamıştır. Daha ziyade, hem normatif teorisyenin hem de USE alanındaki araştırmacının –ayrı ayrı değil– birlikte ilişkilenecekleri, yirmi birinci yüzyıl için bir araştırma gündeminin ana çerçevesi olarak düşünülebilecek olan şeyi tayin etti. Küresel (ekonomi) yönetimi üzerine yeni gelişen küresel iletişimin, sadece etkin ve verimli sorun çözme değil, aynı zamanda küresel ekonomi yönetimi için daha adil bir gündemin geliştirilmesini hedefleyen, normatif, aslında açık bir şekilde etik bir yaklaşım olarak anlaşılması gerektiği için bunun, böyle olduğu ileri sürülmüştür.

Esasen, günümüzde küreselleşme koşulları altında merkezî soru –daha eşit bir bölüşüm sistemini nasıl geliştiririz ve bölüşümün ve temsilin müzakere edilmesi için gereken müzakere etme işlevine sahip siyasal kurumsal çerçeveler anlaşmadıklarında ekonomik küreselleşmeden etkilenenlerin daha fazla temsilini nasıl temin edebiliriz sorusu– hem uluslararası siyasal ekonomi alanındaki araştırmacının hem normatif siyaset teorisyeninin becerilerini işe koşmayı gerektirir. Beitz'in de işaret ettiği gibi, yapılması gereken bir iş var. Bunun da "bir yüzyıl" almayacağını umalım.

Çeviri: **Simten Coşar**

Kaynakça

Albin, C.: *Justice and Fairness in International Negotiation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

–:'Negotiating international cooperation', Review of International Studies, 29, 3 (2003), 36585.

Apter, D.: 'Structure, contingency and choice: a comparison of trends and tendencies in political science', *Schools of Thought: Twenty-Five Years of Interpretative Social Science içinde*, der. J. W. Scott ve D. Keates (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

Arendt, H.: *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace, 1973); Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm*, çev. Bahadir Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014); *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014); *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*, çev. İsmail Serin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

Ashley, R. ve Walker, R. B. J.: 'Speaking the language of exile: dissident thought in international studies', Special Issue, *International Studies Quarterly*, 34, 3 (1990).

Barnett, M. ve Duvall, R., der.: *Power in Global Governance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Basu, K.: 'Introduction', *Readings in Political Economy içinde*, der. K. Basu (Oxford: Blackwell, 2003).

Beitz, C.: (2000) *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000; Birinci Basım, 1979).

–:'Social and cosmopolitan liberalism', *International Affairs*, 75, 3 (1999), 515-30.

Bello, W.: *De-globalisation: Ideas for a New World Economy* (Londra: Zed Press, 2002).

Bhagwati, J.: *In Defence of Globalisation* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 2004).

Bohman, J.: 'International regimes and democratic governance: political equality and influence in global institutions', *International Affairs*, 75, 3 (1999), 499-515.

Bohman, J. ve Drahos, P.: *Global Business Regulation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Braithwaite, J. ve Drahos, P , *Global Business Regulation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Brassett, J. ve Bulley, D.: 'Ethics in world politics: cosmopolitanism and beyond', *International Politics*, 44, 1 (2006), 1-17.

Brassett, J. ve Higgott, R.: 'Building the normative dimensions of a global polity', *Review of International Studies*, 29 (Yaz) (2003), 29-55.

Breslin, S. vd., der.: *New Regionalism in the Global Political Economy* (Londra: Routledge, 2002).

Brint, S.: *In the Age of Experts: The Changing Role of Professionals in Politics and Public Life* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

Brown, C. J.: 'The construction of a realist utopia: John Rawls and international political theory', *Review of International Studies*, 28, 1 (2002), 5-22.

Caney, S.: *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Caporaso, J. ve Levine, D.: *Theories of Political Economy* (New York: Cambridge University Press, 1992).

Cardoso, F. H. ve Falleto, E.: *Dependency and Development in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1979).

Cerny, P.: 'Globalisation and the changing logic of collective action', *International Organization*, 49, 4 (1995), 595-625.

–: 'Paradoxes of the competition state: the dynamics of political globalisation', *Government and Opposition*, 32, 1 (1997), 251-74.

Chang, Ha-Joon: *Globalization, Economic Development and the Role of the State* (Londra: Zed Books, 2003).

Cohn, J.: 'What did political science forget about politics?' *The New Republic*, 25 Ekim (1999), 25-31.

Cox, R.: 'Ideologies and the new international economic order: reflections on some recent literature', *International Organization*, 32, 2 (1979), 257-302.

–:'Social forces, states and world orders: beyond international relations theory', *Millennium: Journal of International Studies*, 10, 2 (1981), 126-55.

–:*Power Production and World Order* (New York: Columbia University Press, 1987).

–: 'Democracy in hard times: economic globalization and the limits to liberal democracy', *The Transformation of Democracy? içinde*, der. A. McGrew (Cambridge: Polity Press, 1997).

Crane, G. T. ve Amawi, A., der.: *The Theoretical Evolution of International Political Economy: A Reader* (Londra: Oxford University Press, 1991).

Dahl, R. : *Modern Political Analysis* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1962)

–: 'Can international organisations be democratic?' *Democracy's Edge içinde, der.* I. Shapiro ve C. Hacker Gordon (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

de la Dehesa, G.: *Winners and Losers in Globalization* (Oxford: Blackwell, 2006).

Devetak, R. ve Higgott, R. : 'Justice unbound? Globalisation, states and the transformation of the social bond', *International Affairs*, 75, 3 (1999), 515-30.

Diehl, P. F. , der.: *The Politics of Global Governance: International Organisations in an Interdependent World* (Boulder, Col. : Lynn Reinner, 2001).

Dryzek, J.: *Deliberative Global Politics: Discourse and Democracy in a Divided World* (Cambridge: Polity Press, 2006).

Eichengreen, B.: 'Dental hygiene and nuclear war: how international relations looks at economics', *International Organization*, 52, 4 (1998), 993-1012.

Fine, B. : 'The triumph of economics: "Rationality can be dangerous to your reasoning", *Virtualism: A New Political Economy içinde*, der. J. G. Carrier ve D. Miller (New York: Berg, 1998).

Finnemore, M. ve Sikkink, K.: 'International norms and political change', *International Organization*, 52, 4 (1998), 887-918.

Florini, A. : *The Third Force: The Rose of Transnational Civil Society* (Tokyo: Japan Center for International Exchange/Carnegie Endowment, 2003).

Fraser, N. : 'Democratic justice in a globalising age: Thematizing the problem of the frame', *Varieties of World Making: Beyond Globalization içinde*, der. N. Karagiannis ve P. Wagner (Liverpool: Liverpool University Press, 2005).

Frieden, J. A. ve Lake, D., der.: *International Political Economy: Perspectives on Global Power and Wealth* (Londra: Routledge, 4. Basım, 2000).

Friedman, T.: *The Lexus and the Olive Tree* (New York: Harper Collins, 1999).

Gamble, A. : The new political economy', *Political Studies*, 43, 3 (1996), 516-30.

Germain, R. : *The International Organisation of Credit: States and Global Finance in the World Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Gill, S. , der.: *Gramsci, Historical Materialism and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

–: *Power and Resistance in the New World Order* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002).

Gill, S. ve Law, D. : *The Global Political Economy: Perspectives, Problems and Policies* (Baltimore, Md. : Johns Hopkins University Press, 1988).

Gilpin, R.: *Global Political Economy: Understanding the International Economic Order* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

Goodin, R. ve Pettit, P., der.: *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell (1995).

Goodin, R. ve Tilly, C., der.: *Oxford Handbook of Contextual Political Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Grande, E. ve Pauly, L., der.: *Complex Sovereignty: Reconstituting Authority in the 21st Century* (Toronto: University of Toronto Press, 2005).

Grant, R. W. ve Keohane, R. O.: 'Accountability and the abuses of power in world politics', *American Political Science Review*, 99, 1 (2005), 17-28.

Greico, J. : 'Anarchy and the limits of cooperation: a realist critique of the newest liberal institutionalism', *International Organization*, 42, 3 (1988), 485-508.

Habermas, J. : *The Post National Constellation* (Cambridge: Polity Press, 2001); Türkçesi: *Küreselleşme ve Millî Devletlerin Akıbeti*, çev. Medeni Beyaztaş (İstanbul: Bakış Yayınları, 2002).

Heilbroner, R. ve Milberg, W. *The Crisis of Vision in Modern Economic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Held, D. : *Global Covenant: The Social Democratic Alternatives to the Washington Consensus* (Cambridge: Polity Press, 2005).

–der. : *Debating Globalization* (Cambridge: Polity Press, 2005a).

Held, D. ve McGrew, A., der.: *Governing Globalisation: Power, Authority and Global Governance* (Cambridge: Polity Press, 2000).

–der.: *Globalisation/Anti-globalisation* (Cambridge: Polity Press, 2002).

Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D. ve Perraton, J.: *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Cambridge: Polity Press, 1999).

Helleiner, E. , States and the Re-emergence of Global Finance: From Bretton Woods to the 1990s (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Hewson, M. ve Sinclair, T. , der.: *Approaches to Global Governance Theory* (Albany: State University of New York Press, 1999).

Higgott, R. A.: 'Economics, politics and (international) political economy: the need for a balanced diet in an era of globalisation', *New Political Economy*, 4, 1 (1999), 23-36.

–:'Contested globalisation: new normative approaches', Review of International Studies, 26 (Aralık) (2000), 131-53.

–:'US foreign economic policy and the securitisation of globalisation', *International Politics*, 41 (Yaz) (2004), 147-75.

Higgott, R. A. ve Phillips, N.: 'Challenging triumphalism and convergence: the limits of global liberalisation in Asia and Latin America', *Review of International Studies*, 26, 3 (2000), 359-79.

Higgott, R. A. ve Payne, A. J., der.: *The New Political Economy of Globalisation*, 2 cilt (Aldershot: Edward Elgar, 2000).

Hirschmann, A. O. : *National Power and the Structure of Foreign Trade* (Berkeley: University of California Press, 1945).

–:*The Passions and the Interests* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977).

–:'Against parsimony: three easy ways of complicating some categories of economic discourse', *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays içinde*, der. A. O. Hirschmann (New York: Viking Books, 1986).

Hollis, M. ve Smith, S.: *Explanation and Understanding in International Relations* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

Kahler, M. ve Lake, D. A., der.: *Governance in a Global Economy: Political Authority in Transition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

Kapoor, I. : 'Participatory development, complicity and desire: deliberative democracy and the WTO', *Review of International Political Economy*, 113 (2005), 522-41.

Katzenstein, P. , A World of Regions: Asia and Europe in the American Imperium (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005).

Katzentsein, P. , Keohane, R. O. ve Krasner, S. 'International organization and the study of world politics', *International Organization*, 52, 4 (1998), 463-85.

Keck, M. ve Sikkink, K. : 'Transnational advocacy networks in international and regional politics', *International Social Science Journal*, 51 (1999), 89-101.

Keohane, R. 'International institutions: two approaches', *International Studies Quarterly*, 32, 4 (1988), 379-96.

–:*International Institutions and State Power* (Boulder, Col. : Westview Press, 1989).

–:*Power and Governance in a Partially Globalised World* (Boulder, Col. : Westview Press, 2002).

Keohane, R. ve Milner, H. , der. : *Internationalization and Domestic Politics* (New York: Cambridge University Press, 1996).

Keohane, R. ve Nye, J. der. : *Transnational Relations and World Politics* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1970).

–:*Power and Interdependence: World Politics in Transition* (Boston, Mass. : Little Brown, 1977).

Kesselman, M. : *The Politics of Globalisation: A Reader* (New York: Houghton Mifflin, 2006).

Krugman, P. : *The Return of Depression Economics* (Londra: Allen Lane, The Penguin Press, 1999).

Laponce, J. : 'Drunken walk or functional evolution', *Contemporary Empirical Political Theory içinde*, der. K. R. Monroe (Los Angeles: University of California Press, 1997).

Lindblom, C. : *Inquiry and Change* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1990).

Linklater, A. : 'The evolving spheres of international justice', *International Affairs*, 75, 3 (1999), 473-82.

Luttwak, E. : *Turbo Capitalism: Winners and Losers in the Global Economy* (Londra: Weidenfield and Nicholson, 1998).

Lynch, C. : 'Social movements and the problem of globalization', *Alternatives*, 23, 2 (1998), 149-73.

Martin, L. : 'International economic institutions', *The Oxford Handbook of Political Institutions içinde*, der. R. Rhodes, S. Binder ve B. Rockman (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Martin, L. ve Simmons, B.: 'Theories and empirical studies of international institutions', P. Katzentsein, R. O. Keohane ve S. Krasner içinde, *International Organization*, 52, 4 (1998), 729-58.

Martin, R. ve Reidy, D., der: *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia* (Oxford: Blackwell, 2006).

Mathews, J. T. : 'Power shift', *Foreign Affairs*, (Ocak/Şubat 1997), 50-66.

McGrew, A. : 'From global governance to good governance: theories and prospects of democratizing the global polity', *The Global Polity içinde*, der. M. Ougaard ve R. Higgott (Londra: Routledge, 2001).

Milner, H. : 'Rationalizing politics: the emerging synthesis of international, American and comparative politics', P. Katzentsein, R. O. Keohane ve S. Krasner içinde, *International Organization*, 52, 4 (1998), 759-86.

Murphy, C. ve Tooze, R. , der: *The New International Political Economy: International Political Economy Yearbook*, C. VI (Boulder, Col. : Lynn Reinner, 1991).

Ohmae, K. : *The Borderless World* (New York: Free Press, 1990).

Olson, M. : *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1965).

: *The Rise and Decline of Nations* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1982).

O'Rourke, K. H. ve Williamson J. J. *Globalization and History: The Evolution of the Nineteenth-Century Atlantic Economy* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1999).

Ougaard, M. ve Higgott, R. , der. : *Towards a Global Polity?* (Londra: Routledge, 2002).

Palan, R. , der. : *Global Political Economy* (Londra: Routledge, 2000).

Phillips, N. , der. *Globalizing International Political Economy* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005).

Pogge, T. , der. : *Global Justice* (Oxford: Blackwell, 2001).

–: *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reform* (Cambridge: Polity Press, 2002).

–:'World poverty and human rights', *Ethics and International Affairs*, 19, 1 (2005), 1-7.

Prebisch, R. : Towards a Dynamic Development Policy in Latin America (New York: United Nations, 1963).

Ravenhill, J. , der. : *Global Political Economy* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Rawls, J. *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1999); Türkçesi: *Halkların Yasası*, çev. Murat Özbank (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

Reinecke, W. : *Global Public Policy: Governing without Government* (Washington: Brookings, 1998).

Riker, W. : 'Implications from the disequilibrium of majority rule for the study of institutions', *American Political Science Review*, 74, 3 (1980), 432-46.

Risse, T. : 'Transnational actors, networks and global governance', *Handbook of International Relations içinde*, der. W. Carlsnaes, T. Risse ve B. Simmons (Londra: Sage, 2002).

Rodrik, D. : *Has Globalization Gone Too Far?* (Washington, DC: Institute for International Economics, 1998).

Rosenau, J. : 'The dynamics of globalization: toward an operational formula', *Security Dialogue*, 27 (1997), 247-62.

Ruggie, J. G. : 'International regimes, transactions and change: embedded liberalism in the post war economic order', S. Krasmer, der. içinde, *International Regimes* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983).

–:'At home abroad, abroad at home: international liberalisation and domestic stability in the new world economy', *Millennium: Journal of International Studies*, 24, 3 (1995), 507-26.

Constructing the World Polity; Essays on International Institutionalisation (Londra: Routledge, 1998).

Scholte, J. A. : *Globalization; A Critical Introduction* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005).

Sen, A. : 'Rational fools: a critique of the behavioural foundations of economic theory', Philosophy and Public Affairs, 6, 4 (1997), 713-44.

–: *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Türkçesi: *Özgürlükle Kalkınma*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004).

Shue, H. : 'The global environment and international inequality', *International Affairs*, 753 (1999), 531-46.

Sinclair, T. J. 'Reinventing authority: embedded knowledge networks and the new global finance', *Environment and Planning C; Government and Policy*, 18, 4 (2000), 487-502.

Slaughter, A. M. : *A New World Order* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

Spero, J. : *The Politics of International Economic Relations* (New York: St Martins Press, 1981).

Spruyt, H. : *The Sovereign State and Its Competitors; An Analysis of Systems Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

Stiglitz, J.: (1998) 'Towards a new paradigm for development: strategies, policies and processes', *The Prebisch Lecture*, Geneva, UNCTAD, 19 Ekim 1998. Erişim: http: //www. world bank. org/html/etme/jssp101998. htm.

–: *Globalisation and Its Discontents* (Londra: Penguin Allen Lane, 2002); Türkçesi: *Küreselleşme: Büyük Hayal Kırıklığı*, çev. Arzu Taşçıoğlı, Deniz Vural (İstanbul: Plan B, 2002).

Stiglitz, J. ve Charlton, A. : *Fair Trade for All; How Trade Can Promote Development* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Stone, D., der.: *Banking on Knowledge; The Genesis of the Global Development Network* (Londra: Routledge, 2000).

–:'Knowledge networks and policy expertise in the global polity', *Towards a Global Polity? içinde*, der. M. Ougaard ve R. Higgott (Londra: Routledge, 2002).

Strange, S. : 'International relations and international economics: a case of mutual neglect', *International Affairs*, 46, 2 (1970), 304-15.

–: *States and Markets* (Londra: Frances Pinter, 1988).

–:*Mad Money* (Oxford: Blackwell, 1998).

Stubbs, R. ve Underhill, G., der.: *Political Economy and the Changing Global Order*, 3. Basım (Toronto: Oxford University Press, 2005).

Viner, J. : 'Power versus plenty as objectives of foreign policy in the seventeenth and eighteenth centuries', *World Politics*, 1, 1 (1948), 1-29.

Wade, R. : 'Globalization and its limits: reports of the death of the national economy are greatly exaggerated', *National Diversity and Global Capitalism içinde*, der. S. Berger ve R. Dore (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996).

–:'Choking the South', *New Left Review*, 38 (Mart-Nisan) (2006), 113-27.

Wade, R. ve Veneroso, F.: 'The high debt model versus the Wall Street-Treasury-IMF complex', *New Left Review*, 31 (Mart-Nisan) (1998), 3-23.

Walker, R. B. J. : *Inside/Outside; International Relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Wallace, W.: 'Truth and power, monks and technocrats: theory and practice in international relations', *Review of International Studies*, 22, 3 (1996), 301-21.

Wallerstein, I.: *The Capitalist World Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Watson, M.: *Foundations of International Political Economy* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005).

Weber, M. : 'Engaging globalisation: critical theory and global political change', *Alternatives*, 27, 2 (2002), 301-25.

Weiss, L. : *The Myth of the Powerless State* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998).

– der.: *States in the Global Economy; Bringing Domestic Institutions Back In* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Wendt, A.: *Social Theory of International Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Türkçesi: *Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi*, çev. Suna Gülfer Ihlamur (İstanbul: Küre Yayınları, 2012).

Williamson, J. 'What Washington means by policy reform', *Latin American Adjustment, How Much Has Happened? içinde*, der. J. Williamson (Washington, DC: Institute for International Economics, 1990).

Wolf, M.: *Globalization Works* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004).

Woods, N.: *The Globalizers: The World Bank, the IMF and their Borrowers* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006).

Zysman, J. 'The myth of the global economy: enduring national foundations and emerging regional realities', *New Political Economy*, 1, 2 (1996), 157-84.

Önerilen okumalar

Hem teorik bir uğraş hem de bir dizi mesele temelli politika alanı olarak USE literatürü çok geniştir. Teorik çalışmalara bakarken *International Organization'ın* (Katzenstein vd., 1998) ellinci yıl dönümü basımıyla başlanabilir. Bu basım Kuzey Amerikan USE'sinde hâkim olan liberal-karşılıklı bağımlılık temelli teorik duruşu yansıtır. Gilpin (2001) USE'deki klasik realist anlatıyı sunar; Cox (1987) ve Gill ve Law (1998) USE'nin Marksist perspektiften irdelenmesinin en güçlü örneği olmaya devam ederler ve Strange (1998) Marksist olmayan yapısalcı perspektifin başat anlatısını sunar. Bu yelpaze boyunca, USE/KSE'deki birçok "seçki" arasından ayrıca bkz. Crane ve Amawi (1991), Frieden ve Lake (2000), Stubbs ve Underhill (2005), Ravenhill (2005) ve Palan (2000).

Küreselleşmenin günümüz USE'sindeki merkezî konumu Cerny (1995), Stiglitz (2002), Scholte (2005) tarafından ve Held (2005a), Held ve diğ. (1999), Held ve McGrew (2002), Higgott ve Payne (2000) ve Kesselmaan (2005) tarafından hazırlanan farklı derlemelerde kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. "Rakip-küreselleşme" perspektifi Bello (2002), Dehesa (2006) gibi yazarların eserlerinde ve Küresel Güneye Odaklanmak (Focus on the Global South) (http: //focusweb. org) and Üçüncü Dünya Ağı (Third World) (www. TWN. org) gibi sivil toplum örgütlerinde bulunabilir.

Bugün USE'deki merkezî temalardan biri olan ve gittikçe daha fazla önem kazanan küreselleşmeyle küresel yönetim arasındaki ilişki, diğerlerinin yanı sıra şu çalışmalarda incelenir: Hewson ve Sinclair (1999), Held ve McGrew (2000), Keohane (2002), Ougaard ve Higgott (2002), Kahler ve Lake (2003), Weiss (2003), Barnett ve Duvall (2005) ve Grande ve Pauly (2005). Temel mesele alanları üzerine USE perspektifinden yürütülen çalışmalar, yukarıda listelenen kapsamlı eserlerde ve ticaret ve gelişmeye (Chang, 2003; Stiglitz ve Charlton, 2006), finansa (Germain, 1997; Strange, 1998; Woods, 2006), bölgeselciliğe (Breslin ve diğ. , 2002; Katzenstein, 2005) ve uluslararası kurumlara (Ruggie, 1998; Diehl, 2001; Martin, 2006) odaklanan daha sınırlı eserlerde bulunabilir.

7
SİYASET BİLİMİ

Robert E. Goodin

Toplumsal reformcular Rousseau (1762, 1. kitap) modasının zaruri olarak peşinden giderler ve "insanları oldukları gibi, yasaları ise olabildikleri şekilde" kabul ederler. Bu, on dokuzuncu yüzyılda siyaset biliminin temellerinin atılmasından bu yana böyle olagelmiştir (Collini vd., 1983). Ancak, davranışçılığın siyaset biliminde yol açtığı devrimin bize öğrettiklerine göre insanları "oldukları gibi kabul etmek" hiç düşünmediğimiz kadar kısıtlayıcı olabilir; politika bilimlerinin öğrettiklerine göre ise kurumlar, düşündüğümüzden çok daha az biçimde "olabilirler" Genel olarak, değer odaklı bir dilek listesiyle yola çıkıp bu listeye az çok uygun kurumları aramak yerine, sınırlı sayıda kurumsal seçenekle işe başlamak daha makul olabilir.

Çağdaş sosyal bilimin çağdaş siyaset felsefesi açısından öğretici yönü kurumsal tasarımın sınırlarıyla ve imkânlarıyla ilişkilidir (March ve Olsen, 1984; 1986; 1989; 1995; Weaver ve Rockman, 1993; Goodin, 1996a, b). Öyle her beğendiğimiz değeri, sanki hepsini birden hayata geçirmemizi sağlayacak bir kurumsal çerçeve varmışçasına öneremeyiz. Bazen her bir değeri ayrı ayrı hayata geçirmemizi sağlayacak ölçüde ikna edici kurumları bile bulamayabiliriz. Farazi olarak artan oranlı gelir vergilerinin uygulamada az da olsa gerileyen vergilere dönüşmesi (Pechman, 1974) ve farazi olarak evrensel olan sosyal hizmetlerin yoksullardan çok orta sınıflara fayda sağlaması (Goodin ve Le Grand, 1987) itibarıyla ekonomik yeniden bölüşüm kadar basit bir şeyin kurumsallaştırılması bile hiç düşünmediğimiz kadar zordur.

Siyasete öncelik vermek yeni değerleri de ön plana çıkartabilir. İlkeler listesinde aşağıya doğru inerken "zarar görebilir olanları korumak" gibi bir ilkenin merkezîliği hemen fark edilmeyebilir; ancak, nükleer santrallerin taşıdıkları radyolojik risklerin adilane dönüşümü üzerine düşünüp buradan yola çıkarak genelleştirme yaparak işe diğer uçtan başladığımızda bu ilkenin önemi aşikârdır (Goodin, 1982a, s. 214; Goodin, 1985).

Bu bölümde, anaakım, ampirik yönelimli siyaset bilimi ve alt-disiplinlerinin siyaset felsefesine olası katkılarına odaklanıyorum. Ampirik siyaset biliminin katkısına odaklanmam normatif siyaset teorisinin rolünü küçümsediğim anlamına gelmiyor. Normatif siyaset teorisi siyaset biliminin gitgide güçlenen bir alt-disiplini olmaya devam ediyor. Ama bu alt-disiplin kitaptaki diğer birçok bölüme o kadar nüfuz etmiş durumda ki, bu bölümde göz ardı edilmesi olumsuz bir sonuç yaratmayacaktır. Disiplinin daha ampirik taraflarının yapabileceği katkılar, daha az görünür olsalar bile daha önemsiz değil.

İçeriden bakışa göre, ampirik siyaset bilimi disiplini özellikle "güce" – iktidarın paylaşımına ve bu paylaşımın sonuçlarına– odaklanır. Harold Lasswell'in (1950) ünlü ifadesinde siyaset "kimin, neyi, ne zaman ve nasıl elde ettiğinin incelenmesi"dir. "Nasıl" sorusu, güç ve nüfuzun, bütün farklı biçimleriyle paylaşımı ve birbirlerine etkisi üzerine çalışılarak yanıtlanmalıdır. Burada "modern siyasal analiz"in özü yatar (Dahl, 2002).

Bu içeriden bakış, başlangıç itibarıyla özellikle güçlü birey-aktörlerin amaca yönelik eylemlerine odaklanmamıza neden olur. Güç, her şeyden önce "amaçlanmış sonuçların ürünü"dür. Ama amaçlar yapıların içinde kemikleşirler. Bu yapıntılar zaman içinde kendilerine ait bir yaşama sahip olurlar ve bir bakıma, gücü tamamen tek başlarına kullanmaya (ya da en azından, başkalarının güç kullanma girişimlerini sınırlandırmaya) başlarlar. Bunun bilinen bir örneği Robert Moses'in Long Island'daki alt geçitleri, yoksul siyahları zengin beyazların yaşadıkları banliyölere taşıyan otobüslerin geçemeyecekleri kadar alçak inşa etmesidir: Yapılar ve ulaşımlarını otobüsle sağlayan New Yorkluların hareket kabiliyetlerine getirdikleri sınırlandırmalar Moses öldükten çok sonraları bile yaşamaya devam ediyor (Winner, 1980, s. 22-3; Ward, 1987, s. 604-5).

Belirli toplumsal yapıların iç mantıklarını bireylerin amaçlarından ayırarak incelediğimizde birçok şey öğreniriz. Wittfogel'in (1957) "hidrolik toplumu"nun çözüm sunduğu sorunlar –kurak bölgelerdeki su stoklarının ida-

resiyle ilgili sorunlar– söz konusu olduğunda "doğu despotizmi"nin kaçınılmaz sonuç olduğu söylenebilir. Askerî teknolojinin erken modern çağdaki gelişimi göz önüne alındığında modern devletin kaçınılmaz bir sonuç olduğu söylenebilir (Mann, 1986; 1993). Ve Marx'ın, bir toplumun toplumsal-hukuki ve siyasal üstyapısının bütünüyle ekonomik altyapı tarafından belirlendiği ve üretim tarzı teknolojisinin altyapıda bulunduğu yönündeki argümanı bilinir (Cohen, 1978, 6. Bölüm).

Ancak, yapısal belirlenimciliği en fazla görebileceğimiz teori bile insan failliğinin hayata geçirilmesini sağlayan önemli bir alana sahiptir. "Analitik Marksistler", birçok önemli Marksçı ilkenin kolektif eylemle ilgili sorunlardan ve eşitsiz pazarlık rejimlerinden çıktığını göstermek için neoklasik mikro-ekonominin oldukça bireysel araçlarını kullanırlar (Elster, 1985; Roemer, 1982; 1986). Ayrıca yapılar, son tahlilde doğal bireylerin eylemlerine ve etkileşimlerine dayanan toplumsal eylemden değilse nereden çıkarlar (Goodin, 2000; ayrıca bkz. bu derlemede 1. Bölüm)?

Bununla sonucun tasarlanmış olduğuna işaret etmiyorum. Toplumsal yapıların ve sonuçların birçoğu, kendi bildikleri istikamette kendilerine özgü nedenlerle ilerleyen çeşitli faillerin tasarlanmamış, tesadüfi sonuçlarıdır (Merton, 1936). Bireysel eylemlerin bizatihi sağlam bir temele dayalı, hedefe yönelik olmak anlamında "maksatlı" olduklarını da ima etmiyorum. Öte yandan siyasetin, bizatihi geçmiş güç oyunlarının somut hallerinden başka bir şey olmayan yapılar boyunca işletilen faillikten ibaret olduğunu söylediğimizde adil bir genel nitelendirmeye ulaşabiliyoruz (Wendt, 1987; Skocpol, 1992; Pierson, 2004). Tarih gibi yapılar da arkalarında, insan davranışı için bir bağlam sunan "boşluklar" bırakıyorlar (Burt, 1992; Goodin ve Tilly, 2006).

Demokrasinin İşleyişi

Çağdaş siyaset bilimi, her ne kadar resmî olarak gücün paylaşımına ve bu paylaşımın toplumsal faydaların ve yüklerin yapılandırılmasındaki etkisine makro-sosyolojik bir ilgiyle yaklaşsa da, ağırlıklı olarak bireysel düzeydeki davranışa odaklanır. Ayrıca bu odaklanma, toplumsal iktidarın geneliyle ya da paylaşımıyla ilgili sonuçlarıyla bağlantılı olsa da olmasa da belirli bir alanda –oy verme alanında– olagelmiştir. Önce oy verme davranışına bakarak, siyaset biliminin rotasını takip edeceğim; ama hemen ardından bu ana-

lizi genel olarak demokrasinin işleyişine dair daha geniş bir tartışmaya evrilteceğim.

Ampirik sonuçlar: Oy verme

Kolaylıkla taklit edilen ama muhtemelen söz konusu biçiminde gerçekten hiçbir zaman uygulanamayan popülist bir demokrasi anlayışı vardır. Ama sırf şamar oğlanı olarak olsa da, böyle bir demokrasi hâlâ etkilidir. Bu populist bakış açısına göre siyasal iktidarın, çıkarlarıyla ilgili konular üzerine derinlemesine düşünerek, ne yapılması gerektiğiyle ilgili muhakemeye dayanan, bağımsız yargılarını oluşturabilen seçmenlere yayıldığı ve akabinde bu yargıların hepsinin tarafsız bir şekilde genel bir toplumsal karar içinde toplandıkları varsayılır; (Berelson vd., 1954, 14. Bölüm; krş. Duncan ve Lukes, 1963; Riker, 1983).

Demokrasinin koşulu buysa, en azından siyasal tutum ve davranışlarla ilgili modern örneklem ölçümlerinin sonuçları üzerine standart yorumlara göre bu ideale ulaşma şansımız çok düşüktür (Thompson, 1970; krş. Pateman, 1970; 1971). Söz konusu model, göz önüne alınan meselelerle ilgili muhakemeye dayanan bir düşünme sürecini varsayarken, ölçümlerin bulgularına göre seçmenlerin sadece çok küçük bir oranının meseleler üzerine muhakemeye dayalı bir düşünme sürecine girdiklerini söylüyorlar (Converse, 1964, s. 218). Model bağımsız, rasyonel faillerin var olduğunu önerirken ölçüm yapan araştırmacıların standart bulgularına göre insanların oy kullanmaları, sorgulanmayan grup ya da sınıfsal bağlılıklara (Berelson vd., 1954) ya da erken çocukluk dönemindeki deneyimlerine enine boyuna düşünmeden tepki verme şeklinde gerçekleşir –oyun en iyi bağıntısının seçmenin parti kimliği ve seçmenin parti kimliğinin en iyi bağıntısının da ebeveynlerin parti kimliği olduğu sıklıkla söylenir (Campbell vd., 1960, 7. Bölüm). Popülist demokrasi modeli oyların tarafsız bir şekilde toplanmasını – ve buna parallel olarak bütün fikirlere eşit derecede ağırlık verilmesine ve diğer herkesin oyunu kişinin kendi oyuymuşçasına değerlendirmeye istekli olmayı– gerektirirken, ölçüm araştırmalarına göre seçmenler, ifade özgürlüğü de dâhil olmak üzere, demokratik siyasetin gerekleri karşısında hoşgörüsüzdürler (McCloskey, 1964). Bu kanıtların hepsinin sıradan insanların sivil işlevlerini sorumlu bir şekilde yerine getirmeye uygun olmadıklarını gösterdiği söylenebilir. Aslında o kadar uygun değildirler ki, birçok

yorumcu demokratik kurumların istikrarı için kitle katılımının değil kitlesel kayıtsızlığın gerektiğini ileri sürmüştür (Almond ve Verba, 1963).

Ancak bu tür sonuçlar, kanıtların ağırlıklı olarak sosyo-psikolojik bir perspektiften okunmasına dayanır. Bizatihi sosyologlar, böyle bir "gereğinden fazla toplumsallaştırılmış insan anlayışı"na tepki göstermeye (Wrong, 1961) ve "insanları geri getirme"ye yönelik çağrılarını seslendirmeye başlamışlardır (Homans, 1964). Bu, tam da siyaset bilimcilerin söz konusu modeli benimsedikleri bir zamanda olmuştur. Son yıllarda siyaset bilimciler de sosyologların çekincelerini gitgide daha çok paylaşmaya başlamışlardır.

Siyasal toplumsallaşma modellerinin ortaya çıkmasına yol açan önemli bulguların başka şekillerde de yorumlanabileceği uzun süredir kabul ediliyor. V. O. Key (1966) *Sorumlu Seçmen*'i[1] savunurken insanların, erken çocukluk dönemindeki programlanmaya düşünmeden yanıt veren otomatlar gibi değil ebeveynleriyle aynı sosyo-ekonomik kaderin mirasçısı oldukları için onlara benzer şekilde oy kullandıklarını ileri sürer. Buna göre çıkarları üzerine rasyonel olarak düşündüklerinde siyasal partilerle ve siyasetle ilgili ebeveynlerinin vardıkları sonuçlara ulaşırlar. Ya da, yüksek sosyo-ekonomik statüdeki kişiler arasındaki yüksek siyasal performans düzeylerini daha fazla "ego-gücü"yle açıklamak zorunda değiliz (krş. Verba ve Nie, 1972; Verba vd., 1978): Bu sadece, daha fazla sosyal kaynağı olanların toplumsal sonuçları değiştirmek açısından daha fazla fırsata sahip olduklarını rasyonel olarak varsaymalarından kaynaklanıyor olabilir (Pateman, 1971; 1989, 7. Bölüm; Goodin ve Dryzek, 1980).

Oy kullanmayla ilgili söz konusu sosyolojik okumanın dayandığı ölçüm verilerinin yeniden analizine dayanarak seçmenlerin toplumsal ya da sosyolojik faillerden ziyade –kesinlikle ideal olmayan koşullar altında– politika tercihleri kendi tercihlerine en fazla uyan adayları seçen rasyonel failler olduklarını söylemek daha uygun olur (Popkin vd., 1976; Page ve Shapiro, 1992). Koşulların ideal olmaması, herşeyden önce, tek bir seçmenin oyunun sonucu değiştirmek için ne kadar az etkisi olduğu göz önüne alındığında doğru adayı seçmek amacıyla enformasyona çok fazla yatırım yapmamanın her seçmen için tamamen rasyonel olması gerçeğinden kaynaklanıyor. Bu nedenle, seçmenlerin belirli ölçüde cahil olmaları makul bir durum. Bu koşullar altında, muhtemel politikalar açısından ipucu niyetine partilere yük-

---

[1] *The Responsible Electorate*, kitabın adı. Yazar burada kitabın adından yola çıkarak Key'in temel argümanına işaret ediyor (ed.n.).

lenen etiketlere odaklanmak (Downs, 1957, 7. Bölüm; Lupia ve McCubbins, 1998) ve sadece vaatlerin izini sürmekten ziyade, iktidardaki bir partiyle yaşanan deneyim temelinde geriye dönük oy kullanma gibi çeşitli kestirme yolların rasyonel olduğu bilinir (Downs, 1957, 3. Bölüm; Fiorina, 1981).

Bu durum seçmenlerin rasyonalitesini abartsa da populist parodinin önerdiği şekilde onların doğrudan yönetim için ehliyet kazanmaları açısından bir faydası olmaz. Ama en azından, aşağıda gözden geçirdiğimiz demokratik seçkincilik modelleri içinde demokratik bir bileşen olduğunun onaylanmasına yönelik normatif bir adım atar. Seçmenler, hiç değilse, genel politika meseleleri hakkında muhakemeye dayanan, bağımsız kararlar verebilecek kapasiteye sahiptirler. En azından belirli sınırlar içinde siyaset üzerine samimi bir şekilde düşünme kapasiteleri vardır –aslında böyle bir eğilimleri vardır.

Seçmenlerin, kendi politika tercihlerine en yakın duran adayları seçmelerinin rasyonel olduğunu söylerken söz konusu politika tercihlerinin hangi temeller üzerinde şekillendiğinin açıkta bırakıldığına dikkat etmek gerekiyor. Burada özellikle, seçmenlerin kendileri ya da aileleri için maddi faydaları bencilce maksimize ettikleri yönünde bir varsayımdan bahsedemeyiz. İnsanların diğer yerlerde olduğu gibi oy kabininde de ilkeler ve diğer insanlara bağlılıkları temelinde davranacaklarını varsaymak için çok nedenimiz var (Sen, 1977a; Bowles ve Gintis, 2006). Oy kullanma davranışları üzerine yürütülen çalışmalarda da hem "sembolik" eylem için (Sears vd., 1980) hem de kamu yararına yönelik davranış için (Mansbridge, 1990) gerçekten de kayda değer düzeyde kanıt var.

Kiewiet'in (1983) çalışması kamu yararına yönelik oy kullanma konusunda en temsilî örnekleri içerir. Kiewiet'in çalışmasında seçmenlerin, ekonomiyi iyi yönettikleri düşünülen hükümetleri seçmeye eğilimli olmaları olgusu yeniden incelenir. Bu olgunun doğal, kinik okuması ekonomi genel olarak iyiye gittikçe insanların da bireysel olarak daha iyiye gidecekleri varsayımı üzerinden işler. Buna göre seçmenler kendi cüzdanlarının çıkarları doğrultusunda oy kullanırlar. Ancak Kiewiet, sorularına verilen yanıtları ayrıştırdığında en güçlü ilişkinin önceki yönetime oy vermekle bireysel ekonomik gidişat arasında değil, önceki yönetime oy vermekle bir bütün olarak ulusal ekonomi hakkındaki algı arasında olduğunu bulgular. Buna bağlı olarak, bireysel olarak ekonomik sıkıntı çekenler bile genel olarak ülke için faydalı siyasal partileri ödüllendirmeye isteklidirler. Bu nedenle, seçmenlerin oy verirken kamu yararına yönelik olarak hareket ettikleri söyle-

nebilir (krş. Kramer, 1983). Buna benzer bir durumun çevreyle ilgili konularda oy kullanma için de geçerli olduğu gösterilmiştir: Seçmenler sadece yakın çevrelerine bakarak harekete geçmezler; aksine çevrenin, ulusal ya da küresel düzeyde korunmasıyla ilgili performansına göre yönetimi ödüllendirir ya da cezalandırırlar (Rohrschneider, 1988).

Güç ve seçkinler

Modern siyaset biliminin bulguları populist modellerden "demokratik seçkincilik" modellerine doğru kaymamıza yol açar. Türünün en etkili örneği olmaya devam eden (American Political Science Association, 1950; Przeworski, 1999; Shapiro, 2002) Schumpeter'in (1950, 12. Bölüm) modeline göre, seçmenlerden mikro-politika tercihleri yapmaları istenmez. Bunun yerine, bizzat hazırladıkları farklı politika paketleri sunan (birbiriyle rekabet içindeki) seçkinler arasında bir seçim yapmaları istenir. Seçmenler bu şekilde geniş politika taslaklarını seçerler. Toplumsal ölçümlere göre seçmenler bu seçimi yapmaya ehliyetlidirler; söz konusu politikalarının detaylandırılarak geliştirilmesini ve uygulanmasını ise seçilmiş yetkililere ve danışmanlarına bırakırlar. Bir yönetimin otoritesini hükümsüz kılmayı ya da aynı şekilde devam etmesini onaylamayı sağlayan dönemsel fırsatlar, düzeni demokratik açıdan hesap verebilir kılar. Gündelik politika yönetimini seçilmiş yetkililere (ve onlara karşı sorumlu memurlara) emanet etmek, bu modeli, bütün siyasal sistemlerin aşikâr bir şekilde olageldiği gibi, seçkinci kılar.

"Demokratik seçkincilik" tabiri özgün ve muhtemelen çekici olsa da temelde yatan fikir basmakalıp olacak kadar tanıdıktır. Doğrudan demokrasi karşısında temsilî demokrasiyi ve kendilerini sırf delege olarak değil emanetçi olarak gören temsilcileri savunan argümanlar nihai olarak hep bu terimlerle dile getirilmiştir. Rousseau da (1762, 3. Kitap) bile görebileceğimiz, siyasetle idare –politika hattıyla söz konusu politika girişimlerinin gündelik yönetimi– arasındaki ayrım için de aynı şey geçerlidir. En azından bu ikinci türden –bürokratik– "seçkinler"e ihtiyaç duyacağımız bu konu üzerine yazan herkes tarafından uzun süredir kabul edilmektedir. Yanı sıra, ilk türden –siyasal– seçkinlere de ihtiyaç duyacağımız yönündeki görüş yaygındır.

"Topluluk gücü"nü altüst eden seçkin korkusu güç sahibi seçkin korkusunun oldukça farklı bir türüdür. Burada söz konusu olan seçkinler,

sadece politika önermez ya da uygulamazlar, tam anlamıyla politika oluştururlar. Buna bağlı olarak, ekonomik güçlerinden ya da sosyal statülerinden dolayı az sayıda bir vatandaş grubunun topluluk içindeki politika çıktılarının çoğunu ya da hepsini zorla kabul ettirecek bir konumda olmalarından korkulur. Bu durumda, kitlelerin tercihleri tamamen etkisizleşir ve dolayısıyla yönetim, seçmenlerin tercihlerinin tümüne sistematik bir şekilde yanıt vermek anlamında demokratik olma iddiasından taviz verir.

Modern Batı toplumlarında bu tür seçkinlerin gerçekten olup olmadığı yönündeki ampirik soruya yanıt bulmak için farklı tarzlarda yapılmış birçok çalışma vardır. Bunlar arasında özellikle dikkat çekici bir araştırma ABD ve İngiltere'deki belli başlı şirketlerde yönetim düzeyinde kesişen mevkilerin genişliğini ve bu tür güç yoğunlaşmalarının siyasal sonuçlarını inceler (Useem, 1984). Diğer çalışmalar arasından bir kısmı, iktidar mevkilerindeki kadınların ve azınlıkların oranını incelerler (Zweigenhaft ve Domhoff, 1998). Ama söz konusu çalışmaların çoğunluğu kent siyasetine odaklanırlar. Burada bu sonuncu çizgideki çalışmalara eğiliyorum.

Burada, sosyologlar ve siyaset bilimciler başlangıçta ayrı tellerden çalmaya meylediyorlardı. Sosyologlar insanlara "burada güç kimde?" sorusunu soruyor ve az sayıdaki aynı isim karşılarına çıkmaya devam ettikçe gücün küçük bir seçkinler grubunun elinde olduğu sonucuna ulaşıyorlardı (Hunter, 1953). Siyaset bilimciler, kent konseyindeki tartışmalarda gerçekte neler olduğunu gözlemliyor ve farklı meselelerle ilgili olarak farklı insanların ön plana çıkmalarına dayanarak "çoğulculuk"ta (ya da en azından çoklu, rekabet halindeki güç merkezlerinde) karar kılıyorlardı (Dahl, 1961). Ama sosyologların haklı oldukları bir konu vardı: Hobbes'un (1651, 10. Bölüm) bizatihi gözlemlediği gibi "güçle kazanılan ün, iktidardır". İnsanlar kaybedeceklerini bildikleri meseleleri dile getirmeye zahmet etmezler; bunun yerine kendilerinden daha güçlü olanların bir kenarda duracaklarını ummaları için gerekçeleri olduğunda hedeflerinin siyaseten peşinden koşarlar. Fikirlerin tamamen kendilerine ait "yumuşak güç"leri vardır (Nye, 2004). Ve en azından bazı sosyolojik açıklamalara göre, toplumsal kaynakların statükoya bağlı paylaşımını farklı biçimlerde kolaylaştıran toplumsal değer yapıları ve siyasal söylem kuralları vasıtasıyla –kasten ya da değil– güç kullanılabilir (Lukes, 2005).

Gücün siyasal süreci yolundan saptırmak için siyaseten kullanılmasını sağlayan birçok mekanizma vardır. Bir örnek, aşağıda tartışılan, ekonomik

gücün siyasal alana nüfuz etmesi vasıtasıyla gerçekleşir. Aşağıda da ileri sürdüğüm gibi, bu güç biçimi oldukça dirençlidir. Ama bu tür güç oyunları sadece bu biçimde karşımıza çıkmaz. Dilin, sembollerin ve toplumsal ritüellerin hileli bir şekilde kullanımının da etkisi olabilir (Therborn, 1978) – neyse ki bu tarz, bir dereceye kadar kolaylıkla bertaraf edilebilir (Goodin, 1980).

Bir demokraside bazı kişiler, başka bir yarı-yapısal anlamda da diğerlerine kıyasla, kaçınılmaz bir şekilde daha fazla güce sahiptirler. Oyların toplanmasında adil bir prosedürün izleneceğini varsaydığımızda medyan seçmen, tam da siyasal kanaatler spektrumunda stratejik orta noktada durduğu için hep yolunu bulacaktır. Doğal olarak, medyan seçmenin iki tarafında da aynı sayıda seçmen olduğu için medyan seçmenin oyunu alan siyasal parti seçimi kazanır. Tabi bu tespit belirli ampirik varsayımlara ve öncelikle seçmenlerin kendi tercihlerine en yakın duran politikalar öneren siyasal partilere oy verdikleri varsayımına dayanmaktadır. Bu durum, iki partili sistemde her iki partinin de merkeze yakınsamasıyla, Anthony Down'un (1957, 8. Bölüm) ünlü "Tıpkısının Aynısı" siyaset modeline yol açar.

Siyasal partilerin politika uzamında kendilerini daha doğal bir şekilde yaydıkları çok partili sistemlerde bile benzer bir durum ortaya çıkar. Bu, daha sonra koalisyon hükümeti kurmak gerektiğinde olur. Siyasal partilerin birbirlerine benzer şekilde politika-yönelimli olduklarını ve her zaman için politikalar açısından kendilerine daha yakın siyasal partilerle bir araya gelmeyi tercih ettiklerini varsaydığımızda siyasal spektrumun merkezindeki (medyan seçmenin oyunu almış olan) partinin çoğunluk koalisyonlarının hepsine, her zaman dâhil edilmesi gerekir. Yanı sıra, bu olgunun taşıdığı stratejik güç göz önüne alındığında, söz konusu siyasal parti müstakbel koalisyon ortaklarına kendi şartlarını dikte edebilecek bir konumdadır (Laver ve Shepsle, 1996).

Dolayısıyla, ampirik geçerlilikle ilgili sorular doğal olarak ortaya çıkar (Green ve Shapiro, 1994). Ama özellikle kalıba dökülmüş varsayımların yerine daha gerçekçi diğer varsayımlar geçtiğinde (Grofman, 2004), ampirik sonuçlar bu modelleri büyük ölçüde destekleyici niteliktedir (Taylor ve Laver, 1973; Page, 1978).

Kullandığımız perspektiften bakıldığında daha önemli sorumuz, bütün bunların normatif açıdan bir anlamının olup olmadığıdır. Medyan seçmenin, doğrudan ya da dolaylı olarak, büyük güç sahibi olduğunun doğrulu-

ğunu farz edin. Bu konumu, seçmenlerin genelini kapsayan tercihlerin yapısından türediği için "yapısal güç" olarak bile adlandırabiliriz. Buradaki mesele, "medyan seçmen"in, adı sanı belli olan bir kişiye değil, kanaat spektrumunda bir yere tekabül etmesidir. Medyan seçmen, büyük bir şirket sahibinin kullandığı derecede güç kullanamaz. Büyük şirket sahibi, fikrini değiştirirse yeni tercihlerini diğer herkese dayatabilecek şekilde gücünü kullanmak anlamında sonuçları dikte edebilir; medyan seçmen ise fikrini değiştirmekle sadece güç konumunu yitirir; zira, fikirleri artık kanaat yelpazesinin stratejik olarak merkezî medyan noktasına düşmez.

Yapısal gücün diğer kaynakları daha da önemlidir. Merkezlerle çevreler arasındaki – hem ulusal (Lipset ve Rokkan, 1967, özellikle 1. Bölüm; Hechter, 1975) hem de uluslararası düzeydeki (Wallerstein, 1974) –ekonomik ilişkileri düşünün. Merkezin, kendisine bağlı çevrelerin aleyhine – ekonomik, sosyolojik, coğrafi olarak– sistematik bir şekilde büyümesine izin veren şey, onun yapısal merkezîliğidir.

Bu açıdan kayda değer bir örnek Birleşik Devletler'in, Uluslararası Para Fonu'nu [*International Monetary Fund,* IMF] dünyadaki diğer bütün ülkelere göz açtırmamasına doğrudan neden olacak düzeyde muazzam dış borç yüklemesidir. ABD, dünya ekonomisindeki merkezîliğine –ve özellikle, ABD Dolarının dünyanın büyük bir kısmı için "tercih edilen rezerv döviz" olmasına– bağlı olarak diğer devletlerin yapamadıklarını yapabilir (Kirshner, 1995). ABD ekonomisinin ABD'ye fayda sağladığı açıktır. Öte yandan, uluslararası sistemin anarşiye kaymasını önleyerek diğer devletlere de fayda sağladığı söylenebilir (Keohane, 1984; krş. Snidal, 1985; Goodin, 2003). Diğer devletler bu nedenle ideal olmayan koşullara tahammül ederler. Amerika'nın güç konumu –ve tabii ki gerçek gücü– etik olarak haklılaştırılamasa da oldukça anlaşılır bir olgudur.

Siyasal partiler arası rekabet

Yukarıda özetlenen demokratik seçkincilik modeli, diğerlerinin yanı sıra siyasal partilerin seçmenlere gerçek seçenekler sunduklarını varsayar. Ek olarak, siyasal partilerin vaat ettikleri politikaları ellerinden geldiğince uygulayacaklarını da varsayar. Kinikler her iki savı da sorgulayabilirler.

Biraz önce değinilen "merkeze doğru yakınsama" savı siyasal partilerin seçmenlere gerçek seçenekler sunmadıklarına ya da en azından iki partinin yarıştığı modellerin en fazla kalıba dökülmüş versiyonlarında sunma-

yacaklarına işaret eder. Bu modelleri, daha gerçekçi varsayımlar ekleyerek değiştirmek ise siyasal partiler arasına açık mesafe koyar (Grofman, 2004). Yarışan siyasal partiler, perakende satıcılar gibi, tüketicilerin kendi ürünlerini seçmelerini sağlamak için ürünlerini rakiplerininkinden farklılaştırmak zorundadırlar. Bunu, kaçınılmaz (ve rasyonel) olarak cahil seçmenler politika detaylarının nüansları karşısında büyük oranda duyarsız oldukları için yapmalıdırlar. Siyasal partilerin de politika tercihleri vardır; oylar için bu tercihlerinden küçük tavizler verirler (Wittman, 1973). Bu olguların birleşimi, iki partili bir dünyada bile siyasal partileri, birbirine bitişik politika tercihlerini benimsemek yerine, kendilerini diğerlerinden uygun bir şekilde ayırmaları için motive eder. Ve pek tabii ki, üç ya da daha fazla partinin olduğu durumlarda bu modellerin en fazla kalıba sokulmuş versiyonunda bile siyasal partilerin tüm siyasal alana yayılması gerektiği kabul edilir (Downs, 1957, 8. Bölüm).

Aynı savlara dayanılarak siyasal partilerin aslında "meseleler"e sahip çıktıkları yönündeki ilginç bulgu da açıklanabilir (Budge vd., 1987; Klingemann vd., 1994; Petrocik, 2003; van der Brug, 2004). Örneğin işsizlik seçimlerin "en önemli" meselesi haline geldiğinde, sağdaki partiler bu konuda ne söylerlerse söylesinler, bu durum doğal olarak soldaki partilerin lehine işler. Bunun aksine ekonominin yönetimi ya da savunma seçimlerin "en önemli" meselesi haline geldiğinde, bu durum hep sağdaki partilerin yararına olur. Bu tür olguların rasyonel olarak cahil olan seçmenlerin enformasyon maliyetlerinde tasarrufa gitmek için kullandıkları bir yöntem olarak politika önerilerinin detaylarını incelemek yerine parti etiketlerinin peşinden gitmeye yakın bir yöntemi yansıttıkları söylenebilir.

Siyasal partilerin seçildiklerinde vaatlerini yerine getirip getirmeyecekleri daha da karmaşık bir sorudur. Vaatler kaçınılmaz olarak muğlaktır ve doğal olarak, vaatte bulunulduğu zaman en azından kısmen öngörülemez koşullar altında yerine getirilirler. Bu durumda, manifesto vaatlerini yerine getirmek amacıyla iyi niyetle hareket edildiğini söylemek için neye bakılması gerektiğini belirlemek öyle basit bir şey değildir. Her halükârda, siyasal partilerin genelde vaatlerinin çoğunu yerine getirmek için en azından bir şeyler yapmaya çabaladıkları söylenebilir (Pomper, 1968; Budge ve Hofferbert, 1990; Klingemann vd., 1994).

Kamu mallarını sağlamaya yönelik kolektif eylemle ilgili sorunlar genel olarak 5. Bölüm'de gözden geçiriliyor. Buradaki sorun şöyle özetlenebilir: Herkes, kamu mallarının üretiminin maliyetine katkı sunsa da sunmasa da, fayda sağlayacaktır; dolayısıyla herkes rasyonel olarak diğerlerinin katkıda bulunmasını bekleyecektir –ki, diğerleri de eşit düzeyde rasyonel oldukları için katkıda bulunmayacaklardır. Sonuç olarak kamu malları rasyonel aktörlerin gönüllü çabalarıyla sistematik olarak yetersiz düzeyde sunulacaktır.

Mevcut bağlamda dikkat edilmesi gereken konu, siyasal partilerin ve çıkar gruplarının kamu mallarını tam da bu şekilde sunduklarıdır. Bütün sınıfları kapsayan geniş bir halk kitlesini etkileyecek kamu politikaları hazırlarlar. Bunu, söz konusu insanlar bu politikaların hazırlanmasındaki maliyeti üstlenmiş olsalar da olmasalar da yaparlar. Öyleyse herhangi birinin, politika çeperindeki malların arz edilmesi ile edilmemesi arasındaki tüm farkın kendi katkısı sayesinde olacağını düşünmek için bir nedeni olmadığı takdirde (ki, aksi imkânsızdır) –ya da mevki ya da iltimas gibi özel ek avantajlar beklemiyorsa (ki, bu çok daha makuldür)– hiç kimsenin siyasal kampanyalara katkıda bulunmak için rasyonel bir gerekçesi olmayacaktır.

Siyaset bilimciler ekonomistlerin, bu açıdan özellikle Olson'un (1965) itirazlarına gayretle karşı çıktılar. Aynı kişiler arasında defalarca yinelenen etkileşimlerde işbirliğine yönelik "aynen karşılık verme" normlarının kendiliğinden ortaya çıktığını kanıtlamak için ellerinden geleni yaptılar: Herkes, diğerleri de aynısını yaptıkları takdirde, katkıda bulunur (Hardin, 1982; Axelrod, 1984; 1986; Taylor, 1987). Grup yeteri kadar küçük ve istikrarlı olduğu sürece bu mekanizma oldukça önemli ölçüde kamu mallarına gönüllü katılımın olmasına kapı açar (Ostrom, 1990).

Bu tür normlar, daha genel düzeyde, parlamenterler ve siyasal seçkinler arasında, konumlarında dalgalanma olmadığı müddetçe, işbirliğine yönelik davranışların benimsenmesinde oldukça işe yarar (Weingast ve Marshall, 1988; krş. Uslaner, 1991). Ayrıca, hep aynı iki yüz civarı ulusal yönetimin ve hükümet-dışı örgütün tekrar tekrar karşı karşıya geldiği uluslararası arenada da uluslararası ilişkilere özgü potansiyel anarşinin düzenlenmesinde de oldukça işe yaradıkları söylenebilir (Oye, 1986). Benzer şekilde, az sayıda büyük oyuncunun olduğu sektörlerde güçlü meslek odalarının lobi faaliyetlerine yönelik olarak örgütlenmesinde (Useem, 1984) ve aslında hükümetleri de sürekli pazarlık sürecinde olanları rutinleştirilmiş politika

ağlarına yerleştirmeye yönelik olarak motive edici işleve sahiptirler (Heclo ve Wildavsky, 1974; Rhodes, 1988).

Ancak, bu tür mekanizmalar için gereken önkoşullar –küçük, istikrarlı gruplar– söz konusu çıkarlar genel kamu çıkarı kapsamında olduğunda daha az karşılanırlar. Şüphesiz ki, lobi faaliyetinde bulunan özgün kamu çıkarı hareketleri vardır. Ama kanıtların gösterdiği şey, bu hareketlere üye olanların "kamu" çıkarları arasından oldukça kısmi bir küme üzerinden hareket ettikleri (McFarland, 1976) ya da araçsal kaygılardan çok kendilerini ifade etmeye yönelik kaygılarla yola çıktıkları yönündedir (Hardin, 1982, 7. Bölüm).

Sonuç olarak, kolektif eylem üzerine aynen karşılık verme temelli bu analiz muhtemelen en faydalı şekilde, çıkar gruplarının farklı oluşumlarının açıklanmasında kullanılabilir. Bir çıkar grubunu örgütlemenin maliyetinin – sırf aynen karşılık verme ilkesinin izlenmesinin ve uygulanmasının bu tür koşullarda daha zor olması nedeniyle– grubun boyutuna paralel olarak artacağını varsaymak şu an için makul görünüyor. Ancak böyle olduğunda, küçük ve yoğunlaşmış çıkarlar devlet nezdinde, büyük ve dağınık çıkarlara kıyasla çok daha fazla temsil edilecektir (Goodin, 1982b; McFarland, 1987). ABD'deki vergi ve harcama politikalarının eşitliksiz etkilerinin nedenleri hakkındaki ampirik çalışmalar bu teorik spekülasyonları onaylamaktadır (Page, 1983).

Kamu Yargısı

Demokratik teorinin son bir şartı bireylerin tercihlerinin genel toplumsal karara ulaşmak için bir şekilde birleştirilmesidir. Bunun için önerilen iki farklı yöntem vardır (Miller, 1992). Bu yöntemlerden biri mekaniktir: Oyları birbirine eklemek. Diğer yöntem daha gidimlidir (*discursive*) ve hüküm vermeye dayanır: Birlikte akıl yürütmek. Yakın dönem siyaset teorisindeki normatif ve ampirik çalışmaların çoğu bu iki mekanizma arasından yapılan seçime odaklanır.

Tercihleri toplamak: Sosyal tercih teorisi

Sosyal tercihe daha mekanistik bir perspektiften bakan yaklaşıma göre bireylerin tercihleri, tarafsız bir şekilde, sınırları belirli bir kolektif tercih içerisinde kümelendirilmelidir. Ama uzun süredir bilindiği gibi çoğunluğun

yönetimi hiç de sınırlı olmayabilir. İnsanların tercihlerinin yapısı herhangi bir seçeneğin çoğunluk oyuyla herhangi bir diğer seçenek karşısında galip gelmesini münkün kılabilir. Bu durumda, durduğumuz nokta –"demokratik sonuç" olduğuna karar verdiğimiz şey– oldukça keyfidir.

En basit örneği, üç seçmenin, üç mesele örneğinin ve tercihlerin aşağıdaki gibi dağıldığını düşünün:

Alan Z seçeneğini Y seçeneğine ve Y seçeneğini X seçeneğine yeğler;

Bea X seçeneğini Z seçeneğine ve Z seçeneğini Y seçeneğine yeğler;

Charlie Y seçeneğini X seçeneğine ve X seçeneğini Z seçeneğine yeğler.

Bu durumda çoğunluğun yönetimi döngü içinde hareket etmemize neden olur. Y seçeneği X seçeneği karşısında (Alan ve Charles'ın oylarıyla), Z seçeneği Y seçeneğinin önüne geçer (Alan ve Bea'nin oylarıyla), ama X seçeneği de Y seçeneğinin önüne geçer (Bea ve Charlie'nin oylarıyla). Buna benzer örneklerde, çoğunluğun oyu, hangi seçeneğin toplumsal olarak tercih edildiği sorusuna kesin bir yanıt vermez.

Condorcet bu tehlikeyi iki yüzyılı aşkın bir süre önce fark etti. O zamandan bugüne matematiksel iktisat içinde ve etrafında, Arrow'un (1963) genel olanaksızlık olarak tanımladığı sonuç üzerine temellendirdiği geniş bir literatür gelişti. Bu literatürde, genel olanaksızlık sonucuna bir çözüm bulma çabaları büyük ölçüde başarısızlığa uğradı (Sen, 1977b; Ordeshook, 1986, 2. Bölüm) (Detaylar için bkz. 5. Bölüm). Gerçekten de zayıf bazı varsayımlara dayanıldığında, politika alanında çoğunluk oylarının sonlu sıralanımı vasıtasıyla herhangi bir yerden (tam söylemek gerekirse "rastgele yakında") herhangi bir yere doğru dolaşımı matematiksel olarak hep mümkündür (Schofield, 1976; McKelvey, 1979).

İktisatçıların matematiksel olarak kontrol edemedikleri bu ikilemler için çeşitli siyasal çözümler, neyse ki, var. Condorcet/Arrow paradoksuna yönelik bir çözüm bireylerin tercihleri düzeyinde işler. İnsanların tercihleri "tek zirveli" ise, bu durum Condorcet'nin paradoksunun üstesinden gelir (Black, 1958; Riker, 1983). Tek zirvelilik herkesin siyasal alanı aynı şekilde görmesiyle sonuçlanır; buna göre aynı temel seçenekler aynı düzen içindeki aynı boyutlar hattında sıralanırlar. Bu tür bir durumun genelde sağlanabileceğini düşünmek gerçekçilikten uzaklaşmak anlamına gelmez. Siyasal partiler ve kitle iletişim araçları, tam da bu yolla, kamusal tartışmayı yapılandırarak, insanların siyasal ihtilaflarda önemli olanın ne olduğuyla ilgili algılarını senkronize etmeye yardımcı olurlar (Powell, 2004; Page,

1996). Kamusal kararlar aşağıda ele aldığımız "müzakereci" hatta yapılıyor olsaydı söz konusu "yapılandırma etkisi" çok daha güçlü olurdu ve oy döngüleri daha da azalırdı.

Condorcet/Arrow paradoksunun bu şekilde çözülmesi, şüphesiz ki, insanların sahip oldukları tercih sıralamalarını sınırlandırmak –özellikle insanları, alternatifleri yaşadıkları toplumdaki siyasal yarılmaların genel kabul gören bir boyutunda ya da boyutlarında sıralamaya ikna etmek– vasıtasıyla işler. Bazılarına göre bu, insanların tercih sıralamalarına kabul edilemez bir şekilde müdahale etmektir. Ama bazılarına göre de seçim nosyonunun anlamlı olabilmesi için gereken şey, yeterli düzeyde uyumlu bir "topluluğun" varlığı için bir önkoşul gibidir. Sonuçta, insanların tercihlerini kolektif bir seçim içinde toplamak belirli özel koşullar altında anlamlıdır. Asgari düzeyde, sürece katılanların, tek bir kolektif seçimin bağlayıcı olduğu tek bir "halk" olduklarında hemfikir olmaları gerekir (Rustow, 1970). Benzer şekilde, kolektif tercih yapma fikrinin kendisinin, siyasal söylemin temel boyutlarında hemfikir olan insanların oluşturduğu bir topluluğun mevcudiyetini baştan kabul ettiğini de ekleyebiliriz. Bu düşünce –ki kendi başına caziptir– Condorcet/Arrow sorununu bertaraf etmemize de arızi bir şekilde yardımcı olacaktır.

İkinci bir çözüm, karar prosedürünü değiştirmektir. Condorcet/Arrow paradoksu sadece X seçeneğini Y seçeneği karşısında yarıştıran ve ardından bu turun galibini Z seçeneği karşısında yarıştıran ikili karşılaştırmalarla bağlantılı olarak ortaya çıkar. Seçmenlerin yapacakları, bu üçlüden {X, Y, Z} hangisini daha fazla istediklerini seçmek olarak tasarlandığında daireler çizmenin hiçbir hükmü kalmaz. Bunun, Condorcet/Arrow paradoksunun benzer bir şekilde bertaraf eden farklı bir biçimi "onay oylaması" kurumudur: Seçmenlerden sadece, statüko karşısında tercih ettikleri bütün seçenekler için oy kullanmaları istenir (bu seçenekler seçmenlerin istediği sayıda olabilir); kazanan, en fazla onay oyu alan seçenektir (Brams ve Fishburn, 1978).

Bu paradoks için sunulan üçüncü siyasal çözüm, siyasal kurumların yapılarında yatar. İnsanların tercihlerinin yapısı daire çizme riskini barındırsa bile, siyasal yaşamın kuralları buna izin vermeyebilir. Doğrudan demokrasilerde, imza kampanyaları ya da yasamayla ilgili bildiriler referandum oylamasına mümkün olan bütün seçeneklerin küçük bir alt-kümesinin dâhil edilmesini sağlarlar; bu kadar küçük bir alt-küme içinde

oylama döngüsünün ortaya çıkma riski çok daha azdır. Benzer şekilde, temsil meclislerinin kuralları, yasama önerilerinin belirli bir sırada oylanmasını ve (her biri özel bir niteliğe sahip olan ve meclisi tam anlamıyla temsil edemeyen) belirli komiteler vasıtasıyla görüşülmeye sunulmasını gerektirir. Yasama hayatıyla ilgili bu olgular da yasa koyucuların önüne gelen seçeneklerin sayısını, türünü ve sıralamasını sınırlandırır – bu da, yine Condorcet/Arrow döngüsü riskini azaltır (Shepsle ve Weingast, 1981; 1984; 1987; Ordeshook, 1986, 6. Bölüm; Weingast ve Marshall, 1988; Baron ve Ferejohn, 1989). Liberal demokrasilere özgü anayasal kısıtlar yasa koyucuların hangi seçeneklerin görüşüleceğini ve dolayısıyla oy döngüsünün oluşma riskini kısıtlarlar (Riker, 1983). Siyaset bilimciler, bütün bu yollara başvurarak, "yapısal olarak teşvik edilen" bir dengeyi garanti edemeseler de, en azından olabilirliğini büyük ölçüde artıran araçları bulmuşlardır (Shepsle ve Weingast, 1981; 1984).

Son bahsettiğimiz iki çözüm de, Condorcet/Arrow paradoksunu, döngüyü "gizleyerek" çözerler. Alternatif oy kullanma kuralları bunu, eksik enformasyon toplayarak yaparlar: Seçmenlere sadece "ilk sıradaki tercihleri"nin ya da "kabul edilebilir seçenekler"in sorulduğu oy verme prosedürleri vasıtasıyla ikili karşılaştırmalarda, Arrow'un her zaman olabileceğini kanıtladığı, her bir seçenek arasındaki geçişsizlik görünmez kılınır. Dengeyi teşvik eden siyasal yapılar bunu, bazı seçenekler karşısında diğerlerinin oylanmasını bloke ederek yaparlar.

Bu yollarla "döngüyü gizleme"nin, sorunu çözmek açısından yeterli olup olmadığı sorunun ne olduğuyla ilgili fikrinize bağlıdır. Sorun olarak gördüğümüz, oy verme döngülerinin toplumsal karar almada yol açtığı istikrarsızlıksa, döngüyü tam olarak dolaşmamıza engel olan her yol bunu engellemek için yeterlidir. Bunun yerine sorun, altta yatan döngülerin olduğu her yerde toplumsal kararların hepsinin keyfî olmasıysa, gerçeği gizlemek özsel keyfîliği ortadan kaldırmaz. Şüphesiz ki, döngünün olduğu yerde herhangi bir kararın diğer herhangi biri kadar iyi olduğu kabul edilir: Kararların hepsi Pareto hududunda yer alır; bu durumda, hangi keyfî süreçte hangi kararı seçtiğimizin hiç önemi yoktur.

Bu sorunlardan herhangi birinin bizi ne kadar endişelendirmesi gerektiği Condorcet/Arrow döngülerinin ne kadar yaygın olduğuna bağlıdır. Sadece matematiksel olarak bile bu tür döngülerin, her zaman ihtimal dahilinde olsalar da, hiç de yaygın olmadıklarına inanmamız için nedenler var

(Niemi ve Weisberg, 1968). Çok daha açık bir şekilde siyasal olan diğer unsurları da modele eklediğimizde bu olasılık daha da azalır. Ampirik kanıtlar *a priori* beklentileri desteklemektedirler. Siyaset bilimi lteratüründe, bahsedilen türde bir oy döngüsü için önemsiz sayıda 26 örnek bulunmuş ve yeniden incelendiğinde bu örneklerden sadece bir tanesinin Condorcet/Arrow döngüsünün kayda değer bir örneğini sunduğu görülmüştür (Mackie, 2003).

Mackie'ye (2003) göre, diğer 25 örnek stratejik oy vermeye yönelik başarısız girişimlerdir. Diğer bir ifadeyle, bu örneklerde insanların "samimi" tercihlerinde Condorcet/Arrow türünde gerçek bir döngü yoktur. Bir döngü görünümü şey sadece insanlar (gerçekten tercih ettikleri seçeneği, en zayıf rakibi karşısında yükseltmeye çalışırken) samimi olmayan "stratejik" oylamaya kaydıklarında ortaya çıkar.

Bu durum, tek başına rahatlatıcı olmamalı. Başarılı olsun ya da olmasın stratejik oy kullanma demokratik etosla da çelişir. Demokratik teoride belli bir niceliğe ulaşması arzulanan şey sadece insanların hakiki tercihleridir. Sosyal seçim literatüründe –çoğunluk ya da değil– "stratejiye dayanıklı" bir karar alma kuralının –çoğunluk kuralı ya da diğer bir kural– olmadığı kanıtlanmıştır; bu, tercihlerinizin yanlış temsilinin ödüllendirilmeyeceği anlamına gelir (Gibbard, 1973; Satterthwaite, 1975). Ama Mackie'nin (2003) 25 örneğine dayanarak bunun da pek yaygın olmadığı söylenebilir.

Öyleyse, genel olarak şunları söyleyebiliriz: Bir şeyin mümkün olduğunu kanıtlamak bir şeydir; ihtimal dâhilinde olduğunu kanıtlamak başka bir şey. Formel teoremlerin uygulama açısından önemlerini değerlendirirken bu farkı aklımızdan çıkarmamamız gerekiyor.

Gidimli karar alma: Müzakereci demokrasi

Toplumsal karar almanın bir yolu oyları birbirine eklemektir. Diğer bir yolu, daha müzakereci, söylemsel bir tarzda, birlikte muhakeme sürecini işletmektir. Siyasal sistemlerin çoğu her iki süreci, genelde aynı alan içinde kullanırlar. Mahkemelerin müzakerede bulundukları bilinir; ama çok üyeli mahkemeler, yine de, oyları sayarak karara varırlar. Yasama organlarının da tartışma ve müzakere yolunu izledikleri bilinir; bazıları diğerlerine göre bu konuda daha başarılıdır (Steiner vd., 2004); ama son tahlilde hepsi önerileri oya sunarlar.

Spektrumun diğer ucunda, seçmenler sadece oy kullanırlar. Elbette, oy kullanmadan önce bir şekilde müzakere sürecine girerler: Arkadaşları ve aileleriyle konuşurlar; barda ve işyerinde tartışırlar; kitle iletişim araçları vasıtasıyla kamusal tartışmaya dolaylı olarak katılırlar (Page, 1996). Ancak, "iletişim" ve "etki" modelleri siyasal davranış üzerine ampirik analizlerde merkezî bir yere sahipken, "müzakere" geleneksel olarak böyle bir konumda yer almaz (krş. Yankelovich, 1991).

Toplumsal hayatı "demokratikleştirme" talepleri bazen, çalışanlarla ilgili kararlardan kent bütçesine kadar uzanan bir yelpazede, her konuda kamunun "daha fazla katılımı"na odaklanır (Pateman, 1970; Fung ve Wright, 2003). Daha yakın zamanlarda, demokratik kararları "daha müzakereci" yapmaya odaklanılmaya başlandı. On iki kişilik Yurttaş Jürilerinden Yüz Kişilik Müzakereci Seçimlere kadar uzanan bir çeşitlilikte müzakere taslakları kullanıldı (Goodin ve Dryzek, 2006).

Bu taslaklar diğer açılardan birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, ortak yönleri kamunun sadece küçük bir alt-kümesini içermeleridir; bu, gerçek bir müzakere için zorunludur. Dolayısıyla buradaki önemli bir sorun, bu "mini-kamular" tarafından yapılan "mikro-müzakereleri", "makro-siyasal system"in karar alma süreçlerine eklemlemenin bir yolunu bulmaktır. Bu açıdan ilginç bir model, Ackerman ve Fishkin'in (2004) Müzakere Günü modelidir. Bu modelde ülke genelinde aynı anda binlerce Müzakereci Seçimleri yürütülür. Bu seçimler, ilkesel olarak, asıl seçimlerden hemen önce yapılacak şekilde, belirli bir günde her seçmeni dâhil edecek şekilde düzenlenir. Bu ilginç bir düşüncedir; ama 15 milyar dolarlık maliyetiyle gerçekçi olamayacak kadar pahalı olması muhtemeldir (Shapiro, 2002). Daha gerçekçi bir model, mini-kamular tarafından gerçekleştirilen müzakerelerin sonuçlarının, ya politikayı doğrudan biçimlendirmek (Texas enerji kararlarındaki Müzakereci Seçimler'de böyle olmuştur) ya da (British Columbia için yeni bir oylama sisteminin oluşturulmasında Yurttaş Meclisi örneğinde olduğu gibi) kamuoyunu biçimlendirmek vasıtasıyla gündelik siyasal süreci beslemeleridir. Her iki şekilde de küçük vatandaş grupları içerisindeki müzakere süreci, daha geniş siyasal sürece eklenebilir; süreç içerisinde onu daha müzakereci kılabilir (Goodin ve Dryzek, 2006).

Müzakereye özel bir değer atfedilir; zira müzakere olmadan ön plana çıkan tercihlerden farklı ve çeşitli açılardan üstün olan tercihleri harekete geçirdiği düşünülür. Şüphesiz ki, her iki önermenin de yanlış olduğu

kanıtlanabilir: Yasama kurullarında gerçekleşen müzakerenin insanların fikirlerini pek değiştirmediği söylenebilir (Steiner vd., 2004); yanı sıra, sosyal psikolojik çalışmalar yoluyla, küçük gruplar içerisinde grupla birlikte konformist düşünme eğiliminin aşırı sonuçlara ulaşmaya yol açabildiği konusunda uyarılıyoruz (Janis, 1982, Sunstein, 2002; Huckfeldt vd., 2004). Bu nedenle, müzakereci bir uygulamanın tasarımı, tasavvur edilen tercihleri harekete geçirmesi isteniyorsa, çok önemlidir.

Müzakereci Seçimler ve Yurttaş Jürilerinin sundukları kanıtlar, bu tür müzakerelerin gerçekten de tercihlerde değişikliğe yol açtıklarını ve dahası, yeni tercihlerin önemli açılardan diğerlerinden daha üstün olduklarına işaret ediyorlar. Müzakere sonrasında katılımcılar daha bilgilenmiş oluyorlar; tercihlerindeki değişikliğin en iyi açıklaması küçük grup konformizminden ziyade bu bilgilenmede yatıyor (Luskin vd., 2002; Goodin ve Niemeyer, 2003). Müzakere sonrasında insanların tercihleri ortak bir fikir ayrılığı hattı boyunca "daha iyi yapılandırılıyor" Bu yapılandırma, "tek zirveliliği" artırıyor ve böylelikle Condorcet/Arrow oy döngüsü ihtimalini azaltıyor (Dryzek ve List, 2003).

Müzakere süreçleriyle ilgili daha büyük bir umut ise, diğerleriyle birlikte yapılan "müzakere"nin kişiyi daha empatik, tercihlerini ise daha fazla kamu yararına yönelimli ve öz-çıkarla bağlantısı daha kısıtlı yapacağı beklentisiyle bağlantılıdır (March ve Olsen, 1986; Wilson, 1990; Goodin, 1996b). Bu konuda kanıt elde etmek daha zor; zira bu normatif olarak yüklü fikirlerin ihtilaf yaratmayan ampirik kanıtlarını bulmak oldukça zor. Yanı sıra, elimizdekilere benzer kanıtlara göre, tercihlerde müzakere sürecinde ortaya çıkan kaymalar aslında bu yönde ilerliyorlar (Orbell vd., 1988; Kinder ve Herzog, 1993; Mansbridge, 1993).

Bürokrasi ve Demokrasi: Örgüt Teorisi

"Yeni kurumsalcılık" siyaset bilimcileri köklerine geri götürüyor (Rhodes vd., 2006). İki savaş arası dönemde, yönetimsel yapıların ve süreçlerin incelenmesi (o zamanlar siyaset biliminin tanımlandığı şekliyle) "hükümet" üzerine çalışmanın temeliydi. Sosyologlar da, toplumsal yapı-ların ve siyasal kurumların önemli olduğunun hep farkındaydılar. "Devleti geri getirmek" bu gerçeği disiplinin merkezine yeniden yerleştirmeye yönelik uzun süreden beri devam eden kampanyanın sadece en son şiarıdır (Evans vd., 1985).

Siyaset bilimciler, kurumsal kuralların ve uygulamaların siyasal sonuçları biçimlendirme yollarını belirli bir düzeyde hep takdir etmişlerdir. Bu, örneğin, seçim kanunu için özellikle geçerlidir (Rae, 1967; Cox, 1997; Powell, 2004). Kuralların, oyların ekseriyetini alanın galip geldiği dar bölge sistemini şart koşması ya da nisbi temsil sisteminin (her biri çok farklı sonuçlara yol açabilecek) herhangi bir biçimine göre dağıldığı çok adaylı sistemi şart koşmasının sonuçta büyük farklılıklara yol açacağı açıktır.

"Yeni kurumsalcılık" her düzeyde siyasal örgütlenmenin özel detaylarını ve bu detayların politika seçimi açısından sonuçlarını incelerken bunun çok ötesine geçer. Bir zamanlar kamu yönetiminin arka sularına itilen örgütlenme biçimi ve örgütsel işlev genel olarak disiplinin merkezine bir kez daha yerleşir (March ve Olsen, 1984; 1989; Weaver ve Rockman, 1993; Goodin, 1996b; Rhodes vd., 2006). Örgüt yapıları hem örgütler için hem de örgütlere dayananlar arasında çıkar toplulukları yaratırlar. Enformasyon akışını yönetirler. Bazı siyaset bilimcilere göre, örgüt yapıları tercihleri bile şekillendirir. Böyle olsa bile bir örgütün içinde otoritenin nasıl yapılandırıldığı ve yapılanmada veto noktalarının nereye yerleştirildiği, politika çıktılarını kesinlikle etkiler (Tsebelis, 2002) – tabii bu, her zaman kurumu tasarlayanların niyetleri doğrultusunda gerçekleşmeyebilir.

Aslında, örgütsel işlev üzerine inceleme yapıldığında ilk fark edilen ters işlevdir. Yakın geçmişte bir dönem, kamu bürokrasilerinin "aşırı yüklü" olduğundan, çok az kaynakla çok fazla şeyi yapmalarının beklendiğinden yakınmak yaygındı (Crozier vd., 1975; King, 1975; Rose ve Peters, 1978). Bu düzeydeki toplumsal karmaşıklığı düzenlemek ve sorunlarla kuşatılmış bürokratlar için idare edilebilir kılmak amacıyla genellikle yapay zekâ alanındaki ilerlemelerden esinlenen çeşitli reformlar önerilir (La Porte, 1975; Simon, 1981). Ama "en iyi"den ziyade "yeterince iyi" çözümleri kabul etmeye zorlanacaklarını (Simon, 1982; 1985) ve bu çözümleri hep statükonun civarında aramaya başlayacaklarını –böylelikle yeni politika meselelerine yönelik olarak radikal çözümlerden ziyade söz konusu koşullar altında ne kadar hatalı olursa olsun mevcudun üzerine ek yapmaya yönelik çözümlere yol açacaklarını– düşünmek mümkün (Lindblom, 1959; krş. Goodin, 1982a, 2. Bölüm).

Örgütsel ters işlevin diğer bir nedeni kamu personelinden kaynaklanabilir. "Yeni örgüt ekonomisi" (Moe, 1984; Miller, 1992; ayrıca bkz. 5. Bölüm) "amir/fail" sorununa dikkat çeker. Buna göre, memurlar kamu çıkarına

hizmet etmeye hevesli, kendini düşünmeyen önemsiz kişiler olmak durumunda değildir; daha ziyade, kendi çıkarları olan ve bu çıkarlar her zaman kamu çıkarıyla örtüşmeyen ve kimi zaman çelişen faillerdir (Arrow, 1974; Lipsky, 1980).

Bu olgunun kanıtı, belirli bir öncelikler kümesini benimseyenlerce yürürlüğe konulan, ancak daha sonra oldukça farklı bir öncelikler kümesine sahip diğer kişilere emanet edilen kamu politikalarının oldukça yanlış uygulanması üzerine yapılan çalışmalarda bulunabilir (Bardach, 1977; Brewer ve de Leon, 1983, 9. ve 10. Bölümler). Ama siyaset bilimi alanındaki bulguların, bürokratların "kurum çıkarları"nı izlemeye istekli olduklarına daha güçlü bir şekilde işaret ettiği söylenebilir. Slogandaki gibi: "Nerede durduğun hangi koltukta oturduğuna bağlıdır" (Allison, 1971, s. 176). Hazine temsilcileri kurumun önceliklerini içselleştirir ve diğer kurumlarla yaptıkları kurum-içi pazarlıkta bu önceliklere vurgu yaparlar; Savunma Bakanlığı temsilcileri bu kurumun öncelikleriyle hareket ederler ve bu böyle devam eder (Niskanen, 1971; krş. Goodin, 1982b ve Dunleavy, 1991).

Bu partizanlık biçiminin, klasik amir/fail örneğinde olduğu gibi sadece kendi cebini doldurmaktan daha az sorun yarattığı açıktır. Bu tür bir pazarlık –kamu çıkarının her bir kesitinin bu kesitin kamu çıkarı açısından önemine orantılı güce sahip olan bir kurumca savunulduğu– failler arası ideal bir pazarlık modeli temelinde toplumsal olarak optimal sonuçlara bile gidebilir (Lindblom, 1965).

Ancak bu model, kesinlikle yüksek düzeyde idealize edilmiş bir modeldir. Kamu çıkarının her kesitinin kurumsal savunucuları olmaz ve belirli kesitleri destekleyen kurumlar arasındaki güç dengesi zorunlu olarak kamu çıkarıyla bağlantılı değildir. Hangi kurumların mevcut olduğu ve sahip oldukları güç büyük ölçüde tarihsel bir tesadüftür. Bundan sonrasında, hükümet kurumları "ölümsüz" olmaya –başlangıçta ortaya çıkma amaçları geçtikten çok sonra bile devam etmeye– meylederler (Kaufman, 1977). Politika oluşturma daha çok, çözüm aranan sorunların çalkantılı bir karışımından, sorun arayan gözde çözümler ve yapacak iş arayan geçici olarak boş insanlarla nitelenir (Olsen, 1972; March ve Olsen, 1976; Moran vd., 2006, 1. Bölüm). Bunun sonucu tanıdık bir "politika silsilesi"dir. Politikalar itibariyle bir müdahale, daha önceden belirlenmiş bir hatta, "doğal olarak" bir diğerine yol açar (Hogwood ve Peters, 1983; Pierson, 2004). Örgüt mantığıyla bağlantılı olan ve bütünüyle anlaşılabilir nedenlerden dolayı bir adım geri çe-

kilmeye ve her şeyden önce doğru yolda olup olmadığımızı düşünmeye yönelik çok az girişim vardır.

Kamu politikasına "üst-modernist" yaklaşımlara yönelik çok fazla eleştiri gelmiştir (Moran, 2003). Bu yaklaşımda, devletler, karmaşık toplumsal gerçeklikleri politika amaçlı kontrol edilebilir kılmak için kasten "basitleştirirler" (Scott, 1997) ve böylelikle gündeme getirilen sorunlarla başa çıkabilmek için komuta ve kontrol mekanizmalarını kullanırlar. Son yıllarda, geleneksel olarak üst-modernist politika oluşturmayı nitelendiren "yukarıdan aşağıya" mekanizmaların yanı sıra "aşağıdan yukarıya" mekanizmaları da ekleyerek "yönetimi yeniden icat etme"ye yönelik birçok girişim ortaya çıkmıştır.

"Yönetimi yeniden icat etmek" ve "yeni kamu yönetimi" olarak adlandırılan reformlar kamu sektörüne piyasa tarzı mekanizmaları dâhil etmeyi gerektirir (Kettl, 2000). Bu konuyla ilgili bulgulara dayanılarak, söz konusu reformların yönetimin bazı alanlardaki, özellikle hizmet arzındaki performansını iyileştirdiği söylenebilir (World Bank, 1997, 5. Bölüm). Ancak diğer alanda, "yeni kamu yönetimi"nin getirileri daha belirsizdir ve demokratik hesap verebilirliğinin azalmasıyla ilgili maliyetler gözle görünür düzeydedir (Christensen ve Lasgreid, 2002; Suleiman, 2003).

Güç ve Bölüştürücü Rejimler

Toplumsal işbirliğinin faydalarını ve yüklerini bölüştürmenin birçok farklı yolu vardır. Bu farklı yolların kökenlerinde iki temel alternatif yatar: Piyasa ve planlama. Her iki alternatifin de kendilerine özgü güçlü ve zayıf yanları ile toplumsal iktidarın bölüşümüyle bağlantılı sonuçları vardır (Dahl ve Lindblom, 1953; Lindblom, 1977; Wolf, 1988; Simon, 2000).

Piyasaların üstünde siyaset

Özünde piyasa temelli bir toplumsal sistemde bile değer verilen kaynakların paylaşımında devletin piyasanın yerini almasının nedenleri bulunur. Bunlardan bir tanesi –ki 5. Bölüm'de ve bu bölümde yukarıda gözden geçirildi– piyasanın kamu mallarını ve daha genel olarak olumlu dışsallıkları gerektiğinden daha düşük düzeyde (ve bunun tersine olumsuz dışsallıkları gerekenden daha yüksek düzeyde) üretmesidir. Bu, devletin müdahalesi için "verimlilik temelli" bir gerekçe olarak adlandırılabilir. Şüphesiz ki, pi-

yasanın başarısızlıklarını düzeltmeye yönelik siyasal faaliyet uygulamada, yukarıda tartıştığımız kolektif eylemle ilgili –her şeyden önce bazen piyasanın başarısızlığının nedeni olabilen– sorunlar engeline takılabilir.

Devletin piyasanın yerini almasının en azından bazı alanlardaki ikinci nedeni insanların aynı soruya, farklı bağlamlarda sorulduğunda farklı yanıtlar vermeleridir. Piyasayla ilgili tercihleri sorulduğunda, kamu politikasıyla ilgili tercihlerine kıyasla daha özele yönelik, öz-çıkarları temelinde yanıt verirler. Kamu politikası söz konusu olduğunda kamu faydasını daha fazla gözeten bir şekilde yanıt vermeleri muhtemeldir. Bu spekülasyonu destekleyen hem teorik nedenler (Goodin ve Roberts, 1975; Brennan ve Lomasky, 1985) hem de ampirik kanıtlar (Kiewiet, 1983; Rohrschneider, 1988) bulunmaktadır. Buna da "erdem temelli" gerekçe diyelim.

Son ve tarihsel olarak daha önemli olarak "güç temelli" bir gerekçe de bulunmaktadır. Piyasayı temel alan paylaşım (gerçekten verimsizliğe yol açabilecek) belirli bir güç paylaşımından kaynaklanır. Bu güç paylaşımının malların ve hizmetlerin çoğunluğunun paylaşımını belirlemesinden memnun olabiliriz; ya da belki de, bunun böyle olmasını engellemenin gerçekçi bir yolu olmadığını düşünüyor olabiliriz. Buna rağmen, paradan ya da daha genel olarak toplumsal kaynaklardan daha eşit paylaşılmasını gerektiğini düşündüğümüz bazı şeyler var. Bu kategoriye dâhil olan birbirinden tamamen farklı şeyler arasında temel ihtiyaçlar (gıda, barınma, sağlık hizmeti) ve vatandaşlık sembolleri (oy hakkı, askerlik ve jüri hizmeti) bulunur. Diğer pek az şey eşit bölüştürülürken, özellikle bu değerlerin eşit paylaşımında ısrar etmek "spesifik eşitlikçilik" olarak bilinegeldi. Bu, insanların belirli varlıklara uyguladıkları, ama bütün varlıklara yaygınlaştırmadıkları eşitlikçi tavrı ifade eder (Tobin, 1970; Radin, 1996).

Gerekçesi hangisi olursa olsun, bütün örneklerdeki temel fikir belirli varlıkları piyasadaki paylaşımı yöneten kurallardan çok farklı kurallara göre siyasal olarak bölüştürmektir (Lindblom, 1977; Esping-Andersen, 1985). Bu, bazı yerlerde diğerlerinden daha başarılı bir şekilde işletilebilir. Ama bu girişimin başarılı olabilmesi için gereken kanıtı refah devleti transferlerinin yeniden paylaşımdaki başarılarından başka bir yerde aramamız gerekmez. Bazı araştırmacılar, toplumsal refah için kamu harcamalarının büyümesinin neredeyse tamamen iktisat ve demografi kaynaklı olmasından ve bu unsurlar dışarıda bırakıldığında demokratik katılımın, sol partilerin rekabet edebilirliğinin ya da gücünün harcamalarda hiçbir etkisi olmama-

sından rahatsızdırlar (Jackman, 1972; Wilensky, 1975). Ama dikkatimizi kamu harcamalarının düzeyinden paranın nasıl harcandığına ve bunun sonucuna çevirirsek, liberal, korporatist ve sosyal demokrat refah rejimlerini niteleyen çok farklı politikaların neden olduğu, çok farklı yoksulluk, eşitsizlik ve toplumsal istikrarsızlık düzeylerini görürüz (Esping-Andersen, 1990, 5. Bölüm; Goodin vd., 1999). Siyasetin önemli olduğu –her halükârda önemli olduğu– aşikâr.

Siyasetin üstünde piyasalar

Belirli malları piyasadaki paylaşımı yöneten kurallardan farklı kurallara göre, siyasal olarak bölüştürmek için –biri siyasal diğeri ekonomik olmak üzere– iki para biriminin gerçekten birbirinden ayrı tutulması gereklidir (Lindblom, 1977). Ayrı tutulup tutulamayacakları, paralı grupların yozlaşmış kamu görevlilerine ne denli rüşvet verdiklerine bağlıdır (World Bank, 1997, 6. Bölüm). Bu kısmen, dolaylı rüşvetle –paralı grupların gitgide daha da masraflı bir hale gelen seçim kampanyalarına katkıda bulunmaları ya da bu kampanyalardan desteklerini çekme tehdidiyle– ilgili bir meseledir (Alexander, 1980; Jacobson, 1980; Berry, 1984, 6. Bölüm). Kısmen de, özel sermayenin ayrıcalıklı muamele görmediği takdirde söz konusu siyasal yetki alanından çıkma tehdidinde bulunabilecek siyasal güce sahip olmasıyla alâkalıdır (Finer, 1955-6; Garrett, 1998).

Ekonomik piyasalar siyasal piyasalara bütün bu farklı yollarla güçlü bir şekilde sızarlar. Bunun sonucunda, yönetim biçimimizin ekonomimizin olduğundan çok daha fazla demokratik olamayacağı söylenebilir. Öyleyse, yapabileceğimiz iki şey var. Biri, yönetim biçimimizin istediğimizden çok daha az demokratik olmasının kaçınılmaz olduğunu ("bir kişi bir oy"un yerine "bir dolar bir oy"un geçmesini) kabul etmektir. Diğeri, ekonomimizin daha demokratik olabileceğinde ısrar etmektir.

Öte yandan, ekonomik olandan siyasal olana sadece demokratik olmayan etkiler sızmaz. Piyasanın yerine, siyasal "oyların piyasası"nı geçirmenin eşitlikçi sonuçlara yol açacağına inanmak için bir neden yok. Herkesin bir oyunun olduğu ve hiç kimsenin birden fazla oyunun olmadığı doğru. Ama yine de, yönetimdeki koalisyonun herkesin tercihini eşit olarak kayda alması için bir neden yok. Yönetime gelmesine ve hükümet etmesine yetecek kadar destek alması yeter. Modern koalisyon teorisinin vardığı –ve sadece küçük değişikliklerle revize edilen– klasik sonuca göre koalisyonlar, seçim-

lerden galip çıkmaları ve yönetime gelmeleri için gerekmeyen oyların sahipleri olarak tanımlanan fuzuli üyelerini dışarı atarlar (Riker, 1962; Taylor ve Laver, 1973). Öyleyse doğal olarak, ekonomide olduğu gibi siyasette de birilerinin (Aristotelesci terimlerle "fazla olan"ın) diğerlerini ("az olan"ı) sömüreceğini beklemek durumundayız.

Sadece, akıntının yeterince sıklıkta tersine dönmesini ve sonunda bu durumun eşitlenmesini –ya da akıntının tersine dönmesini bekleyerek eşitsizliğin baştan engellenmesini– ümit edebiliriz. Ancak burada, bazı grupların lehine, diğerlerinin ise aleyhine işleyen sistematik eğilimlerin olmasını beklemek için nedenlerimiz var. Sistematik olarak avantajlı olanlar arasında, en görünür olan, orta sınıflardır: Orta sınıflar, muhtemelen, en güçlü medyan seçmenlerdir –en azından paylaşımla ilgili konularda bu böyledir (Stigler, 1970). Sistematik olarak dezavantajlı olanlar arasında ise işçi sınıfı vardır: İkna edici bir analize göre, sosyalizmin seçimler vasıtasıyla iktidara taşınması, işçi sınıfı partilerinin, seçimde çoğunluk elde edebilmek için programlarını işçi sınıfı dışındaki sınıflardan da yeterince oy alacak şekilde hazırlamaları gereğinden kaçınamamalarından mustariptir. Diğer bir ifadeyle, işçi sınıfları demokraside iktidarı elde etmek istiyorlarsa sosyalizmden, dolayısıyla kendi çıkarlarından vazgeçmelidirler (Przeworski ve Sprague, 1986).

Bu sistematik eğilimler özellikle uluslararası düzeyde güçlü bir şekilde tekrarlanırlar. Kaynakların paylaşımının ve dolayısıyla ticaret örüntüsü göz önüne alındığında bazı ülkeler zorunlu olarak çevrede kalırlar. Tam anlamıyla, hiç kimse ekonomik ya da siyasal açıdan onlara ihtiyaç duymaz; son derece sömürülebilir bir durumdadırlar. Dahası, yabancı –kamusal ve özel– sermayenin etkisine mahkûmdurlar ve özellikle çok-uluslu şirketlerin, ulusal ya da uluslararası kredi kuruluşlarının sağladıkları fonlara eklenen şartlara koşulsuz bağlıdırlar (Cassen, 1986, 4. Bölüm; Stiglitz, 2002).

Siyaset ve planlama

Piyasa ekonomisinin geleneksel alternatifi sosyal planlamaya dayalı, kumanda ekonomisidir (Elster ve Moene, 1989). Arada, başlangıçta sosyal sermayenin eşitlikçi paylaşımının olduğu ancak, ardından her şeyin piyasaya bırakıldığı "piyasa sosyalizmi" bulunur (Lange, 1936-7); "pay sahipliği" (Ackerman ve Alstott, 1999) ve "vatandaşlık geliri" (Van Parijs, 2001) önerileri söz konusu ana tema üzerinden işleyen ve başlangıçtaki sermaye paylaşımında ya da gelir akışında neredeyse eşit (ama tam anlamıyla eşit olma-

yan) bir formüle ilişkin daha önemsiz önerilerdir. Öte yandan, bu alternatiflerin hiçbiri yeterince uygun koşullarda test edilmemiştir; dolayısıyla uygulanabilir olup olmadıkları bilinmemektedir.

Politikacıların ekonominin yönetimini bu şekilde ele almalarının arkasında yatan ana neden, muhtemelen, önceden özel olan sermayenin yanlış paylaşımından duyulan rahatsızlıktır. Öyleyse dışarıdan bakıldığında, komuta ekonomilerinin –ekonomik açıdan verimsizlikleri ne olursa olsun– en azından daha eşitlikçi bir gelir ve servetin bölüşümü sağlayacakları söylenebilir.

Ancak, bu gereğinden hızlı ulaşılmış bir varsayımdır. Bir sorun, planlamacıların –maddi üretim kadar toplumsal bölüşüm de dâhil olmak üzere– herhangi bir şeyle ilgili kesin bir planlama yapmakta büyük zorluk çekmeleridir (Wildavsky, 1973). Diğer bir sorun, kamulaştırılmış varlıkların sahipliği ve yönetimi arasındaki kopukluktan kaynaklanır. Toplumsal eşitsizliğin nedeni kaynakları satın alma ve satma hakkından ziyade yönetmek olduğu ölçüde, özel sermayeyi kamunun eline vermek sadece özel sahiplerin yerine kumanda ekonomisinde yetki sahibi olan kamu görevlilerini geçirmek olur (Dahrendorf, 1959). Bu sorunlar sadece teorik değil, aynı zamanda gerçek sorunlardır. Bu tür rejimlerde yaşamış olanlar, sıradan vatandaşlara tanınmayan avantajlara sahip "yeni [bir] sınıf"ın (Djilas, 1957) ortaya çıkmasından şikâyet ederler. Djilas'ın terimi başlangıçta –yöneten partinin iltimaslı üyeleri anlamına gelen– nomenklaturaya işaret ediyordu. Ama aynı şikâyet, karaborsalardan çıkar sağlayan ya da rezerv paraya erişebilen herkesi kapsayacak şekilde genişletilebilir.

Planlı ekonomilerdeki paylaşımlar her halükârda piyasa toplumlarındakinden daha eşit olabilir. (Sovyet nomenklaturası her ne kadar eski rejimde ayrıcalıklı kılınmış olsa da, kamu varlıkları özelleştirildiğinde daha da zenginleşmiştir.) Buna rağmen, "daha eşit" gerektiği kadar iyi olmayabilir. Eşitliği sağlamaktan siyaseten sorumlu olanlar eşitsizlikten en fazla fayda sağlayanlar arasında oldukları için eşitsizlik daha fazla kızgınlık yaratabilir (Parkin, 1971, 5. ve 6. Bölümler). Doğu Avrupa'da "komünizmin ahlaki çöküşü"nün kökleri, makul bir şekilde, tam da bu gerçekten duyulan öfkede bulunmuştur (Clark ve Wildavsky, 1990).

Ancak, kumanda ekonomisini kurmanın arkasında yatan tek neden eşitlik değildir. Ayrıca ekonominin "halkın yönetimi"ne girmesini sağlama, ekonomiyi halkın taleplerine demokratik olarak daha açık kılma arzusu da

söz konusudur. Bu hedefe en iyi nasıl ulaşılabileceği kesin yanıtı olmayan bir sorudur. Kumanda ekonomisi, ilk bakışta, (belirli ideal durumlarda halkın iradesiyle eş olan) siyasal iradeye daha açıkmış gibi görünür. Ama politikacıların kararları, halka yanıt vermeye tam anlamıyla istekli olmayan bürokrat katmanlarından süzülür; dolayısıyla, politikacılar, halkın taleplerine büyük ölçüde yanıt veriyor olsalar bile yönettikleri ekonomi böyle yapmıyor olabilir (Wolf, 1988). Herşey göz önüne alındığında denebilir ki, halkın taleplerine oldukça az yanıt veren (insanların tercihlerinin servete göre derecelendirildiği ve piyasanın gücünün işleyişiyle bastırıldığı) piyasalar bile halkın taleplerine bürokrasinin sorunlarını taşıyan planlı ekonomilerden daha açık olabilirler.

Anayasal Rejimler

Normatif siyaset kuramcıları, "evrensel" insan hakları, siyasal yönetimin anayasal sınırları ve diğer konularla ilgili düzenlemeler üzerine tereddüt etmeden yorum yaparlar. Ama bu tür siyasal sınırlandırmaların tarihsel olarak sosyolojik açıdan ne kadar olumsal olduğunu hatırlamakta fayda var.

Sırf siyasal düzeyde, insan haklarına saygı ve anayasal sınırlar hep hangi seçkinlerin yönetime geldiklerine bağlı olmuştur. Mikro-sosyolojik açıdan, yerleşik demokrasilerde bile "temel" demokratik değerlere bağlılıkta kayda değer farklılaşma vardır. Ek olarak, halk kitleleri demokratik olmasa da, (özellikle sağ partiler içindeki) belirli seçkinler, demokrasinin temel ilkelerinden bazılarını genel olarak halktan daha az bile destekleyebilirler (Sniderman vd., 1991). Makro-sosyolojik açıdan anayasal demokrasinin oluşumu tarihsel koşulların özgün bir dizilimine bağlıydı. Liberal demokrasi ve onunla bağlantılı hukukun hâkimiyeti ve anayasal haklar ve özgürlükler kuruluş dönemindeki siyasal bir ayrılığın sonuçlarıdır: Bu dönemde, güçler dengesi farklıdır (hükümdar daha güçlüdür ya da ruhban sınıfı daha baskındır, ya da seçkinler daha etkisizdir, ya da kent burjuvazisi daha güçsüzdür) ve liberal demokrasinin toplumsal temelleri henüz ortaya çıkmamıştır (Moore, 1967).

Şüphesiz ki, bu tür kurumlar bir kez bir yerde savunulduktan sonra başka yerlere de, daha başarılı ya da başarısız bir şekilde nakledilebilirler. Kurumsal (özellikle anayasal) teknolojinin aktarımının refakat ettiği "demokrasiye geçişler" pek çok ülkede, yirminci yüzyıl boyunca belirleyici olgu oldu. Siyaset bilimciler, katılımlı gözlemciler olarak bu deneyimden zengin bir

dersler listesi çıkarttılar (Rustow, 1970; Elster vd., 1998; Linz ve Stepan, 1996).

Anayasacılığın nakli başarısızlığa uğradığında –ki bu, sıklıkla olur– bundan ne çıkartılabileceği açık değildir. Bazı araştırmacılar, bu tür nosyonların hiç de uygun olmayan ortamlara aktarılmaya çalışılmasının çılgınca olduğuna dikkat çekerler. Diğerleri bu durumu, yereldeki koşulların eleştirisi olarak alırlar: Buna göre doğru düzgün anayasalar söz konusu koşullarda yaşayamaz. Her iki yorumun da mantıklı olduğu söylenebilir. Hakların güçlendirilmesi daha iyi olabilirken, bu, özellikle gelişmekte olan dünyanın büyük bir kısmında toplumsal olarak uygulanamayabilir. Ek olarak, yöneticilerin gerçekten yapabilecekleri alçakgönüllü işlerin peşinden gitmelerini engelleyecek kadar yüksek standartlar benimsememeliyiz. Az sayıda infaz olsa da keyfî tutuklamamaların olmaması; hastalık ve açlıktan ölüm yaygın olsa da ifade özgürlüğüne saygının olması daha iyidir (Geertz, 1977).

Aynı mantıkla, feda etmenin zorunluğunu o kadar da kolay varsaymamalıyız. "Her tercih bir vazgeçiştir" sloganıyla bağlantılı, iki iyi şeyin aynı anda elde edilemeyeceğine dair bir yanılgı var. Böyle düşünüldüğünde, sıklıkla, tamamen gereksiz fedakârlıklarda bulunulabiliyor. Bu durum en fazla, ekonomik gelişmeyle insan hakları ve medeni özgürlükler arasındaki görünüşte zorunlu bir ödünleşim için geçerli. Rawls (1971, 2. Kısım) gibi itibarlı düşünürler, bazen, bunlardan biri diğerinin pahasına edinilebilirmiş gibi yazıyorlar. Ama aslında, insan haklarını ihlal etmenin ekonomik büyümeyi artıracağını varsaymayı gerektiren teorik bir neden (Goodin, 1979) –ve ülkeler arası verilerde uygun bir kanıt– (Frohoch ve Sylvan, 1983; World Bank, 1997) yok.

Yeni demokrasilerdeki anayasal temeller üzerine yapılan tartışmalara siyaset biliminin katkısı yapı ve süreç meseleleriyle ilgili olageldi. Parlamentarizm başkanlık rejiminden daha istikrarlı mı (Sartori, 1994)? Özellikle sahipsiz demokrasilerde, yargı için en uygun rol nedir (Tushnet, 1999)? Klasik olarak bölünmüş toplumlarda birbirinden kopuk etnik topluluklar arasındaki çapraz oylamayı en çok destekleyen seçim sistemi hangisidir (Horowitz, 1991; Reilly, 2001; Shapiro, 2002, s. 251-60)?

Siyaset ve Sivil Toplum

Güçlü bir demokrasi için siyasetten bağımsız ve siyasete girdi aktaran güçlü bir sivil toplum gerekir. Bu, Doğu Avrupa'da komünizmin yıkılışından

çıkan en açık derslerden biridir (Cohen ve Arato, 1992). Sivil toplum, ABD'de ve diğer gelişmiş demokrasilerdeki literatürde de, kurumlara ve diğer bireylere ve daha genel olarak sosyal sermayeye duyulan toplumsal güvendeki düşüşün yarattığı rahatsızlıkla daha baskın konu olagelmiştir (Putnam, 1993; 2000; Skocpol ve Fiorina, 1999; Macedo, 2005). Bir yaklaşıma göre bu düşüşün kaynağı, sadece siyasete katılım (oy verme, kampanya yürütme vb.) değil, aynı zamanda, tarihsel olarak demokratik yaşamın yatağı olan gönüllü örgütlere katılım da dâhil olmak üzere yurttaş katılımındaki geniş kapsamlı düşüştür (Verba vd., 1995; Putnam, 2000). Diğer yaklaşımlar siyasal kurumlara duyulan güvendeki düşüşün nedenini bu kurumların performanslarında ve çağdaş dünyada etkisi büyük olan gelişmelerin büyük bölümünü kontrol etme kapasitelerinin olmamasında bulur (Pharr ve Putnam, 2000; Rothstein, 2005).

Daha genel olarak demokrasinin, daha geniş sivil toplum içinde varılan fikirbirliğinin kapsayıcı temellerini gerektiğirdiği düşünülür. İster radikal bazda "hegemonya" olarak ifadelendirilsin (Gramsci, 1971; Laclau ve Mouffe, 1985) ister daha mütevazı olarak "toplumsal ön koşullar" olarak adlandırılsın (O'Donnell vd., 1986, 4. Kısım, 5. Bölüm; Przeworski, 1991), temel fikir budur. İçerisinde az çok farklılık barındıran herhangi bir çoğulcu toplumu yönetmek için birbirinden ayrık alt-gruplar arasında, esasa dair meseleler üzerinde olmasa da, en azından esasa dair anlaşmazlıkların çözülmesi için zemin sağlayan temel prosedürler üzerinde "fikirbirliği" olması şarttır. Bir demokraside bu fikirbirliği, bizâtihi demokrasinin temel prosedürleri üzerinde sağlanmalıdır.

Siyaset bilimciler buna benzer bir şeyin, en iyi işleyen, en istikrarlı demokrasilerde bulunduğunu bulguladıklarını bildiriyorlar (Prothro ve Grigg, 1960; Almond ve Verba, 1963; 1980; Eckstein, 1966; Budge, 1970). Bu tür bir fikirbirliğinin olmadığı yerlerde siyasal istikrar da yoktur. Kuzey İrlanda gibi yönetilemezlikle başa çıkılamayan yerler son önermenin dramatik kanıtlarını sunarlar (Rose, 1971; Lijphart, 1975a).

Bu tür argümanların hem mantıksal (Barry, 1978) hem de sosyolojik olarak (Pateman, 1971; 1989, 7. Bölüm) sorgulanabilir oldukları söylenebilir. Titiz sosyologlar eldeki kanıtları yeniden incelediklerinde, en iyi işleyen ve en istikrarlı demokrasilerde bile değerler üzerinde uzlaşmanın sadece yöneticiler arasında gerçekleştiğini, aşağı sınıflar arasındaki uzlaşmanın daha pragmatik olduğunu, koşullara göre belirlendiğini ve dolayısıyla sal-

lantıda olduğunu görürler (Mann, 1970; Abercrombie vd., 1980). Bu durumda, demokratik istikrarın olumlayıcı bir açıklaması için değerlerde uzlaşma muhtemelen yeterli olmayacaktır ve belki de ("tarihsel uzlaşı", "savaş sonrası düzen" gibi) başlıkları ne kadar büyük olursa olsun tam anlamıyla sıradan ganimeti paylaşma türünden "pazarlıklar" üzerine konuşmamız gerekir (Kirchheimer, 1969; O'Donnell vd., 1986, Kısım 4, 4. ve 5. Bölümler; Przeworski, 1991).

Buna rağmen, şu ya da bu şekilde "değerlerde uzlaşma" nosyonu normatif bir ideal olarak cazibesini hâlâ koruyor. "Ulus inşası" üzerine daha eski literatür, Rawls'un (1993, 4. Konuşma) –aralarındaki diğer farklar her ne olursa olsun herkesin üzerinde anlaşabileceği bir şekilde daha derin toplumsal-olarak-siyasal ilkeler üzerindeki– "örtüşen uzlaşma"sına benzer bir şeyin gerektiğine işaret eder (Geertz, 1963; Huntington, 1968). "Demokrasiye geçiş" ve bu süreçte bazı ülkeler başarılı olurken diğer bazılarının neden başarısız oldukları üzerine olan literatürde de benzer temalar güçlü bir şekilde tekrarlanır (O'Donnell vd., 1986, Kısım 4, 4. ve 5. Bölümler; Elster vd., 1998).

Dinî, etnik ya da diğer sosyolojik nedenlerle derinden bölünmüş birçok toplum "uyum politikası" benimserler. Sisteme farklı adlar verilir: "İstişari", "sütunlu", "oydaşmacı", "dâhil edici", "korporatist." Hangi ad altında olursa olsun süreçler hemen hemen aynıdır: Nisbî temsil ve birçok boyutta güçlerin bölünmesi üzerinden işleyen çoğunlukçu olmaktan ziyade uzlaşmacı bir sistem. Açıktır ki, sistemin işleyebilmesi için rakip partiler bu koşullar altında işbirliği yapmaya hazırlıklı olmalıdırlar. Ama söz konusu kurallarda geniş kapsamlı bir uzlaşma sağlandığı ve bu kurallara genel olarak uyulduğu sürece toplumsal olarak örtüşen bir uzlaşmanın içerdiği herhangi bir şeye gerek duyulmadan, toplum siyasal olarak işleyebilir (Rogowski, 1974; Lijphart, 1975b; 1977; 1999; Steiner ve Dorff, 1980).

Bir diğer konu üzerinde de mutabakat sağlamak gerekmektedir. Bu, siyasetin sınırlarının nereye kadar uzandığıyla ilgilidir. Burada, ilk olarak, tam anlamıyla ulusal sınırlardan bahsedilmektedir: Bir siyasal topluluk nerede biter ve diğeri nerede başlar? Coğrafya bir yana, burada, içerme ve dışlamayla ilgili temel sosyolojik sorular söz konusudur: Kimler, toplumsal kaynaklarımızdan hak talep etmelerini sağlayacak statüdedirler (Dryzek, 1996)? Bu soru, hangi kaynakların siyasal olarak herkese açık olduğu yönündeki diğer bir soruyu beraberinde getirir: Hangi haklar sosyal vatandaş-

lıkla bağlantılıdır (Marshall, 1963; King ve Waldron, 1988), kamusal alanla özel alanın sınırlarını nasıl çizmeliyiz (Pateman, 1989, 6. Bölüm; Hacker, 2002), vb.?

Doğanın, siyasal birlikleri bir arada tutan güçlü ve zayıf unsurlarının çeşitli siyasal muadilleri vardır. Siyasal toplulukların bileşimlerini sorgulamadan kabul etmek artık mümkün değil; yanı sıra, bu artık sömürgeci imparatorlukların çözülmesiyle alâkalı bir konu değil. Siyasetin merkezcil kuvvetleri bütünüyle ayrılmaya ya da zayıf konfederasyonlara gitgide daha fazla kapı açıyorlar. Bir grubun diğeri üzerindeki hak iddialarının bu şekilde zayıfladığı her örnekle söz konusu merkezcil kuvvetler daha da şiddetleniyorlar.

Sonuç: Siyasal İmkânlar

Siyaset, standart ifadeyle, "mümkün olanın sanatı"dır –kamusal alanda ahlaki ideallerin kısıtlı bir şekilde gerçekleştirilmesi üzerine yürütülen çalışmadır. Söz konusu kısıtlar çeşitli biçimlerde ortaya çıkarlar. Genelde, toplumsal, siyasal ve ekonomik seçeneklerimizi daha yüksek ideallerimizle uğraşmamız için çok az fırsat bırakacak ölçüde hep birlikte sınırlandırdıklarını düşünürüz. Sadece birbirine oldukça yakın seçenekler gerçekleştirilebiliyorsa, bunlar arasında değer yüklü seçimlerin yapılabildiği iddiası büyük ölçüde aldatmacadan ibarettir.

Bu bölümdeki gözden geçirmenin sonucunda birbirine benzer kısıtlama biçimlerinin öyle pek de sınırlandırıcı olmayabileceğini söyleyebiliriz. Örneğin ekonomik kısıtlar bazı ideallerin peşinden koşmayı zorlaştırabilir. Ama genel anlamda, bunu imkânsız kılmazlar. Yoksul bir ülkenin ekonomik büyümeyle ilgili beklentilerini şiddetli bir şekilde sabote etmeden temel ihtiyaçları karşılamanın yollarını aramak zorundayız –aradığımızda buluruz. Aynı durum toplumsal ve psikolojik kısıtlar için de büyük ölçüde geçerlidir. Bu kısıtlar da ahlaki ideallerin gerçekleştirilmesini siyaseten zorlaştırırlar – ama bunu imkânsızlaştırmazlar. Örneğin, kârını maksimize etmekten başka bir şey düşünmeyen kapitalistlerin sosyalist vatandaşlara dönüşmelerinin, bu iki ayrı sistem içinde yaşayan insanların yanıt vermek durumunda oldukları oldukça farklı uyarıcılar nedeniyle, bir zamanlar psikolojik olarak neredeyse imkânsız olduğu düşünülürdü. Ama daha yakından incelendiğinde geç kapitalist toplumların, halka sosyalist vatandaşların özelliklerini hâlihazırda aşılamakta oldukları söylenebilir: Bu toplumlarda halkın

ödüllendirilmesi büyük ölçüde kendine saygı şeklinde oluyor (Lane, 1978; 1991).

Siyasal ideallere erişmek karşısındaki asıl kısıt, muhtemelen, bildik ekonomik, sosyolojik ya da psikolojik kısıtlar arasından çıkmıyor. Bu kısıt, daha ziyade, bizâtihi *siyasal* fikirlerin elde edilebilirliğiyle alâkalı olabilir: Tuzaklı denklemleri çözmek için kullanılabilir olan politika teknikleri/mekanizmaları/çözümleri. Kamu politikası oluşturma üzerine yürütülen çalışmalardan herhangi bir anda başvurulabilecek "çözümler"in –işe yarayabilecek politika seçeneklerinin– dikkat çekici bir şekilde çok az olduğunu biliyoruz (Olsen, 1972; March ve Olsen, 1976). Bir amaca yönelik olarak tasarlanan silah sistemleri, makul bir çözüm sunabilecekleri bir sorun bulana kadar süreğen bir şekilde yıkıp döküyorlar (Levine, 1972). Aynı şey, belki de, etik sorunları çözmeye yönelik teknolojiler için de geçerlidir.

Bu spekülasyon geçerliyse, şu sonuçları önerdiği söylenebilir: İlk olarak, normatif teorisyenler en azından bir süreliğine dikkatlerini değerlerden, bu değerleri uygulamak için gereken mekanizmalara kaydırmalıdırlar. Arzuladıklarımızı gerçekleştirmeye yönelik politika seçeneklerimiz arasında çok az ve oldukça kabaca dokunmuş seçimler varken, arzuladıklarımızı cilalamanın bir anlamı yok.

İkinci olarak, diğer ampirik politika seçeneklerine normatif bir perspektiften bakarken "realizm"in bizi çok fazla sınırlandırmasına izin vermemeliyiz. Politika tercihi literatürü birçok açıdan, "bilişsel modeller"in, "kavramsal mercekler"in ya da "referans çerçeveleri"nin bize dayattıkları yapay gözlüklerin çeşitliliğine tanıklık eder (Allison, 1971; March, 1972; Kinder ve Herzog, 1993, s. 361-3; Polletta ve Ho, 2006). Yapmamız gereken –en azından bir süreliğine– ölçüyü aşan önermeleri "deneyerek" daha özgür bir şekilde düşünmektir (March, 1976).

Siyasetin gerçek dünyasında, devrimler ve krizler, tam da böyle yapıcı bir şekilde "çılgınlık anları" işlevini görürler (Zolberg, 1972). Bir zamanlar aşılamaz olarak görülen sınırlar aşılabildiği için herşeyin mümkün olduğu varsayılabilir (March, 1976). Pek tabii ki, birçoğu aşılamaz; ama bu yanılsama neyin aşılabileceğini görmemize yardımcı olur. Ve tam anlamıyla öngörülebilir, ileri bir siyasal gelişim "seyri"ni başlatmak için şiddetli bir siyasal krizin gerekmesinin nedeni bu olabilir (Binder, 1971). Bu şekilde bakıldığında, siyaset biliminde ve siyaset felsefesinde ilan edilen dönemsel "krizler" öyle kötü şeyler olmayabilirler.

Çeviri: **Simten Coşar**

Kaynakça

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B. S.: *The Dominant Ideology Thesis* (Londra: Allen & Unwin 1980).

Ackerman, B. A. ve Alstott, A.: *The Stakeholder Society* (New Haven, Conn. Yale University Press, 1999).

Ackerman, B. A. ve Fishkin, J. S.: *Deliberation Day* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 2004).

Alexander, H.: *Financing Politics*, 2. Baskı (Washington, DC: Congressional Quarterly Press, 1980).

Allison, G. T.: *Essence of Decision* (Boston, Mass. : Little, Brown, 1971).

Almond, G. ve Verba, S.: *The Civic Culture* (Boston, Mass. : Little, Brown, 1963).

– der.: *The Civic Culture Revisited* (Boston, Mass. : Little, Brown, 1980).

Arrow, K. J.: *Social Choice and Individual Values* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1951; 2. Basım, 1963).

–: *The Limits of Organization* (New York: Norton, 1974).

Axelrod, R.: *The Evolution of Cooperation* (New York: Basic Books, 1984).

–: 'An evolutionary approach to norms', *American Political Science Review*, 80 (1986), 1095-112.

Bardach, E.: *The Implementation Game* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1977).

Baron, D. P. ve Ferejohn, J. A.: 'Bargaining in legislatures', *American Political Science Review*, 83 (1989), 1181-206.

Barry, B.: Sociologists, Economists and Democracy, Gözden Geçirilmiş Basım (Chicago, Ill. University of Chicago Press, 1978).

–: *Democracy, Power and Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

Berelson, B. R., Lazarsfeld, P. F. ve McPhee, W. N.: *Voting* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1954).

Berry, J. M.: *The Interest Group Society* (Boston, Mass. : Little, Brown, 1984).

Binder, L. ve diğ.: *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971).

Black, D. : *The Theory of Committees and Elections* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).

Bowles, S. ve Gintis, H. 'Social preferences, homo economicus and zoon politikon, *Oxford Handbook of Contextual Political Analysis içinde*, der. Robert E. Goodin ve C. Tilly (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 172-86.

Brams, S. J. ve Fishburn, P. C. : 'Approval voting', *American Political Science Review*, 72 (1978), 831-47.

Brennan, G. ve Lomasky, L. : 'The impartial spectator goes to Washington', *Economics and Philosophy*, 1 (1985), 189-211.

Brewer, G. D. ve de Leon, P. : *The Foundations of Policy Analysis* (Homewood, Ill. : Dorsey, 1983).

Budge, I. : *Agreement and the Stability of Democracy* (Chicago, Ill. : Markham, 1970).

Budge, I. ve Hofferbert, R. I. : 'Mandates and policy outputs: US party platforms and federal expenditures', *American Political Science Review*, 84 (1990), 111-31.

Budge, I. , Robertson, D. ve Hearl, D., der. *Ideology, Strategy and Party Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Burt, R. S. : *Structural Holes* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992).

Campbell, A. , Converse, P. E. , Miller, W. A. ve Stokes, D. *The American Voter* (New York: Wiley, 1960).

Cassen, R. ve diğ.: *Does Aid Work?* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Christensen, T. ve Lasgreid, P. : 'New public management: puzzles of democracy and influence of citizens', *Journal of Political Philosophy*, 10 (2002), 267-95.

Clark, J. ve Wildavsky, A.: *The Moral Collapse of Communism* (San Francisco, Calif. : ICS Press, 1990).

Cohen, G. A. : *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

Cohen, J. L. ve Arato, A. : *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1992).

Collini, S. , Winch, D. ve Burrows, J. : *That Noble Science of Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Converse, P. : 'The nature of belief systems in mass publics', *Ideology and Discontent içinde*, der. D. Apter (New York: Free Press, 1964), s. 206-61.

Cox, G. : *Making Votes Count* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Crozier, M. , Huntington, S. P. ve Watanuki, J.: *The Crisis of Democracy* (New York: New York University Press, 1975).

Dahl, R. A. : *Who Governs?* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1961).

–: *A Preface to Economic Democracy* (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1985).

–: *Modern Political Analysis*, 6. Basım, B. Stinebrickner ile (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 2002).

Dahl, R. A. ve Lindblom, C. E. : *Politics, Economics and Welfare* (New York: Harper & Row, 1953).

Dahrendorf, R. : *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1959).

Djilas, M. : *The New Class* (New York: Praeger, 1957).

Downs, A. : *An Economic Theory of Democracy* (New York: Harper, 1957).

Dryzek, J. S. : 'Political inclusion and the dynamics of democratization', *American Political Science Review*, 90 (1996), 475-87.

Dryzek, J. S. ve List, C. : 'Social choice theory and deliberative democracy: a reconciliation', *British Journal of Political Science*, 33 (2003), 1-28.

Duncan, G. ve Lukes, S. : 'The new democracy', *Political Studies*, 11 (1963), 156-77.

Dunleavy, P. *Democracy, Bureaucracy and Public Choice* (Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf, 1991).

Eckstein, H. *Division and Cohesion in Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966).

Elster, J. : *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Türkçesi: *Marx'ı Anlamak*, çev. Semih Lim (İstanbul: Liberte Yayınları, 2005).

Elster, J. ve Moene, K. O. , der. : *Alternatives to Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Elster, J. , Offe, C. ve Preuss, U. *Institutional Design in Post-communist Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Esping-Andersen, G.: *Politics Against Markets* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985).

–: *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

Evans, P. B. , Rueschemeyer, D. ve Skocpol, T., der.: *Bringing the State Back In* (New York: Cambridge University Press, 1985).

Finer, S. E. 'The political power of private capital', *Sociological Review*, 3 (1955), 2 79-94 ve 4 (1956), 5-30.

Fiorina, M. P. : *Retrospective Voting in American National Elections* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1981).

Frohock, F. M. ve Sylvan, D. J. : 'Liberty, economics and evidence', *Political Studies*, 31 (1983), 541-55.

Fung, A. ve Wright, E. O. , der. : *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance* (Londra: Verso, 2003).

Garrett, G. : 'Global markets and national politics: collision course or virtuous circle?' *International Organization*, 52 (1998), 787-824.

Geertz, C. , der. : *Old Societies and New States* (New York: Free Press, 1963).

Goodin, R. E. : 'The development-rights trade-off', *Universal Human Rights [now Human Rights Quarterly]*, 1 (1979), 31-42.

–: *Manipulatory Politics* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1980).

–: *Political Theory and Public Policy* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1982a).

–: 'Rational politicians and rational bureaucrats in Washington and Whitehall', *Public Administration*, 60 (1982b), 23^1.

–: *Protecting the Vulnerable* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1985).

–: 'Institutionalizing the public interest: the defense of deadlock and beyond', *American Political Science Review*, 90 (1996a), 331-43.

–: *The Theory of Institutional Design* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996b).

–: 'Institutional gaming', *Governance*, 13 (2000), 523-33.

–: 'How amoral is Hegemon?' *Perspectives on Politics*, 1 (2003), 123-6.

Goodin, R. E. ve Dryzek, J. : 'Rational participation: the politics of relative power', *British Journal of Political Science*, 10 (1980), 273-92.

–: 'Deliberative impacts: the macro-political uptake of mini-publics', *Politics & Society*, 34 (2006), 219-44.

Goodin, R. E. , Headey, B. , Muffels, R. ve Dirven, H. -J.: *The Real Worlds of Welfare Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Goodin, R. E. ve Le Grand, J. ve diğ.: *Not Only the Poor* (Londra: Allen & Unwin, 1987).

Goodin, R. E. ve Niemeyer, S. J. : 'When does deliberation begin? Internal reflection versus public discussion in deliberative democracy', *Political Studies*, 51 (2003), 62 7-49.

Goodin, R. E. ve Roberts, K. W. S. : 'The ethical voter', *American Political Science Review*, 69 (1975), 926-9.

Goodin, R. E. ve Tilly, C. , der. : *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Gramsci, A. : *Selections from the Prison Notebooks*, der. ve çev. Q. Hoare ve G. Nowell Smith (Londra: Lawrence & Wishart, 1971).

Green, D. P. ve Shapiro, I. : *The Pathologies of Rational Choice* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1994).

Grofman, B. : 'Downs and two-party convergence', *Annual Review of Political Science*, 7 (2004), 25-46.

Hacker, J. S. : *The Divided Welfare State: The Battle Over Public and Private Social Benefits in the United States* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Hardin, R. : *Collective Action* (Baltimore, Md. : Johns Hopkins University Press, 1982).

Hechter, M. : *Internal Colonialism* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 19 75).

Heclo, H. ve Wildavsky, A. : *The Private Government of Public Money* (Londra: Macmillan, 1974).

Hobbes, T. : *Leviathan* (Londra: Andrew Crooke, 1651).

Hogwood, B. W. ve Peters, B. G. : *Policy Dynamics* (New York: St. Martin's, 1983).

Homans, G. C. : 'Bringing men back in', *American Sociological Review*, 29 (1964), 809-18.

Horowitz, D. L. : *A Democratic South Africa? Constitutional Engineering in a Divided Society* (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1991).

Huckfeldt, R. , Johnson, P. E. ve Sprague, J. : *Political Disagreement: The Survival of Diverse Opinions within Communication Networks* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Hunter, F. : *Community Power Structures* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1953).

Huntington, S. P. *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn. Yale University Press, 1968).

Jackman, R. : *Politics and Social Equality* (New York: Wiley, 1972).

Jacobson, G. C. : *Money in Congressional Elections* (New Haven, Conn. Yale University Press, 1980).

Janis, I. L. : *Groupthink*, 2. Basım (Boston, Mass. : Houghton Mifflin, 1982).

Kaufman, H. : *Are Government Organizations Immortal?* (Washington, DC: Brookings Institution, 1977).

Keohane, R. O. : *After Hegemony* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

Kettl, D. F. *The Global Public Management Revolution* (Washington, DC: Brookings Institution, 2000).

Key, V. O. , Jr. : *The Responsible Electorate* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1966).

Kiewiet, D. R. : *Micropolitics and Macroeconomics* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1983).

Kinder, D. R. ve Herzog, D. : 'Democratic discussion', *Reconsidering the Democratic Public* içinde, der. G. E. Marcus ve R. L. Hanson (University Park, Penn. : Pennsylvania State University Press, 1993), s. 347-77.

King, A. : 'Overload', *Political Studies*, 23 (1975), 284-96.

King, D. S. ve Waldron, J. : 'Citizenship, social citizenship and the defence of welfare provision', *British Journal of Political Science*, 18 (1988), 415-14.

Kirchheimer, O. 'Changes in the structure of political compromise', *Politics, Law and Social Change içinde*, der. F. S. Burin ve K. L. Shell (New York: Columbia University Press, 1969), s. 131-59.

Kirshner, J: *Currency and Coercion: The Political Economy of International Monetary Power* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

Klingemann, H. -D. , Hofferbert, R. I. ve Budge, I.: *Parties, Policies and Democracy* (Boulder, Col. : Westview, 1994).

Kramer, G. H. : 'The ecological fallacy revisited: aggregate- versus individual-level findings on economics and elections, and sociotropic voting', *American Political Science Review*, 77 (1983), 92-111.

La Porte, T. R. , der. *Organized Social Complexity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).

Laclau, E. ve Mouffe, C. : *Hegemony and Socialist Strategy* (Londra: Verso, 1985).

Lane, R. E. : 'Waiting for lefty: the capitalist genesis of socialist man', *Theory & Society*, 6 (19 78), 1-28.

–: *The Market Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Lange, O. : 'On the economic theory of socialism', *Review of Economic Studies*, 4 (1936-7), 53-71 ve 123-42.

Lasswell, H. D. : *Politics: Who Gets What, When, How?* (New York: P. Smith, 1950).

–: *Democracy in Plural Societies* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1977).

–: *Patterns of Democracy* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1999); Türkçesi: *Demokrasi Modelleri*, çev. Güneş Ayas, Utku Umut Bulsun (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014).

Lindblom, C. E. : 'The science of muddling through', *Public Administration Review*, 19 (1959), 79-88.

–: *The Intelligence of Democracy* (New York: Free Press, 1965).

–: *Politics and Markets* (New York: Basic Books, 1977).

Linz, J. J. ve Stepan, A. : *Problems of Democratic Transition and Consolidation* (Baltimore, Md. : Johns Hopkins University Press, 1996).

Lipset, S. M. ve Rokkan, S. , der. *Party Systems and Voter Alignments* (New York: Free Press, 1967).

Lipsky, M. : *Street Level Bureaucracy* (New York: Russell Sage, 1980).

Lukes, S. : *Power: A Radical View*, 2. Basım (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

Lupia, A. ve McCubbins, M. D. : *The Democratic Dilemma: Can Citizens Learn What They Need to Know?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Luskin, R. C. , Fishkin, J. S. ve Jowell, R. : 'Considered opinions: deliberative polling in Britain', *British Journal of Political Science*, 32 (2002), 455-88.

Macedo, S. , ve diğ.: *Democracy at Risk* (Washington, DC: Brookings Institution, 2005).

Mackie, G. : *Democracy Defended* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Mann, M. : 'The social cohesion of liberal democracy', *American Sociological Review*, 35 (1970), 423-39.

–: *The Sources of Social Power*, 2 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 1993); Türkçesi: *İktidarın Tarihi 1: Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, çev. Emre Kolay, Esin Saraçoğlu, Olcay Sevimli, Soner Torlak (Ankara: Phoenix, 2013); *İktidarın Tarihi 2: Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, çev. Ali Rıza Güngen, Elçin Deniz Ela, Gülben Şaş (Ankara: Phoenix, 2013).

Mansbridge, J. J. , der. : *Beyond Self-interest* (Chicago, 111. : University of Chicago Press, 1990).

–: 'Self-interest and political transformation', *Reconsidering the Democratic Public içinde*, der. G. E. Marcus ve R. L. Hanson (University Park, Penn. : Pennsylvania State University Press, 1993), s. 91-112.

March, J. G. : 'Model bias in social action', *Review of Educational Research*, 42 (1972), 413-29.

–: 'The technology of foolishness', *Ambiguity and Choice in Organizations içinde*, der. J. P. Olsen ve J. G. March ve diğ. (Bergen: Universitetsforlaget, 1976), s. 69-81.

March, J. G. ve Olsen, J. P. : 'The new institutionalism: organizational factors in political life', *American Political Science Review*, 78 (1984), 734-49.

–: 'Popular sovereignty and the search for appropriate institutions', *Journal of Public Policy*, 6 (1986), 341-70.

–: *Rediscovering Institutions* (New York: Free Press, 1989).

–: *Democratic Governance* (New York: Free Press, 1995).

–ve diğ.: *Ambiguity and Choice in Organizations* (Bergen: Universitetsforlaget, 1976).

Marshall, T. H. 'Citizenship and social class', *Class, Citizenship and Social Development içinde* (Chicago, 1ll. University of Chicago Press, 1963), s. 70-134; Türkçesi: "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar", *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar* içinde, T. H. Marshall ve Tom Bottomore, çev. Ayhan Kaya (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

McCloskey, H. A. : 'Consensus and ideology in American politics', *American Political Science Review*, 58 (1964), 361-82.

McFarland, A. S. : *Public Interest Lobbies* (Washington, DC: American Enterprise Institute, 1976).

: 'Interest groups and theories of power in America', *British Journal of Political Science*, 17 (1987), 129-48.

McKelvey, R. D. : 'General conditions for global intransitivities in formal voting models', *Econometrica*, 47 (1979), 1085-112.

Merton, R. K. : 'The unintended consequences of purposive social action', *American Sociological Review*, 1 (1936), 894-904.

Miller, D. : 'Deliberative democracy and social choice', *Prospects for Democracy*, der. D. Held (Oxford: Blackwell, 1992), s. 54-67.

Miller, G. J. : *Managerial Dilemmas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Moe, T. : 'The new economics of organization', *American Journal of Political Science*, 6 (1984), 1-28.

Moore, B. Jr.: *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Harmondsworth: Penguin, 1967); türkçesi: *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Şirin Tekeli ve Alaeddin Şenel (Ankara: İmge, 2003).

Moran, M. : *The British Regulatory State* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

Moran, M. , Goodin, R. E. ve Rein, M., der. : *Oxford Handbook of Public Policy* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Niemi, R. G. ve Weisberg, H. F.: 'A mathematical solution for the probability of the paradox of voting', *Behavioral Science*, 13 (1968), 317-23.

Niskanen, W. A.: *Bureaucracy and Representative Government* (Chicago, Ill. Aldine-Atherton, 1971).

Nye, J. S. Jr. : *Soft Power* (New York: Public Affairs, 2004).

Olson, M. Jr. : *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1965).

Orbell, J. M. , von de Kragt, A. J. C. ve Dawes, R. M. : 'Explaining discussion-induced cooperation', *Journal of Personality and Social Psychology*, 54 (1988), 811-19.

Ordeshook, P. C.: *Game Theory and Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Ostrom, E. : *Governing the Commons* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Oye, K. A. , der.: *Cooperation under Anarchy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

Page, B. I. : *Choices and Echoes in Presidential Elections* (Chicago, 111. : University of Chicago Press, 1978).

: *Who Gets What from Government?* (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1983).

: *Who Deliberates?* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1996).

Page, B. I. ve Shapiro, R. Y.: *The Rational Public* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1992).

Parkin, F. : *Class Inequality and Political Power* (Londra: MacGibbon & Kee, 1971).

Pateman, C. : *Participation and Democratic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

: 'Political culture, political structure and political change', *British Journal of Political Science*, 1 (1971), 291-305.

–: *The Disorder of Women* (Oxford: Polity Press, 1989).

Pechman, J. A. : *Who Bears the Tax Burden?* (Washington, DC: Brookings Institution, 19 74).

Petrocik, J. R. : 'Issue ownership and presidential campaigning, 1952-2000', *Political Science Quarterly*, 118 (2003), 599-626.

Pharr, S. J. ve Putnam, R. D., der.: *Disaffected Democracies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

Pierson, P.: *Politics in Time* (Princeton, NJ. : Princeton University Press, 2004).

Polsby, N. W.: *Community Power and Political Theory*, 2. Basım (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1980).

Pomper, G.: *Elections in America* (New York: Dodd, Mead, 1968).

Popkin, S. , ve diğ.: 'What have you done for me lately?' *American Political Science Review*, 70 (1976), 779-805.

Powell, G. B. Jr. : 'Political representation in comparative politics', *Annual Review of Political Science*, 7 (2004), 273-96.

Prothro, J. W. ve Grieg, C. W.: 'Fundamental principles of democracy: bases of agreement and disagreement', *Journal of Politics*, 22 (1960), 276-94.

Przeworski, A. *Democracy and the Market* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Türkçesi: *Demokrasi ve Piyasası*, çev. İlter Turan (Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, 1995).

–: 'Minimalist conception of democracy: a defense', *Democracy's Value içinde*, der. I. Shapiro ve C. Hacker-Cordón (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 23-55.

Przeworski, A. ve Sprague, J.: *Paper Stones: A History of Electoral Socialism* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1986).

Putnam, R. D.: *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

–: *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

Radin, M. J. : *Contested Commodities* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1996).

Rae, D. W. *The Political Consequences of Electoral Laws* (New Haven, Conn. Yale University Press, 1967).

Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1971).

–: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993); Türkçesi: *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

Reilly, B.: *Democracy in Divided Societies: Electoral Engineering for Conflict Management* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Rhodes, R. A. W. : *Beyond Westminster and Whitehall* (Londra: Unwin Hyman, 1988).

Rhodes, R. A. W. , Binder, S. A. ve Rockman, B. A. , der.: *Oxford Handbook of Political Institutions* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Riker, W. H. : *Theory of Political Coalitions* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1962).

–: *Liberalism against Populism* (San Francisco, Calif. : W. Freeman, 1983).

Roemer, J.: *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1982).

– der. : *Analytical Marxism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Rogowski, R. : *Rational Legitimacy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).

Rohrschneider, R. : 'Citizens' attitudes toward environmental issues: selfish or selfless?' *Comparative Political Studies*, 21 (1988), 347-67.

Rose, R. : *Governing Without Consensus* (Londra: Faber & Faber, 19 71).

Rose, R. ve Peters, B. G. : *Can Government Go Bankrupt?* (New York: Free Press, 1978).

Rothstein, B. *Social Traps and the Problem of Trust* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Rousseau, J. -J. The Social Contract, çev. G. D. H. Cole (Londra: Dent, 19 73; orijinal basım: 1762); Türkçesi: *Toplum Sözleşmesi*, çev. V. Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006).

Rustow, D. A. : 'Transitions to democracy', *Comparative Politics*, 2 (1970), 337-63.

Sartori, G. : *Comparative Constitutional Engineering* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1994).

Satterthwaite, M. A. : 'Strategy-proofness and arrow's conditions', *Journal of Economic Theory*, 10 (1975), 187-217.

Schneewind, J. B. : 'Modern moral philosophy', *A Companion to Ethics içinde*, der. P. Singer (Oxford: Blackwell, 1991), s. 147-57.

Schofield, N. : 'Instability of simple dynamic games', *Review of Economic Studies*, 45 (1976), 575-94.

Scott, J. C. : *Seeing Like a State* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1997).

Sears, D. O. , Lau, R. R. , Tyler, T. R. ve Allen, H. M. Jr. : 'Self-interest vs. symbolic politics in policy attitudes and presidential voting', *American Political Science Review*, 74 (1980), 670-84.

Sen, A. K. : 'Rational fools', *Philosophy & Public Affairs*, 6 (19 77a), 317-44.

: 'Social choice theory: a re-examination', *Econometrica*, 45 (1977b), 53-89.

Shepsle, K. ve Weingast, B. : 'Structure induced equilibrium and legislative choice', *Public Choice*, 37 (1981), 503-19.

: 'Political solutions to market problems', *American Political Science Review*, 78 (1984), 41734.

: 'The institutional foundations of committee power', *American Political Science Review*, 81 (1987), 85-104.

Simon, H. A. : *The Sciences of the Artificial*, 2. Basım (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1981).

: *Models of Bounded Rationality* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1982).

–: 'Human nature is politics: the dialogue of psychology and political science', *American Political Science Review*, 79 (1985), 293-304.

: 'Public administration in today's world of organizations & markets', *PS: Political Science & Politics*, 33 (2000), 749-56.

Skocpol, T. : *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1992).

Skocpol, T. ve Fiorina, M. , der.: *Civic Engagement in American Democracy* (Washington, DC: Brookings Institution, 1999).

Snidal, D. : 'The limits of hegemonic stability theory', *International Organization*, 39 (1985), 579614.

Sniderman, P. M. , Fletcher, J. F. , Russell, P. H. , Tetlock, P. E. ve Gaines, B. J. : 'The fallacy of democratic elitism: elite competition and commitment to civil liberties', *British Journal of Political Science*, 21 (1991), 349-70.

Steiner, J. ve Dorff, R. H. : *A Theory of Political Decision Modes* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1980).

Stigler, G. J. 'Director's law of public income redistribution', *Journal of Law & Economics*, 13 (1970), 1-10.

Stinchcombe, A. L. : *When Formality Works* (Chicago, 1ll. : University of Chicago Press, 2001).

Suleiman, E. : *Dismantling Democratic States* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

Sunstein, C. R. : 'The law of group polarization', *Journal of Political Philosophy*, 10 (2002), 175-95.

Taylor, M. : *The Possibility of Cooperation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Taylor, M. ve Laver, M. : 'Government coalitions in Western Europe', *European Journal of Political Research*, 1 (1973), 205-48.

Therborn, G. : *What Does the Ruling Class Do When It Rules?* (Londra: New Left Books, 1978).

Thompson, D. F. : *The Democratic Citizen* (Cambridge: Cambridge University Press, 19 70).

Tobin, J. : 'On limiting the domain of inequality', *Journal of Law and Economics*, 13 (1970), 36378.

Tsebelis, G. *Veto Players: How Political Institutions Work* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

Tushnet, M. *Taking the Constitution Away from the Courts* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

Useem, M. : *The Inner Circle* (New York: Oxford University Press, 1984).
Uslaner, E. M. : 'Comity in context', *British Journal of Political Science*, 21 (1991), 45-78.
van der Brug, W. : 'Issue ownership and party choice', *Electoral Studies*, 23, (2004), 209-33.
van Parijs, P. : 'A basic income for all', *What's Wrong with a Free Lunch? içinde*, der. P. Van Parijs ve diğ. (Boston, Mass. : Beacon Press, 2001), s. 3-28.
Verba, S. ve Nie, N. H. : *Participation in America* (New York: Harper & Row, 1972).
Verba, S., Nie, N. H. ve Kim, J. -O.: *Participation and Political Equality: A Seven-Nation Comparison* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
Verba, S., Scholzman, K. L. ve Brady, H. E.: *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1995).
Wallerstein, I. *The Modern World-System* (New York: Academic Press, 1974); Türkçesi: *Modern Dünya Sistemi*, 2 cilt, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).
Ward, H. : 'Structural power - a contradiction in terms?' *Political Studies*, 35 (1987), 593-610.
Weaver, R. K. ve Rockman, B. A., der.: *Do Institutions Matter? Government Capabilities in the United States and Abroad* (Washington, DC: Brookings Institution, 1993).
Weingast, B. R. ve Marshall, W.: 'The industrial organization of Congress; or, why legislatures, like firms, are not organized as markets', *Journal of Political Economy*, 96 (1988), 132-63.
Wendt, A. E. : 'The agent-structure problem in international relations theory', *International Organization*, 41 (1987), 335-70.
Wildavsky, A.: 'If planning is everything, maybe it's nothing', *Policy Sciences*, 4 (19 73), 12753.
Wilensky, H. L.: *The Welfare State and Equality* (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1975).
Wilson, J. Q.: 'Interests and deliberation in the American republic', *PS: Political Science & Politics*, 23 (1990), 558-62.
Winner, L. : 'Do artifacts have politics?' *Daedalus*, 109 (Kış 1980), 121-36.
Wittfogel, K. A. : *Oriental Despotism* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1957).
Wittman, D. : 'Parties as utility maximizers', *American Political Science Review*, 67 (1973), 49098.
Wolf, C. Jr. : *Markets or Governments* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1988).
World Bank: *World Development Report 1997: The State in a Changing World* (Oxford: Oxford University Press for the World Bank, 1997).
Wrong, D. : 'The over-socialized conception of man in modern sociology', *American Sociological Review*, 26 (1961), 184-93.
Yankelovich, D. : *Coming to Public Judgment* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991).
Zolberg, A. : 'Moments of madness', *Politics & Society*, 2 (1972), 183-208.
Zweigenhaft, R. L. ve Domhoff, G. W. : *Diversity in the Power Elite: Have Women and Minorities Reached the Top?* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1998).

Önerilen Okumalar

Goodin, R. E. ve Klingemann, H. -D., der.: *A New Handbook of Political Science* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
Lipset, S. M., der.: *Politics and the Social Sciences* (New York: Oxford University Press, 1969).
Shapiro, I. : *The State of Democratic Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).
Verba, S. : 'Representative democracy and democratic citizens: philosophical and empirical understandings', *Tanner Lectures on Human Values*, 21 (2000), 229-88.

8
ULUSLARARASI İLİŞKİLER

Helen V. Milner

Giriş

Uluslararası ilişkiler çalışmaları siyaset felsefesine çok şey borçludur. Uluslararası ilişkilerde merkezî bir yer kaplayan analojilerin ve kavramların birçoğu önde gelen felsefi geleneklerden türerler. Bu bölümde siyaset felsefesinin uluslararası ilişkiler teorisinde önemli ölçüde etkili olduğu üç alana odaklanıyorum: Anarşi ve siyasal düzen, demokrasi, adalet. Adil savaş, insan hakları ve insani müdahale gibi uluslararası siyasetin diğer birçok önemli alanı da felsefi soruşturmayı davet eder; ancak, bu konuları burada ele almayacağım. Uluslararası ilişkilerde bu fikirler üzerine tartışma yürütürken üç düşünür ön plana çıkar: Hobbes, Kant ve Rawls. Bölüm boyunca uluslararası ilişkiler alanındaki akademisyenlerin uluslararası siyaset teorileri geliştirirken bu düşünürleri nasıl kullandıklarını tartışıyorum. Yanı sıra, uluslararası ilişkiler alanıyla ilgili daha fazla bilgi edinmenin siyaset felsefesine ne kazandıracağı sorusuyla da ilgileniyorum –ki bu soru, normatif ve ampirik araştırma arasındaki ilişkiyi gündeme getiriyor. Genel olarak, normatif ve ampirik araştırma arasındaki etkileşimi artırmanın kayda değer bir amaç olduğunu ileri sürüyorum.

Uluslararası ilişkilerin karşı karşıya olduğu bir sorun, aktörlerin sınırları tanımlı bir siyasal topluluk içerisinde etkileşime girdikleri iç siyasetle ne ölçüde analoji kurulabileceğidir. Siyaset felsefesi, genellikle, bir siyasal topluluğu art alan koşulu olarak alır ya da (ideal) bir siyasal topluluğun inşa edilebileceği koşullar üzerine teori geliştirir. Uluslararası ilişkilerin (ve

siyaset felsefesinin) büyük bir kısmında böyle bir siyasal topluluğun devletlerin sınırlarının ötesinde mevcut olduğu fikri reddedilir. Ama şu soru, uluslararası ilişkiler alanında yürütülen en önemli tartışmaların birçoğunu alevlendirir: Ulusların arasında böyle bir siyasal topluluk ne ölçüde mevcuttur? Bu soruya verilen yanıt ampirik analize dayanırken siyasal topluluğun tanımı ağırlıklı olarak felsefi gerekçelendirmelere dayanır. Tam da burada felsefe ile uluslararası ilişkilerin ve ampirik ile normatif araştırmanın kesiştikleri nokta bulunur.

Siyasal Düzen ve Anarşi – Hobbes ve Uluslararası Doğa Durumu

Devletler arası ilişkiler, genellikle, belirli bir siyasal topluluk içindeki – özellikle, siyasal düzenin ve hatta hiyerarşinin hüküm sürdüğü söylenen devletteki– ilişkilerle kıyaslanır (Waltz, 1959; 1979). Devletin aksine, uluslararası ilişkiler bir anarşi alanı olarak görülür. Devletler arasında bir siyasal topluluğun olmadığı, daha ziyade doğa durumuna benzer bir ilişkinin olduğu varsayılır. Burada anarşiden kasıt, düzensizlik ya da fiiliyatta herkesin herkese karşı savaştığı bir duruma işaret etmek değil. "Düzen" olabilir; ama bu düzen bir siyasal topluluğun iç düzenine benzemez (Tucker, 1977; Milner, 1991). Uluslararası ilişkilerde düzenin iktidar ya da gücü kullanma tehdidine ya da gerçekten kullanmaya dayandığı, ilişkilere kılavuzluk eden kabul görmüş bir kurallar dizisi olmadığı ve üçüncü tarafların yargısı kabul edilmediği için en güçlülerin görüşlerini ve isteklerini geri kalanlara dayattıkları ileri sürülür. Gücün uluslararası kullanımında meşru bir tekel kabul edilmez; bunun yerine her bir devlet kendini korumak (ve geliştirmek) için ne gerekiyorsa onu yapma hakkına sahiptir. Küresel düzeyde baskın olan kendi başının çaresine bakmaktır; iç siyasette ise hukukun üstünlüğü hüküm sürer (Waltz, 1959; 1979).

Bu, anarşik alan imgesi genelde Hobbes'un Leviathan'da önce dünyanın haliyle ilgili tanımıyla –Hobbes'un doğa durumu versiyonuyla– bağlantılandırılır (bu görüşü gerekçelendirmek için Hobbes'a başvurmaya bir itiraz için bkz. Malcolm, 2002). Böylesine anarşik bir dünyada herkes güvenliğinden endişe duyar; üretim imkânsızdır; yaşam tek başına sürdürülür, kalitesizdir, kötü, acımasız ve kısadır (Leviathan, 1. Kısım, bölüm XIII). Yönetim yoktur ve dolayısıyla, ahlak ya da adalete yer yoktur. Egemenlik, kişinin diğerlerinin kendisini yok etme ya da köleleştirme çabalarını engel-

lemekteki kapasitelerine ve yeteneklerine dayandığı için herkes korku içerisinde yaşar. Hobbes ve bir ölçüde Machiavelli, özellikle Realist olarak adlandırılanlar açısından, bu anarşik alanda faaliyet gösterme konusunda kılavuz özelliğini taşırlar. Uluslararası ilişkilerde Realizm, Leviathan öncesi doğa durumunu devletler arasındaki ilişkiler için tek doğru analoji olarak görür. Bir uluslararası ilişkiler teorisi olarak Realizm felsefe alanındaki realizmden farklıdır. Uluslararası ilişkiler alanındaki Realistler için siyaset felsefesinin büyük bir kısmı alâkasızdır; zira –normların, kuralların ve kurumların önemli olduğu– yönetimin ve hiyerarşinin dünyasıyla ilgilidir.

Realizmi eleştirenlerin de belirttiği gibi bu analoji siyasal toplulukların ve bireylerin kavramsal olarak birbirlerine benzediği varsayımına dayanır. Hobbes Leviathan'ın başında insan doğası üzerine bir inceleme sunar ve bireylerin genelde yetenekleri itibarıyla eşit olduklarını ileri sürer. Bu eşitlik büyük sorunlara yol açar; zira bireyler saygı duyacakları ortak bir gücün yokluğunda anarşi ortamında kalırlar. Özellikle Kratochwil (1989), siyasal topluluklarla bireyler arasında kurulan bu analojinin neden oldukça sorunlu olduğunu göstermekle uluslararası sistemin Hobbes'un tanımladığı şekilde anarşik olduğu yönündeki realist yoruma darbe vurur. Diğer akademisyenler devletler arası ilişkilerin, devletler içindeki ilişkiler gibi anarşi ve hiyerarşi kesiksizliğinde değişkenlik gösterdiğine ve bu ilişkilerin doğasının sabit olarak değil bu kesiksizlik üzerinde birer değişken olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekerler (Milner, 1991). Yanı sıra, anarşinin devletlerin dışsal olarak karşı karşıya kaldıkları bir koşul olmadığı, daha ziyade birbirleriyle etkileşim kurarken yaptıkları seçimlerle inşa edildiği de ileri sürülmüştür. Uluslararası sistemin durumu bu tür toplulukların onunla ne yaptıklarına bağlıdır; doğal olarak anarşik değildir (Wendt, 1992).

Her hâlükârda, Hobbes'tan (1968) çıkarsanan ve Machiavelli'den ([1532] 1950) alınan, ahlakla hiçbir ilgisi olmayan ortamlarda faaliyet gösteren hükümdarlara hitap eden tavsiyeler, akademisyenlerin uluslararası ilişkileri anlarken kullandıkları güçlü kuramsal mercekleri oluştururlar; teorilerinin bu imgeyi destekleyen unsurlarını Hobbes'tan ve Machiavelli'den uyarlarlar. Ahlakın dışında kalan ve sadece ulusal çıkarın kılavuzluk ettiği devlet yönetimi, uluslararası yükümlülüklerin ve kurumların zayıflığı, güç ve nisbi yapabilirliklerin merkezîliği, hegemonyayı engellemek için dengelemeye duyulan ihtiyaç ve diğer bütün siyasal topluluklar karşısında duyulan ebedi korku ve tetikte olma hali, söz konusu anarşik uluslararası

sistemin nedensel sonuçları haline gelir. Bu nedensel ilişkiler, kısmen, Hobbes'un ve Machiavelli'yin felsefi sistemlerinden çıkarsandıkları iddiası temelinde savunulurlar.

Böyle bir sistemde siyasal düzenin kurulmasına yönelik fırsatlar, Hobbes'un da öngördüğü gibi sınırlıdır. Anarşik bir alanda düzenin sağlanabilmesi tek bir temel kaynağa bağlıdır: Güç. Realistlere göre, anarşi içerisindeki siyasal topluluklar bir topluluğun ezici hâkimiyeti –diğer bir ifadeyle, hegemonyası– ya da önde gelen topluluklar arasında titizlikle ulaşılmış bir güç dengesi sayesinde düzene kavuşabilirler. Düzen, bütün toplulukların rasyonel temelde uymakta hemfikir oldukları bir anayapının yaratılması sayesinde ortaya çıkmaz. Diğer bir ifadeyle, uluslararası ilişkilerde Leviathan rasyonel olarak kabul gören bir yönetim değildir; daha ziyade en güçlü topluluğun ya da toplulukların güç kaynakları vasıtasıyla dayatılan bir yönetimdir. E. H. Carr'ın da (1946) belirttiği gibi bu tür ortamlarda, ahlak, adalet ve hukukun üstünlüğü en güçlü olanın iradesinin dayattıklarından ibarettir. Bu argümanlar, siyaset felsefesi alanında –sözgelimi, eleştirel hukuk kuramında– bilinirler. Öyleyse, anarşi ortamında düzenin oluşturulması, genel kabul gören normları, kuralları ve adaleti dışarıda bırakır; zira düzen, savaş tehdidine dayanır.

Ancak siyaset felsefesinden farklı doğa durumu anlayışlarının olduğunu öğreniriz. Locke'un ve Rousseau'un anarşiyle –diğer bir ifadeyle, yönetim öncesindeki doğa durumuyla– ilgili görüşleri Hobbes'unkinden çok daha az dehşetlidir ve dolayısıyla onların doğa durumunun sorunlarına yönelik "çözümleri" Hobbes'unkinden çok daha az "hiyerarşik"tir. Uluslararası sistem hakkında başlangıç düzeyindeki bu varsayımlar kümesi, genel olarak toplum sözleşmesi teorisi için olduğu kadar uluslararası ilişkiler teorileri açısından da önemlidir. Farklı bir doğa durumundan başlamak uluslararası adalet, kurumlar ve işbirliğinin daha büyük role sahip olmasını mümkün kılar. Uluslararası ilişkiler teorisinde bu alternatif rota, maalesef, siyaset felsefesindeki kadar geliştirilmemiştir. Bugün realizm açısından başat rakip olan neoliberal kurumsalcılık bile doğa durumuyla ilgili aynı varsayımlardan yola çıkar. Neoliberal kurumsalcılar realistlerin nedensel iddialarının ötesine geçmişlerdir. Ancak, devletlerin davranışlarıyla ilgili farklı – düzen ve işbirliğinin çok daha yaygın olduğuna yönelik – öngörülerde bulunmak için aynı varsayımları kullanmışlardır. Hedley Bull ve Alexander Wendt al-

ternatif doğa durumuna dayanan kuramsallaştırmalar açısından iki örnek olarak verilebilir.

Uluslararası ilişkiler alanındaki realistler, şüphesiz ki, teorik söylemi Hobbescu dünyaya geri göndermek için "yanlış" doğa durumunun seçilmiş olma ihtimalini kullanırlar. Daha az vahşi bir anarşik sisteme işaret eden ampirik çalışmalara şüpheyle yaklaşılır ve genellikle altta yatan güç ilişkilerinin bir görünümü olarak açıklanır (örneğin, Mearsheimer, 1994/95). Buna bağlı olarak, Hobbescu anarşik uluslararası sistem imgesinin kendi kendini güçlendiren bir imge olduğu söylenebilir.

Demokrasi ve Rejim Tipi – Kant ve Demokratik Barış

Son yıllarda uluslararası ilişkilerde –hem iç siyaset düzeyinde hem de uluslararası ölçekte– bir siyasal rejim tipi olarak demokrasinin değeri keşfedildi. Hobbes'un siyasal düzenin inşası açısından bir sorun olarak tespit ettiği bireysel eşitlik, demokrasi teorilerinin geliştirilmesi sayesinde tedrici olarak çözüldü. Kant "ebedi barış"ı 1795'te yazmış olsa da, siyaset felsefesindeki bu gelişmenin uluslararası ilişkiler alanına ulaşması yavaş oldu. Kant'ın demokrasinin barış açısından önemi hakkındaki fikirleri yakın geçmişte irdelendi ve ampirik olarak incelendi (örn., Doyle, 1983a, b; 1986; Maoz ve Russett, 1993; Russett ve Oneal, 2001; Schultz, 2001; Reiter ve Stam, 2002). Ancak Kant, demokrasiyle cumhuriyetçiliği birbirinden ayırmıştı. Cumhuriyetçiliğin ebedi barış açısından azami önemi haiz olduğunu düşünüyordu. Kant, cumhuriyetçiliği bir egemenlik biçimi, demokrasiyi ise bir yönetim biçimi olarak görür (1972, fıkra 352-3). Demokratik barış, demokrasilerin birbirleriyle savaşmadıklarını ileri sürer; teori ve kanıtlar demokrasilerin özgün bir barış kurduklarını ve ittifak ve ekonomik ilişkiler vasıtasıyla birbirleriyle işbirliği yapmaya daha yatkın olduklarını gösterir. Demokratik barış üzerine oldukça fazla uzlaşma söz konusudur ama onun tamamen kabul gördüğü de söylenemez (örn., Layne, 1994; Mansfield ve Snyder, 1995). İç siyasette demokrasinin uluslararası barışı nasıl ürettiği üzerine farklı nedensel argümanlar vardır. Kant ve demokratik barışın ilk teorisyenleri bununla ilgili üç nedenin altını çizerler: İçeride demokratik (cumhuriyetçi) yönetimin uyguladığı anayasal kısıtlamalar, ortak ekonomik çıkarlar ve dünya siyasetinde demokrasiler arasında yeşeren, insan haklarına karşılıklı saygı (örn., Doyle, 1986; Maoz ve Russett, 1993). Yakın

geçmişin demokratik barış teorisyenleri de benzer argümanlar geliştirmişlerdir. Bazı akademisyenler, demokrasilerde çatışmaların çözümlenmesine yönelik iç siyaset içerisinden üretilen normların nasıl dışarıya aktarıldığını ve böylelikle küresel olarak bir demokratik barış kuşağı yaratılmasından bahsederler (örn., Maoz ve Russett, 1993). Örneğin Wendt (1999), demokrasinin ve normlarının yayılmasının uluslararası sistemi, siyasal toplulukların birbirleriyle (potansiyel) düşmanlar olarak karşılaştıkları bir sistemden birbirlerini dost olarak gördükleri bir sisteme doğru dönüştürmesini vurgular.

Uluslararası ilişkiler teorileri kapsamında, daha yakın geçmişte, demokrasinin başta ülke yönetimlerinin, dünya siyasetinde tehditlerinin ve bağlılıklarının itibarını göstermek açısından taşıdığı anlamı vurgulayan argümanlar da üretilmiştir (Fearon, 1994; Schultz, 2001). Demokratik barışı ve uluslararası ilişkilerin anarşik dünyasını savaşın ve gücün kullanımının imkânsız olmasa bile nadir oldukları bir dünyaya dönüştürmesini açıklamak için –devlet sınırları içinde kalan siyasal toplulukların çoğunda olduğu gibi– rasyonalist ve daha sosyolojik argümanlar kullanılır. Demokratik barış argümanı uluslararası ilişkilere realist yaklaşıma kökten meydan okur; buna göre anarşi, demokrasiler arasında hüküm süremez. Demokratik barış literatürü Kant'ın uluslararası siyaset tasavvurunu sahiplenirken, realistler Hobbescu yaklaşımı tercih ederler.

Demokratik barış üzerine hararetli tartışmalar yürütülegelmiştir. En başta yapılan tartışmalardan biri demokrasinin tanımı ve ayırt edici özellikleriyle ilgilidir. Eleştirmenlerin bir kısmı demokrasilerle ilgili tanımların ve ayırt edici özelliklerin keyfî olarak tespit edilmesinin bazı savaş örneklerini göz ardı ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Demokrasiyle ilgili açık ve tutarlı bir tanım geliştirmek birçok nedenden dolayı önemlidir; bu nedenlerden biri bütün demokrasileri kapsayan özgül nitelikleri belirlemek ve bu niteliklerle ilgili ülkeler arasında savaşın olmaması arasında nedensel bağlar kurmaktır. Siyaset felsefesi bu açıdan, maalesef, tam anlamıyla kılavuzluk yapamaz.

Demokrasinin ne olduğu üzerine tartışmalar devam ediyor. Demokrasi, gerçekten de, "özsel olarak ihtilaflı" bir kavram olmaya devam ediyor. Kant, üzerine yazdığı siyasal rejim tipini tanımlamak için en başta "cumhuriyet" terimini kullanmıştır. Bu yönetim biçimini tanımlarken, aralarında güçler ayrılığı ve temsilî hükümetlerin de olduğu, bir dizi kurumsal özelliklerden bahsetmiştir. Rousseau, genel iradeye odaklı –çok fazla tartışma yaratan–

daha tözel bir demokrasi tanımı sunmuştur. Schumpeter ([1942] 1976), pek tabii ki, liderlerin değiştirilmesi amacıyla yapılan rekabetçi seçimlere odaklanan prosedürel tanımla halkın iradesinin hayata geçirildiği [varsayılan] daha tözel demokrasi tasavvurunu keskin bir tezat içerisinde değerlendirir. Dahl'ın *Poliyarşi* (*Polyarchy*) (1971) adlı kitabında bir diğer demokrasi tanımı verilir. Bu tanımda katılım ve muhalefete odaklanılır. Pettit (2000), seçime odaklanan Schumpeterci yaklaşıma mücadeleci unsurların eklenmesi gerektiğini savunur. Daha yakın geçmişte üretilen felsefi eserlerde, demokrasinin aslî bileşeni olarak teamüle odaklanılır (örn., Habermas, 1984; Cohen ve Arato, 1992). Felsefede demokrasi kavramı üzerine bir uzlaşmanın olmaması uluslararası ilişkilerde bu konuda bir gelişmeyi yakalamak açısından engelleyici olmaktadır.

Demokratik barış üzerine yürütülen araştırmalarda genellikle demokrasinin ne olduğuyla ilgili tartışmalar dışarıda bırakılır. Bu araştırmalarda demokrasi, zımnen, tözelden ziyade prosedürel olarak alınır ve yürütmenin sınırlandırılması, rekabetçi ve adil seçimler gibi unsurlara odaklanılır. Aslında demokrasi için kullanılan standart ampirik ölçüm, demokrasi ve otokrasi göstergelerini tek bir ölçekte bir araya getiren Polity endeksidir. Bu endekste demokrasilerle otokrasiler arasındaki kurumsal farklılıkları yansıtan beş unsurla ilgili veriler bir araya getirilir. Aralarından bir kısmı belirli bir demokrasi nosyonuna kavramsal düzeyde daha bağlı olan – örneğin Schumpeter'in kavramsallaştırmasını kullanan Przeworski ve diğ. (2000) – başka ölçümler de vardır.

Buradaki soru(n)lardan biri bu tür ampirik ölçümlerin, demokratik barış teorisi açısından en önemli olan bileşenleri ne kadar hesaba kattıklarıdır. Bu teori de tam anlamıyla tanımlanmış olmadığı için ampirik kanıtlarla teori arasındaki ilişkilenme de sorunlu olagelmiştir.

Demokratik barış üzerine, felsefeyle ilişkilenerek yürütülen ikinci bir tartışma nedensel mekanizmalarla ilgilidir. Demokrasilerdeki, özellikle demokrasi çiftlerindeki hangi özellik barışı üretir? Demokrasiler uluslararası siyasete özgü Hobbescu anarşiyi nasıl bertaraf ederler? Kant'ın argümanı üç bileşene dayanır; bu bileşenlerden biri içerideki cumhuriyetçi yönetimle alâkalıdır. Kant'ın merkezî argümanı, güçler ayrılığının olduğu temsilî yönetimlerde liderler savaşı tercih ettiklerinde cezalandırılacaklardır; zira savaş neden olduğu (ölümler bir yana) ek vergilerle ve bütçe açıklarıyla vatandaşlara zarar verir. Demokratik barış literatürünün büyük bir kısmı bu argüman hattını dışlar; zira demokrasilerin aslında (genellikle

otokrasiler olarak) savaştıkları –ama sadece diğer demokrasilerle savaşmadıkları– gerçeğini açıklayamaz. Bunun yerine, literatür içinde iki argüman geliştirilmiştir: Bilgi teminine ve güvenilir bağlılıklara dayalı rasyonalist argüman ve ortak normlara dayalı sosyolojik argüman. Sosyolojik argümanın Kant'ın kozmopolitanizme yaptığı vurguyla uyumlu olduğu, ancak, demokrasilerin kendi iç deneyimlerine dayanarak çatışmaları idare etmeye yönelik barışçıl stratejileri birlikte benimseme biçimlerini vurgularken Kant'ın yaklaşımından ayrıldığı söylenebilir. Demokrasi kavramıyla bu kavramın uluslararası siyasete nedensel etkisi arasında daha iyi bir bağlantı kurmak önemlidir ve siyaset felsefesi ile uluslararası ilişkilerin ortak uğraşını oluşturur.

Demokrasinin uluslararası ilişkiler alanındaki ikinci bir kesiti uluslararası kurumlarla ilişkilidir. Akademisyenler, demokrasi kavramının uluslararası düzeyde uygulanıp uygulanamayacağını ve uygulanabilirse bunun nasıl olacağını soru(n)laştırmışlardır. Uluslararası kurumlar demokratik midir –ve demokratik olmaları gerekli midir– ve öyleyse hangi anlamda demokratiktirler? Bu konu, artan sayıda uluslararası kurum oluşturuldukça ve bunlar politika oluşturma alanında daha fazla sorumluluk üstlendikçe önem kazanmıştır. Ülke yönetimlerinin önemli politika alanlarında kontrol kaybı yaşadıkları ve bunun "demokratik açığı" oluşturduğuna dair bir anlayış ortaya çıkmıştır. Uluslararası kurumların genel olarak demokratik bir hatta işledikleri söylenemez; çoğu demokrasi fikriyle tasarlanmamışlardır. Bu konu Avrupa Topluluğu bağlamında uzunca bir süre gündeme getirilmiştir; hatta bugünkü Avrupa Birliği'nde daha fazla tartışılmaktadır.

Bu kurumlar demokratik olabilirler mi ve olmalılar mı? Bu soruların yanıtı "hayır" ise, bunun ülke içindeki demokrasi açısından anlamı nedir? Uluslararası kurumların çoğu farklı ülkelerden temsilcilerin bünyelerinde yer almaları sağlanacak şekilde kurulurlar ve bazıları, daha güçlü ya da zengin ülkeleri avantajlı kılan ağırlıklı oylama sistemini uygularlar. Bu kurumların birçoğu, en güçlü ülkelerin tavsiyeleri ve rızaları doğrultusunda bürokrasiler tarafından işletilir; çok azının –tabii eğer varsa– demokratik olduğu kabul edilebilir. Uluslararası kurumlara demokratik standartları uygulamak demokrasi kavramı üzerine yürütülen felsefi tartışmaları gündeme getirir. Bu kurumlar, birçok ülkede kapsadıkları genel kamuların çıkarlarını "temsil" etmeliler mi? Liderler halkın genelinin faydasına politikalar üretmedikleri takdirde onları yerlerinden edecek şekilde işleyen rekabetçi ve

adil seçimleri garanti altına alan kurumların tesis edilmesine odaklanmalılar mı? Ya da, gerçek müzakerenin sürdürülebildiği bir ortam yaratmaya mı odaklanmalılar?

Halihazırda elimizde olan bir soru demokratik standartları uluslararası kurumlarda uygulamamızın gerekip gerekmediğidir. Bir yandan, küreselleşme ve uluslararası kurumların yayılması ulusal yönetimlerin rolünü gasp ediyorsa, demokrasinin bugünkü düzeyinde devam ettirilebilmesi için bu kurumların daha demokratik kılınması gerekir. Uluslar en önemli sorunlarını artık kendi iç siyasetleri kapsamında çözemiyorlar ve bunun için küresel kurumlara başvurmaları gerekiyorsa, söz konusu kurumları demokratik karar alma arenası haline getirmek doğal görünüyor.

Diğer yandan, uluslararası ilişkiler birleşmiş, meşru bir siyasal topluluklа ilgili bir alan oluşturmadığı için birçok araştırmacı bu soruya olumsuz yanıt verecektir. Böyle bir topluluk (ve bu topluluğa uyan bir "anayasa") olmadan demokrasi kamusal temelinden yoksun kalır; demos ve toplum sözleşmesi söz konusu olamaz. Diğer akademisyenlerin yanı sıra Grant ve Keohane (2005), tartışmayı demokrasi anlayışlarından ayırmaya çalışmışlardır. Katılım ile denetim ve denge gibi demokratik normlar mümkün olmayabilir; ama hesap verebilirliği temin etmeye yönelik diğer mekanizmalar küresel düzeyde uygulanabilir. Davranış standartları geliştirilebilir; bu standartların ihlali durumunda yaptırımlar uygulanabilir; grupların hükümet-dışı ve uluslararası kurumları izlemeleri ve yaptırım uygulamaları için bilgi ve şeffaflık sağlanabilir.

Uluslararası kurumları değerlendirmek için demokrasinin bir kriter olarak alınması üzerine yapılan bu tartışma iç siyasetten çıkartılan benzeştirmelerin uluslararası ilişkilere ne kadar uygun olduğu sorusunu gündeme getirir. Hobbescu uluslararası ilişkiler analojisini, uluslararası siyasetle iç siyaseti çok keskin bir şekilde ayrıştırdığı için eleştirirken, demokrasi teorisiyle ilgili analojilerin dünya siyasetine oldukları gibi uygulanıp uygulanamayacaklarını da düşünmek gerekir (Dahl, 1999). Küresel yönetişimi değerlendirmek için yönetişimin optimal biçimleriyle ilgili yeni teoriler geliştirmemiz ya da eski teorileri değiştirmemiz gerekebilir. Bu ise felsefe ve uluslararası ilişkiler alanındaki akademisyenler arasında işbirliğini gerektirir.

Adalet ve Uluslararası İlişkiler: Rawls ve Kozmopolitanlar

Adalet devletler arası ilişkilerde bir kriter olarak kullanılmalı mıdır? Uluslararası ilişkiler alanında, uluslararası sistemin adil olup olmadığı sorusu çoğunlukla reddedilir; zira böyle bir sorunun anarşiyle tanımlanan bir dünyayla bir alâkası olamaz. Realistlere göre bu soru anlamsızdır; zira Hobesscu anarşi ülkeler arasında adalet imkânını ortadan kaldırır. Bu savı vurgulamak amacıyla Thucydides'in Melian diyaloğuna dikkat çekilir. Dahası, bir devletin güvende olmasını sağlayan güç olduğu sürece, bir başka devlete güç kullanımını sağlayabilecek herhangi bir kaynağı aktarmak, aktaran devletin kendi güvenliğini tehlikeye atacağı için [gücü] adil paylaşım çok daha fazla endişeye yol açar. Nisbi kazançlarla ilgili korkular uluslararası ilişkiler alanında çalışanların çoğu açısından adil paylaşımın üzerine düşünülmesi imkânsız bir konu olmasına yol açar. Burada, uluslararası ilişkiler alanında hiç kimsenin bu konumun ötesine geçmediğini söylemiyorum. Bağımlılık teorisi dünya meselelerinde (artan) eşitsizliğin nedeniyle ilgili bir argüman geliştirir ve bir çözüm önerir. Yakın zamanlardaki küreselleşme karşıtı araştırmalar bunun büyük bir bölümünü sorgulamış ve bağımlılık teorisyenlerinin gündeme getirdikleri konulara eğilmişlerdir.

Küresel adaletle ilgili değerlendirmelerde en önemli adım John Rawls'un eserlerinden kaynaklanır. Adaleti ekonomik alanın yanı sıra diğer alanlarla da –savaş, müdahaleler, ayrılma, genel olarak güç kullanımı vb.– mesele eden geniş bir literatür de vardır. Bu tartışmalarda aynı endişe dile getirilir (örn., Buchanan, 2000; Caney, 2001). Beitz (1979) Rawls'un fikirlerini uluslararası siyasete uygulamış ve "farklılık ilkesi"ni küresel düzeyde savunmuştur.

> Karşılıklı bağımlılık fayda ve yük üretir; bu durumda adil paylaşım ilkesinin rolü söz konusu faydaların ve yüklerin adil bir dağılımının nasıl olduğunu tespit etmektir. ... Uluslararası farklılık ilkesi, küresel olarak en az avantajlı olanları temsil eden kişinin (ya da grupların) konumunun maksimize edilmesi itibariyla kişiler düzeyinde uygulanabilir. (Beitz, 19 79, s. 152)

Rawls ise *Halkların Yasası*'nda *(The Law of Peoples)* (1999) geliştirdiği küresel adaletin karmaşık bir versiyonuyla eserinin bu şekilde uyarlanmasını reddetmiştir. Küresel adalet üzerine bu tartışmalar çoğunlukla felsefeciler ve uluslararası ilişkiler uzmanları tarafından yürütülmüştür. Siyaset felsefesi ve uluslararası ilişkiler alanındaki ampirik araştırmalar arasındaki etkileşimin artması faydalı olabilir.

Adil paylaşım eksenli kaygıların uluslararası ilişkiler alanında ne derecede geçerli olduğu üzerine yürütülen araştırmalar zenginlerin ahlaki yükümlülüklerinin ne kadar genişletilebileceği sorusu etrafında kurulur. Bu tartışma kapsamında ulusal sınırların ve bu sınırların ahlaki önemi de yer alır. Rawls (1999), bilindiği gibi, adil paylaşımın (ve özellikle farklılık ilkesinin) küresel olarak geçerli olmadığını; "düzenli" toplumların iç siyasetinde temin edildiğini ileri sürmüştür. "Rawls'a göre adil bir dünya ideali iç siyasetlerinde adil devletlerin dünyasıdır" (Nagel, 2005, s. 115). Düzenli toplumların gelişmekte olan dünyanın çoğunu kapsayan "sorunlu toplumlar" karşısında sadece "yardım ödevi" vardır. Bu ödevin ne anlama geldiği açık değildir; ama içerisinde adil paylaşım iddiası taşımaz. Rawls'a göre (1999, s. 108, 117), sorunlu toplumların meselesi zenginlik ya da kaynaklar değil siyasal ve toplumsal kültürleridir. Yardım ödevi, söz konusu ülkelerin ekonomi politikalarını düzeltmeyi ya da eşitsizlikleri azaltmayı değil bu ülkelerde insan haklarının gözetilmesini geliştirmeyi gerektirir. Dahası, dünyanın yoksulları düzenli bir toplum içinde özgür ve eşit vatandaşlar olduklarında bu ödev tamamlanmış olur; ülkelerin belirli bir yaşam standardına ulaşmalarını beklemek gerekmez.

Kozmopolitan bakış açısına göre adil paylaşım ulusal değil, evrenseldir; küresel ölçekte sağlanmalıdır. Teori ve fiilî koşullar bunu gerektirir. Rawls'un teorisini ve diğer "milliyetçi" teorileri reddederler ve adaleti sadece iç siyasetle sınırlandıran tutarlı mantıksal bir argümanın olamayacağını ileri sürerler. Beitz (1979; 1999) bu teorilerin mükemmel bir tartışmasını sunar. Barry'nin tarafsızlık olarak adalet anlayışı (1995) ve Poggi'nin (2002, s. 108) ahlaki evrenselciliği bu görüş için başat temellerdir. Buna göre, "Rawls evrenselcilikle zıt düşer [zira] ulusal ve küresel kurumsal şemalar için farklı ahlaki ilkelere başvurmasının zengin toplumların faydasına ve küresel yoksulların zararına olacak şekilde işleyen keyfî ayrımcılığa yol açmadığını gösterme sorumluluğunu yerine getiremez"

Buchanan (2000, s. 705), Rawls'un "temel yapı" fikrini kullanarak küresel bir temel yapının mevcut olduğunu ve şu bileşenlerden oluştuğunu gösterir:

> Bölgesel ve ulusal ekonomik anlaşmalar (Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşması, Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması ve Avrupa Birliği'ndeki çeşitli antlaşmalar dâhil olmak üzere), uluslararası finans rejimleri (Uluslararası Para Fonu, Dünya Bankası ve kambiyo mekanizmaları dâhil olmak üzere), teknolojinin küresel ölçekte yaygınlaşmasıyla önemi artan fikrî mülkiyet hakları dâhil olmak üzere gitgide küreselleşen özel mülkiyet hakları sistemi ve küresel temel yapının

önceki bileşenlerinin hepsinin karakterini belirlemekte önemli bir role sahip olan bir dizi uluslararası ve bölgesel hukuki kurum ve aktör.

Böyle bir yapı varsa,

> iç siyasetteki temel yapıda olduğu gibi küresel temel yapı sadece bireylerin değil, Rawls'un kastettiği anlamda halklar da dâhil olmak üzere grupların da beklentilerini belirler. Bu nedenle, uluslararası hukuk üzerine bir ahlak teorisinde küresel temel yapıyı göz ardı etmek – toplumlar ekonomik açıdan kendilerine yetermişcesine ve dağıtım açısından özerklermişcesine ilerlemek ya da küresel yapının paylaşımla ilgili etkileri her ne olursa olsun adilmiş ve dolayısıyla uluslararası adil paylaşım teorisi kapsamında değerlendirilmesi gerekmiyormuşcasına – haklılaştırılmaz. (Buchanan, 2000, s. 706)

Teorik olarak, ahlaki evrenselcilik ve tarafsızlık olarak adalet ülke içi adalet teorilerinin küresel bir erimi olduğuna işaret ederler.

Beitz'den itibaren bu alanda çalışan diğer teorisyenler bu argümanı olgusal iddialara dayanarak ileri sürdürler. Karşılıklı bağımlılık ya da bizatihi küreselleşme bir küresel adalet teorisinin yaratılması ihtiyacını doğurur. Ulusal ekonomilerin küresel ekonomi içinde gitgide daha fazla bütünleşmeleri bütün ülkelerin diğer ülkelerde olan bitenden gittikçe daha fazla etkilendikleri anlamına gelir. Peter Singer'ın ifadesiyle (2002), artık "tek bir dünya"yız ve tekil devletlerden oluşan Westphalia sisteminin zamanı geçti. Devletler, kendi adalet ilkelerini özerk bir şekilde uygulayabilen, birbirlerinden ayrık, müstakil birimler değildirler; iç siyasetleri uluslararası faktörlerden etkilenir.

Gelişmekte olan ülkelerin sorunları bu ülkelerin iç siyasetlerine içkin unsurlardan kaynaklandığı için ileri sanayi ülkelerinin bu sorunlardan sorumlu olmadıkları yönündeki argüman böyle bir dünyada savunulamaz hale gelir. Beitz'in (2000, s. 690) de söylediği gibi,

> [gelişmenin uluslararası nedenleri karşısında ülke içi nedenlerinin görece önemi hakkındaki] sorunun makul olup olmadığı bile açık değildir; zira küresel işbölümünün ağına düşmüş olan bugünkü gelişmekte olan toplumlarla ilgili olarak sorulur: Bir toplumun dünya ekonomisine entegre olması ticari ilişkilerinde, yabancı sermaye piyasalarına bağımlılığı ve uluslararası finans kurumlarının politikaları karşısındaki savunmasızlığında görülür. Bu durumun iç ekonomik ve siyasal yapı açısından derin ve uzun süreli sonuçları olabilir. Bu koşullar altında bir toplumun ekonomik durumundaki ülke içi ve uluslararası etkileri birbirinden ayırmak imkânsız bile olabilir.

Rawls ve onu savunanlar kozmopolitian duruşu kabul etmezler. Caney (2001) ve Blake (2001) kozmopolitan perspektife yönelik itirazları çok güzel

özetlerler. Argümanlarının merkezinde adalet ilkelerinin halkların ötesine yayılmadığı savı yatar. Adalet sadece devletler içinde geçerlidir; zira devletlerin sınırları içinde yaşayan bireyler yönetilmeye rıza gösterirler ve zorlanmayı ve gerekirse zorlamayı kabul ederler. Bireyci kozmopolitanizm perspektifi yanlıştır; zira "siyasal toplulukların ahlaki önemini [büyük ölçüde] hafife alır" (Macedo, 2004, s. 1729). "Hükümetin önemli bir rolü, tarihsel perspektiften bakıldığında bir toplumun sınırları ne kadar keyfi görünürse görünsün, topraklarının ve nüfusun büyüklüğünün olduğu kadar toprağın bütünlüğünü koruma sorumluluğunu alan halkların etkin temsilcisi olmaktır" (Rawls, 1999, s. 8). Düzenli toplumlarda özyönetim "yaygın duygudaşlıklar" ve güçlü, karşılıklı yükümlülükler –diğer bir ifadeyle, siyasal topluluğu– yaratır ve buna dayanır. Adalet sadece iç siyasetle alâkalı bir konudur; çünkü uluslararası sistem siyasal bir topluluk değildir.

Bu tartışma siyasal düzen ve anarşi sorularını yeniden bahis konusu ederek dünya siyasetinde siyasal topluluğun ne ölçüde geçerli olabileceği üzerine olan tartışmayı tüm çıplaklığıyla gündeme getirir. Realistler, küresel adil paylaşımla ilgili tartışmaları reddederler; zira ahlaki kaygıların konuyla alâkasız olduğunu ya da alâkalı tek ahlaki kaygının devletin dış düşmanlar karşısında korunması olduğunu düşünürler; bu ise devletlerin sadece kendi ulusal çıkarlarını gözetmelerini ve diğer ahlaki kaygılarla ilgilenmemelerini gerektirir. Anarşinin hükmetmediği ve siyasal düzen biçemlerinin var olduğu bir dünyada küresel adaletle ilgili mülahazalara yer vardır. Karşılıklı bağımlılık ve küreselleşme yüksek düzeyde olduğunda bu, oldukça bütünleşmiş bir dünya düzenini mümkün kılar. Zengin ülkelerin ve uluslararası kurumların izledikleri politikaların yoksulları nasıl etkilediğini ampirik olarak anlamak ve farklı politikaların yoksullar üzerindeki olumlu etkilerini incelemek uluslararası ilişkiler alanında önemli görevlerdir (Milner, 2005).

Sonuç

Bu bölümde, siyaset felsefesinin uluslararası ilişkiler alanında önemli bir role sahip olduğu üç temel alana odaklandım: Anarşi ve siyasal düzen, demokrasi, adalet. Siyaset biliminin bu iki alt-alanının birbirinden öğrenebileceği şeyler vardır. Bugün uluslararası ilişkiler alanında çalışanların birçoğu, uluslararası ilişkileri Hobbescu doğa durumu olarak gören saf realist bakış açısının ötesine geçtikleri için iki alan arasında verimli bir etkileşim kurul-

ması daha mümkün görünüyor. Siyaset felsefesi, uluslararası ilişkileri ve iç siyasetten farklarını anlamaya yönelik olarak yeni analojiler arayışına çok fazla katkı sağlayabilir. Demokrasinin devletler arasındaki ilişkiler açısından ne anlama geldiği ve uluslararası kurumların demokratik ve hesap verebilir olmalarının ne anlama geldiği soruları felsefecilerin katkıda bulunabileceği sorulardır. Uluslararası ilişkilerde Hobbescu analojiyi, uluslararası ve iç siyaset alanlarını çok katı bir şekilde ayırması temelinde sorgularken bir devletin siyasal topluluğu içinden çıkan demokratik teorinin dünya siyasetine olduğu gibi uyarlanıp uyarlanamayacağını da sormak gerekir. Uluslararası ilişkileri ve uluslararası kurumları değerlendirmek için, belki de, yeni kavramlara ve ölçütlere ihtiyaç duymaktayız.

Daha adil bir dünyanın imkânlarını anlamak, dünya siyasetinde faydaların ve yüklerin paylaşımı üzerine yürütülen ampirik araştırma ve bu paylaşımı değiştirme yolları ve bu değişimi haklılaştıran felsefi araştırmayı birleştirmeye dayanır. Son olarak, uluslararası sistemin (ya da bu sistemin parçalarının) ne ölçüde bir siyasal topluluk oluşturduğu yönündeki kritik soru hem –siyasal topluluk tanımı için– normatif araştırmayı hem de –bu duruma ne kadar yaklaştığımızı göstermek için– ampirik araştırmayı gerektirir. Siyaset biliminin bu iki alt-alanını zengin bir etkileşim gündemi beklemektedir. Aralarındaki bariyerlerin böyle bir işbirliğini engelleyecek kadar yüksek olmadığını ummalıyız. Daha ileriye gitmemizi engelleyenin, dünya siyasetinde olduğu gibi, inşa ettiğimiz sınırlar olduğu söylenebilir.

Çeviri: **Simten Coşar**

Kaynakça

Barry, B. M. : *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Beitz, C. : *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).

–: 'International liberalism and distributive justice: a survey of recent thought', *World Politics*, 51, 2 (1999), 269-96.

–: 'Rawls's Law of Peoples', *Ethics*, 110, 4 (2000), 669-96.

–: 'Cosmopolitanism and global justice', The Journal of Ethics, 9, 1/2 (2005), 11-27.

Blake, M. : 'Distributive justice, state coercion and autonomy', *Philosophy and Public Affairs*, 30, 3 (2001), 257-95.

Buchanan, A. : 'Rawls's law of peoples: rules for a vanished Westphalian world', *Ethics*, 110, 4 (2000), 697-721.

Bull, H. : *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* (New York: Columbia University Press, 1977).

Caney, S. : 'International distributive justice', Political Studies, 49, 4 (2001), 974-97.

Carr, E. H. *The Twenty Years Crisis, 1919-1939*, 2. Baskı (New York: Harper and Row, 1946); Türkçesi: *Yirmi Yıl Krizi, 1919-1939*, çev. Can Cemgil (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010).

Cohen, J. L. ve Arato, A. : *Civil Society and Political Theory: Studies in Contemporary German Social Thought* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1992); Türkçesi: *Sivil Toplum ve Siyasal Teori*, çev. A. Argun Akdoğan, Ulaş Bayraktar, Berna Yılmaz, Alparslan Zengin, Büşra Kurt (İstanbul: Efil Yayınevi, 2013)

Dahl, R. : *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1971).

: 'Can international organizations be democratic?' *Democracy's Edges içinde*, der. I. Shapiro ve C. Hacker-Cordon (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Doyle, M. W. : 'Kant, liberal legacies, and foreign affairs, Part 1', *Philosophy and Public Affairs*, 12, 3 (1983a), 205-35.

–: 'Kant, liberal legacies, and foreign affairs, Part 2', *Philosophy and Public Affairs*, 12, 4 (1983b), 323-53.

: 'Liberalism and world politics', *American Political Science Review*, 80 (1986), 1151-70.

Fearon, J. D. : 'Domestic political audiences and the escalation of international disputes', *American Political Science Review*, 88, 3 (1994), 577-92.

Grant, R. W. ve Keohane, R. O. : 'Accountability and abuses of power in world politics', *American Political Science Review*, 99, 1 (2005), 29.

Habermas, J. : *The Theory of Communicative Action*, 2 cilt (Boston, Mass. : Beacon Press, 1984); Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı (1. Cilt)*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001).

Hobbes, T. : *Leviathan* (Londe: Penguin Books, 1968); Türkçesi: *Leviathan- Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993).

Kant, I. : *Perpetual Peace; A Philosophical Essay* [1871] (New York: Garland Publishing, 1972.

Kratochwil, F. V. : *Rules, Norms, and Decisions: On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs* (New York: Cambridge University Press, 1989).

Layne, C. : 'Kant or cant: the myth of the democratic peace', *International Security*, 19, 4 (1994), 5-49.

Macedo, S. : 'What self-governing peoples owe to one another: universalism, diversity and the Law of Peoples', *Fordham Law Review*, 72, 5 (2004), 1721-38.

Machiavelli, N. : *The Prince and the Discourses* [1532] (New York: The Modern Library, 1950).

Malcolm, N. : *Aspects of Hobbes* (New York: Oxford University Press, 2002).

Mansfield, E. D. ve Snyder, J. : 'Democratization and the danger of war', *International Security*, 20, 1 (1995), 5-38.

Maoz, Z. ve Russett, B. 'Normative and structural causes of democratic peace, 1946-1986', American Political Science Review, 87, 3 (1993), 624-38.

Mearsheimer, J. J. 'The false promise of international institutions', *International Security*, 19, 3(1994/95), 5-49.

Milner, H. V. : 'The assumption of anarchy in international politics: a critique', *Review of International Studies*, 17, 1 (1991), 67-85.

–: 'Globalization, development, and international institutions: normative and positive perspectives', *Perspectives on Politics*, 3, 4 (2005), 833-54.

Nagel, T. : 'The problem of global justice', *Philosophy and Public Affairs*, 33, 2 (2005), 113-47.

Pettit, P. : 'Democracy, electoral and contestatory', *Nomos*, 42 (2000), 105-44.

Pogge, T. : *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity, 2002); Türkçesi: *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları*, çev. Güneş Kömürcüler (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

Przeworski, A. , Alvarez, M. , Cheibub, J. A. ve Limongi, F. : *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World, 1950-1990* (New York: Cambridge University Press, 2000).

Rawls, J. : *The Law of Peoples; with, The Idea of Public Reason Revisited* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1999); Türkçesi: *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev. Murat Özbank (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

Reiter, D. ve Stam, A. : *Democracies at War* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

Russett, B. ve Oneal, J. : *Triangulating Peace: Democracy, Interdependence, and International Organizations* (New York: W. W. Norton, 2001).

Schultz, K. A. : *Democracy and Coercive Diplomacy* (New York: Cambridge University Press, 2001).

Schumpeter, J. : *Capitalism, Socialism, and Democracy* [1942] (New York: Harper Colophon, 1976); Türkçesi: *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Hasan İlhan (Ankara: Alter Yayınları, 2013).

Singer, P. *One World: The Ethics of Globalization* (New Haven, Conn. Yale University Press, 2002).

Tucker, R. W. : *The Inequality of Nations* (New York: Basic Books, 1977).

Waltz, K. N. : *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis* (New York: Columbia University Press, 1959).

–: *Theory of International Politics* (New York: McGraw-Hill, 1979).

Wendt, A. E. : 'Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics', *International Organization*, 46, 2 (1992), 391-425.

–: *Social Theory of International Politics* (New York: Cambridge University Press, 1999); Türkçesi: *Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi*, çev. Suna Gülfer Ihlamur (İstanbul: Küre Yayınları, 2012).

9
HUKUK ÇALIŞMALARI

Tom Campbell

Siyaset ve hukuk çalışmaları birbirine yakından bağlıdır; her iki disiplin de toplumdaki cebri iktidar kullanımıyla ilgilenirler. Buna rağmen bu disiplinler birbirinden tuhaf bir şekilde yalıtılmıştır. Siyaset teorisyenleri, bir siyasal sistemin ana çıktıları arasında saydıkları yasamanın içeriği ya da uygulanmasıyla nadiren ilgilenseler de, akademideki hukukçular, açıklamaya ve sistematize etmeye çalıştıkları kuralların siyasal ve ekonomik bağlamlarına yönelik, en azından geleneksel olarak, genel kayıtsızlıklarıyla bilinirler.

Ancak akademik disiplin olarak hukuk, daha az doktriner ve daha fazla politika oluşturmaya yönelik olmaya doğru seyrettikçe, siyaset biliminden ve siyaset felsefesinden gelen fikir ve enformasyonun uygulanmasından daha fazla etkilenmiş ve bu vesileyle yenilenmiştir. Ters yöndeki entelektüel uyarı akışı aynı düzeyde vurgulanmasa da, önemsiz olmadığını göreceğiz. Dahası siyaset çalışmaları ve özellikle siyaset felsefesi, hukuk disiplini içerisinde –örneğin anayasa hukuku ve mevzuat teorisinin yanı sıra hukuk fakültesi temelli "hukuk ve toplum" ile anaakım hukuk felsefesi söz konusu olduğunda– olan biten hakkında farkındalıkla daha da zenginleştirilebilir. Bu, çağdaş hukuk çalışmaları üzerine aşağıda paylaşılacak olan oldukça seçici açıklamanın belirlenmesi ve sunumuna hâkim perspektiftir.

Hukuk ve siyaset disiplinleri arasındaki uçurumun nedeniyle ilgili bir açıklama, hukuk çalışmalarının, siyaset bilimi ve siyaset felsefesine kıyasla, ilgilenilen alanla daha fazla bütünleşiyor olmasıdır. Hukukçu akademisyenler genellikle avukat olurlar; oysa, politikacı olan siyaset bilimcilere

ve siyaset felsefecilerine nadiren rastlarız. Hukuk disiplinindeki akademik çalışmaların büyük bir bölümü, ele alınan yargı alanında belirleyici olarak görülen esasa ilişkin ve prosedürel kuralların incelenmesini ve sunumunu kapsar. Bu çalışmalar hukukun her alanında temel ilkeleri ve kuralları sergilemeyi ve bu ilke ve kurallara yasal yetke vermeyi amaçladığı için "öğretisel" ya da "katı kurallar"la ilişkili olarak tanımlanabilir. Söz konusu normlar hukuki geçerlilikleri temelinde seçilirler ve buna bağlı olarak seçilen analiz ve açıklama hukuk sürecine içkin bir bakış açısıyla ve büyük ölçüde, mevcut ve gelecekteki adli yetkililer ve uygulayıcıların hizmetine sunulacak şekilde yürütülür.

Öte yandan siyaset bilimi disiplini daha ampirik ve teorik bir temelde işler ve öncelikle siyasal davranışı tanımlamaya ve açıklamaya –ve daha felsefi ve normatif boyutları söz konusu olduğunda– siyasal sistemleri ve siyasal sonuçları eleştirmeye ya da haklılaştırmaya yönelir. Siyaset bilimi ve siyaset felsefesi sosyal sınıf, baskı grupları, bireysel tercihler ve demokratik prosedürler gibi toplumsal ve siyasal fenomenlerle ilgili anlatılar, açıklamalar ve gerekçelendirmeleri içerirken, hukuk disiplininin, daha ziyade, tüzükler, vakalar, içtihat, yorum ve mahkeme prosedürleri gibi tamamen hukuksal fenomenlerle ilgili bir içeriden bakışı kapsadığı söylenebilir.

Ancak hukuk disiplini içerisinde yer alan birçok alanda bu tür karşıtlıklar geçerli değildir. Bu alanlardan biri, mevzuat teorisi de dâhil olmak üzere hukuk ve toplum çalışmalarıdır; bir diğeri büyük bir bölümü hukuk felsefesi kapsamındaki bir uzmanlık alanından oluşan 'içtihat' çalışmaları ya da "hukuk felsefesi"dir. Ek olarak, özellikle hukukla siyaset arasındaki karşılaşmaların en görünür olduğu yerler olarak anayasa mahkemelerinin rolü üzerine çalışmaların yer aldığı hukuk teorisinden bahsedilebilir.

Hukuk ve toplum, hukuk fakültelerindeki anaakım konulardan olmamasına rağmen hukuk akademisyenleri arasında, yasaların içeriğini ve yasa süreçlerini biçimlendiren güçlere odaklanarak ve hukuki süreçlerin diğer toplumsal fenomenler üzerindeki gözlemlenebilir etkilerini inceleyerek "hukukun bağlamsal" açıklamasını yapmayı amaçlayan, sosyal bilimler tarzında yürütülen çalışmalar gitgide artmaktadır. Bu çalışmalarda sosyal bilimlerin yöntemleri, toplumsal bir fenomen olarak alınan hukuka bilinçli bir şekilde uygulanır. Bu çalışmaların siyaset felsefesi açısından özellikle önemli olan bir kısmına daha sonra dikkat çekeceğim.

Alandaki ilk profesör olan John Austin'in (1790-1859) çizdiği hattı takip ederek "gelişmiş" hukuk sistemlerinin hepsinde ortak olduğu varsayılan –

yükümlülük, haklar ve yaptırımlar gibi – temel kavramların (Austin, 1885, Beşinci Ders) analiziyle ilgilenen eski tarz "içtihat bilimi"nin temel hukuk kavramlarına bakış ve bu kavramların geliştirilmesi açısından çok daha felsefi bir yaklaşıma dönüştüğü söylenebilir. Çağdaş hukuk felsefesi hukukun farklı toplum tipleri içindeki rolünü inceler ve değerlendirir. Bu kapsamdaki çalışmalar yasama ilkelerine –tözel olarak iyi ya da kabul edilebilir kanunlar için standart belirleyen ilkelerin irdelenmesine ve eleştirisine– odaklandıkları ölçüde hukuk felsefesi siyaset felsefesinin büyük bir bölümünde yürütülen çalışmalara benzer çalışmaları içerir. Hukuk felsefecileri, geçerli kanunların kaynağı olarak devletin doğasını ve meşruiyetini aldıkları zaman da benzer bir örtüşmeden bahsedilebilir.

Hukuk felsefecilerinin en ayrıksı uğraşı bizatihi hukuki sürecin doğası ve özellikle mahkeme ortamında kanunların seçimi, yorumu ve uygulanmasında açığa çıkan yasal argümantasyonun analizi ve eleştirisidir. Hukuk felsefesinin bu merkezî kesiti, liberal siyasetin ve demokrasi teorisinin başat ideolojik temellerinden biri olan hukukun hâkimiyeti fikrinin kurumsal ve feslefi varsayımlarını gündeme taşıması itibarıyla siyaset felsefesi açısından önemli içerimlere sahiptir. Bu nedenle, birbirine rakip hukuki argümantasyon felsefeleri, hukuk disiplininin siyaset felsefesiyle bağlantısı açık olan kesitlerinin açıklanmasında merkezî bir konumda yer alırlar.

Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde, giderek de Avrupa'da ve dünyanın diğer bölgelerinde siyasetle bağlantılı hukuk çalışmalarının büyük bir bölümü mahkemelerin anayasal rolü, özellikle yargı denetiminin, genelde insan hakları zemininde yasama üzerindeki gittikçe artan gücünün uygulamaya konulmasından yola çıkmaktadır. Anayasal hakların ihlal edildiği yönündeki iddialarla ilgili kararları gerekçelendirmek için kullanılan hukuki argümanlar siyasal momente ait meselelerle ilgili mevcut tartışmanın büyük bir bölümü için bir odak noktası sağlar. ABD Yüksek Mahkemesi kararlarına dair açıklamalar ve eleştiriler üzerine yapılan geniş çaplı yorumlar siyaset felsefesiyle doğrudan ilgili birçok unsur içerir. Yanı sıra, Yüksek Mahkeme'nin geçmişteki ve bugünkü kararlarında yansıyan siyasal yan çizmeler ve geriye dönüşler siyaset biliminin standart konularından birini oluşturur. Bu çalışmalar hukuk disiplininde pek karşılaşılmayan, siyaset bilimcilerin ve felsefecilerin çalışmalarına yakınlık itibarıyla hukuk çalışmalarında daha ileri düzeyde bir alanı temsil eder.

Hukuk ve siyasetin disiplin olarak birbirinden ayrıştırılması ideolojik unsurları gözle görünür olan kurumsal bir olgudur. Birçok hukukçu için

hukuk saygınken, siyasetin saygınlığı yoktur. Bu hukukçuların bir kısmı için hukukun siyasetin tezahürü ya da bir türü olduğu fikri, bizatihi, neredeyse hakarettir. Ancak, hukuk akademisi içerisinde günümüzdeki çalışmalardan en göze çarpanlar tam da böyle bir iddiaya dayanırlar: Siyasetten bağımsız ya da yalıtılmış bir hukuk bilimi yoktur. Bu örneğin, "Eleştirel Hukuk Teorisi"nin ve "Feminist Hukuk Felsefesi"nin ve "Eleştirel Irk Teorisi"nin farklı versiyonlarının çoğunun temel savlarından biridir. Benzer şekilde, yerel olarak etkili olan "Hukukun Ekonomik Analizi" yaklaşımı çok farklı bir siyasal bağlama sahiptir ve siyasetten ziyade açık bir şekilde ekonomiyle alâkalıdır. Bu alanda çalışanlar hukukun özerk toplumsal fenomenlerden oluşmadığı varsayımını kabul ederek, aynı zamanda hukukun ve siyasetin sınırlarını muğlaklaştırırlar.

Siyasetle apaçık bağlantıları ve görece yeniliklerinden ötürü günümüzdeki hukuk çalışmaları bizi, siyasal oldukları açık olan bu akımlara odaklanmakla işe başlamaya iter. Ancak söz konusu çağdaş hukuk eleştirilerini anlamak için bugünkü hukuk teorisinin büyük bir bölümünün içerisinden çıktığı geleneksel liberal konumu temsil eden bir yaklaşım olan daha biçimci hukuksal pozitivizmin tanımladığı arka plana bakmak gerekir. Bu nedenle bu bölümdeki asıl tartışmaya, günümüz hukuk felsefecileri arasında hâlâ en fazla okunan kişi ve modern hukuksal pozitivizmin –bütün yasaların ahlaki yargıdan bağımsız olarak toplumsal gözlemle belirlenebilecek yapıldığı ya da "koyutlandığı" doktrininin– sofistike savunucusu olan Herbert Hart'ın çalışmalarıyla başlıyorum.

Herbert Hart'ın *Hukuk Kavramı*

1950'lerin sonlarında ve 1960'lar boyunca çağdaş siyaset felsefesi, akademideki itibarsızlığı devam etse de, bir atalet döneminden çıkmaktayken ve siyaset bilimi bağımsız bir alan olarak kabul edilmeye başlamışken hukuk disiplini, benimsenecek önemli bir örnek olarak görülmüyordu. Üniversitelerde "yönetim" üzerine olan derslerin birçoğu kamu hukuku eğitimi arka planına sahip olmasına rağmen bu böyleydi. İşin ilginç yanı, özel ahlaki ve siyasal görüşler ileri sürmeye çalışan teorisyenlerin entelektüel konumlarının sarsılmasında önemli payı olan dilbilim ekolünün ya da "olağan dil" felsefesinin modern dönemin belki de en önemli hukuk felsefecisi olan Herbert Hart'ın çalışmalarına yön vermesiydi. Sadece bir defalığına dava vekilliği yapmış, savaşta devlet memuru olarak çalışmış ve takiben

Oxford Üniversitesi'nde hukuk profesörü olan Hart, 1961 yılında *Hukuk Kavramı'nı (The Concept of Law)* yayımladı. Kitap, hukuksal pozitivistlerin benimsediği, hukukla ahlakın ayrılmasına dair doktrini modern bir görünümle yeniden şekillendiren bir hukuk teorisini net ve anlaşılır bir şekilde sergiliyordu. Teorinin çizilme biçimi zamanın siyaset felsefecilerinin hukuk ve hukuki sistemlere pek dikkat etmeden kendi kaygılarının izinden gitmeleri için alan sağlıyordu.

Hart'ın fikirlerinin geniş kabul görmesinin nedeni ve teorisinin doğası ihtilaflı olmaya devam ediyor (Lacey, 2004). Hart, kendi çalışmalarında ampirik temelde çalışmalardan ziyade, olağan dilin kavramsal analizine dayanmış olsa da, gelişmiş hukuki sistemlerin daha basit ve daha az "hukuksal" normatif sistemlerden türediklerini gösteren sosyolojik modeli kolay anlaşılabilen ve ikna edici bir modeldir. Öte yandan *Hukuk Kavramı* daha normatif bir yoruma da açıktır; bu Hart'ın, hukukun ne olduğu ve ne olması gerektiği soruları arasında açık bir ayrıştırmayı geliştiren bir hukuk sisteminin ahlaki ve uygulamadaki avantajlarına yönelik ilgisine dayanır. (Campbell, 1996; Coleman, 2001, 9., 11., 12. bölümler). Her iki yorumda da Hart'ın hukuk felsefesinin geleneksel İngiliz hukuk ve siyaset görüşünü temsil ettiği açıktır: Siyaset alanına ahlaki hakların ve toplulukçu adalet anlayışlarının ifadelendirilmesini ve savunulmasını yerleştirirken, hukuku mevcut yasal kuralların tanımlanması ve uygulanması gibi daha mütevazı bir rolle sınırlandırır. Bütün (örneğin doğal hukuk anlayışında olduğu gibi hukukun özsel ve zorunlu olarak halihazırda mevcut ahlaki normlarla bağlantılı olduğu yönündeki doğal hukuk anlayışından ziyade) yasaların köklerinin insan eylemlerinde ve yapıntılarında olduğunu ileri süren teori olarak hukuksal pozitivizm tam da bu tür varsayımları içerir.

Bir kanunun varlığıyla onun ahlaki gerekçelendirilmesi arasında zorunlu bir ilişki olmadığı tezi (Hart, 1961, 9. Bölüm) hukukun kendine özgü toplumsal özellikleriyle tanımlanabileceği ve sadece anlaşılabilir içeriğine referansla yorumlanabileceği, bunun ise hukuku siyaset bilimine uygun bir konu haline getirdiği varsayımıyla uyumludur. En azından bu açıdan Hart, John Austin'in "bir kanunun varlığıyla değerli ya da kusurlu yönlerinin ayrı şeyler oldukları" vurgusundan köklenen geleneği sürdürür (Austin, 1885, s. 174). Hart, Austin'in bütün kanunların bir egemenin genelleştirilmiş emirleri oldukları ve pozitif hukukun (ya da "böyle adlandırılması doğru olan hukuk"un) bütünüyle bir insan egemenin, diğer bir ifadeyle belirli bir toplumun üyelerinin tamamının itaat ettikleri ve herhangi bir kişiye ya da bi-

rime uymamasının adet olduğu bir kişi ya da birimin emri olduğu yönündeki tezlerini gözden geçirirken farklı bir rotaya girer.

Hart'ın varsayımlarının bir kısmı dar kapsamlı olsa da, *Hukuk Kavramı* zamanın siyaset felsefesinin büyük bir bölümünde yaygın olan hukukla ilgili varsayımları temsil etmiştir. Buna göre hukuki sistem, büyük ölçüde yasama organları vasıtasıyla siyasal süreçten çıkan, ancak, hakim ve savcılarla destekleyici yetkililerden oluşan bir birim tarafından genel olarak tarafsız ve bu nedenle siyasal olanla ilgisiz olacak şekilde rutin olarak uygulanan bir kurallar sistemidir. Bu açıdan ABD Yüksek Mahkemesi, muğlak bir şekilde ifadelendirilmiş olan anayasal hakların yorumlanmasında ve söz konusu hakların ortaya çıktıkları toplumsal koşullardan çok farklı toplumsal koşullara uygulanmasında açıkça siyasal bir rol benimseyebilmiş olması itibarıyla atipik bir örnek olarak görülmüştür. Ancak en azından olağan hukuk dünyasında, yargı yetkisi modeli, ihtilaflı koşullar hakkında hakikate ulaşmaya yönelik olarak tasarlanmış prosedürler vasıtasıyla edinilen olgulara sadece yasal geçerliliği gösterilebilen kuralların uygulanması anlamında bir hukuki süreç paradigmasına sahiptir. Bu, seçilmemiş yetkililere gereğine uygun şekilde tarafsız bir rol yükler ve böylelikle yönetimin keyfi müdahaleleri karşısında bireysel özgürlüğü korur.

Hart, Austin'in genel pozitivist çizgisini onaylarken Austin'in analizinin buyruk belirten kesitleriyle arasına mesafe koymaya çalışır. Bunu özellikle emir kavramının, emir veren kişinin ya da birimin isteklerine uyulmadığı takdirde bir yaptırım cezasına (istatistiksel ihtimal anlamında) açık olunması üzerinden uygulamaya konulması açısından yapmaya çalışır. Hart'a göre bu model, ceza hukukuna yeterince uygundur; fakat hukukun cezayla kıyaslanabilir herhangi bir dayatmada bulunmadan, zararlar için anlaşmaları devreye soktuğu ya da tazminat gerektirdiği medeni hukukun yasal doğasını açıklamaya başlamaz. Hart egemenin rolünü, bir hukuki sistemin birliğini sağlamakla (bütün kanunların tek kaynağı olarak) yeniden tanımlar. Bunu "tanıma kuralı" kavramıyla yapar. Bu kavram, belirli bir hukuki sistem içinde kanunların geçerli olarak kabul edilmesi için gerekenleri belirtir. Yetkililer belirli bir yargı alanındaki kanunları belirlemek ve uygulamak için tanıma kuralını kullanırlar (Hart, 1961, 6. Bölüm). Hangi kuralların yasal kurallar olduklarını belirleme işi kurallardan yöneticilere geçişi değil, Hart'ın birincil davranış kurallarıyla –bireyleri belirli şekillerde eylemeye iten ya da belirli bir şekilde eylemelerini sağlayan ya da belirli bir şekilde eylemekten alıkoyan kurallarla– birincil kuralların benimsenmesi, değiştiril-

mesi ve uygulanmasında izlenen ikincil kurallar –ya da kurallar hakkındaki kurallar– arasında ayrım yapan bir kural anlayışının irdelenmesini içerir. Hart'ın sosyolojik modeline göre bir hukuki sistemi, organik bütünlükleri belirli bir ikincil kuralın, "tanıma kuralı"nın varlığına bağlı olan birincil ve ikincil kuralların birleşiminden oluşur. Tanıma kuralı birincil kuralların, bu tür kuralları uygulamakla görevli olanlar tarafından, sistemin "geçerli" kuralı olarak "tanınması" için sahip olması gereken gözlemlenebilir nitelikleri belirler.

Geçerli bir kanun olarak kabul edilmenin kesin ölçütleri mevcut hukuki sisteme göre değişir. Fakat bütün ölçütler ampiriktir. (Hart bu konudaki görüşlerini *Hukuk Kavramı*'nın gözden geçirilmiş ikinci baskısında değiştirmiştir. Farklı tanıma kuralları altında geçerli kurallar, bir yasama organı gibi belirli bir kurumsal birim tarafından yürürlüğe konulan ya da geçmişte mahkemelerde uygulanan ya da belirli bir kitapta yazılı kurallar olabilir. Uygulamada bu tür ölçütlerin birleşiminin hiyerarşik olarak düzenlenmesi mümkündür. Dışarıda bırakılan tek şey, farzedilen kuralların içeriğiyle ilgili değer yargılarının kullanımını gerektiren ölçütlerin işe koşulmasıdır. Bu açıdan, geçerli kanunların hepsinin yargıçların bir olgu olarak alabilecekleri bir toplumsal kökene sahip olmaları gerekir; söz konusu kanunların içeriklerine dair anlayış ya da değerlendirme böyle bir tanımlama için geçerli bir kaynak oluşturmaz. Çağdaş hukuk felsefesinde bunu karşılayan kavram "sosyal tez" dir (Raz, 1985, s. 295).

Hart'ın, hukukla ahlak arasındaki mantıksal ayrıma dikkat çekmek isteyen bir hukuksal pozitivist olarak hem yasal hem de ahlaki yükümlülüklerin birçok özelliği arasındaki benzerlikleri göstermek konusundaki hassasiyeti paradoksal addedilebilir. Hem yasal hem de ahlaki yükümlülükler belirli davranışları şart koşarlar, her ikisi de itaatsizlik karşısında potansiyel eleştiri ve suçlama fikrini içerirler, her ikisi de bir ölçüde toplumsal öneme sahip konularla bağlantılıdır (Hart, 1961, s. 79-88). Hart "olağan dil" felsefecisi olarak hukukun lügatçesiyle ahlak kurallarının lügatçesi arasındaki örtüşmeye (haklar, ödevler, hata vb.) dikkat çekebilmekten memnundu. Ek olarak, pozitif hukuku topluluğun pozitif ahlakından ve bireyin kişisel ya da eleştirel ahlakından ayırmak için bir tanıma kuralının varlığına dayanıyordu. Bu noktada söz konusu yetkililer tarafından belirlenen ve uygulanan kuralların belirli bir toprak parçası üzerinde genel olarak uyuldukları takdirde "etkili" oldukları tespiti Austin'den geriye kalan tek şeydi.

Hart'ın hukuk modelinin birkaç özelliği siyasal analize olanak sağlar. Farklı tanıma kurallarına özgü içerikler farklı siyasal sistemleri tanımlamak için kullanılabilir: Demokratik ve demokratik olmayan, anayasal ya da geleneksel. Aynı analiz, siyasal devrimleri bir sisteme ait tanıma kuralı itibarıyla tartışmamız için çerçeve sunar. Daha da önemlisi hukuk ve siyaset çalışmaları arasında işleyen bir işbölümüne ulaşılmasını sağlayan bir modeldir. Bu işbölümü Hart'ın teorisindeki analitik ayrımı yansıtır. Hukuk çalışmaları kanunların belirlenmesi ve uygulanması süreçlerine odaklanabilir ve yasamaya yol açan süreçler üzerine çalışmaları siyaset bilimi alanına ve "iyi" hukukun ne olduğunu belirleyen normatif ilkelerle uğraşmayı siyaset felsefesine bırakabilirler. Hart siyasetle ilgili çalışmaların her iki tarzıyla da bizatihi ilgilenir; meşru hükümet müdahalesinin ölçeğiyle ilgili olarak Mill'in "zarar" ilkesinin (belirli bir ölçüde paternalizme izin verecek şekilde değiştirilmiş) bir versiyonunu önerir ve savunur. Bu, siyaset felsefesini belirli bir düzeyde etkilemiştir (bkz. Feinberg, 1985-8).

Hart'ın teorisi açısından en ciddi sorunlar tanıma kuralıyla bağlantılı olarak ortaya çıkarlar. Ampirik açıdan bakıldığında, belirli bir siyasal toplu-luk içinde kabul edilen tanıma kuralını tanımlamakta sorun yaşar. Hart, tanıma kuralının adli yetkililerin faaliyetlerinin gözlemlenmesi vasıtasıyla tayin edilecek sosyolojik bir olgu olduğunu belirtir. Bu, söz konusu yetkililer aynı kuralı benimsemedikleri takdirde sorun yaratır. Normatif açıdan bakıldığında, bu yaklaşım tanıma kurallarının normatif gücünü açıklamakta yetersiz kalır. Siyasal analiz açısından, davranışa hükmeden kurallara uyması gerekenlerin bu kurallara her zaman uymadıkları göz önüne alındığında, hangi tanıma kuralının yürürlükte olduğunu anında tespit etmemiz mümkün değildir. Kişilerin bireysel düzeydeki yargıyla ilgili faaliyetlerinden yola çıkılarak yapılacak basit genelleştirmelerin tatmin edici olmaları zordur. Dahası, yargıçlar, bir tanıma kuralını süreç içerisinde açık bir şekilde formüle etmedikleri için, hangi kuralı benimsediklerini ya da uygulamakta başarısız olduklarını ya da davranışlarının kurallara bağlı olup olmadığını tahmin etmek zor olabilir. Aslında, aynı sistem içinde yer alan bütün yargıçların aynı tanıma kuralını benimsemeleri inanç meselesinden başka bir şey değildir.

Bu sorun, Hart'ınkinde olduğu gibi pozitivist teorilerdeki daha ileri düzeyde yer alan bir bileşen söz konusu olduğunda karşılaştığımız genel bir sorunun özel bir biçimidir: Bu, bir kural geçerli bir yasa olarak kabul edildiğinde hukukla siyaseti ayırmakla ilgili olarak yaşadığımız sorunların bittiği

iddiasıdır. Bu iddianın, kelimelerin herhangi bir şekilde kullanılmasının ya da herhangi bir hukuki kararlar dizisinin farklı biçimlerde anlaşılabileceğinin ve bunların hangi şekilde okunacağının en azından potansiyel olarak siyasal bir edim olduğu gerçeğini göz ardı ettiği söylenebilir. Gündemdeki kurallar ahlaki yorumu davet edecek şekilde (malların "ticari nitelik"te olması ya da davranışın "makul" olması gerektiği gibi) ziyadesiyle genel bir formda ifadelendirildiklerinde –ki sıkça böyle olur– bu ihtimalin özellikle geçerli olduğu durumlardır.

Yargı alanlarının birçoğunda kanunların, en azından normal (ya da "kolay") vakalarda sadece gerçeğin tayin edilmesinde uygulama sorunu yaşanan kurallar oldukları kanaatini kabul etmenin geleneksel olarak nispeten kolay olduğu dönemde bile Hart'ın görüşleri, mahkemelerde karar verenlerin kurallar değil yargıçlar olduğu ve kuralların, kimin neyi, nerede, ne zaman ve nasıl elde edeceğiyle ilgili esasen siyasal (ve muhtemelen kişisel) kararların alınmasında genel kılavuzdan daha fazlası olamayacakları gerçeği hakkında Amerikan Hukuki Realizminin (*American Legal Realism*) (AHR) haklı olduğu konusunda Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişen uzlaşmayla bağdaşmıyordu. Hart AHR'ye, genel olarak kabul gören açık anlamlarıyla bağlantılı nispeten doğrudan uygulanma kapasitesine sahip kuralların, her zaman ulaşılamasa da, mümkün olduğuna işaret ederek yanıt verir. Genel koşulların normal uygulama sınırlarında uygulandıkları marjinal vakalarda ya da hukuktaki boşlukların mevcut kuralların normal bağlamlarının ötesine esnetilmesini gerektirdiği durumlarda sorunlar tabii ki ortaya çıkar; fakat bunlar normal gündelik faaliyetleri içindeki haliyle tipik hukuk kapsamına girmezler. Hart, sosyolojik bir olgu olarak kelimelerin çoğunun, hakkında makul bir ihtilafın olmadığı bir kesinlik özüne sahip olduklarını ve aynı zamanda nasıl anlaşılacakları konusunda emin olamadığımız bir "şüpheyle gölgelenmiş" olduklarını ileri sürer. Diğer bir ifadeyle, en makul şekilde formüle edilmiş kuralların çoğunun uygulanmasında birçok paradigma vakası ve az sayıda belirsiz yargılama vardır. Dahası, hukuk kurallarının anlamında olduğu gibi böylesine "açık [bir] yapı" yargı organının işe yarar ölçüde takdir yetkisi kullanabilmesine ve böylelikle kanunların değişen koşullara ayak uydurmalarına yer açar (Hart, 1961, s. 138-44).

Bu, her kararın her kuralla bağdaşabileceğini düşünen aşırı "kural karşıtları"yla bütün kanunların –en azından potansiyel olarak– tartışma

götürmez anlamlara sahip kurallara dönüştürülebileceğini savunan formalistler arasında makul bir arabulucu konum olarak görülebilir. Buna rağmen, uygulanabilir açıklık modeline uyan hukuk kurallarının sayısı ya da açık kurallar kapsamına dâhil olan olgusal durumların sayısı azsa ve daha da kötüsü, görünüşte açık bir kuralın bile "kolay" vakaların "zor" vakalara dönüşmesine neden olacak şekilde müphemleştirilebilme yolları varsa, Hart'ın teorisi hukuk ve siyaset çalışmaları arasında işleyen bir bağlantı kurmak açısından ziyadesiyle yanlış yönlendirici bir model haline gelebilir. Daha da vahimi, siyaset felsefesi açısından, hukukun hâkimiyeti modeli altında yargı ve yasama erklerinin ayrılması yönündeki geleneksel düşünceyle ilgili başat bir ampirik sorun olduğunu kabul etmek zorunda kalabiliriz.

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yargı yetkilerinin çoğulluğu ve Yüksek Mahkeme'nin açıkça siyasal olan rolü göz önüne alındığında –ki her ikisi de AHR'nin böylesine makul bir bakış olmasına katkı sağlamıştır– Amerikan hukuk teorisyenlerinin Hart'ı en güçlü şekilde eleştiren ilk teorisyenler olmaları şaşırtıcı olmaz. Ancak ironik olarak, söz konusu teorisyenlerin Hartcı pozitivizmin farklı versiyonlarını geliştirdikleri rahatlıkla söylenebilir. Bu teorisyenlerden ilki, Lon Fuller, Hart'ın hemfikir olamayacağı bir formülasyon içerisinden hukukun hâkimiyetinin ahlaki değerini tanımayı tekrarlar. İkinci teorisyen, Ronald Dworkin, güçlü takdir hakkının uygulanmasına başvurmadan, Hart'ın ileri sürdüğü pozitif hukukun boşlukları ve müphem yanlarının üstesinden gelmeyi sağlayacak bir metod önerir.

Lon Fuller ve "Hukukun İçindeki Ahlaklılık"

Lon Fuller'ın, Hart'ın pozitivizmine karşı argümanları bazı açılardan siyasetle doğrudan bağlantılı olmayan hukukla ilgili bir ihtilaftır. Her iki düşünür de kanunların açık, (mevcut kanunlardan önceki fiillere uygulanmamaları anlamında) ileriye dönük, (önceden belirlenmiş bireylere ve gruplara mahsus emirler olmamaları itibarıyla) genel, (etkilenenlerin hukuki yükümlülüklerini yerine getirebilecekleri konumda olmaları anlamında) uygulanabilir, (sürekli değişmemeleri itibarıyla) istikrarlı, (aynı eylemlerin gerçekleştirilmesinin ya da gerçekleştirilmemesinin belirli bir kişiye bağlı olmamaları anlamında) tutarlı ve (etkiledikleri kişiler tarafından

bilinmeleri anlamında) kamusal olmaları gerektiği fikrini kabul ederler (Fuller, 1969, s. 35-7). Dahası her iki teorisyen de "iyi" hukukun bu özelliklerinin vatandaşların, davranışlarının yasal etkileriyle nasıl ilişkilendiklerini önceden bilmelerini sağlamakla insan özgürlüğünü ve bireysel sorumluluğu genişletmesi itibarıyla araçsal bir değere sahip oldukları konusunda hemfikirdirler (bkz Hart, 1968). Ayrıldıkları nokta, Fuller'ın formel olarak usule uygun kanunların erdemlerinin hukukla ahlak arasında zorunlu bir bağlantı ürettikleri; dolayısıyla, hukukun hâkimiyetine bağlı sistemlerin tözel olarak en iyi kanunlara sahip olmalarının tesadüfi olmadığı yönündeki argümanıdır. Bu Fuller'ın "prosedürel doğal hukuk" teorisinin temelini oluşturur. Bu teoriye göre mükemmel hukuksallık arayışı temel tözel hakların bir şekilde korunmasını sağlar. Örneğin geriye dönük yasama "saçma"dır; zira geriye dönük olarak etkilenebilecek olanların ilgili kanunlara uymuş olmaları mümkün değildir. Ama aynı zamanda bu tür yasama "acımasız ve baskıcı"dır; zira bu şekilde yükümlülük atfedilenler kaderlerinden kaçınma fırsatından mahrumdurlar.

Hart'ın, en açık, en ileriye dönük ve en istikrarlı kuralların en korkunç hedeflere hizmet edebileceklerine işaret etmesinin tartışmadaki en isabetli hamlesi olduğu söylenebilir (Hart, 1983, s. 347-53). Fuller'ın, genel, ileriye dönük kuralların, tikel geriye dönük emirlere kıyasla insan özgürlüğünün belirli bir ölçüde olsa da tanınması açısından daha işlevsel oldukları yönündeki yanıtının, hukukun içindeki ahlaklılık üzerine daha geniş iddialarını temellendirmesi açısından çok zayıf olduğu söylenebilir. Bu ihtilafın siyaseten ilginç yönü Fuller'ın benimsediği konumun hukuksallığın, olduğu haliyle, içerdiği faydalara yönelik aşırı derecede rahat bir görüşü desteklemeye meyledip meyletmediği sorusu üzerine odaklanmasıdır. Fuller'ın teorisinin prosedürel mükemmeliyet arayışına girmekle kendi içerikleri itibarıyla kabul edilebilir olan kurallarının ilerletilmesine katkı sağlıyor olduğumuz inancını teşvik ettiği düşünülebilir. Hart, idari ve yargısal işlevlerini yerine getiren adli yetkililerin vicdanını rahatlatmaya yönelik bir şey sunmaz.

Ancak Fuller, mahkemelerin yasamanın hedefini göz önüne alıp yorumlarında ve kararlarında içtihat hukukunu şekillendirebilecekleri yönündeki AHR argümanını devam ettirmekle Hart'ın "açık anlam"ının yol açabileceği soyut formalizmin önünü alabilecek bir yönteme işaret eder. Özelde, yasamanın hedefine hitap etmek, bir kuralın anlamı üzerine tartışma olduğunda gündeme getirilen bir araçtır. Öte yandan bu, Fuller ve hu-

kuku keyfî siyasal iktidar karşısında bir savunma aracı olarak gören ve "hukukun hâkimiyeti"ni savunan diğer teorisyenler için iki tarafı keskin bir kılıçtır. Zira yasa koyucuların amaçlarına başvurmak, hukukun hâkimiyeti idealinin, yetkililerin kararlarıyla ilgili takdir yetkilerini politika hedefleri tarafından belirlenen doğrudan gerekliliklerle sınırlandırmak vasıtasıyla engellemeyi hedeflediği istismar kaynaklarından biridir. Keyfî siyasal otorite karşısında vatandaşı koruyacak hiçbir şey yoktur. Kurallar doğrudan görünen sonuçlarından daha üstün addedilen hedefleri garantilemek için esnek araçlar olarak görüldüklerinde keyfî siyasal otorite karşında vatandaşı koruyacak bir şey kalmaz.

Her halükârda, amaca yönelik yorum devreye sokulduğunda, belli bir yasanın ya da yasadaki belli bir maddenin gerisinde yatan *amacın ne olduğu* yönündeki imkânsız soruya bir yanıt vermesi talep edilen siyaset bilimciye ilginç bir hukuki rol biçer. Ancak, yasaların baskı gruplarının faaliyetleri, pazarlık, ekonomik güç ve sırf şansın dâhil olduğu karmaşık bir sürecin sonunda ortaya çıktığı göz önüne alındığında bir yasama organının ya da daha da kötüsü, bir seçmen kitlesinin amacının ne olduğunu sormak siyaset felsefecileri açısından anlamsız olabilir.

Ronald Dworkin'in İlkeleri

Hart'ı eleştiren ikinci teorisyen olan Ronald Dworkin, hukuku bir kurallar bütünü olarak alan hukuki pozitivist modele yönelik daha detaylı ve çok daha uzun erimli olduğu görünen bir eleştiri geliştirir. En karizmatik ve en yenilikçi çağdaş siyaset felsefecileri arasında yer alan Dworkin'in teorik yaklaşımı, hukuki argümantasyonun ayrıksılığını reddetmeden hukuk ve siyaset teorisini birleştirmesini sağlar. Nihayetinde –Hart'ın benimsediği konumun İngiliz olmasına benzer şekilde– Dworkin'in benimsediği konumun naif bir şekilde Amerikan olduğu ve Hart'ın sönük ortak duyu yaklaşımını uygulanamaz, gösterişli unsurlarla eşleştirdiği ek bir dezavantaja sahip olduğu söylenebilir. Buna rağmen Dworkin ilerledikçe, siyaset felsefecilerinin ilgi alanına giren ufuk açıcı içgörüler ve önemli ayrımlar sunar.

Dworkin başlangıçta Hart'a hukukta kuralların rolünü gereğinden fazla vurguladığı temelinde karşı çıkar (Dworkin, 1977, s. 14-80). Yasal yükümlülüklerin ve hakların varlığını tespit etmekte ya da reddetmekte etkili olanın, yasal izinler ya da zorunluluklar anlamında kurallar olduğunu inkâr etmez. Dworkin, genel kanaatin aksine hukukun kurallardan daha genel

olmayan ilkeler gibi diğer normları da içerdiğini ileri sürer. Aslında, ilkeler kurallardan daha özgül olabilirler. Dworkin için önemli olan, ilkelerin, arka plandaki değerler için kuralların doğrudan sonuçlarını geçersiz kılmak amacıyla kullanılabilecek daha temel kaygıları ifadelendirdikleri için, kurallardan çok daha farklı bir işleve sahip olabilecekleridir. Söz gelimi, "hiç kimse kendi sahtekârlığından kâr etmemeli ya da kendi yanlışını avantaja dönüştürememelidir" ilkesi aksi yöndeki geçerli bir isteği bir kenara atmak için kullanılabilir (Dworkin, 1977, s. 23). Keza, "mahkemeler eşitsizliğin ve adaletsizliğin aracı olarak kullanılmalarına izin vermeyeceklerdir" ilkesi motor imalatçılarının kusurlu ürünlerdeki sorumluluklarını artırmak için kullanılabilir (a.g.y., s. 24). İlkeler, diğer muhtemel rakip ilkelerle dengede tutulmaları gereken bir "ağırlığa" sahip olmakla ve yerleşik hukuk kurallarına üstün gelmekle, tür olarak kurallardan farklıdırlar. Bu, ilkelerin söz konusu hukuki sisteme gömülü meşrulaştırıcı temel değerleri temsil etmelerinden kaynaklanır.

Dworkin ideal bir hukuki muhakeme modeli geliştirir. Bu modele göre her şeyi bilen ve entelektüel açıdan hatasız bir yargıç (Herkül) her bir hukuki ihtilaf için doğru yanıtı bulur. Herkül'e benzeyen yargıç, söz konusu ilkeler tarafından feshedilmemiş kurallarla ve mevcut ilkelerle tutarlı ve bu kuralların ve ilkelerin hepsine "uyan" bir çözüme ulaşarak ilgili tarafların daha önceden de var olan fiilî haklarını tespit eder. Herkül, elindeki zor vakalar söz konusu olduğunda bile yargılarında, "bütünlüğün" peşinden gider. Dworkin, "bütünlük"le mevcut hukuki geleneğin en fazla meşrulaştırılabilen okumasını benimseyen yorumunu temel alarak ulaşılan, söz konusu gelenekle tutarlı olan karara işaret eder. (Dworkin, 1986, s. 176-275). Zira gelenekle tutarlı birçok çözümden bahsedilebilse de, bu çözümlerden sadece bir tanesi geleneğin en iyi yorumunun tutarlılığını temsil edebilir. Dworkin bu anlayışı, edebiyat eleştirisi kapsamındaki, en iyi edebi ve estetik sonucu vermesinden dolayı belirli bir yorumun öncelikli olmasını haklılaştırmaya dönük girişimlerden çıkarsar. Herkül örneğinde çağdaş siyasal topluluğun standartları uygulanır. Dworkin, geçmişten devralınan hukuk belgelerinde olduğu haliyle söz konusu geleneğin en fazla kabul görebilecek şekilde siyasal gerekçelendirmesinin savunusunu içeren "inşacı [hukuk] yorumu"ndan bahseder. (a.g.y., s. 52-3).

Dworkin'in yaklaşımını anlamaya ABD Yüksek Mahkemesi'nin aktif olduğu dönemlerdeki rolünü ele alarak başlayabiliriz. Dworkin'in oldukça kolay erişebildiği arka plan ilkeleri ve hakları, Yüksek Mahkeme'nin daha

alt düzeydeki mahkemelerin kararlarını geçersiz kılarken rutin olarak kullandığı ABD Anayasası'nın ilgili hükümleriyle tanımlanabilir. Aslında Dworkin'in teorisi Yüksek Mahkeme'nin rolünün meşrulaştırılması olarak görülebilir. Zira mahkemenin usule uygun bir şekilde oluşturulmuş yasama organları tarafından karara bağlanmış politikaları faydacı gerekçelerle iptal etmek gibi bir rolü olmaması gerektiğini ileri sürebilirken mahkemenin görevi, mahkemelerin savunmak durumunda oldukları anayasal haklarla ihtilaflı önerileri veto etmektir. Bu, bütün siyasal meselelerin tercihlerin maksimizasyonuyla bağlantılı olmaları nedeniyle çoğunlukçu demokratik süreç içerisinde yer alan meseleler ve temel bireysel haklarla bağlantılı olmaları nedeniyle aynı zamanda yargı süreci içerisinde yer alan meseleler olarak ayrılması yönündeki ziyadesiyle cüretkâr ve önemli argümanı beraberinde getirir. Dahası, haklar, Dworkin'in ünlü ifadesiyle "kozlar"dır; böylelikle mahkemeler en azından bu alanda mevcut seçim sürecinin üzerinde hâkimiyet kurarlar. Bütün bunlar Yüksek Mahkeme'nin rolüne liberal bakışla aynıdır (bkz. Michelman, 1986).

Yargı kararlarının bütününün, yargı dışında yer alan sayısız faktöre dayanan tutarsız bulguların karışımı olduğunu kabul eden bir gelenek içerisinden yazan Dworkin'in "doğru çözümler"le ilgili radikal argümanları gerek yargı pratiğinin tanımı gerekse onun uygulanabilir bir ideal olup olmadığı sorusu üzerinden belirli bir şüpheyle karşılandı. Herkül'ün kapasitelerine sahip bir yargıç bulmanın imkânsızlığı bir yana, Dworkin'in bahsettiği sürecin tümü yargıcın, ilkelerle ilgili tanımları sonsuza giden bir çeşitlilik arz edecek derecede genel olan ilkelerle ilgili yorumlardan hangisinin en iyi olduğuna yönelik bir yargıda bulunmasını gerektirdiği ölçüde, bu argümanın doğası itibariyle gerçek dışı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Dworkin'in, yargısal takdir yetkisinin ne gerekli ne de arzulanır olduğunu göstermek amacıyla tasarladığı Hart'a yönelik eleştirisi, her hukuki argüman yüksek düzeyde esnek genel normların işe koşulması vasıtasıyla sorgulanmaya açık hale geldiği için takdir yetkisini uygulamada yaygın bir şekilde kullanmayı kaçınılmaz kılar. Her halükârda, yargı dünyasının içinde yer alanlar için Dworkin'in yaklaşımı, içerisinde bulundukları siyasal sistemde başkaları tarafından belirlenen kuralları uygulamaktan öte, daha heyecan verici ve önemli bir rol verdiği için çekicidir ve siyasal otoritenin katılımcı demokratik süreçten hukuk meclise kaymasının temelinde duran bir ideolojiyi temsil ettiği söylenebilir.

Dworkin en temel ilke olarak belirlediği "eşit ilgi ve saygı"yı açıklarken, anlaşılması zor, ahlaki olarak hukuksal olan için toplumsal uzlaşma argümanının ötesinde uygun bir nesnel metodoloji geliştirmekte yol kateder (Dworkin, 1977, s. 275). "Eşit ilgi ve saygı" ilkesini, bütün bireylerin tercihlerine, bu tercihler bireylerin kendi refah ve çıkarlarıyla bağlantılı olduğu müddetçe eşit önem verilmesi gereği üzerinden yorumlar. Böylelikle, diğer insanların hayatlarıyla bağlantılı olan ve ırksallık ve eşitsizliğe yol açan diğer önyargılara rahatlıkla geçiş sağlayan "dışsal tercihler"i dışarıda bırakır.

Ahlaki olarak muteber üst düzey yargıçların olduğu ve Dworkin'in "eşit ilgi ve saygı" ilkesi gibi belirli ilkelerin peşinden giden bir hukuk sistemi demokratik rejimlerde azınlıkların baskılanmasından kaynaklanan bazı kötülükleri engelleyebilir. Ancak bu, Fuller'ın prosedürel ilkelerine bağlılığın geçerli olduğu ortamlardaki kötülüklerle bağdaşabilecek kadar muğlak bir ilkedir. Nihayetinde Dworkin bugün Amerikan siyasetinde silikleşmekte olan sol liberalizmin siyasal içeriğini oluşturmak açısından "eşit ilgi ve saygı" ilkesinin yeniden keşfedilebileceğine inanmak durumundadır. İfade özgürlüğü, ırksallık, pornografi gibi bugünkü anayasal meselelerde bunun yapılabileceğini göstermeye yönelik birçok girişimi güçlü ve akıllıca kotarır olmasına rağmen sonuçta, istisnasız olarak, bir bakıma duruma özgüdür (*ad hoc*) ve ikna edici değildir.

Öyleyse Dworkin'in teorisi, modern edebi teorinin süslerine rağmen anayasa mahkemelerinin "nesnel" ahlaki yargılara varabilecekleri argümanının soyutlama düzeyinde meşrulaştırılması olmanın ötesine geçmek için (Dworkin, 1996), daha tözel bir doğal hukuk teorisine ihtiyaç duyar. Bazı teorisyenlere göre John Finnis'in geleneksel Thomism'i yenilenmiş bir şekilde okuması böyle bir açığı kapatır (Finnis, 1980; George, 1996). Dworkin'in teorisinin, bu tür bir destek olmadan belirgin olmayan ilkeleri karmaşık siyasal ihtilaflara uygulama yetkisi olan seçilmemiş yargı yetkililerinin iktidarını denetlenmesini sağlayan epistemolojik temelden yoksun olduğu şüphe götürmez.

Hukukun Ekonomik Analizi

AHR'den doğan iki yaklaşım arasındaki daha sert ve açıkça siyasal olan mücadele, Fuller ve Hart ile Dworkin'in pozitivist revizyonizm arasındaki tartışmayı geride bırakmıştır: Hukukun Ekonomik Analizi'yle (HEA)

uğraşanlar ve HEA'nın, hukukun doğası ve amacı hakkında açıkça ideolojik bir duruşu benimsediğini düşünenler –bu yaklaşımın özellikle güçlü olduğu akım Eleştirel Hukuk Teorisi ve özellikle Eleştirel Hukuk Çalışmaları'dır (EHÇ).

HEA'nın entelektüel kökleri büyük ölçüde hukuk çalışmaları dışında bulunur. Bu en azından modern dönemde böyledir. Ancak, Adam Smith'in hem hukuku hem de ekonomiyi Glasgow Üniversitesi'nde verdiği "ahlak felsefesi" derslerinin bir parçası olarak anlattığı da unutulmamalıdır. Milton Friedman ve diğerlerinin Chicago merkezli serbest piyasa teorisi Richard Posner ve HEA'yı benimseyen diğer bilim insanlarına esin kaynağı olmuştur. Fakat, klasik liberteryen ekonominin hukuka uygulanması, genel ekonomik teorinin doğrudan bir yansıması olmanın ötesinde belirli ölçüde sofistikasyon ve orijinalliğin gelişmesini sağlamıştır. Özellikle yargıçlar tarafından uzun bir zaman diliminde geliştirilen örfi hukukun doğası itibarıyla verimliyken, devletin yasama faaliyetinin verimsizliğe meyilli olduğu argümanı kavramsal bir incelikle ve ampirik bir zeminde savunulmuştur. Bu HEA'yı, en azından potansiyel olarak, bugünkü siyasal sistemde hukukun rolünün analizine en azından potansiyel olarak önemli bir katkı odağı yapar.

Posner'ı okuyan siyaset felsefecileri, benimsediği konumun, üretici güçlerin özel mülkiyeti ve malların hükümet müdahalesi olmadan özgürce mübadelesini desteklemesi itibarıyla Robert Nozick'in konumuyla birçok açıdan benzediğini göreceklerdir (Nozick, 1974). Ancak Posner, belirli temel hakları savunmanın ötesine geçer ve pozitif yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarını ekonomik "verimliliği" artırmak için en iyi kurumsal araçlar olarak almakla, sonuca dönük nedenlere başvurur. Ekonomik "verimlilik"le "mallar ve hizmetlerin karşılığını vermeye yönelik toplu isteklilikle ölçülen insani tatminin maksimize edilmesi"ni kasteder (Posner, 1977, s. 4). Öyleyse hukukun esasen ekonomik olan bir sistemdeki rolü, sadece yargıçların diğer herkes gibi öz-çıkara dayalı rasyonaliteyle ilgili klasik ekonomik varsayımlara uygun bir şekilde davranmalarından ötürü değil, önlerine gelen davaları ekonomik açıdan en verimli şekilde karara bağlamalarından ötürüdür de. Bu (bilinçli ya da değil) hakların ve yükümlülüklerin, "işlem maliyeti"nin –konuyla ilgili bilgi edinmenin ve rasyonel anlaşmalar düzenlemenin maliyetinin– olmadığı bir dünyada bireylerin özgürce yaptıkları pazarlıklar sonucunda belirlenen tahsisiyle mümkün olur. Bu şekilde

hukuk, hakların ideal piyasa koşullarında onlar için en yüksek fiyatı ödeyenlerin mülkiyetinde olmasını garanti altına alır ve böylelikle değerlerini ekonomik olarak maksimize eder.

HEA'nın savunucuları gerçek piyasanın örfi hukun yerini alabileceğini ileri sürmezler; zira hukukun önemi, serbest mübadele için bir çerçeve çizmenin ötesinde gerçek piyasaların işlem maliyetlerinin kusurlarının olmadığı piyasalara daha da benzemesini sağlamasında yatar. Örfi hukuk ise, maliyet işleminin olmadığı bir piyasayı, diğer bir ifadeyle, bilginin toplanmasının, tarafların iletişime geçirilmesinin ve gönüllü ve bilgi temelli bir anlaşmaya ulaşmanın maliyet yaratmadığı bir piyasayı "taklit etme"ye çalışır (Posner, 1977, s. 138)

Posner örfi hukukun verimliliğiyle ilgili benimsediği konumu, "Toplumsal Maliyet Sorunu" (The Problem of Social Cost) (1969) başlıklı makalesiyle hukuk alanındaki çalışmaların siyaset felsefesine en önemli katkılarından birini sunan Ronald H. Coase'ın çalışmalarına dayandırır. Coase bu makalesinde işlem maliyetlerinin düşük olduğu durumlarda tartışmanın taraflarından hangisinin tartışmada yasal hak sahibi olduğu verimlilik açısından etkisiz olduğunu ileri sürer. Zira söz konusu hakka en fazla değer veren taraf, hakkı, sahibinden, her kim olursa olsun, satın alacaktır. Nihayetinde bütün haklar, haklar için en fazla ödemeyi yapabilecek ve yapmak isteyenlerin olacaktır (bkz. Ellikson, 1989-90).

Posner, örfi hukuk kurallarının taklit ettikleri verimli sonuçların da adil olduklarını ileri sürerek daha da ileriye gider. Bu dikkat çekici sonuca servetin maksimizasyonunu tercihlerin maksimizasyonu olarak yorumlayarak ve Nozickci terimlerle, piyasada bütün işlemlere özgürce katılım olduğu önermesiyle esasen faydacı bir adalet standardını benimseyerek ulaşır. Serbest piyasanın ayrılmaz bir parçası olan sözleşme özgürlüğü gibi özgürlüklerle bağlantılı olarak özgürlüğün yerleşik bir değer olduğu açıkken, serveti maksimize etmeyen tekelci ekonomik güçlerin yasaklanmasında olduğu gibi özgürlüğün sınırlandırılmasını haklılaştırmak amacıyla kullanıldığı için, servetin maksimizasyonunun nihai olarak temel bir unsur olduğu ortaya çıkar.

HEA'nın özellikle mülkiyet ve ticaretin ötesine geçildiğinde açığa çıkan sınırlılıkları liberteryen ekonomik felsefenin genel sınırlılıklarıdır: Maksimizasyonun hesaplanmasının ötesinde başlangıçtaki haklar dağılımını bir adalet meselesi olarak ele alamama; esasen kaba servet faydacılığı olan bir ilke-

ye bir temel bulma gereksinimi; araçsal rasyonaliteyle ilgili varsayımlarının birçoğunun gerçekte makul olmaması (bkz. Baker, 1975; Coleman, 1988). Dahası HEA'nın, hükümetin düzenleyici rolü karşısında örfi hukukun görece verimli olduğuyla ilgili kendine özgü argümanına gölge düşürecek epey kanıt var (bkz. Sunstein, 1990). Buna rağmen, ekonomik analizin örfi hukuk vasıtasıyla ısrarla devam ettirilmesinin formel kurallar tarafından ihmal edildiği yaygın bir varsayım olan hukuksal kararların anlaşılmasında ve belirlenmesinde HEA'nın asli öneriler sağlamak iddiasında olabilen tek teori olarak görülecek şekilde itibarını artırdığı inkâr edilemez. Siyaset felsefecileri bazı yargı alanlarında, mahkeme salonlarında HEA'nın ilkesinden faydalanmaya yönelik bilinçli bir çaba olduğunu ve HEA'nın teorik kusurları ne olursa olsun fiilî yargı süreçlerinde yöntemlerinin kullanılmasının belirli ölçüde siyasal öneme sahip olduğu gerçeğini akıllarında tutmalılar.

Eleştirel Hukuk Teorisi

HEA, Eleştirel Hukuk Teorisi'nin sarsmak için uğraştığı türden liberal kesinlikleri örnekler. Eleştirel Hukuk Teorisi'nin çağdaş kökenleri 1970'lerin başlarındaki Eleştirel Hukuk Çalışmaları'nda (EHÇ) bulunabilir. Bu çalışmalar Yeni Sağ'ın siyaseten ortaya çıkışıyla çakışır. EHÇ, şaşırtıcı bir şekilde Kuzey Amerika'nın seçkin hukuk fakültelerinden çıkan sol bir harekettir. Bu hareketin sosyolojik olarak, orta Amerika'nın popülist liberteryenizmine ve Amerikan hukukçuların dönemin girişimci fırsatlarından en fazla fayda sağlayanların zenginleşmesinde oynadıkları hiç de çekici olmayan tipik role tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Felsefi açıdan hareketi savunanlar "genel olarak daha eşitlikçi bir topluma bağlılık ve hukuk alanındaki mevcut çalışmalardan tatminsizlikle ayrıştırılan ... kendi içinde çeşitlilik arz eden bir grup" olarak tanımlanagelmiştir. (Boyle, 1992, s. 3).

EHÇ, sadece mahkemelerin ve hukukçuların haksız iddiaları ve kusurlu performansları hakkında dışarıdan geliştiren bir yorumdan ibaret değildir. Üyelerinin topluluk politikasında aktif olarak yer almaları gereğinin EHÇ hareketinin topluluk ilkesi olduğu doğrudur. Ancak EHÇ metinlerinin büyük bir kısmının asıl gücü, hukuk eğitiminin ve alandaki araştırmaların mevcut biçimlerinin hukukun ve hukukçuların yüksek statülerini ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyasal kültürde ziyadesiyle saygı duyulan hak temelli anayasayı meşrulaştıran formalist mitleri devam ettirdikleri

ve hatta yücelttikleri için reddetmesinden kaynaklanıyordu (bkz. Kennedy, 1982).

Keza, EHÇ metinlerinde dikkat odağı hukuktan siyasal değişimin "gerçek" olduğu düşünülen belirleyicilerine kaymamıştır. EHÇ'nin asıl odağı, daha ziyade, hukukun geleneksel görünümlerinin soruşturulmasına yönelmiştir: Tüzükler, hukuk raporları ve mahkeme kararları. EHÇ metinleri, hukuk tarihi üzerine ve hukuk alanında kuralların nasıl işletildiğine ve kararların nasıl haklılaştırıldığına yönelik yoğun bilimsel ilgiyi devam ettirmek vasıtasıyla hukuk kurumunu anlamaya ve düzene sokmaya ya da daha ziyade, düzenini bozmaya odaklanmıştır.

EHÇ hareketi ne hukuk ne de felsefe alanında özellikle alışılmamış bir oluşumdu. Ana varsayımı ve nakaratı – kuralların ve dolayısıyla yasaların, esnek ve açık uçlu çeşitli yollarla oluşturulabilmelerine bağlı olarak nafile bir şekilde "belirsiz" oldukları – kararların yargıçlar tarafından değil kurallarca verilmesi ve yargıçların birbirine rakip çeşitli unsurların etkisi altında olmaları ve sonuçları radikal farklılıklar arz eden çeşitli yorum biçimlerini benimsemeleri açısından büyük ölçüde AHR'nin nüfuzlu tezinin yeniden doğrulanmasıydı (özellikle Frank, 1949; Llewellyn, 1960).

Dahası EHÇ'deki "eleştirel" bileşen, hukuk ve devletin sol kanattan analizini başlatmaya yönelik olarak postmodern özselcilik karşıtlığının işe koşulmasıydı (bkz. Unger, 1975). Postmodernizm Wittgenstein, Foucault, Derrida ve Lacan'dan türetilen, bütün anlamların inşa edildiği ve dolayısıyla hiçbir metnin doğru ya da özsel bir anlamının olmadığı tezine sahiptir. Sonuç olarak, EHÇ kapsamında Herbert Hart gibi modern hukuksal pozitivistler tarafından önerilen hukuki muhakeme modelinde merkezî bir konumda yer alan, kelimelerin "öz anlamlar"ı fikrinin pek önemi yoktur (bkz. Boyle, 1985).

EHÇ'nin sol kanat ya da neo-Marksist içeriği iki yönlüydü. İlk olarak, hukuki sürecin birbiriyle bağdaşmayan bileşenlerden kaynaklanan içkin "çelişkileri" vardır. Bu çelişkiler, toplumsal ilişkilerdeki çatışmaları yansıtır. EHÇ'nin hukuk alanı içindeki ve dışındaki siyasal gerilimlerle ilgili Amerikan realizminin tartışmalarını tarihsel materyalizme bağlı kalmadan geliştirmesi, en azından, Marx'ın toplumsal üretimle bireysel temellüğün bağdaşmazlığı gibi kapitalizmin "çelişkileri"ne yönelik eleştirisini hatırlatıyordu.

Marksizmi andıran bir diğer EHÇ teması, nesneleştirilmiş ya da şeyleştirilmiş toplumsal formların mevcut iktidar ilişkilerinin meşrulaştırılması ola-

rak gösterilmesiydi (bkz. Gabel, 1979). EHÇ'ye göre şeyleştirme paradigması hukukun, net kuralların tarafsız yargıçlar tarafından uygulandığı bir süreç olduğu yönündeki "biçimci" görüşte açığa çıkıyordu. Kanunları yapanlarla uygulayanlar arasında olduğu imlenen ayrım ve bununla bağlantılı olarak yargı işlevinin önceden var olan kuralların ve ilkelerin doğru bir şekilde uygulanmasıyla sınırlı olduğu yolundaki argüman, hukuk vasıtasıyla dolayımlanan baskıyı gizlemeye ve rasyonalize etmeye hizmet eden "hukukun hâkimiyeti" ideolojisini oluşturur. Burada, Marxçı ideoloji ve yanlış bilinç teorilerinin yankıları duyulur; ancak, ekonomik sınıf analizinin bütünsel tuzaklarından bahsedilemez (bkz. Gabel ve Harris, 1982-3).

Dolayısıyla EHÇ, özgün içgörülerin kaynağı olmaktan ziyade önceden var olan siyaset felsefesinin uyarlanması olarak görülebilir. Ancak bu saptamayla yetinmek, EHÇ kapsamına giren temaların aşırı derecede basitleştirilmesi ve EHÇ araştırmacılarının hukukun ve hukuk sistemlerinin analizinde ürettikleri ayrıntılı çalışmaların öneminin azımsanmasıdır (örneğin bkz. , Horwitz, 1977; Tushnet, 1981). Bu çalışmalar arasından hukuk düşüncesinin analizine yaklaşımı, örfi hukuk geleneğinin altındaki yapının, benlikle ötekiler ya da bireycilikle kolektivizm arasındaki süreğen ve farkına varılmayan gerilim olduğu yönündeki argümanda görülen Duncan Kennedy'nin çalışmaları etkili olmuştur. Söz konusu gerilim, bireysel seçimlerimizin öncelikli olduğunu savunma arzusuyla ve ötekilere bağımlı olduğumuzu ve yardımlarına ihtiyaç duyduğumuzu kabul etmemiz arasın-da çatışmayı içeren insan ilişkilerine içkin bir gerçeği temsil eder. Ancak bu özgün toplumsal fenomenin hukuk alanında üstü örtülür; bu ise statükoyu meşrulaştıracak şekilde ikiliğin inkârına hizmet eder ve dolayısıyla mevcut (baskıcı) toplumsal yapıların kaçınılmaz ve doğal görünmelerini sağlar. Böylelikle bütün hukuk doktrinlerinin altında yatan "temel çelişkiler bireysel öz-belirlenim karşısında kolektif öz-belirlenimin uygun ölçüsü arasındaki özgün ikilem"i temsil ederler. Aynı zamanda hukuk, mevcut toplumsal hiyerarşilerin sabitlenmesini sağlayacak şekilde "çelişkilerin inkâr edilmesi için bir mekanizma"dan başka bir şey değildir (Kennedy, 1979, s. 213).

EHÇ kapsamındaki argümanlar kabaca da olsa doğru iseler siyaset felsefesinin geleneksel olarak, yasama anına doğru ilerleyen faaliyetlere odaklanmasının umutsuz derecede sınırlı olduğunu söylemek gerekiyor. Ek olarak, demokratik süreç savunulurken kullanımının sorgulanmaması yaygın kabul gören "hukukun hâkimiyeti" imgesi tam anlamıyla itibarsızlaştırı-

lır. Dahası hukuk felsefesinin, yasama sürecine eklenen girdilerin, devletin "yargı" katmanının dışında oldukları vurgusu yanlış ve yanıltıcı olmak durumundadır.

EHÇ'nin katkılarını değerlendirirken, dil felsefesindeki, kişiler arası ya da uzlaşılan kesin bir anlamın olamayacağı yönündeki postmodern tezle mevcut iktidar ilişkilerinin desteklenmesine hizmet eden, görünüşte kendi içinde uyumlu dil sistemlerinin temelindeki tutarsızlıkları ifşa etmek için neo-Marksistlerin başvurdukları dilsel belirsizlik nosyonu arasında keskin bir ayrıma gitmek yerinde olacaktır. Çelişkilerin açığa çıkartılması, dilsel esnekliklerle örtülmelerini gerektirmez ve anlamın fiilî belirsizliği arkada yatan karışıklıktan ve kaostan başka bir şeyi gizleyemeyebilir. Aslında, hukuk tamamen açık ve belirsiz olsaydı tutarlı bir şekilde çelişkili olduğunu göstermek mümkün olmazdı. Bu nedenle Klare'ın, "hukuki muhakeme açıklık, belirsizlik ve çelişkiden müteşekkildir" (Klare, 1982, s. 34) yönündeki argümanını yumuşatmak gerekebilir.

Hukukun hâkimiyeti söz konusu olduğunda, başlangıçta nispeten daha fazla endişelendirici olan tema belirsizlik teziydi. Zira bu tez bireysel kaprisin belirleyici olduğu yönetimle [monarşi] genel kuralların yürürlüğe konması ve uygulanması vasıtasıyla yönetmek arasında nihai bir fark olmadığına işaret eder. Bu bölüm kapsamında asıl soru, belirsizlik tezinin felsefi dayanakları itibarıyla doğruluğu ya da yanlışlığı değil hukuk çalışmalarının bu tartışmayı sömürmek yerine katkı sağlayıp sağlamadığıdır. Burada asıl odak noktasının, hukuksal açıdan tipik (ama hukukla kısıtlı olmayan) bir süreç olan genel koşulları tikel durumlara uygulama süreci olduğunu söyleyebiliriz. Hukuk, rutin olarak, yetersiz sayıdaki uygun adlandırmalar ve diğer özelliklerle, farklı soyutlama düzeylerindeki birkaç genel koşul içeren kurallar ve izinlerden oluşur. Hukukun genelliği yere göğe sığdırılamayan siyasal tarafsızlığının bir parçasıdır.

Burada, anlamlar üzerine yerel anlaşmalar farklı olduğu takdirde meselenin apaçık olmasının mümkün olmayacağı argümanıyla, üzerinde hemfikir olunabilecek yerel bir anlaşmanın mümkün olmadığı argümanının birbirine karıştırıldığı söylenebilir. İkinci argümanın, en aşırı biçiminde, tartışmaya kapalı olduğu şüphe götürmez. Zira özgöndergesel bir şekilde eleştirel tezi çürütmek için kullanılabilir. İletişim kurmak için kelimeleri kullanamayacaksak eleştirmek için de kullanamayacağımız açıktır. Kelimelerin anlamları üzerinde uzlaşmak ya da teknik dilin kullanımı için üzerinde

hemfikir olunan kriterler belirlemek, en yetersiz haliyle, sadece bir derece meselesidir. Bu türden herhangi bir uzlaşmanın akıllı bir avukat, entrikacı bir tiran, önyargılı bir yargıç ya da ezen sınıf tarafından kösteklenmesi bu tür iletişimsel amaçların tutarsızlığını kanıtlamaz.

Belirsizlik tartışması, anlamlar üzerindeki uzlaşmanın ya da uzlaşmazlığın derecesiyle ve uzlaşmanın yokluğunun hiyerarşiyi uygulamakta kullanılma ölçüsüyle bağlantılı bir meseleye dönüştüğünde hukukun hâkimiyeti fikrini olumsuzlayan bir felsefi dogma olmaktan çıkar ve hukukun hâkimiyetini tesis etmeye yönelik çabaları boşa çıkarmaya hizmet eden unsurlardan biri haline gelir. EHÇ mevcut hukuk sistemleriyle ilgili olgusal iddialar itibarıyla doğru bir betimleme sunuyor olabilir. Ancak, bütün hukuk sistemlerinin aynı şekilde olmaları gerektiği fikri, kısmen gerçekleştirilebilir bir ideal olarak hukukun hâkimiyetini baltalamayan, bazen makul olsa da hâlâ kanıtlanamayan bir dogma olmaya devam eder. Liberallerin hukukun hem devletin bir aygıtı hem de devlet erkini sınırlandırmanın yolu olduğunu ileri sürmekle hata yaptıkları argümanı sezgisel ve deneysel olarak doğru görünebilir. Fakat hukukun, siyasetin Hobbescu paradoksunu çözmeye çalışan herhangi bir girişimin asli bir parçası olup olmadığı sorusu yanıtsız kalır.

Dil felsefesindeki bu tür çetrefil sorulara yanıtın hukuk alanındaki çalışmalardan gelmesi beklenmese de EHÇ, yargı sürecini siyasal analiz açısından başat bir alan yapmak ve siyaset felsefecisinin bu alana ilgisini çekmek için daha zayıf hukuki belirsizlikle ilgili tatmin edici düzeyde makul argümanlar geliştirmiştir. Yanı sıra, mahkemelerde işleyen siyasal önyargıları göstermeye odaklanmış dikkate değer çalışmaların yapılmasında teşvik edici bir rolü olmuştur.

EHÇ muhtemelen bu durumla ilgili ne yapılabilir sorusu için net bir olumlu teze sahip olmadığı için kendi içinde uyumlu ve süregiden entelektüel bir hareket olmaya devam edememiştir. Ancak eleştirel yaklaşımı, hukuk çalışmalarının siyaset teorisine katkısının gösterilebileceği çeşitli alanlarda benimsenmiş ve kullanılmıştır. Bu, hukuki reformların ırk ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığının uygulanmasında kalıcı değişikliklerin gerçekleştirilmesindeki başarısızlıklarını izaha yönelik daha geniş bir yelpazeye yayılan okumalardan faydalanan Eleştirel Irk Teorisi ve Eleştirel Feminist Teori örneklerinde açıkça görülebilir. Bu alanlarda kullanılan metodolojiler, ırk ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı deneyimlerini ve ayrımcılığın karmaşıklığını

kavramaya yönelik olarak tasarlanmış anlatıya dayalı kayıtları kullanırlar ve grup stereotiplerinin çeşitli ve evrilen şekillerde toplumsal olarak inşa edildikleri toplumsal süreçleri daha fazla vurgularlar. Feminist Hukuk Bilimi'nin ele alındığı bir sonraki bölümde gösterildiği gibi hukuk alanındaki araştırmacıların eleştirel teori kapsamındaki bu gelişmedeki payları dikkate değerdir (Crenshaw, 1989; Rhode, 1997; Okin, 1999).

Feminist Hukuk Bilimi

Bu bölümde diğer disiplinlerden gelen girdileri özümsemenin ötesinde hukuk alanının içinde ve ötesinde dikkate değer önemli fikirler ve esin oluşturan hukuk çalışmaları alanlarını ele alıyorum. Bunun en iyi örneklendiği alan hukuk çalışmaları kapsamındaki kadın çalışmalarıdır. Hukuk alanındaki kadın çalışmaları, kadınların kanunlar aracılığıyla e-zilme örneklerini raporlamak ve eleştirmekten ve kanunlar üzerine seksizme karşı savaşmakta kullanılacak mekanizmalar olarak çalışmalar yürütmekten ayrı bir feminist hukuk anlayışının oluşturulmasına ve toplumsal cinsiyet temelli tahakkümün esasını anlamaya yönelik özgün bir teorik girişime doğru evrilmiştir. En son evresindeki haliyle "feminist hukuk bilimi", hukukun eril bir iş olduğu ve kanunlar vasıtasıyla eril tahakkümün üzerine yürütülen çalışmaların eril şiddet ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin cinsel özünü açığa çıkardığı yönünde güçlü argümanlar ileri sürer.

Feminist hukuk çalışmaların en son evresi hukuk, haklar ve adalete yönelik ikircikli bir tutuma tanıklık etmektedir. Bu çalışmalarda kadın hareketinin kazanımı olan hukuk-temelli zaferlerin önemini azımsamaya yönelik bir istekten bahsetmek pek kolay değildir. Siyaset ve istihdam alanlarında kanunlarla işletilen toplumsal cinsiyet temelli diskalifiyeleri ortadan kaldırmak için verilen uzun ve zorlu savaşlar; formel fırsat eşitliğini talep ederek ve rekabetçi istihdam koşullarında "olumlayıcı ayrımcılık" aracılığıyla kadınların "tercih edilmesi"ne izin vermek ya da bunu gerekli kılmak vasıtasıyla erkek önyargılar karşısında yapılan hamleler; hane içinin medeni hukuk ve ceza hukuku alanlarına tam anlamıyla dâhil edilmesine yönelik çabaların hepsi nispeten coşkuyla anılıyor ve savunuluyor.

Öte yandan istihdam, ekonomik refah ve siyasal iktidar söz konusu olduğunda devam eden toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle ilgili gerçekler, hane içi şiddet, tecavüz ve istihdamda ayrımcılık gibi kadınları en fazla ilgilendiren meselelerdeki yasal tedbirlerin genel olarak etkisiz olmalarıyla birleşti-

ğinde hukukun modern toplumdaki gücü ve birçok kadın açısından işlevselliği hakkında kayda değer ölçüde şüpheye yol açıyor. Dolayısıyla Smart, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin devam ettiğine dikkat çekerken "hukukun feminist bilgi ve eleştiri karşısında neden bu kadar dirençli olduğu"nu merak ediyor (1989, s. 2). Smart, Foucault'nun itibarlı bilgi kaynaklarıyla toplumsal iktidar kaynakları arasındaki bağlantılarla ilgili açıklamalarına dayanarak, hukukun "kötü niyeti"ni, toplumsal kategorileri ve davranışsal normları kadınların perspektiflerinin meşruiyetini kıracak şekilde tasvir etmek için hukuku kullanan eril kültürle uyumuna referansla tespit etmektedir. Bu durum çeşitli hukuksal süreçlerde görülebilir: Bazı meselelerin hukukun dışında kaldığı kararıyla hukukun, kadınların sömürülmesini içeren fahişelik gibi konularda görünüşte tarafsız olması sağlanıyor; kanunlara uygunluğu tecavüz davalarında kanıt sunarken sanığın değil mağdurun cinsel tarihinin kabul edilmesi örneğinde olduğu gibi tanımlamak tüm yargı sürecinin kadınlara karşı önyargılı olduğunu gösteriyor; hukuksal argümanın durum analizlerine uygun bir şekilde sunulması gereği hukuk sürecine yakalanan kadınların çıkarlarının korunması için toplumsal cinsiyet temelli önyargılar taşıyan emsallere başvurmak gerekmesi dolayısıyla ilgili avukat iyi bir avukat olmakla iyi bir feminist olmak arasında bir seçim yapmak durumunda kalıyor. Bu gibi nedenlere bağlı olarak feministlerden hukuka şüpheyle yaklaşmaları ve reform için başka kanallar aramaları talep edilmektedir. Smart'ın ifadesiyle, eril tahakkümün epistemolojik kaynaklarından en azından birinin atlatılabilmesi için hukukun "merkezinin kaydırılması" gerekmektedir.

Feministlerin tümü hukukun potansiyeliyle ilgili böylesine olumsuz bir görüşü benimsemez ve kadınların cinsel ve ekonomik ilişkilerinde daha etkili bir şekilde korunabilmeleri için "kamusal olan"la "özel olan" arasındaki sınırları, dolayısıyla hukukun alanına dâhil olanla dâhil olmayan arasındaki sınırları yeniden çizmek gibi konularda ya da tazminat açısından neyin "iş" olarak tanımlanabileceği gibi hukukla bağlantılı konularda bir erkeğin yerine kadını geçirmek için çeşitli araçlar ya da toplumsal cinsiyete tarafsız perspektifin benimsenmesini önererek radikal reform peşinde koşmaya devam ederler. Ancak daha spekülatif olsa da daha heyecan verici hat, hukukun bizatihi eril doğası nedeniyle hedeflerin kaçınılmaz olarak yanıltıcı olmasıdır. Bu bakış açısına göre erkeklerin eril egemenlik için hukuku ideolojik bir silah olarak ele geçirmiş olmalarının ötesinde hukuk

fikrinin eril bir düşünce yapısını temsil etmesidir. Bu görüşün izleri Gilligan'ın (1982) ihtilaflara bağıntılar ve uyuşmalardan ziyade haklar ve kurallar açısından yaklaşmanın esasen eril bir fenomen olduğu yönündeki bulgularına kadar sürülebilir. Gilligan'ın, kadınları bakımla/özenle ilişkilendiren, erkekleri mücadeleci olarak niteleyen ve oldukça fazla eleştirilmiş olan stereotiplere benzer bir yere dönen –insanlar arası etkileşimin sorunlarına bireyci olmayan ve hatta sevgi dolu bir yaklaşımla ilgili– tezi feminist hukukçular tarafından benimsenmiş ve hukukun "insan davranışını kuralların yönetimine açık hale getirmek" (Fuller, 1969, s. 96) olarak tanımlandığı Fuller tarzı bir hukuk anlayışının hatları bölerek, ikilikler yaratarak ve karmaşık sorunlara evet/hayır basitliğinde yanıtlar vererek çözüm arayan eril bir girişim olduğunu ileri süren bir teze dönüştürülmüştür. Rifkin'in ifadesiyle "hukuk erillik için [oluşturulmuş] bir paradigmadır" (1980, s. 85), "erilliğin tarihsel imgesi – nesnel, rasyonel ve kamusal – hâkim hukuk imgesidir" (a.g.y., s. 92).

Rifkin'in bu düşünce çizgisine katkısı tarihsel niteliktedir; kapitalist dünyada kadınların kamusal alandan dışlanmalarının, gelişmekte olan sözleşme hukukunun eril otoriteyi ifade edecek ve kadınları iş ve ticaret hayatından dışlayacak şekilde manipülasyonu vasıtasıyla geçmişte ulaşılmış bir durum olarak tespit eder. Bunu yaparken bizatihi hukuktan ziyade eril hukuk paradigmasını sarsmaya çalışır. Benzer şekilde diğer teorisyenler de hukuka bakarken soyut evrenselleri ve gözlemlenebilir benzerlikler ile farklı kişiler ve davranışlar üzerine odaklanmayı dışlayan feminist bir yöntemle hukuka bakarlar. Bu tür soyutlamaların somut toplumsal eşitsizliklere yönelik çözüm arayışlarında pek faydaları olmadığı ileri sürülür. Dolayısıyla, işverenlerin okul öncesi yaşta çocukları olan kadınlara karşı ayrımcılık yapmalarını engelleyen, fakat iş seçiminin bu yaştaki çocuklara bakmakla yükümlü olanları dışarıda bırakacak şekilde olmasına izin veren toplumsal cinsiyet açısından tarafsız bir hukuk, toplumsal bir gerçeklik olarak çocuk bakımı sorumluluğunun ağırlıklı olarak kadınlara düşmesinden kaynaklanan eşitsizliği sürekli kılar. Bu tür sorunların soyutlamayı sadece, hukuki ihtilaflarda konu edilen, geri plandaki ahlaki meseleleri açığa çıkarma yöntemi olarak kullanan standartlar temelinde çözüme kavuşturulmaları gerektiği savunulmaktadır. Aktarılan örnekte önerilen standart, dezavantajı gidermeye yönlendirilecektir. Bu, yasa koyucuların ve yargıçların benzerlik ve farklılığa yönelik soyut ilginin ötesine geçip kadın-

ların çocuk bakımı yükünün haksız bölüştürülmesinden dolayı uğradıkları zararın tazmin edilmesini gerektiren toplumsal durumu görmelerini sağlayacaktır (Scales, 1980, s. 395 vd.).

Bu tür yöntemlerin, liberal pozitivistlerin katı kural temelli modeline uymadıkları açıksa da, karakteristik olarak "hukuksal" olup olmadıkları, şüphesiz ki, terminolojik bir meseledir. Öte yandan, uyulması zorunlu kararlar genelleştirilmiş standartlar tarafından mahkemeler tarafından alınıyorsa alternatif hukuktan değil başka bir hukuk biçiminden bahsedebiliriz. Hangi yöntemin iktidar sahibi toplumsal grupların suistimaline daha açık olduğu belli değildir; zira genelleştirilmiş standartlar hiyerarşik amaçlara yönelik olarak manipüle edilebilirken, spesifik kurallar ezilen grup çıkarlarını dışlayıcı olabilirler. Ancak, uygulanabilir karar prosedürlerinin yerini tamamen gönüllü uyuşma süreçleri aldığında hukuk alanından çıktığımız açıktır; fakat bu tür "gönüllü" süreçleri fiilî olarak zorlayıcı hale getiren yerleşik toplumsal eşitsizliklerin olduğu durumlarda bu tür yöntemler bütünüyle hayalidir.

Bireyci, soyut ve hak odaklı olması nedeniyle hukuka yöneltilen eleştirilerin çoğunu feminist eleştiriden kolaylıkla ayrıştırabiliriz. Aslında bu eleştiriler liberal kapitalizmin hukukuna uzun bir zamandan beri verilen sosyalist ve komüniter karşılıkları temsil ederler. Bu konu üzerine büyüyen bir literatür bulunmaktadır (bkz. Sypnowich, 1990; West, 2003). Feminist yaklaşımın, modern hukukun liberal bireyciliğin desteklenmesi açısından ideolojik rolünü açığa çıkarmanın yanı sıra bu egemen paradigmanın gücünü ve başarısını açıklamaya yönelik güçlü bir alternatif ya da tamamlayıcı bir teori önerip önermediğine bakmamız gerekir.

Burada, Catharine MacKinnon'ın geliştirdiği (hukuka odaklı) en güçlü feminist teoriye işaret etmemiz gerekiyor. MacKinnon, Gilligan'ın kadınların "farklı sesi" üzerinden geliştirdiği hat karşısında –bu, biyolojik ya da başka bir açıdan kadınlığın özü anlamına gelse de– ziyadesiyle şüpheci bir konum benimser. Gilligan'ın verilerini kadınların ne söylemeleri ve olmaları gerektiğine dair erkek bakışının bizatihi kadınlar tarafından benimsendiğini ve ifade edildiğini gösteren toplumsal olarak inşa edilmiş yanıtlar olarak görür. MacKinnon'a göre özgeciliğin dili, tüm cazibesine rağmen, bağımlı olmanın dilidir ve böylelikle eril tahakkümün taşıyıcıları tarafından bütünüyle yok sayılır.

Rakip sosyalist sınıf sömürüsü teorileri karşısında yeterli güce ve kapsama sahip, eril ezme pratiklerini serimlemek için tam anlamıyla açıklayıcı bir sosyal teori arayışında olan MacKinnon, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliğin altında yatan neden olarak doğrudan erkek cinselliği fenomenine başvurur. Basitçe söylemek gerekirse, iktidarın cinsiyetlendirilmiş olduğunu ileri sürer. Bu, bütün iktidar ilişkilerinin nihayetinde cinsellikle ilgili ilişkiler olduğu anlamına gelmez; daha ziyade bütün iktidar ilişkilerinin önemli düzeyde cinsel bir bileşen barındırdığına dikkat çekilir. Dahası, söz konusu cinsel bileşen erkek cinselliği içinde yer alan tahakküm ve şiddetle belirlenir. Bu tezi tersten dile getirdiğimizde erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerin özsel olarak siyasal olduğunu, zira zoru gerektiren bir bileşeni içerdiklerini söyleriz. Devlet, kullandığı yöntemler ve amaçları itibarıyla erkektir: "Liberal devlet meşrulaştırıcı normları, formları, toplumla ilişkisi ve tözel politikaları vasıtasıyla toplumsal düzeni bir toplumsal cinsiyet olarak erkeklerin çıkarlarına göre zora dayalı ve otoriter bir şekilde oluşturur" (MacKinnon, 1989, s. 62).

MacKinnon eril baskıya dair genel bir teori sunsa da çalışmalarının merkezinde hukuk bulunur. Başlangıç noktası, ensest, kürtaj, taciz, eril şiddet ve pornografiyle ilgili kanunlardır (MacKinnon, 1989, s. 111vd.). Teorisinin özellikleri tecavüz üzerine analizinde özellikle açıktır. Burada, kadınları koruyormuş gibi görünen fakat aslında, spesifik cinsel ilişkilerdeki ve bu ilişkilerin ötesindeki rutin eril baskıyı meşrulaştırmaya hizmet eden bir ceza kanunundan bahsediyoruz. Kuralların ve prosedürlerin tecavüzden dolayı mahkumiyeti nadir kılacak biçimde işlemesi bir yana, bazı cinsel ilişki fiillerinin rızanın yokluğu üzerinden ve dolayısıyla yanlış olarak tanımlanıyor olması "normal" cinsel ilişkinin sorunlu addedilemeyeceğini imler – oysa eşitlikçi olmayan bir toplumda kadınların "rızası" standart olarak hiç de rıza değildir; aksine sadece daha dolaylı bir tabiyet biçimidir.

MacKinnon'ın çalışmaları, bugün gördüğümüz yanlışlara anlık tepkiler vermekten öteye geçmeyen reform yanlısı bir postmodernin genel sorunlarıyla çatışma içindedir. Kadınların (örneğin cinsel ilişkide itaatkâr olmaktan zevk aldıkları gibi) bazı tanıklıklarını, bunlar kadın bedeninde erkek sesi olmaları nedeniyle reddedebilir, fakat hâlâ erkeklerin şiddete dayalı tahakkümüne ve yol açtığı dünya görüşüne kesinlikle tercih edilecek olan otantik ve kadın bakış açısının ifade edilebileceği ana kadar bilinç yükseltme beklentisine tutunmaya devam eder. Tam da burada hukukçuların ala-

nından felsefecilerin alanına geçtiğimizi hissedebiliriz; ancak bu, özellikle hukuksal olan bir süreçte odağa yerleştirilmiş olan farkındalıkları kendine temel almaya çalışan bir metodolojiyi göz ardı etmek anlamına gelecektir. Buna göre, hiçbir erkek epistemologun kadınların paylaştıkları tecavüz deneyimiyle ve bu deneyim sonrasındaki hukuk süreciyle ve kadınların eril cinselliğin nesneleri olarak muamele gördükleri süreğen deneyimle yüzleşemeyeceği ileri sürülmektedir (bkz. MacKinnon, 1989, 5. Bölüm; Smart, 1989, s. 790). Bu açıdan, MacKinnon'ın hukuk odaklı yaklaşımı siyaset felsefesi alanında genel başvuru kaynağıdır.

Daha yakın dönemlerde, adalet ve hakların rolü üzerine feministler arasındaki tartışmalara geri dönüldü (Rhode ve Sanger, 2005) ve ele alınan meseleler, uluslararası insan hakları hukuku aracılığıyla daha küresel yaklaşımları kapsayacak şekilde genişletildi (Charlesworth ve Chinkin, 2000).

Hukuk ve Toplum

Bu bölümde siyaset felsefesi üzerinde potansiyel etkiye sahip olan hukuk çalışmaları ve hukukun toplumsal nedenleri ve sonuçları üzerine yürütülen ampirik çalışmaların hepsini ele almamız mümkün değil. Ancak, bir bütün olarak siyasal sisteme dair kavramsal ve haklılaştırıcı tartışmaları ateşlemeye müsait çalışmalardan sadece bir kısmından bahsetmek yerinde olacaktır.

İlk olarak, büyük bir kısmı devlet tarafından finanse edilen ve "hukuk ve düzen"in sınırları içerisinde anında çözüm gerektiren politika konularına yönelik kriminolojik araştırma efsanesi devam ediyor. Caydırıcı cezalandırma felsefesinin cezalandırma tehdidinin etkisizliğine dair kanıtlarının doğrulanmış olmasıyla bağdaşmadığı, ziyadesiyle farkında olunan bir durum. Buna bağlı olarak yönetimle bağlantılı krimonologlar, von Hirsch'ün (1976) teorisinde olduğu gibi mevcut cezai uygulamaları haklılaştırmanın temeli olarak doğrudan cezalandırmayı öngören teorilerin yeniden canlanmasını onaylarken, siyaset felsefecileri hiç kimsenin ahlaki suçluluk derecesinin izin verdiğinin ötesinde cezalandırılmaması gerektiğini savunarak cezalandırmacı geleneği önleyici (ve caydırıcı) fayda temelli politikaların potansiyel olarak aşırı katı içerimlerinin sınırlandırılması gereğine dikkat çekmişlerdir.

Cezalandırmacılığın ampirik yanlışlama karşısında daha sağlam bir zeminde durduğu söylenebilir. Öte yandan, onun işleyen bir politika olarak uygulanabilirliği sorgulanabilir. Cezai kanunların ahlaksız davranışlarla be-

lirli ölçüde bağlantılı olduğunu kabul etsek bile herhangi bir hukuk sistemine, suçluyu mahkûm edip masumu salıvermeye yaklaştığı için güven duymamızın cezai davaların en büyük kısmını oluşturan acele görülen adaletin rutin işleyişiyle ilgili erişilebilir olan sınırlı verilerle bağdaşamaz olduğu söylenebilir. Ana akım cezai adaletin hâkim özelliği, adil, açık ve ihtilaflı olması değil "hızlı, kolay ve ucuz" olmasıdır (McBarnet, 1981, s. 153). Polisin topladığı kanıtların kabulü, dava öncesi pazarlık, zorla alınmış şüpheli ifadeleri, seçici gözetim, yetersiz hukuk danışmanlığı –bu faktörlerin tümü standart cezai süreci, ahlaki değer bozukluğuyla orantılı bir cezalandırmaya ulaşma ideali iddiasında olmayan etkisiz davranış kontrolünün kaba bir biçimi olarak tanımlamaya itmektedir. Böyle bir tanımlama, cezai hukuk felsefesi alanında yürütülen, istenmeyen davranışların tekrar oranını azaltmaya odaklanan "suçun kontrolü" teorisyenleriyle sanık haklarının korunmasına odaklanan "hukuk sürecinin gerekleri" teorisyenleri arasında canlı tartışmada da karşımıza çıkar (bkz. Fletcher, 1972).

Bu tür krimonolojik çalışmaların siyaset felsefesi alanında orijinal çalışmayı ateşlemesinin bir örneğini John Braithwaite'in, cezai süreçte ve cezalandırmada utanç unsuru üzerine yaptığı analizde görebiliriz. Braithwaite'in analizi, cezai davranışların en azından bazı biçimlerine yönelik olarak "onarıcı adalet" yaklaşımını öneren daha geniş bir hareketin parçasıdır (Braithwaite, 1989; Strickland, 2004). Braithwaite ve Pettit, "cumhuriyetçi" sonuççu bir cezai adalet teorisi geliştirirken bunu temel olarak alırlar. Bu teori kapsamında cezai adaletin, vatandaşların farkında oldukları ve güvendikleri ve böylelikle eşitlik, haysiyet ve kardeşliği kapsayan bir toplumsal ideale katkı sunan, etkili bir haklar ve ödevler sistemi vasıtasıyla negatif özgürlüğü koruduğu kabul edilir (Braithwaite ve Pettit, 1990). Braithwaite ve Pettit, yaklaşımlarını, fayda ve yük arasında adil bir dengeye referansla, hukukun sınırlarını aşan içerimleri olan genel bir adalet teorisi geliştirmek için cezai süreçte kurbanın durduğu yere odaklanan geniş literatüre dayanan modern cezalandırıcı adalet teorisyenlerininkiyle kıyaslarlar (bkz. Sadurski, 1985).

Galanter (1974) ve Kritzer ve Silbey'nin (2003) yürüttükleri bu tür çalışmalarda açıkça görüldüğü gibi asliye hukuk mahkemelerinde de hukuk, eşit taraflar arasında tarafsız bir hakem rolünde değildir; aksine parası ve maddi çıkarları olanların, deneyim ve kaynak sahibi olanlarla her ikisine de sahip olmayanlar arasındaki oldukça eşitsiz bir savaşta mahkemeleri, söz gelimi borçlarını toplamak için kullandıkları bir mekanizmadır.

Yasamaya siyasal değişimin ve kazanımın göstergelerinden biri olarak yaklaşan siyaset teorisyenleri açısından kanunların açık hedefleri açısından etkisiz oldukları yönündeki ampirik kanıtlar çok daha fazla endişe yaratır. Bu başarısızlıklar, bir ölçüde, yasamanın büyük bir kısmının arkasında yatan yanlış toplumsal varsayımlara yüklenebilir. Ama uygulamanın, yürütme işleviyle görevli düzenleyici bürokrasilerin faaliyetleriyle çıkarlarına ve açık ve tözel çıkarları mevzubahis olan güçlü grupların uygulama süreçlerini etkileyebilme güçlerine bağlı olduğunu da belirtmek gerekir. Bunun en açık örnekleri çevreyle ve iş sağlığı ve güvenliğiyle ilgili kanunlarda görülebilir. Bu kanunlar, ilk bakışta sadece sembolik addedilebilirlerse de, kanunlardan olumsuz olarak etkilenmeleri muhtemel aktörler tarafından kolaylıkla tersyüz edilebilecekleri söylenebilir (bkz. Gunningham ve Grabosky, 1998).

Bu çizgideki çalışmalar, büyük ölçüde, siyaset bilimi kapsamındaki bildiğimiz çıkar grubu ve kamu tercihi teorilerinin bir uzantısıdır. Ama teorisyenlerin, üzerinde karara varılan kuralların nadiren uygulanan kurallar olduğu ve uygulanan kuralların genellikle niyet edilen sonuçları beraberinde getirmediği durumlarda –Sunstein'in gösterdiği gibi bu her zaman böyle olmasa da (Sunstein, 1990)– araçların çeşitliliğini ve etkililiğini gösteren uygulama çalışmalarıyla ilgilenmeleri gerekir.

Bu çalışmalar siyasal içerimleri açısından muğlaktır. İlk olarak, herhangi bir yasamanın amacını belirlemek hiç kolay değildir. Bu durum, yasamanın amacı itibarıyla etkililiği hakkında kesin bir yargıya varmayı imkânsız kılar. Yasamanın hedef gruplar ve kanunları doğrudan uygulayanlar üzerindeki doğrudan etkileriyle arzu edilen ardıl sonuçlar üzerindeki dolaylı etkileri rahatlıkla karıştırılabilir. Kanundaki bir değişiklik, toplam vergi hasılatını artırmadan anında vergi iadesinde artışa yol açabilir (bkz. Griffiths, 1979). Dahası, kanunlar dolaysız ya da dolaylı etkilerinden bağımsız etkilere de sahip olabilirler. Sözgelimi, bir siyasal partinin imajını iyileştirebilirler; ya da "tehlikeli ilaç" kullanımını suç olarak tanımlamanın birliği geliştirici bir komünal erdem hissine yol açmasında olduğu gibi, Durkheimcı işlevselci bir şemaya göre daha fazla toplumsal dayanışma sağlayabilirler.

Ancak ampirik çalışmalar kanunların ilgili aktörler ya da failler tarafından kasıtlı olarak ya da olmayarak nasıl uygulandıklarını açığa çıkardıkça bu tür yetersizliklerle mücadele yolları önerebilecek teorilere daha fazla yer açılmaktadır. Müfettişlerin, performanslarını takip etmekle görevli oldukları

yöneticiler arasından seçilmelerine bağlı olarak sağlık ve güvenlik standartlarına uygun işleyişin gözetilmediği durumlarda daha iyi bir uygulamanın daha gayretli bir denetleme ve takip vasıtasıyla olacağı açıktır (bkz. Grabosky ve Braithwaite, 1986).

Bu dökümün tamamı, hukukun, uygulamada hukukun hâkimiyeti idealinin varsaydığı formalist modele uymadığı gerçeğinin kurallara atfedilen belirsizlik ve bilişsel açık uçluluktan başka faktörlerle açıklanabileceğine işaret eder. Bu açıdan, kanunlar üzerindeki uzlaşmazlıklarla ilgili sosyolojik açıklamalar, en azından kısmi olarak gerçekleştirilebilir bir ideal olarak formalizmin yenilenmesine yönelik araçları sunabilir. Bu tartışma, hukuk çevrelerinde ticari davranışlarla ilgili olarak hukuksal mekanizmalarla niyet kontrolüne odaklanan düzenleme teorisyenleri tarafından yürütülmektedir (Black, 2000; Parker, 2002; Scott, 2003; Schauer, 2003).

Hukuk Araştırmaları ve Siyasal İlkeler

Bu sonuç bölümünde, siyaset felsefesi kapsamında birincil düzeyde yürütülen çalışmalarda hukukun itici güçte bir işleve sahip olabileceği ve doğrudan bu alana girebileceği durumları göstermek amacıyla hem özel hem de kamu hukuku alanındaki belirli hukuk çalışmalarının içerdiği birçok siyasal bileşenden ve içerimlerden sadece birkaçını ele alıyorum.

Özel hukuk

Hukuk çalışmalarında teori, uzman bilgisi gerektiren ve soyut çalışmalarla sınırlı değildir; hukukun özgün alanlarında yürütülen en iyi çalışmalara yayılır. Hâlâ yığınla, "katı kurallar"ı içeren doktriner hukuk ders kitapları olsa da sözleşmeler ve haksız fiiller gibi alanlar birbirine rakip teorik analizlerle doludur. Nitekim sözleşme hukukunun felsefi temellerinin ahlaki bir yükümlülük olarak verilen sözü tutmakta (Fried, 1981), ya da mukabele ya da güvende (Atiyah, 1978; 1979) ve ekonomik verimlilik gereğinde (Posner, 1977) yattığı söylenebilir. İlk yaklaşım en çok, sözleşmenin ihlali nedeniyle belirlenecek tazminatın haksızlığa uğramış tarafın sözleşmenin tamamlanmasıyla ilgili beklentileri doğrultusunda değerlendirilmesiyle uyuşur ("beklenti tazminatı"). İkinci yaklaşım, bir anlaşmanın varlığına dayanarak faaliyete geçenlerin fiilî zararlarını hesaba katmaya yönelik eğilime uyar ("güven tazminatı"). Üçüncü yaklaşım ise farklı ekonomik bağlamlarda sözleş-

me tazminatı için farklı ölçümlerin kullanıldığı yönündeki tespitle uyum içindedir.

Hukuk teorisyenlerinin, hukukun gerçek tarihi ve içeriğini en iyi kendi teorilerinin açıkladığı yönündeki argümanları felsefecileri rahatsız eder. Oysa hukukçuların teorilerinin temel kaygısı hukukun nasıl olması gerektiğiyle ilgili kural koyucu sonuçlara yönelir. Ancak, genelde açıkça hırslı olan tarihsel iddiaları sökmek ve birbirine rakip teorileri sözleşme hukuku açısından izlenmesi gereken ideal modelin ne olduğuna dair birbirine rakip değerlendirmeler olarak yorumlamak kolay değildir.

Hukuk teorisi kapsamındaki bu tür ihtilafların ayırıcı özelliklerinden biri sıklıkla, daha önce ele aldığımız formalizm ve realizm tartışmasına bağlanan yorum üzerine tartışmalara dönmeleridir. Dolayısıyla, sözleşmenin ihlaliyle bağlantılı savunmayı ele alan Kronman (1980) gibi teorisyenler bu tür savunmaların "zorlama" ya da "zaruret" olarak doğru sınırlarını belirlemeye çalışırken, bir anlaşmaya "serbestçe" dâhil edilecek olanları ya da sözleşmeye dayalı anlaşmadan neyin "zorla" çıkartılacağına dair tartışmalardan bir sonuca ulaşılamayacağını ileri sürerler. Bu terimlerin değişmez anlamları olmadığı için haklılaştırılmış ya da makul davranış olarak addedilene göre değerlendirilirler. Diğer bir ifadeyle, formalist bir yaklaşım yetersiz kalır. Kronman'ın önerisi, zorlamayla zorlamanın olmaması ve zaruretle zaruretin olmaması arasındaki çizgiye sadece politikalara bağlı olarak yaklaşılması gerektiğidir ve daha zayıf ve daha incinebilir tarafın faydasına işleyen Rawlscu bir politikayı savunur. Diğer teorisyenler, hiç şüphesiz ki, devreye girip başka politika hedeflerini savunabilirler ve rıza ve zorlama gibi kavramların bağımsız anlamları olduğu konusunda ısrar etmeyi ahlaki haklar teorisyenlerine bırakırlar. Öte yandan, örneğin feministler bu tartışmaların insan ilişkileriyle ilgili karmaşık sorunlara, ya/ya da eksenli çözümler aramanın uygunsuzluğunu gösterdiğini ileri sürerler. Siyaset felsefecileri bu temaların çoğunu siyasal yükümlülük ve hiyerarşi üzerine tartışmalarından tanırlar. Fakat hukuki vakalardan çıkan somut materyaller bu temaların geliştirilmesinin önemini ve cazibesini artırır.

Benzer tartışmalar kazalarla ya da karşı tarafın davranışlarıyla bağlantılı olan diğer zararlar karşısında tazminat ödenmesine yönelik yükümlülüğün tahsisiyle ilgilenen haksız fiil hukuku kapsamında da karşımıza çıkar. İlgili literatür Posner (1977) ve Calebresi'nin (1970) eserlerinden bildiğimiz faydacı sonuççu çizgiyi benimseyenlerle Fletcher (1983), Epstein (1973) ve

Weinrib (1989) gibi, ilgili bireyler karşısında adil olmanın önemini yeniden gündeme getirmeye çalışanlar arasında canlı bir tartışmayı içerisinde barındırır. Bu tartışmanın bazı kısımları tahmin edilebilir: Epstein ve Weinrib gibi deontolojik teorisyenler haksız fiil kanunlarının, bireylerin diğerlerine zarar verdikleri vakalarla sınırlandırılmasını isterler. Ancak konu, yükümlülüğün zararı veren kişi açısından (zorlama ya da cehalet gibi mazarete alan sağlayan) "kusur" gerektirip gerektirmediği ya da yükümlülüğün sadece nedensel ilişki temelinde belirlenmesine yol açacak şekilde "katı" olmasının gerekip gerekmediği sorusuna geldiğinde daha da karmaşıklaşır. Posner gibi sonuççuların caydırıcı etkileri maksimize etmenin en etkili yolu olarak katı yükümlülük tarafında durmaları, bireysel sorumluluğu vurgulayanların ise kusur unsuruna daha fazla ağırlık vermeleri beklenebilir. Aslında konumlar belirli ölçüde tersine çevrilir: Posner hukukun detayları üzerine yürüttüğü çalışmaya dayanarak kusur ilkesinin verimliliğine işaret ederken, Epstein standart mazeretin serbest piyasa sisteminin zorunlu kesinliğini yıktığını ileri sürer.

Kamu hukuku

Hukuk alanındaki çalışmaların doğrudan siyasal etkilere sahip olanları kamu hukukunda, özellikle anayasa hukukunda görülebilir. Formalist olmayan okumaya göre bu çalışmalar siyasetin bir dalı olarak kabul edilebilirler. Bu konu hakkındaki en etkileyici çalışmanın açılış cümlesinde şöyle yazar: "Çok da uzak olmayan bir tarihte anayasa hukukunun aslen bilim dışı ve parçalı bir hale gelme tehlikesi altında olduğu söylenebiliyordu. Son zamanlarda anayasa hukukun siyaset ve hukuk ve hatta edebiyat teorisinin içinde yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı söylenebilir" (Tribe, 1988, s. 1).

Bu tema, anayasanın beşinci maddesi-birinci değişikliğe odaklanan iletişim ve ifade özgürlüğü üzerine yürütülen tartışmalarda açıkça izlenebilir: "Kongre, dinî bir kuruma ayrıcalık tanıyan ya da bir dinin vecibelerinin yerine getirilmesini yasaklayan, ya da konuşma özgürlüğünü ya da basın özgürlüğünü kısıtlayan, ya da halkın barışçıl bir şekilde toplanma ve şikâyete neden olan konuların düzeltilmesi için Yönetimden talepte bulunma hakkını kısıtlayan hiçbir yasayı geçirmeyecektir." İletişim özgürlüğünü korumaya yönelik modern dönemde alınan önlemler, Amerika Birleşik Devletleri'nde Oliver Wendell Holmes'un *Abrams versus ABD*'de (1919) verdiği karşı

karardan bu yana beşinci madde-birinci değişiklik temelinde kapsamlı bir şekilde geliştirilmiştir.

Konuşma özgürlüğünü kısıtlamak ne demektir ve konuşma ne demektir? "Hiçbir yasa" gerçekten hiçbir yasa anlamına mı geliyor? Konuşma bazen kısıtlanabiliyorsa, bunun nedenleri neler olmalıdır ve bu nedenler hangi zemine dayandırılmalıdır? Yasak federal hükümetler için olduğu kadar devlet için de geçerli midir? Bunlar felsefi alana geçen hukukî sorulardan sadece birkaçıdır.

Karalama ve "kışkırtıcı sözler" istisnalarından da görülebileceği gibi söylenen her sözün kısıtlamanın ötesinde olmadığı açıktır. Bu nedenle, serbest konuşmayı tanımlayabilmek ve ilkeli bir şekilde sınırlarını çizebilmek için serbest konuşmanın korunmasının arkasında yatan amaç hakkında bir teoriye acilen ihtiyacımız var. Yüksek Mahkeme'nin modern dönemdeki içtihatları teori geliştirmeye yönelik çeşitli temalar sunar –bu temaların çoğu John Stuart Mill'in, demokratik bir toplumda hakikatin bilgisine ulaşmak ve bu bilgi içinde haklı çıkmak için ifade özgürlüğünün zorunlu bir araç olduğu yönündeki klasik tespitinin çeşitlemeleridir (Mill, 1859). Millci tema çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır.

Alexander Meiklejohn'un (1965), konuşma özgürlüğünün öz-yönetim ve demokrasinin önkoşullarını korumak ve geliştirmekle alâkalı olduğu sonucuna varan öncü çalışmasını konuşma özgürlüğünün, insanların hoşgörüsüzlüğünün sonuçları karşısında medeni olan ve medenileştirici bir yanıt olduğu yönündeki argümanlar takip etmiştir (Bollinger, 1986). Temelde araçsalcı olan bu görüşlere ifade özgürlüğünün, bireysel özerkliğin ve grup özerkliğinin özsel bir bileşeni olarak deontolojik temellere sahip bir hak olduğunu ileri sürenlerce güçlü bir şekilde karşı çıkılmıştır (bkz. Tucker, 1985). Bu nedenle iletişim özgürlüğü (Meiklejohn'un ileri sürdüğü gibi) sadece siyasal ifadeden ibaret addedilemez ya da, söz konusu konuşma fiilî olarak doğrudan zarara yol açmadığı müddetçe, dile getirilen görüşlerin ya da hislerin potansiyel tehlikeleriyle sınırlandırılamaz, ya da rakip faydacı anlayışlarla dengede tutulamaz.

İletişim özgürlüğüyle ilgili bu genel yaklaşımlar bizatihi siyaset felsefesine hukuk alanından katkılar olduklarını iddia edebilirler. Dahası, ifade özgürlüğünü kısıtlamaya yönelik farklı girişimlerle ilgili, Yüksek Mahkeme'de yapılması gereken zor seçimlerden kaynaklanan ilginç ve ahlaki bir boyuta sahip olan ayrımların yaygınlaşması genelde felsefi düşünceyi tetikler. Dolayısıyla, farklı konuşma türleri arasında ayrım yap-

mak gerekir: Siyasal, ekonomik vb. (Tribe, 1988, s. 890-904) ve bu konuşma türleri için ayrılabilecek farklı koruma araçları (bkz. Schauer, 1982); özgür konuşmanın üzerindeki doğrudan yasaklar ("iletişimsel etki") ve fikirlerin akışını sadece dolaylı yoldan etkileyen yasalar arasındaki ayrım (Scanlon, 1972); konuşmayla davranma arasındaki hattın kayması (Ely, 1975). Bu çalışmaların hepsi, bugün "teröre karşı savaş"ta ortaya çıktığı iddia edilen yeni koşullara uyum sağlamak için medeni hakların kısıtlanmasına dair yürütülen tartışmalarla doğrudan bağlantılıdır.

Daha genel olarak, yasamanın mahkemelerce yargı denetimi altında tutulmasının meşruiyeti üzerine süren tartışma siyaset felsefesiyle doğrudan bağlantılı olan önemli çalışmaların süreğen kaynağını oluşturur. Bu alanda muazzam bir hukuk literatürü vardır; bu literatürün hukuk alanındaki büyük bir kısmı anayasa mahkemelerinin yargı denetimini nasıl kullanması gerektiğine odaklanırken, siyaset bilimi alanındaki büyük bir kısmı farklı mahkemelerin farklı evrelerinde vardıkları sonuçların ampirik açıklamalarıyla ilgilenirler. En cezbedici çalışmalar anayasal düzenlemelerin ahlaki açıdan doğruluğuyla doğrudan ilgilenir; bu tür çalışmalarda siyasal süreç, kıdemli hukukçuların doğrudan demokratik meşruiyetin olmadan yönettikleri daha yüksek düzeydeki bir hukuk alanının arkasına itilir (Holmes, 1995; Alexander, 1998; Loughlin, 2000). Bu açıdan Mark Tushnet'in sorgulanamaz yargı denetimi süreçleriyle ilgili çalışması (Tushnet, 1999) ve Jeremy Waldron'un, bu tür anayasal hükümlerin mahkemelere emanet ettikleri insan hakları meselelerinin tartışma götürmez oldukları ve bu nedenle demokratik süreçten koparılabilecekleri yönündeki zayıf varsayımı güçlü bir şekilde açığa çıkarması (Waldron, 1999a,b) ve Jürgen Habermas gibi müzakereci demokrasi teorisyenlerinin bile bütünsel olarak desteklemekte isteksiz olduklarını söyleyebileceğimiz bir konumu benimseyerek, bu tür konularda yasama organlarının siyasal otoritesini güçlü bir şekilde savunması (Habermas, 1996) dikkate değer girişimlerdir.

Hukuk disiplini kapsamına giren bütün alanlarda, siyaset felsefesi ekseninde henüz başlangıç aşamasında olan ve tamamlanmış daha fazla çalışma örneği gösterilebilir. Hukuk ve siyaset arasındaki tartışmalı kavramsal sınırlarla özellikle bağlantılı olan bazı konularla, söz konusu çalışmanın bizatihi hukuk alanının ötesinde kendisine özgü uygulama potansiyeli olduğu durumlara odaklanmayı tercih ettim. Bu incelemeyle, hukuk disiplininin, özellikle çağdaş siyasal gereklilikler karşısındaki tepkisizliğini göstermeye katkıda bulunduğu takdirde siyaset felsefesine katacağı çok şey olduğu açığa

çıkıyor. Gördüğümüz gibi, ampirik hukuk çalışmaları yasal düzenlemelerin etkisizliğine ışık tutuyor. Bunun, etkilenenlerin kabul etmedikleri ya da güçlü çıkar gruplarının çıkarlarıyla zıt düşen yasaların uygulanmasındaki sorunlardan mı, yoksa genel kuralların belirli toplumsal hedeflere ulaşmak amacıyla yorumlanamamalarından ya da uygulanamamalarından mı kaynaklandığı sorusu, hukuk alanındaki çalışmaların siyaset teorisyenlerine hediye ettiği merkezî sorun olmaya devam ediyor. Burada mevzubahis olan, sadece bireylerin ve azınlıkların çıkarlarını korumaya yönelik, hukukun hâkimiyeti idealinin ve bu ideali çevreleyen hukuksal erdemler halesinin geçerliliği değildir; aynı zamanda kanunları değiştirmenin özellikle makul bir siyasal hedef olduğu fikri de risk altındadır. Daha olumlu bir açıdan yaklaşıldığında aynı materyalin, hukuk çalışmaları sürecinde açığa çıkartılan aksaklıkların en azından bir kısmını gidermek için hukuk yapılarının nasıl yeniden inşa edilebileceklerini sorgulayan bir düşünme sürecini tetikleyebileceği şüphe götürmez. Her halükârda hukuk disiplini kapsamında üretilen, kimi ham kimisi belirli bir olgunluğa erişmiş çalışmalar arasında siyaset felsefecilerinin kullanılabileceği ve hatta kendi alanlarındaki çalışmaları devam ettirmelerini sağlayacak birçok örnek olduğu söylenebilir.

Çeviri: **Simten Coşar**

Kaynakça

Alexander, L. : *Constitutionalism; Philosophical Foundations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Altman, A. : *Critical Legal Studies. A Liberal Critique* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

Atiyah, P. : 'Contracts, promises and the law of obligations', Law Quarterly Review, 94 (1978), 193.

–: *The Rise and Fall of Freedom of Contract* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Austin, J. : *The Province of Jurisprudence Determined*, 5. Basım, der. R. Campbell, 2 cilt (1885); Türkçesi: *Hukukun Belirlenmiş Alanı*, çev. Ülker Yükselbaba, Saim Üye, Umut Koloş (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015).

Ayers, I. and Braithwaite, J. *Responsive Regulation; Transcending the Deregulation Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

Baker, C. E. : 'The ideology of the economic analysis of law', *Philosophy and Public Affairs*, 5 (1975), 15.

Baldwin, R. ve Cave, M. : *Understanding Regulation* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Black, J. : 'Proceduralizing regulation: Part I', *Oxford Journal of Legal Studies*, 20 (2000), 597--614.

Bollinger, L. C. *The Tolerant Society; Freedom of Speech Extremist Speech in America* (New York: Oxford University Press, 1986).

Boyle, J. : 'The politics of reason: critical legal studies and local social thought', *University of Pennsylvania Law Review*, 133 (1985), 685.

–der. : *Critical Legal Studies* (Aldershot: Dartmouth, 1992).

Braithwaite, J. *Crime, Shame and Reintegration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Braithwaite, J. and Pettit, P. : *Not Just Deserts* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

Calabresi, G. : *The Cost of Accidents; A Legal and Economic Analysis* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1970).

Campbell, T. : *The Legal Theory of Ethical Positivism* (Aldershot: Dartmouth, 1996).

Charlesworth, H. ve Chinkin, C. *The Boundaries of International Law; A Feminist Analysis* (Manchester: Manchester University Press, 2000).

Coase, R. H. : 'The problem of social cost', *Journal of Law and Economics, 3 (1960), 1.*

Coleman, J. L. : *Markets, Morals & the Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

–: *Risks and Wrongs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

–der. : *Hart's Postscript; Essays on the Postscript to the Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Crenshaw, K. : 'Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics', *The University of Chicago Legal Forum* (1989), 139.

Dworkin, R. : *Taking Rights Seriously (Londra: Duckworth, 1977); Türkçesi: Hakları Ciddiye Almak*, çev. Ahmet Ulvi Türkbağ (Ankara: Dost Kitabevi, 2007).

: *Law's Empire* (Londra: Fontana, 1986).

: *Freedom's Law; The Moral Reading of the American Constitution* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

Ellikson, R. C. : 'The case of Coase and against "Coaseanism"', *Yale Law Journal*, 99 (1989-90), 610.

Ely, J. H. 'Flag discretion: a case study in the roles of categorization and balancing in a first amendment analysis', *Harvard Law Review*, 88 (1975), 1482.

–:*Democracy and Distrust; A Theory of Judicial Review* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1980).

Epstein, R. : 'A theory of strict liability', *Journal of Legal Studies*, 2 (1973), 151.

Feinberg, J. : The *Moral Limits of the Law*, 4 cilt (Oxford: Oxford University Press, 1985-8).

Finnis, J. : Natural Law and Natural Right *(Oxford: Clarendon Press, 1980).*

Fiss, O. : 'Why the state?', *Harvard Law Review*, 100 (1987), 781.

Fletcher, G. P. : 'Fairness and utility in torts', *Harvard Law Review*, 85 (1972), 537.

–: *Rethinking Criminal Law* (Boston, Mass. : Little, Brown, 1976).

–:'The search for synthesis in tort theory', *Journal of Law and Philosophy*, 2 (1983), 63.

Frank, J. : *Law and the Modern Mind* (Londra: Stevens, 1949).

Fried, C. : *Contract as Promise* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1981).

Fuller, L: *The Morality of Law* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1969).

Gabel, P. : 'Reification in legal reasoning', *Research in Law and Sociology*, 3 (1979), 25.

Gabel, P. ve Harris, P. : 'Building power and breaking images: CLS theory and practice of law', *Review of Social Change*, 11 (1982-3), 25.

Galanter, M. 'Why the "haves" come out ahead: speculations on the limits of social change', *Law and Society Review*, 9 (1974), 95.

George, R. P., der. : *The Autonomy of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
Gilligan, C. : *In a Different Voice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1982).
Grabosky, P. ve Braithwaite, J. : *Of Manners Gentle: Enforcement Strategies of Australian Regulatory Agencies* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
Griffiths, J. : 'Is law important?', *New York University Law Review*, 53 (1979), 339.
Gunningham, N. ve Grabosky, P. *Smart Regulation: Designing Environmental Regulation* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
Habermas, J. : *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1996).
Hart, H. L. A. : *Punishment and Responsibility* (Oxford: Clarendon Press, 1968).
—: *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
—: *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961, 1994).
Hirsch, A. von: *Doing Justice: The Choice of Punishments* (Boston, Mass. : Hill and Wang, 1976).
Holmes, S. : *Passions and Constraints: on the Theory of Liberal Democracy* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1995).
Horwitz, M. *The Transformation of American Law 1780-1860* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1977).
Kelman, M. : *A Guide to Critical Legal Studies* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1987).
Kennedy, D. 'The structure of Blackstone's commentaries', *Buffalo Law Review*, 28 (1979), 209.
—: 'Legal education as training and hierarchy', *Politics of Law: A Progression Technique içinde*, der. D. Kairys (New York: Pantheon, 1982).
Klare, K. : 'The law school curriculum in the 1980s: What's left?', *Journal of Legal Education*, 32 (1982), 34.
Kritzer, H. M. ve Silbey, S. der. : *In Litigation Do the 'Haves' Still Come out Ahead?* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2003).
Kronman, A. T. : 'Contract law and distributive justice', *Yale Law Journal*, 472 (1980), 89.
Lacey, N. : *A Life of H. L. A. Hart: The Nightmare and the Noble Dream* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
Littleton, C. 'Reconstructing sexual inequality', *University of California Law Review*, 75 (1987) 1279.
Llewellyn, K. : *The Common Law Tradition; Deciding Appeals* (Boston, Mass.: Little, Brown, 1960).
Loughlin, M. : *Sword & Scales: An Examination of the Relationship between Law and Politics* (Oxford: Hart, 2000).
MacKinnon, C. : *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989); Türkçesi: Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru, çev. Türkan Yöney (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2003).
McBarnet, D. *Conviction: Law, the State and the Construction of Justice* (Londra: Macmillan, 1981).
Meiklejohn, A. : Political Freedom: The Constitutional Powers of the People *(New York: Oxford University Press, 1965).*
Michelman, F. : 'Traces of self-government', *Harvard Law Review*, 4 (1986), 100.

Mill, J. S. : 'On Liberty' (1859), J. S. Mill, *Utilitarianism, Liberty and Representative Government içinde* (Londra: Dent, 1910); Türkçesi: Özgürlük Üzerine, çev. Tuncay Türk (İstanbul: Oda Yayınları, 2008).

Nozick, R. : *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974); *Türkçesi: Anarşi, Devlet ve Ütopya, çev. Murat Borovalı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).*

Okin, S. M. : *Is Multiculturalism Good for Women?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

Owen, D. , der. : *Philosophical Foundations of Tort Law* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

Packer, H. : *The Limits of the Criminal Sanction* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1918).

Parker, C. : *The Open Corporation: Self-Regulation and Democracy* (Melbourne: Oxford University Press, 2002).

Posner, R. : Economic Analysis of Law, *2. Basım (Boston, Mass. : Little, Brown, 19 77).*

Raz, J. : 'Authority, law and morality', Monist, *68 (1985), s. 295.*

Rhode, D. : *Speaking of Sex: The Denial of Gender Inequality* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1997).

Rhode, D. ve Sanger, C. , der. : *Gender and Rights* (Aldershot: Ashgate, 2005).

Rifkin, J. : 'Toward a feminist jurisprudence', *Harvard Women's Law Journal*, 3 (1980), 83-95.

Sadurski, W. : *Giving Desert Its Due* (Dordrecht: Reidel, 1985).

–: *Free Speech and Its Limits* (Kluwer: Dordrecht, 1999).

Scales, A. : 'Towards a feminist jurisprudence', *Indiana Law Journal*, 56 (1980), 375-444.

Scanlon, T. : 'A theory of freedom of expression', *Philosophy and Public Affairs*, 204 (1972), 1.

Schauer, F. : *Free Speech: A Philosophical Enquiry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

–: *Playing By the Rules: A Philosophical Examination of Rule-Based Decision-Making* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

–: *Profiles, Probabilities, and Stereotypes (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2003).*

Scott, C. : *Regulation* (Aldershot: Ashgate, 2003).

Smart, C. : *Feminism and the Power of Law* (Londra: Routledge, 1989).

Strickland, R. A. : *Restorative Justice* (New York: Peter Lang, 2004).

Sunstein, C. R. : 'Pornography and the first amendment', *Duke Law Journal*, (1986), 589.

–: *After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1990).

–: *Designing Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Sypnowich, C. : *The Concept of Socialist Law* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

Tribe, L. H. : *American Constitutional Law*, 2. Basım (New York: The Foundation Press, 1988).

Tucker, D. F. B. : *Law. Liberalism and Free Speech* (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1985).

Tushnet, M. : The *American Law of Slavery* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).

–: *Taking the Constitution Away from the Courts* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

Unger, R. : *Law in Modern Society* (New York: New York University Press, 1975).

Waldron, J. : *Law and Disagreement* (Oxford: Oxford University Press, 1999a).

–: *The Dignity of Legislation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999b).

Weinrib, E. : 'The special morality of tort law', *Yale Law Journal*, 97 (1989), 949-1016.

West, R. : *Re-Imagining Justice* (Aldershot: Ashgate, 2003).

Önerilen okumalar

Ackerman, B. A. : *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1980).

Coleman, J. L. ve Shapiro, S. , der. *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Dworkin, R. M. , der. *The Philosophy of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

Goodrich, P. : *Legal Discourse* (Londra: Macmillan, 1987).

Guest, A. G. , der. : *Oxford Essays in Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1961).

Hacker, P. M. S. ve Raz, J. , der. : *Law, Morality and Society* (Oxford: Clarendon Press, 1977).

Hart, H. L. A. : Essays in Jurisprudence and Philosophy *(Oxford: Clarendon Press, 1983).*

Hirst, P. Q. : *Law, Socialism and Democracy* (Londra: Allan & Unwin, 1986).

Honore, T. : Making Law Bind *(Oxford: Clarendon Press, 1987).*

Horder, J. , der. : *Oxford Essays in Jurisprudence, 4. seri* (New York: Oxford University Press, 2000).

Kairys, D. : *The Politics of Law* (New York: Pantheon Books, 1982).

MacCormick, N. : *Legal Right and Social Democracy* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

Patterson, D. , der. : *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory* (Oxford: Blackwell, 1996).



TEMEL İDEOLOJİLER



10
ANARŞİZM

Richard Sylvan

Anarşizm üzerine yapılmış özgün ve ilginç çalışmaların çoğu, üniversitelerin ve standart entelektüel çevrelerin dışından gelmiştir. Akademisyenlerin katkısı tarihçeler (örneğin Ritter, 1969), araştırmalar (örneğin Woodcock, 1962) ve (çoğu zaman pek de duygudaş olmayan) eleştirilerden (örneğin Miller, 1984) ibarettir. Ne var ki, çok az birkaç istisna dışında, bu çalışmaların anarşist düşünceye yaptıkları orijinal katkı oldukça azdır.

Akademisyenlerin ideolojik olarak devlete saplanıp kalmış oldukları söylenebilir. "Önceki birkaç nesle mensup siyaset felsefecilerinin birçoğunda psikanalistlerin 'devlet saplantısı' diyebileceği bir şey bulunuyor" (Mitrany, 1975, s. 98). "Devleti tamamen ortadan kaldırma fikri bize ütopik gelmelidir" (Miller, 1984, s. 182) derler; tabii ki anarşistler bu fikri "eutopik"[1] olarak göreceklerdir. Akademisyenlerin genişleyen devlet sahnesinin bir parçası olduğu hesaba katılırsa, bu tutumların nedenleri hakkında tahminde bulunmak kolaydır. Anarşizm anaakım akademik sahneden kaybolmuş olsa da, alternatif, özellikle de yeşil çevrelerde (örneğin, Bookchin, 1989) ve yeşil çevrelerle bağlantılı, hoşnutsuz akademisyenlerin eserlerinde yeniden öne çıkmaya başlıyor.

---

[1] Antik Yunanca'da *eu* – iyi, güzel – *tóp (os)* – yer – ile *ia* – durum ya da özellik belirten ek – söz öbeklerinin birleştirilmesiyle oluşturulan bir terim: Ütopyanın tersine var olan ve ideal, iyi olan bir yere işaret ediyor. (ç.n.)

Anarşizm temelde modern devletten sonra ve modern devlete karşı ortaya çıkan, modern bir ideoloji olarak kabul edilir. Erken dönem felsefesinde (bilhassa Stoacılık ve Taoculuk'ta) anarşizme dair anlamlı öngörüler bulunsa ve erken dönem anarşizan toplulukların değerli örnekleri görülse de, asıl entelektüel çalışmalar ancak Fransız Devrimi'nin patlak vermesiyle, on sekizinci yüzyıl sonlarında başlamıştır. Başlangıçta "'anarşist' sözcüğü ... tüm hukuku reddeden ve kaosu artırmak isteyen kişiyi belirtmek için, aşağılayıcı bir şekilde kullanılırdı. Bu sözcük, İngiliz İç Savaşı sırasında Düzleyicilere (*Levellers*) karşı ve Fransız Devrimi sırasında da birçok grup tarafından siyasi spektrumda sollarında kalan kişileri eleştirmek amacıyla kullanılmıştır" (Woodcock, 1961, s. 111). Olumlu bir anlamda ise ilk kez Proudhon tarafından, kendini "otoriteye dayanan siyasi örgütlenmenin yerini gönüllü, sözleşmeli anlaşmaya dayanan toplumsal ve ekonomik örgütlenmenin alması gerektiğine inanan bir anarşist" (Woodcock, 1962, s. 111, krş. Lehning, 1968, s. 71) olarak tanımladığı *Mülkiyet Nedir?* (1840) adlı eserinde kullanılmıştır. O zamandan bu yana, özellikle de 1960'lı yılların sonlarında, değişen etkilere sahip anarşizan dalgalar görülmüştür.

Açımlama

Felsefi açıdan anarşizm, anarşinin teorisi, ilkeleri ve uygulanmasıdır. Sözlüklere göre "baskıcı yönetimin yokluğu"na, "siyasi bir devletin bulunmayışı"na, "otoriter siyasi yöneticilerin ya da devletlerin, kurumların ya da örgütlerin olmayışı"na işaret etmektedir. Normal siyasi biçiminde ise, bu tabir toplumları ya da toplulukları, bölgeleri ya da ülkeleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Siyasi açıdan üç adet asli yapısal bileşen bulunmaktadır: Otorite, baskı ve normalde ikisini de kapsayan devlet. Kavram son zamanlarda siyasi düzenlemelerin ötesine uzanmış ve otoriter yapı ile baskıcı yöntemlerin bulunmadığı alternatif biçimleri nitelemek için kilise, bilim ve hukuk gibi diğer kurumsal biçimlere atfedilmiştir. Böylelikle epistemolojik anarşizm ve felsefi anarşizm gibi türler ortaya çıkmıştır. Bu makale siyasi anarşizme odaklansa da, söz konusu daha geniş kapsamlı diğer analojiler de gözden kaçırılmamalıdır. Onlar da önemlidir. Anarşizm ile siyasi otorite arasındaki ilişki, ateizm ile dinî otorite arasındaki ilişkiye, dahası şüphecilik ile bilimsel otorite arasındaki ilişkiye benzer.

İlkeler, merkezî olanlar ve diğerleri

Anarşi için belirtilen koşullar normalde birleşik bir şekilde ele alınsa da, bu koşulları birbirlerinden ayrı bir şekilde incelemek de mümkündür; bu, "seyreltilmiş" anarşizm olarak adlandırılabilecek olan bir sonuca varır. Seyreltilmiş biçimlerden biraz bilinirlik kazanmış olan biri, anarşizme uygun bir şekilde devlete karşı çıkan, fakat dikkatle kontrol altında tutulan baskıcı otoriteleri onaylayan bir anarşizmdir. Bir diğer seyreltilmiş biçim ise, mevcut tüm devletlere, bu devletlerin her birinde var olan bazı ciddi (fakat temelde ortadan kaldırılabilir) kusurlar yüzünden karşı çıkan fiilî anarşizmdir. Bu tür anarşizm ideal devlet fikrinin kendisine ya da yeni harika bir devletler düzenine karşı çıkmaz; deyim yerindeyse, ilkeli bir anarşizm değildir. Tarihe geçmiş anarşistlerin ilkeli mi yoksa sadece fiilî anarşistler mi olduğunu tespit etmek kimi zaman zordur. Ancak tanımsal seyreltmenin ne kadar ileri gidebileceğine dair sınırlar bulunuyor: Nozick'in (1974) minimum baskıcı, merkezîleşmiş devleti öneren liberteryenizmi kabul edilebilir seyreltme hududunu aşmaktadır.

Anarşi "bulunmayış" , yokluk" , "olmayış" gibi kavramları içeren garip deyimler yerine, reddettiğine tezatla daha iyi tanımlanabilir: "Arşi" ya da merkezîleşmiş baskıcı biçimler. Daha basit olan bu formülleştirme, diğer bir ifadeyle, arşinin reddi olarak anarşi, anarşizm savlarının altında işlemekte olan ilkeyi ayrıştırır. Böylelikle, anarşizmin esas özellikleri olarak amiyane bir şekilde kabul edilen çoğu temanın aslında öyle olmadığını derhal ortaya koymaktadır.

İlk olarak, belirli türden yönetimler de dâhil olmak üzere, çeşitli siyasi düzenlemeler ve örgütlenmeler anarşiyle tamamen uyumludur. Gereken tek şey bu düzenlemelerin otoriter ya da baskıcı unsurlar içermemesidir. Hükümetsiz, dolayısıyla arşist bir yönetimin bulunmadığı bir bölgenin anarşizan olduğu kesinlikle doğrudur, fakat popüler görüş boşa çıkmaktadır: Anarşizan bir sistem (tıpkı Yeni Dünya'nın fethiyle büyük ölçüde yok edilen çeşitli toplulukların sahip olduğu gibi) düzgün işleyen, otoriter unsurlar içermeyen bir kamu yönetimine sahip olabilir. Sözlüklerde ileri sürüldüğü gibi, bir anarşistin "var olan tüm yönetim sistemlerine karşı çıkacağı" da doğru olabilir; fakat bu bir anlam meselesi değildir: Bu konuda, mevcut devlet sistemlerinin karakteri belirleyicidir (krş. Clark, 1984, s. 118vd.).

Kısmi bir örneğin gösterdiği gibi, her yerde hüküm süren siyasi biçimler de anarşizan alternatiflerden o kadar uzak değildir. Trafik polisi mola ver-

diğinde, trafik eskisi gibi akmaya devam eder. Böyle anarşizan dönemlerin, otoriter yapılar tarafından çevrelenme koşuluna bağlı olan (bir şekilde, Marksizmin anarşizan nihai durumlarının mükemmel sonuçlar getiren otoriter devletler öncülüne bağlı olması gibi) basit ara dönemler olduğunu söyleyerek itiraz etmek yersizdir. Bu tür düşünce deneylerinin gayesi, anarşizmin karmaşık modern devletlerin siyasi pratiklerinden tümüyle uzak olduğuna dair yaygın varsayımdaki hatayı basit bir şekilde göstermektir.

Bu tür düzenlemeler, sadece kısıtlanmış ya da müstesna durumlarda ara dönemlerin ötesinde bir durum olarak gerçekleştirilebilir. Daha kuvvetli olan anarşist izlek, otoriter ya da baskıcı düzenlemelere hiçbir zaman gereksinim duyulmadığı yönündedir – öyleyse, böyle baskıcı ve otoriter biçimler evrensel olarak reddedilebilir. Evrensel anarşizm, burada bahsedilecek olanlar gibi daha az iddialı tikel anarşizmler için söz konusu olmayan birçok sorunla (örneğin, özellikle yoz ya da kötü olan toplumların nasıl düzeltileceği gibi sorunlarla) karşılaşmaktadır.

Zaman zaman, anarşizmin herhangi bir yerde başarıya ulaşması için (belki de aksi takdirde acımasız ya da açgözlü devletler tarafından yok edileceği düşüncesi yüzünden) her yerde başarıya ulaşması gerektiği şeklinde ilerleyen bağlayıcı tez aracılığıyla, tüm anarşizmi evrensel kılmayı amaçlayan bir çaba ortaya çıkmaktadır. Fakat bu bağlayıcı tez eleştirmenler arasında popüler olsa da, inandırıcı değildir.

Anarşizmin yönetimle, hatta iyi düzenlenmiş yönetimle bağdaşmaz olduğunu varsaymak nasıl yanlışsa, anarşizmin örgütlenmeyle, düzenlemeyle, baskıcı olmayan pozitif "hukuk"la, düzenle bağdaşmaz olduğunu varsaymak da o denli hatalıdır. Dolayısıyla anarşizmin örgütsüzleşmeyi, düzensizliği, karmaşayı, hukuksuzluğu, kaosu zorunlu olarak içerdiğine dair yaygın varsayımlar da aynı şekilde hatalıdır. Buna rağmen, tüm bu olumsuz ilişkilendirmeler anarşizmin yoz, popüler anlamlarına dâhil edilmiştir. Aynısı anarşizmin şiddet, paramiliter etkinlik ya da terörizm anlamına geldiğine dair ilişkili varsayımlar için de geçerlidir. Conrad gibi yazarlar tarafından da teşvik edilen popüler anarşist tasviri, bir Tolstoy ya da Thoreau değil, cebinde bir bomba olan telaşlı bir kurgu karakteridir. Bunlar da ne semantikte ne de genel anarşist teori ya da pratikte bir temeli bulunan, genelde mevcut siyasi sistemler içinde rahat olan ya da alternatiflerin farkında olmayan duyarsız muhalefet tarafından yayılan varsayımlar ve tasvirlerdir. Popüler bir şekilde ya da gazetecilerce anarşizmle ilişkilendirilen şeylerin

çoğu, anarşizmin ne zorunlu hatta ne de kendine özgü özellikleri olan, tercihe bağlı ilavelerden oluşmaktadır. Bu sadece olumsuz nitelemeler için değil, aynı zamanda anarşizmi nitelemek için yaygın bir şekilde kullanılan ve daha olumlu olan diğer özellikler için de geçerlidir. Bunlara anarşizmi bireycilikle, istenççilikle, kendiliğindenlikle ya da sosyalizmle ilişkilendirme çabaları örnek verilebilir.

Diğer değerli terimlerde olduğu gibi anarşizmde de –entelektüel insan ilişkilerindeki yaygın terminolojik vandalizmin bir parçası olan– anlamların karmaşıklaştırılması ya da yok edilmesi için çok fazla bir çaba gösterilmiştir. Hasarlı "anarşizm" teriminin kurban edilişine razı olmaktansa, terimi asıl kavramın el değmemiş anlamı için kurtaralım, alışılagelmiş ilişkilendirmeleri "yoz anarşizm" terimi altında tecrit edelim. Mevcut devlet sistemini destekleyen yazarlar tarafından betimlenen kurgusal anarşistlerin çoğu yozdur, dolayısıyla gerçek anarşistleri temsil etmez. Terörist olmayan birçok anarşist vardır, olanlarsa çok azdır; bölgesel yerleşik düzeni şiddetle bozmaya kararlı, tehlikeli ve sorun çıkarıcı kişiler olmayan birçok anarşist vardır; barış ve çevre hareketlerinde yer alan birçok anarşist vardır ve sayıları gittikçe artmaktadır.

Örgütlenme ve yönetim, anarşizmle tamamen bağdaşıyorsa da, en göze çarpan modern kurum – devlet– anarşizmle bağdaşmaz. Devlet, paradigmatik arşist biçimdir. İmparatorluk ve krallık gibi eski iktidar formasyonları da, sadece otoriter karakterleri, kapsamlı baskı ve şiddet kullanımları nedeniyle değil, aynı zamanda merkezî örgütlenmeleri dolayısıyla anarşizmle bağdaşmaz. Fakat anarşizmi tam olarak (Miller, 1984, s. 5'te olduğu gibi) "devlet düşmanlığı" üzerinden tanımlamak da yanlıştır. Yine bu anarşizmin bir özelliği değil, daha ziyade anarşizmin tanımlayıcı özelliklerinin devletin tikel, standart kuramsal bir nitelemesiyle bir araya getirilmesiyle türetilen, durumsal ve sonuçsal bir özelliktir. Standart (ama güçlü –ardındaki herhangi bir şey için gereğinden fazla güçlü) bir nitelemeyle, devlet:

> *bağımsız ve egemen* bir kuruluştur[:]... tebaasının haklarını tanımlamak için eksiksiz otorite iddiasında bulunur... İkinci olarak, belirli bir toplum içinde doğan herkesin o toplumu yöneten devlete karşı olan yükümlülüklerini tanımaya zorlanmasıyla, devlet *zorlayıcı* bir kuruluştur. Üçüncü olarak, devlet *tekelci* bir kuruluştur: Teritoryal alanında güç tekeli hakkı iddia eder; yanında hiçbir rakibin bulunmasına izin vermez. (Miller, 1984, s. 5)

Çoğunlukla, ulusal para üzerinde olduğu gibi başka tekel hakları da iddia eder. Böyle bir devletin kapsamlı baskıcı güçleri olan, merkezîleşmiş, otori-

ter bir kurum olması neredeyse kaçınılmazdır. Dolayısıyla, yaygın bir şekilde *en büyük* siyasi sorun olarak görülen devletin yok olmasına yönelmek, sıklıkla anarşizmin belirgin özelliği olarak kabul edilir. (Aşağıda kısaca tasvir edilecek olan, devlete yönelik anarşist eleştiriler, devletin neden böylesine bir sorun olduğunu açığa çıkartacaktır.) Anarşizmin uygulamaya girmesiyle birlikte, bu biçimde bir devlet olduğu açık olan her kurum sona erecektir.

Damıtma

"Anarşizm"in eski İngilizce'deki kullanımları, nosyonun yoz, sarhoş ve düzensiz yönünü vurgulamış ve düzensizliği muhteşem devlet düzeniyle kıyaslamıştır: "Anarşi" ve "anarşizm" sözcükleri (orijinal Yunanca anlamı hiçe sayılarak) bu anlama gelecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır (*Oxford İngilizce Sözlüğü'nün* on altıncı ve on yedinci yüzyıllardan yaptığı alıntılara bakınız). Nitekim hâlâ devam eden eski kullanım, burada damıtılmış kullanım olarak sunulanla çelişmektedir.

Teknik sunumlarda bu sorun, damıtılmış olarak "anarşi"nin ne anlama geldiğini açıklayan bir terim türetilerek kolaylıkla aşılabilir (örneğin "*anakyrie*" [2] ve "*anacracy*" [3] böyle terimlerdir). Ne var ki, burada yaygın terimin damıtılmasında ısrarcı olacağız ve eski yoz kullanımları bir kenara bırakıp terime etimolojik bir gerekçe sağlarken onu daha da arılaştıracağız. Fakat damıtma gerekçesi sadece etimolojik değildir. İhtiyacımız olan, düzensizlik için başka bir terimden ziyade "devlet" ve "siyasi düzensizlik" arasındaki sahte ikili karşıtlığı kırmaya yardımcı olacak bir terimdir. Böyle bir ikili karşıtlık, yanlış bir şekilde (çeşitli devletsiz düzen türleri gibi) başka alternatiflerin olmadığını; devletin yokluğunda siyaset teorisinin değil, yalnızca teorileştirilemez karmaşanın olacağını öne sürer.

"Anarşizm" etimolojik olarak "lidersiz ya da başsız" ya da" üst otoritesi olmayan" anlamına gelen, antik Yunanca *an-archos* sözcüğünden türemiştir. Tabii ki, kelimenin hangi biçimden türediği, genellikle bir işaret olsa da, şu anda onun ne anlama geldiğini belirlemez. (Ne de olsa anarşizm ayrı bir antik siyaset teorisi değildir; yaygın sınıflandırmalara göre aslında temel siya-

---

[2] Antik Yunanca'da *ana* – olmaksızın, olmadan - ile *kyrie* – efendi, tanrı – kelimelerin birleştirilmesiyle oluşturulan bir terim: Efendisiz, tanrısız olarak okunabilir (ed.n.).

[3] Antik Yunanca'da *ana* – olmaksızın, olmadan – ile cracy – iktidar, hükümranlık – kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşturulan terim: Hükümransız olarak okunabilir (ed.n.).

sal ideolojilerin en yenisidir.) Fakat burada etimolojik anlamı açmak, belli noktaları açıklığa kavuşturması nedeniyle değerli görünüyor. Kelime, yaygın otoriter biçimlerin herhangi birinin bir üst unsuruyla (hükümdar, prens, yönetici, lider, başkan, başbakan) yapılandırılmış ve bireyden grup biçimlerine kayan (parti, hizip, yönetici elit vb.) siyasal düzenlemeleri dışlar gibi görünmektedir.

İncelendiğinde, birbiriyle etkileşen iki odak noktası ortaya çıkar: (1) Bir üst nokta ya da merkez ve (2) bu üst noktadan, kabul edilemez olduğuna karar verilmiş (özellikle otoriter ya da baskıcı) araçlar aracılığıyla akan kontrol ya da tahakküm. Bir lider hem iktidar hiyerarşisinin en üst konumunda bulunur hem de bulunduğu konumdan otoriter kontrol uygular. Bu eliptik, çifte-odak noktasına dayanan damıtmayla anarşi, kabul edilemez üst-ast ilişkileri ya da merkezîleştirilmiş araçlar içermeyen bir yapıyı ya da örgütlenmeyi gerektirir. Daha bağımsız olan üst noktayla başlayıp bu odak noktalarına sırayla bir göz atalım.

Topolojik olarak, "üst noktası olmayan" "merkezi olmayan" anlamına gelir; çünkü topolojik dönüştürmelerle ("bükme"), üstte olan bir merkeze ve merkez olan da üstte olana dönüşür. Böylelikle anarşizm, yukarıdan-aşağıya ilişkileri dışlayarak, egemen bir merkezî yönetim gibi kontrole sahip bir merkezle yapılanan düzenlemeleri de dışlamış olur. Anarşizm böylece belirli bir anlamda merkezsizleştirmeye işaret eder. Buna bağlı olarak, merkezi yok etmek tüm yapıyı ortadan kaldırmak değildir. Merkezsiz ya da çoğul "merkezli" (federal yapılar ve benzerleri) ağ düzenlemeleri de dâhil olmak üzere, zengin bir çeşitliliğe sahip yapıların var olma ihtimalini ortadan kaldırmaz.

İleri sürülen temel özellikler dikkate değer bir şekilde mantığa da yansır; bu yapısal bir kılavuz olarak işe yarayabilir. Mantıksal ve siyasal tercihlerin bir noktada birleşmeleri, dikkat çekici olduğu kadar teknik yönden de avantajlıdır. Anaakım ("bağıntısız") mantık, üst unsurları bulunan cebirsel yapılara sahipti;, eğer söz konusu olan klasik mantıksa Boolean cebirlerine sahiptir. Bunun aksine klasik mantık paradigmasına karşı çıkan "bağıntılı" mantık böyle yapılara sahip değildir; tekabül eden cebirlerinin bir üst bileşeni içermesi gerekmez (Dunn, 1986). Yerel "merkezler"in, bölgesel düğümlerin çoğulluğu paradoksa neden olmaz.

Teknik kıyaslamalar artık mantığın çok ötesine ulaşmaktadır. Üst ya da merkezî unsurlar olmadan akla dayalı örgütlenme hem doğada (örneğin

böceklerin beyin organizasyonunda ve omurgalıların beyin yapısında) hem de birçok yapay zeka uygulamasında bol miktarda bulunmaktadır. Mantık ve bilgisayar teknolojisi, siyaset teorisinin dışında yaygın bir şekilde değer verilen şeyi, üstsüzlüğün uygulanabilir olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, yirmi birinci yüzyıl anarşizminin teknolojik açısından yüksek düzeyde gelişmiş olmasına yönelik hem niyet hem de ihtiyaç vardır.

Fakat anarşizm, yanal yapılanmadan; faal bir üstü, başı ya da merkezi olmayan siyasi bir yapıdan daha fazlasıdır. Arşinin reddinin bir kalıntısı olan bu fazlalık, aktif üst'ün işleyişine, uyguladığı kontrole, kullandığı iktidara derinden bağlıdır. Anarşistler genellikle arşinin "kabul edilemez araçlar aracılığı"yla işlememesi gerektiğinde ısrar ederler; fakat hangi araçların kabul edilemez olduğunu farklı anarşist düşünceler farklı şekillerde belirlerler. Güç, baskı, otoritarizm (ve totalitarizm gibi, bu özelliklerin herhangi birini ya da hepsini kapsayan sistemler) bunlar arasında sayılabilir. Daha ihtilaflı bir şekilde ise, bu araçların iradi olmayan, bireyci olmayan, sosyalist ya da komünist araçları da içerdiği söylenebilir. Sözlüklerde olduğu gibi burada da, seyreltilmemiş anarşizm için sadece baskıcı ve otoriter unsurlar kabul edilemez olarak alınacaktır. Bütünsel araçlar ve kabile araçları, tümüyle bireyci olanlar gibi, anarşizm için kabul edilebilirdir.

Bu iki özellik, "bir baş, üst ya da merkez olmazsa, siyasi meseleler nasıl şekillenir?" şeklindeki açık soruya anarşistin verdiği yanıt aracılığıyla birbiriyle bağlanır. Matematiksel yapı için şart olmayan fakat anarşizmin modern tanımına dâhil olan standart bir anarşist yanıt şu şekildedir: Örgütlenme, tabii ki, olmalıdır. Fakat bu örgütlenme kabul edilebilir araçlar aracılığıyla gerçekleşmelidir. Bu da baskıcı olmayan, otoriter olmayan örgütlenmeyi zorunlu kılar. Bunun anlamı, tipik olarak gönüllü ve işbirlikçi örgütlenmenin gerektiği, fakat asla zorunlu kılınmadığıdır.

Detaylandırma

Birçok anarşist teori bulunmaktadır. Zira siyasi otorite ve baskının reddi fikrine layıkıyla uyum gösteren, yanal olarak yapılandırılmış *herhangi bir* teori, anarşist bir teoridir. Yaygın olarak kabul görmüş anarşist teoriler genellikle anarşizmi belirli, daha kesinleşmiş biçimlerle sınırlandırmaya çalışsa da, "çoğulcu" anarşizm böyle yapmaz. Çoğulcu anarşizm yalnızca çoğulluğu kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda çoğulluktan toplumsal fayda sağlar.

Ancak, tüm bu anarşizmlerin hepsi eşit değere sahip değildir. Gazetecilerin hayal gücünün ürünleri olan terörist, şiddet içeren ya da kaotik anarşizm çeşitleri gibi bazı biçimler, büyük ölçüde, anarşizmin karşı çıktığı, modern tarihin kötü devletlerine büyük ölçüde benzer şekilde kesinlikle arzu edilmeyen biçimlerdir. Standart anarşizmler, anarşist sistemler yelpazesinin daha istenen ve hatta eutopik olan ucunda yer alsalar da, makbul ve hatta en çok gelecek vaat eden biçimlerin tamamını oluşturmazlar (bkz. s. 273-6). Aslında arzu edilebilir anarşizmler yelpazesi, önemli açılardan, yeni (ve daha yeşil) anarşizm biçimlerinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesine büyük ölçüde açıktır.

Anarşi çeşitleri böyle yaygın bir şekilde farklılaştıkça, bu farklılaşmış biçimlerin motivasyonları ve meşrulaştırılmaları de paralel bir şekilde farklılaşmaktadır. Bu motivasyonlar, tamamen teorik motivasyonlardan (siyasi şüpheciliğin haklı gücünü teslim etmek) pratik motivasyonlara (yereli değiştirmek); kişisel ve belki bencil motivasyonlardan (devleti sırtından ya da işinden ve kasasından atmak) diğer amaçlara dönük motivasyonlara (halkını ezen bir devletten kurtulmak) ya da (bir başka vandal devleti lağvetmek gibi) çevresel motivasyonlara kadar geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Ortak görülen motivasyonlar, anarşizmin ortak karakterine dayanmaktadır: Belki devletten, devletin tüm farklı şekillerine ve kurumlarına, belki de daha ileri giderek tüm büyük iktidar ilişkilerine doğru genelleştirilmiş bir şekilde, ezme ve tahakküme duyulan nefret ya da karşı koyma. Nitekim bazen – doğru bir şekilde, daha yumuşak anarşizmlerle alâkalı olarak– anarşinin aslında büyük iktidar ilişkileriyle, bu ilişkilerin azaltılması ve ortadan kaldırılmasıyla ilgili olduğu öne sürülmektedir; devletin baskıcı ve otoriter iktidarı, buna benzeyen tahakküm ilişkilerinin paradigmatik bir yansımasından ibarettir. Bu izleği daha da çeşitlendiren başka liberal demokratik saikler de vardır: Kısıtlamaların ortadan kaldırılması ve daha kapsamlı özgürlük özlemi; ya da iktidarın getirdiği eşitsizlikleri azaltacak olan eşitliğe duyulan arzu. Buna benzer motivasyonlar da anarşizmin farklı nitelemelerine kaçak bir şekilde girmiştir.

Anarşistlerin çoğu, tüm çıplak otoritelere ve baskılara karşı çıkmakta birleşir. Aslında "anarşistlerin devlete ve diğer baskıcı kurumlara saldırısının arkasında genellikle otorite fikrinin kendisine getirilen temel bir eleştiri bulunmaktadır" (Miller, 1984, s. 15). Anarşizm için kesinlikle değişmez olmasa da önemli olan motive edici bir neden, kökenini daha geniş içerikli bir otori-

tarizm karşıtlığından almaktadır: Hiçbir kişinin ya da örgütün diğerleri üzerinde (bir siyasi kastın) otoritesini meşru bir şekilde uygulayamayacağı teması. Bu hiçbir otoritenin meşru olmadığını etkili bir şekilde gösteren bir temadır: Devlet ya da herhangi bir kişi, bir diğerini itip kakma hakkına sahip değildir. Wolff (1970), otorite ilkesine yönelik böylesine genel muhalefeti "felsefi anarşizm" olarak adlandırır. Feyerabend'in (1975) felsefi teoride ve pratikte aynı isim altında devam eden çoğu şey karşısında farklı meydan okuyuşuna dayanarak bu terminolojinin talihsiz olduğu söylenebilir. getirdiği farklı itirazın ışığı altında talihsiz görünmektedir. Bu noktada daha ileri bir sınıflandırma yardımcı olabilir. *İlkeli* bir anarşizm, itiraz edilebilir otoriteye ya da baskıya sağlanan ilkeli, tipik olarak etik temellere karşı çıkar. İki temeli de değerlendirmek gerekir.

Otorite ilişkilerinin, tümü itiraz edilebilir olmayan birçok çeşidi bulunmaktadır. Örneğin, değerlendirmeye açık kanıtların yer aldığı daha geniş bir alana başvurarak uzmanların vardıkları sonuçları doğrulayabilecek olan bir öğrencinin, herhangi bir bilgi alanındaki otoriteyle ilişkisini düşünün. Böyle bir otorite "şeffaf" (ya da "açık") olarak adlandırılabilir; çünkü zamanı ve biraz yeteneği olan herkes, mevcut iddiaları değerlendirmek için otoritenin ötesine geçebilir. Bunlara karşı, tamamen konumlarında ya da görev yerlerinde kalmaya direten "opak" (ya da "kapalı") otoriteler bulunmaktadır; böyleleri kısmen dogmatik karakterlerinden ötürü itiraz edilebilir otoritelerdir. Bunlara çok yakın olarak ise, alışılagelmiş bir kurala ya da prosedüre ("işler böyle yürür" ya da "işleri hep böyle hallederiz") başvuran, kural kitabının ötesine geçmeye istekli olmayan ya da geçemeyen, "büyük ölçüde opak" otoriteler kategorisi bulunur. Kural-kitabı otoritelerine, genellikle alt düzeydeki görevliler arasında böyle pratikleri teşvik eden bürokrasilerde sık rastlanır. "Dolaylı opak" otoritelerde ise, meşruiyeti sağlayan prosedür bir adım daha geride durur: Daha büyük ölçüde opak olan bir otorite tarafından (incelemeye açık olmayan ya da incelenmesine tahammül edilmeyen nedenlerden ötürü) konulmuş bir kurallar dizisi bulunmaktadır.

Diğer otorite ilişkilerine ise desteklenme biçimleri (ya da desteklenme araçları) yüzünden itiraz edilebilir. Örneklemenin gücü aracılığıyla otorite uygulayan ve örneklediği şey tatmin edici olan otorite figüründe itiraz edilebilir hiçbir şey yoktur. Otorite ilişkilerinin hepsi baskı araçlarıyla, şiddet ya da şiddet tehdidiyle desteklenmez; diğer bir ifadeyle, her otorite ilişkisi, sopaya dayalı otorite ilişkisi değildir. Örneğin pasifistler şiddete karşı çıktıkla-

rı için böyle ilişkileri ahlaki temellere dayanarak reddederken, işleri halletmek için kullanılan, şiddet içermeyen, "havuç" yöntemlerine karşı benzer itirazlar yükseltmezler. Bu iki boyut arasındaki yer paylaşımı Şekil 10. 1'de verilmiştir.

Yöntemler **Desteklenme şekli**	havuç	sopa
şeffaf	Muhtemelen iyicil	Pasifist itiraz
opak	Aydınlanmacı itiraz	Liberal itiraz

Şekil 10. 1 Otorite ilişkileri matrisi

İyicil-olmayan otorite ilişkilerine –açık şekilde "otoritarizm" olarak tanımlanabilen ilişkilere– getirilen itirazların önemli ölçüde farklı tür itirazlar olacağı aşikârdır. Daha opak olan otorite ilişkilerine getirilen "Aydınlanmacı" itirazlar bulunmaktadır: Tıpkı Aydınlanma'nın hedef olarak aldığı otoriter dinî ve siyasi pratiklerde olduğu gibi, bir otoritenin gerektirdiği, önerdiği ya da iddia ettiği şeylerin gerekçesi yoktur. (Anarşizmin önemli bir kolu olan daha teorik bir anarşizm, bu düşüncenin mirasçısıdır: "Devletin gizli gerekçeleri" yeterli gerekçeler değildir.) Daha baskıcı otorite ilişkilerine karşı, pasifist şiddetsizlik savunucularından yükselen itirazlar bulunmaktadır. Her ikisine karşı ise bir tür "liberal" itiraz bulunabilir: Otoriteye tâbi olan taraf öyle ya da böyle, kabul edilmeyen nedenlerden dolayı bazen otonomi olarak açıklanan belli bir özgürlükten mahrum bırakılmaktadır (Kant'ı takip eden Wolff, 1970). Demek ki" özgürleşme" hareketleri, doğal olarak, efendilerin köleler, insanların hayvanlar, erkeklerin kadınlar, yetişkinlerin çocuklar üzerinde kurmuş olduğu otoriter güç ilişkilerini, tahakküm ilişkilerini kırmaya yöneliktir. Bunlarla aynı düzeyde olan bir başka iktidar ilişkisi ise devletlerin vatandaşlar üzerindeki otoriter iktidarıdır. Nitekim kapsamlı bir sivil özgürlükler hareketi, anarşist hareketlerle birleşecektir.

Kapalı otoriteye yönelik itirazların bir kısmı bu otoriteyi desteklemek için kullanılan ve genellikle geriye dönük yöntemleri hesaba katmazlar. İlk olarak, tam da doğası itibarıyla kapalı otoritenin etik temeli yoktur. İkinci olarak, en kayda değeri otonomi olmak üzere, muhtemelen mutlak olarak aranılan diğer şeylerle bağdaşmaz. Devlet kapalı bir otorite olarak işlediği için, bu husus otonomiden anarşizme doğru sağlam bir argüman geliştiril-

mesine alan sağlar (bu açıdan Wolff, 1970 iyi bir örnektir; birçok arşist muhalif Wolff'u gömmeye çalışmıştır).

Çok farklı baskı ve baskıcı yöntemlere karşı çıkan, çeşitli analojik itirazlar bulunmaktadır. Bunlar genellikle tamamen izin verilemez olmasa bile etik olarak istenmeyen şeyler olarak kabul edilir (krş. Dahl, 1989, s. 42).

Devlet Aleyhindeki ve Lehindeki Argümanlar

Anarşizmi, ilkeli anarşizmi savunan argümanların ötesinde savunan temel argüman devletin ve bunun sonucu olarak devlet-benzeri kurumların ayrıntılı bir eleştirisinde toplanabilir. Devletin anarşist eleştirileri şunu ileri sürer: Devlet ve devlet-benzeri kurumlar tatmin edici bir meşruiyetten yoksundur; böyle kurumlar örgütsel amaçlar için zorunlu değildir; böyle kurumlar beraberlerinde bir dizi toplumsal ve ekolojik beceriksizlik ve kötülük getirerek en uyumsuz sonuçlara sebep olur. Kısaca, devletler gereksiz ve meşru olmayan kötülüklerdir.

Ancak, devletin anarşist eleştirisi burada son bulmaz. Genellikle daha ileriye giden izleklere de yer verir, örneğin: Devletler, ayrıcalık ve zenginliği devlet iktidarıyla içsel bağı olan belirli azınlıklara yönlendiren araçlardır; toplumlar kaçınılmaz biçimde devletlere bağlı değildir, aksine devletler yerlerinden edilebilir ve hatta çürüyebilir (bununla birlikte devletlerin basitçe sönmeleri pek olası değildir).

Sonuçlardan biri siyasi yükümlülüğün sona ermesidir. Siyasi yükümlülük devlete ilişkin yükümlülük olduğu ölçüde, devletin ne olduğunun ve gerekli meşruiyete sahip olmadığının ortaya çıkmasıyla siyasi yükümlülük ortadan kaybolur.

Devlet istenmeyen bir şeydir; hatta kötülüğün ta kendisidir

Anarşistler devletlerin adaletsizlikleri, tahakkümü ve sömürüyü yerleştirip sağlamlaştırdığını ileri sürerler. Devletler zenginliğin, mülkiyetin ve ayrıcalığın korunmasını sağlayan araçlardır; zenginliği ve ayrıcalığı yukarıya doğru yeniden bölüştürür ve genellikle yukarıda bir noktada toplarlar. Devlet çalışanlarının ya da siyasal parti yetkililerinin kendileri için organize ettikleri ve devlete fatura etmeyi başardıkları, böylece adaletsiz vergilendirmeyle

karşılanan pahalı konferanslar ve geziler bunun küçük ama yaygın bir örneğidir. Devletin temel tarihsel sonuçlarından birinin toplumun belirli kesimlerinin diğerleri tarafından tahakküm altına alınması ve sömürülmesi olduğu şüphe götürmez. Kimileri bunu –tahakküm ve sömürüyü– devletin temel ve zar zor gizlenen amacı olarak görür.

Devletler, tipik olarak yozdur. Şu an birçok devlette, örneğin Avustralya'da, epey bir yolsuzluğu ortaya çıkarmış olan soruşturmalar yürütülmektedir; geri kalan devletlerin çoğunda da *ilk bakışta* benzer soruşturmalara sebebiyet verecek vakalar bulunmaktadır. Bu yeni bir fenomen de değildir; açığa çıkan bu yolsuzluklar genellikle eski ya da devam etmekte olan skandallara benzemektedir.

Devletler son derece masraflıdır, bölgesel kaynaklar ve dolayısıyla yerel çevreler için büyük harcamalara neden olmaktadır. Daha yoksul bölgelerde ise sadece ağır bir yük değil, aynı zamanda yoksulluğun temel bir nedeni hâline gelmektedirler. Doymak bilmez iştahlarının nedenlerinden biri hak ettiklerinden daha fazla karşılık alan ve çoğu zaman verimsiz çalışan devlet çalışanlarının fazlalığıdır. Buna bağlı bir diğer neden ise, birçok devlet işletmesinin az masraflı ve verimli olmaktan çok uzak olması, bunun yerine bünyesinde birçok tekrarı, geciktirici unsuru ve ölü yükü barındırmasıdır. Tüm anarşizm türleri altında, boyun eğmekte olan halkların üzerine yüklenmiş olan bu yüksek maliyetli yükler ortadan kaldırılacaktır. Organizasyon masrafları önemli ölçüde azaltılacaktır.

Aşırı güce sahip olan devletler, daha fazla merkezîleştirme, daha fazla kontrol, ek yetkiler ve benzeri yollar aracılığıyla daha fazlasını biriktirmeye ya da biriktirmeye çalışmaya devam etmektedir. Kuvvetlerin ayrışması, kısmen dağılması ve sınırlanmasıyla elde edilen güçler ayrılığı ilkesi aşırı güce verilen açık karşılıklardan biridir. Dinin devletten, yürütmenin yargıdan ayrıldığı modern uygulamalar güçler ayrılığının geniş ayrıştırma prosedürlerini resmeder. İşlevsel dağılma, diğer bir ifadeyle, güçlerin özel işlevlere ayrılması güçler ayrılığını daha da ileri taşır ve sonuç olarak ortaya çıkan bölümlerin güçlerini keskin bir şekilde kısıtlayarak bu ayrılığı devam ettirir. Kurumsal budama, merkezsizleştirme ve federasyon aracılığıyla iktidarı azaltmayı amaçlayan erken anarşizmle birleştirilebilir. (Bunu ilerleyen sayfalarda göreceğiz.)

Devletler gündelik yaşam üzerindeki önemli dayatmalar arasında yer alırlar. Gündelik yaşamın içine izinsizce girerler ve zorlayıcıdırlar. Bunun en

güçlü ifadesini Proudhon'un devlet yönetimine getirdiği ünlü eleştiride buluruz:

> YÖNETİLMEK; her etkinlikte, her alışverişte işaretlenmek, kaydedilmek, yazılmak, vergilenmek, damgalanmak, ölçülmek, numaralandırılmak, değerlendirilmek, ehliyetli kılınmak, onaylanmak, uyarılmak, yasaklanmak, yeniden düzenlenmek, düzeltilmek, cezalandırılmaktır. Kamu yararı bahanesiyle ve genel çıkar adı altında, vergilendirilmek, eğitilmek, fidye ödemek, sömürülmek, tekelleşmek, gasp edilmek, ezilmek, gizemlileştirilmek, soyulmak ve sonra en ufak bir direnişte, ilk şikayet sözcüğünde baskıya uğramak, ceza ödemek, hor görülmek, rahatsız edilmek, izlenmek, taciz edilmek, dövülmek, silahsızlandırılmak, boğulmak, hapse atılmak, yargılanmak, hüküm giymek, vurulmak, sınır dışı edilmek, kurban edilmek, satılmak, ihanete uğramak ve üstüne üstlük alay edilmek, dalga geçilmek, hakarete uğramak ve onursuzlaştırılmaktır. İşte yönetim budur; adalet budur; ahlak budur. (1923, s. 294)

Bunun sonucu olarak, kansere benzeyen devletin küçültülmesi, düzenlemelerin azaltılması yoluyla devletin bazı parçalarının ortadan kaldırılması, kamu teşebbüslerinin satılması ve benzer yönde sürekli devam eden talepler bulunmaktadır. Anarşistlerin bakış açısından, böyle taleplerle ilgili iki sorun bulunur. İlk olarak, bu talepler yeterince ileriye, devlet etkinliğinin tamamen sıfıra indirilmesine ulaşamaz: Karakteristik olarak, devletin büyük şirketlere destek olan kısımlarını muhafaza ederler. İkinci olarak, yanlış yolda ilerlerler: Şirket destek ağlarını (örneğin sınırlı sorumluluk, grevi sınırlayıcı yasalar) yok etmektense sosyal güvenlik ağlarını ortadan kaldırırlar.

Kamu mallarını sağladıkları öne sürülerek desteklenen devletler, çoğunlukla, çevrenin korunması ve sağlığı ile toplumsal adalet için kötü haber anlamına gelmektedir. Dahası, boyun eğen halkları yalnızca askerî etkinlikler ve benzerleri aracılığıyla değil, daha sinsi bir şekilde, nükleer ve dev kimyasal endüstriler gibi tehlikeli endüstrileri destekleyerek ve teşvik ederek önemli tehlikelere ve risklere maruz bırakmaktan da sorumludurlar.

Devletler çoğunlukla, tekbiçimlilik için ağır baskı uygularlar; çoğulluğu ve kültürel farklılıkları yok etme eğilimi gösterirler. Bu baskılar bir devlet tarafından, dış ya da iç düşmanlarına karşı sözüm ona ulusal birlik çıkarlarını gözetmek için uygulanır. Devletlerin en liberali bile, savaş gibi kriz anlarında azınlıkların hayatlarını zorlaştırma eğilimi gösterir. Her zaman için, ulusal değerleri, devlet çıkarlarını ve devlet değerlerinin ortak bir şekilde özümsenmesini ve benimsenmesini savunurlar. Böyle uygulamalar sadece vatandaşlık törenlerinde ve ulusal spor etkinlikleri ya da dinî etkinlikler gibi

diğer devlet ritüellerinde değil, daha da önemlisi, ilköğretimde oldukça yaygındır.

Devletler, savaşların en büyük kaynağıdır, kesinlikle kötü fakat sözümona kaçınılmaz olan büyük savaşların en büyük kaynağıdır. Savaş araçları olan askerî teknolojinin ve silahların başat tedarikçileridir. Genel hatlarıyla, bir devlet ne kadar güçlü ve "ileri" ise, silah üretimi ve ihracatıyla o kadar iç içedir. Devletler olmasaydı nükleer silahlar olur muydu ve dolayısıyla kullanacak silahlar olmasaydı nükleer savaş olasılığı olur muydu; işte bu şüpheli.

Öte yandan, devletler daha makbul bir uluslararası düzen için ciddi bir engel teşkil etmektedir. Daha fazla ve daha makbul uluslararası düzenleyici örgütlerin bulunmaması "esasen ulus-devletlerin iktidarlarından feragat etmekteki isteksizliklerinden ve çok güçlü devletler tarafından tahakküm altına alınma tehlikelerinden kaynaklanmaktadır. Ulus devletler uzmanlaşmış [bölümlere] dağılmış olsaydı, dünyanın çoğu sorununun özelleşmiş uygun [örgütler] tarafından çözülebileceğine inanmamamız için bir neden olmazdı" (Burnheim, 1986, s. 221).

Buradan iki sonuç çıkıyor. İlk olarak, devletler salt var olmaları ya da evrimleşmiş olmaları nedeniyle tarihsel olarak meşrulaştırılamaz. Var olan fakat makbul olmayan şeyler, mesela insan yapısı ya da doğal afetler meşruiyetten ve bazen geçerlilikten yoksundur. İkinci olarak, devletler doğrudan faydacı bir zeminde meşrulaştırılamazlar. Zira maliyetlerin ön değerlendirilmesi yapıldığında devletler hiç de kârlı bir pazarlık unsuru gibi görünmezler. Bu özellikle siyasi amaçlarla vatandaşlarını hapseden ya da onlara işkence ve benzerlerini uygulayan (ve hiç de istisnai olmayan) kötü devletler için doğrudur. Telafi edici faydalar nerede? Bu kötü devletlerin yokluğunda gerçekten de önemli ölçüde daha kötü bir durumda mı olurduk, yoksa çok daha iyi bir durumda mı? Görünüşe göre, bilhassa devletler olmadan da (devletlerin engellediği, alternatif, devletçi-olmayan düzenlemelere ya da devletlerin gaspettiği sistemlere fırsat vererek) geçinebileceğimizi düşünürsek pek de kötü bir durumda olmazdık. Fakat devletleri savunan argümanlar, doğaları itibarıyla, genellikle bu kadar doğrudan bir şekilde faydacı ya da basitçe tarihsel değildir. Bu tür argümanlar, durumu sanki devlet örgütlenmesinden vazgeçebilirmişiz ve genelde, böyle yaptığımızda daha iyi bir durumda olabilirmişiz gibi göstermektedir. Ancak hemen karşı

argüman gelir: Görünenin aksine, devletin kucağı olmadan yapamayacağımıza, devletlerin zorunlu olduklarına kanaat getirilir.

Devlet yeterli gerekçeden yoksundur

Devlet, kendini gerekçelendiren bir nesne değildir. Fakat devleti gerekçelendirmeye yönelik argümanların hiçbiri de ikna edici değildir. Tanıdık bir izlekte, devletin sorunlu olduğu kabul edilmekle beraber gerekli bir kötülük olduğu ileri sürülür. Ancak bunun zıttı daha doğruymuş gibi görünmektedir: Devletler genellikle kötü olmakla beraber hiç de zorunlu değildir. İddia edilen zorunluluğun ne kadar zayıf olduğunu daha da vurgulamak gerekiyor. Zira mantıksal modellemelerdeki ve diğer dünyaların ("sanal devletler" ve benzerleri de dâhil olmak üzere) bilgisayar simülasyonlarındaki ilerlemelerle birlikte, modern devletler olmadan örgütlenebilen, erişilebilir dünyaları tasavvur etmek gitgide daha kolay bir hâl almaktadır.

O hâlde zorunluluğun biraz daha *pragmatik* bir türde olduğuna hiç şüphe yok –örneğin insanların ortaya çıkmakta olan özelliklerine, insan doğasının tuhaflıklarına hitap eden; yüksek yoğunlaşma ve kapsamlı kısıtlılıklardan kaynaklanan olumsuz durumlarda kendini dayatan bir "toplumsal insan zorunluluğu". (Tabii ki, devletlerin kendileri için bir yol bulabildiği durumlar vardır.) Dikkat edilirse, devleti savunan argümanlar böylesine zayıf bir pragmatik "zorunluluğun" bulunduğunu açığa çıkartmaktadır; fakat bundan daha fazlasını yapabilecekleri söylenemez. Ayrıca devletlerin dışında yer alan değişmez vahşi durum ("doğa durumları" ve benzerleri) ile insan motivasyonu ve pratiği (insanın bencil, çıkarcı, açgözlü ve çoğu zaman bayağı karakteri) hakkında inandırıcı olmayan, güçlü varsayımlarda *bulunurlar*.

Birkaç anlaşılmaz metin haricinde devleti gerekçelendirmek için daha ciddi bir çaba artık pek görülmüyor. Çağdaş kurumsal düzenlemeler dâhilinde devlet (tıpkı Büyük Bilim gibi) ortaçağa ait düzenlemeler kapsamındaki Tanrı gibi izaha gerek duymayan bir şekilde kabul edilir. Fakat iyi olarak kişileştirilen ve böylece dünyadaki kötülüğün kapsamıyla büyük bir sorunu olan Tanrı'nın aksine, devletin sorunlu ve dünyadaki kötülükle ilişkisiz olmaktan çok uzak olduğu kabul edilmektedir. Böylesine sorunlu bir nesne sadece varsayılarak ayakta duramaz. Tanrı'nın ontolojik kanıtına tekabül eden, devlet lehine (kendisinden daha mükemmel bir örgütsel yapının var olamayacağı gibi) bir sav da bulunmamaktadır. Alman idealistlerin

kusurlu imgelemi dışında böyle bir Süper Devlet yoktur: Mevcut devletlerin hepsi açıkça ve yüksek derecede kusurludur; insan tarafından gerçekleştirilen tüm devletler birbirine benzer.

Bizatihi devletin modern siyasi düzenlemelerin kabul edilmiş ve merkezî bir parçası olarak kurumsallaştırılmasının bir sonucu olarak, kanıtlama mecburiyeti garip bir şekilde tersyüz olmuştur. Devleti gerekçelendirme çabaları tam anlamıyla ideal ve akademik bir hâle bürünmüş, bundan böyle ciddi bir mesele olarak alınmamaya başlanmış ve böylelikle insanın toplumsal yaşamının (tabii ki, devletler varken sürdüğü gibi) devletler olmadan da iyi ve düzgün bir şekilde sürebileceğini kanıtlama mecburiyeti anarşistlere devredilmiştir.

Anarşistler devletlerin yokluğunda iyi toplumsal hayatların yaşanabileceğine dair bir izah sunmaktan muaf değilken (zira peri masalları dışında, devletsiz bir ortamda iyi hayat plansız bir şekilde birden ortaya çıkmaz) devletçiler de devletin kendisinden başlayarak *de facto* devletçi düzenlemeleri gerekçelendirmekten muaf değildir. Devleti pragmatik olarak zorunlu olduğu temelinde gerekçelendirme çabaları genellikle aşağıdaki biçimlerden birini alır.

İdeal yeniden inşalar

Devletin gerekçelendirilmesi bazen, devletin mitolojik gelişimini hayali bir devlet öncesi durumdan çıkartan ideal yeniden inşalara ya da siyasi düşünce deneylerine dayanır. Bu inşaların en bilinenleri (Hobbes, Rousseau ve en son olarak Rawls'un) toplum sözleşmesi teorileridir: Bir toplumun bireysel üyeleri yasal olarak uygulatılabilir, kendileri ve tüm çocukları için vazgeçmesi mümkün olmayan bir sözleşme yapıp devleti esasen bir güvenlik düzenlemesi olarak kurarlar (Gough, 1936, buna benzer gerekçelendirme girişimlerinin 2000 yıllık tarihini inceleyip hiçbirinin başarılı olmadığı sonucuna varır). Daha sonraki versiyonlarda ise tasarlanan durumlarda birçok görüşme ve pazarlık bulunur; insanlar başlangıçta biraz adalet sağlama çabasıyla ayırt edici birçok özelliklerini ve donanımlarını kaybederler (Rawls, 1971).

Sözleşme teorilerinin farklı bir çeşidi ise bazı devlet düzenlemesi türlerini *sanki* ideal bir şekilde ortaya çıkmış gibi gerekçelendirir. Bu teoriler devleti (uygun bir şekilde tasarlanmış olan) devlet-öncesi düzenlemelerden bir çeşit süper-sigorta şirketi olarak doğal bir biçimde doğmuş şekilde geriye

doğru gerekçelendirirler. Örneğin minimal devlet, aralarından birinin öyle ya da böyle bir tür "görünmez el" aracılığıyla bir tekel kazandığı, devlet-benzeri güvenlik kurumlarından oluşan bir grubun rekabetinden evrimleşmiştir ve risk ve tazminata ilişkin sigortayla ilgili argümanlar aracılığıyla geriye doğru gerekçelendirilir (Nozick, 1974).

Hemen burada, modern devletlerin böyle "doğal" ya da sözleşmeye dayalı bir yolla ortaya çıkmadıklarını belirtmek gerekiyor. Çoğu zaman fetihle ya da sömürgeleştirme aracılığıyla (birkaç istisna dışında) pek de bir hoşluk, aydınlık ve seçenek sunmadan, askerî yöntemler kullanılarak dayatılmıştır. İdeal yeniden inşalar ya da mitik tarihler de, sonuç olarak ortaya çıkan bu devlet iktidarı konfigürasyonlarına pek meşruiyet sunamamaktadır. Zira bu şekilde tarif edilen devletler, çoğu insanın yönetimi altında buhranla yaşadığı devletlerden çok farklıdır.

Her halükârda söz konusu argümanlar başarılı değildir. Bu argümanlar, çağdaş mantığın standartlarına göre fevkalade boşluklarla doludur; tamamıyla inandırıcılıktan uzak varsayımlara (örneğin, devlet harici durumlardaki koşulların ne kadar sefil olduğu, bu durumda mülkiyetin nasıl bölüştürüleceği vb. yönündeki varsayımlara) dayanır. Bu boşlukların daha ileri (dahası, tartışmaya açık) varsayımlarla kapatılabileceğine hiç şüphe yok; fakat böyle analitik bir çalışma henüz denenmemiş ve değerlendirilmemiştir. Bu arada devlet, gerekçelendirilmemiş bir şekilde işlemeye devam etmektedir.

Her halükârda bu tür argümanlar karakteristik olarak, pek mümkün görünmeyen, hatta çelişkili özellikler sergilemektedir. Örneğin katılımcılar güvenlik nedeniyle siyasi bir devlete rıza gösterirken, diğerlerinin dağıtılarak alınan güçlerine nazaran kendileri için çok daha tehlikeli bir kurum oluşturmaya girişmiş olurlar. Muhtemelen bir devlet kurmak için toplum sözleşmesi yapacak kadar akıllı olan kişiler, bir canavarı işe almanın getireceği sorunları önceden görecek ve sonuç itibarıyla devletten uzak duracak kadar da akıllıdır.

Nihayet bu savlar bir şekilde düzeltilse bile, modern devletin gücüne ve karmaşıklığına ulaşabilecek bir kurum oluşturmaz. Devleti savunan argümanlar, genelde, sadece daha minimal kalan, belirli önleyici ve düzenleyici güçlere sahip olan bir devlet tesis ederler. Böyle minimal bir devlet, iktisatçıların devletlerden beklediği iyiliklerin çoğunu sağlayamazdı; hatta sosyalistlerin beklediği iyiliklerin çok daha azını sağlayabilirdi. Şüphesiz ki, bu ar-

gümanlar çoğu vatandaşın zorla tâbi tutulduğu tam teçhizatlı, devletlerin kendi meşru olmayan yağmacı faaliyetleriyle toplamış olduğu güçlere sahip ezici paternal bir devlet oluşturmamaktadır. Bu bakımdan da, devleti savunan argümanlar Tanrı'nın varlığını savunan argümanlarla benzerlik gösterir (Routley ve Routley, 1982). Deistik savlar karakteristik olarak sadece gayet minimal bir "o ki" kurarlar (tabii eğer herhangi bir şey kuruyorlarsa): Bir ilk neden, en mükemmel nesne, evrensel bir tasarımcı, "saatçi" ve benzerleri. Tanrı'ya atfedilen güçlerin ya da özelliklerin çoğunu tespit etmek için hiçbir şey yapmazlar.

Devletin kaçınılmaz işlevleri

Devleti meşrulaştırmayı deneyen ikinci bir yaklaşım, devletin yerine getirdiği işlevlerle ilgili olarak dile getirilir. Devlet bunun ya da şunun *için* zorunludur. Özellikle (kamu düzeninin korunmasını da içeren ancak, bununla sınırlı olmayan) kamu mallarının en uygun şekilde karşılanması için zorunludur.

Bu önemli argüman türünün, zorunluluğu kanıtlamaya kalkışmasına gerek olmadığına dikkat edilmesi gerekiyor. Daha kötü olan devletlerin işleyişi göz önüne alındığında, toplumların sadece kamu mallarının optimal düzeyde tedarik edilmediği durumlarda değil, aynı zamanda bu malların devlet tarafından çok az tedarik edildiği durumlarda da faaliyet gösterebildiği apaçık ortadadır. Dahası, modern devletlerin kamu mallarının optimal düzeyde tahsisine uzaktan da olsa yaklaşabilecek herhangi bir hizmet sunmadığını ancak pervasız bir arşist iddia edebilir. Buradan iki sonuç çıkarılabilir. İlk olarak (oyun teorisine dayanarak işleyen argümanlar gibi) optimal tahsisin olduğunu varsayan meşrulaştırıcı denemeler tamamen gerçek dışı oldukları için geçersiz olurlar. İkinci olarak, anarşist alternatiflerin, devletçi rakiplerini mağlup etmek için optimal tahsisi sağlamasına gerek yoktur; aslında bunun yalnızca devletin kamu mallarını sağlamakta oldukça zayıf kalan tavrını aşabilmekle ilgili bir konu olduğu söylenebilir.

Devleti kamu mallarını sağlama rolü bağlamında gerekçelendirmeye çalışan argümanların çoğu, özelin bireyler ya da bireysel şirketler aracılığıyla, kamusalın ise devlet aracılığıyla sağlandığı, bireycilikten kaynaklanan yanlış bir özel/kamusal ikili karşıtlığına dayanmaktadır. Fakat bu ikisinin arasında toplumsal birçok gruplanma yer alır: Kulüpler, topluluklar, sendikalar, dernekler, klanlar, kabileler ve benzerleri (Buchanan, 1965; Pauley, 1967;

McGuire, 1974). Böyle gruplar da geniş anlamda kamusal addedilen toplumsal mallar sağlayabilir.

Modern devlet yaklaşık olarak bireyciliğin canlı ve modern biçimleriyle yükseldiği dönemde ortaya çıktığı için devleti savunan argümanların birçoğunda ağır bir bireyci kurgunun varsayılması şaşırtıcı değildir. Bu argümanlar arasında öne çıkan bir grup "tutuklunun ikilemi" durumları üzerine ortaya konulan, dolayısıyla da "müştereklerin trajedisi"ni de içeren çeşitlemelerden oluşur (Hardin, 1982; krş. Taylor, 1987). Bu argümanlar, genel olarak şu şekilde ilerler: Önceden düzenlenmiş belirli (oyun-teorik) ortamlarda kendi başlarına faaliyet gösteren, yine kendi başlarına bağımsız olarak faaliyet gösteren diğer bireylerle sadece sınırlı bir şekilde ilişki kuran bireyler, eğer süratle bir devleti temsil ettiği varsayılan bir dış etki tarafından hizaya getirilmezse, zaman zaman ciddi biçimde idealin altında kalan kararlar vermek ya da idealin altında kalan pratikleri yerine getirmek zorunda kalırlar. Bu argümanlar (Taylor'ın da [1982] gösterdiği gibi) kendi içlerinde bile ikna edici değillerdir.

Bağımsız bireysel faaliyetlerden ya da bireysel rekabetten kaynaklanan sorunların çözümü için devletin ne zorunlu ne de yeterli olduğu bu önemli argümanların ayrıntılarına girmeden de, açıkça görülüyor olmalı. Devlet yeterli değildir; çünkü müştereklerin trajedisi (örneğin, rekabet hâlindeki balıkçılar, çiftçiler ya da şirketler tarafından ortak kaynakların aşırı kullanımı) devlet varken de süratle gerçekleşebilir, hatta devlet etkinliği aracılığıyla teşvik bile edilebilir. Zorunlu değildir; çünkü ikilemde ya da trajik durumlarda bulunan bireyler arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkileri, devletin hiçbir rol oynamadığı çeşitli yollarla ortaya çıkarılabilir ve düzeltilebilir; örneğin iletişim kanalları kurarak –ilgili örgütler aracılığıyla sosyal faaliyetler, uzlaşı ve anlaşmazlık çözümü sağlayarak. (Çoğunlukla böyle ilişkiler devletin dâhil olmasından ya da dâhil edilmesinden önceki benzer gerçek hayat durumlarında her halükârda görülmektedir.) Bu aynı zamanda, devletin yokluğunda çözülmesi gerekecek olan böylesi ikilemleri anarşizmin nasıl çözebileceğini de göstermektedir: Devletin yerine hizmet verecek olan alternatif düzenleme, yapı ve örgütlenmeyi getirerek.

Modern siyaset teorisinin en büyük yalanlarından biri, kamusal düzen de dâhil olmak üzere yeterli kamu mallarının temini için devletin, merkezî bir baskı tekeliyle birlikte zorunlu olduğunda ısrar eden izlekte saklıdır. Zira gerekliymiş gibi görünen ve argümanların öne sürdüğü şeylerin çoğu, şunun ya da bunun için gerekli olan belirli türden malları idare eden belirli

örgütlerdir. Hasar verici suçu kontrol etmek de dâhil olmak üzere, belirli türden kamu mallarının düzgün bir şekilde idaresini ya da üretimini sağlamak için toplumların kendi aralarında (müzakereler, ya da müzakere başarısız olduğunda tanınan arabulucular aracılığıyla) koordineli uzmanlaşmış kuruluşlar oluşturup düzenleyememesinin topluma içkin bir nedeni yoktur. Böylesi kurumların her biri destek aldığı tabandan, örneğin demokratik bir şekilde kabul görmek vasıtasıyla saygınlık kazanabilir. Böyle bir kurum yaptırım ve benzeri kabul edilebilir araçlar vasıtasıyla tavsiye ve kararlarının ifasını güvenceye almayı amaçlayacaktır; böylece diğer tanınmış kurumlarla işbirliği içinde harekete geçebilecektir (Burnheim, 1986, s. 221).

Böyle kuruluşların uluslararası alanda gayet başarılı işleyen birçok örneği bulunmaktadır. Posta ve iletişim düzenlemeleri Kropotkin'in (1970) en gözde örnekleri arasında yer almaktaydı (Baldwin, 1970). Artık uluslararası ilişkiler üzerine modern akademik literatürde de "anarşi altında işbirliği" için zengin olanaklar bulunduğunu doğrulayan birçok çalışma yer alıyor (Oye, 1986). Burnheim'in (1986, s. 221) dikkate aldığı bir diğer örnek ise uluslararası spor alanındadır. Belirttiği gibi, her büyük spor için oyunun kurallarından, yarışmaların idaresine kadar çok çeşitli konuları düzenleyen uluslararası bir kuruluş bulunmaktadır. Buna benzer kuruluşlar hizipleşmeye ve çekişmelere elbette açık olsalar da, bunlar nadiren büyük sorunlar oluşturur. Dahası, bu kuruluşların yaptıkları düzenlemeler, yarışmacıları düzenledikleri etkinliklere katılmaktan men etmek dışında, kurallara uymayı sağlayacak çok az yaptırımları olmasına rağmen genellikle başarılı olur.

Küçük topluluklar dışında da uygulanabilir olan bir anarşizmin böyle alternatif bazı örgütsel ve toplumsal düzenlemeler gerektirdiği görülüyor. Eğer böyle bir sistem devamlılık gösterecekse, bu sistemin bir devrimden kendiliğinden doğan bir dizi amaçsız düzenlemeden daha fazlası olmaması durumunda, başarı şansı hayli zayıftır. Fakat devlet büyüdükçe böyle alternatif düzenlemeleri zayıflatmaya ya da yok etmeye eğilim gösterir. Buna bağlı olarak insanlar daha önce kendilerinin yapmış ya da yapmak için diğerleriyle bir araya gelmiş olduğu şeyleri, gittikçe daha fazla devletten beklemeye başlarlar. Devlet yine, tıpkı diğer kalıcı sistemler ve ekosistemler gibi, hayatta kalmak için uygun koşulları kurmaya devam eder: Toplumsal ve hatta bireysel faaliyetler ve işlevler için ihtiyaç duyulan olmak.

Devletin temel işlevleri: Kamu düzeni ve savunma

Artık devlet kurulmuş olduğu için bu toplumsal ikamelerin çoğu tedavülden kaldırılma tehdidi altında. Uysal devletler ekonomik rasyonalizmin ideolojik baskısı altında, bir kısmı vatandaşların temel sağlık ve barınma ihtiyaçlarını karşılamak için zorunlu olan ve daha önce zorunlu devlet işlevleri olarak kabul edilmiş işlevlerin gitgide daha fazlasını şirketleştirmeye, özelleştirmeye ya da devretmeye çabalıyorlar. Fakat tuhaf bir şekilde, piyasanın büyülü kabiliyetleri de dikkate alındığında, vergilendirme ve para arzı, savunma ve kamu düzeni gibi birkaç temel devlet işlevinin dokunulmazlığı baki kaldı. Mali organizasyonun (tarihsel bir şekilde) devlet kontrolünden, toplumsal ya da özel idareye ya da topluluk idaresine nasıl devredileceğini görmek özellikle zor değilken, kamu düzeni, mülkiyet güvenliği ve savunma, aslen devlet işlevleri olarak kabul edilir: Bunlar daha cılız olan minimal devletin, devletin budanmasına özel olarak boyun eğmeyen işlevleridir. Bu her zaman böyle değildi (devletin polis gücü yeni bir gerici gelişmedir) ve böyle olmak zorunda da değildir.

Devlet lehine görünüşte güçlü olan bir diğer argüman ise benzer (oyun ve tercih karışımı teorik) kaynaklardan türemiştir ve devletin bu asli işlevler (örneğin suç ve yolsuzluk gibi toplumsal kötülükleri kontrol etmek ve sınırlamak) için zorunlu olduğunu ileri sürer. Ancak dikkat edin; hayatın bu yönlerinin devlet yönetimi altında ortadan kalkacağı varsayılmamakta, böylelikle hoşgörülebilir düzeylerle, çeşitli kontrol seviyelerinin maliyet-fayda oranları (hiçbir kontrolün olmadığı noktaya kadar) ve benzerleriyle ilgili sorular ortaya çıkmaktadır. Yine dikkat edin; yolsuzluğu ve suçu sınırlandırmaktan böylesine uzak olan tipik devletin kendisi bunların en büyük kaynaklarından biridir. Devlet; yapısı, gücü, genişliği ve karakteri itibarıyla, ortadan kaldırması beklenen kötülüğün, örneğin suçun büyük bir kısmının sebebidir.

Bunun birkaç farklı nedeni var. Bir neden, devletin partizan bir ahlakın koruyucusu olma eğilimi göstermesi ve bir "ahlaki azınlık" dışında kimse tarafından hiç de suç sayılmayan, bunun yerine mağdursuz suçlar olan şeyleri kovuşturmaya çalışmasıdır; böylelikle bir dizi tıbbi, cinsel suç ve uyuşturucu suçu ortaya çıkar. Bir başka neden, devletin şaibeli tekellerini korumak için hareket etmesidir: Bir dizi banka, kumar suçu ve benzeri suçlar da bu nedenle ortaya çıkar. Yine bir diğeri, devletin büyük eşitsizlikler ile servetin ve kaynakların özelleştirilmesini içeren toplumsal sonuçları desteklemesidir: Mülkiyet suçu da böylelikle ortaya çıkar.

Anarşistlerin tümü bu suçların arkaplanı olan devletin ve onun "kanun ve nizam" görevlilerinden oluşan ordusunun ortadan kaldırılması gerektiğinde hemfikirdir. Bu kapsamlı aygıtın yerini, eğer alacaksa, neyin alacağı konusunda farklılaşırlar. Farklı anarşizm türleri farklı öneriler sunmak durumundadır. Kapsamlı özel mülkiyet kurumunun kaybolduğu komünist biçimlerde mülkiyet suçları da bunun üzerine yok olacaktır; sınırsız mülkiyet birikimine izin veren bireyci biçimlerde ise mülkiyeti koruma amaçlı bazı prosedürlerin sağlanması gerekecektir. Ancak yine, mülkiyetin gerekli korunmasını sağlamak için devlete başvurmaya nazaran çok daha az zorlayıcı birçok yol bulunmaktadır. Bunların biri aynı zamanda etkisiz polis koruması için de ücret ödeyerek parasını boşa harcayan, birçok yerde etkisiz bir şekilde işleyen sigortadır. Bir diğeri ise mahalle temelli toplumsal güvenlik ya da topluluk güvenliğidir.

Teritoryal savunma da dâhil olmak üzere diğer güvenlik çeşitlerinde olduğu gibi mülkiyet güvenliği konusunda da farklı anarşizm türleri birbirleriyle uyuşan farklı biçimleri önerecek ve bu biçimlerle deney yapacaktır. Toplumsal ve bireyci türlerin ikisi de kurumsal düzenlemeler aracılığıyla savunmayı işletecektir: Toplumsal türler sadece ilgili alanın savunması için düzenlenmiş işlevsel kuruluşlar aracılığıyla; bireyci türler ise bir dizi savunma şirketi aracılığıyla. Bu tür düzenlemelerin her biri çeşitli biçimlerde ve seviyelerde savunmaya olanak sağlar (bireyci türlerde bu, neyin satın alındığına bağlıdır). Özellikle toplumsal düzenlemeler daha ılımlı anarşizmle oldukça uyumlu ve daimi ordular tarafından yaratılan ciddi siyasi sorunlardan zarar görmeyecek bir konumda bulunan, istikrarlı bir toplumsal savunmaya olanak sağlar (Sharp, 1990).

Gerçekten de pratik bir alternatif yoktur

Tabii ki bu, bir devlet için meşruiyetten ziyade bir bahanedir. Buna rağmen devleti savunanlar bu bahaneye ciddi bir şekilde bel bağlarlar. Anarşizmin pratikte işlemediğini iddia eder, böylelikle uygulanamaz olduğu sonucuna varırlar. İkisi de doğru değil. Modern devletler döneminden önce anarşizm bazı yerlerde, örneğin Amerika kıtasının ve Pasifik'in bazı kısımlarında, gayet iyi uygulanmış gibi görünüyor. Devletlerin modern zamanda ortaya çıkışından beri, anarşizme ulusal düzeyde uygulama açısından çok az şans tanındı; fakat anarşizm ulusaşırı seviyede, çarpıcı bir şekilde geçerliliğini korumaktadır (Luard, 1979, s. 163).

Küçümseyici pragmatik bir argümana göre, basit ilkel toplumlar devlet yapısı ya da örgütlenmesi olmadan da işlemiş olabilirler; fakat modern sanayi toplumlarının pratikteki işleyişi için bu kesinlikle söz konusu olamaz. Yakın zamanlardaki hiçbir anarşist toplum işlememiştir. Buna kısa bir yanıt olarak, yine, çok azının başarılı olma fırsatına sahip olduğu verilebilir. Modern devlet tahakkümü altındaki toplumlarda toplumsal deneylere olağanüstü derecede az alan bırakırlar. Dahası, anarşist toplumların biraz gelişim şansı bulduğu yerlerde (bastırılmadan önce İspanya'da kısa bir süreliğine olduğu gibi), bir kısmının bir dereceye kadar iyi işlediği görülmektedir.

Uluslararası seviyede, anarşi birçok nesil boyunca işlemiştir. Düzenlemeler *işlemektedir*: Bu bağlamda nadiren ideal olsalar da başarılılardır. Uluslararası düzen anarşizandır; çünkü baskıcı bir hükümet ya da otoritesi yasa yoluyla uygulatıcı bir güçle desteklenen, otoriter bir siyasi topluluk yoktur. Bunun yerine uluslararası düzen anarşinin başlıca örneğidir. (Bu harikulade bir örnek değildir, ama çoğu devlet de arşinin müthiş örnekleri değildir.) Bu, devlet gibi iyi düzenlenmiş bir otorite lehine öne sürülen (Hobbes'unki gibi) bir dizi argümana çarpıcı ve geçerli bir karşı örnek sunabilir (Oye, 1986).

Evet, uluslararası düzen oldukça yetersizdir. Buna bağlı olarak şu ya da bu türde yeni dünya düzenleri için tekrarlanan çağrılar bulunuyor. Fakat (devletler aleyhine dile getirilen bir tümdengelimci argüman aracılığıyla) uluslararası düzenin devletlerin gücü ve uzlaşmazlığından dolayı bu kadar kötü olduğu ikna edici bir şekilde ileri sürülmüştür. Daha iyi bir dünya düzeni için standart tavsiye, bunun daha güçlü uluslararası kurumlar aracılığıyla sağlanmasıdır. Öte yandan, dünya düzeninin içinde bulunduğu sorunun teşhisinden aynı derecede haklı bir şekilde çıkarılabilecek alternatif bir tavsiye, devletlerin aşındırılması ve devlet egemenliğinin ortadan kaldırılması çağrısında bulunan, anarşist bir reçetedir.

Pratikte gerçek bir deneme için ise artık devletler dışında hiçbir deney alanı bulunmamaktadır. Önceleri, büyük siyasi deneyler için ve farklı düzenlemeleri sınamak için dünyada biraz alan vardı. Ama artık devletlerin olmadığı bir ortamda deney yapmak bir yana, kıpırdayacak yerin bile çok az olduğu büyük ve aşırı kalabalık devletlerin içinde kilitli kaldık. Ancak, daha liberal olan devletler *bünyesinde* kısıtlı deneyler için biraz alan bulunabiliyor ve bilgisayarların gücü ve yetenekleri arttıkça da simülasyon ve modelleme için faaliyet alanı artıyor. Deneylerin çoğu, küçük komün düzenlemelerinde yapılmıştı. Pratik –olumsuz göstermiş olduğu her şey hakkında–

komünist düzenlemelerin, eğer güçlü bir ideolojiye adanmış değillerse, mevcut insanlar için uzun süre iyi işleme eğiliminde olmadığını gösterir. Çeşitli diğer düzenleme türleri ise (Avustralya'daki iyi kurulmuş komün hareketinin gösterdiği gibi) fırsat verildiği takdirde yeterince iyi işleyebilmektedir.

Deniliyor ki, "devletin ortadan kalkmasıyla, sistemin nihai bir garantörü olmaz". Aynısı Tanrı için de söylenirdi. Fakat garantörün güvencesini kim veriyor? Devlet bir sosyal güvenlik planı ya da bir banka güvencesi verebilir; fakat devletin kendisi diğer devletlerin desteğine rağmen, tüm diğer devletlere rağmen başarısız olabilir. Nihai bir garantör yoktur.

Dahası, garantörün karakteri konusu var. Teolojide daha da ileri gidilerek Tanrı'nın doğru özelliklere sahip olduğunu temin etmeye yarayan yasak bir şart bulunur. Devlet konusunda ise bir "esas garantör"ün (çoğu devlete benzer bir şekilde) yoz, adaletsiz, beceriksiz ve yetersiz olmadığını garanti eden hiçbir şey yoktur. Eğer toplumsal ilişkilerde baskıcı otoritarizm olmadan bir garanti elde edilemiyorsa, bu otoritarizmle tatmin edici bir garantinin elde edilmesi pek mümkün değildir. Bu yüzden nihai bir garantiye ihtiyaç varsa bile, tatmin edici türden bir garanti verilemez.

Buna rağmen, devletin olmadığı bir durumda daha az da olsa güvence sağlanabilir. Bir bankanın defterleri kamusal denetlemeye ve değerlendirmeye açılabilir, böylelikle bankanın güvenilir ve tutarlı bir şekilde çalıştığı görülebilir. Kişiye zorla müdahalede bulunmak, kapalı bir sistemmiş gibi davranmak ve onun sağlığı için doktorun verdiği garantiye güvenmekten ziyade, bedeninin iyi bir şekilde işlediğini gözlemleyerek sağlıklı olmasını sağlamak daha iyidir. Devletin garanti ediyor gibi göründüğü toplumsal yapılarda da durum böyledir.

Anarşizan nihai durumlar (gerçekte örneklerle desteklenmeyen olasılıklar olarak) ziyadesiyle zengin bir çeşitliliğe sahip olsa da ortak örgütsel ve yapısal özellikler bulunur. Çoğulluğu bir arada tutan, bu küme özellikleridir. Toplumun işleyişi için lüzumlu olan düzenlemelerin baskıcı olmayan çeşitleri, örneğin üretim ve paylaşım, arabulucuk ve uzlaşı ve benzeri için yapılan düzenlemelerin genel özellikleri bunlar arasında sayılabilir. Temel anarşizm tasvirinden kaynaklanan çoğulcu çıkış noktaları aracılığıyla iç içe geçirilebilecek birçok farklı kol olsa da, aslında tüm anarşizan düzenlemeler için ortak olan genel bazı eğilimler bulunur. Bu eğilimler arasında şunlar sayılabilir:

- Bir ihtimal merkeziyetçiliğe ve paternalizme meyleden, son derece düzenlenmiş prosedürlerin aksine, ya çok az müdahale gerektiren ya da hiç müdahale gerek-

tirmeyen öz-düzenleyici organizasyon yöntemlerine güvenme. (Piyasaların genellikle onaylanmasının, fakat merkezîleşmiş kontrol sistemleri ve baskıcı hukuk sistemleri örneklerinin, seyreltilmiş biçimler haricinde, çok nadir göz önüne alınmasının bir nedeni budur.)

• Dayatılan yöntemler yerine gönüllük esasına dayanan yöntemlere yapılan vurgu. (Tabii ki, baskıcı yöntemler temel nitelikleri itibarıyla dışarıda bırakılmaktadır; fiilî iktidar pek tabii ki kalabilir; fakat meşruiyeti olmayacaktır.)

• Merkezîleşmiş ya da yetkileri bir noktada toplayan yapılar yerine, merkezsizleştirme ve yetkilerin dağıtılmasını destekleme. (Bu, yukarıdan aşağıya hiçbir ilişkinin olamayacağına işaret etmez; tabii ki federal düzenlemelerde doğal yanlamasına ilişkiler olacağı gibi yukarıdan aşağıya ilişkiler de olacaktır ki, bu tam bir kontrol sistemine tekabül eder.)

• Güç ediniminin engellenmesi, güç kaybının teşvik edilmesi, sonuç olarak ezmeye ve tahakküme karşı çıkma.

Ancak her anarşist toplum tipi bunlara benzer örgütsel özelliklere sahip olsa da, bu özellikler ayrıntılarda farklılaşacaktır. Basit bir komünist toplumun bölüştürücü özelliği, üyelerin ihtiyaçlarına göre aldığı ortak bir depodan oluşabilirken, basit bir bireyci toplumda paylaşım tipik olarak bir tür piyasa mübadelesi aracılığıyla gerçekleşecektir. Daha genel olarak, farklı anarşizm türleri farklı ekonomi teorileri öne sürer. Daha güçlü bireyci bileşenlere sahip olanlar sadece piyasa ya da ortak mübadele düzenlemelerine değil, aynı zamanda kapitalist organizasyona da; böylelikle liberteryenizm ve ekonomik rasyonalizmin aslında devletin küçültülmesine vardığı noktada ortaya çıkan mantıksal nihai durumlara, diğer bir ifadeyle, anarkokapitalizmlere dayanmaya meyleder. Küçük merkezi ABD olan bu anarşizm türleri, toplumsal işlevlerin ve devlet işlevlerinin yerini alması için özel araçların ve piyasa araçlarının çeşitli ve genellikle becerikli kullanımını öne sürerler (Friedman, 1973; Rothbard, 1977). Fakat oldukça yaygın görülen ve devletin yokluğunda daha da yaygın ve ciddi bir hâle gelen piyasa başarısızlıklarına tatmin edici bir çözüm getiremezler, dolayısıyla çevreci ve diğer ilerici toplumsal hareketler açısından kabul edilemez olmaya devam ederler (Dryzek, 1987, s. 86). Burada onaylanan anarşizm türleri orta bir yoldan – kapitalizm olmadan düzenlenen piyasalar yolundan– ilerleyerek bu onulmaz kusurlardan kurtulur.

Bu kadar karmaşık bir örgütlenme devlet olmadan nasıl başarılabilir? Böyle bir örgütlenme ve yönetim devlete ihtiyaç duymaz mı? Devletlerin yönetimi altında gereğinden fazla yaşamanın ve çok az alternatif deneyimlemenin teşvik ettiği bu yaygın varsayımı ve bu varsayımla bağlantılı olarak

gelen tıkanıkları ortadan kaldırmak için etrafınıza daha geniş bir açıdan bakın. Devletler ya da devletlerin önemli katılımı olmadan, gönüllü düzenlemeler aracılığıyla ne kadar çok etkinliğin ve prosedürün gerçekleştirildiğine bir bakın. Yine öne çıkan örnekler spor organizasyonları, kiliseler, işçi sendikaları ve çeşitli türden şirketler olarak sıralanabilir. Kısacası örgütlenme, bir dizi doğru kurum aracılığıyla başarılabilir.

Böyle örnekler, daha kapsamlı örgütlenmenin devletin yokluğunda nasıl başarılacağına dair uygun bir anahtar da sağlar: Doğru kurumlar aracılığıyla. Devlet işleyen bileşenlerine, diğer bir ifadeyle, bir dizi doğru kuruma bölünür; esasında bu devletin amacına uygun küçülmesi anlamına gelir. Devletin bölümlerine parçalanması birbirine bağlı iki yolla meydana gelir: Bölgesel kısımlar ekseninde parçalanma ve kapasiteler ya da işlevsel kısımlar ekseninde parçalanma.

Devletsiz yeniden yapılanma için değerli başka ipuçları da vardır. Daha fazla öz-düzenleyici bir devlette olanlar devletin yokluğunda da olabilir. Gramsci'nin vurguladığı gibi;

> apaçık baskı kullanımı olmadan yönetme yeteneği, iktidarda olanların, geniş halk kitlelerinin paylaştığı inanç sistemlerini kendi çıkarları için kullanma yeteneğine dayanır. Bu inanç sisteminin doğası, bir noktaya kadar karar vericiler tarafından belirlenebilir; çünkü modern devlette sahip oldukları kendi görüşlerinin propagandasını yapma yetenekleri dikkate değer düzeydedir. Ancak ... (Gramsci, 1971, s. 63)

Yakın zamanlarda yapılmış olan ampirik çalışmalar da benzer sonuçlar vermektedir. İnsanlar gerçekten ahlaki ya da yöntemsel olarak yeterince adaletli olduğunu düşündükleri kurallara ve yasalara uyma eğilimi gösterirler (Tyler, 1990, s. 178). Burada anarşizan örgütlenme için, açık olan ya da olmayan baskının bulunmadığı düzenlemelerin gerçekleştirilmesiyle ilgili önemli mesajlar bulunmakta. Anarşizan kurallar geçerli olan akışa uymaya çalışacak ve sadece (hâlâ popüler olan intikamcı cezalandırma karşısında olduğu gibi) açıkça tatmin edici bir meşruiyetin sağlanabileceği durumlarda değişiklik gösterecektir. Daha genel olarak, daha akıllı olan anarşizan düzenlemeler, küçük ölçekli, adil piyasalar gibi arzu edilir öz-düzenleyici sistemleri dâhil etmeyi amaçlayacaktır.

Çoğulcu kümede hepsini inceleyemeyeceğimiz kadar çok alternatif olduğu için, yalnızca tercih edilen özelliklere sahip olan bazı alternatifleri ele alalım. Şehirler de dâhil olmak üzere, herhangi bir şekilde karmaşık olan anarşizan toplumlar, tipik olarak, merkezsizleştirilmiş örgütler ağından ya

da bunların federasyonlarından oluşacaktır. Böylelikle örgütlenmelerin çoğu bölgesel olacaktır; fakat bölgelerin ötesinde konuya, role ya da işleve göre düzenlenecektir. Diğer bir ifadeyle, bir *eko-bölgesel işlevselciliğe* uyum sağlayacaklardır (siyasi işlevselcilik ile ekolojik biyo-bölgeselciliğin bir karışımı, bu konuda sırasıyla bkz. Mitrany, 1975 ve Sale, 1980). Dolayısıyla, merkezsizleştirilmiş siyasi işlevselciliğin bir dizi özelliğinin çoğu yinelenecektir: Güçler ayrılığı, idarenin ihtiyaçlara uygun hâle getirilmesi ve benzerleri. Dahası, örgütler baskıcı olmayan türde olacaktır; hiçbir birey ya da grup katılmaya zorlanmayacaktır. Tipik olarak bunlar gönüllü düzenlemeler olacaktır. Devletin ve devlet bürokrasilerinin yerini alan bu organizasyonların nasıl kontrol edileceği, düzenleneceği kritik bir sorudur. Seçim bürokrasileri gibi çokça tercih edilen demokratik yapılarda, kontrol genellikle zayıf ve dikkate değer biçimde dolaylıdır. Halk merkezî bir meclis seçer ve bu meclis diğer bürokratik kurumlar aracılığıyla devlet kurumları üzerinde biraz kontrol sağlar. Gerçek bir anarşizm, merkezî meclisleri dağıtmak ya da yerlerine konulacak başka şeyler temin etmek zorundadır. Bariz bir seçeneği vardır: (Yerel, bölgesel ve federal yönetimlerin mevcut bölümlerinin yerini alacak örgütlenmeler gibi) devletin yerine geçen örgütlenmelerin doğrudan demokratik kontrolü.

Bunu başarmanın basit bir yolu kurayla seçimdir. Her bir organizasyonun yönetici bileşenine üye olanlar, bölgesel topluluktaki nitelikli ve gönüllü olan kişiler arasından rastlantısal bir şekilde seçilerek belirlenir. Bazı durumlarda gönüllülerin daha alt, yerel ya da federal düzeylerde hizmet vermiş olmak gibi edinilebilir niteliklere sahip olması istenebilir. (Dikkat edin, üstü düz, piramit sıralar hâlinde yığılmış düzeyler, kötücül bir hiyerarşi demek değildir.) Dahası bazı gönüllüler geçmiş sicillerine bağlı olarak yönetime girmekten men edilebilir. Topluluğun, belli kesimlerin (engelliler, azınlıklar ve benzerleri) temsil edilmesi gerektiğine karar verdiği yerlerde yapılacak tek şey, rastlantısal seçim yoluyla bu kesimler arasından gerekli sayıda üyeyi seçmek olacaktır. Bu istatistiksel demokrasi stilinin geçmişi kamu görevlilerin zaman zaman kura yoluyla seçildiği Yunan şehir devletlerinin orijinal demokrasilerine dayanmaktadır (bu konu Aristoteles'in *Politika* kitabında, demokrasi konusu altında tartışılmıştır). Bu günlerde buna "demarşi" denmektedir (idari düzenlemelerin başlıca ayrıntıları için bkz. Burnheim, 1985). Demarşi teriminin talihsiz, eski anlamları da vardır. Burada bu terimin anarşizan biçimi, yeni türetilmiş "demanarşi" sözcüğüyle anlatılacaktır.

Böyle bir demanarşinin oldukça masraflı bir tekrarı, seçilmiş devlet bakanları ile onların kamu hizmetindeki mevkidaşları arasındaki tekrarlanmayı (örneğin Maliye Bakanı ile Hazine Müsteşarı arasındaki tekrarlanmayı) ortadan kaldırmak gibi doğrudan bir faydası vardır. Gerçekten de merkezsizleştirmeyle birlikte merkezî meclis saçmalığı, bakanlar ile danışmanlar sürüsü, hükümetler ve onların kopyaları olan muhalefet grupları kaçınılmaz surette ve layıkıyla ortadan kalkmaktadır. Yukarıdan-aşağıya örgütlenen bu tür parlamenter merkezler yok edilmektedir. Eğer onların yerini alacak bir şey varsa o da merkezî-olmayan, dolaysız bir şekilde işlevsel örgütlenmeye bağlı olan, dağınık topluluktur.

Merkezin ortadan kalkmasıyla birlikte anarşizme yöneltilen, darbe, yönetimi ele geçirme, isyan ve işgal gibi farklı siyasi kaygılar da yok olacak ya da ciddi bir şekilde zayıflayacaktır. Bunlar genelde merkezî ve komuta yapısını ele geçirmeyi gerektirir; fakat ele geçirilecek bir merkez ya da komuta yapısı artık yoktur; bir işgalcinin ele geçireceği ya da bir iç isyan aracılığıyla ele geçirilecek olan bir komuta ya da kontrol yapısı yoktur. Böylelikle topluluk savunması da çok daha kolaylaşmış olur. Kısmen kontrolün çok yayılmış olması, kısmen de asıl kontrol edenin federe topluluklar olması sayesinde hep mevcut olan, kontrol edenleri kimin kontrol edeceği sorunu büyük oranda ortadan kalkar (daha doğrudan işleyen demokrasinin faydalarından biri budur).

Demek ki, uygun ve işlevsel kurumlar topluluk meselelerinin günlük işleyişini, standart yönetimi yürütür. Fakat ya büyük politikalar, büyük konulardaki kararlar, çatışmaların çözümü, siyasi istikametteki ya da yapıdaki değişiklikler? Gerektiğinde bu konular mevcut yukarıdan-aşağıya, kalıplaşmış yollardan ziyade aşağıdan yukarıya bir şekilde, halk oylamaları, öneriler ve benzerleri aracılığıyla (uygun bir şekilde bağımsız olan bir seçim heyeti aracılığıyla düzenlenen kamusal değerlendirmeyle) çözüme kavuşturulabilir. (Avrupa'nın bazı bölgelerinde kayda değer şekilde tecrübe edilmiş olan bu yöntemlerin bazıları, Wolff, 1970 tarafından kabaca incelenmiştir. İletişim teknolojisinde görülen hızlı gelişmeler sayesinde böyle katılımcı yöntemler çok daha ileri götürülebilir. Bu konuda bkz. McLean, 1989).

Sunulan taslak birçok soru ve eleştiriye açıktır. Böyle devletsiz bir yapı baskı mekanizmaları olmadan nasıl finanse edilecektir? Dikkat edin, hedefin başka nedenlerle (örneğin suç faaliyetleri ya da siyasi faaliyetler nedeniyle) takip edilmediği durumlarda daha zengin şirketler, firmalar ya da bireylerden gelir elde etmek amacıyla baskı araçlarına çok nadir başvurulur.

Mevcut çoğu devletin aksine, daha adil bir toplulukta finansmanın büyük bir kısmı bu şirket, firma ya da bireylerden elde edilecektir. Anarşizan sistemleri desteklemek için çok daha az kamu gelirine ihtiyaç olacağını da göz önüne alın; zira devletin en masraflı, en müsrif ve en az üretken olan çeşitli bileşenleri kesilip atılmış olacaktır. Bunlar arasında merkezî hükümet ile seçim politikaları ve bunlara bağlı olan baskı sistemleri (standart silahlı kuvvetler ve savunma kurumu, istihbarat sistemi, polis kuvvetleri, hapishane kurumu ve masraflı, çekişmeli mahkemeler) sayılabilir.

Her halükârda, feshedilmiş yapıların bazılarının yerine geçen (örneğin, toplumsal savunma düzenlemeleri gibi) daha küçük kurumlar da dâhil olmak üzere, finanse edilmesi gereken birçok kurum kalıyor. Bu kurumların nasıl finanse edileceği sorusuna verilecek tatmin edici bir cevap birkaç kısımdan oluşuyor.

- Birçok kurum, adil kullanım ücreti ilkeleri aracılığıyla ya da (gümrük ve ithalat örgütleri gibi) gelir toplaması sayesinde büyük oranda ya da tamamen kendini finanse edebilir. Elde edilen makul kârlar harici harcama ya da yeniden dağıtım yetkisi olmayan bağımsız bir gelir dairesine yönlendirilebilir.

- Toplumsal gelirin tümü olmasa da büyük bir kısmı (uygun lisans hakkı ücretleri ve benzerleri hâlinde) kaynak vergisi, mülkiyet ve kiralanan yerler için kira vergisi, intikal ve kazanç vergileri ile daha önce miras kalmış malların mezatı aracılığıyla elde edilebilir. Bunun nasıl işleyeceği topluluk düzenlemelerine bağlıdır.

Örneğin (Kuzey Amerika'daki biçimlerin aksine, Avrupa anarşizminin temel önerilerinde olduğu gibi) en sorunlu öğenin, özel mülkiyetin tesis edilmemiş ya da zayıflatılmış ya da feshedilmiş olduğu anarşizan düzenlemeleri düşünün. Ne de olsa devlet gibi tam özel mülkiyet de, tatmin edici bir haklılaştırma olmadan devam etmeyi başarmaktadır (Carter, 1989, s. 126). Küçük eşyalara sahip olunabilir; fakat değerli ve dayanıklı mallar – kabaca mevcut sistemlerde yeniden satılmak için çalınmaya değen her dayanıklı mal– satılmak yerine kiralanacaktır. Kiralama sistemleri özel mülkiyete çok benzer bir şekilde (tıpkı Avustralya Başkent Bölgesi'ndeki toprak sisteminin ortaya koyduğu gibi) işletilebilir; fakat önemli ölçüde daha iyi çevresel kontrol sağlarlar; elde edilen zenginliğin toplumsal bileşeninin kira vergisi aracılığıyla yansıtılmasına olanak verirler; belli bir dönemle sınırlı olup aşırı birikimi ve miras yoluyla intikali engelleyecek bir biçime sahiptirler. Geleneksel "tapu ve kadastro dairesi" yerine, dayanıklı mal çeşitlerine göre alt bölümlere ayrılmış, her dayanıklı malın kalıcı bir şekilde kaydedildiği ve tanımlandığı bir "dayanıklı mallar dairesi" kurulacaktır. (Bu nokta-

da, halk oylamalarında olduğu gibi, bilgisayarların sağladığı imkânlar buna benzer gelişmelere daha önce engel olmuş olan sorunları ortadan kaldırmaktadır: Anarşist örgütlenme daha yeni teknolojilerle ilerleyebilir.)

Kiralama düzenlemeleri kapitalizmin en önemli özelliklerinden biri olan kısıtlı mülkiyet kaynaklarının, örneğin kentsel arazinin birikimini engellemek için halihazırda kullanılmaktadır. Kısıtlı metaları kiralama hakkı özel mülkiyette olduğu gibi salt tarihsel bir kökene sahip piyasa dağıtımı aracılığıyla değil, ihtiyaca ve kullanım yeteneğine göre tahsis edilebilir. Kapitalizmin gerçekten belirleyici özelliği piyasadan yayılan bir dağıtım sistemi değil, özel mülkiyettir. Özel mülkiyet yalnızca sermayenin birakılacağı ve artırılacağı bir yer sağlamaz; aynı zamanda biriktirilmiş zenginliğin (örneğin bir aile ya da hanedan içinde) aktarımı ile üretim araçlarının kontrolüne de olanak sağlar. Bu toplumcu anarşizmin karşı çıktığı ve ortadan kaldırmak istediği şeydir.

Hiçbir anarşizm biçiminin yeterli bir ekonomi teorisi geliştiremediği iddiası yalnızca toplumcu anarşizmi değil, tüm anarşizm türlerini tahrip etmeye yönelik olan ve sık karşılaşılan bir eleştiridir. Bu noktada bir kinik, hiçbir kapitalizm ya da sosyalizm biçiminin de yeterli bir ekonomi teorisi sunmadığı yanıtını verebilir. Fakat belirli dar alanlarda oldukça zengin teorilerin olduğuna hiç şüphe yok.

Anarşizmin genellikle otonom piyasa işleyişinin faydalarını varsaydığı doğru. Hakikaten de "bireyci ideal, piyasa alanında kişisel egemenliğe dair bir idealdir"; fakat o hâlde "devlet başarılı işleyen bir ekonomi için olmazsa olmaz bir önkoşul değil midir?" (Miller, 1984, s. 169). Buna iki parçalı bir yanıt verilebilir. İlk olarak, piyasalar devletlerden önce de işlemişlerdir ve bugün devletlerin dışında, örneğin uluslararası düzeyde de işlemektedir. Devletler önemsizdir. İkinci olarak, piyasaların işlemesi için gerekli olan herhangi bir kurum, devletin anarşizan bölünmesiyle bölgesel olarak temin edilebilir. Burada, sadece toplumsal yapıların yerini alacak (müsait) özelleştirilmiş ikameleri tespit etmek zorunda olan bireyci anarşizm biçimleri sorun yaşamaya devam ederler.

Piyasalar arkaplanda yer alan yapıya ne kadar bağımlıdır ve bu yapının ne kadarı devlet aygıtını gerektirir? Bir piyasa, alışverişin gerçekleşeceği bir yere (bu, ortak ya da boş bir zemin olabilir), diğer mal ve hizmetlerle mübadele edilecek olan bir mal ve hizmetler tedariğine (takas) ya da (para ekonomisinde) bir para birimine sahiptir. Alıcı ve satıcılar mübadele yapmak için piyasaya girerler. Piyasaların gerektirdiği belirli şeyler olduğu açıktır:

En azından sınırlı haklar (kira ya da mülkiyet hakları) gerektirir ve böylelikle bir satıcı satış için sunulan şeyi yeni bir kullanıcıya devretme hakkına sahip olur; yanı sıra, sözleşmeye dayalı anlaşmalar ve bir para ekonomisinde tanınan bir para birimi gerekir. Ayrıca normal olarak, piyasaların işlediği yerlerde ihlale, saldırıya ve hırsızlığa karşı belli düzeyde bir güvenlik de gerekir; fakat bunlar toplumsal yaşamın çoğu kısmında, bir konuşma sırasında bile normal olan beklentilerdir. Bir ihtimal para birimi dışındaki diğer gereklilikler açısından, bunların sağlanması için devletin gerekli olduğu iddiası yalnızca bir bahanedir: Gelenekler ve kabile düzenlemeleri hem taşınabilir mallar açısından mülkiyeti hem de sözlü anlaşmaları ya da taahhütleri garanti altına alacaktır; modern devletsiz örgütlenme de bu garantiyi sağlayabilir. Melanezya'nın midye kabuğundan oluşan para birimleri ve erken dönem Amerika'sının banknotlarının örneklediği gibi devletlerin yokluğunda uygun bir para birimi de gelişebilir. Banknotlar tam olarak kamu malları değildir; zira banknotların dolaşımından ya da basımından kâr edebilen bir bankayı banknot arzına teşvik eden bir unsur vardır (Hayek, 1976). Ayrıca devletler zaman zaman mali destek sağlayarak bankalara yardımcı olsa da, bankaların kendileri, destek sağlayan bir devlete ihtiyaç duymaz.

Anarşizme karşı, "toplum çapında bir kaynak dağıtımını sağlamak için merkezî bir teşkilat zorunlu görünmektedir" (Miller, 1984, s. 172) iddiası da dile getirilmiştir. *Hangi* kaynaklar? Piyasaların işlediği bir yerde, kaynakların çoğu genellikle ciddi bir tıkanmaya yol açmaktan başka bir işe yaramayan merkezî bir teşkilatın hiçbir rolü olmadan bölüştürülecektir.

Hangi bölüşüm? Bu karşı çıkışta öne sürülen şey şüphesiz "kaynakların *adil* bölüşümü"dür; böylelikle günümüzde en zengin toplumlarda bile gözlemlenen bariz eşitsizlikler azaltılabilir ve en yoksulların içinde yaşadığı kötü koşullar hafifletilebilir. Fakat bu tam anlamıyla kapitalizm deneyimine dayanmaktır: Anarşizm böyle haksız bir konumdan yola çıkmayacaktır. Dahası yine böyle kötü (kapitalist) bir bölüşümü düzeltmenin sadece iki yolu olduğu varsayılmaktadır: Salt özel araçlar ya da merkezîleşmiş devlet vasıtaları. Böyle sunulduğunda sahte bir ikili karşıtlığı –özel ya da devlet karşıtlığını– tasvir etmektedir. Bu ikili karşıtlıkta, toplum ya devletle eşitlenmekte ya da devletin dışında yer almaktadır, ki bu durumda diğer tüm kamusal araçlar ortadan kalkmaktadır.

Toplumsallığa eğilimli anarşistlere göre, yoksul ve ezilenler için güvenlik ağlarına ihtiyaç olduğu tartışma götürmez. Tartışmalı olan, bu ağların nasıl yerleştirileceği ve idare edileceği, devletin asli bir role sahip olup ol-

madığı ya da devletin yetersiz ve işgüzar bir sıkıntı olup olmadığı konularıdır. Devletsiz birçok alternatif bulunmaktadır. İncelenen bir seçenekte kaynakların satışı ve kiralanmasıyla toplanan bazı fonlar yeniden dağıtılmaktadır. Bir diğer seçenek ise toplumsal olarak kurulmuş bir ondalık vergi sistemidir; toplum üyelerine katkıda bulunacakları planları seçme fırsatı sunulur ve üyelerden katkıda bulunmaları beklenir. Ayrıca katkılarını kamusal teftişe açık tutmaları desteklenir. Katkıda bulunmaktan kaçmaya çalışanlar ve defterlerini denetime açmayanlar bir dizi toplumsal baskıya maruz kalır (Taylor, 1982).

Ek olarak, daha küçük anarşist toplulukların (özellikle kolektivist ya da komünist eğilimleri olan toplulukların) adaletsiz bölüşüm sorunlarını çözümleyebilirken, "topluluklar *arasında*" bir tür bölüşüm idealini gerçekleştirmeye çalışma konusunda "büyük zorluklar olduğu" ileri sürülmektedir (Miller, 1984, s. 173). Bu büyük zorluklar şu an mevcut. Fakat bu merkezî otoriteyi destekleyen bir argüman değil. Herhangi bir merkezî otoritenin müdahalesi olmadan, devlet-dışı örgütler aracılığıyla zenginliğin bir dereceye kadar yeniden bölüşümü ve az da olsa aktarımı halihazırda incelikli bir şekilde gerçekleşmektedir. Merkezî otoritelerin küresel yeniden bölüşümleri kolaylaştırmaya yardım etmekte olduğuna dair kesin bir kanıt bulunmuyor; aslında birçok kişinin de şüphelendiği gibi merkezî otoriteler işleri daha kötü hâle getiriyor da olabilir.

Anarşiye Giden Yollar: Eski Güzergâhlar ve Yeni Girişler

Anarşizm teorik olarak uygulanabilir olsa da gerçekleştirilmesinin zor olduğu şüphe götürmez. Zira devletler artık son derece sağlam bir konumda bulunuyor ve kendi kulüplerini kurmuş bir durumdalar. Yine de devletleri yıkma fırsatları ortaya çıkmakta. Özellikle kriz dönemleri çok sık ortaya çıkmadığı için kaçırılmaması gereken fırsatlar yaratıyor. O hâlde iyi hazırlanmış bir anarşist grup zamanı geldiğinde saldırıyı düzenleyecektir. Fakat böyle fırsatlar ve riskli devrimci güzergâhlar değişimin sadece bir yoludur. Anarşizan konumlar ve nihai durumlar çoğul olduğu gibi, anarşizme giden güzergâhlar da çoğuldur; fakat doğrudan birbirine tekabül eden biçimde değil. Şekil 10. 2 geniş olanak alanının bir incelemesini vermektedir.

Yollar	Evrimci	Devrimci
Devlet-içi: Devlet düzeni içerisinde	1. Kabul edilmiş siyasal kanallar aracılığıyla genelde yavaş ya da kademeli faaliyetler	2. Kurulu kanalların çevresinden dolanan genelde hızlı faaliyetler: Darbeler, isyanlar vb.
Devlet-dışı	3. Devletçi düzenlemeleri atlatarak ya da bu düzenlemelerin yerine başkalarını koyarak alternatif örgütler kuran faaliyetler	4. Dışsal gerekçelerden ya da müdahaleden oluşan faaliyetler: Pazarlık, askerî araçlar, yaptırımlar vb.

Şekil 10. 2 Değişime giden yollar şeması

Çoğulcu anarşizm, anarşizme ya da anarşist hedeflere giden, aralarında daha uyumlu devlet düzenlemelerinin de bulunduğu, siyasal ve anayasal güzergâhları reddetmek zorunda değildir. Bir devlet, insanlarına, çevreye ve komşularına ne kadar düzgün davrandığına bağlı olarak, daha uygun olabilir ya da daha uygun hâle gelebilir: Ayrıca, anarşist siyasi etkinliği önemli ölçüde engellemeyerek ya da yolları önemli derecede daha zor hâle getirmeyerek daha iyicil de olabilir. Bununla örtüşen bir şekilde, daha iyicil ve daha az tahakkümcü olan devletler, hem yaşam tarzı anlamında hem de örgütsel yapılar ve ("halkın bankaları" ve "zaman dükkanları"[4] gibi) arşist düzenlemelere (bir bakıma) alternatifler inşa etme anlamında önemli anarşist pratiklere hatırı sayılır ölçüde yer bırakabilir. Önemli açılardan anarşist olan topluluklar, izinsiz işgale daha az yönelen devletler içinde işleyebilir ve modellenebilir. (Nozick, 1974 tarafından ayrıntılandırılan bu yarı-anarşizmin sınırları Sylvan ve Bennett'te, 1990 açıklanmaktadır.) Anarşist (ve yeşil-sosyalist) iyicillik kriterini karşılayan devletleri, daha "olumlu" devletler olarak ayırt etmek uygun olacaktır. Kendini adamış bir anarşist, aynı zamanda diğerleri arasında bir ara hedef olarak, daha "olumlu" devletlere ulaşmaya da kendini pekâlâ adayabilir. Bu ise alışılagelmiş ya da alışılmadık siyasal etkinliği kapsar.

Ne var ki, değişime giden belli başlı anarşist güzergahlar, alışılagelmiş siyasetin dışında yatar. İlk olarak, devlet tarafından belirlenen bölgenin içinde kurulmuş olan alternatif düzenlemeler aracılığıyla, devletin işleyiş ve

---

[4] *Time Store:* İlk kez Cincinnati'de Josiah Warren tarafından kurulmuş ve 1827 ile 1830 arasında işletilmiş olan deneysel dükkân. Müşteriler satın aldıkları mallara karşılık belirli bir zaman süresince çalışacaklarını beyan eden bir "emek notu" veriyorlardı. (ç.n.)

işlevlerinin yerine *yeni bir şey koymayı* kapsarlar. (Routley ve Routley'deki, 1982 ardıllık modeli; Nozick'in, 1974 ütopik çerçevesi örnek olarak verilebilir.) Ütopik koşullar dışında, başarılı bir ikamenin devletle çatışmaya yol açması kaçınılmazdır. Diğer belli başlı güzergahlar daha doğrudan bir şekilde, çatışmaya ve devrimci araçlara, devlet etkinlikleri ve pratiklerine karşı *doğrudan eylemden* geçen güzergâhlara götürür.

Edimler aracılığıyla eylem ve edimlerle propaganda gibi eski anarşist fikirlerin önemli açılardan geliştirilerek günümüze uyarlanması olan, doğrudan eylem biçimleri vasıtasıyla hedef odaklı değişim hem bir miktar planlamaya hem de planlanan faaliyetleri yerine getirecek bir harekete ihtiyaç duyar. Anarşist eylemin planlanması ve örgütlenmesi devrimci faaliyette ya da başka bir yerde kesinlikle dışlanmaz. Hâlâ çoğu anarşist çevrede revaçta olan rakip "kendiliğindenlik" görüşü, pek de ümit verici olmayan, radikal olarak memnuniyetsiz kitleleri doğrudan ateşleme fikrine dayanır (ve karmaşık bir özgürlük resmiyle ideolojik olarak desteklenir). Dahası, kötü karar vermeyle ya da kasıtlı bir şekilde, mevcut bilgiden, örneğin daha istenir olan amaç ve araçlardan, bihaber seçim yapmakla sonuçlanır. Haliyle, planlama doğal olarak bütüncül değildir ve olamaz da; ayrıca esnemeye çok kapalı olmamalıdır.

Maalesef herhangi bir yerde, devletlerin en kötüsünde bile anarşist planlama bulmak zordur ve –daha kötüsü– artık yapıcı anarşist hareketlere dair çok az görünür kanıt vardır. Devletlerin süregiden krizlerinde sergilenen, yoz anarşizmdir. Düzgün anarşizmin bu kriz durumlarına dâhil olması (örneğin aktif memnuniyetsiz grupları etkilemek ve örgütlemek gibi) ve gelişmesi için bir hayli faaliyet alanı bulunduğuna hiç şüphe yok.

Başta toplumcu anarşizmle yüksek düzeyde bağdaşan çevreci hareketler ve barış hareketleri olmak üzere, doğrudan eylem tekniklerini kayda değer bir şekilde kullanan, önemli ölçüde (fakat genellikle az değer verilen) anarşist bağlılıklara sahip, kapsamlı hareketler de artık dikkat çekici bir şekilde göz önünde bulunuyor (Martin, 1980; Routley ve Routley, 1980; Dobson, 1990). Bu hareketleri seferber etmek ve örtük anarşizmlerini harekete geçirmek, toplumcu anarşizm için günümüzde önemli bir şans yaratacaktır. Bu gelecek için büyük bir umut (Callenbach, 1982).

Çeviri: **Aykut Örküp**

Kaynakça

Baldwin, R. N. (der.): *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* (New York: Dover, 1970).

Bookchin, M. : *Remaking Society* (Boston, Mass. : South End Press, 1989); Türkçesi: *Toplumu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin (İstanbul: Metis Yayınları, 1999).

Buchanan, J. M. : 'An economic theory of clubs', *Economica*, 32 (1965), 1-14. Burnheim, J. : *Is Democracy Possible?* (Cambridge: Polity Press, 1985).

–: 'Democracy, nation states and the world system', *New Forms of Democracy içinde*, der. D. Held veC. Pollitt (Londra: Sage, 1986), s. 218-39.

Callenbach, E. : *Ecotopia Emerging* (New York: Bantam New Age, 1982).

Carter, A. : *The Philosophical Foundations of Property Rights* (Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1989).

Clark, J. : *The Anarchist Movement* (Montreal: Black Rose Books, 1984).

Dahl, R. : *Democracy and Its Critics* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1989).

Dobson, A. : *Green Political Thought* (Londra: Unwin Hyman, 1990).

Dryzek, J. S. : *Rational Ecology* (Oxford: Blackwell, 1987).

Dunn, J. M. : 'Relevance logic and entailment', *Handbook of Philosophical Logic*, C. 3, der. D. Gabbay ve D. Guenther (Dordrecht: Reidel, 1986), s. 117-224.

Feyerabend, P. : *Against Method* (Londra: NLB, 1975); Türkçesi: *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı, 2010).

Friedman, D. : *The Machinery of Freedom* (New York: Harper, 1973).

Gough, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of Its Development* (Oxford: Clarendon Press, 1936).

Gramsci, A. 'The intellectuals' and 'The modern prison', *Selections from the Prison Notebooks* içinde, der. Q. Hoare ve G. N. Smith (New York: International Publishers, 1971); Türkçesi: *Hapishane Defterleri*, çev. Ekrem Ekici (İstanbul: Kalkedon, 2012).

Hardin, R. : *Collective Action* (Baltimore, Md. : Resources for the Future, 1982).

Hayek, F. A. : *Denationalization of Money* (Londra: Institute of Economic Affairs, 1976).

Held, D. ve Pollitt, C. : *New Forms of Democracy* (Londra: Sage, 1986).

Holterman, T. ve van Moorseveen (der.): *Law and Anarchism* (Montreal: Black Rose, 1984).

Lehning, A. 'Anarchism', *Dictionary of the History of Ideas*, der. P. P. Weiner (New York: CharlesScribner's Sons, 1968), s. 70-6.

Luard, E. : *Socialism without the State* (Londra: Macmillan, 1979).

Mannison, D. ve diğ. (der.): *Environmental Philosophy* (Canberra: Research School of Social Sciences, Australian National University, 1980).

Martin, B. : *Changing the Cogs* (Canberra: Friends of the Earth, 1980).

McGuire, M. 'Group segregation and optimal jurisdictions', *Journal of Political Economy*, 82(1974), 112-32.

McLean, I. : *Democracy and New Technology* (Cambridge: Polity Press, 1989). Miller, D. : *Anarchism* (Londra: Dent, 1984).

Mitrany, D. : *The Functional Theory of Politics* (Londra: Martin Robertson, 1975).

Naess, A. ve diğ. : *Democracy, Ideology and Objectivity* (Oslo: Oslo University Press, 1956). Nozick, R. : *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974); Türkçesi: *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev: Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

Oye, K. (der.): *Cooperation under Anarchy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986). Pauley, M. V. : 'Clubs, commonality and the core: an integration of game theory and the theory

of public goods', *Economica*, 35 (1967), 314-24.

Proudhon, P. J. *Ou'est-ce-que la proprietà?* [What is Property?] (Paris, 1840); Türkçesi: *Mülkiyet Nedir?*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010).

General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century, çev. J. B. Robinson (Londra: Freedom-Press, 1923).

Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 19 71).

Ritter, A. : *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969).

: *Anarchism: A Theoretical Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Rothbard, M. N. *Power and Market - Government and the Economy* (Kansas City: Sheed Andrewsand McMeel, 1977).

Routley, R. ve Routley, V. : 'Social theories, self-management and environmental problems', *Environmental Philosophy içinde*, der. D. Mannison ve diğ. (Canberra: Research School of Social Sciences, Australian National University, 1980).

: 'The irrefutability of anarchism', *Social Alternatives*, 2, 3 (1982), 21-9.

Sale, K. : *Human Scale* (New York: Coward, Cann & Geoghegan, 1980).

Sharp, G. : *Civilian-Based Defense* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

Spretnak, C. ve Capra, F. : *Green Politics* (Santa Fé, N. Mex. : Bear & Co. , 1984; Gözden Geçirilmiş Baskı, 1986).

Sylvan, R. : *Universal Purpose, Terrestrial Greenhouse and Biological Evolution*, Research Series in the Fashionable Philosophy No. 4 (Canberra: Research School of Social Sciences, Australian National University, 1990).

Sylvan, R. ve Bennett, D. : *On Utopias, Tao and Deep Ecology*, Discussion Papers in Environmental Philosophy No. 19 (Canberra: Research School of Social Sciences, Australian National-University, 1990).

Taylor, M. J. : *Community, Equality and Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

–: *Anarchy and Cooperation* (Londra: Wiley, 1976); *The Possibility of Cooperation olarak İkinci Baskı* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Tyler, T. R. : *Why People Obey the Law* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1990). Wolff, R. P. : *In Defense of Anarchism* (New York: Harper & Row, 19 70).

Woodcock, G. *Anarchism* (Harmondsworth: Penguin Books, 1962); Türkçesi: *Anarşizm*, çev. Alev Türker (İstanbul: Kaos Yayınları, 1996).

1992'DEN İTİBAREN ANARŞİZM

Robert Sparrow

1990'lardan itibaren siyasi dönüşümler ve teknolojik gelişmeler anarşizmden esinlenen siyasi hareketlerin talihinin artmasına ve sonuç olarak anarşizmin siyasal felsefesine duyulan ilgide bir canlanmaya neden oldu.

Sovyetler Birliği'nin çöküşünü takiben Marksizmin popülerliğindeki düşüş solda, İngilizce konuşulan ülkeler ve Batı Avrupa'nın büyük bir kısmındaki radikal muhalefetin bir dereceye kadar olağan siyaseti hâline gelmek zorunda kalan anarşizm tarafından kısmen doldurulan bir boşluk bıraktı. Bu özellikle 1990'ların ortalarından sonlarına kadar ve yirmi birinci yüzyılın başındaki "küreselleşme karşıtı" harekette açıkça görünmekte (Day, 2005).

Küreselleşme karşıtı hareketten doğan önemli bir gelişme, hareketin içinde, ulusal sınırları aşan siyasi koalisyonlar kurmak ve zengin Kuzey yarımkürede yerleşik örgütlenmeler ve ideolojilerin tarihsel hegemonyasını kırmak için ortaya konulan bilinçli çabadır. Bu Kuzey'deki anarşistleri, siyasi ilham için yoksullaştırılmış Güney'deki siyasi hareketlere, özellikle Zapatistalar'a ve diğer yerli hareketlerine bakmaya yönlendirmiştir (Day, 2005).

Geçtiğimiz on yıldaki bir diğer gelişme, anarşistler arasında nihai siyasi hedefler üzerine varılan daha derin bir anlaşmanın olmamasına rağmen, siyasi kampanyalara anarşist katılımın uygun biçimlerine dair varılan (kısmi) mutabakattır. Toplumsal ve siyasi mücadeleye anarşist katılım, tipik olarak gevşek ağlarla koordine edilmiştir; genellikle internet siteleri ya da e-posta listeleri çevresinde örgütlenir ve çeşitli "siyasi çekim grupları"nı içerir (Van de Donk, 2004; Day, 2005). Ayrıca radikal görüşlerin gelişimi için alternatif kamusal alanlar olarak "sosyal forumlar"ın gelişimini ve siyasal aktivizmi destekleyen coğrafi alanlar olarak "sosyal merkezler"i de içerir. Avrupa, ABD ve Avustralasya'daki anarşistler, radikal etkinlik için kamusal alanı yeniden geri almak amacına dönük pratikler de geliştirmiştir (Ferrell, 2001). Tüm bu siyasal etkinlik biçimlerinin, karşılaşılan sorunları çözmekte hükümetlere ya da gelmekte olan "devrim"e bel bağlamak yerine insanların birlikte çalıştıkları "doğrudan eylem"in siyasal felsefesine bağlılıktan kaynaklandığı anlaşılabilir. Ancak anarşistler, özellikle anarşist idealleri yükseltmelerine izin verebilecek olan uygun örgütsel bir biçim sorusunu akıllarında

tutarak mücadele etmeye, tikel siyasi mücadelelerde öğrenilen dersleri pekiştirmeye ve siyasi kampanyalar arasındaki dönemlerde eylemi sürdürmeye devam ediyorlar.

İnternetin gelişimi de hem anarşist fikirlerin popülerliği hem de teorik olgunlaşması üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. İnternetin merkezsizleştirilmiş doğası ve herhangi bir devletin düzenleme gücünün çok ötesinde olduğu gerçeği, birçok eleştirmeni internetin anarşist siyasal fikirlerle önemli paralellikler gösterdiğini belirtmeye yönlendirmiştir (Ludlow, 1999; 2001; Moglen, 1999). İnternet vasıtasıyla dağıtım amacıyla çağdaş anarşist yazında da bir canlanma meydana gelmiştir. Dahası, İnternet muhtelif grupların merkezîleştirilmiş siyasi otorite yokluğunda yeni topluluk biçimleri ve işbirliğiyle ilgili olarak deney yapmasına olanak sağlamış ve hiyerarşik-olmayan, dağınık ağlar aracılığıyla örgütlenme olanaklarının yeni pratik ispatını mümkün hâle getirmiştir (Ludlow, 2001). Özellikle yazılım tasarımı alanındaki "Açık Kaynak" hareketi, işbirliğinin sonuçlarının serbest değişimi temelinde bireylerin gönüllü işbirliği yapmalarının, en azından sınırlı bir alanda büyük çokuluslu şirketlerin tasarım süreçlerinden nasıl daha üstün olabileceğini göstermiştir. Bu hareket de esasen anarşist olduğu öne sürülebilecek olan, yeni fikrî mülkiyet biçimlerinin gelişimine yol açmıştır (Moglen, 1999).

Son yıllarda anarşizm Hardt ve Negri'nin (Hardt ve Negri, 2000; 2004) "otonom Marksizm"inden olduğu kadar postyapısalcılıktan da etkilenmiştir. Otonom Marksizmin Leninizm'i reddi, işçi sınıfı kavramını genişletmesi, ücretli emeğe karşı direnişin radikal potansiyelini savunması, anarşizmin öncü partilere karşı olan husumeti ve "lümpen proletarya"ya olan yönelimine yeni bir teorik saygınlık bahşetmiştir (Peacock, 2001; Holloway, 2002). Postyapısalcılığın tüm bilimsel, etik ve siyasi iddiaların zorunlu olarak iktidarın işleyişini içerdiğine dair ısrarı, "büyük anlatılar"a karşı olan husumeti ve kimliğin kaymakta olan sınırları ile baskının muhtemel tabanlarının birden fazla oluşu üzerine yaptığı vurgu, anarşizmin otoriteye karşı külli güvensizliğinde yankı bulmaktadır. Postyapısalcı düşüncelerin anarşizm için olası sonuçları birkaç yazar tarafından ele alınmıştır (May, 1994; Newman, 2001; Call, 2002; Day, 2005). "Postyapısalcı" anarşizm, anarşizmi Aydınlanma'da yer alan kökenlerinden ayırmaya yönelik güçlü bir çabayı içermektedir; gereken kopuşun ziyadesiyle radikal olduğu, en azından bir yazarın "postanarşizm"den bahsetmeye başlamış olmasından anlaşılabilir (Day,

2005). Böyle bir postyapısalcı anarşizmin, toplumcu ve komünist anarşizmin devrimci vaatlerini muhafaza edip etmeyeceği ise belirsizliğini koruyor.

Anarşist teori, anarşist hareketin kendi içinde yer alan tartışmaların bir sonucu olarak da gelişmeye devam etmiştir. Geleneksel, sınıf-temelli anarşist-komünist ya da "toplumcu anarşist" siyasetin savunucuları (Bookchin, 1996; Albert, 2000) ve mevcut sosyal düzenin sınırlarında yeni yaşam biçimleri kurma çabası lehine siyasetin reddini savunanlar (Black, 1997; Zerzan, 2002) arasında yenilenmiş bir tartışma ortaya çıkmıştır. Bu tartışmanın bir sonucu olarak, farklı bir "sol-sonrası" anarşist yönelim gelişmiştir (Black, 1997). Hayvanların evcilleştirilmesi, tarım, işbölümü ve "uygarlığın" kendisi de dâhil olmak üzere, özü gereği yıkıcı ve otoriter gördüğü teknolojik toplumu bütünüyle reddeden çevreci anarşizmden, radikal "ilkelci" bir anarşizm doğmuştur (Zerzan, 2002). Hem "sol-sonrası" hem de "ilkelci" anarşizm, anarşizmin kökenlerinin dayandığı sosyalist gelenek içinde yer alan emeğe değer biçmeye zorlayıcı bir eleştiri getirmiştir (Black, 1986). Ne var ki, bu iki anarşizm türünün radikal düşüncenin sosyalist geleneklerindeki emekçi ve bilimci yönelimlere düzeltici bir etkiden daha fazlasını sunup sunmadıkları şüphelidir; radikallikleri gerçekleştirilebilir olmaktan ziyade retorik görünmektedir.

Siyasal faaliyet alanı bugün anarşist fikirlere belki de hiç olmadığı kadar açıktır. Küresel ekosistemi yok ederek insan yaşamı olanağının kendisini tehdit eden küresel siyasi düzene karşı radikal alternatiflere duyulan ihtiyaç hiç bu kadar belirgin olmamıştır. Anarşizmin bu zorluğun üstesinden gelip gelemeyeceğini zaman gösterecek.

Çeviri: **Aykut Örküp**

Kaynakça

Albert, M. : *Moving Forward: Program for a Participatory Economy* (Londra: AK Press, 2000).

Black, R. : 'The abolition of work', *The Abolition of Work and Other Essays içinde* (Port Townsend, Wash.: Loompanics Unlimited, 1986).

–: *Anarchy After Leftism* (Columbia, Mo. : Columbia Alternative Library Press, 1997).

Bookchin, M. : *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm* (San Francisco, Calif. : AK Press, 1996).

Call, L. : *Postmodern Anarchism* (Lanham, Md. : Lexington Books, 2002).

Day, R. J. F. : *Gramsci is Dead : Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (Londra ve Ann Arbor, Mich. : Pluto Press, 2005).

Ferrell, J. : *Tearing Down the Streets: Adventures in Urban Anarchy* (New York: Palgrave, 2001).

Hardt, M. ve Negri, A. : *Empire* (Cambridge, Mass. ve Londra: Harvard University Press, 2000); Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, 7. Baskı, İstanbul: Ayrıntı, 2012.

–: *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: The Penguin Press, 2004); Türkçesi: *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı, 2011)

Holloway, J. : *Change the World without Taking Power* (Londra: Pluto Press, 2002); Türkçesi: *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Siral (İstanbul: İletişim, 2003).

Ludlow, P. (der.): *High Noon on the Electronic Frontier* (Cambridge, Mass. ve Londra: MIT Press, 1999).

–: (der.): *Crypto Anarchy, Cyberstates, and Pirate Utopias* (Cambridge, Mass. ve Londra: MIT Press, 2001).

May, T. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (University Park, Pa. University ofPennsylvania Press, 1994); Türkçesi: *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Öğdül(İstanbul: Ayrıntı, 2000).

Moglen, E. : 'Anarchism triumphant: free software and the death of copyright', *First Monday: PeerReviewed Journal on the Internet*, 4, 8, (2 Ağustos), 1999.

Newman, S. *From Bakunin to Lacan* (Lanham, Md. Lexington Books, 2001); Türkçesi: *Bakunin'den Lacan'a*, çev. Kürşad Kızıltuğ (İstanbul: Ayrıntı, 2006).

Peacock, A. : *Two Hundred Pharaohs, Five Billion Slaves* (Londra: Ellipsis, 2001).

Van de Donk, W. ve diğ. , der. : *Cyberprotest: New Media, Citizens, and Social Movements* (Londra veNew York: Routledge, 2004).

Zerzan, J. : 'Against technology', *Running on Emptiness içinde* (Los Angeles, Calif. : Feral House, 2002).

Önerilen okumalar

Dark Star Collective (der.): *Ouiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader* (Londra: AK Press, 2002).

Edwards, P. : *Pathways to Anarchism* (Aldershot and Brookfield, Vt. : Ashgate, 1997).

Ehrlich, H. J. , der. : *Reinventing Anarchy, Again* (Edinburgh; San Francisco, Calif. : AK Press, 1996).

Forman, M. : *Nationalism and the International Labor Movement : The Idea of the Nation in Socialist and Anarchist Theory* (University Park, Pa. : Pennsylvania State University Press, 1998).

Gans, C. : *Philosophical Anarchism and Political Disobedience* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1992).

Heider, U. : *Anarchism: Left, Right, and Green* (San Francisco, Calif. : City Lights Books, 1994).

Hoffman, J. : *Beyond the State: An Introductory Critique* (Cambridge: Polity Press, 1995).

Skirda, A. : *Facing the Enemy: A History of Anarchist Organization from Proudhon to May 1968*, çev. P. Sharkey (Edinburgh: AK Press, 2002).

11
MUHAFAZAKÂRLIK

Anthony Quinton

Başlangıç Yerine

Bir düşüncenin sınırları

Muhafazakârlık, bu derlemenin ideolojilere ayrılmış bu kısmında temsil edilen tek sağ kanat düşünce bütünüdür. Muhafazakârlığın daha sağında ise faşizm, otoritarizm ve elitizm ideolojilerinin yanı sıra ideoloji olarak kabul edilmeye yetecek kadar net ifade edilmeyen birkaç siyasi tutum yer alır. İlk grubun muhafazakârlıktan oldukça farklı olduğunu, sonraki grubun ise en azından muhafazakârlıkla özdeş olmadığını ileri sürüyorum.

Bu şekilde ilerlemeyi iki nedene bağlı olarak tercih ettim. Öncelikle, yaklaşımın çok daha kapsamlı olmasına olanak sağlıyor. İkinci olarak, muhafazakârlığı genellikle karıştırıldığı diğer düşünce biçimlerinden ayrıştırarak, muhafazakârlığın sınırlarını daha kesin bir biçimde çizmeyi mümkün kılıyor. On dokuzuncu yüzyıldan ve oy hakkını yeni kazanmış proletaryanın etkili siyasi ideolojisi olarak sosyalizmin ortaya çıkışından itibaren, muhafazakâr partiler sağ kanatta yer alan birçok liberali ortak bir düşman karşısında ittifak içine çekmiştir; böylelikle bu partilerde yer alan gerçek muhafazakâr unsur, liberal bireycilik tarafından neredeyse bastırılmıştır.

Muhafazakârlığın aşırı sağ ideolojilerle karıştırılmasının siyasi pratikte bir miktar temeli olsa da, bu daha ziyade bir retorik meselesidir. Kriz

zamanlarında muhafazakârlar daha aşırı olan diğer sağ kanat ideolojilerle harekete geçen partilerle ittifak içine girmiştir.

Benim muhafazakârlık olarak tanımlayacağım şey günümüzde tek bir parti tarafından nadiren temsil edilebilen uzun ömürlü bir siyasi öğreti bütünüdür. Muhafazakârlık her şeyden önce Burke'ün siyasi öğretisidir. Fakat bu öğretinin tarihi çok daha geriye gider; İngiliz tarihinde en azından Hooker'a kadar ve bir bütün olarak dünya tarihinde belki de Aristoteles'e kadar uzanır. Burke'den sonra sürekli bir gelenek biçimini almış ve zirve noktasına şimdilik Oakeshott'ta ulaşmıştır.

Merkezî öğretiler

Muhafazakâr düşüncenin bu başlıca geleneği, birbirine bağlı üç merkezî öğretiden gelir. Bunların ilki ve en görünür olanı siyasette devamlılığı, mevcut kurum ve pratiklerin muhafazasını savunan, özellikle büyük ve ani değişime ve her şeyden önce de tüm şiddetli ve sistemli devrimci değişimlere şüpheyle yaklaşan gelenekçiliktir. Gelenekçilik en basit hâliyle aşina olunanı sevme ve bilinmeyenden korkma yönünde, yaygın bir insani eğilimdir; bir dereceye kadar herkeste mevcuttur fakat katiyen evrensel bir hâkimiyete sahip değildir. Değişime şüpheyle yaklaşmak sert bir muhalefetle aynı anlama gelmez. Muhafazakâr için değişim, eğer olacaksa, tedricen meydana gelmelidir; her adım sanki buzun üstünde yürürcesine dikkatli bir şekilde düşünülmelidir.

Gelenekçiliğin duygusaldan ziyade, en önemli düşünsel desteği siyasi bilgiye dair kuşkucu bir görüşten gelir. Muhafazakâr için siyasal bilgelik, ilk olarak, yerleşik kanun ve kurumların miras alınmış dokusunda somutlaşır. Bu doku açıkça tanınan bir ihtiyacın baskısı altında, ihtiyatlı ve temkinli bir şekilde hareket eden deneyimli siyaset uygulayıcıları tarafından siyasi düzene eklenen küçük düzeltmelerin büyük tarihsel birikiminin toplandığı yer olarak görülür. Buna bağlı olarak kamu işleri idaresinin, özel olarak icat edilmiş soyut sistemleriyle teorisyenlere değil, kapsamlı ve doğrudan siyasi deneyime sahip olan kişilere havale edilmesinin en iyisi olduğu sonucuna varılır. Başarılı siyasi pratik için gereken, beceri ya da uygulama bilgisidir. Muhafazakârların evrensel olarak uygulanabilir doğal haklar ya da insan hakları öğretileri gibi soyut ilkelerden daha az hoş karşıladıkları şeyler ise ütopyalar ve kapsamlı toplumsal dönüşüme dair sistemli planlardır.

Siyasal kuşkuculuk, muhafazakârlığın üçüncü merkezî öğretisi olan insanların ve toplumun organik ve içsel bir şekilde ilişkili olduğu anlayışına

dayanır. Temel biyolojik boyutlar haricinde tekil insanların tam olarak şekillenmesi, içinde yetişmiş oldukları toplumsal kurumlar ve pratiklerden bağımsız bir şekilde gerçekleşmez. Hâliyle evrensel bir insan doğası yoktur. İnsanların ihtiyaçları, arzuları ve beklentileri zamana ve mekâna bağlı olarak değişiklik gösterir. Genel olarak toplumsal kurumlar, özel olarak da devlet ve devletin koyduğu kanunlar, bisiklet ya da diş fırçası gibi halihazırda şekillenmiş bir amaç için seçilmiş araçlar olarak düşünülmemelidir. Birey ile toplum arasındaki ilişkilere dair böyle organik bir kavrayış Hegelci, metafizik bir biçim almak zorunda değildir. Bu organik görüş toplumsal olarak belirlenmemiş bir ferdin öyle ya da böyle mantıksal olarak tasavvur edilemez olduğunu iddia etmez. Gerçi bu iddia çağdaş terimlerle, dilin özünde toplumsal olduğu ve insanı iki ayak üzerinde yürüyen bir primat değil de insan yapanın dil olduğu temelinde savunulabilir. Bunun gerçekçi olması bile yeterlidir.

Birey ile toplum organik ve içsel bir şekilde ilişkili olduğu için, birey ve toplumun faaliyetlerinin, doğa bilimlerinin belirgin özelliği olan soyut teorileştirmeye müsait olmadığı sonucuna varılabilir. Nasıl şiir yazmanın ya da arkadaşlığın tam bir bilimi olamıyorsa, devlet idaresine dair bir teknolojiyi ortaya çıkarabilecek tam bir siyaset bilimi de olamaz.

Muhafazakâr olmayan sağ

Çok farklı olmasına rağmen çoğu kez muhafazakârlıkla karıştırılan sağ kanat siyasi öğretiler iki türlüdür. İlk olarak, entelektüel açıdan ifade netliğine belirli bir düzeyde ulaşmış ve eğer yakından incelenirse aslında muhafazakârlıktan, en azından benim ele aldığım geleneksel ve merkezî anlamdaki muhafazakârlıktan oldukça farklı olduğu görülebilecek olan, tam anlamıyla olgunlaşmış bazı ideolojiler bulunur. İkinci olarak, ideolojiler arasında sayılmak için yeterli entelektüel inceliğe sahip olmayan, muhafazakârlıkla özdeş olmayan, hatta muhafazakârlığın asli bir kısmı bile olmayan ama tüm bunlara rağmen sıklıkla muhafazakârlar arasında bulunabilen, tekerrür eden ya da kalıcı bazı sağ siyasi tutumlar bulunur. Muhafazakâr olmayan ideolojiler, muhafazakârlığın sağ *alternatifleridir*, daha az net olan tutumlar ise daha ziyade muhafazakârlığın olası *varyantlarıdır*.

Yirminci yüzyıl tarihindeki dramatik ve yıkıcı rolü nedeniyle ilk akla gelen sağ kanat ideoloji faşizmdir. Faşizm apaçık ortada olan birçok nedenden ötürü muhafazakâr değildir. Her şeyden önce radikal ve hatta devrimcidir; mevcut kurumların toptan değişimini ve hükümet işlevlerinin

muazzam ölçüde genişletilmesini öngörür. Örfi hukuka, anayasalara ve doğrusunu söylemek gerekirse genel olarak hukukun hâkimiyetine hiç saygı duymaz. Sıradan siyasal hayatın ücra köşelerindeki, kendi kendini eğitmiş siyasi virtüözlerden mülhem olan liderlere ihtiyaç duyar. Weberci terimlerle, faşist lider karizmatik otoriteye sahipken muhafazakâr liderin otoritesi gelenekseldir.

Otoritarizm zaman zaman ittifak yaptığı, zaman zaman hasmane bir tavırla yaklaştığı faşizmden daha az göze batsa da, yirminci yüzyıl siyasal tecrübesinin en az faşizm kadar ortak bir özelliği olmuştur. Otoritarizmin belki de en olağan biçimi, İspanya'daki Primo de Rivera ve Franco ile Polonya'daki Pilsudski ve Jaruzelski örneklerinde görüldüğü üzere askerî diktatörlüktür. Fakat Dollfuss ve Salazar gibi siviller de otoriter liderler olarak hüküm sürmüştür. Faşizm gibi otoritarizm de geleneği yürürlükten kaldıran olağanüstü hâl önlemlerini, buyurgan kuralları onaylar. Fakat totaliter değildir. Devletin insan hayatının her boyutuna nüfuzunu, en önemli siyasal değeri olan düzenin muhafazası için gerekli görmez. Fakat kanunlar ve anayasadan vazgeçmeye hazır oluşu itibariyle bir muhafazakârlık biçimi de değildir.

Elitizm Platon'a dayanan soyuyla belki de en eski siyasal ideolojidir. Muhafazakârlığın üç merkezî öğretisi dikkate alındığında muhafazakâr değildir. İnsanları ve insanların oluşturduğu toplumları teorik olarak anlaşılmaz görmez. En iyi elitin, bilhassa toplumun işleyişini anlama konusundaki yetenekleri ve eğitimleri itibariyle nitelikli olan kişilerden oluşan entelektüel elit olduğunu öne sürer. Geleneğe saygı duyabilir fakat geleneği mazideki elitlerin eserlerinin yaşayan kalıntısı olarak görüp ona hürmet göstermez. Elitist, çoğu muhafazakârın aksine, insanların miras almış olduğu konuma pek önem vermez.

Muhafazakârlığın solunda, fakat sola göre hâlâ sağ kanatta kalan bir diğer görüş klasik bireyci liberalizmdir. Ortak düşman sosyalizme karşı muhafazakârlarla pratik bir ittifaka giren bu tür liberaller, on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren mütemadiyen muhafazakâr partilere katılmışlardır. Günümüzde kendilerine muhafazakâr diyen partiler zaman zaman liberal bireycilerin egemenliği altına girmektedir. Yirminci yüzyılda klasik liberalizmin en önde gelen savunucusu Hayek, en büyük eseri olan *Özgürlüğün Anayasası*'nı *(The Constitution of Liberty)* (1960), ironiye başvurmadan "Neden muhafazakâr değilim" başlıklı bir bölümle bitirir.

Gerçekten de, klasik liberaller en azından liberal kurumların hüküm sürdüğü devlette değil, ekonomide ve daha genel olarak toplumda değişimi onaylarlar. Teoriyi, her şeyin ötesinde de serbest bırakılmış bir piyasanın insan ihtiyaçlarının ile isteklerinin mümkün olan azami tatminine ve kaynakların en verimli kullanımına yol açacağına açık bir şekilde işaret eden klasik ekonomiyi desteklerler. En minimal hükümet dışındaki her şeyden muhafazakârlara nazaran daha fazla kuşku duyarlar.

Nihayet, genellikle muhafazakârlıkla ilişkilendirilse de onun asli bir parçası olmayan, net ifade edilmemiş siyasi tutumlar bulunur. Bir muhafazakâr gerici değildir; ama sınırlı bir ölçüde gerici olabilir. Eğer öngörülen gericilik büyükse ve uzun bir geçmişe sahip bir gidişata dayanıyorsa, olumsuz da olsa muhafazakar olmayan bir şekilde devrimcidir.

Bir muhafazakâr, hareketlilik aleyhtarı, değişimin yılmaz ve mutlak bir karşıtı olmak zorunda değildir; fakat yine de belirli sınırlar dâhilinde kalabilir. Muhafazakârlar değişen koşulların gerektirdiği değişimi kabul ederler; fakat getireceği tehlikeleri en aza indirmek için değişimin süreğen ve tedricen olması gerektiğinde ısrar ederler.

Bir muhafazakâr, içinde yaşadığı toplumun geleneği mutlak olmadığı müddetçe bir mutlakçı olmayacaktır. Fakat muhtemelen ilahi bir yönetim hakkının varsayımından kaynaklanan bir fikir olan, egemenin hukukun tüm kısıtlarından özgür olduğu fikri, diğer bir ifadeyle, mutlakçılık, muhafazakârların kanunlar ve anayasada somutlaşmış olan gayri şahsi bilgeliğe duyduğu saygıya aykırıdır.

Bir ideoloji olarak muhafazakârlık

Muhafazakârlığa bir ideoloji olarak yaklaşma konusunda bir an önce yüzleşilmesi gereken bir zorluk bulunuyor. Muhafazakârlık teoriye şüpheci ya da hasmane bakar. İdeoloji ise bir tür teoridir. Dolayısıyla muhafazakârlık kendini bir ideoloji olarak görmek ya da bir ideoloji olarak görülmek istemez. İdeolojinin bir teori olduğuna ya da esasen bir teoriyi kapsadığına hiç şüphe yok. İdeolojiyi salt siyasal kural koyuşlardan, kanaatlerden ya da görüşlerden, hatta siyasal ilkelerden ve sistemli siyasal idealler ya da ütopyalardan ayıran nokta budur. Bir ideoloji insan doğasına ve topluma dair teorilerden siyasal kural koyuşlar ya da ilkeler, hatta zaman zaman ütopyalar çıkarır.

Söylediğim gibi muhafazakârlığın merkezinde, soyut biçimde teorik olan siyasal bilgiye dair kuşkucu bir teoriye işaret eden organik bir insan

doğası ve toplum teorisi yer alır. Bunların geleneğe bağlılığa, değişime duyulan isteksizliğe ve siyasal olarak tecrübeli yöneticiler tercihine işaret ettikleri düşünülür. Önemli olan soru şudur: Muhafazakârlığın kendini yok edecek bir şekilde reddettiği teori, duygusal bir temayülden daha fazlası olarak olgunlaşmış hâliyle kendisinin somutlaştırdığı türden teoriyi kapsar mı?

Muhafazakâr yanıta göre, muhafazakârlık insan hakları listeleri gibi evrensel siyasal ilkeler tebliğ eden, evrensel insan doğasına dair tözel bir teoriye dayanmaz. Muhafazakârlığın, hem destekleyicileri hem de muhalifleri tarafından bileşenleri, örneğin bir kral, miras yoluyla devam eden toprak sahipleri aristokrasisi ve yerleşik bir kilise olan bir teoriyle karıştırılmış olduğuna hiç şüphe yok. Fakat buna benzer kurumların bir muhafazakâr için arzu edilir olması, bu kurumların tarihsel olarak yerleşmiş olduğu zamanın ve mekânın şartlarına bağlıdır. (Örneğin modern İngiltere'de bu kurumlar tamamen olmasa bile büyük ölçüde biçimseldir ve işlevini kaybetmiştir.) Öyleyse, bir ideoloji olarak muhafazakârlık tözel olmaktan çok yöntemsel ve metodolojiktir. Evrensel olarak hiçbir ilke, ideal ya da kurum öngörmez ve böylelikle kendi soyut teori reddinin kapsamı dışında yer alır.

Muhafazakârlığın bir ideoloji değil, sadece bir temayül ya da daha indirgemeci olarak statükodan nasiplenen kişilerin bireysel çıkarlarının bir dışavurumu olduğu fikri de muhafazakârlığın gereğine uygun teorik bir klasik metinden yoksun oluşuyla desteklenir. Liberalizm Locke'un *Yönetim Üzerine İncelemeler*'ine *(Treatises on Government)* ve Mill'in *Özgürlük Üzerine*'sine *(On Liberty)* sosyalizm *Komünist Manifesto*'ya; elitizm ise Platon'un *Devlet*'ine sahiptir. Muhafazakârlık için ise klasik bir metne en yakın olarak Burke'ün *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler*'i *(Reflections on the French Revolution)* vardır. Fakat Burke'ün olgunluk dönemine ait tüm siyasi eserleri gibi bu eser de belirli bir olaya yanıt olarak yazılmıştı; başlığında bahsedilen tikel bir olaydan kaynaklanmış ve esasen o olayla ilgili olarak yazılmıştır. Kitabın büyük bir kısmı o olaya karşı alınan tutumlar hakkında, bir ölçüde retorik aşırılığa varan tartışmayla geçer. İdeoloji olarak muhafazakârlık, içine gömülmüş olduğu, ziyadesiyle somut konudan elekten geçirilerek ayrılmalıdır. Ancak, tam da orada bulunacağı şüphe götürmez.

Tarihsel İnceleme

Muhafazakârlığın tarihöncesi

Sonraki tüm siyasal düşüncenin kökenlerini aldığı Platon ve Aristoteles'in ikisi de sağda yer alan düşünürlerdi. Aleni muhafazakâr düşünceyi bir tepki olarak harekete geçiren devrimci kargaşa, daha sonra Aristoteles'in öğrencisi Büyük İskender'in uygulamaya koyacağı otoriter emperyal düzen tarafından bastırılacak olsa da Platon ve Aristoteles'in Yunanistan'ında hararetli ve kesintisizdi. Ne var ki Platon muhafazakâr değil, tüm değişimi durduracak bir ütopya tasarlamış olan bir elitistti. Platon'un *Devlet*'inde muhafazakârların anladığı türden bir hukuka yer yoktur. Devlet düşünsel anlamda yetenekli uzmanlardan oluşan ve miras yoluyla devam etmeyen bir kast tarafından yönetilecekti. Platon tasarılarını tikel bir toplulukla da sınırlamamış, bu tasarıları ihraç etme girişiminde bulunup Siraküza tiranına gitmişti.

Öte yandan Aristoteles tam olarak muhafazakâr olmasa da, kesinlikle muhafazakâr bir mizaca sahipti. Tekil insanların yönetiminden değil gayri şahsi yasaların üstünlüğünden yanaydı ve despot devletleri sapkın, anayasal devletleri ise sağlıklı görürdü. Her zaman pratik olarak mümkün olanla ilgilendiği için, özellikle büyük geleneksel kurumların yönetici sınıfı ile özel mülkiyetin tasfiyesi konusunda Platon'un ütopyasına eleştirel yaklaşmaktaydı. Bir topluluk için en uygun anayasanın o topluluğun doğası ve şartlarına bağlı olduğunu düşünmekteydi. Aristoteles insanın insani potansiyelini sadece bir devlette gerçekleştirebilecek bir siyasal hayvan olduğuna dair temel tezinde insan doğası ve toplumla ilgili organik bir teori önermişti. Platon'un etkisi altında ideal bir devlet taslağı çizmenin hâlâ siyaset felsefecisinin işi olduğunu düşünse de, eserinde temel muhafazakâr notaların hepsi yankı bulmaktadır. Kendi taslağı ise dağınık kalmış ve tamamlanmamıştır.

Cicero bir Stoacıydı, doğal hukuka ve her zaman ve mekânda insanların özünde eşit olduğuna inanırdı. Fakat pratikte muhafazakârdı ve daha sonra onu öldürecek olan Augustus'un yeni emperyal otoritarizmine karşı Roma Cumhuriyeti'nin geleneklerini savunmaktaydı.

Ortaçağ'da, 1260 yılı civarında Aristoteles'in *Politika*'sının Latince'ye çevrilmesinden sonra, pasif itaate dair Hıristiyan siyaset teorisi, Thomas Aquinas tarafından teorik olarak ifade netliğine kavuşturuldu. Bu dönemin siyasi düşüncesindeki esas izlek, kilise ile devlet arasındaki münasip ilişkiye

aitti. Ortodoks konformizmi, devleti insanın günahkârlığına karşı ilahi olarak emredilmiş, kilisenin kılavuzluğu ve onayına ihtiyaç duyan bir deva olarak görmüştür. Occam ve Padualı Monsiglio'nun devleti insanların dünyevi amaçlarının tatmini için bir araç olarak gören teorileri Rönesans sırasında ortaya çıkacak olan siyasal sekülarizmin habercisi olmuştur.

Reform'dan Burke'e

Ortaçağ İngiltere'sinde saray devrimleri ve yönetimlerin kesin olarak bastırdığı kısa halk ayaklanmaları olmuştu. Fakat kurulu düzene karşı ilk büyük meydan okuma on altıncı yüzyılda, Protestan Reform hareketiyle gelmiştir. İnançları yöneticilerinin inançlarından farklı olan tebaanın konumu Avrupa'da savaşa neden olmuştur: On altıncı yüzyıl sonlarındaki Fransız Din Savaşları ve on yedinci yüzyıl başlarında Almanya'da Otuz Yıl Savaşları. İngiltere'de şiddet olayları meydana gelse de açık savaş hali görülmemiştir.

Muhalif taraflar kendilerini ya din devletinin buyruğu altına alan kralın ilahi hakkı varsayımına ya da örneğin Calvin'in geliştirdiği ilkelere benzer ve az çok teokratik olan ilkelere başvurarak haklılaştırmaktaydı. Elizabeth dönemi kilise yapılanması, kraliyetin kilise üzerindeki üstünlüğünü ve Papa'nın dışlanmasını tesis etmiş fakat Katolik ritüellerin büyük bir kısmı ile piskoposluk kurumunu muhafaza etmişti. Bu yapılanmanın savunması olarak Hooker *Kilise Politikasının Yasaları*'nı *(The Laws of Ecclesiastical Policy)* yazdı; fakat daha sonra bu eserin bir savunmadan daha fazlası olduğu, belki de ilk gerçek muhafazakâr teori olduğu ortaya çıktı. Hooker çağın iki rakip mutlakçılığını da reddediyordu: İlahi hak teorisi ve piskoposlar ile kraliyet üstünlüğüne dair hiçbir şey söylemeyen, tüm hakikatin İncil'de bulunabileceğini öne süren Püriten inanç. İlk teoriye karşı, kralın örfi hukuku uygulaması gerektiğini, ikincisine karşı da şartların temelden değişmiş olduğunu iddia ediyordu. Hooker'ın yaslandığı düşünsel arka planının her yerinde toplumsal düzenin tarihsel olarak gelişmiş karmaşıklığı fikri bulunuyordu.

Hooker, aklımızda doğal hukuku kavrama kapasitesi olduğunu iddia etse de, bu rasyonalist izleği muhafazakâr bir şekilde geliştirmektedir. Doğal hukuk kapsamlı ve şematiktir; herhangi bir özel siyasal düzenlemeye işaret etmez. Benzer şekilde eğer yönetim meşrulaştırılacaksa rızanın gerektiğine dair –Locke'un da daha radikal amaçlar için kullandığı– bazı genel referanslara göre rıza örf ve yerleşik yasalar vasıtasıyla gerçekleşir.

Hooker, alışılmadık bir şekilde ılımlı ve pasif olsa da dikkate değer ilk Fransız muhafazakâr düşünür olan çağdaşı Jean Bodin'den etkilenmiştir. Bodin savaş hâlinde olan dinsel hiziplerin kavgacılığını hafifletmeye çalışan *politique*'lerin[1] önde gelen entelektüel sesiydi. Bodin en çok dinî hoşgörü savunusu ve düzenli bir devletin kurulması için tam egemenliğe sahip iktidara gerek olduğunu öne süren teorisiyle bilinir. Bu egemenlik öğretisinin mutlakçı görünüşü yanıltıcıdır. Bodin hukukun egemen kaynağının kendisinin de Tanrı'nın ve doğanın yasalarına ve *leges imperii* dediği, egemenin rızaları olmadan vergilendirilemeyecek vatandaşların mülkiyetine saygı duymasını gerektiren ve egemenliğin tanımlayıcısı olan anayasal kurallara tâbi olduğunda ısrar eder.

İngiliz siyasal yaşamının on yedinci yüzyıl ortası ile on sekizinci yüzyıl ortasında yaşadığı iniş çıkışlar bir dizi aktif siyasetçiye, görevde değilken ya da sürgündeyken, genel anlamıyla siyaset üzerine düşünme fırsatı sağlamıştır. Clarendon, Halifax ve Bolingbroke, kariyerlerinin bir kısmını siyasal olarak önemli anlarda iktidarın merkezinde ya da yakınında bulunarak geçirdiler. II. Charles'ın hükümdarlığının ilk kısmında başbakanlık yapan ve İngiliz İç Savaşı'nın tarihçisi olan Clarendon, Hobbes'un seküler ve varsayılan bilimsel mutlakiyetçiliğinin ayrıntılı bir eleştirisiyle siyasal bilginin sınırları hakkında fikirler geliştirdi ve "kadim anayasa", diğer bir ifadeyle, topluluğun geleneksel temel hukuku fikrini hükümdarın hak iddialarını sınırlandırmak amacıyla kullandı.

Daha parlak, fakat daha tesadüfi ve tumturaklı bir yazar olan Halifax gerçek anlamda ilk seküler muhafazakâr düşünürdür. Halifax'a göre toplumsal istikrarsızlığın ve ona eşlik eden şiddet ve zulmün temel nedeni dinî dogmatizmdi. Esaslar hakkındaki soyut usavurum yerine, fiilî siyasal yaşamın pratik, tarihsel olarak miras alınan tecrübesinin meyvesi olan "devletin doğal mantığı"nı tercih etmiştir.

Bolingbroke ise daha muğlak bir şahıstır. Yetenekli ve üretken bir yazar olmasına rağmen, Alcibiades[2]-benzeri ikiyüzlülüğü ve belki de ahlaksızlığı yüzünden ahlaken onaylanmayarak göz ardı edilmiştir. İyi yönetim umudunu erdemli, iyi eğitim almış bir krala bağladığı en iyi bilinen kitabı *Yurt-*

[1] Fransa'da on altıncı yüzyıldaki Din Savaşları sürecinde ve on yedinci yüzyıl boyunca düzenin sağlanabilmesinin ve devamının tek yolu olarak devletin –güçlü monarşinin– başarısını ve refahını ön plana alan entelektüeller ve hukukçular. (ç.n.)

[2] M.Ö. 450-404. Atinalı devlet adamı ve general. İlkesiz ve ahlâksız olarak tanınıyordu. Peloponez Savaşı sırasında birkaç kez taraf değiştirmiştir. (ç.n.)

sever Kral Fikri'nin *(The Idea of a Patriot King)* kesinlikle muhafazakâr hiçbir yanı bulunmamaktadır. Başka bir yerde ise daha dikkatli bir şekilde doğal hukukun, uygulamada Hooker'ın teorisi kadar belirsiz ve değişken olan muhafazakâr, ampirik bir versiyonunu savunur. İnsanı doğal olarak sosyal bir varlık olarak ele alır ve bazı insanların diğerleri üzerindeki hükmünü aile içinde olduğu kadar aile dışında da doğal görür. Devlet mekanik bir icat değil, tarihsel bir gelişimdir. Anayasal, geleneksel karma hükümeti destekler ve hasmı Walpole tarafından desteklenen, zenginlerin çıkarının yükselen gücüne karşı çıkar. *Philosophe*'ların[3] en muhafazakârı olan Montesquieu güçler ayrılığı fikrini, düşünülegeldiği gibi Locke'un yanlış bir okumasından değil de Bolingbroke'dan almış olabilir. Montesquieu'nun muhafazakâr görüşlerinden biri iyi siyasal sistemlerin söz konusu toplulukların tikel özelliklerine –iklim, nüfus ve benzeri– bağlı olduğu düşüncesidir.

David Hume pratik siyasal bağlılık anlamında bir Tory'ydi ve dine karşı Bolingbroke'dan daha hasmane, her halükârda daha açıkça hasmane yaklaşıyordu. İlk esaslı faydacı düşünür olarak, Lockecu doğal haklar takımının tümünü ve genel olarak daha yüce ruhlu türden liberalizmin temelinde yatan toplumsal bir sözleşmeyi reddetmiştir. Fakat bu ret, Bentham örneğinin de gösterdiği gibi liberalizmle bütünüyle bağdaşır. Hume örfe saygı duyuyordu; fakat bu saygının nedeni örfün bilgece olmasından ziyade tanıdık olmasıydı. Kuşkuculuğuna rağmen siyasetin biliminin mümkün olduğunu düşünüyordu. Muhalifi ve büyük bir çağdaşı olan Samuel Johnson ise daha hakiki ve daha az marjinal bir muhafazakârdı.

Burke ve İngiliz muhafazakârlığı

Eğer muhafazakârlığın bir tarihöncesi ve Hooker'dan Bolingbroke'a ve Johnson'a uzanan bir erken tarihi varsa, olgunluğa ancak Edmund Burke'ün Fransız Devrimi'ne verdiği gürültülü yanıtla ulaştığı söylenebilir. Burke, kariyerine bir Whig olarak başladı; eski Whig'lerle devrim konusunda görüş ayrılığı yaşadıktan sonra kendine "yeni Whig" demeye başladı. Kariyerinin erken döneminde Amerikalı kolonicilerin hak talepleri ve Britanya'nın Hint tebaasının iyi yönetim hakkı karşısında liberal addedilebilecek bir tavır aldı. Aslında iki konum da tam anlamıyla, Burke'ün temel muhafazakârlığının

---

[3] Fransızca, filozof. On sekizinci yüzyıl Fransız Aydınlanmasının öncü düşünürleri. "Ansiklopedistler" olarak bilinen düşünürler arasında da yer aldılar. (ç.n.)

uygulaması olarak görülebilir. Amerikalı kolonicileri desteklerken soyut insan haklarına değil, kolonicilerin İngilizler olarak sahip oldukları geleneksel haklara hitap etmekteydi. Hindistan örneğinde de aynı şekilde Hindistan'ın kendisine ait uzun, tarihsel bir uygarlığa sahip olduğu düşüncesiyle hareket ediyordu.

Burke'ün, muhafazakârlığın üç merkezî öğretisi olarak adlandırdığım öğretileri kabulü, alıntılar aracılığıyla kısaca sergilenebilir. Bir gelenekçi olarak Burke anayasayı bir icat olarak değil, tarihsel ve sürekli bir şey olarak görüyordu. Bizler anayasanın doğrudan sahibi değil, "kiracıları ve geçici sahipleriyiz". Burke, kural koymanın tasarruf hakkının en somut hali olduğunu savunur. Siyasi açıdan bir kuşkucu olarak, "bir ulus inşa etmenin, onarmanın ya da ıslah etmenin bilimi... *a priori* olarak öğretilemez" der. Bu bilim "deneyimin, hatta bir insanın tüm yaşamı boyunca edinebileceği deneyimden daha fazlasının gerektiğinin farkındadır" Bir organikçi olarak bilge bir yasa koyucunun "medeni yaşamın şartlarıyla iletilen alışkanlıkların etkilerini incelemek zorunda olduğu"nu savunur. "Bu ikinci doğanın birinci doğa üzerinde işleyişi" insanları "adeta hayvanların birçok farklı türü kadar" çeşitlendirmek için "insanlar arasında birçok farklılık" getirir diye devam eder. Evrensel olarak geçerli bir siyasal ideal ya da soyut insan hakları kümesi yoktur.

İlahi bir şekilde yetkilendirilmiş ve vahyedilmiş olan ahlak evrensel olabilir, fakat siyaset koşullara bağlıdır; belirli bir amaca uygunlukla ve tikel bir topluluğun faydasını sağgörülü bir şekilde gözetmekle ilgili bir konudur. Fakat basiret, kişisel çıkar gibi basit bir evrensel bir amaca hizmet eden araçların mekanik seçimi değildir.

Coleridge hayatının erken yıllarında, devrimci dönemin en saf radikali olan William Godwin'in bir takipçisiydi ve Amerika'da anarşizan türden bir ideal topluluk kurmayı tasarlıyordu. Fakat zaman geçtikçe arkadaşı Wordsworth gibi sağa ve muhafazakâr sağa doğru kaydı. Coleridge "Bay Burke'ün eserlerinde tüm siyasal hakikatin tohumları bulunabilir" demiştir. *Kilise ve Devletin Kuruluşu (Constitution of Church and State)* adlı eserinde ilk başta bir ütopya gibi görünen fakat aslında toprak sahiplerinin ticaret ve sanayinin ilerici, kentli kesimleriyle uyumlu bir denge içinde bulunduğu Britanya'nın geleneksel siyasi düzeninin romantik bir idealleştirilmesi olan bir taslak çizer. Bilhassa eğitim üzerindeki kontrolü aracılığıyla kültürün muhafazası için birincil sorumluluğa sahip olan ulusal kilise anlayışı ve

sanayileşmenin toplumsal sonuçlarına dair duyduğu güçlü ilgi Coleridge'in iki orijinal katkısı olmuştur.

Newman'ın bir siyaset teorisyeni olduğu söylenemez; fakat "düşüncenin sahte özgürlüğü"yle, diğer bir ifadeyle, soyut aklın ilerleme sağlama kapasitesine dair iyimser bir görüşle özdeşleştirdiği liberalizmi karşı koyulacak ana düşman olarak seçmiştir. Kilisede olduğu gibi devlette de, kaçınılmaz olarak değişim meydana gelse bile bu değişim sürekli bir gelişim hâlinde olmalıdır.

Newman manevi, içebakışçı üslubuyla Victoria dönemi Britanya'sında patlak vermiş olan toplumsal sorunlardan kopuk kalmışken iki mütefekkir muhafazakâr başbakan, Disraeli ve Salisbury, bu sorunları temel muhafazakâr öğretiyle ilişkiye sokmuştur. Bolingbroke'u metheden ve Burke'ün fikirlerini toptan benimseyen Disraeli, toplumsal sorunun çözümünün, sanayiyi kontrol edecek bir ıslah edici yasa ile yeni mülk sahiplerinin daha önce mülkiyete atfedilmiş olan geleneksel refah sorumluluklarını üstlenmeleri çağrısının karışımında yattığına inanmaktaydı. Salisbury'nin dönemi itibariyle, Gladstone'la görüş ayrılığı yaşayan sağ kanat liberallerin de dâhil olmasıyla Muhafazakâr Parti, önemli mülkiyet sahiplerinin hepsinin partisine dönüşmüştü. Böylelikle muhafazakârlık da kitlelerin hırs ve cehaletine karşı kasvetli bir direniş çağrısına indirgenmişti.

Benzer bir sınırlılık Salisbury'nin oğlu Lord Hugh Cecil'in kısa ama etkili eserinde de bulunuyor. Bu eserin yarısı aşina olunan temel ilkelerin incelenmesine ayrılmışken, geri kalanı sınırlı vergilendirmenin az çok ustalıklı yapılmış savunusuna, Britanya İmparatorluğu'nun muhafazasına ve Edward dönemi Muhafazakâr Parti platformunun epey arızi olan diğer unsurlarına ayrılmıştı. Lord Hailsham'ın canlı fakat çok kapsamlı olan *Muhafazakârlığı Savunmak (The Case for Conservatism)* eserinde de görüleceği üzere asli ile tesadüfi olanın bir birleşimi mevcuttu.

Yirminci yüzyıl İngiltere'sindeki muhafazakâr düşüncede meydana gelen etkileyici tek yeni gelişme Disraeli'ye kadar olan öncellerinin aksine bir siyaset uygulayıcısı değil tam bir teorisyen olan Michael Oakeshott'ın eserlerinde bulunmaktaydı. Siyasetteki rasyonalizme saldırısı, siyasetin açıkça belirli amaçlara yönelik araçları bilimsel bir şekilde hedefleyen teknik bir etkinlik olarak ele alınmasına yöneltilen en esaslı ve içerikli saldırıydı.

Fransa, Almanya ve Amerika'da muhafazakârlık

Muhafazakârlık ya da daha doğrusu, hanedanlığa dayanan mutlak monarşilerin otoritarizmi Fransız Devrimi'nden önce Britanya dışında pratikte o kadar baskındı ki, muhafazakâr öğretinin ortaya çıkması için hiçbir vesile bulunmuyordu. On yedinci yüzyılda Fransa'nın tek önemli siyasal düşünürü Bossuet gerçek bir muhafazakâr olmaktan ziyade kralların ilahi hakkının otoriter bir savunucusuydu. On sekizinci yüzyıl philosophe'larının ithal edilmiş ve keskinleştirilmiş liberalizmi bile net bir muhafazakâr yanıt uyandırmamıştı.

Devrim öğreti için bir vesile sağlarken Burke de kuvvetli ve yaygın bir şekilde takip edilen bir örnek teşkil etti. Hem Fransa'dan de Maistre hem de Almanya'dan Moser ve Adam Müller, Burke'e saygı gösterip ona öyküdüler. Fakat Fransız ve Alman muhafazakârlar aşırılıkları itibarıyla Britanyalı muhafazakârlardan farklıydı. Britanya yüz elli yıl boyunca büyük ölçüde istikrarlı kalmışken Fransa Napolyon döneminin başından sonuna kadar, çeyrek yüzyıl boyunca devam eden büyük bir devrim geçirmişti ve Almanya Fransızlar karşısında yıkıcı yenilgiler yaşamıştı. İki ülkede de muhafazakâr düşünürler bu felaketleri; birinde zındıkça bir usavarıma karşı, diğerinde de soyluların Prusya monarşisi tarafından ezilmesine karşı Tanrı'nın intikamı olarak görmüşlerdir.

Fransız muhafazakârlığı, oldukça aşırı olmasının yanı sıra aynı zamanda kesin ve ilkelidir. De Maistre aklın insan ilişkilerindeki iddialarını reddetmek ve ilahi olarak aşılanmış olduğunu düşündüğü içgüdüyü, bilhassa örfi olana bağlı kalma içgüdüsünü yüceltmek için aklı kullandı. Britanya muhafazakârlığında genellikle dağılmış bir hâlde bulunan dinî bir arka plan varken, de Maistre ve Bonald'da tam anlamıyla teokratik bir muhafazakârlık söz konusuydu: Taht ile sunak kayıtsız şartsız ve hürmetkâr bir itaatin münasip nesneleri olarak ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıydı. de Maistre ve Bonald'ın kişisel çıkarı toplumsal sadakat ve vatanseverliğin üstüne koyan sanayiye karşı husumetlerinde Coleridge'in ve hatta Bolingbroke'un uzak bir yankısı bulunuyordu.

Alman çağdaşları ise daha romantikti ve duygusal anlamda geçmişe bakıyorlardı. Ortaçağın feodal düzeninde Alman ruhunun gelişmiş olduğu tarihsel çerçeveyi görüyorlardı. Devlet doğal hakların korunması ya da bireysel çıkarların desteklenmesi için işleyen bir makine değildir. Her bir ulusun kendi benzersiz karakterine ve ihtiyaçlarına sahip olduğuna inanarak Her-

der'i takip ediyor; Kant'ın ulusal sınırları aşmayı ve savaşı yasaklamayı gözeten soyut liberalizmini reddediyorlardı.

1848'deki ikinci büyük devrimci dalgaya verilen muhafazakâr tepki daha farklı bir biçim alır. Hükümdarlığı geri alıp monarşiyi yeniden kuran Bourbonların ahmaklıkları yüzünden *Ancien régime*'in meşruiyeti zayıflamıştı. Hanedanlık ilkesinin liberal bir reddi olarak başlayan milliyetçilik, önce Bismarck'ın hünerli pratiği ve Treitschke'nin teorisiyle Almanya'da, takiben Fransa'da 1870 bozgununun ardından Barrées, Maurras ve Action Française'le, muhafazakârlar tarafından devralındı.

Bu tarihsel felaketin Fransa'da milleti her şey, ordu ile kiliseyi ise milletin hayati koruyucuları olarak gören saldırgan milliyetçilik türünü uyandırmasından önce, Comte'un pozitivizminden esinlenen ve Renan ile Taine tarafından Comte'un spekülatif ve ütopyacı aşırılığından koparılmış olan daha ılımlı bir seküler muhafazakârlık türü bulunuyordu. Renan bilimsel anlamda zeki (ve sanatsal anlamda yetenekli) insanlardan oluşan bir eliti savunuyordu; fakat daha muhafazakâr bir şekilde "kalıtsal önyargının sadece bilinçdışı akıl" olduğunu söylemişti.

On dokuzuncu yüzyıl başında Avrupalı muhafazakârlar toplumsal uyum ve düzenin bozucuları olarak gördükleri sanayiye, demiryollarına ve büyük şehirlere düşmanlık besliyorlardı. Fakat sanayi kapitalizminin karşı konulmaz gücü eninde sonunda tanınmak zorunda kalacaktı. Hem III. Napolyon hem de Bismarck otoriter muhafazakârlığı ekonomik modernleşmeyle ilişkilendirmişti; Britanya'da gerçek muhafazakârlar ile tarım kesimi ve sanayi ile sanayinin siyaset alanındaki dışavurumu olan sağ-kanat liberalizm arasında gelişmekte olan ittifaka benzer bir ittifak kurulmuştu. Bunu sindirmek siyasal pratikten ziyade öğreti için zor oldu.

Amerika bir tür muhafazakârlığa her zaman yer açmıştır. Amerika'daki Britanyalıların geleneksel haklarının tatbiki olan Amerikan devrimi yaygın bir şekilde doğası gereği muhafazakâr olarak yorumlanmıştır. Merkezîyetçiliğe inanan Federalistler, eyaletlerin haklarını sınırlandırmayı ve istikrar için demokrasiyi azaltmayı hedeflemişlerdi. Randolph ve Calhoun'da görüldüğü gibi Güneyli muhafazakârlık büsbütün daha gelenekseldi. İki muhafazakârlık kolu da günümüze kadar devam etti: Biri bireysel girişimin başarılı olması için kavgacı bir serbest piyasa tercihi biçiminde; diğeri ise varoluşu oldukça düzensiz ve marjinal olan geleneksel hiyerarşik bir düzene daha nostaljik ve belki de gerçekçi olmayan bir şekilde özlem duyma biçiminde.

Merkezî Öğretilerin Savunusu

Gelenekçilik

Değişime karşı öne sürülen başlıca üç argüman –ya da argümanlar ailesi– vardır: Bu argümanlardan birincisi doğrudan, daha önemli olan ikincisi dolaylı ve üçüncüsü de ampirik argümanlardır.

Doğrudan olan argüman, değişimin genellikle rahatsız edici ya da ıstırap verici, eğer değişim büyük ve aniyse daha da rahatsız edici ya da ıstırap verici olduğudur. Bu kadar genel bir düzeyde dile getirildiğinde bu argümana, sürprizlerin genellikle kabul edilebilir olduğu, en kötü ihtimalle sıkıcılık ve monotonlukla dolu bir dönemde avuntu sağladığı, en iyi ihtimalle daha iyi bir noktaya getiren heyecan verici bir dönüşüm olduğu yönünde bir itirazla karşılık verilebilir. Bu itiraza verilebilecek bir yanıt ise çoğu zaman en kabul edilebilir ve uygun bulduğumuz değişimlerin genellikle küçük, nispeten kişisel ölçekteki değişimler olduğudur. Büyük, uzak ve tahmin edilemez bir doğaya sahip olan değişimler büyük olasılıkla korku ve endişeye neden olur. Yeni bir otomobil, terfi, oturma odasındaki mobilyaların yeniden düzenlenmesi hoş karşılanır; çünkü bu değişimler kontrol edilebilir ve hatta tersine döndürülebilir. Fakat tahmin edilemez sonuçlara gebe olan büyük siyasal değişim bambaşka bir konudur, yanardağ patlamasına benzer.

Ancak, büyük ve ani değişime karşı direniş için genel anlamda ortaya atılan en güçlü argüman dolaylı olandır. Bu argüman, bu tür bir değişimin istenmeyen ve tahmin edilemez çok sayıda sonuca neden olacağı fikrine dayanır. Hâkim olan siyasal sistem hayatın sayısız ve çok çeşitli boyutunu etkilemektedir. Eğer bu sistem ani ya da şiddetli biçimde dönüştürülürse, yaşamın rasyonel ve sağduyulu şekilde sürdürüldüğü bir düzenlilik arka planı sağlayan birçok istikrarlı durum tehlikeye atılır. Bir terzinin değiştirilmesi kişinin giyimini etkileyecektir; fakat bu değişim çok az önemli sonuca yol açacaktır. Bu sonuçların uygunsuz görüldüğü durumlarda ise söz konusu değişim kolayca tersine döndürülebilir. Siyasal sistemdeki bir değişim ise büyük olasılıkla tüm toplumsal çevreyi etkileyecektir. Sorun yalnızca büyük siyasal değişimlerin hoş karşılanmayan birçok istenmeyen sonuca yol açması da değildir. Bu değişimler, aynı zamanda, çoğunlukla istenilen sonuçları elde etme konusunda başarısız olmakta ya da istenilenin tam tersi sonuçlara yol açmaktadır.

Bu akıl yürütme hattı, değişimin çoğunlukla daha kötüye doğru olduğunu ya da her halükârda en istenmeyen ve beklenmedik değişimin kötü sonuçlara yol açtığını varsayar. Değişimin planlanmamış bu yan ürünleri hiçbir zaman iyi bir sürpriz, iyiye doğru bir değişim olamaz mı? Kavram olarak planlanmamış değişimin iyi ya da kötü olması aynı derecede olası değil midir? Bir devletin oluşumu ve işleyişi yazı tura atmaktan ziyade yerden çok yüksekte bulunan bir kirişte yürümeye ya da dar, dönemeçli bir yolda otomobil kullanmaya benzer. Yanlış yapmanın, aslında feci bir yanlış yapmanın mümkün olduğu sayısız yol vardır; fakat basit bir olduğun yerde kalma politikası haricinde doğru ilerleyebileceğin yolların sayısı çok kısıtlıdır.

Muhafazakâr gelenekçilik değişimi reddetmez. Burke'ün *Düşünceler*'de dediği gibi, "bir miktar değişim için hiçbir aracı bulunmayan devletin kendini muhafaza etmek için de hiçbir aracı bulunmaz". Fakat değişim hem siyaset harici durumlardaki (nüfus artışı, okuryazar nüfus oranının artışı, tarım ve sanayi arasındaki yeni bir denge anlamındaki) değişime hem de bu değişimden kaynaklanan ve yaygın bir şekilde hissedilen ihtiyaca cevaben meydana gelmelidir ve tedricen olmalıdır; böylelikle planlanmamış zararlı yan etkilerine karşı koyulabilir. Devrimci değişime karşı husumetin özel bir sebebi, devrimler ciddi olduklarında ve saray devrimi[4] olmadıklarında büyük bir iktidar, doğal olarak da zenginlik ve statü aktarımına yol açmalarıdır. Yeni yoksulların kızgınlığı büyük ihtimalle şiddetli olur. Devrimin ardından gelen iç savaşın, devrimcileri orijinal maksatlarından saptırması çok muhtemeldir.

Büyük ve ani siyasal değişime dair tarihsel deneyimden çıkarılan üçüncü argüman, özel örnekler vererek planlanmamış kötü sonuçlar tezini sağlamlaştırır. İngiliz İç Savaşı azizlerin yönetimine değil, askerî bir diktatörlüğe yol açmıştı. İç savaşın gerçekleştirmeyi başardığı çoğu şey Restorasyon sırasında feshedildi ve demokratik hareket yüz yıl ya da daha fazla süre boyunca yeraltına çekilmek zorunda kaldı. Fransız Devrimi süratle yozlaşarak, neyse ki kısa süren, acımasız bir despotizme dönüştü ve ardından da en azından göz alıcı olan bir askerî diktatörlük geldi. 1871 Komünü neden olduğu şiddetli tepki sonucu hızla bastırıldı. 1917 Rus Devrimi ve 1947 Çin Devrimi'nin neredeyse korkunç sonuçları hakkında ise ayrıntılara girmeye pek gerek yok. Britanya'da tahtın meclis tarafından kontrolü ve oy hakkının

---

[4] *Palace revolution*: Yönetimde bulunanların mevcut hükümeti devirdikleri darbe türü. (ç.n.)

genişletilmesi nispeten küçük adımlardan oluşan uzun bir süreçle kademeli olarak başarıldı.

Kuşkuculuk

Muhafazakârların çürütmeye çalıştıkları, devrimcilerin ve radikal reformcuların iddiaları siyaset biliminin değil, soyut siyaset teorisinin iddialarıdır. Farklı dönemlerde, örneğin Aristoteles'in Politika eserinin büyük bir kısmında, Hume'ün çeşitli denemelerinde, Tocqueville ile Bagehot'un yazılarında olduğu gibi önceden haber verilmiş olsa bile, örgütlü bir araştırma biçimi olarak siyaset bilimi nispeten moderndir. Soyut siyaset teorisi amaçlar, tipik olarak evrensel insan hakları ya da yüce siyasal değerler hakkındaki belirli önermelerle başlar ve genellikle epeyce basit bir şekilde bu amaçlar için gereken araçları önerir. Bir ütopya bu amaçların tamamıyla gerçekleştirildiği bir toplum anlayışıdır. Bir doğal haklar sistemi, ya teminat altına alınması siyasal yükümlülüğün zorunlu bir şartı olarak ya da politikaya kılavuzluk etmesi gereken bir ideal olarak sunulabilir. İlk durumda gerekli teminatı sağlamayan bir devlet devrim aracılığıyla yıkılmalıdır. İkinci durumda ise arzu edilen doğrultuya doğru sürekli bir reform baskısı olmalıdır.

Siyasal amaçlar hakkındaki muhafazakâr olmayan anlayışa karşı birkaç itiraz bulunuyor. İlk olarak bu anlayışın hizmet ettiği haklar ya da yüce siyasal değerler tamamıyla belirsizdir; dolayısıyla tartışmaya açıktır. Kişinin yapmak istediğini yapma kudreti anlamında özgürlük, tabii ki, ilk bakışta iyi bir şeydir. Fakat özgürlükler çatışır; bu durumda hangi özgürlükler desteklenecektir? İfade özgürlüğü tahrike, iftiraya, kamusal düzene karşı tehlike içeren provokatif ifadelere kadar genişletilmeli midir? Adalet daha da biçimsiz ve belirsizdir. Adalet eşitlik midir –bu eşitlik tam olarak ne anlama geliyorsa– yoksa temin edilen hizmetlerin ihtiyaç ya da hak edişe göre dağıtımı mıdır?

Muhafazakârlar siyasal amaçların var olduğunu kabul ederler; fakat ilk olarak bu amaçların sayıca epey fazla olduğunu savunurlar. Başlıca iki reformcu tipi –liberal ve sosyalist– tarafından yüceltilen özgürlük ve eşitlik dışında muhafazakârlar güvenliği –hem kamusal düzenin muhafazası anlamındaki iç güvenliği hem de dış düşmanlara karşı topluluğun savunulması anlamındaki dış güvenliği– ve ayrıca refahı, diğer bir ifadeyle, topluluğun ve üyelerin ekonomik refahını desteklerler. Otoriterler güvenliği, serbest girişim liberterleri ise refahı bir fetiş hâline getirirler. Muhafazakâr içinse bunların hiçbiri yüce değildir; diğer bir ifadeyle, bu amaçlardan herhangi biri

diğerlerine tamamıyla ağır basmaz. Fakat güvenlik (kısmen de refah) diğer amaçların etkili bir şekilde gerçekleşmesi için şart olmasına bağlı olarak, bir dereceye kadar birincildir. Siyasal değerlerin çoğulluğu indirgenemeyeceği için bu değerlerin hiçbiri kişinin elinden alınamaz bir hak değildir; hiçbiri diğerlerinin aleyhine gözetilmemelidir.

O hâlde amaçlar belirsiz ve çoğuldur. Bu çoğulluk, amaçlardan herhangi birinin gerçekleşme ihtimalini artırmak için tasarlanan değişimlerin, diğer amaçların gerçekleşme ihtimallerini zayıflatmasının ne dereceye kadar muhtemel olduğu sorusunu ortaya atar. Devrim tecrübesi bunun fazlasıyla muhtemel olduğunu göstermektedir. Özgürlüğün ve eşitliğin genişletilmesine yönelen Fransız Devrimi ilk olarak Jakoben elitin acımasız, fakat bereket ki kısa süren despotizmine ve sonra da *ancien régime*'in aristokrasisinin yerini alan yepyeni maceracılar aristokrasisiyle birlikte Napolyon'un daha etkili ve kapsamlı despotizmine yol açmıştır. Rus Devrimi istenilen amaçların tamamen karşıtını azami seviyeye çıkarmış, sömürüyü hayal edilemez boyutlara taşımıştır.

Bir muhafazakâr böyle amaçlarla ilgilenmeyen, önyargılı olarak belirlenmiş hiçbir amacı aksiyomatik olarak almayan hakiki siyaset biliminin düşünsel meşruiyetine itiraz etmek zorunda değildir. Daha ziyade, siyasal kurumların fiilen nasıl işlediği, toplumun geri kalanını nasıl etkilediği ve ondan nasıl etkilendiğiyle ilgilenecek ve bu etkileşimlerin çeşitliliği ile karmaşıklığının farkında olacaktır. Şeylerin mevcut düzeninin coşkulu bir şekilde ortadan kaldırılmasından ziyade Burke'ün ihtiyatlı sağduyu tavsiyesini desteklemeye değer biçer.

Muhafazakâr pozisyon bu noktada da bolca ampirik destekten yararlanabilir; bu ampirik kanıtlar yalnızca Stalin dönemindeki Rus tarımının kolektivizasyonu gibi muazzam devrimci facialardan kaynaklanmaz. Gecekonduların ıslah edilmektense apartmanlarla değiştirilmesi, Amerika Birleşik Devletleri'nde ayyaşlığı, aksi bir etkiye sebep olmasının yanı sıra örgütlü suça da devasa bir teşvik oluşturan, Alkol Yasağı'yla ortadan kaldırma çabası bölgesel totalitarizmin iç karartıcı örnekleridir.

Oakeshott burada varsayılmış olan amaç ve araçlar arasındaki ayrımın siyasal faaliyete uygulanamaz olduğunu, siyasal faaliyetin tıpkı arkadaşlık ya da eğlence amaçlı balıkçılık gibi kendi kendisinin amacı olduğunu savunmuştur. Burada beceri, Dale Carnegie-benzeri elkitaplarını incelemeyi

kesinlikle gerektirmez.[5] Fakat başarılı ve yaratıcı siyasetçilerin çoğu, son zamanlara kadar siyasetin rasyonel değerlendirmesini fazlasıyla içeren tarihle ilgili önemli derecede bilgi sahibi olagelmişlerdir. Aslına bakılırsa Oakeshott bile tam anlamıyla yönetme işi anlamına gelen siyasal faaliyet ile insanların güvenli bir şekilde ilerleme gösterebileceği ve özgür bir şekilde kendi işlerine bakabileceği koşulların muhafazasını birbirinden ayırır.

Organikçilik

İnsanların ve üye oldukları toplumların organik bir karşılıklı ilişki içerisinde oldukları görüşünü savunan en iyi argüman ampiriktir. Bütünüyle evrensel olarak değilse de tipik olarak dil tarafından tanımlanan kültürler, özellikle de ulusal kültürler vardır. (Dilsel birliğin bulunmadığı yerlerde dilin yerini İsviçre'de olduğu gibi uzun ve sürekli bir milliyet tarihi alabilir. Diğer durumlarda, örneğin Kanada'da ulusal bir kültürün bulunduğu pek söylenemez.) Bu noktayı dile getirmenin bir diğer yolu ulusal karakter diye bir şeyin olduğunda ısrar etmektir. İnsanlar genellikle Tayland'da olduğu gibi Danimarka'da da gayet iyi iş gören bisikletler gibi ihraç edilebilir değildir. Sürgünlüğün acıları yalnızca belirli tanıdık rahatlıkları ve yakınlık duyulan nesneleri özlemek meselesi değildir, daha derinde yatar.

İnsanları insanlaştıran; onları çoğu alet kullanan, toplumlarda yaşayan ve gençlerine işlerin nasıl yapılacağını öğreten primatların geri kalanından farklılaştıran dildir. Fakat farklı diller yalnızca belirli sınırlar dâhilinde birbirine tercüme edilebilir. Yetişkin bir göçmenin yeni evindeki dili konuşma şekli yerlilerin konuşma şeklinden farklıdır ve orijinal toplumsal çevresinin yankılarını taşır.

Uluslar fiziksel çevre ve iklim gerçekleri, meslek dengeleri, aile yaşamı tarzları, din türleri ve teknolojik gelişme dereceleri bağlamında birbirinden farklılık gösterir. Vatandaşları, değişen ölçülerdeki yanılsamayla, aynı milliyetten oldukları insanların ayırt edici özellikleri varsaydıkları şeyler bağlamında farklılık gösterir. Tarafsız yabancılar ne düşünürse düşünsün, siyasal ve hukuki sistem bu kişiliği şekillendiren toplumsal bağlamın bir parçasıdır, bu sistemde yaşayan kişilerin değişmez istekleri ve beklentilerine katkıda bulunur. Bu, sistemin gelişme kapasitesine sahip olmadığı anlamına gel-

---

[5] (1888-1955); ABD'li yazar. Quinton burada, "elkitabı"yla Carnegie'nin kişisel gelişim kitabı olarak nitelendirilebilecek, *How to Win Friends and Influence People (Arkadaş Edinmenin ve İnsanları Etkilemenin Yolları)* (1936) adlı çok satan kitabına referans veriyor (ed.n.).

mez; sadece sistemi aniden ve sistemli bir şekilde değiştirmenin dallanıp budaklanan ve muhtemelen istenmeyen sonuçlara yol açacağı anlamına gelir. Farklı ulusal kültürlerin, üyelerinin insan doğasını belirlediği gerçeği hem toplumda birçok faktörün etkili olması nedeniyle herhangi bir toplumun karmaşıklığını hem de bu kültürlerin indirgenemez çeşitliliğini açıklar.

Bu durum, siyaset biliminin ve sosyal bilimin soyut ve genelleyen bir şekilde değil, karşılaştırmalı bir şekilde yapılması gerektiğine işaret eder. Uluslar tüm genellemeleri boşa çıkaracak kadar emsalsiz olmak zorunda değildir. Kolombiya ve Uruguay hakkında ilginç hakikatler olabilir; fakat hem Kamboçya hem de İsveç için gerçek olan şeylerin çok azı ilginçtir.

Batılı ulusların siyasal kurumlarını dünyanın diğer kısımlarına ihraç etme çabalarının başarısızlığı organikçilik için çok daha dolaysız bir ampirik destek sunmaktadır. Avrupa merkezciliğin Victoria dönemindeki altın çağı sırasında, liberallerin insanlığın özsel birliğine ve liberal parlamenter demokrasinin yüce mükemmeliyetine inandığı günlerde, bu kurumların şeması Latin Amerika'ya ihraç edilmiş ve bu şemanın yirminci yüzyılda hem aptalca hem de trajik sonuçlar doğuracak olan Afrika'ya aktarımı hazırlanmıştı.

Yirminci yüzyılın bir özelliği dünyanın büyük ölçekli teknolojik çakışması olmuştur; böylelikle her ulus gelişmiş Batılı ulusların maddi kültürü denebilecek şeyi olabildiğince benimsemeye çalışmıştır: Büyük ölçekli mekanik sanayiyi, mali kurumları, kamu hizmeti kuruluşlarını, bilimsel tıbbı ve benzerlerini. Fakat bu, Batı teknolojisinin en ustalıklı ve başarılı ithalatçısı Japonya örneğinde de görüldüğü gibi Batı kültürünün geri kalanının özümsenmesi anlamına gelmez. Hafifçe o yönde meyledebilir; fakat otomatik olarak bu özümsemeyi beraberinde getirmez.

Toplumu bir organizma olarak düşünmek onu tamamıyla insan vücuduna benzetmektir. İnsan vücudunun parçaları bütünün parçaları olarak yerlerinde bulunmadan gerçek anlamda gelişemez. Muhafazakârlar, Hegelci türden metafizik otoriterler gibi bu anolojiyi parçaların bütünsel öneminin, bütüne verdikleri işlevsel hizmetle tükeneceğini söyleyecek kadar ileri götürmezler. Toplumsal örnekte parçalar, özleri itibariyle parçası olmak ya da olmuş olmak için toplumsal bir bütüne ihtiyaç duysalar da birincil öneme sahiptir. Fakat muhafazakârlar, bütünde yanlış bir şeyler olduğu kabul edildiğinde yapılacak en iyi şeyin, bütünü güç kullanarak iyileştirmeye çalışmaktan ziyade bütünün kendi başına iyileşebileceği koşulları yaratmak olduğunu kabul ederler. Ancak, tıbbi tedavide olduğu gibi devlet idaresin-

de de mutlaklar yoktur; şiddetli önlemlerin (siyaset örneğinde bir işgal, devrim, büyük bir doğal afet gibi) kaçınılmaz olacağı olağanüstü durumlar ortaya çıkabilir. Ancak olağanüstü durumlar tanım itibariyle istisnaidir.

Çıkarımlar: Gerçek olanlar ve Farzedilenler

Bu noktaya kadar tartışma muhafazakârlığın merkezinde yer aldığı teşhis edilen üç genel öğretiyle sınırlı tutuldu. Fakat tarihsel muhafazakârlıkla onun özde bileşenleri olduklarını iddia edecek ölçüde yakın bir ilişkide olan ve daha tözel bir doğaya sahip olan birçok ilişkili öğreti bulunuyor. Bu kısmın başlıca amacı bu iddiaların doğru olup olmadığını, merkezî öğretilerin gerçekten bu ilişkili öğretilere işaret edip etmediğini değerlendirmek olacak.

Din

Din muhafazakâr yazının büyük bir kısmında geniş bir yer kaplar: Hooker'da, Coleridge'de ve on dokuzuncu yüzyıl başı Fransız ve Alman muhafazakâr düşünürlerde. Burke'ün devletin ilahi olarak emredilmiş karakterine yaptığı referanslar, temel savı için küçük bir öneme sahip olsa da yalnızca retorik referanslar değildir; samimi dinî inancını ifade eder.

Genel anlamda muhafazakârlar kilisenin toplumsal düzeni ve istikrarı sağlama konusunda devlete vazgeçilmez bir destek sunduğunu düşünmüştür. Herhangi bir şekilde ya da biçimde resmen tanınmış olan kiliseyi onaylamışlardır; aslında Hooker ve Coleridge kiliseyi devletin bir boyutu olarak görmüş hatta kilisenin devletle aynı olduğunu, özel bir bakış açısından ele alındığında devletin ta kendisi olduğunu düşünmüşlerdir.

Öyle ya da böyle bunu bir anakronizm olarak görmemek zordur. Göz önüne alınması gereken iki tür dinî ayrım meydana gelmiştir. Biri resmen tanınmış olan kilisenin taraftarlarıyla diğer mezhepler (örneğin Britanya'da Anglikan kilisesi muhalifleri ile Katolikler) arasında ortaya çıkan ayrımdır. İkincisi ise Hıristiyanlar ve Hıristiyan olmayanlar, hatta daha ileri giderek inananlar ve dinî inancı olmayanlar arasında ortaya çıkan ayrımdır.

Resmî kilisenin siyasal çekirdeğinde, kilisenin dışında olanların meslek ve barınma hakları gibi kısıtlı vatandaşlık haklarından yararlanabildiği, seçme ve kamu görevi yapma haklarından yararlanamadığı daha alt düzey bir vatandaşlık biçimine sürgün edilmeleri yatar. Hoşgörü ve geniş bir anlamda resmî olarak tanınmış kilise dışında kalanların vatandaşlık haklarının tanınması, uzun ve dolayısıyla tedrici bir süreç olmuştur, genellikle bu

sürecin her adımında muhafazakârların şiddetli direnişiyle karşılaşılmıştır Buna kilisenin eğitim ve toplumsal refah alanındaki toplumsal işlevlerinin istikrarlı bir şekilde azaltılması eşlik etmiştir. Çağdaş dünyada kiliseler bireyin herhangi birine katılmayı ya da hiçbirine katılmamayı seçebileceği gönüllü topluluklardır.

Geçmişte pek dinî inancı olmayan ya da hiç dinî inancı bulunmayan muhafazakârlar (Halifax, Bolingbroke, Hume, muhtemelen Disraeli) olmuş olsa da, aynı isimler resmî olarak tanınan bir kilise bulunması gerektiği görüşünü desteklemişlerdir. Fakat dinin tarihsel dönüşümüyle birlikte, bir muhafazakârın geçmişte karşı çıkacağı değişikliklere uyum göstermesi, tıpkı Burke'ün asgari derecede devrimci olan 1688 devrimiyle kraliyet iktidarının zayıflatılmasını özümsemesi gibi, tamamen tutarlıdır. Günümüzde kilise siyasal olarak etkin olduğu ölçüde sol-kanat muhalefetin egemenliği altındadır.

Mülkiyet ve aile

Muhafazakâr partiler kesinlikle varlıklı mülk sahiplerinin çıkarlarını temsil eder. Fakat sağ-kanat liberallerin, bireycilerin ve liberteryenlerin aksine muhafazakârlar mülkiyet hakkını mutlak ve feshedilemez olarak gören Locke'u takip etmezler. Muhafazakârların ideal mülkiyet sahipliği anlayışı tarımsal, hatta feodaldir. Mülkiyet mutlak bir kullanım ve tasarruf hakkından ziyade bir mesuliyettir. Mülkiyet sahipliği hakların yanı sıra sorumlulukları da beraberinde getirir. Sanayileşmenin ve kontrolsüz serbest girişime yönelik geçmişte dile getirilen çoğu muhafazakâr eleştirinin izleği budur. Dahası mülkiyet devlet tarafından savunulur ve korunur; bu nedenle devlet, hizmet ettiği vazgeçilmez toplumsal amaçları gerçekleştirmek için mülkiyeti vergilendirebilmelidir. Muhafazakârlar dıştaki ve içteki düşmanlara karşı kamusal güvenliğin devlet faaliyetinin birincil amacı olduğundan emin bir şekilde güçlü, dolayısıyla yeterince desteklenmiş bir devleti savunurlar.

Muhafazakârlar gerçek bir proletarya fikrine, nüfusun büyük kısmını oluşturan, önemli ölçüde mülkiyet sahibi olmayan bir sınıfa kendilerini kolayca alıştıramazlar. Proletaryayı, genel olarak zenginlik sağlayan ekonomik değişimlerin mutsuz yan ürünü olarak görürler. On dokuzuncu yüzyılda işte ve evde sıkıntıları azaltmak ve koşulları iyileştirmek için çaba gösterenlerin Shaftesbury ve Disraeli gibi muhafazakârlar olduğu söz edilmeye değer bir noktadır.

[Topluma] büyük ölçüde yayılmış mülkiyetin olumlu meziyeti bağımsızlığı ve özgüveni artırmasıdır. Buna karşın refah yardımlarının ayrım yapmadan ve bürokratik olarak müsrifçe dağıtımı edilgenliği ve tembelliği teşvik eder.

Ayrıca mülkiyet ailenin kendini geçindirme yeteneğini artırarak, nesilleri zaman içinde birbirine bağlayan miras kurumu aracılığıyla aileyi güçlendirir. Eğer doğal olan bir topluluk varsa o da ailedir ve muhafazakârlar ailenin gitgide artan kırılganlığı ile işlev kaybını derin bir kaygıyla izlemektedir. Çocukların gerçekten toplumsal varlıklara dönüşmesini sağlayan birincil araç olduğu için ailenin akla yatkın bir alternatifi bulunmamaktadır. Aile genel anlamda toplumsal olarak istikrar sağlayan bir kurumdur. Hem mülkiyet hem de aile, sahipleri ile üyelerinde salt tatmin arayışının devam ettiği basit bir arena hissi değil, tarihsel olarak genişleyen ve devam eden bir topluluk hissi uyandıran ve devam etmekte olan düzenlemelerdir.

Ulus ve emperyalizm

Muhafazakârlar için siyasal sadakatin birincil nesnesi liberallerde olduğu gibi soyut bir insanlık ya da sosyalistlerde olduğu gibi (teorik olarak her ülkede) belirli bir sınıf değil, ulustur. Diğer iki ideoloji en azından ilkesel olarak enternasyonalisttir. Muhafazakâr ise bir noktaya kadar milliyetçidir. Özellikle dıştan gelen saldırıları defederek ve ulusun refahını amaçlayarak ulusal çıkarı gözetmeyi hükümetin başlıca görevi olarak görür. Victoria döneminde Britanyalı muhafazakârların korumacılığı savunması tutarlıydı; yine günümüzde çoğu muhafazakârın büyük ölçekli Avrupalılaştırmaya düşmanca yaklaşması da tutarlıdır.

Fakat muhafazakâr milliyetçilik saldırgan değildir. İlk olarak, Britanya İmparatorluğu'nun Victoria dönemindeki genişlemesi muhafazakârlar tarafından destek görmüş ve bu genişlemeye küçük bir İngiltere taraftarı olan liberaller tarafından karşı çıkılmış olsa da muhafazakâr milliyetçilik özünde emperyalist değildir. On sekizinci yüzyıl Britanya İmparatorluğu orijinalinde bir Whig icadıdır ve Bolingbroke tarafından esefle karşılanmıştır. Biraz daha geri gidersek, Cromwell Britanya imparatorluğu'nun eski dönemlerdeki en önemli kurucusudur. Fakat herhangi bir şekilde üyeleri farklı uluslardan ve kültürlerden gelen bir imparatorluk elde edildikten sonra muhafazakârlar bu üyeleri kendi kanunlarıyla ve kendi örfleri gereğince yönetmeyi amaçlayacaktır.

İkinci olarak, muhafazakâr milliyetçilik müdahaleci değildir. Bir devlete uygun olan işin hiçbir kısmında diğer bir devletin idaresini iyileştirmek bulunmaz. Bir devletin diğer bir devletin iç çatışmalarına ya da diğer devletler arasındaki çatışmalara müdahil olması yalnızca açık bir ulusal çıkarın savunusu söz konusuysa sorumlu bir hareket olarak kabul edilebilir.

Hukuk ve anayasa

Muhafazakâr için hukuk, örfün siyasal olarak onaylanmış kısmıdır ve örf tarihsel bir birikim olarak saygımızı hak eder. Hukukun üstünlüğünün alternatifi takdire bağlı yönetimdir; muhafazakâr ise takdire bağlı yönetime kaçınılmaz surette karşıdır. Gerektiği şekilde uygulanan yasalar zaman içinde gelişmiş ve düzeltilmiş olduklarından çeşitli düzenlemelerin sonucudur ve bu nedenle tek bir yöneticinin ya da küçük bir grubun ani kararlarına tercih edilirler. Ayrıca bu yasaların süreklilikleri, sadece engellenmeleri üzücü olan beklentiler yaratmak aracılığıyla olsa bile bu yasaların etkilediklerinin oluşumlarında rol oynamalarını sağlar. Tıpkı hukukun genellikle takdir yetkisine tercih edilir olması gibi, yeni yasalar da halihazırda yerleşik olan hukuku bastıracak kadar fazla olmamalıdır.

Hukukun tüm kısımları içinde en az sıklıkla ve en yavaş değiştirilmesi gereken kısım bir yasanın yapılışını belirleyen yasa, diğer bir ifadeyle, anayasa olmalıdır. Britanyalı muhafazakârlar yazılı bir Britanya anayasası olmadığı için yazılı anayasa fikrine karşı çıkarken zıt bir tarihsel tecrübeye sahip olan Amerikalı muhafazakârlar yazılı anayasaya büyük bir saygı beslerler. Genel anlamıyla muhafazakâr bir bakış açısından bakıldığında iki taraf da haklıdır. Britanyalıların parlamentosunda hükümdar bulunurken Amerikalıların yazılı anayasası vardır. Bir muhafazakâr bu anayasal düzenlemelerden birini diğeriyle değiştirme fikrini reddedecektir.

Özgürlük, eşitlik ve demokrasi

Muhafazakârlık, korunmasını hükümetin başlıca görevi olarak kabul ettiği güvenliğe belirli bir öncelik verse de, hiçbir tekil siyasal idealin, değerin ya da iddia edilen "doğal hak"kın yüce olduğunu ve diğerlerinden daha ağır bastığını düşünmez.

Genel ya da soyut anlamda özgürlükle ilgilenmez. Fakat geleneksel, örfi ve yerleşik özgürlükleri savunur. Hükümete mutlak iktidar vermeye karşıdır, böylelikle bireylerin ve bireylerin dâhil olduğu hükümet-dışı

kurum ve kuruluşların özel faaliyetleri için geniş bir alan bırakılmasını ve bu alanın korunmasını destekler. Satmaya hazır olan herhangi birinden bir içecek satın almayı, kamusal yerlerde sigara içmeyi ya da çocukların *Little Black Sambo*[6] kitabını okumasını yasaklamak isteyen sözde liberallerin kendilerini özgürlük âşıkları olarak tanımlamasından etkilenmez.

Muhafazakârlık eşitliği adaletle özdeşleştirmez ve insanlar arasındaki muazzam ve çok çeşitli farklılıkları göz önünde tutarak koşulların eşitliğinden yana bir başlangıç varsayımını kabul etmez. Muhafazakâr için adalet ilk olarak usulle ilgilidir, hukukun tarafsız bir şekilde uygulanışıdır. Tözel olarak adalet örfi ve yerleşik haklardan yararlanmanın garanti altına alınmasıyla ilgili bir konudur. Bazı insanların yararlanabildiği belirli hakları diğer insanlara genişletmek genellikle makul ve münasip olabilir; fakat bu, hakların böyle genişletilmesinin adaletin bir koşulu olduğu anlamına gelmez.

Bu nedenle eşitliğin özel bir biçiminin somutlaşması olarak demokrasi, kendi içinde iyi bir şey olarak görülmez. Fakat nüfusun siyasal olgunluğuna bağlı olarak sürekli bir şekilde gelişmiş olan temsilî parlamenter kurumlar, gelişmiş Batı toplumlarında tarihsel olarak yerleşmiş bir yöntem biçimidir ve bu yüzden muhafazaya değer kurumlardır. Fakat bu gerçek, temsilî parlamenter kurumlar karşısındaki neredeyse evrensel olan sahte bağlılığın melankolik tarihinin de açıkça gösterdiği gibi, bu kurumları evrensel olarak siyasal bir deva yapmaz.

Eleştiriler

Kişisel çıkarı gizleyen bir maske

Muhafazakâr öğreti çoğunlukla tikel durumlara karşı verilen, ayrıntılı polemikçi yanıtların içinde yer aldığı ve genel kabul gören ya da yetkin bir genel formülleştirmeye sahip olmadığı için, muhafazakârlığın eleştirisi kesintili ve belki de anlaşılabilir bir şekilde yüzeysel olmuştur. Muhafazakâr öğretinin dolaysız bir şekilde tanımlandığı ve ele alındığı yerlerde dahi muhafazakârlığı çürütme iddiası, bu öğretinin benimsenmesinin asıl nedeni

---

[6] Türkçesi: *Küçük Siyah Sambo'nun Öyküsü.* Helen Bannerman tarafından yazılmış ve 1899 yılında yayımlanmış olan bir çocuk kitabı. 1932 yılından itibaren özellikle çizimlerinde olumsuz stereotipler kullanıldığı için eleştirilmiştir. Daha sonra kitabın ismi *Little Brave Sambo (Cesur Küçük Sambo)* olarak değiştirilmiş, metin ve çizimleri revizyondan geçmiştir. (ç.n.)

olarak görülen statükonun muhafazasındaki çıkarları ortaya çıkarma işi (ki bu daha kabul gören bir iştir) için bir ön hazırlık görevi görür.

Tüm ideolojiler bazı tikel çıkarlara yakındır; fakat ideolojilerin, çıkar sahiplerinin bencilliklerini kendilerini kandıran bir şekilde saklayabilmesine olanak sağlayan ketum birer kamuflajdan ibaret olduğunu varsaymak gerçekçi değildir. Tikel bir çıkara en üstün şekilde hitap etmek şüphesiz muhafazakârlığın emsalsiz bir özelliği değildir. Eğer muhafazakârlık sahip olduklarına tutunmak isteyenlere hitap ediyorsa, sosyalizm hukuk gücüyle bunlardan kurtulmak isteyenlere, liberal bireycilik ise kısıtlanmamış rekabet aracılığıyla bunları elde etmek isteyenlere hitap eder.

İdeolojilere verilen tüm desteğin, bu ideolojilerin idealleri ya da politikalarının gerçekleşmesinden bariz bir şekilde çıkar sağlayacak kişilerden gelmediği açıkça ortadadır. Miras olarak alınmış ya da kazanılmış servete sahip olan birçok sosyalist bulunur. Önemli bir mülke sahip olmayan muhafazakârlar ise daha fazladır. Bunun nedeninin "yanlış bilinç" olduğu, işçi sınıfına mensup muhafazakârların gerçek çıkarları konusunda yanıldıkları iddia edilebilir. Zenginlerin yoksullaştırılmasının gerçekten yoksulları zenginleştireceği şüphelidir. Fakat her halükârda tamamen ekonomik olan çıkarlar dışında çıkarlara sahip olmak ne irrasyonellikle ne de yanılmayla alâkalı bir durumdur.

Gelenekçilere karşı

Gelenekçiliğe karşı argümanlar iki temel hatta ilerler. İlki gelenekçiliğin çok muğlak olduğu, bu yüzden gelenekçiliğe karşı çıkmanın pek mümkün olmadığı ve dolayısıyla gelenekçiliğin önemli bir içeriğe sahip olmadığı argümanıdır. Muhafazakâr, değişimin kendisine mutlak surette karşı değildir, daha ziyade büyük ve ani ya da şiddetli değişime karşı çıkar. Fakat bir değişimin kabul edilemez olması için ne kadar büyük olması gerekir? Yanı sıra, muhafazakârlar büyük siyasal değişimlerin toplumsal ya da doğal koşullarda meydana gelen büyük değişimlerle başa çıkmak için gerekebileceğini kabul ederler. Aynı muğlaklığın bu noktada da bulunduğu iddia edilebilir.

Bu itiraz muhafazakârların çürütmeye çalışmak yerine kabul ederek karşılamaları gereken bir itirazdır. Muhafazakârlar yakınılan muğlaklığın kaçınılmaz olduğunu, olayların gelecekteki gidişatının tahmin edilemeyeceğini ve böylece bu gidişata karşı kesin ve ayrıntılı bir şekilde hazırlanılamayacağını söyleyerek yanıt verebilirler. Yeniliğe karşı muhafazakâr tepki bir dizi

değişmez ilkenin uygulanmasıyla ilgili değil, muhakemeyle ilgili olmalı ve tecrübeye dayanmalıdır.

Dahası eleştirmenler, büyük oranda teknolojik ilerlemenin sonucu olarak nüfusta, silahların yıkıcılığında, doğal kaynaklar ile çevrenin üzerindeki zarar verici baskıda meydana gelen muazzam artışların da gösterdiği gibi son zamanlarda koşullara bağlı ortaya çıkan değişimlerin boyut olarak fazlasıyla arttığını ileri sürebilirler. Bu argüman miras alınan siyasal bilgeliğin anakronistik karakterini ortaya koyduğundan, muhafazakâr için baş etmesi daha zor bir argümandır. Fakat muhafazakâr, değişimle sürekli ve tedrici adımlar atarak baş etmeyi öneren muhafazakâr yöntemin, değişimi büyük spekülatif planlarla karşılamaktan daha iyi olduğunu söyleyerek yanıt verebilir.

Muhafazakâr gelenekçiliğe karşı yöneltilen başlıca argümanlardan bir diğeri muhafazakâr gelenekçiliğin tutarsız olduğudur; zira ilk kez öne sürüldüğünde gayretli bir şekilde karşı çıktığı siyasal ve yasal düzenlemeleri artık onaylamaktadır: Sadece Britanya örneğini ele alırsak, Hıristiyan ve Musevilerin özgürleşmesi, oy hakkının mülk sahibi olmayanlara ve kadınlara da tanınması, monarşinin sadece törensel bir statüye indirgenmesi ve Lordlar Kamarası'nın siyasal olarak marjinalleştirilmesi.

Muhafazakâr burada bir tutarsızlık olmadığını, eğer daha tedrici bir şekilde uygulamaya konmamış olsa gerekli olmayacak olan bu siyasal yenilikleri benimsemenin yüksek toplumsal bedelinin artık ödenmiş olduğunu söyleyerek yanıt verebilir. Bu yenilikler artık örfi, yerleşik siyasal dokunun bir parçası olmuştur. Fakat bu yeniliklerin muhafazakâr muhalefete karşı mücadele edilerek hayata geçirilmemiş olması halinde gerçekleşip gerçekleşmeyeceği merak konusudur.

Kuşkuculuğa karşı

Muhafazakârın siyasal kuşkuculuğu, Descartes'ın ilk kez bu disiplini felsefi çalışmalarda merkezi bir konuma getirmesinden bu yana gelişme gösterdiği için bilgi üzerine felsefi teori geleneğinin tümüyle çatışma hâlindedir. Kartezyen rasyonalizm bilgiyi, mantığın kişisel, aslında çoğu zaman özel deneyimin hükümlerine bilinçli ve açık bir şekilde uygulandığı bireysel bir alım olarak görür. Bilginin toplumsal yönü, tek tek her insanın bilgisinin büyük bir bölümünün diğer insanlardan çıkarsandığı gerçeğini göz ardı ederek, bir bilgi kaynağı olarak beyana yapılan kayıtsız referanslarla alelacele kabul edilir.

Kartezyen bilgi teorisyenleri açık, bilinçli bir faaliyet olarak resmettikleri bireysel bilgi gelişiminin idealleştirilmiş bir resim olduğunu kabul edeceklerdir. Fakat bu idealleştirmenin masum olduğunu savunacaklardır; zira bu idealleştirmenin, inançların gerçekten nasıl oluştuğuna dair bir izahat olarak yanlış olsa bile, bir inancın gerekçelendirilmek için neyi sağlaması gerektiğini açıkça ortaya koyduğunu düşünürler.

Siyasal bilgiyi soyut teoriden ziyade tecrübeye dayalı hüküm olarak ele alan muhafazakâr görüş, hem siyasal bilgiyle alâkalı olan inançların açık, çıkarımsal gerekçelendirilmesine ihtiyaç olduğunu hem de bu gerekçelendirmenin mümkün olduğunu reddeder. Bu, inançların yalnızca "sezgiler", diğer bir ifadeyle, bir çeşit net ifade edilmemiş varsayımlar olduğu anlamına gelmez. Pascal'ın *esprit de finesse'sinde* (incelik ruhu), Newman'ın "çıkarımsal duyu"sunda ve daha az inceltilmiş bir biçimde Ryle'ın uygulama bilgisinin bilmeye üstünlüğü öğretisinde akla dayanmayan fakat akıldışı da olmayan inancın alternatif bir teorisi bulunur.

Siyasal kuşkuculuğa karşı bilinçli ve açık akıl hakkında öne sürülecek doğal bir itiraz, yanılabilir olsa bile, eğer tahminlere, önsezilere ve önyargılara geri dönmeyeceksek elimizde olanın yalnızca bu akıl olduğudur. Fakat bu, pratik bilginin hem toplumsal hem de her şeyden önce üstü kapalı olan doğasını göz ardı etmek anlamına gelir. Muhafazakâr, öğretisinin Kartezyen epistemoloji tarafından çürütülmekten çok uzak olduğunu, Kartezyen epistemolojiye karşı bulunan birçok kanıt yığınından bir tanesini sağladığını iddia edecektir.

Organikçiliğe karşı

İnsanların karakteristik insani özelliklerini, örneğin dillerini, kültürlerini ve eleştirel rasyonalitelerini, içinde olgunluğa eriştikleri toplumu oluşturan diğer insanlarla etkileşim kurarak aldığını öne süren organik ilkenin metafizik, Hegelci versiyonuna karşı bir hayli düşünsel enerji yöneltilmiştir. Organikçilik, söz konusu mağrur biçiminde mantıksal bir zorunluluk olarak, yalnız fakat tamamen insan olan bir bireyin kendiyle çelişen bir şekilde kavranışı olarak sunulur. Bunun aşırılığı, nasıl yerçekimi doğa için nüfuzlu bir gerçekse organikçiliğin insan hayatı hakkındaki kuşatıcı bir gerçek olduğu savına gölge düşürmeye yönelik olarak işleyegelmiştir.

Muhafazakârın gereksindiği organikçilik versiyonuna yöneltilen önemli ve özgül bir diğer itiraz ise şu yöndedir: İnsanlar gerçekten de toplum, daha doğrusu içine girdikleri farklı toplumsal ilişkilerin çeşitliliği tarafından

biçimlendirilseler bile bu, devlete karşı özel bir bağımlılığı kanıtlamaz. Aile, okul, bölgesel topluluk, çalışma grubu çok daha fazla etkilidir.

Bu itirazın güçlü yönleri olduğu açık; gerçi, ulus-devletlerden oluşan modern dünyada geçmişe nazaran daha az güçlü. Zira, uluslar sadece idari mekanizmalar değil, gerçek kültürel birliklerdir. O hâlde modern koşullarda, biçimlendirici, insancıllaştırıcı etkilerin başlıcalarından biri devlettir. Fakat söz konusu nokta insanların içinde yaşamaya alıştıkları toplumsal ilişkiler ağının karmaşıklığıdır. Muhafazakârın organikçiliğin kuracağına güvendiği şey devletin üstünlüğü değil, devlet faaliyetinin kendi içinde beklenebilecek bir şekilde faydalı bir amacı gerçekleştirmeye çalışırken tüm toplumsal sistem üzerinde zararlı etkilere neden olması durumunda sorumlu olmasıdır.

Bir diğer eleştiri ise organikçi görüşün bireylerin doğasını ve başarılarını toplumsal ürünler olarak görerek bireylerin yaratıcı özgünlüğünü tamamıyla reddetmesidir. İlerlemenin olduğu her yerde bir geleneğin arka planından doğan yaratıcılık vardır. Bilim insanı saf bir virtüöz değildir; fakat virtüözler olmadan bilim durgunlaşır. Doğu sanatına olmasa da Batı sanatına aynı ilke hâkimdir. Siyaset ve insan faaliyetinin diğer alanları arasındaki önemli ayırt edici özellik devrimci yeniliklerin ikincide zarara neden olmamasıdır. Popper'ın söylediği gibi bilimde teorilerimizin bizim için ölmesine izin veririz. Toplumsal deneyler ise insanları öldürme eğilimi gösterir. Kimi büyük tarihsel figürler –"büyük kahramanlar"– hammaddesi insanlar olan sanatçılara benzer fakat hiçbir muhafazakâr böyle bir kahraman olmak ya da böyle bir kahraman tarafından yönetilmek istemez.

Muhafazakâr Olmayan Sağın İdeolojileri

Otoritarizm

Otoritarizm, dünya tarihindeki birçok yönetimin ve bilhassa on yedinci ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında Avrupa monarşilerinin yürürlükteki ideolojisi olan mutlakçılığın modern versiyonudur. Eski mutlakçılığın arkasındaki destek kralların ilahi hakkı öğretisiydi. Daha hukuki versiyonunda bu öğreti hanedanlığın yetkilerini onaylıyordu. Britanya'da Stuart hanedanını destekleyen II. James yanlıları ile Fransa'da Bourbon hanedanı taraftarlarında görüldüğü gibi düz anlamıyla yorumlanan kraliyet miras haklarında ısrar ediyordu. Daha pratik bir versiyonda ise ilahi

yetkilendirmenin işareti iktidardır. Çağının en geçerli açıklayıcı uzlaşımı olan sözleşmeci aygıtla donatılmış olan Hobbes'un *Leviathan*'ı, otoritesi onu uygulatma gücü ve vatandaşlarını birbirinden koruyabilme gücü devam ettikçe devam eden bir yöneticiye itaatin rasyonalitesini savunur. Bu güçlerin ilkinin vatandaşların güvenliğini muhafaza etme gücüyle ya da en azından isteğiyle birleştirilme zorunluluğun olmaması, Hobbes'un yeterli şekilde yüzleşmekte başarısız olduğu bir konudur.

Modern dünyada daha önce belirttiğimiz gibi genellikle askerî diktatörlük biçimini alan otoritarizm net olarak ifade edilmiş bir ideoloji geliştirmekle ilgilenmez. Mevcut olan tek şey muhtemelen liderin büyük oranda vatanseverlik retoriğinden ibaret konuşmalarıdır. Genel itibarıyla otoritarizm kendini olumsuz bir şekilde, parlamenter demokrasinin etkisizliği ve yozlaşmasına karşı güvenilir bir alternatif olarak savunur. Otoritarizmin hâkim olduğu ülkelerde bu suçlama genellikle epey güçlü olmuştur.

1930'ların askerî diktatörlükleri çoğunlukla faşistlerle ittifak bile kurmamıştır; Polonya'da Pilsudski ve Yunanistan'da Metaxas diktatörlükleri Hitler'e karşı cesurca savaşmıştır. Franco iç savaş sırasında İspanyalı faşistlerle birlikte çalışmış, fakat sonradan onları tasfiye etmiştir.

Otoritarizm tüm siyasal değerler içinde en yüksek önemi güvenliğe verir: Hobbes'un ilk "doğa yasası" barışı aramaktır. Güvenliğin dıştan ya da içten ciddi tehdit altında olduğu koşullarda bu, anlaşılabilir bir tepkidir.

Faşizm

Faşizm ideolojilerin en gencidir ve büyük siyasal sonuçlara neden olan ideolojiler arasında düşünsel olarak en net ifade edilmemiş olanıdır. Bossuet'nin ya da Hobbes'un siyasal yazıları ayarında sunabileceği hiçbir şey yoktur. Hem askerî açıdan saldırgan hem de kamusal ve özel yaşamın tüm boyutlarını kontrol altına almaya azimli olan yoğun bir milliyetçiliği, ulusal büyüklük arayışıyla birleştirir. Yüce bir liderin, ulusal ruhun vücut kazandığı kahraman bir figürün gerekli olduğunu iddia eder. Toplumu askerî hatlar boyunca örgütlemek ister; savaşı, bilincini liderde bulan ulusal istencin tam ifadesi olarak görür. Ulusu sadece ortak bir dil, gelenekler ve örfler, belki ortak bir din, kahramanlar ve büyük olaylarla dolu bir tarihle tanımlanan kültürel bir varlık olarak görmez, aynı zamanda tartışmalı biyolojik terimlerle de ele alır.

Faşizm, Fichte'nin milliyetçiliğinde ve istence yaptığı vurguda, Carlyle'nın kahramanlar öğretisinde ve Nietzsche'nin üstinsan fikrinde (ne bir milliyetçi ne de ırkçı olan Nietzsche için bu fikrin hiçbir siyasal içerimi yoktu) öngörülmüştür. Faşizm İtalya'da Mussolini'yle nispeten değersiz ve abartılı bir şekilde başlamış, tam gelişimini Hitler'le sağlamıştır. Hitler'in canavarlıkları faşizmi patolojik incelemeler dışında herhangi bir ciddi değerlendirmenin dışında bırakmıştır.

Otoritarizm esasen savunmacı bir konumdayken faşizm saldırgan ve militandır. Otoritarizm topluluğu seferber etmek ve insan hayatının her boyutu üzerinde tam bir kontrol uygulamak istemez; faşizm kategorik olarak totaliterdir. İki ideoloji de halkı itaat dışında devlete hiçbir katkıda bulunamayacak bir kitle olarak görür; faşizm aktif, fedakâr bir itaat ister. Faşizmin liderlerin nasıl seçilmesi gerektiğine ya da liderliğin bir liderden diğerine nasıl aktarılması gerektiğine dair bir teorisi bulunmaz. Liderler muhtemelen iktidar partisi içindeki iktidar mücadelesinden galip olarak çıkacaklardır.

Hitler'inkinden daha az gaddar ellerde, örneğin Mosley'nin ellerinde faşizm bir tür kararlılar elitizmidir; faşizmin, demokratik siyasetçiler de dâhil olmak üzere genel itibarıyla halkın istencinin zayıflığı yüzünden zorunlu kılındığı düşünülür. Ulusun siyasal gücünün ekonomik gücünü de artırması dışında kişisel çıkara az hitap eder. Bireyliklerini tikel bir ulusun üyeleri olmaları gerçeği içinde boğmaya hazır olanları çeker. Organikçi öğretiye, muhafazakârların ele aldığı gibi değil, tıpkı tekil bir organın işlevinin, parçası olduğu vücudun iyiliğine katkıda bulunmak olması gibi, bireyin varoluş nedeninin tamamen devlete hizmet etmek olmasına işaret eden bir şekilde ele alındığında bu eritmeyi gerekçelendirmek için başvurulabilir.

Elitizm

Platon'un *Devlet*'inin elitizmi tam anlamıyla düşünseldir. Yöneticiler, doğru eğitim verildiğinde en bilgeler hâline gelecek olan en zekiler olmalıdır. En bilge olanın yönetmesi gerektiği fikri bariz bir çekiciliğe sahiptir. Eğer bir yönetim olacaksa yasaları yapan ve politikaları belirleyen bir yönetici azınlık ve bu azınlığa itaat eden bir yönetilen çoğunluk olmalıdır.

Bu bakış açısının biraz ayrıntılı bir versiyonu Fitzjames Stephen'ın *Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik (Liberty, Equality and Fraternity)* adlı eserinde bulunabilir. Yazar Mill'e polemik bir yanıt olarak yazdığı bu eserde

Hindistan'da bir yargıç olarak edindiği tecrübelerinden beslenen bir tür idari elitizm kurar. Bu elitizm genel olarak halkın daha köklü isteklerini tatmin etmek ya da en azından ciddi ihtiyaçlarını karşılamak için en iyi hesaplamaya dayanan faydacı bir temele sahiptir.

Bu bakış açısı iki temel zorlukla karşılaşmaktadır. Teorik olan ilki, yöneticilerden beklenen bilgeliğin aslında ne olduğuna karar vermekle ilgilidir. Pratik olan diğeri ise, bilgeliğe sahip olanları belirlemek ve onları iktidar konumuna getirmekle ilgilidir. Çin'de mandarinlik[7] iki soruya da bir çeşit yanıt sunar. Bilgelik, sınavlarda iyi sonuçlar alındığında ortaya çıkan şeydir. Hükümet görevleri sadece sınavlarda başarılı olanlara açıktır. On dokuzuncu yüzyılda Britanya'da memuriyete seçimde yapılan reformlar aracılığıyla sınavlarda Jowett'in[8] etkisinin yüksek olduğu Oxford Üniversitesi'nde hazırlananların seçilmesi, miras yoluyla geçen bir aristokrasi ve seçilmiş bir komisyonla bağlantılı şekilde işleyen bir mandarinlik biçimi oluşturmuştur. Fransa'da *grandes écoles*[9] mezunları, özellikle de *Ecole Nationale d'Administration* mezunları kısmen benzer bir yönetici uzmanlar grubu oluşturur.

Yirminci yüzyılda bir elitin yönetimine dair en kayda değer yazılar açıkça ideolojik olmaktan ziyade sosyolojiktir. Pareto, Mosca ve Michels, Michels'in adlandırdığı ve her örgütün bir yönetici elit oluşturmak durumunda olduğu argümanını içeren "oligarşinin demir kanunu"nu kabul eder. Halk çoğunluğunun sınırlı siyasal rasyonalitesine inanan bu yazarların tümü, özellikle de Pareto, elitlerin kendi iktidarlarını muhafaza etmesine yarayan aldatma tekniklerini incelemiştir. Elitlerin kaçınılmaz olduğunu varsayanların iyi bir eliti neyin oluşturduğu sorusunu ve bu soruyla ilgili olarak bu elitin nasıl korunacağı sorusunu irdelemeleri beklenebilir.

Schumpeter'in "demokratik elitizm" teorisinde zımni bir kural koyucu unsur vardır. Schumpeter görünüşte temsilî demokrasinin hakiki işleyişine

---

[7] Çin'de İmparatorluk döneminde bir nev'i memur aristokrasisine işaret eden yüksek mevki memuriyet (ed.n.).

[8] Benjamin Jowett (1817-1893); on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Oxford Üniversitesi'nde Yunanca dersler veren, aynı zamanda teolog, akademisyen. Oxford Üniversitesi'nde idari reformların yapılmasında belirleyici figür olarak bilinir. Üniversite'de yüksek lisans derecesi için teoloji sınavlarının kaldırıldığı 1871 tarihli reformlarda önde gelen isimlerden olmuştur.

[9] Fransızca, elit okullar. Fransız üniversite sisteminin dışında kalan yüksek öğretim kurumlarıdır. Devlet üniversiteleri Bakalorya derecesine sahip tüm adayları kabul etmek zorundayken *grandes écoles* rekabete dayanan bir sınavda alınan ulusal derecelere bağlı olarak öğrenci kabulü yapar. (ç.n.)

dair bir izah sunar. Temsilî demokrasi herhangi türden bir genel iradenin dışavurumu ve gerçekleştirilmesine yarayan bir aygıt değildir. Daha ziyade siyasal açıdan etkin azınlığın içindeki farklı grupların, oy kullanan halktan hükümeti idare etme izni almak için rekabet etmesidir. Schumpeter, doğrudan demokrasinin Rousseau'nun düşündüğü şekliyle imkânsız olduğunu savunurken aslında doğrudan demokrasinin kabul edilemez sonuçlara yol açacağını söyler. Schumpeter'in gördüğü şekliyle demokraside halkın yönetim süreci üzerindeki etkisi, yönetime katkıda bulunma kapasitesine uygun hâle getirilmiştir.

Muhafazakâr olmayan bu üç sağ-kanat ideolojinin her biri kendine özgü bir şekilde muhafazakârlıktan farklılık gösterir. Otoritarizm anayasal kısıtlardan muaf, sınırlanmamış bir yönetimi destekler ve hukukun üstünlüğüne fazla önem vermez. Faşizm devrimci bir öğretidir, muhafazakârlığın bir kriz olarak ele aldığı durumun, devletin en sağlıklı hâli olduğunu düşünür. Elitizm rasyoneldir ve siyasal bilgeliği tecrübeli atalara değil, yaşayan ve zeki olan kişilere atfeder. Bu ideolojilerin hepsinde ortak olan özellik, güvenliğe, sollarında kalan ideolojilerin hepsinden daha fazla değer vermeleridir.

Çeviri: **Aykut Örküp**

Kaynakça

Aquinas, St T. : *De Regimine Principium*, çev. G. B. Phelan, *On Kingship, to the King of Cyprus* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949).

Aristotle: *Politics*, çev. R. Barker (Oxford: Clarendon Press, 1946); Türkçesi: *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013).

Bagehot, W. : *Physics and Politics* (Londra: H. S. King, 1872).

Barrès, M. : *Le Roman de l'énergie nationale* (Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1897-1911).

Bodin, J. : *Six Books of the Commonwealth*, çev. M. J. Tooley (Oxford: Blackwell, 1953).

Bolingbroke, H. St J. (Viscount Bolingbroke): *Works*, der. D. Mallett (Londra, 1754); (Hildesheim: G. Olma, 1968).

Bonald, L. G. A. (Vicomte de): *Théorie de pouvoir politique et religieux* (1796); (Paris: Bloud et Barral, 1988).

Bossuet, J. -B. : *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte* (1709), der. J. le Brun (Genève: Librairie Dioz, 1967).

Calhoun, J. C. : *A Disquisition on Government* (1853), der. R. K. Cralle (New York: P. Smith, 1943).

Carlyle, T. : *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History* (Londra: Chapman, 1840); Türkçesi: *Kahramanlar*, çev. Behzat Tanç (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004).

Clarendon, E. (Earl of): *A Brief View of Leviathan* (Oxford: The Theatre, 1676).

Coleridge, S. T. *On the Constitution of Church and State*, der. J. Colmer (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1976).

Disraeli, B. 'Vindication of the English constitution', in *Of Whigs and Whiggism*, der. W. Hutcheon (Londra: J. Murray, 1913).

Fichte, J. G. : *Reden an die deutsche Nation; Addresses to the German Nation*, çev. R. F. Jones ve G. H. Turnbull (Chicago: Open Court, 1922).

Halifax, G. S. (Marquis of): *Works*, der. Walter Raleigh (Oxford: Clarendon Press, 1912).

Hamilton, A. , Madison, J. ve Jay, J. : *The Federalist* (1787-8). der. J. E. Cooke (Middletown, Conn. : Wesleyan University Press, 1961).

Hayek, F. A. *The Constitution of Liberty* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960); Türkçesi: *Özgürlüğün Anayasası*, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya (İstanbul: BigBang, 2013).

Herder, J. G. *Ideen zur philosophie der Geschichte der Menschheit* (1800), çev. F. E. Manuel, *Reflections on the Philosophy of the History of Man* (Chicago, Ill. University of Chicago Press, 1988).

Hitler, A. : *Mein Kampf* (1933), çev. ve der. R. Manheim (Londra: Hutchinson, 1972); Türkçesi: *Kavgam*, çev. H. Cahit Yalçın (İstanbul: Manifesto Kitap, 2005).

Hobbes, T. *Leviathan* (1651), der. R. Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lin, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Hogg, Q. (Lord Hailsham): *The Conservative Case* (Harmondsworth: Penguin Books, 1948).

Hooker, R. : *The Laws of Ecclesiastical Polity* (1593-7), der. A. S. McGrade (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Hume, D. *Treatise of Human Nature* (Londra: John Noon, 1739); Türkçesi: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009).

–: *Essays: Moral, Political and Literary* (1777), der. E. F. Miller (Indianapolis, Ind. : Liberty Classics, 1985).

Johnson, S. : *Works*, der. A. Murphy (Londra: F. C. & J. Rivington, 1823).

Maistre, J. M. (Comte de): *Works*, der. J. Lively (Londra: Allen & Unwin, 1965).

Maurras, C. : *Enquête sur la monarchie* (1900), 2. Baskı (Paris: Nouvelle librairie Nationale, 1924).

Michels, R. : *Political Parties*, çev. E. ve C. Paul (Glencoe, Ill. : Free Press, 1949).

Montesquieu, C. -L. de S. : *The Spirit of the Laws*, der. F. Neumann, çev. T. Nugent (New York: Hafner, 1949); Türkçesi: *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş (İstanbul: Hiperlink, 2011).

Mosca, G. *The Ruling Class*, der. A. Livingstone, çev. H. D. Kahn (New York: McGraw-Hill, 1939).

Mosley, O. : *The Greater Britain* (Londra: British Union of Fascists, 1932).

Müller, A. H. R. v. N. : *Die Elemente der Staatskunst* (1809); (Viyana: Wiener Literarische Anstalt, 1922).

Newman, J. H. : 'Appendix', *Apologia Pro Vita Sua* (1864), der. D. J. DeLaura (New York: Norton, 1968).

: *A Grammar of Assent*, der. T. I. Ker (Oxford: Clarendon Press, 1985).

Nietzsche, F. W. : *Beyond Good and Evil*, çev. R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1973); Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2003).

: *The Genealogy of Morals*, çev. W. Kaufman (New York: Random House, 1989); Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2010).

Oakeshott, M. : *Rationalism in Politics* (Londra: Methuen, 1962).

Pareto, V. *The Mind and Society*, der. A. Livingstone, çev. A. Bongiorno ve A. Livingstone (Londra: Cape, 1935).

Pascal, B. : *De l'espirit géométrique*, in *Oeuvres Complètes*, der. J. Chevalier (Paris: Gallimard, 1954).

Platon: *Republic*, çev. A. D. Lindsay (Londra: Dent, 1939); Türkçesi: *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008).

Popper, K. R. *The Open Society and Its Enemies* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1945); Türkçesi: *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Harun Rızatepe ve Mete Tunçay (Ankara: Liberte, 2008).

Renan, E. : *La Réforme intellectuelle et morale* (1871), der. P. E. Charvet (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

Ryle, G. : *The Concept of Mind* (Londra: Hutchinson, 1949); Türkçesi: *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011).

Salisbury, R. A. T. G. -C. (Marquess of): *Lord Salisbury on Politics*, der. P. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

Schumpeter, J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3. Baskı (New York: Harper & Row, 1950); Türkçesi: *Kapitalizm Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Hasan İlhan (Ankara: Alter Yayınları, 2013).

Stephen, J. F. : *Liberty, Equality and Fraternity* (Londra: Smith, Elder, 1873).

Taine, H. : *Les Origines de la France contemporaine* (1876-85); (Paris: Hachette, 1947).

Tocqueville, A. de: *Democracy in America* (1835), çev. G. Lawrence, der. J. P. Mayer ve M. Lerner (New York: Harper, 1966); Türkçesi: *Amerika'da Demokrasi*, çev. İhsan Sezal ve Fatoş Dilber (Ankara: Yetkin Yayınları, 1994).

Treitschke, H. von: *Politics*, çev. B. Dugdale and T. de Bille (Londra: Constable, 1916).

Önerilen okumalar

Allison, L. : *Right Principles* (Oxford: Blackwell, 1984).

Aris, R. : *History of Political Thought in Germany 1789-1815* (Londra: Allen & Unwin, 1936).

Covell, C. : *The Redefinition of Conservatism* (New York: St Martin's, 1986).

Cowling, M. , der. : *Conservative Essays* (Londra: Cassell, 1978).

Gilmour, I. : *Inside Right* (Londra: Hutchinson, 1977).

Hearnshaw, F. J. C. : *Conservatism in England* (Londra: Macmillan, 1933).

Honderich, T. : *Conservatism* (Londra: H. Hamilton, 1990).

Kirk, R. : *The Conservative Mind* (Londra: Faber, 1954).

Mannheim, K. : 'Conservative thought', in *Essays in Sociology and Social Psychology*, der. P. Kecskemeti (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1953).

O'Sullivan, N. : *Conservatism* (New York: St Martin's, 1976).

Quinton, A. : *The Politics of Imperfection* (Londra: Faber & Faber, 1978).

Santayana, G. : *Dominations and Powers* (Londra: Constable, 1951).

Scruton, R. : *The Meaning of Conservatism* (Londra: Macmillan, 1980; 2. Baskı, 1984).

Soltau, R. H. : *French Political Thought in the Nineteenth Century* (Londra: E. Benn, 1935).

Viereck, R. E. : *Conservatism* (Princeton, NJ: D. van Nostrand, 1956).

Weiss, J. : *Conservatism in Europe, 1770-1945* (Londra: Thames & Hudson, 1977).

YENİ MUHAFAZAKÂRLIK

Anne Norton

Yirminci yüzyılın son yılları Anthony Quinton'ın sorgulamalarını keskinleştirmiş ve uyarılarının altında yatan siyasal bilgeliği kanıtlamıştır. Siyasal sağda konumlar arası bir farklılaşmanın bulunmamasıyla, özellikle popüler dildeki kullanımıyla "muhafazakârlık" terimi yalnızca Burke ile Oakeshott'ın, de Maistre, Randolph ve Kirk'ün muhafazakârlığı olarak anlaşılmamakta, çok çeşitli konumlara işaret etmektedir. Bu konumların en önemlileri yeni muhafazakârlık ve sağ-kanat dinî hareketlerdir.

Yeni muhafazakârlık kendini geleneksel muhafazakârlıktan radikal bir kopuş olarak görmektedir. Yeni muhafazakârlar kerteriz noktalarını Burke ile Oakeshott'tan (ya da Randolph, Davidson ve Kendall'dan) değil, Hayek, Strauss, Kojeve ve özellikle de egemenlik ile yürütme yetkisi konularında Carl Schmitt'ten almaktadır. Yeni muhafazakârlar yürütme yetkisinin genişletilmesini desteklemişlerdir. Batı dışında otoritarizmi savunmuşlar ve Batılı ulusların daha otoriter, daha disiplinli bir demokrasiden kazanç sağlayacağını iddia etmişlerdir. Amerika Birleşik Devletleri'nde Roma'ya rakip olabilecek yeni bir dünya düzeninin kurulmasına yönelik yayılmacı bir dış politikayı savunmuşlardır. Askerî gücü kamusal güvenliğin ve özel alanda erdemin temeli olarak övmüşlerdir. Daha güçlü polis gücünün kurulmasını ve daha kapsamlı gözetimi desteklemişlerdir. Bu açılardan yeni muhafazakârlık, muhafazakârlığı değil, sağın diğer ideolojilerinin –faşizm, otoritarizm, elitizm ve bireyci liberalizm– hayatta kalmış biçimlerini temsil etmiştir.

Otoritarizm Batı'da hem yeni muhafazakârlar hem de neoliberal ekonominin sosyal teorisyenleri tarafından coşkulu, çağdaş bir savunuya tanık olmuştur. Yürütme yetkisinin artırılmasını destekleyen kimileri sömürgecilik sonrası biçiminde örfün muhafazakâr savunusunu benimsemiş ve bölgesel dinî ve siyasal geleneklerin bir dışavurumu olarak otoriter yönetimi savunmuşlardır. Diğerleri ise kamu düzenine dair daha geleneksel olan otoriter ilgiyi sürdürmüşlerdir.

Elitizm emperyalizmin yeni ortaya çıkmış savunucuları ile Leo Strauss'un yeni muhafazakâr takipçilerinin belirli bir kısmı tarafından canlandırılmıştır. İlk grup ulusal ve medeni hiyerarşileri ileri sürmüş ve

Victoria dönemindeki emperyal hâkimiyete eşlik ettiği varsayılan erdemlerin canlandırılması gerektiğini iddia etmişlerdir. Felsefi öğretisi görünüşte Platon, Machiavelli ve Strauss'tan yararlanan ikinci grup ise felsefi ve siyasi bir elitin tedbirli bir şekilde gizlenen yönetimini savunmuş ve yürütme yetkisinin otoriter yorumlarını kabullenmiştir.

Muhafazakâr siyaset felsefesinde en önemli gelişmeler muhtemelen köktendinciliklerden kaynaklanmıştır. İslam'da selefi sağ, siyasal ayaklanmaları körüklediği gibi felsefenin canlanışını da körüklemiştir. Müslüman Kardeşler'le ilişkili bir yirminci yüzyıl sosyal teorisyeni olan Seyyid Kutub etkili bir siyasi ve teorik kuvvet olarak kalmıştır. Hıristiyanlık doğal hukuk teorisinin, binyılcılığın ve alışkanlık ile pratiğe dair duygusal bir Hıristiyan muhafazakârlığı olarak adlandırılabilecek bir düşüncenin dirilişine tanık olmuştur. Musevilik, ortodoksi ve Hasidizm'in ilişkili akımlarına tanık olurken, Hindutva'nın siyasi etkisi yeniden canlanmış siyasi teolojinin öneminin İbrahimî inançların oldukça ötesine uzandığını göstermiştir. Köktendinciliklerin her biri kendisini muhafazakârlığın unsurlarıyla bağdaşan şekillerde görmüştür. Hepsi geleneğe büyük saygı duymuştur. Hepsi biçimler ve pratikler aracılığıyla bir topluluğu muhafaza ettiğini düşünmüştür. Hindutva ve Musevi köktenciliklerinde Hıristiyanlık ile İslam'ın evrenselliklerinin engellediği bir organikçilik bulunmaktadır; fakat Hıristiyanlık ile İslam "medeniyet" fikriyle ilişki kurarak genellikle teolojik açıdan şüpheli fakat siyasal açıdan kuvvetli olan bir bölgesellik elde etmiştir.

Yüzyılın sonunda, ismen kuvvetli olan bir muhafazakârlık, sağın yeniden dirilen dinselliği ve otoritarizmin, elitizmin ve faşist ideolojilerin tözel unsurlarının karşısında zayıflamıştır.

Çeviri: **Aykut Örküp**

Önerilen okumalar

Almond, G. , Appleby, S. ve Sivan, E. , der. *Strong Religion* (Chicago, 111. University of Chicago Press, 2003).

Appleby, S. ve Martin, M. , der. *Fundamentalisms and the State* (Chicago, 1ll. University of Chicago Press, 1996).

Bloom, A. : *Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1988).

Drury, S. : *Leo Strauss and the American Right* (New York: St. Martin's Press, 1997).

Euben, R. : *The Enemy in the Mirror* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999); Türkçesi: *Aynadaki Düşman*, çev. Orhan Düz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008).

Ferguson, N. *Empire* (New York: Basic Books, 2004); Türkçesi: *İmparatorluk – Britanya'nın Modern Dünyayı Biçimlendirişi*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011).

George, R. : *Natural Law Theory* (Londra: Oxford University Press, 1994).

Hayek, F. : *Road to Serfdom* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1944); Türkçesi: *Kölelik Yolu*, çev. Turhan Feyzioğlu ve Yıldıray Arsan (Ankara: Liberte, 2010).

Huntington, S. : *The Clash of Civilizations* (New York: Simon and Schuster, 1998); Türkçesi: *Medeniyetler Çatışması*, çev. Cem Soydemir ve Mehmet Turan (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2002).

Kagan, R. ve Kristol, W. : *Present Dangers* (New York: Encounter Books, 2000).

Kendall, W. : *Contra Mundum* (Lanham, Ma. : University Press of America, 1994).

Khomeini, R. : *Islam and Revolution*, çev. H. Algar (Berkeley, Calif. : Mizan Press, 1981).

Kirk, R. : *The Conservative Mind* (New York: Regnery Press, 2001).

Kojeve, A. : *Introduction to the Reading of Hegel* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980); Türkçesi: *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.)

Kristol, I. : *Neoconservatism: Autobiography of an Idea* (New York: Free Press, 1995).

Lord, C. : *The Modern Prince* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 2003).

Mansfield, H. : *Manliness* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 2006).

Muller, J. W. *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Postwar European Thought* (New York: Free Press, 2003).

Kutub, S. : *Social Justice and Islam* (Villa Park, Ill. : Islamic Publications International, 2000); Türkçesi: *İslam'da Sosyal Adalet*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2006).

Schmitt, C. *The Concept of the Political*, çev. G. Schwab (Chicago, Ill. University of Chicago Press, 1996); Türkçesi: *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2009.

Scruton, R. : *The Meaning of Conservatism* (Chicago, Ill. : St. Augustine's Press, 2002).

Smith, S. : *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 2006).

Strauss, L. : *Natural Right and History* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1996); Türkçesi: *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Say Yayınları, 2011).

Suskind, R. : *The One Percent Doctrine* (New York: Simon and Schuster, 2006)

12
KOZMOPOLİTANİZM

Thomas Pogge

Antik Yunanca *cosmos* (dünya) ve *polites* (vatandaş) sözcüklerinden türeyen *kozmopolitan,* dünya vatandaşı anlamına gelmektedir. Sözcüğün daha yaygın kullanılan modern anlamı bu antik kökenleri yakından yansıtmaktadır. Kişiler yabancı kültürlere anlayışlı ve saygılı yaklaştıklarında, çokça seyahat ettiklerinde ve birçok toplumdan gelen insanlarla iyi bir şekilde etkileşim kurduklarında *kozmopolitanlar* ya da *kozmopolitan* olarak adlandırılır. Kentler ve topluluklar ise çeşitli etnisitelere, dillere, kültürlere, dinlere ya da hayat tarzlarına sahip kişileri ve grupları bir araya getirdiğinde *kozmopolitan* olarak adlandırılır.

Diğer -izm'ler gibi *kozmopolitanizm* de düşünsel bir konumdur; daha doğrusu bir düşünsel konumlar ailesidir. Böyle bir konumu ve böyle bir konumun taraftarlarını "kozmopolitanist" ("idealist" ve "materyalist" 'e benzer şekilde) olarak adlandırmaya engel olan estetik kaygılardan dolayı, "kozmopolitan" sözcüğü ikinci bir anlam kazanmıştır: Kozmopolitanizme kendini adamış bir teori ya da kişi. Bu noktada bizi "kozmopolitan"ın sadece bu ikinci anlamı ilgilendiriyor.

Diğer bazı -izm'lerin aksine kozmopolitanizm sadece şeylerin nasıl olduğuna dair görüşleri değil, esasen şeylerin nasıl olması gerektiğine dair görüşleri kapsar. Kozmopolitan konumlar merkezî olarak, değerlendirmeci ve normatif görüşleri kapsar; değer biçer ve kural koyar. Bu değerlendirmelere ve yönergelere kılavuzluk eden merkezî düşünce *tüm insanları eşitler olarak dâhil etme* düşüncesidir. Bu merkezî düşünce çeşitli şekillerde anlaşılabilir ve kullanıma sokulabilir ve böylelikle çeşitli kozmopolitan konumlar birbirinden ayırt edilebilir.

Bu çeşitlilik iki adımda yeniden kurulabilir. İlk adımda merkezî kozmopolitan düşüncenin uygulanabileceği çeşitli konular bölgesel olarak ayrıştırılır. İkinci adımda ise merkezî kozmopolitan düşüncenin her bir konu içindeki farklı anlaşılma ve uygulanma biçimleri ayrıştırılır. İlk adıma odaklanarak kozmopolitanizmin başlıca dört türünü ayrıştıracağım; bu türlerin her biri sonraki kısımda daha etraflıca tartışılacak.

Bu ayrımı harekete geçirmek için, değerlendirme ve kurallar listesini ahlaki anlayışlardan alan varlık türlerine ya da *iudicanda*'ya[1] göre sınıflandırılış biçimiyle başlayabiliriz. Bu tür iudicanda dört çeşittir: Bireysel ve kolektif *aktörler*, bu aktörlerin davranışları, *toplumsal kurumlar* (kurallar, pratikler) ve *koşullar*.

Aktörleri ve davranışlarını değerlendirme biçimleri birbiriyle yakından ilişkilidir ve dolayısıyla bir *etik anlayışı* olarak adlandırılabilecek şekilde, çoğunlukla birlikte ele alınır. Böyle bir anlayış değerlendirmeleri ve yönergeleri itibarıyla tüm insanların çıkarlarını eşit olarak hesaba katma temeline dayanıyorsa kozmopolitandır. Kozmopolitan etik anlayışları, bahsettiğimiz kozmopolitan konumların ilk çeşidini temsil eder: *Etik kozmopolitanizm.*

Aktörler ve davranışları konusu daha fazla alt bölüme ayrılabilir. Örneğin insanlara ve insan davranışlarına ya da devletlere ve devlet davranışlarına özgü bir etik anlayışı formüle edilebilir. Böyle bir anlayışın merkezî kozmopolitan düşünceyle harekete geçtiğinde sırayla *kişilerarası* ya da *uluslararası etik kozmopolitanizmi* temsil ettiği söylenebilir.

Merkezî kozmopolitan düşünceyi toplumsal kurumlar konusuna uygulamanın iki belirgin yolu bulunur. Daha dolaysız olan yol, toplumsal kurumların bütün insanları eşitler olarak dâhil edecek bir şekilde tasarlanması gerektiği iddiasından geçer. Bu talebin çevresinde yoğunlaşan bir ahlaki anlayış tüm insanları kapsayan ya da en azından tüm insanlara açık olan, evrensel bir siyasal toplum tasavvur eder. Böyle bir evrensel yönetim biçimi genellikle Antik Yunanca *polis* (şehir-devlet) sözcüğünün kullanıma sokulmasıyla *kozmopolis* olarak adlandırılır. Başka kurumsal tasarımlara nazaran tüm insan dünyasının böyle birleşmiş hukuki bir organizasyonunu salık veren herhangi bir ahlaki anlayışın *hukuki kozmopolitanizmi* temsil ettiği söylenebilir. Bu da bahsettiğimiz kozmopolitan konumların ikinci türüdür.

---

[1] Latince yargılamak, karar vermek, hüküm vermek anlamına gelen *iūdicō* kökünden türetilmiş bir sözcük. Yargılanası, yargılanacak olan olarak okunabilir. Tekil: *iudicandum*, çoğul: *iudicanda*. (ç.n.)

Bir ahlaki anlayışın toplumsal kurumlar konusuna hitap etmesinin daha dolaylı bir yolu da vardır. Bu tür bir anlayış özel bir kurumsal tasarımı doğrudan talep etmek yerine, alternatif kurumsal tasarımların değerlendirilmesi ve derecelendirilmesine referans olması gereken ahlaki bir ölçütü savunabilir. Bu tür ahlaki anlayışlar, John Rawls'u (1999a [1971]) takip ederek (toplumsal) adalet anlayışları olarak bilinmeye başlamıştır. Bir sosyal adalet anlayışı ancak ve ancak yaptığı değerlendirmeler ve yönergeler tüm insanların çıkarlarını eşit olarak hesaba katma temeline dayanıyorsa kozmopolitandır. Kozmopolitan sosyal adalet anlayışları bahsettiğimiz kozmopolitan konumların üçüncü türünü temsil eder: *Sosyal adalet kozmopolitanizmi*.

(Alternatif kurumsal tasarımları değerlendirmek için belirli birtakım ahlaki ölçütleri savunan) kozmopolitan bir sosyal adalet anlayışının, (özel bir dünya devleti türünü savunan) hukuki kozmopolitanizmin özel bir varyantını destekleyip desteklemediği sorusu cevaplanmamış, kısmen ampirik bir sorudur. Destekleyip desteklemediği, insanların konuya ilişkin çıkarlarını kozmopolitan bir sosyal adalet anlayışının nasıl belirlediğine ve bu şekilde belirlenen ve eşit olarak hesaba katılan çıkarlara bir tür dünya devletinin mi yoksa egemen devletlerden oluşan, alternatif bir küresel kurumsal düzen tasarımının mı en iyi şekilde hizmet edeceğine bağlıdır.

Hukuki kozmopolitanizmin ya da sosyal adalet kozmopolitanizminin değerlendirici bileşeni toplumsal kurumların tasarımına odaklanırken, kural koyucu bileşeni ise bireysel ve kolektif aktörlere hitap eder, aktörlerin toplumsal kurumlara ilişkin sorumluluklarını belirtir. Bu açıdan böyle anlayışlar etik anlayışları tamamlayıcıdır –ilki insan aktörlerin özellikle toplumsal kurumlara ilişkin sorumluluklarını belirtirken, ikincisi verili bir toplumsal ve kurumsal çevre içindeki, geriye kalan sorumluluklarını belirtir. Bu noktada hukuki kozmopolitanizme ya da sosyal adalet kozmopolitanizmine bağlılık, etik kozmopolitanizmin reddiyle birleştirilebilir: Kişi bir dünya devletini (hukuki kozmopolitanizm) ve/ya da kozmopolitan bir sosyal adalet anlayışını benimseyebilir –ve aynı zamanda insan aktörlerin, toplumsal kurumlara ilişkin sorumluluklarının dahi ötesinde, dünya genelindeki tüm insanların çıkarlarını tarafsız bir şekilde hesaba katmak zorunda olduğunu reddedebilir.

Ahlakın –biri kurumsal tasarım üzerinde yoğunlaşan, diğeri ise verili bir toplumsal ve kurumsal çevrede insan davranışı ve karakteri üzerinde yoğunlaşan– bu iki konusu arasındaki ayrımın geleneksel olarak, ahlakın bir bütün olarak birliği ve tutarlılığına dair bir sorun yarattığı düşünülmüştür.

Tarihsel olarak bu soruna farklı çözümler önerilmiştir. Bir yaklaşım tıpkı Platon'un bireylerde adaletin kent devletindeki adalet gibi karmaşık bir *yapıya* sahip olduğu yolundaki teorisine benzer şekilde, yapısal homolojiler aracılığıyla birliğe varmayı amaçlar. Diğer bir yaklaşım tâbi kılma aracılığıyla birliğe varmayı amaçlar: Yönetim biçimini etik canlının lehine şekillendirmek ya da tam aksine insan davranışı ile karakterini yönetim biçiminin lehine şekillendirmek. Yine başka bir yaklaşım, birliğe araçsal olarak varmayı amaçlar: İnsan aktörlerin davranışı ve karakteri ile toplumsal kurumları ortak bir amaca yönelterek. Dördüncü iudicandum, diğer bir ifadeyle, koşullar bu son yaklaşım içinde öne çıkar.

Koşullar üzerinde yoğunlaşan ahlaki anlayışlar, ortak bir hedef ya da hedef sistemi varsayar: Dünya, değerlendirici bir standardın ışığında düzgün işleyecektir. Birbirleriyle ilişkili, istenilen şeylerin karmaşık bir birleşimini içerebilen böyle bir ortak hedef çoğunlukla adalet bağlamında formüle edilir: Adil bir dünya ya da yeryüzünde adalet hedefi olarak. Böyle formülleştirmelerde adalet toplumsal kurumların *değil* şartların bir özelliği olarak anlaşılır. Genelde birleştiriliyor olsalar da bu iki adalet anlayışı önemli şekilde farklıdır. Bir ortak-hedef anlayışı kimilerinin varlık içinde kimilerinin ise yoksulluk içinde doğdukları *gerçeğini* adaletsizlik olarak tanımlayabilirken, buna tekabül eden bir toplumsal-adalet anlayışı böyle eşitsiz başlangıç konumlarına önlenebilir şekilde sebep olan herhangi bir *kurumsal düzeni* adaletsiz olarak tanımlayacaktır. İlki dünya durumlarının değerlendirilmesine ve iyileştirilmesine odaklanırken, ikincisi toplumsal kurumların değerlendirilmesi ve ıslah edilmesine odaklanır. İki adalet anlayışı biçimi arasındaki bu önemli kavramsal farklılığı "toplumsal" sözcüğünün dikkatli kullanımı nedeniyle işaretliyorum. Dünyanın, insanların eşit fırsatlara sahip olacağı şekilde düzenlenmesi gerektiği argümanı adalete dair bir argümandır; toplumsal kurumların insanların eşit fırsatlara sahip olacağı şekilde tasarlanması gerektiği argümanı sosyal adalete dair bir iddiadır.

Ahlakın konularını, hepsi için ortak bir hedef varsayarak birleştiren herhangi bir anlayış, Liam Murphy'nin (1998) kullandığı şekilde *tekçidir*. Tekçi anlayış toplumsal kurumların nasıl tasarlanması gerektiği ve insan faillerin verili bir toplumsal ve kurumsal bağlamda nasıl davranması gerektiği soruları da dâhil olmak üzere tüm ahlaki soruları içerir ve tüm bu soruları tek bir değerlendirici standarda referansla, birleşmiş, açıkça sonuççu bir şekilde cevaplar. Böyle bir tekçi ahlaki anlayış, ancak ve ancak dünyayı değerlendirirken temel aldığı standart tüm insanların çıkarlarını eşit olarak hesaba ka-

tıyorsa kozmopolitandır. Bu durumda bu anlayış bahsettiğimiz kozmopolitan konumların dördüncü ve sonuncu çeşidini temsil eder: *Tekçi kozmopolitanizm*.

Hukuki Kozmopolitanizm

Hukuki kozmopolitanizm bir dünya devletini ya da antik Yunanca *polis* (kent devleti) sözcüğünü kullanıma sokarak, tüm insanları kapsayan ya da en azından tüm insanlara açık olan bir siyasal toplum anlamına gelen *kozmopolisi* savunur. Antik çağda çeşitli Kinik ve Stoik düşünürler tarafından desteklenen ve Fransız Devrimi sonrasında Anarcharsis Cloots tarafından tasavvur edilen hukuki kozmopolitanizm günümüzde neredeyse evrensel olarak reddedilen, marjinal bir görüş olarak kalmıştır (fakat bkz.: Nielsen, 1988; Wendt, 2003).

Bu retler hızlı olmaya meyillidir, tipik olarak bir dünya devletinin tehlikeli olacağını ve Kant'ın da bir dünya devletinin kötü bir fikir olduğunu düşündüğünü ifade etmekten daha fazlasını söylemez. Rawls "bir dünya devletinin ... ya küresel bir despotizm olacağını ya da çeşitli bölgeleri ve halkları siyasal özgürlük ve otonomi kazanmaya çabaladığından sürekli devam eden iç kargaşalarla bölünmüş kırılgan bir imparatorluk olarak hüküm süreceğini düşünerek Kant'ın *Ebedi Barış*'ının (1795) izinden gidiyorum" (Rawls, 1999b, s. 36) derken epey tipik davranmaktadır.

Kant'a yapılan bu gönderme tartışmaya açıktır. Kant şöyle yazar: Birçok bağımsız devlet "diğerlerini feshetmiş ve evrensel bir monarşi kurmuş tek bir gücün altında birleşmiş devletlere nazaran daha tercih edilirdir. Zira yönetimin kapsamı artıkça yasaların etkisi giderek azalır ve ruhsuz bir despotizm iyilik tohumlarını yok ettikten sonra nihayet anarşiye gömülecektir" (Kant, 1923 [1795], s. 367). Bu pasaj fetih yoluyla ulaşılan evrensel bir monarşi hakkında kuvvetli şüpheler ortaya koyar. Fakat Kant burada ya da başka bir yerde cumhuriyetlerin barışçıl şekilde birleşmesiyle elde edilecek bir liberal dünya cumhuriyeti hakkında böyle çekinceler dile getirmez. Aksine egemen devletlerden oluşan bir cemiyettense böyle bir dünya cumhuriyetini tercih etmektedir ve dolayısıyla bir devletler cemiyetini salt stratejik nedenlerden dolayı savunur görünmektedir:

> Zira devletleri birbirleriyle ilişkilerinde sadece savaşa neden olan hukuksuz durumlarından kurtaracak akla uygun tek yol, bireyler gibi, vahşi (hukuksuz) özgürlüklerinden vazgeçerek kamusal/cebri yasaların hükmü altına girmek ve böylelik-

> le, sürekli büyüyerek nihayetinde dünyanın tüm uluslarını kapsayacak olan uluslararası bir devlet (*civitas gentium*) kurmaktır. Fakat devletler hukuku fikirleri gereğince devletler bunu yapmayı kesinlikle istememekte ve teoride doğru olanı pratikte reddetmektedirler. Eğer her şeyin kaybedilmesi istenmiyorsa, olumlu bir dünya cumhuriyeti fikri yerine, sadece savaşı engelleyen, yayılmalara karşı koyan ve hasmane bir şekilde hukuktan uzaklaşan gücü kontrol eden bir ittifakın olumsuz ikamesi söz konusu olabilir, fakat böyle bir ittifak daima bozulma tehlikesiyle yüz yüzedir. (Kant, 1923 [1795], s. 357)

Metinsel destek olmadan Kant'ın herhangi bir dünya devletinin her halükarda despotizme ya da iç kargaşaya yol açacağına inandığını varsaysak bile, adil bir dünya hükümetinin yirmi birinci yüzyıl ve sonrasında uygulanır olup olmadığı hakkında kişinin başvurabileceği en iyi ispatın Kant'ın görüşü olduğu epey kuşkuludur. Kuşkuludur, çünkü geçtiğimiz 200 yıl bu soruyla ilgili tarihsel deneyimimizi fazlasıyla genişletmiş, bilhassa iktisat ve siyaset bilimi alanlarında toplumsal teorimizi oldukça geliştirmiştir. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri ile Avrupa Birliği'nin federalist sistemlerinden –Kant'ın aksi görüşüne rağmen– dikey boyutta bile olsa hakiki bir güçler ayrılığının işleyebildiğini ve istikrar ile adalet açısından hiçbir engel teşkil etmediğini öğrendik (Pogge, 1992).

Hukuki kozmopolitanizmin alışılmış retleri fevkalade zayıf olsa da, önemli bir hakikat unsuru içerir: Özel bir dünya devleti modelinin kabulü ya da reddi önemli ölçüde bu modelin gerçek dünyada fiilen nasıl işleyeceğinin değerlendirilmesine dayanmalıdır. Böyle bir modelin kayda değer bir despotizm ya da iç kargaşa riski taşıdığına dair sağlam temelli bir olasılık bu modelin uygulanmasına karşı çıkmak için sağlam bir ahlaki nedendir. Dolayısıyla hukuki kozmopolitanizmin herhangi bir varyantına koşulsuz şartsız bir bağlılık reddedilmelidir.

Dünya devleti modellerinin sistemli bir değerlendirmesi –bu modelleri birbirleriyle ve (egemen devletler sistemi gibi) alternatif küresel kurumsal tasarımlarla karşılaştırarak değerlendirmek– bir sosyal adalet anlayışı tarafından formüle edilen ve savunulan bir ahlaki ölçüt ya da değerlendirme standardı gerektirir. O hâlde hukuki kozmopolitanizmin bir varyantına şartlı bir bağlılık için dayanak sağlayabilecek olan bu tür anlayış çeşitlerini – ve özellikle de kozmopolitan sosyal adalet anlayışlarını– inceleyelim.

Toplumsal Adalet Kozmopolitanizmi

Diğer üç kozmopolitanizm türü sırayla insan aktörler ile davranışları, toplumsal kurumlar ve dünya hâlleri için kozmopolitan ahlaki standartlar ya da ölçütler öne sürerken hukuki kozmopolitanizm, kozmopolitan bir kurumsal düzeni savunarak bu üçünden ayrılır. Daha yeni olan literatürü takip ederek ahlaki kozmopolitanizmin bu üç türünün genel olarak dört bağlılığı paylaştığını söyleyebiliriz:

- *Normatif Bireycilik:* Ahlaki *meselenin* temel *öğeleri* (ancak dolaylı bir şekilde, birey üyeler vasıtasıyla ahlaki meselenin öğeleri olabilen) sülaleler, kabileler, etnik, kültürel ya da dinî topluluklar, uluslar ya da devletlerden ziyade *insanlar* ya da *kişilerdir*. Dolayısıyla kozmopolitan bir ahlaki ölçüt, değerlendirmelerini ve talimatlarını sadece ne durumda olduğu ya da nasıl muamele gördüğüne dair bilgiye dayandırır.

- *Tarafsızlık:* Kozmopolitan bir ahlaki ölçüt bu türden bilgiyi işlerken dâhil olan her bireyi simetrik bir biçimde hesaba katar. İktisatçılar bunu Anonimlik Koşulu olarak adlandırır: Değerlendirmeye dâhil olan ve aynı deneyimi yaşayan ya da aynı şekilde davranılan bireyler, kim olduklarına bakılmaksızın aynı şekilde değerlendirmeye girer.

- *Herkesi kapsama:* Her insan ahlaki meselenin temel bir öğesi sayılır ve dolayısıyla kozmopolitan bir ahlaki ölçütün değerlendirmelerini ve talimatlarını temellendirdiği bilgi tabanına dâhildir.

- *Genellik:* Her insanın bu özel statüsü küresel bir güce sahiptir. İnsanlar sadece vatandaşları, dindaşları ve benzerlerine değil, *herkese yönelik* özsel ilgi duyarlar. Kozmopolitan bir ölçütün sağladığı değerlendirmeler ve talimatlar tüm bireysel ve kolektif insan failler üzerinde otorite iddia eder.

Rawls'un önerdiği ölçüte bakarak bir *sosyal adalet* ölçütünün ne olduğunu daha iyi anlayabiliriz. Klasik eseri *Bir Adalet Teorisi*'nde *(A Theory of Justice')* Rawls, bağımsız ve kendi kendine yeten bir insan toplumunun kurumsal düzenine ("temel yapısı"na) odaklanır ve her bir tasarımın toplumun bireysel üyeleri arasında yaratacağı temel toplumsal malların bölüşümü temelinde, bu kurumsal düzenin uygulanabilir alternatif tasarımlarını değerlendirmeyi önerir. Böyle bölüşümleri karşılaştırmalı olarak değerlendirmek için formüle ettiği ölçüt –ünlü iki adalet ilkesi (Rawls, 1999a, s. 266-7)– hem mutlak hem de nispi bileşenler barındırır: Temel yapı, mümkün olduğunca her bir kişinin tamamen yeterli eşit temel özgürlükler şemasına sahip olacağı, adil fırsat eşitliğinin sağlanacağı ve farklılık ilkesinin geçerli olacağı (vatandaşlar arasındaki sosyo-ekonomik eşitsizlikler ancak en kötü sosyo-

ekonomik konumun tam olarak en iyi hâle getirileceği şekilde üretilir) biçimde tasarlanacaktır.

Rawls'un teorisindeki bağımsız ve kendi kendine yeterli toplumu tüm insanlığa uyarlayarak bu teorinin kozmopolitan yorumuna ulaşılır. Bu yoruma göre, küresel temel yapı, mümkün olduğunca, her insanın tamamen yeterli eşit temel özgürlükler şemasına sahip olacağı, adil fırsat eşitliğinin dünya genelinde sağlanacağı ve farklılık ilkesinin küresel olarak geçerli olacağı (insanlar arasındaki sosyo-ekonomik eşitsizlikler ancak küresel olarak en kötü sosyo-ekonomik konumun tam olarak en iyi hâle getirileceği şekilde üretilir) biçimde tasarlanacaktır.

Rawls bu kozmopolitan yorumu reddederek teorisinin sadece belirli ulusal topluluklara, paradigmatik olarak Amerika Birleşik Devletleri'ne uyarlanmasını istemektedir. Aslında küresel düzeyde kozmopolitan olsun ya da olmasın, tözel *herhangi bir* sosyal adalet anlayışını reddeder. Ulusaşırı kurumsal düzenlemeler liberal ve makul topluluklar arasında müzakere edilmiş anlaşmalar aracılığıyla tasarlanacaktır (Rawls, 1999b, s. 37, 2. ve 3. yasalar). Herhangi bir tözel sosyal adalet anlayışıyla sınırlandırılmayan böyle müzakereler, müzakereye katılan hükümetler arasındaki eşitsiz uzmanlık ile pazarlık gücünü yansıtır ve bireylerin, özellikle de liberal olmayan ya da daha yoksul olan toplumlarda yaşayan bireylerin çıkarlarını göz ardı etme eğilimi gösterir.

Rawls ulusal sınırların ötesine ulaşan bir ahlaki anlayış öngörür. Bu anlayış ulusaşırı kurumsal düzenlemelere değil, liberal ve makul toplumların dış politikasına uygulanır. Bunun ötesinde kozmopolitan bir sosyal adalet anlayışından üç noktada daha ayrılmaktadır. İlk olarak Rawls'un uluslararası anlayışı ahlaki meselenin yegâne öğesi olarak bireyleri değil, *halkları* alır, her halkın yegâne çıkarının kendini iyi düzenlenmiş (liberal ya da makul) bir toplum olarak muhafaza etmek olduğunu belirtir. İkinci olarak, Rawls bu çıkarın sadece diğer toplumların *mutlak* mahrumiyeti için ahlaki bir kaygıyı desteklediğini düşünür. İyi düzenlenmiş toplumlar, istekli olan diğer toplumların iyi düzenlenmiş bir hâle gelebileceği bir eşik seviyesine ulaşmasına yardımcı olmalıdır. Sıkıntı içindeki toplumlara ekonomik yardım vererek ve insan haklarına saygıyı teşvik ederek bunu yapabilirler. Böyle bir yardım insanidir; diğer bir ifadeyle, sıkıntı içindeki bir toplumun ya da bu toplumun vatandaşlarının kendi hakları olarak görebileceği bir şey değildir. Üçüncü olarak, ulusal sınırlar ötesindeki eşitsizlik –*nispi* mahrumiyet– ahlaki kayıtsızlık gerektiren bir durumdur. Böyle bir eşitsizlik ne kadar

büyük ya da ne kadar büyüyebilecek olursa olsun, iyi düzenlenmiş toplumların bu eşitsizliğe müdahale etmek için hiçbir ahlaki nedeni yoktur.

Rawls'un sunduğu bu kozmopolitan olmayan uluslararası etik anlayışındaki içsel sorunları bir yana bırakırsak (Pogge, 1994), ulusaşırı kurumsal düzenlemelere uygulanan *herhangi bir* sosyal adalet anlayışının reddi için hangi nedenler öne sürülebilir? Bir dünya devletinin varsayılan uygulanamazlığı Rawls'un öne sürdüğü nedenlerden biridir. Bu iyi bir neden değil. Eğer bir dünya devleti gerçekten büyük despotizm ve iç kargaşa tehlikeleriyle ilişkili olsaydı, kozmopolitan bir sosyal adalet anlayışı (örneğin Rawls'un teorisinin kozmopolitan yorumu) tüm insanların temel çıkarlarını daha iyi sağlayan diğer tasarımları –belki Avrupa Birliği modeline dayanan küresel bir federasyonu ya da Kant'ın betimlemiş olduğu gevşek bir milletler cemiyetini ya da şu anda mevcut olan bir devletler sistemini– destekleyerek bu kurumsal tasarımı gerektiği gibi reddederdi. Bir dünya devletinin uygulanamazlığı *hukuki* kozmopolitanizmin aleyhine bir iddia olsa da, sosyal adalet kozmopolitanizminin aleyhine değildir.

Rawls'un sunduğu bir diğer neden ise öne sürmüş olduğu sosyal adalet teorisinin insan kültürlerinin çeşitliliği içinde kabul edilebilir olamayacak kadar ayırıcı şekilde liberal olduğudur. Bu sosyal adalet kozmopolitanizminin Rawlsçu varyantına karşı iyi bir neden olabilir, fakat kültürel çeşitlilik daha az iddialı bir sosyal adalet kozmopolitanizmi varyantıyla uzlaştırılabilir. Akla yatkın böyle bir varyant fikrini *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin 28. Maddesinde bulabiliriz: "Herkesin bu Bildirgede ileri sürülen hak ve özgürlüklerin tam olarak gerçekleşebileceği bir toplumsal ve uluslararası düzene hakkı vardır." Buradaki temel düşünce tüm toplumsal kurumların, en üstün hedef olan, tüm insanların insan haklarının gerçekleşmesi hedefi kılavuzluğunda tasarlanması gerektiğidir. Bu hedef tamamen gerçekleştirilemese bile, mümkün olduğunca bu hedefe yaklaşmalıyız. Tüm kurumsal tasarımları yöneten başlıca buyruk, önlenebilir insan hakları eksikliklerini asgariye indirme buyruğudur –insan hakları eksiklikleri nedensel kaynakları temelinde muhtemelen farklı ağırlıklara sahiptir, toplumsal kurumların gerektirdiği ya da izin verdiği eksikliklere, toplumsal kurumların salt sebep olduğu ya da önlemekte başarısız olduğu eksikliklerden daha fazla ağırlık verilir.

Akla yatkın ve yaygın biçimde paylaşılabilir bir kozmopolitan sosyal adalet anlayışı, kurumsal tasarım için ek bir tamamlayıcı yönerge olarak in-

sanlar arasında daha eşit sosyo-ekonomik paylaşımlara yönelik bir tercihi içerebilir (Pigou-Dalton şartı bu tercihin önde gelen bir şartnamesidir).

Böyle bir sosyal adalet anlayışı sadece bireylerin ne durumda olduğuna ya da nasıl muamele gördüklerine, her kişinin insan haklarına ve sosyo-ekonomik payına odaklandığında *bireycidir*. Dünya genelindeki tüm insanların insan haklarını ve sosyo-ekonomik paylarını hesaba kattığında herkesi *kapsayıcıdır*. Tüm insanların insan haklarını ve sosyo-ekonomik paylarını simetrik olarak hesaba kattığında *tarafsızdır*. Tüm insan aktörlerin toplumsal kurumlara ilişkin sorumluluklarını belirttiğinde ise *geneldir*.

İnsan haklarına yaptığı vurguya rağmen böyle bir sosyal adalet anlayışı aşırı Batılı ya da liberal olmak zorunda değildir. Bir insan hakkının tam olarak gerçekleşmesi, herkes için gerçekleşmesi anlamına gelir. Herhangi bir insan için insan hakkı bu kişinin, insan hakkının nesnesine (hakkın hitap ettiği şeye) olan erişimi güvence altına alındığı zaman gerçekleşir. O halde kurumsal tasarımın en üstün hedefi tüm insanların tüm insan haklarının nesnelerine güvenli bir şekilde erişmesidir. Bu hedef, muhtelif kültürlerin bulunduğu bir dünyada yaygın biçimde paylaşılabilir olan bir hedeftir. Adil fırsat eşitliğinin ya da farklılık ilkesinin küresel versiyonlarını içermez. Bir dünya devleti de gerektirmez. Daha ziyade, epey çeşitli olabilen bir bölgesel toplumlar çoğulluğu aracılığıyla ulaşılabilir olan bir hedeftir: bazı liberal toplumlar hukuki mekanizmaların yaygın kullanımı aracılığıyla insan haklarının nesnelerine güvenli erişimi sağlayabilirken, liberal olmayan bazı toplumlar ise kültürlerine daha uygun başka kurumsal düzenlemeler aracılığıyla güvenli erişimi sağlayabilir. Tüm bu toplumlar ulusal kurumsal düzenleri için ek sosyal adalet hedeflerini, bu hedeflerin insan haklarını gerçekleştirmeyi amaçlayan en üstün kurumsal hedefe uygun bir şekilde tabi olması kaydıyla, benimsemekte özgür olabilir.

Dünyamız insan haklarını gerçekleştirmekten çok uzak; zira çoğu yoksul ülkelerde yaşayan milyarlarca insan, temel gıda maddelerine ve temiz suya, asgari giyim ve barınağa, fiziksel güvenliğe, temel eğitim ve sağlık hizmetlerine ve yaşamsal önem taşıyan sivil ve siyasal özgürlüklere güvenli erişimden yoksun. Taslağını çizdiğim sosyal adalet kozmopolitanizmi, gözler önüne serilen muazzam insan hakkı eksikleri kurumsal olarak önlenebilir olduğu sürece, bir statüko eleştirisini destekler. Toplumsal kurumlar, önlenebilir insan hakları eksikliğine öngörülebilir bir şekilde katkıda bulundukları ölçüde adaletsizdir.

Mevcut kurumsal düzenlemelerin çoğu bu eksikliğe katkıda bulunuyor. Örneğin Kuzey Kore ekonomisinin organizasyonu o ülkedeki önlenebilir gıda güvencesizliğine öngörülebilir bir şekilde katkıda bulunuyor. Benzer şekilde Dünya Ticaret Örgütü *(World Trade Organization*, DTÖ) rejiminin kuralları –örneğin gümrük vergileri, kotalar, anti-damping vergileri ve yerli üreticilere sağlanan sübvansiyonlar ve ihracat kredileri aracılığıyla varlıklı ülkelerin pazarlarını "korumasına" izin vererek ve tohumlar ile temel ilaçlarda masraflı fikrî mülkiyet haklarını (FMH) dayatarak– dünyanın daha yoksul olan bölgelerindeki önlenebilir ciddi yoksulluğun şiddetli sürekliliğine öngörülebilir bir şekilde katkıda bulunuyor.

Varlıklı ülkeler olarak yabancı ülkelerde insan haklarının gerçekleştirilmiyor oluşunu genellikle bir yardım ve destek fırsatı olarak görürüz. Yabancı ülkelerdeki yoksul ve ezilenlere yardım etmek, onları korumak, (Rawls'un "yardım etme yükümlülüğü"nün gösterdiği gibi), toplumlarının kendilerini daha iyi yönetmelerine olanak sağlamak için daha fazlasını yapmak zorunda olup olmadığımızı merak ederiz. Sosyal adalet kozmopolitanizmi bizi ülke dışındaki yoksul ve ezilenlerle farklı bir şekilde ilişkilendirebilir. Başarısızlığımız sadece çok az yardım etmeye değil, aynı zamanda öngörülebilir ve muazzam bir ölçekte önlenebilir insan hakları eksikliği üreten ve bu eksikliği süreklileştiren ulusaşırı kurumsal düzenlemeleri tasarlamak ve dayatmaya ilişkindir.

Rawls'la aynı görüşü paylaşan bazı teorisyenler (sosyal) adalet kavramının ulusaşırı toplumsal kurumlara –en azından şimdilik– uygulanmadığı iddiasıyla bu sonuca karşı çıkmışlardır. Michael Blake'e göre (2001) ulusal ve ulusaşırı kurumsal düzenlemeler arasındaki ahlaken ilişkili farklılık, ilkinin zorlayıcıyken diğerinin zorlayıcı olmamasında yatmaktadır. Bu noktayı rızaya bağlı olarak ticaret ilişkisi kuran iki homojen topluma dair bir fabl aracılığıyla örnekler. İki toplumda da yasalar zor yoluyla destekleniyor olsa da ticaret koşulları zorlayıcı değildir; zira iki toplum da bu ilişkiyi reddetmek ya da sona erdirmek konusunda özgürdür. Blake böyle bir ticaretin daha yoksul olan toplumdakilerden ziyade daha zengin olan toplumdakilere faydalı olmasının ahlaken itiraz edilebilir olmadığı sonucuna varır.

Fablı olduğu gibi bırakarak gerçek dünyada işlerin önemli biçimde farklı olduğunu belirtmeme izin verin. Örneğin fikrî mülkiyet haklarının DTÖ ve birçok ikili anlaşma aracılığıyla sürmekte olan küreselleşmesini düşünün. Tipik olarak zengin toplumlardaki şirketlerin elinde olan bu tür fikrî mülki-

yet hakları dünya genelinde etkili bir şekilde uygulanır. DTÖ üye ülkelerinin vatandaşları tıpkı ulusal kurallar ve düzenlemelere uymaya zorlandıkları gibi, uluslararası fikrî mülkiyet hakları rejimine uymaya da zorlanırlar. Bu zorlayıcı unsur küresel fikrî mülkiyet hakları rejiminin ayrılmaz bir parçasıdır, bu rejimde açıkça belirtilmiş ve rejimi tasarlayanlar ile sürdürenler tarafından tamamen hedeflenmiştir.

Zor yoluyla dayatılan fikrî mülkiyet haklarının bireyler üzerinde dramatik etkileri bulunur. Örneğin jenerik ilaçların imalat ve satışının yasaklanmasını ve bastırılmasını gerektirdiği ölçüde birçok yoksul hastayı, mevcut hayat kurtarıcı ilaçlara erişimden yoksun bırakır. O hâlde –Blake'in kendi ölçütüne göre– bazı önemli ve fiilî uluslararası kurumsal düzenlemeler sosyal adalet değerlendirmelerine tabidir. Yetki sınırları içindeki halka zor kullanarak belirli kuralları dayatan *bir* hükümet ile yetki sınırlarının birliği içindeki halklara zor kullanarak böyle kurallar dayatan bir gönüllü hükümetler *grubu* arasında ahlaken ilişkili bir farklılık yoktur.

Thomas Nagel (2005) ulusal toplumsal kuralların sosyal adalet gerekliliklerine tâbi olup uluslararası toplumsal kurumların bu gerekliliklere tâbi olmadığı varsayımı için daha karmaşık bir neden öne sürer: Ulusaşırı toplumsal kurumların aksine ulusal bir kurumsal düzenin, bu *düzenin kabulü beklentisiyle, meşruluk iddiası olan bir zor aracılığıyla, katılımcılarının* (bu kuralların varsayılan ortak yapıcıları ya da en azından bu kurallardan faydalanması tasarlanan kişiler) adına dayatıldığını savunur.

Bu düşünce hattının akla ne kadar yatkın olmadığını görmek için ulusal rejimlerin bu özelliklerin üçünden de yoksun olabileceğini düşünün: Bir yönetici ya da yöneten grubu böyle bir hak iddiası *olmadan*, uyruklarının adına yönetme iddiası *olmadan* ve uyrukların kendilerine dayatılan kuralların otoritesini kabul etmek zorunda olduğu beklentisi *olmadan* kendi kurallarını zor yoluyla dayatabilir. Eğer sosyal adalet kavramı bu durumda ulusal bir topluma uygulanamaz olsaydı, en kötü tiranların, sömürgeci güçlerin ve işgal ordularının dayattığı kurallar da sosyal adalet gerekliliklerinden sıyrılabilirdi. Ayrıca tüm tiranlar, sömürgeci güçler ve işgal orduları dayatmalarını bu gerekliliklerden muaf tutmak için harika bir fırsata sahip olurdu. Bu fırsatı ve teşviki sağlayan herhangi bir ahlaki anlayış çirkin değilse bile kesinlikle kabul edilemez bir anlayıştır.

Dahası Nagel'in altını çizdiği üç özelliğin ulusaşırı toplumsal kurumlarda eksik olduğu tartışmaya açıktır. Zorlayıcı yönleriyle birlikte uluslararası

fikrî mülkiyet hakları rejimi hem yöntemsel hem de tözel olarak –adil bir biçimde ulaşılmış ve herkese faydalı haklar oldukları temelinde– dikkatli bir şekilde savunulur. Bu rejim Birleşmiş Milletler sistemi bünyesindeki kuruluşlar (DTÖ; Dünya Fikrî Mülkiyet Örgütü, DFMÖ) tarafından ve BM'nin *Biz İnsanlar* sloganıyla tatbik edilir. Ve riayet beklentisini ifade etmek için düzenli olarak güçlü bir ahlaki dil –"korsanlık", "sahtekârlık", vb.– kullanılır.

Rawls, Blake ve Nagel'in ulusaşırı kurumsal düzenlemeleri bütün sosyal adalet değerlendirmelerinden muaf tutmak için yeterince sağlam nedenler ortaya koyamadığı sonucuna varıyorum. Argümanlarının başarısızlığı herhangi bir kurumsal düzen tasarımı üzerine –kurumsal bir düzenin muazzam insan hakları eksikliği ya da öngörülebilir ve önlenebilir büyük sosyoekonomik eşitsizlikler üretmemesi talebi gibi– yaygın olarak paylaşılabilir birtakım taleplerde bulunan bir kozmopolitan sosyal adalet anlayışına giden yolu tehlikeye atar. Böyle bir anlayış insan faillere çeşitli sosyal adalet görevleri, toplumsal kurumlara ilişkin görevler verir: Toplumsal kurumların tasarımı konusunda sorumluluğu paylaştığımız ölçüde, kurumların adil tasarımı yönünde çalışmalıyız. Adil toplumsal kurumlara iştirak ettiğimiz ölçüde, bu kurumlara uyum göstermeliyiz. Adaletsiz toplumsal kurumlara iştirak ettiğimiz ölçüde, bu kurumların reformuna katkıda bulunmalıyız. Kozmopolitan sosyal adalet anlayışları sosyal adaleti ve bu temelde insan faillerinsosyal adalet görevlerini nasıl belirledikleri konularında farklılaşacaktır. Ayrıca adil toplumsal kurumların henüz var olmadığı yerlerde, örneğin bir doğa durumunda, insan faillerin bu kurumları *oluşturmaya* yardım etmeye dair bir sosyal adalet görevlerinin olup olmadığı konusunda da farklılaşacaklardır. Kant birbirini etkilemekten kaçınamayan her insan faile böyle bir görev atfetmiştir.

Kozmopolitanizm sık sık aileye, arkadaşlara ya da kişisel projelere karşı herhangi bir taraflılığa yer bırakmayan bir görüş olarak reddedilmektedir (Scheffler, 2001; Miller, 2002). Kozmopolitanizmin akla yatkın herhangi bir varyantı kendisiyle bu karikatür arasına mesafe koyabilmelidir. Sosyal adalet kozmopolitanizminin varyantları insan hayatının farklı alanlarını ayrıştırarak ve daha sonra bu alanların sadece biri için, sadece toplumsal kurumların tasarımı ve idaresi için kozmopolitan tarafsızlık kuralı koyarak bu mesafeyi korumaktadır. Böyle genel bir alanlara bölme fikri, sadece kendilerine ait roller içinde hareket ederken titizlikle tarafsız olması gereken yargıçlar

ve hakemler örneğinden tanıdıktır. Bu fikir halkın geri kalanını kapsayacak şekilde genişletilebilir. Bütün yetişkinlerin –tabii ki, jüri üyeliği yaparken ve aynı zamanda vatandaş olarak konuşur, hareket eder ve oy verirken– belirli alanlarda tarafsız olması beklenir. Dolayısıyla, bir anne çocuklarını ne kadar severse sevsin ve onların en iyi eğitim fırsatlarına, en iyi iş bulma şansına sahip olmasına ne kadar kendini adamış olursa olsun, (normatif açıdan) onun bir vatandaş olarak eğitim sistemindeki pozitif ayrımcılıkla ilgili düşüncesinin, çocuklarının cinsiyeti ya da renginden etkilenmemesini bekleriz. Benzer şekilde, bir vatandaş olarak Irak işgali hakkındaki görüşlerini bu işgalin özel yatırımlarını nasıl etkileyeceği konusundaki fikirlerine dayandıran bir yurttaşımızı kınarız. Vatandaşlar *vatandaş olarak* konuştuğu, oy kullandığı ve hareket ettiği sürece, kişisel projelerimize ve sadakatlerimize bakmadan tarafsız bir şekilde adalet ve ortak iyinin rehberliğinde hareket etmemiz beklenir. Bu alanın dışında nerede yaşayacağımıza, kiminle evleneceğimize, hangi kariyeri seçeceğimize ve benzeri konulara karar verirken arkadaşlarımıza, ailemize ve kişisel projelerimize fazlasıyla orantısız şekilde önem verebiliriz –tüm bunları sosyal adalete olan bağlılığımızdan hiçbir şekilde taviz vermeden yapabiliriz.

Sosyal adalet kozmopolitanları bu fikri daha genel olarak, ulus-devletin ötesine uzanan bir şekilde uygularlar: İnsan failler ulusaşırı kurumsal düzenlemelerin tasarımı konusunda fikir sunarken kişisel projelerini ve bağlılıklarını olduğu kadar ulusal sadakatlerini de bir kenara bırakmak zorundadır; böylelikle bu kurumsal düzenlemelerden etkilenen tüm bireylerin çıkarları tarafsız bir şekilde hesaba katılabilir.

Tekçi Kozmopolitanizm

Sosyal adalet kozmopolitanizmine göre adaletsizlik *öncelikle* kurumsal tasarımların bir özelliğidir. Toplumsal kurumlar, alternatif uygulanabilir kurumsal tasarımlara nazaran, insanlara öngörülebilir şekilde daha zararlı oldukları ölçüde adaletsizlerdir. İnsan aktörler ve davranışları, adaletsiz toplumsal kurumların tasarımına ya da uygulanmasına katkıda bulunarak sosyal adalet görevlerini ihlal ettikleri ölçüde, *ikincil* bir anlamda adaletsiz olarak adlandırılabilir.

Tekçi kozmopolitanizm toplumsal kurumların değerlendirilmesi üzerindeki bu birincil odağı reddeder. Adaletsizliği *öncelikle* dünya hâllerinin bir özelliği olarak anlar. Bu özelliğin, insanların özelliklerinin ya da insanlar

arasındaki karşılaştırmalı ilişkilerin –örneğin bir kişinin köleliğinin ya da bir başka kişinin doğuştan gelen dezavantajlı konumunun– ardından geldiği düşünülür. O hâlde toplumsal kurumlar dünyadaki adaletsizliğe katkıda bulundukları ölçüde, *ikincil* bir anlamda adaletsiz olarak adlandırılabilirler. Fakat toplumsal kurumlar bu noktada eşsiz değildir. İnsan failler ve davranışları ile insan faillerin etkileyebileceği, nedensel olarak ilişkili tüm diğer faktörler dünyadaki adaletsizliğe önlenebilir şekilde katkıda bulundukları ölçüde, aynı *ikincil* anlamda adaletsiz olarak nitelendirilebilirler. Tekçi kozmopolitanizm tüm insan failleri ve insan tarafından şekillendirilebilir tüm faktörleri tek bir birleştirici hedefe, dünyayı yapabildiğimiz kadar adaletli hâle getirme hedefine doğru koordine eder.

Sosyal adalet kozmopolitanizmi ve tekçi kozmopolitanizm arasındaki merkezî karşıtlık ilkinin spesifik olarak toplumsal kurumlar için bir hedef belirtirken, ikincinin tüm iudicanda için birleştirici bir hedefi amaçlıyor olmasıdır. Kapsamdaki bu karşıtlık, son zamanlarda ulus-devletlerin sınırları içindeki adalet üzerine yapılmış olan çalışmalarda çokça tartışılan karşıtlığa yakından benzemektedir. Rawls bir toplumun sadece başlıca toplumsal kurumlarının tasarımına kılavuzluk edecek olan bir hedef formüle etmiştir. Çeşitli eleştirmenler (Cohen, 1997; Murphy, 1998) bu odağı tutarsız bularak reddetmiştir. Toplumsal kurumların Rawls'un adalet ilkelerinde belirtilmiş olan hedefi destekleyecek şekilde tasarlanması gerekiyorsa, bu hedefin desteklenmeye değer, dolayısıyla da değerli olması gerektiğini savunurlar. Ve bu hedef değerli bulunduğu takdirde, sadece bir toplumun kurumsal düzeni vasıtasıyla değil, aynı zamanda o toplumun kültürü, kurumları ve vatandaşlarının kişisel hayatları vasıtasıyla da desteklenmesi gerekir. Farklılık ilkesiyle belirtilmiş olan hedef, bir toplumun ekonomik düzeninin tasarımı için doğru hedefse, toplumsal örfler ve gelenekler, şirketler, kiliseler ve örgütler ve bireysel ekonomik failler (işçiler, tüketiciler, yatırımcılar, işverenler ve yöneticiler) için de doğru hedef olmalıdır.

Bu eleştiriye iki aşamada yanıt vereceğim; *ilk olarak* karşıtlığın göründüğü kadar önemli olmadığını ve *ikinci olarak* da sosyal adalet kozmopolitanizminin tutarsızlık tehdidinden kaçınabildiğini göstereceğim.

Karşıtlık göründüğünden daha az önemlidir; çünkü toplumsal kurumların şekillendiği yol diğer tüm iudicanda türleri için oldukça derin çıkarımlara işaret eder. Bu çıkarımlardan biri hâlihazırda tartışılmıştır: Kurumsal tasarıma odaklanan bir sosyal adalet anlayışı, toplumsal kurumlara ilişkin

sosyal adalet görevlerini tüm insan aktörler için zorunlu kılar. Buna ek olarak, kurumsal tasarımın tekil insan yaşamları üzerindeki en derin etkilerinin çoğu dolaylıdır. Örneğin, bir toplumun kurumsal düzeni, o toplumun kültürünü ve geleneklerini etkiler; kısmen bunlar aracılığıyla ise vatandaşlarının değerlerini ve eğilimlerini. Kurumsal *tasarımın* bu dolaylı etkileri, kurumsal *tasarımda* hesaba katılmalıdır. Böylelikle kurumsal tasarıma kılavuzluk eden ahlaki standart diğer türden iudicandayı doğrudan şekillendirmek için kullanılmasa bile, bu standart yine de iudicanda üzerinde kayda değer bir dolaylı etkiye sahip olacaktır. Eğer küresel kurumsal düzenin iyi bir tasarımı insan haklarının oldukça yüksek bir düzeyde gerçekleşmesini ve makul bir şekilde dengelenmiş bir sosyo-ekonomik bölüşümü sağlarsa, bunu büyük ölçüde dolaylı bir şekilde, siyasi kararları ve politikaları, kültürleri ve gelenekleri, değerleri ve eğilimleri şekillendirerek yapacaktır (Pogge, 2000, s. 164-5).

Geri kalan farklılığa gelirsek, Rawls'un teorisinin ve sosyal adalet kozmopolitanizminin tekçilik karşıtlığı, tutarsızlık suçlamasına karşı savunulabilir. Bu savunmanın bir biçimi kapsamlı olmaktan ziyade *örtüşen* bir mutabakatın arzu edilebilirliğine dayanır. Müşterek bir kurumsal düzende birlikte yaşayan kişilerin bu düzenin tasarımında ahlaki olarak uzlaşmaları ziyadesiyle istenen bir şeydir. Ahlaki temelli böyle bir uzlaşım, bu kurumsal düzenin temellendirilmesi ve düzenlenmesine kılavuzluk eden müşterek bir ahlaki standart varsayar. Ancak, ahlaki temelli bir arada varoluş insanların ahlakın tüm diğer boyutları –yaşamını değerli yapan şey, arkadaşlıkları ya da aile yaşamını şekillendirmenin en iyi yolları, dinî örgütlerin idare edilişi gibi– üzerinde uzlaşmalarını *varsaymaz*. Modern dünyada bütün iudicanda üzerinde kapsamlı bir ahlaki uzlaşımın büyük çapta baskı olmadan var olamayacağı düşünüldüğünde, müşterek bir ahlaki standartla desteklenen tek bir kurumsal çerçeve dâhilinde bulunacağı sürece saygılı uyuşmazlık üzerinde anlaşmak için yeterince neden bulunmaktadır.

Fakat bizimle birlikte kurumsal tasarım alanında belirli bir A hedefini (ya da hedefler sistemini) destekleyen ve aynı zamanda insan hayatının farklı alanları için farklı hedefleri benimseyen topluluklar ve vatandaşlara nasıl saygı duyabiliriz? Farklı alanlar için farklı hedefleri desteklemek ne tutarsızlığa ne de gerçek bağlılığın eksikliğine işaret eder. Ahlaken önemli olan hedefler, bazı iudicanda tarafından iyi bir şekilde desteklenebilir, bazı iudicanda tarafından ise desteklenmeyebilir. Bu bir işbölümüne işaret eder:

İudicanda'nın bazı türleri ciddi ölçüde belirli bir hedefe adanmışken bazı türleri bu hedefi büyük ölçüde göz ardı edebilir. Örneğin vergi hukuku kuralları özellikle sosyo-ekonomik eşitsizliği hafifletmek açısından elverişlidir; öte yandan müşteri, işçi ya da yönetici rolleri içindeki bireyler bu konuda oldukça yetersizdir. O hâlde vergi hukukunu bu hedefe daha fazla bağlı kalarak tasarlarken, ekonomik failleri sıradan ekonomik işlemlerinde bu hedefi hesaba katma sorumluluğundan muaf tutmak vasıtasıyla telafi etmek mantıklı olacaktır. Vergi hukukunu Rawls'un farklılık ilkesinin güçlü talebi doğrultusundan düzenleyip ekonomik faillerden sadece bu optimum vergi hukukunu siyasi olarak desteklemelerini ve kişisel olarak da ona uymalarını isteyerek sosyo-ekonomik eşitsizliği hafifletme hedefinin en iyi şekilde gerçekleştirilmesi tam anlamıyla mümkündür.

Bununla bağlantılı olarak, hedefler bazen farklı, hatta çelişen hedefleri amaçlayan iudicanda aracılığıyla en iyi şekilde hayata geçirilebilir. Nitekim etkili bir kaynak bölüşümünün en iyi şekilde hayata geçirilmesinin yolu katılımcıları bu hedefi *amaçlamayan* bir pazar sistemi olabilir. Bütün suçluların ve sadece suçluların cezalandırılmasının en iyi şekilde hayata geçirilmesinin yolu bu tür cezalara *karşı* mücadele veren savunma avukatlarının bulunduğu bir ceza hukuku sistemi olabilir. Bu değerlendirmeler tutarsızlık argümanındaki iki bağlantıyı da kırar: Bazı iudicanda türlerinin belirli bir hedefe yönetilmesi gerekliliği bu hedefin en üst düzey öneme sahip olduğunu göstermez. Ve bir hedefin en üst düzey öneme sahip olması da tüm iudicandanın bu hedefe adanması gerektiğini göstermez.

Bu değerlendirmeler sadece sosyal adalet kozmopolitanizmini tutarsızlık suçlamasına karşı savunmakla kalmaz; aynı zamanda tekçi kuramlaştırmanın bir sorununa da işaret eder: Her türden iudicandayla makul bir biçimde ilişkilendirilebilecek tek bir hedef ya da hedefler sistemi yoktur. Bu sadece iudicandanın iyi desteklediklerı şeylerin farklı olması dolayısıyla değil, aynı zamanda örneğin anneleri, toplumsal kurumlardan haklı olarak beklediğimiz şekilde tüm çocuklara tarafsızca ilgi göstermeleri için, şekillendirmeye çalışmanın ahlaki olarak hoş olmayacak olması yüzündendir. Tekçilik, tüm iudicandanın tek bir ortak hedefe adanması çağrısıyla aile, arkadaşlar ya da kişisel projelere karşı herhangi türden bir taraflılığa hiç yer bırakmama suçlamasına yenik düşer.

Tekçilik öne sürdüğü ortak hedefe atfettiği rolü farklı bir şekilde anlayarak bu sorunu savuşturabilir. Bu noktaya kadar bu rolü ilham verici olarak,

aleni bağlılığın ortak bir nesnesi olan bir hedef olarak düşündük. Böyle bir *süper hedef*, tüm iudicandanın adanması gereken bir hedeftir –tüm insan failleri kendisine hizmet etmeye çabalamak için harekete geçiren ve kültürümüzde, geleneklerimizde, kanunlarımızda ve kurumsal düzenimizde tanınan ve övülen bir amaçtır.

Bir hedefi normatif kılmanın diğer yolu ise kurumsal bir ilişkiyi kapsar. Bu anlayışı işe koşan tekçilik tüm iudicandanın alenen ortak bir hedefe adanmasını değil de, hepsinin ayrı ayrı aleni bağlılıklarının, bu iudicandanın en ideal biçimde, *esas hedef* dediğim tek bir ortak hedefi yerine getirmeye yönelik olarak şekillenmesini talep eder. Faydacılık tartışmalarından iyi bilindiği üzere esas amaç, aleni bağlılıkla en ideal şekilde yerine getirilemeyebilir: Mutluluk herkesi mutluluğu azamileştirmeye adamakla azamileştirilmeyecektir. Bu durum benzer şekilde diğer esas hedef tanımları için de geçerlidir. O hâlde bir esas hedef, büyük ihtimalle muhtelif iudicandanın farklı ve muhtemelen çeşitli hedeflere alenen adanmasını gerektirecektir.

Hedeflerin böyle farklılaşması, tarafsız bir ortak hedefin bazı iudicandanın taraflılığıyla (ve diğerlerinin tarafsızlığıyla) uzlaşmasına izin verdiği ölçüde hoş karşılanır. Tüm iudicandanın tarafsız esas hedefi gerçekleştirmeye yönelik en ideal işbirliği bireysel insan faillerin ailelerine, arkadaşlarına ya da kişisel projelerine karşı taraflı olmalarına izin verebilir; hatta bunu gerektirebilir. Bunun nedeni insanların –örneğin çocukların– milyarlarca yetişkinin tarafsız ilgisinden ziyade, az kişiden gelen odaklanmış sevgi söz konusu olduğunda daha iyi gelişmeleridir (Goodin, 1988). Diğer iudicandaya da, benzer şekilde, ortak hedeften ilham verici ayrılmaları için izin verilebilir: Kültürümüz, geleneklerimiz, kanunlarımız ve kurumsal düzenimiz alenen esas hedefi tanımak ve övmek için şekillenmiş olmak zorunda değildir. Daha ziyade her bir iudicandum, hepsinin esas hedefi gerçekleştirmeye yönelik olarak en ideal şekilde işbirliği yapmasına neden olacak herhangi bir biçimde şekillendirilmeli ve tasarlanmalıdır.

Fakat bu uzlaşı iki yönden tartışmalıdır. Kişisel sadakat ve bağlılıklarımıza bahşettiği tasvip gönülsüzce araçsaldır: Bir annenin kendi çocuklarına duyduğu sevgi sadece böyle bir sevginin tarafsızca tasavvur edilmiş dünyanın adaletine katkıda bulunduğu ya da en azından bu adaleti azaltmadığı sürece ve bu yüzden iyi bir şeydir. Dahası bu tasvip tehlikeli bir şekilde durumsaldır: İudicanda arasında bağlılıkların epey farklı bir şekilde paylaşılmasının –şu anda ya da gelecekte– tarafsız esas hedef konusunda daha iyi

sonuç vermesi tamamen mümkündür. Bu durumda tekçilik, toplumsal dünyamızın insanlardaki en ideal bağlılıkların ve etkileyebildiğimiz diğer tüm iudicandanın birleşimini telkin edecek şekilde yeniden planlanıp düzenlenmesini şart koşacaktır. Bütün kişiler, kuruluşlar, insan gelenekleri, kültürler ve alt kültürler –sanat, müzik, spor, yemek, şiir, turizm dünyaları– hep birlikte esas hedefi en ideal şekilde destekleyecek biçimde ayarlanmalıdır.

Tekçi kozmopolitanizmin epey totaliter olan bu çıkarımları hafifletilebilir. Ortak hedef, en ideal olarak (ulaşılabilir en geniş mutluluk kümesi ya da özgürlüğün ulaşılabilir en eşit dağılımı gibi) değil de rahatça ulaşılabilir bir eşik olarak belirlenebilir. Yeryüzünde adaletin, dünya çapındaki tüm insanların kendi insan hakları nesnelerine güvenli erişiminin sağlandığı zaman tamamen elde edileceğini düşünen yeterlilik[2] anlayışı buna örnektir. Böyle bir tanımlama iudicandanın izin verilebilir bir biçimde şekillenebileceği birçok muhtelif yolu açık bırakacaktır –insan haklarının evrensel olarak gerçekleşmesi geniş bir kültürler, taraflılıklar ve ekonomik örgütlenme biçimleri çeşitliliğiyle uyumludur.

Ancak bu hafifletme yeryüzünde adalet hedefini inanılmaz bir şekilde mütevazı kılabilir. Yoksulların (insan hakları gerçekleşmiş olsa bile) kendileri ve daha zenginler arasındaki uçurumun tüm makul sınırların ötesine doğru merhametsizce artmasına olanak sağlayacak kadar değersiz fırsatlara sahip olduğu bir dünyayı gerçekten tamamen adil olarak kabul edebilir miyiz? Hafifletmeyle ilgili bir başka sorun da, ilgili kurallara riayet etmemenin yaygın olması nedeniyle insan hakları açısından muazzam açıkların olduğu bizimki gibi bir dünyada sorunu çözemeyecek olmasıdır. Tarafsızca düşünüldüğünde böyle bir dünyada aileye, arkadaşlara ya da kişisel projelere karşı taraflılık daha iyi değildir. Örneğin daha zengin olan yetişkinlerin kendi çocuklarına karşı olan taraflılıkları, tüm çocuklar için duyulan tarafsız ilgi lehine geniş ölçüde azaltıldığı takdirde dünya çapındaki çocukların temel insan haklarını gerçekleştirmek konusunda daha ileri gidilecektir. Bu nokta, "kişinin kendi anne babasından sevgi görmesi", esas hedefe dâhil edildiğinde bile geçerli kalır: Bizimki gibi bir dünyada zengin yetişkinler, hastalık, açlık ve fazla çalışmanın yoksul aileler üstündeki yıkıcı etkileriyle

---

[2] *Sufficientarianism:* Eşitlikten ziyade yeterli olmanın merkeze alındığı, kişinin koşullarının başkalarının koşullarına kıyasla değil, kendisine makul yaşam beklentisi sağlayacak düzeye getirebilmesi zemininde değerlendiren yaklaşım (ed.n.).

mücadele ederek kendi çocuklarına sevgi vermekle yapacaklarından daha fazla bu tür bir sevgiyi artırabilirler.

Esas hedef kozmopolitanizminin, taraflılık itirazıyla bağdaşabilen, akla yatkın bir ahlak teorisi için çok az umut vadettiğini gören biri, seyreltilmiş bir süper hedef tekçiliğinin cazibesine kapılabilir. Temel fikir tüm iudicandanın, tek amacının bu olduğunu onaylamadan, kozmopolitan süper hedefe adanması gerektiğini onaylamaktır. Örneğin insanlar tarafsızca düşünülmüş bir yeryüzünde adalet fikrine ilham verici şekilde bağlanmalıdır; fakat insanların aynı zamanda ahlaki olarak zorunlu ya da değerli ya da en azından izin verilebilir hedefleri de olabilir. İnsanları sevdikleri kişiler ve kişisel projeleri için özel bir ilgi göstermeye yönelten faile-ilişkin hedefler, ahlaki olarak kabul edilebilir olan bu diğer hedefler arasındadır. Kişiler böyle özel bir ilgi göstererek kozmopolitan adaletten *izin verilebilir* tavizler verir. Böyle seyreltilmiş olan bir ortak-hedef teorisi artık tekçi değildir. Seyreltmeyle birlikte belirli ilave hedefler, taraflılığa alan açmak amacıyla hoşgörülebilir addedilir. Bu ilave hedefler tüm iudicanda için uygun değildir. O hâlde seyreltilmiş bir teoride tüm iudicandanın adanmak ya da yönelmek zorunda olduğu *tek bir* hedef ya da hedefler seti bulunmayacaktır. Böylelikle seyreltme, tekçiliğin çekici birliğini, basitliğini ve zarafetini bir kenara bırakılmasına aracılık etmiş olur.

Sadece bütün iudicandanın diğer hedefler arasında bir hedef olarak kozmopolitan süper hedefe adanması gerektiğini ileri süren seyreltilmiş kozmopolitanizm çok az değerli içeriğe sahiptir. Ne de olsa seyreltme dereceyle ilgili bir konudur: Ahlaki anlayışlar ve kişiler tekçi yeryüzünde adalet hedefine tam ve biricik adanmadan ne kadar uzaklarsa o kadar az kozmopolitan hâle gelirler –tıpkı bir insanın kafasındaki saçların uzunluk ya da sayı olarak arttığını düşündüğümüzde o kişinin daha az kel hâle gelmesi gibi. Yeryüzünde adalet hedefinin rutin olarak diğer hedefler tarafından hafifletilmesine, önemsizleştirilmesine ve bastırılmasına rağmen, bu hedef insanların hedefleri arasında yer alabilir.

O hâlde bir anlamı olması için seyreltilmiş kozmopolitanizmin açıklığa kavuşturulması gerekir. Bu diğer hangi (ahlaki ya da ahlak-dışı, kişisel, faile-ilişkin ya da fail-nötr) sadakatlerin ve heveslerin insanlar için izin verilebilir olduğunu ve bunların her birinin süper hedefe nazaran ne kadar ağırlık hak ettiğini ortaya sererek yapılabilir. Ve bu, muhtelif rakip hedeflerin kabul edilebilir kılındığı diğer tüm iudicanda için de aynı şekilde yapılmalıdır. Bu

noktada rekabet içerisindeki ahlaki olarak anlamlı ve ahlaki muhtelif düşüncelerin ağırlıklarını ve ağırlık sınırlandırmalarını gerekçelendirmek büyük bir zorluktur. Benzer bir bağlamda ayrıntılı olarak çözümlenmiş hiçbir ahlaki teori bulunmamaktadır.

Tekçi kozmopolitanizmin hem süper hedef hem de esas hedef versiyonlarında başarısız olduğu sonucuna varıyorum. Tekçi kozmopolitanizmin bir çeşidini seyrelterek akla yatkın bir ahlaki teori inşa edilip edilemeyeceğini zaman gösterecek. Böyle bir seyreltmeyle kıyaslandığında sosyal adalet kozmopolitanizmi daha zarif olma avantajına sahiptir. Sosyal adalet kozmopolitanizmi, kozmopolitan hedefin *kuvvetini* değil de *kapsamını* sınırlandırmaktadır. Bu hedef sadece toplumsal kurumların tasarımıyla ilgilidir; fakat bu alanda en üstün egemenliğe sahiptir. İnsan failler dolaylı şekilde bu hedef tarafından yönlendirilecektir: Toplumsal kurumların uygun bir şekilde hedefle ilişkili olduğundan emin olmaları gerekir. Böylelikle insan failler sadece toplumsal kurumlara ilişkin sorumluluklarıyla ilgili olarak kişisel hedeflerini ve faile-ilişkin ahlaki kaygılarını bir yana bırakmalıdır (bu tabii ki, kozmopolitan hedefi farklı yollarla desteklemelerinin yanlış olacağı anlamına gelmez –sonraki kesimde bundan biraz daha bahsedeceğim.)

Tekçi kozmopolitanizm özünde sonuççudur. En nihayetinde önemli olan, ortak hedefe ilişkin başarıdır. Tüm iudicanda bu başarıya katkıda bulunmak için en ideal şekilde adanmalı (süper hedef) ya da tasarlanmalıdır (esas hedef). Bir iudicandumun ideal katkısı, diğer iudicanda üzerindeki etkisine ve etkilerinin diğer iudicandanın etkileriyle nasıl etkileşime girdiğine bağlıdır. Örneğin bir insan failin yoksullara para vererek, Uganda'da siyasi bir kampanyayı destekleyerek ya da Kuzey Kore'deki tarımsal üretim konusunda reform yapılmasına yardım ederek yeryüzünde adaleti desteklemesinin gerekip gerekmediği, failin davranışı dolayısıyla potansiyel olarak etkilenecek insanlarla nasıl ilişkili olduğu göz önüne alınmaksızın, sadece beklenen etkiye bağlıdır.

Buna karşın sosyal adalet kozmopolitanizmi ortak bir hedef fikrini reddettiği için sonuççu-olmayan bir ahlak anlayışıyla tamamen uyuşur. Faillere, tasarımına ya da uygulamasına iştirak ettikleri toplumsal kurumlarla ilgili olarak özellikle ağır bir sorumluluk yükleyebilir; dolayısıyla sosyal adalet kaygısını faile-ilişkin kılabilir. Ayrıca (gördüğümüz gibi) toplumsal kurumların sadece neden olduğu ya da önlemekte başarısız olduğu zararlara nazaran gerektirdiği ya da izin verdiği zararlara daha fazla ağırlık verebilir. Tekçi kozmopolitanlar tüm insanların çıkarları için duyulan tarafsız ilginin

kurumsal tasarım alanına sınırlandırılmasının yanı sıra, sonuççu-olmayan bu iki unsurun bir araya getirilmesini de reddederler. Şu şekilde itiraz edebilirler: Tüm bu unsurlar yeryüzünde adalete verilen ideal desteği azaltmaktadır. Ya dünyadaki en büyük adaletsizlikler ve ziyadesiyle hafifletebileceğim adaletsizliklerin izleri, tasarımına ya da uygulanmasına iştirak ettiğim toplumsal kurumlara doğru sürülemezse? O hâlde beklenenin tersine, sosyal adalet kozmopolitanizmi, izleri bu şekilde sürülebilir olan daha küçük adaletsizliklere odaklanmam gerektiğini ima etmektedir.

Tabii ki bu çıkarım sadece esaslı bir sonuççu ahlakın varsayımına dayanıldığında ters gelir. Ve bu varsayım epey tartışmalıdır. Ancak bu iyi bilinen tartışmayı bir kenara bırakıp, bu iki kozmopolitanizm türünün gerçek dünyaya dair çıkarımlarında nasıl farklılaştıklarını incelemek konumuz için daha yararlı olacaktır. Bu inceleme, özellikle ahlaki anlayışları tüm muhtemel dünyaları kapsayan değer teorileri olarak değil de pratik birer toplumsal göreve sahip kültürel ürünler olarak düşünürsek önemlidir.

Gerçek dünyada sosyal adalet kozmopolitanlarının kurumsal tasarıma odaklanışı önemli bir sınırlama değildir; zira insanların uğradığı ciddi zararların neredeyse tümü insan eliyle önlenebilir olduğu ölçüde kurumsal tasarım aracılığıyla önlenebilir zararlardır. Toplumsal kurumlar geniş ölçüde diğer iudicanda üzerindeki etkileri sayesinde her yere nüfuz eder ve insan dünyasını derinlemesine şekillendirir. Faillerin, tasarımına ya da uygulanmasına iştirak ettikleri, izleri toplumsal kurumlara dek sürülebilen zararlara özel ağırlık vermeleri de önemli bir sınırlama değildir. Anlamlı bir değişime etki edecek bir konumda bulunan ve daha kuvvetli olan faillerin hepsi tanık olduğumuz büyük zararların çoğuyla derinden ilişkili olan, oldukça önemli küresel kurumsal bir ağın katılımcılarıdır. Bir örnek olarak, küresel FMH rejiminden ve bu rejimin yoksul insanların gelişmiş ilaçlara erişimi üzerindeki dramatik etkilerinden bahsetmiştim. Burada dünyanın neredeyse bütün hükümetleri tarafından kabul edilmiş olan küresel kurallar açıkça küresel yoksullara zarar veren şeyleri *gerektirmektedir*: Hayat kurtaran, ancak patentli olan ilaçların ucuz ve jenerik versiyonları bile patent sahibinin izni olmadan imal edilemez ya da satılamaz. Aynı kurallar tekel fiyat belirleme gücü aracılığıyla ilaç alanındaki buluşları teşvik ederek, orantısız şekilde yoksulları etkileyen hastalıkların dramatik bir şekilde ihmal edilmesine de *neden olurlar*. 1975 ile 1999 yılları arasında onaylanan 1393 yeni ilaçtan sadece 13 tanesi özel olarak tropik hastalıklar için üretilmişti. Bu 13 ilacın beşi hayvan

hastalıklarıyla ilgili araştırmaların yan ürünüyken ikisi silahlı kuvvetlerin sipariş verdiği ilaçlardı.

Diğer bir örnek ise küresel kurumların tasarımının, ulusal rejimlerin yapılanma biçimlerini derinlemesine etkileyerek nasıl büyük zararlar verebileceğini sergiler. Bir ülkede fiilî iktidarı elinde tutan herhangi bir kişi ya da gruba –bu iktidarın nasıl elde edilmiş olduğundan ya da nasıl kullanıldığından bağımsız olarak– ülkenin kaynaklarını satma ve bu satışların gelirlerini kullanma, ülke adına borç alma ve dolayısıyla ülkeye borç yönetimi yükümlülüklerini dayatma, ülke adına antlaşmalar imzalama ve böylelikle ülkenin mevcut ve gelecekteki nüfusunu bu antlaşmalara bağlı duruma getirme ve devlet gelirlerini iç baskı araçları satın almak için kullanma *yetkisi veren* küresel kuralları düşünün. Bu küresel pratik neden bu kadar çok ülkenin bu kadar kötü yönetildiğini açıklamakta oldukça yararlıdır. Pratik, en çok nefret edilen, en acımasız, baskıcı, yozlaşmış, demokratik olmayan, anayasaya aykırı davranan cuntaların ve diktatörlerin kendilerini emniyete almasına olanak verir. Böyle yöneticiler halkın kaynaklarını yabancılara satarak, halkın geleceğini yabancı bankalara ve hükümetlere ipotek ederek, yabancı ülkelerden satın aldıkları silahlarla halkın daha iyi yönetime yönelik çabaları şiddetli bir şekilde bastırabilirler. Pratik aynı zamanda fiilî iktidarın ödüllerini büyük ölçüde artırarak sıklıkla komşu ülkelerin oportünist askerî müdahalelerine yol açan darbe teşebbüslerini ve iç savaşları da teşvik etmektedir. Ve çoğu ülkede (özellikle de kaynaklar bakımından zengin olanlarda) bu pratik, demokratik olarak seçilmiş ve iyi niyetli liderler için bile devlet gelirlerindeki yolsuzluğu dizginlemeyi neredeyse imkânsız hâle getirmektedir: Subaylardan hesap sormak için yapılan herhangi bir girişim tehlikelidir; zira subaylar bir darbenin, akabinde kaynakların satışı yoluyla yenilenecek ve iç baskı araçlarını satın almak için kullanılabilecek olan devlet gelirlerine olan erişimlerini geri getireceğini ve artıracağını bilirler.

Daha kuvvetli olan insan faillerin hepsinin tasarımında ve uygulanmasında dolaylı ya da dolaysız belirli bir sorumluluk sahibi olduğu küresel kurumsal düzende yapılacak olan reformlar vasıtasıyla yeryüzündeki insanların uğradığı zararların çoğunun önlenebileceği sonucuna varıyorum. (Hükümetler ve hükümetlerarası organizasyonlar kuralları müzakere eder ve dayatırlar; böylelikle doğrudan sorumludurlar. Vatandaşlar, şirketler ve diğer kurumlar hükümetlere ve hükümetlerarası organizasyonlara nüfuz ederler, böylelikle dolaylı sorumludurlar.) O hâlde sosyal adalet kozmopolitanizminin, daha güçlü olan insan failler ile insanların uğradığı zararlar ara-

sındaki bağlantıyı koparduğu ya da saptırdığı fikri, dünyanın bugünkü hâli göz önüne alındığında, doğru değildir.

Aslında sosyal adalet kozmopolitanizmi bu bağlantıya *daha fazla* ahlaki anlam atfedebilir. Tekçi kozmopolitanizm, güçlü insan failler dünyadaki büyük adaletsizliklere eğilme konusunda çok az şey yapmakla itham eder. Sosyal adalet kozmopolitanizmi bu failleri devasa zararlara çok fazla katkıda bulunmakla itham eder. Güçlü insan failler özellikle gerektirdikleri ve izin verdikleri aracılığıyla öngörülebilir ve önlenebilir bir şekilde insanlara çok büyük zararlar veren küresel kurumların dayatılmasına katkıda bulunmakla sadece zararın meydana gelmesine izin vermekle kalmazlar, aynı zamanda zararı yaratırlar. Zararı engellemeye dair pozitif görev ile zarar vermemeye dair negatif görev arasındaki fark, muhakkak sonuççular tarafından ahlaki olarak anlamsız bulunan bir farktır. Öte yandan, sosyal adalet kozmopolitanizminin eleştirisi, bu farkı ahlaki olarak anlamlı bulanlara daha güçlü hitap edecektir.

En ayrıcalıklı ve güçlü insan failler, insanların uğradığı önlenebilir büyük zararlara –eğer gösteriyorlarsa– çok az ilgi gösterdikleri için bu durumu umursayan kişilerin bir kısmı kendilerini küresel kurumları daha az zararlı kılacak herhangi bir reforma etki edemeyecek durumda bulabilirler. Sosyal adalet kozmopolitanizmi, bu faillere kurumsal reform aracılığıyla değişim yaratamıyorlarsa hiçbir şey yapmalarına gerek olmadığını söylemeye indirgenmez. Bunun yerine adaletsiz kurumların tasarımına ya da uygulanmasına katkıda bulunan ya da bu kurumlardan kazanç sağlayan kişilerin, bu kurumların makul alternatifleri olmadığı durumlarda bile telafi edici bir adalet görevine sahip olduklarını ileri sürebilir. Daha güçlü olan insan failler –örneğin zengin ülkelerdeki varlıklı vatandaşlar– bu konumda olacaktır. Hükümetimizin küresel kurumlarda anlamlı bir reform gerçekleştirilmesine katkıda bulunması için etkin bir şekilde baskı yapamasak bile, en azından adaletsiz küresel kurumlardan elde ettiğimiz menfaatleri ve/ya da bu adaletsiz kurumların neden olduğu zararlara yaptığımız dolaylı katkıları telafi etmeliyiz. Vergilerimiz, emeğimiz ve diğer birçok yol aracılığıyla adaletsiz küresel kurumları, diğer devletlerle birlikte, bizim adımıza tasarlayan ve uygulayan devletimizi güçlendiriyoruz. Ve çoğunlukla böyle adaletsizliklerden fayda sağlıyoruz. Bu durumda, bu adaletsizliğin bazı kurbanlarını korumaya çalışmak vasıtasıyla telafi etmediğimiz takdirde negatif adalet görevlerini ihlal etmiş oluyoruz.

Etik Kozmopolitanizm

Yukarıda anılan tekçi kozmopolitanizm tartışması kozmopolitan bir etik anlayışının neden inandırıcı olmadığına dair sebepleri içermektedir. İnsanlar davranışlarının kozmopolitan tarafsızlık koşuluyla uyuşmamasına neden olacak bir şekilde, en azından arkadaşları ve aileleriyle özel ilişkiler kurma seçeneğine sahip olmalıdır. Benzer şekilde şehirler, kiliseler, kuruluşlar ve devletler gibi kolektif insan faillerin en azından yabancılara karşılık kendi üyelerine özel ilgi gösterme seçenekleri bulunmalıdır. Bu yüzden etik kozmopolitanizm kesin surette umutsuz bir girişim olarak tasavvur edilir.

Eğer bireysel ya da kolektif insan faillerin kozmopolitan bir etik anlayışına *münhasır* bir bağlılığa sahip olmaları makul bir gereklilik hâline getirilemiyorsa, geçerli sorunun dereceyle ilgili bir sorun olduğu söylenebilir: Bireysel ve kolektif insan failler, olağan davranışlarında en yakınları ve en sevdiklerinin çıkarları için gösterdikleri ilgi ile uzak yabancıların çıkarları için gösterdikleri ilgi arasındaki farkı azaltarak şu ankine nazaran *daha* kozmopolitan olmalılar mı?

Martha Nussbaum (Nussbaum ve Cohen, 1996) ABD yurtseverliğine getirdiği ve Richard Rorty (1998) ve diğerleri tarafından da övülen eleştirisinde bu soruları ele alır. Eleştirisini ağırlıklı olarak eğitime dayanarak açıklar: Çocuklara yabancıların da bu dünyanın vatandaşları olduğu, haysiyet ve insan hakları bağlamında bize eşit olduğu öğretilmelidir. Ayrıca yabancılar hakkında, yabancı toplumların tarihleri, kültürleri, sorunları ve beklentileri hakkında da somut bilgiler öğrenmelidirler. Bu nokta (etik) kozmopolitanizmi, paylaşmak zorunda olduğumuz bu tek dünyada birlikte nasıl iyi yaşayabileceğimize dair açık bir diyalog içinde özellikle kendi topluluğumuzdan, kültürümüzden ve devletimizden olmayanlarla, değerlerimizi ve alışkanlıklarımızı paylaşmayanlarla ilişki kurma istekliliğiyle bağdaştıran Jeremy Waldron (2000) tarafından da vurgulanmakta ve savunulmaktadır.

Sosyal adalet kozmopolitanizmi hakkındaki incelememizden öğrenilebileceği gibi, kozmopolitan bir etik anlayışını kısıtlamanın başka bir yolu daha var. Seyreltme aracılığıyla *kuvvetini* azaltmaktansa, *kapsamı* sınırlandırılabilir. Örneğin, tüm insan faillerin insanlara belirli şekillerde zarar vermemeyi gerektiren, belirli, son derece bağlayıcı negatif görevleri –mesela insan haklarını ihlal etmeme görevi– olduğu ve bu negatif görevlerin iki açıdan istisnai olduğu kabul edilebilir: İlk olarak bu görevler normalde en yakın ve en sevgili olanların çıkarlarına daha fazla ilgi gösterme konusunda insan faille-

rin yararlandığı ahlaki ayrıcalıktan muaftır. Koşullar sabit tutulduğunda, komşumuz yerine bir aile üyesine, tanımadığımız bir vatandaş yerine komşumuza ve başka bir ülkeden gelen bir yabancı yerine tanımadığımız bir vatandaşa yardımcı olmaya çok daha istekli olmamız tamamen kabul edilebilir. Fakat insan haklarını ihlal etmeme konusunda böyle değişken bir ölçeğe sahip olmak kabul edilebilir değildir. Örneğin tehlike altında olanlar sadece yabancılar olduğu için alkollü araç kullanma riskine yurt dışında daha fazla girmek kabul edilebilir değildir. Her fail, insan haklarını ihlal etmekten kaçınmaya çalışırken her bir insanın insan haklarına tamamen aynı derecede ağırlık vermelidir. İnsan davranışı üzerindeki yan kısıtlar olarak insan hakları, failin davranışının potansiyel kurbanlarıyla olan ilişkisinden bağımsız olarak, aynı derecede güçlü riayet zorunluluğuyla birlikte gelir.

Bu negatif görevlerin ikinci istisnai özelliği ise dışlayıcı kuvvetleridir. Bu görevlerin söz konusu olduğu karar durumlarında, daha az önemli olan nedenler geçerliliğini kaybeder. Bu modeli daha önce sosyal adaletle bağlantılı olan belirli kamusal rollerle ilgili olarak tarif etmiştik. Bir kamu görevlisi rakip ihale teklifleri arasında seçim yaparken kendisinin ya da arkadaşının finansal çıkarlarından *hiçbir şekilde* etkilenmemelidir. Bu kararı kamu yararına olacak şekilde verme görevi, bağlayıcılığından dolayı genellikle kamu görevlisinin rakip eğilimlerinin kararına etki etmesine izin vermez. Daha ziyade görevi böyle eğilimlerin göz önüne alınmasını tamamen dışarıda bırakır. Bu modeli, insan faillerin kişisel davranışlarında insan haklarını ihlal etmekten kaçınma görevlerine doğru genişletebiliriz. Bu görev söz konusu olduğunda, insan haklarıyla alâkası olmayan tüm nedenler, failin en değer verdiği bağlılıklarını içerse bile hesaba katılmamalıdır.

Bu model, bir failin eğilimlerinin seyreltilmiş olması gerektiğini varsayan Miller ve Scheffler'e etkili bir yanıt sunar: Eğer özel sorumluluklar ve ilişkili görevler failin birilerine olan borcunu *artırıyorsa*, diğerlerine olan borcunu zorunlu olarak *azaltmaktadır*. Zira "kişinin tanıdıklarına karşı [özel] sorumlulukları olması kısmen, sınırlar dâhilinde tanıdıkların çıkarları ile tanımadıkların çıkarlarının çatıştığı durumlarda ilkine öncelik vermek gerektiği anlamına gelir" (Scheffler, 2001, s. 87). Bu tabii ki doğru. Fakat failin yabancılara tanıdıklarından daha az borçlu olması, özel bağlılıkların olmadığı durumlarda yabancılara daha az borçlu olduğu anlamına gelmez. Zira özel ilişkilere sahip olmak kişinin yabancılara olan borcunu azaltmadan, tanıdıklarına olan borcunu artırabilir.

Artış ve azalışın ayrılmaz olduğu itirazı gelebilir. Birilerine daha fazla ilgili davranmakla yükümlü olan kişinin, artık diğerlerine eşit derecede ilgili davranması zorunlu kılınamaz. Bu itiraz eğer özel ilişkilerin yokluğunda insan faillerin eşit derecede ilgili davranma borcu varsa başarılı olur. Fakat bu yadsınabilir: Kişinin ihtiyacı olan bir yabancıya yardım etmesi ve diğerine yardım etmemesi (ikincinin ihtiyaçlarının bir nebze daha çok olduğu durumlarda bile), bir dilenciye para verip diğerine vermemesi, yoksul bir yabancının tıbbi tedavisini ödeyip bir diğerinin tedavisini ödememesi vb. tamamen izin verilebilir görünmektedir. Ve kişi, bunu yardım ettiği kişinin öyküsünü ya da yüzünü beğendiği için ya da iyi bir ruh hâlinde olduğu için ya da nedensiz bir şekilde yapabilir. Kısaca kişi yardımsever davranışlarında, bu eşitsiz muameleyi makul kılabilecek bir özel ilişki olmadığında bile belirli sınırlar dâhilinde bazı insanlara öncelik verebilir. Özel bir ilişki, örneğin Jane'le arkadaşlık, işin içine girdiğinde bu ahlaki takdir hakkı ortadan kaybolabilir. Bu durumda kişi bir yabancıdan önce Jane'e yardım etmeyi Jane'e borçlu olur. Fakat bu, kişi arkadaşlığın yokluğunda bile ahlaki olarak Jane'i tercih etme özgürlüğüne sahip olsaydı, yabancıya daha az borçlu olurdu anlamına gelmez.

[Miller ve Scheffler'e] verilen bu yanıt gereğinden fazla kuvvetli olabilir. Belki de özel ilişkiler ve projeler zaman zaman failin uzak yabancılara olan borcunu *azaltır*. Öyle olsa bile, uzak yabancılara karşı bağlayıcılığı tamamen etkilenmemiş kalan bazı görevler olabilir. Kişi söz konusu yabancılara, tasarımları etkilenen tüm insanların çıkarlarını eşit olarak hesaba katan adil toplumsal kurumlar borçludur (sosyal adalet kozmopolitanizmi). Ve makul biçimde sınırlandırılmış etik kozmopolitanizme uygun olarak kişi onlara insan haklarının ihlal edilmemesini borçludur.

Dünyamız bu görevlere riayet bir yana, bu görevlerin kabul edilmesinden bile çok uzak bir noktadadır. Dünya ekonomisinin kurallarını tasarlayanlar en yoksul 3 milyar insanın çıkarlarından ziyade Avrupa'daki ve ABD'deki en zengin 100.000 hisse sahibinin çıkarlarına önem vermektedir. Ve hükümetler, 11 Eylül'den bu yana rutin hâline getirmiş oldukları grotesk insan hakları ihlalleri bir yana, politika hedeflerini ilerletmek için alışıldığı üzere yabancı sivilleri bombalamaktadır. Bu gerçekler ise kozmopolitan değerleri yalanlamaktan ziyade, daha ileri kozmopolitan teori geliştirmenin aciliyetini göstermektedir.

Çeviri: **Aykut Örküp**

Kaynakça

Beitz, C. R. : *PoliticalTheoryand International Relations* (Princeton, NJ: Princeton UniversityPress, 1979).

Blake, M. : 'Distributive justice, state coercion, and autonomy', *Philosophy and PublicAffairs*, 30 (2001), 257-96.

Brighouse, H. ve Brock, G. , der. : *ThePoliticalPhilosophy of Cosmopolitanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Brock, G. ve Moellendorf, D. , der. : *CurrentDebates in Global Justice* (Dordrecht: Springer, 2005).

Caney, S. : 'International distributive justice', *PoliticalStudies*, 49 (2001), 9 74-9 7.

–: *Justice Beyond Borders* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Cohen, G. A. : 'Where the action is: on the site of distributive justice', *Philosophy and PublicAffairs*, 26 (1997), 3-30.

Cohen, J. ve Sabel, C. : 'Extra Rempublicam Nulla Justitia?' *Philosophy and PublicAffairs*, 34 (2006), 147-75.

Goodin, R. E. : 'What is so special about our fellow countrymen?' *Ethics*, 98 (1988), 663-86.

Huxley, A. : *Brave New World* (New York: Harper 1998 [1932]); Türkçesi: *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun (İstanbul: İthaki, 2003).

Kant, I. : 'Zum ewigen Frieden'in *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften* içinde, der. , *KantsgesammelteSchriften*, c. 8 (Berlin: de Gruyter, 1923); Türkçesi: *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Deneme*, çev. Dr. Yavuz Abadan ve Seha L. Meray (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960).

Kuper, A. : *Democracy Beyond Borders* (Oxford: Oxford UniversityPress, 2004).

MacIntyre, A. : *Is Patriotism a Virtue?* The Lindley Lecture (Lawrence, KS: University of KansasPress: 1984).

Miller, D. : 'Cosmopolitanism: a critique', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 5 (2002), 80-5.

Murphy, L. : 'Institutions and the demands of justice', *Philosophy and Public Affairs*, 27 (1998), 251-91.

Nagel, T. : 'The problem of global justice', *Philosophy and Public Affairs*, 33 (2005), 113-47.

Nielsen, K. : 'World government, security, and global justice', *Problems of International Justice içinde*, der. Steven Luper-Foy (Boulder, Col. : WestviewPress, 1988).

Nussbaum, M. ve Cohen, J. , der: *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*(Boston, Mass. : BeaconPress, 1996).

Pogge, T. : 'Cosmopolitanism and sovereignty', *Ethics*, 103 (1992), 48-75.

–: An egalitarianlaw of peoples', *Philosophy and Public Affairs*, 23 (1994), 195-224.

: 'On the site of distributive justice: reflections on Cohen and Murphy', *Philosophy and Public Affairs*, 29 (2000), 13 7-69.

Rawls, J. : *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1999a [1971]).

–: *The Law of Peoples*(Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1999b); Türkçesi: *Halkların Yasası*, çev. Gül Evrim (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 2007).

Rorty, R. : *Achieving Our Country: Leftist Thought in 20th Century America* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1998).

Scheffler, S. *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (Oxford: Oxford UniversityPress, 2001).

Seymour, M., der.: *The Fate of the Nation State*(Montreal: McGill-Queen's University Press, 2004).

Tan, K.-C.: *Justice Without Borders* (Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2004).

Waldron, J.: 'What is cosmopolitan?', *Journal of Political Philosophy*, 8 (2000), 22 7-43.

Walzer, M.: 'The moral standing of states', *Philosophy and Public Affairs*, 9 (1980), 209-29.

Wendt, A.: 'Why a world state is inevitable', *European Journal of International Relations*, 9 (2003), 491-542.

13
FEMİNİZM

Jane Mansbridge
Susan Moller Okin

Siyasal Bir Hareket Olarak Feminizm

Feminizm sistematik bir teoriden çok politik bir duruştur. Siyasal hayat, feminizmin esasını oluşturur: Amaç dünyayı değiştirmektir. Marksizmde ya da siyasal değişimi hedefleyen herhangi diğer bir harekette olduğu gibi hareketin düşünce boyutu, eylemle ayrılmaz bir biçimde birbirine karışmaktadır. Tek bir adam tarafından başlatılan bir ideoloji olan Marksizmden farklı olarak feminizm, özü itibariyle çoğuldur. Feminizm, tahakküme direnen ya da direnmeye çalışan her kadının deneyiminden örtük olarak türeyen bir düşüncedir.

Bu bizi şu üç hususa götürürür: Birincisi, feminizm deneyime ayrıcalıklı bir konum verir. Kişisel deneyimin algılandığı haliyle doğrudan sunulması kendi dünyalarını anlamlandırmaya çalışan feministler için oldukça önemlidir. Nitekim feminist teorinin büyük bir kısmı tümevarımcıdır; tikelden genele doğru ilerler. İkincisi, feminizm kolay bir şekilde sistematize edilemez. Farklı şekillerde algılanan farklı deneyimlerin peşinden giden feminizmin deneyimsel çoğulluğu, tek bir noktadan bütün bir teoriyi türetme ya da tüm parçaları tutarlı tek bir bütüne yerleştirme girişimlerini sık sık bozguna uğratmaktadır. Son olarak, feminizm kişisel olanı politikleştirir. Cinsiyet tahakkümüne dayanan gerçek deneyimler, kamusalı özel alandan ayıran formel çizgilerin ötesine geçer. Bu deneyimlerin açıklanması için bu alanların birbirlerine nüfuz ettiğini varsayan bir siyaset teorisi gerekir.

Bu çoğulluk boyunca feminizmin belirgin, basit ve kapsayıcı tek bir amacı vardır – kadınlar üzerindeki sistematik erkek tahakkümünü sonlandırmak. Feminist teorinin de kapsayıcı tek bir amacı vardır – tahakkümü sonlandırmaya yardım etmek amacıyla onu anlamak, açıklamak ve ona meydan okumak. Feminist teorisyenler bu çalışmayı devam ettirdikçe ulaştıkları sonuçlar, genelde siyaset felsefesini daha kapsamlı bir şekilde aydınlatır. Batı'nın büyük düşünürlerinin başat fikirleri feminist eleştirilerden sonra farklı bir biçim almıştır. Benzer siyasal kavramlar kadınların deneyimleri ışığında yeni ya da ilave anlamlar kazanmaktadır. Kadınların deneyimlerine dayanan feminist teoriler benlik ve öteki arasındaki ilişkiye dair, Batı felsefesinin geleneksel olarak merkezinde bulunan teorilere kıyasla farklı ya da farklı bir şekilde anlamlandırılmış bir bakış açısını desteklerler. Kadınların cinsel saldırı deneyimleri kişilerarası en mahrem ilişkilere iktidar ve bütün bir sistem temelli tahakkümün etkilerini dâhil eder.

Feminist teoriler arasındaki farklılıklar hem yorumlamadaki entelektüel farklılıklardan hem de deneyimden çıkan farklılıklardan kaynaklanır. ABD'deki erken dönem sınıflandırma entelektüel farklılığın önemli sınırlarını doğru bir şekilde çizmenin yanı sıra entelektüel ve deneyimsel ortamları da göstermek vasıtasıyla feministleri, "liberal feministler", "radikal feministler", "Marksist feministler" ve "sosyalist feministler" (Jaggar, 1983) olarak ayırdı. Aynı şekilde farklı deneyimler ve entelektüel ortamlar çeşitli feminizm akımları üretti: Genellikle aşağılayıcı bir şekilde kullanılan "kültürel feminizm" (örn. Echols, 1989) ya da "ilişkisel feminizm" (Offen, 1988), "Fransız psikanalitik feminizmi" (örn. Irigaray, [1977] 1985a), "ekofeminizm" (örn. Diamond ve Orenstein, 1990), "lezbiyen feminizm" (örn. Bunch, [1972] 1987; Calhoun, 1994), "siyah feminizm" (örn. Collins, [1990] 2000) ya da "kadıncılık" (Walker, 1983), "Chicana feminizm" (Anzaldua, 1987; Garcia, 1997), "çokırklı feminizm" (Zinn ve Dill, 1996), "postkolonyal" , "Üçüncü Dünya" ya da "ulusaşırı" feminizmler (örn. Narayan, 1997; Harding ve Narayan, 1998; Sandoval, [1991] 2000; Mohanty, 1991; 2003), ve İslamcı feministler (Paidar, 2002). Doğu'ya karşı Batı Almanya feminizmleri için, bkz. Ferree, 1997 ve Çin feminizminin iki versiyonu için, bkz. Chun, 1997. Özellikle Batı geleneğinden farklı geleneklere sahip ülkelerdeki kadınlar kendi teorik anlama yetilerini geliştirdikçe diğer deneyimlerin de feminizmin erken dönem versiyonlarının keyfî varsayımlarına genelde meydan okuyan başka biçim ve kavramları geliştireceği açıktır.

Son yıllar feminizmin, bireylerin kendi kültürel, etnik, dinî, sınıfsal, cinsel ve kişisel geçmişlerine ve öngördükleri geleceklerine dayandığını çok net bir biçimde gösterdi. Pek çok kültürde egemen gruplara mensup kadınların feminist prensipleri dile getirmeleri muhtemeldir. Nitekim lezbiyen feministler ağırlıklı olarak heteroseksüel feminist teori grubundaki heteroseksüel baskının patriyarkal baskıdan farklı olduğunu, üzerine basa basa vurgulamak zorundaydılar. Benzer şekilde ABD'de kendi tanımladıkları "kadınlık"larına zıt deneyimlerle karşılaşan birçok beyaz olmayan kadın, hareket ve sahiplenmek istedikleri felsefi duruşlar dizisi içinde benzer bir dışlama deneyimini daha acı bir şekilde yeniden yaşadılar. Aynı şekilde bu süreç, ulusaşırı örgütlerde ve dünya genelinde tekrarlandı. Günümüzde birçok heteroseksüel, beyaz, orta sınıfa mensup ya da "Kuzeyli" olmayan feminist, kamusal diyalog içerisinde önemli bir yer edindiler ve bir kısmı, feminizmin uluslararası ölçekte yayılmasıyla birlikte önemli ölçüde iktidar da elde etti. Diğerleri hâlâ kamusal alandan dışlanmaya, kendi alanlarının dışında "konuşamama"ya ve seslerini duyuramamaya devam ediyor (Spivak, 1988; 1996). Her yeni grup konuşmaya başladıkça grubun üyeleri kendi perspektiflerini ifade edecek ve feminist tartışmalarda o ana kadar fark edilmeyen olan bölünmeler gerçekleşecek.

Politikayla ilgili sorular feministleri, hem amaçlar hem de araçlar üzerinden bölmeye devam ediyor. ABD'de her ne kadar feministler oy hakkı mücadelesi boyunca görece birlik içinde bir cephe görünümü sergilemiş olsalar da, 1921'de oy hakkını elde ettikten sonra, solun, Avrupa'da emek örgütlenmesinin hem erkek hem de kadın işçilerin haklarını güvence altına alan daha kapsamlı koruma önlemlerinin ABD'deki ikamesi olarak kazandığı (kadınlar için özel) koruma önlemlerinin birçoğunu ortadan kaldıracak olan anayasal Eşit Haklar Düzenlemesi'ni destekleyip desteklememe konusunda bölündüler. Yanı sıra, birçoğunun haklı gerekçelerle kadına ve çocuğa karşı şiddetin başlıca nedeni olarak gördükleri alkol tüketiminin yasaklanmasını destekleyip desteklememe konusunda bölündüler. Dünya barışını silahsızlanmayı ve zorunlu askere alınmaya karşı direnişi destekleyip desteklememe konusunda bölündüler. ABD'de 1968 yılında başlayan ikinci dalga kadın hareketi, benzer şekilde, taktikler üzerinden (Eşit Haklar Düzenlemesi'ne mi yoksa başka meseleler üzerine mi odaklanmak, hükümet üzerine mi yoksa doğrudan eylem üzerine mi kafa yormak, erkekle birlikte mi yoksa erkekleri dışarıda bırakarak mı yol almak, bir kişi hem kadın me-

selelerine kendini adayıp hem de heteroseksüel ilişkiler içerisinde olabilir mi soruları) ve temel nedenler (sınıf ya da ırk baskısına karşı cinsel baskı) analizi üzerinden bölündü. Diğer bölünmeler pornografi karşıtlarına karşı ifade özgürlüğünü mutlak hak olarak tanıyanlar ve kadınlar için özel önlemleri savunanlarla formel eşitliği destekleyenler arasında yaşanmaktaydı. Akademide postmodern ve postyapısalcı feministler, kadınlar arasındaki farklılıkları ve düşüncenin bütünüyle belirsiz ve göreceli niteliğini vurgularken, diğerleri, kadınların deneyimlerindeki kesişme noktalarına ve kadınların yaşam koşullarını iyileştirmek için hak ya da adalet üzerine görece yerleşik anlayışlara ihtiyaç olduğuna vurgu yapmaktadır.

Yakındoğu ve Afrika'da feministler klitorisin kesilmesi ve birleştirilmesi ya da örtünme gibi özgül pratiklere karşı muhalefet etmek üzerinden bölünürler. Müslüman feministler dinin bazı yönlerinin feminist ilkeleri destekleyip desteklemediği konusunda bölünmüşlerdir. Çinli feministler boşanmayı daha da zorlaştırmanın kadınları koruyup korumayacağı konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Militarizme karşı "anneci" temelde direnen Latin Amerika (ve bazı Afrika) ülkelerindeki feministler, özsel olarak ya da deneyimleri itibarıyla anne olmaları vasıtasıyla kadınların siyasal yaşama saflığı getirip getiremeyecekleri konusunda bölünürler. Gelişmekte olan ülkelerde feministler, cinsiyetlerarası ilişkileri açık bir şekilde (örneğin kadına yönelik şiddeti raporlaştırmak için kadınlardan oluşan polis merkezleri kurarak) değiştirmeye çalışan "stratejik" toplumsal cinsiyet temelli çıkarlara mı yoksa toplumsal cinsiyet ilişkilerine doğrudan meydan okumayan, ancak, kadınların mal edinmek için (örneğin kadınların kasabaya su getirmek için) örgütlendikleri "pratik" ihtiyaçlara mı vurgu yapılması konusunda bölünürler (Molyneux, 1985; 2001). Özellikle devletin fazlasıyla militerleştiği ülkelerde feministler, kendi hedeflerine ulaşmak için devletle birlikte çalışmanın ne kadar doğru olduğu üzerinden ikiye ayrılmışlardır. Birçok ülkede kadınlar ve kadın grupları din, etnik kimlik, belirli bir lidere ya da örgüte siyasal yakınlık ve biat etme, toplumsal sınıf ve yapısal konum temelli bölünmeler yaşarlar (krş. Mohanty vd., 1991; Basu, 1995).

Georg Simmel ([1908] 1955) benzerliğin genellikle düşmanlık ürettiğini ve dolayısıyla büyük ölçekli hareketlerin hepsini, iki çatışan taraf arasında bölünmeye yol açacak eğilime ittiğini ileri sürmüştü. Bu eğilimin feminist hareket içinde, geçmişteki ilerici hareketlerin çoğuna kıyasla daha az kışkırtıldığı söylenebilir. Bu belki de harekette özdeneyim aktarımına verilen

önemden kaynaklanmaktadır. Feminist düşüncedeki birçok gelişme, kadınların kolektif olarak birbirleriyle konuşmalarıyla ve deneyimlerini anlamlandırmaya çalışmalarıyla sağlandığı için söz konusu deneyimlerdeki farklılıkların, diğer hareketlere kıyasla önceden katı bir şekilde benimsenen pozisyona bir saldırı olarak değil, düşünmeyi besleyen bir unsur olarak görülmesi bir şekilde daha muhtemeldir. Feminizm karşıtlığı üzerine yapılan en iyi feminist araştırmaların bir kısmı, feminist karşıtlarının perspektiflerini kadınlar olarak anlamaya yönelik hakiki arzudan doğru ilerler. Dahası, günümüz ABD'sinde "feminizm"e katılmak neredeyse herhangi bir anaakım siyasal partiye katılmak kadar saygın bir tercihtir. 2001 yılındaki bir araştırmaya göre ABD'de "kendinizi feminist olarak tanımlıyor musunuz?" sorusuna kadınların çeyreğinden fazlası olumlu yanıt verirken (Gallup, 2001), "kendinizi Cumhuriyetçi olarak tanımlıyor musunuz?" ya da "kendinizi Demokrat olarak tanımlıyor musunuz?" sorularına kadınların çeyreğinden biraz daha azı olumlu yanıt vermiştir. Böylesi geniş ve çeşitlilik içeren bir ülkede bu kadar fazla kadını kuşatabilmek kadın-erkek eşitliğini tek amaç olarak belirleyen, kapsamlı bir feminizm tanımını yapmayı gerekli kılmaktadır. Siyaset felsefesi içindeki feminizm tanımı da neredeyse bu kadar kapsamlıdır.

Kanona Yönelik Feminist Eleştiriler

Feminist sosyal bilim ve siyaset felsefesi üç temel soruyla başlar: "Eril tahakküm nasıl ortaya çıktı?" , "Eril tahakküm neden bu denli geniş ölçekte kabul gördü?" ve "Eril tahakkümün sonuçları nelerdir?" Yakın geçmişe kadar dünya üzerindeki hemen hemen her kabile, ülke ve medeniyette erkekler, belli oranda bir meşruiyetle kadınları resmî politikanın dışında nasıl tutabildiler? Ve bu tarihin kadınlar, insan ilişkileri, felsefe ve siyaset açısından mevcut içerimleri nelerdir?

Kadınların –yönetici bir ailede sıralı haleflik örneğinde olduğu gibi nadir istisnalarla birlikte– evrensel olarak siyasetin dışında bırakılmasını haklılaştıran kolektif anlayışların olağandışı bir gücü olmalıydı. Her ne kadar henüz tüm gücüyle anlaşılamamış olsa da bu anlayışlar, gerçekliği, özellikle siyasal gerçekliği yorumlama biçimimizi farkına varılmadan etkilemeye devam ediyorlar. Bu anlayışlardan bir kısmını dâhil etmeden düşünmek mümkün olmadığı için feminist siyaset felsefesinin temel görevi bunları açığa çıkarmak ve bilinçli, kamusal incelemeye tâbi tutmaktır.

Feminist eleştiri kapsamında az sayıdaki örnek, önde gelen Batılı siyaset düşünürlerinin toplumsal cinsiyetle ilgili varsayımlarının farkına varma derecesinin, bugün kadınlar ve erkekler için özgürleştirici olanla zararlı olan arasındaki (sorun yaratacak ölçüde) yakın ilişkiyi netleştirerek, söz konusu düşünürlerin düşüncelerinin temellerini daha görünür kıldığını ortaya koyar.

Aristoteles'in *polis'i*, en egemen iyiye, iyi bir yaşama yönelik en egemen, nihai ve mükemmel birlik olarak yüceltmesiyle siyaset felsefesinin Batı felsefesinin ayrı bir dalı olarak ortaya çıktığı anı düşünün. Bu an Aristoteles'in hane halkını "öteki" olarak tanımlamasına denk düştü; aynı zamanda bu tanıma dayanıyordu. Siyaset felsefesi alanındaki takip eden çalışmalarda "siyasal" olan, insan gelişiminin ulaşabileceği en yüksek seviye olarak görüldü ve kadınların alanının açıkça zıddı olarak tanımlanmaya devam edildi. Aristoteles'in, kadınların doğal olarak erkeklerden daha aşağı varlıklar oldukları vargısının reddedilmesinden çok sonraları bile "siyasal olan"ın hem "üstün iyi" hem de "hane halkı dışı, kadın dışı" olarak kavranması, kadınların siyasal düşünceye olan katkılarını zayıflatmaya devam etmekteydi.

Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'sinin *(The Social Contract)* giriş cümlesine bakalım: "İnsan [Erkek] özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. "Feminist düşüncede dile getirilen kadınların deneyimi bu cümlenin küstahça bir saçmalık olarak görünmesine neden olur. Çocuklar yalnız yaşamaları için gereken fiziksel özgürlüğe sahip olmadıkları gibi, anneler ve babalar da çocuklarını terk etme özgürlüğüne ahlaken sahip değildir (Rousseau çocuklarını terk etmiştir). Bazı zincirler her iki taraf için de doğumla birlikte söz konusu olur.

Feministlerin insanların büyüdükçe birlikte ve birbirleri vasıtasıyla kendilerini bağlayacak kanunları bizatihi kendilerinin yapmaları gerektiği şeklinde anlamlandırmak için yeniden işledikleri, Rousseau'nun daimi amacını ele alalım. Feministler bu amacı gerçekleştirmek için Rousseau'nun gelişme üzerine olan fikirlerinden ve boyun eğmekle ilgili nefret ettiği kişisel deneyiminden dikkatli bir şekilde faydalanabilirler; ancak Rousseau'nun "irade"sinin genellikle iktidarla iç içe geçme biçimine özellikle dikkat etmek zorundadırlar. Rousseau, yenilikçi eğitim üzerine yazılmış ilk kitap olan ve Romantik Hareketi başlatan *Emile*'de, genç Emile'i doğal dürüstlük, doğal erdemin yozlaşmamış bir şekilde takdir edilmesi ve kendini bağlayan ka-

nunları yapmak konusunda eğitmektedir. Genç Sophie'yi Emile'in karısı olması, diğer bir ifadeyle ona itaat etmesi için eğitmektedir. Eşitlikçi bir radikal olan Rousseau bu Romantizm öncesi metninde, cinselliğin, kadınların "rıza"sını gerektirdiği yönündeki nispeten yeni düşünceyi desteklemektedir. Muktedirler bu rızayı nasıl tespit etmelidirler? Sophie'ye "evet" demek istediğinde mütevazı bir "hayır" demesi gerektiği; Emile'e, Sophie'nin yanıtı için sözlerine değil beden hareketlerine dikkat etmesi gerektiği öğretilmelidir. Rousseau, doğanın kadınlara, hoşlandıkları bir şeye yeterli düzeyde direnme gücü verdiğine dayanarak, sıradan bir durumda "gerçek" tecavüzün mümkün olmadığı sonucuna varır. Rousseau, felsefesinin diğer kısımlarında olduğu gibi burada da, açık rızanın onun altında yatan iradeden daha az önemli olduğunu belirtir; bu örnekte esas iradeyi kadınlar değil erkekler yorumlayacaklardır (bkz. Pateman, 1989).

Rousseau'nun aristokrat uygulamaların yanlışlığı üzerine cezbedici yergilerine de bakalım. Bu yergilerin özellikle kadınları hedef aldığını artık biliyoruz. Rousseau'nun sözleri herhangi bir resmî siyasi görev alması engellenen, ancak entelektleri, siyasi yetenekleri ve doğuştan sahip olduklarıyla Paris ve Versay'da kamusal düşünceyi ve eylemi etkilemiş olan kadınları gayri meşru kılmıştır. Bu kadınların yerine geçirilen Rousseaucu devrim sonrası "Cumhuriyetçi anne", kamusal alanı kirletmekten ziyade oğullarını cumhuriyet erdemleri için hazırlamak için evde oturdu. Rousseau'nun (yurttaşlar arasında iletişim olmadığında daha iyi kolektif kararlar alınabileceğini önerecek kadar) reddettiği hizip[leşme] ve entrikanın belirgin bir cinsiyetçi rol dağılımına sahip olduğu görülmektedir (Landes, 1988; ayrıca bkz. Lange, 2002).

Kant'ın, yalnızca akla dayanan görevin "hakiki ahlaki değer"e sahip olduğu argümanıyla ahlak teorisine yaptığı katkıya bakalım. Bugün bu fikrin dayanağını, "akıl/duygu" ve "erkek/kadın" (ve dolaylı olarak "özel-/kamusal") ikiliklerinin kolayca telaffuz edilmesini sağlayan bir kadın düşmanlığından aldığını görüyoruz. Kant'a göre birçok zihin "oldukça sıcakkanlı bir şekilde çevresine neşe saçmaktan haz almaya ... kurulmuş" olmasına rağmen eylemleri cana yakın ve düzgün olmakla ve "övgü ve cesaretlendirme"yi hak etmekle birlikte "saygı"yı hak etmez ([1785] 1949, s. 15-16). Kant'ın daha önceden varmış olduğu sonuca göre kadınlar, "kötüden, doğru olmadığı için değil salt çirkin olduğu için sakınacaklardır. ... Bunda görevle, zorlamayla, yükümlülükle alâkalı hiçbir şey yoktur! Onlar [kadın-

lar] sadece kendilerini memnun eden şeyleri yaparlar ... Kadın milletinin ilkeleri olabileceğine inanmakta zorlanıyorum" ([1763] 1960, s. 81). Görev/yükümlülük/akıl karşısında sempati/dürtü/duygu gruplaşmalarının toplumsal cinsiyet temelli kodlanması, ahlaki eylem kaynaklarını iki zıt gruba bölen felsefi kavrayışı rahatlatır (Gould, 1976; Blum, 1982; Grimshaw, 1986; ve krş. Hume üzerine Baier, [1987] 2002).

John Stuart Mill'in kadınlar ve erkekler arasındaki yerleşik ilişkilerin, kadınların özgürlük ve özgelişimi üzerindeki muazzam ve yıkıcı sınırlarına dair farkındalığını ele alalım. Mill, dönemi için şaşırtıcı bir radikallikle, kadınlar ve erkekler arasındaki farklılığın doğallığını sorgular. Bir kitabında demokrasiyi, kamusal işlere katılmanın benliğin ve dolayısıyla politikanın ufkunu genişlettiği üzerinden savunurken, diğer bir kitabında, birçok kadının böylesi bir katılımı bütünüyle engelleyen hane hayatını isteyerek seçeceğini düşünür. Her ne kadar demokrasi üzerine düşünmek Mill'i kadınlar için oy hakkını savunmaya götürmüş ve özgürlük üzerine düşünmek toplumsal teamülün dayattığı kısıtlamaları görmesini sağlamış olsa da filozof, temelde özel olarak sınıflandırdığı ilişkilerin politik yaşama nasıl da derinden nüfuz edebileceğini anlamak için bu içgörüleri birleştirememiştir (Pateman, 1989).

John Rawls'un rasyonel, öz-çıkarlarıyla ilgilenen ve kendilerine dair teferruatın farkında olmayan özgür, eşit bireylerin belirlediği, adaletin kamusal ilkeleriyle birbirine bağlanmış bir topluluğa dair vizyonunu ele alalım. Rawls, nihayetinde, böylesi bir topluluğun, kendi üyelerine empati için gerekli duygusal altyapıyı sağlayan ve hane içi adalet deneyimini kazandıran ailelere dayanması gerektiğinin farkındadır. Fakat Rawls bu farkındalığı, kendi geleneksel felsefisinin dayanağını oluşturan toplumsal cinsiyet kodlu ikiliklerin toplumsal/rasyonel tarafıyla bütünleştirememiştir (Okin, 1989).

Robert Nozick'in, Rawls'un karşısında yer alan ve bir maldan en çok faydalanana değil onu üreteni ya da tüm tarafların neyi kabul edeceklerinin, kimin ne alacağının bilinmemesine bağlı olmasını temel alan adalet anlayışına bakalım. Nozick'in adalet anlayışına göre ne üretiyorsak ona sahibizdir. Doğuran ve çocuk bakan kadınların asla sahip olmayı umut etmedikleri şeyleri üretmek için didinmeleri Rousseau'da olduğu gibi Nozick'in varsayımını da geçersiz kılmaktadır. Üretim, "mülkiyet"in karmaşık toplumsal inşasında sadece bir faktördür ve öyle olmalıdır (Diğer yazarların feminist yeniden okumaları için, bkz. örn. , Fraser, 1990; Shanley ve Pateman, 1991;

Hirschmann ve Di Stefano, 1996; Klinger ve Nagl-Docekal, 2000; ve "Feminist Yorumlar" (Feminist Interpretations) serisindeki diğerleri.)

Kamusal ve erkek alanın ahlakı ve siyaseti tanımladığı bu keskin, tekrar tekrar pekiştirilen hane içi ve kamusal olan arasındaki ikilik, özel olarak kadınlar genel olarak ise politika için tehlikelidir. Siyaset için insanlar olarak kullanabileceğimiz bütün kavramsal ve deneyimsel kaynaklardan yola çıkmak için haneyi kesip atmanın bedelini karşılayamayız.

Kişisel Olan Politiktir

Geleneksel ikiliklere meydan okumak, kamusal olanla özel olan arasındaki bütün farklılıkları inkâr etmek anlamına gelmez. Bir kadın "kişisel olanın politik olduğu"nu ilk kez dile getirdiğinde ve yüz binlerce kadın bireysel, hane içi ve özel olduğunu düşündüğü sorunların aslında yapısal, kamusal ve ortak sorunlar olduğunu fark ederek bu beyanın peşine düştüğü zaman, kişisel ve politik olan bütünüyle aynı anlama gelseydi bu içgörülerinin hiçbir gücü olmazdı. Kamusal ve özel alan ikiliğine meydan okumak kelimelerin anlamları arasındaki her bir ayrımı reddetmek, özelin değerini alçaltmak ya da bütün davranışları devlet faaliyetlerine tâbi kılmak anlamına gelmez. Bu, herkes için iyi olanı hesaba katacak olursak, bireyselden kolektif karar almaya doğru hareket edildiğinde gittikçe daha da meşruluk kazanan baskıyı reddetmez. Bu, annelik gibi, özel hayatta iyi davranmakla ilişkilendirilen erdemlerin, öncelikle kısmen yabancı olanlarla ilgili bir alanla ilişkilendirilen erdemlerle bütünüyle aynı olduğunu ileri sürmek anlamına da gelmez. Ancak bu meydan okuma, her eylemin potansiyel olarak kamusal anlamla dolu olduğunu görmek anlamına gelir. Bu meydan okuma, siyasetin büyük bir kısmını oluşturan iktidarın kişilerarası tahakkümün en küçük işaretine kadar uzandığını ve bu işaretle başladığını ve kamusal kanaatin büyük bir kısmını oluşturan aklın, özel ilişkilerde yapılandırılan varsayımlar, duygusal çağrışımlar ve dilsel yapılar tarafından dokunulamazlığını sağlayacak bir evrenselliğe sahip olmadığını fark etmek anlamına gelir.

Kamusal/özel ikiliğine meydan okumak, yakın, hane içi meselelerin önemsiz olmadığı ve merkezî kamusal tartışmadan dışlanamayacağı konusunda ısrarcı olmak anlamına gelir. Bir kadın ve bir erkeğin evlerinde, hatta yatak odalarında yaşadıklarının yasama organlarında ve savaş alanlarında yaşananlar tarafından oluşturulduğunda ve aynı şekilde yasama organlarında ve savaş alanlarında olup bitenleri oluşturduğunda ısrar etmektir.

Nedensellik oku her iki yönde de işler. Özel alanın varlığı, özel alanın kabul gören kapsam ve sınırları ve alan içinde kabul edilir davranış biçimleri kamusal alanda, yasama organlarında, mahkemelerde, bürokraside, yazılı olarak ya da yayın aracılığıyla alınan resmî ya da resmî olmayan kararlardan çıkar. Kamusal kararlar hane içi iktidar eşitsizlikleri yaratır. Özel alandaki faaliyetler de kamusal alandaki iktidar eşitsizliklerini yaratır. Kanun yapıcılardan seçmenlere kadar formel siyasetteki karar alıcılar, ilk siyasal benliklerini özel, hane-içi, ailevi ortamlarda geliştirirler. Çocuk bakımını kadının görevi olarak tanımlayan hane-içi işbölümü, kadınlar ve erkekler arasındaki kamusal eşitsizliklere zemin oluşturur. Heteroseksüel cinsel ilişkilerdeki bazı geleneksel pratikler gibi, heteroseksüel kur yapma pratikleri de tahakküm örüntülerini düzenler (özel/kamusal üzerine bkz. Elshtain, 1981; Dietz, 1985; Benhabib, 1988; Okin, 1989; Landes, 1988; Higgins, 2000; MacKinnon, 2006; cinsel ilişki üzerine bkz. MacKinnon, 1987).

Geleneksel olarak siyasal addedilenin sınırlarını esneten ve ihlal eden feministler, işyerlerinde ve şirketlerdeki kararların "siyasi" olduğunu düşünen ekonomi demokratları ve yerleşik iktidara karşı enformel direnişin "siyasi" olduğunu düşünen karşılaştırmalı siyaset uzmanları arasından kendilerine müttefikler buldular. Marksist araştırmacılar kamu ve özel arasındaki sınırların ve bu sınırları sıklıkla uygulayan hukukun emekten çok sermayenin faydasına olduğuna dikkat çeker. Feminist araştırmacılar benzer sınırlardan ve bunları pekiştiren hukuktan kadınlardan çok erkeklerin faydalandığına dikkat çeker.

Liberal Kavramları Yeniden Düşünmek: "Aynılık", "Farklılık" ve "Tahakküm"

Feministler kadınların erkeklerden farklı olduğu konusunda üç ayrı yaklaşımı benimsemişlerdir. Liberal teoriyle bütünüyle bağdaşan ilk yaklaşım, tâbi grubun egemen grupla aynılığına vurgu yapar. Bu yaklaşım doğal farklılıkların yaşamda ve iş hayatında farklı alanları ya da felsefede farklı içgörüleri oluşturduğu varsayımına karşı çıkar. Yakın ilişki deneyimindeki kalıp toplumsal cinsiyet farklılıkları üzerine kurulan ikinci yaklaşım, liberal teorinin bireylerin özleri itibariyle diğerlerinden ayrı ve onlarla çatışma halinde olduğu yönündeki temel varsayımını sorgular. Siyasal ve ekonomik tahakkümün köklerinin en mahrem cinsel ilişkilerde yattığını açığa çıkaran üçün-

cü yaklaşım ise feminist perspektiften tahakküme odaklanarak liberal teori üzerine yeniden okumaları üretir.

Feminist felsefenin bu üç yaklaşıma da ihtiyacı vardır. Diğer tahakküm biçimlerinin çoğunluğunda olduğu gibi cinsiyet tahakkümünde de, egemen grubun kendisi ile bağımlı grup arasındaki farklılıkları abartması, bağımlı grupla ilişkilendirilen nitelikleri küçümsemesi ve kurduğu tahakkümün etkilerini gizlemesi kendi menfaatinedir. Buna karşılık, tâbi kılınanlar aynılığın altını çizmek, kendi yaşamlarının daimi olarak değerli olduğunu açığa çıkardığı farklı deneyimleriyle ilişkilendirilen niteliklere sahip çıkmak ve tahakkümün etkilerini örten maskeyi çıkarmak zorundadırlar. Bunların hepsini yapmak gerekir. Fakat üçü de, feminist felsefi düşünce içerisinde önemli bölünmeler yaratarak genellikle birbirlerinin aleyhine çalışır.

Aynılık

Kültürlerin büyük bir bölümü her iki cinsiyet için dikkat çekici bir şekilde farklı davranış yapılarını şart koşar. Örneğin yirminci yüzyılın ortalarında Rwala kabilesinde sadece kadınlar süt sağarlar ve sadece erkekler derileri işlerlerdi; Hansa kabilesinde de az sayıdaki istisna dışında sadece erkekler derileri işlerken sadece kadınlar süt sağarlardı (Murdoch ve Provost, 1973). Aynı dönemde ABD'de az sayıdaki istisna dışında sadece erkekler benzin istasyonlarında çalışırken sadece kadınlar kreşlerde öğretmenlik yapardı. Kültürler, erkekler ve kadınlar için farklı iş, giyinme tarzı, ritüeller, dil ve insan doğasını belirlemekle erkek-kadın farklılığının farklı kesitlerini, "keyfi [bir] cinsiyetlendirme" süreci içinde yaratır, genişletir ve daha da belirginleştirir (Mansbridge, 1993). Bütün kültürlerde toplumsal cinsiyet yüksek düzeyde belirgin olduğu için insanlar oldukça fazla bilgiyi hüküm süren toplumsal cinsiyet şeması içinde kodlarlar ve bilgiyi bu şemadan doğru hatırlarlar. Yazılı hafızamız da önyargılıdır; zira sosyal bilimlerdeki diğer farklılıklara benzer şekilde, dergiler erkeklerle kadınlar arasında fark olmadığını gösteren çalışmalardan çok, farklılıkları gösteren çalışmaları yayınlarlar (Epstein, 1988).

Cinsiyetler arasındaki uçurum büyüdükçe kadınlar için erkeklerin sahip olduğu ayrıcalıklar üzerinde hak iddia etmek, daha da imkânsızlaşıyor. Dolayısıyla feminist sosyal bilimciler ve felsefecilerin, kadınları ve erkekleri birbirlerinden farklı kıldıkları geleneksel olarak kabul edilen özellikleri iti-

barıyla bu iki grubun farklı olmadığını gösteren kanıtları biriktirmeye özen göstermeye devam etmeleri gerekmektedir (Hyde, 2006).

Erkeklerle kadınlar arasındaki biyolojik farklılıkların tam derecesi ya da önemi hakkında bugün bir şey bilmiyor oluşumuz, aynılığı vurgulamayı zorlaştırır. Felsefecilerin çoğu kadınlarla erkekler arasındaki ya da farklı ırklar arasındaki biyolojik farklılıklara önceki neslin verdiği kadar önem vermiyor. Bir "dürtü"nün doğal olması, onu ne iyi ne de yok edilemez kılar. Toplumlar, toplumsal idealleri karşılayabilmek için, spontan dışkılama dürtüsü gibi doğal dürtüleri değişikliğe uğratmaya yönelik olarak müthiş bir çaba harcarlar. Toplumsal çevrenin hormonları ve benzer biyolojik mekanizmaları derinden etkileyebildiğinin farkına varılması, biyolojiye eskiden verilen daimi öncelik halesinin bir kısmını yerinden ediyor (McClintock vd., 2001). Ek olarak, üretim ve yeniden üretimdeki teknolojik değişimlerin kadın ve erkeklerin birbirlerinin geleneksel işlerinin neredeyse tamamını yerine getirmelerine olanak sağlamasıyla, üretim etkinliği geleneksel işbölümünün aleyhine çalışır hale geldi. Son olarak, son yıllarda yürütülen psikoloji araştırmaları kadınların ve erkeklerin yetenekleri arasındaki farklara dair önceki kanaatlerinin asılsız olduğunu kanıtladı. Kadınlar ve erkekler arasında ortalama olarak farklılaşan, sözgelimi, çocuk bakımı için biyolojik temelli kimi istidatlar varsa, bunları tespit etmemiz, bunların hangi bağlamlarda önemli etkiye sahip olduklarını belirlememiz ve toplumsal cinsiyet dolayımıyla değil doğrudan nasıl ölçülebileceklerini bulmamız gerekir. Fark edilebilir kötü sonuçlara yol açmadan çocuk yetiştiren birçok erkeğin deneyimi, bu tür olası farklılıkların muhtemelen küçük olacağını gösterse de, biyolojinin bütün etkileri konusunda agnostik olmanın ötesine geçmemizi ya da daha genel olarak, cinsiyetlerarası farkların hangilerinin feminist bir dünyada da olmaya devam edeceğini bilmemizi sağlayacak düzeyde bilgiye hâlâ sahip değiliz.

"Bağ" olarak farklılık

Tahakküm ve tâbiyet dinamikleri bir kültürün kayda değer deneyimlerini ikiye ayırıp, iki taraf arasındaki uçurumu genişlettiğinde insanların değerli deneyimlerinin bir kısmı, tâbi kılınan tarafa dâhil edilecek ve buna bağlı olarak değersizleştirilecektir. Kültürler hakikaten ayrı ve eşit olsalardı bile insan deneyimi üzerine düşünmek bu ayrımın yalnızca bir tarafına dayandığı takdirde içgörüden yoksun olurdu. Kadınların yakın ilişkilere dair de-

neyimlerinden felsefi dersler çıkaran "farklılık" feministleri, "kültürel" ya da "ilişkisel" feministler bir yandan kadınlarla ilişkilendirilen varoluş ve düşünme pratiklerini küçülten geleneksel yargıları düzeltme, diğer yandan "kadınların alanı"ndan soyut düşüncenin yararlanabileceği havuza deneyimler ekleme arayışındadırlar.

İçgörü için kadınların kültürel farklılıklarını erkeklerden kazıyıp çıkartan Anglofon feministler, kadınların erdemlerinin biyolojik bir temeli olduğunu nadiren kabul ederler (bir istisna için örn. bkz., Rossi, 1977). Psikanalitik geleneği benimseyen Fransız feministler kadınları erkeklere kıyasla daha akışkan, bedenlerinden daha az ayrılmış, daha ilişkisel görürler ve dolayısıyla teorilerini bedensel farklılıklara dayandırmaları muhtemeldir. Ancak, beden anlayışları biyolojik değil semboliktir. Örneğin Luce Irigaray'a göre (1985a, s. 24 vd.) kadın cinsel organını, kadınların "iki dudağı"nı, Lacan'ın "fallus"unun karşısında çoğulluğun, sınırsızlığın ve etkenlik-edilgenliğin aynı anda elde edildiği bir konuşma ve düşünme biçimi olarak kadın (olarak) konuşmak anlamında *"parler femme"*in [kadınlık iddiasının] temeline yerleştirir. Irigaray kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıkları, eril ve kadınlara özgü "söz dizimleri"ni "kendi tuhaflık ve eksantriklikleri içinde bir diğerine indirgenemeyecek" şekilde genişletir (Irigaray, 1985b, s. 139) ve sadece erkeğin tahakkümünün değil, aynı zamanda çokluğun karşısında "iki"nin, diğer bir ifadeyle iki cinsiyetin, "en temel ve evrensel" niteliği konusunda ısrar eder (Irigaray, 1996; 2004). Dolayısıyla erkek bir dünyada kadın olarak konuşmaya içkin sorunlara vurgu yapmak açısından Irigaray'la hemfikir olan feministler bile onu, öncelikle "kadın" olmanın yegane yolunun, biyoloji temelli değilse, biyolojiyle ilişkili olduğunu, ikinci olarak kadın-erkek ikiliğinin yalnızca cinsel olasılıklar üzerinden kurulabileceğini varsaymakla "özcülük" yaptığı temelinde eleştirmektedirler. Öte yandan, Irigaray'ı bu suçlamalar karşısında savunan feministler de vardır (Fuss, 1989; Brennan, 1989; Berg, 1991; Schor, 1994; Cheah ve Grosz, 1998; Song, 2005).

Hem biyolojik hem de toplumsal cinsiyetin işlenebilirliği, çoğulluğu ve çokyönlü niteliği kabul edilirken, fiilî eşitlik talep etmek için Batı geleneğindeki erkeklerin kadınlara özgü olduğunu teslim ettikleri özel erdemlerden vazgeçmek istenmeyebilir. Bu duruşu benimseyen "kültürel" ya da "ilişkisel" feministler erkekleri "eril" erdemlerinin yanı sıra, bireysel karakterlerinde ve siyasi ideallerindeki "kadınlara özgü" erdemleri de üstlenmeye ça-

ğırarak toplumsal cinsiyet temelli ikilikleri reddetmişlerdir. 1970'lerin sonlarında psikanalitik gelenekten gelen feminist düşünürler belirli geleneksel kadınlık erdemlerini erken çocukluk dönemi deneyimlerine dayandırdılar (Dinnerstein, 1977; Chodorow, 1978). Carol Gilligan, ahlaki gelişim üzerine yürüttüğü çalışmasında bu analizi birçok açıdan benimsemiş ve "erkekliğin ayrılık, kadınlığın ise bağlılık üzerinden tanımlandığı"nı ileri sürmüştür (Gilligan, 1982, s. 8). Gilligan'ın kadınların ahlaki ikilemlere verdikleri yanıtlar üzerine yaptığı araştırması Amerika'daki yüksek düzeyde eğitim görmüş kadınların yüksek düzeyde eğitim görmüş erkeklere kıyasla kendilerini "insan ilişkileri bağlamı"nda tanımlamaya daha yatkın ve ahlaki sorulara "haklar" yönelimli yaklaşmaya daha az meyilli olduklarını göstermektedir. Lawrence Kohlberg'in (1981) çalışmasının ortaya koyduğu gibi kendilerini bu şekilde tanımlayan kadınlar ahlaki gelişim açısından düşük bir ölçekte değillerdi; aksine bazı erkeklerle birlikte haklardan çok ilişkilerin sürdürülmesine ve geliştirilmesine vurgu yapan ahlaki bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Elbette birçok birey her iki yaklaşımı da benimser ve "meseleye farklı bir açıdan bakmak mümkün değil midir?" sorusuyla karşılaştıklarında diğer perspektife başvurabilir (Gilligan ve diğ., 1988). "Haklar" ve "ilişkiler" yaklaşımları kavramsal olarak çelişik değillerdir (Flanagan ve Jackson, 1987; Sher, 1987; Okin, 1990; Tronto, 1996).

Gilligan ve öğrencilerinin ahlaki yönelimlerin toplumsal cinsiyete göre farklılık gösterme eğiliminde oldukları bulgusunun (1988) Amerika toplumunun sadece çok iyi eğitimli grupları arasında ve muhtemelen en güçlü şekilde ya da sadece bağlamın toplumsal cinsiyet rollerinin benimsenmesini kolaylaştırdığı durumlarda ortaya çıktığı söylenebilir (Mansbridge, 1993). Chodorow ve Gilligan'ın kadınların ilişkilere olan derin bağlılıklarıyla ilişkilendirdikleri empati üzerine yapılan çalışmalarda araştırmacılar, empatiyi tetikleyebilen durumlarda (yeni doğan bir bebeğin ağlama sesleri duyulduğundaki kalp atış hızı) kadın ve erkekler arasında fizyolojik hiçbir farklılığın olmadığını buldular; ancak incelenen bireyin empatinin ölçüldüğünü bilmesiyle, yaşça büyüklüğüyle ve toplumsal cinsiyet stereotiplerine ne kadar bağlıysa toplumsal cinsiyetle empati arasındaki ilişkinin daha güçlendiğini de buldular (Eisenberg ve Lennon, 1983). Toplumsal cinsiyet ve duygu çalışmaları aynı modeli takip etmektedir (Fischer, 2000).

Her ne kadar ampirik çalışmalar Amerika toplumunda bile kadınların ve erkeklerin normatif yönelimleri arasında herhangi büyük çaplı bir farklı-

lık ortaya koymasa da, bu toplumdaki "ilişki karşısında ayrılık" ikiliğinin cinsiyetçi doğasının ne kadar derin olduğuna dikkat çekerler. Gilligan'ın bulgularını çoğaltamayan araştırmacılar, erkeklerin ve kadınların Gilligan'ın kodladığı "bakım" ve "ilişkiler" yönelimini kadınlara özgü ve "haklar" yönelimini erkeklere özgü olarak sınıflandırmaları itibarıyla birçok Amerikalı'nın iki yaklaşımı kodlama biçimleri arasında farklılıklar bulmaktadırlar (Ford ve Lowery, 1986). Bu sınıflandırmalar İngilizce konuşulan ülkelerde ve diğer ülkelerin çoğunda daha düşük derecede olsa da, kadınların tipik olarak "duygusal", erkeklerinse "rasyonel" olarak kodlanmalarıyla uyumluluk gösterir (Williams ve Best, 1982). Birleşik Devletler'de, "bencil olmamak, başkalarıyla ilgilenmek" gibi komünal hedefler "ve başkalarıyla uyum içinde olmak arzusu" haneyle ve dolayısıyla erkeklerden çok kadınlarla ilişkilendirilir. Amerika'daki araştırmacılar, tek başına toplumsal cinsiyetten ziyade yapmak istedikleri işten yola çıkarak, bu komünal hedeflerde "ev erkekleri"ni "kadın çalışanlar"dan daha yukarı sıralara yerleştirirler (Eagly ve Steffen, 1984; Wood ve Eagly, 2002).

"Bakım"ı ya da "bağ"ı vurgulayan feminist teorisyenler sırf kadınlık üzerinden kodlandığı için yakın ilişkilere dair erdemlerden feragat edilmesini reddederler. Bunun yerine bu teorisyenlerin stratejisi, felsefi kavramların derinden cinsiyet temelli kodlandıklarına dikkat çekmek ve –kızlar, anneler ve kadın arkadaşlar olarak– toplumsal cinsiyetlerinden kaynaklanan yakın bağ ve bakıma aşinalıklarını kullanmak, bakımın ahlaki açıdan merkezîliğini vurgulamak (Clement, 1996; Held, 2006) ve Batı demokrasi teorisindeki başat kavramları yeniden formülleştirmektir.

Örneğin klasik liberal teoride özerklik "birey ve etrafındakiler arasına bir (haklar) duvar(ı) inşa ederek" edinilmiştir (Nedelsky, 1989, s. 12). Aile ilişkisi deneyimi, kendi için hareket etme ve kendine kural koyma kapasitesinin diğerleriyle olan ilişkiler üzerinden beslendiği karşıt bir özerklik modeli önermektedir. Özerkliğin bu şekilde feminist yeniden kavramsallaştırmasında benliğin sınırları geçirgendir; başkaları benliğin kaçınılmaz parçalarıdır (Nedelsky, 1989; ayrıca bkz. di Stefano, 1996).

Liberal teoride yükümlülük, gönüllü olarak üstlenilmektedir. Annelik deneyimi, birçok yükümlülüğün verili bir şekilde, hâlihazırda yerleşik karşılıklı ilişkilere gömülü dokunun bir parçası olarak başladığını; akabinde gereksinimler, kapasiteler ve tercihler değiştikçe ayrılmaya alan sağlamak üzere müzakere edildiğini gösterir (Hirschmann, 1989).

Benzer şekilde liberal gelenek içinde negatif özgürlük ilkseldir; başlama yeridir. Liberal etkileşim bir negatifle, devinimin önündeki engellerin kalkmasıyla başlar ve bağımsızlığın başlangıçtaki değerini mümkün olduğunca muhafaza ederken sözleşme gibi ayrılıktan bağ yaratan süreçlere vurgu yapar. Oysa annelik deneyimi, bağla başlar ve ilişkinin başlangıçtaki değerini mümkün olduğunca muhafaza ederken kişisel gelişim ve müzakere gibi bağdan negatif özgürlük yaratan süreçlere vurgu yapar (Hirschmann, 1989; Held, 1990; 2006). Liberal gelenek bağımsızlığı vurgularken bakıma ilişkin feminist teoriler, temel bir insan deneyimi olarak bağımlılığın altını çizer (Kittay ve Feder, 2002).

Liberal gelenekte iktidar, çatışan çıkarların olduğu varsayımından hareketle yaptırım tehdidi ya da zor yoluyla başkalarının bir şey yapmasını sağlamak anlamına gelir (Lukes, 2005). Birleşik Devletler'deki "birinci dalga" feministler – bazı meselelere dair ortak çıkarların olduğunu ya da yaratılabileceğini varsayarak uzun vadeli öz-çıkar, görev ya da empatiye başvurarak başkalarının farklı hareket etmelerini sağlamak anlamında –ikna siyaseti için hane içi deneyimden yararlanırlar (örn. Hannah Mather Crocker, Botting ve Houser içinde, 2006). Feminizmin dalgaları arasında kadın düşünürler zorlayıcı olmayan bir iktidar anlayışını açık bir şekilde ifade ettiler: "Baskı kurmak" terimine karşıt olarak "birlikte iktidar" terimini türeten ilk kişi olan Mary Parker Follett ([1935] 1942), Dorothy Emmett (1953-4) ve Hannah Arendt ([1963] 1965). Son olarak erken "ikinci dalga" içindeki feministler kendi küçük kolektiflerini arkadaşlık üzerinden düzenlerken, iktidarı sadece zor üzerinden değil aynı zamanda "enerji, dayanıklılık ve etkili iletişim" üzerinden yeniden tanımladılar (Hartsock, 1983; Allen, 1999).

Batı dışı geleneklerde feministler verili kavramsal aygıtları eleştirmek için bağ perspektifine bu kadar güçlü bir şekilde başvurmak durumunda olmayabilirler. Çünkü entelektüel geleneklerin çoğu, benliği temelden diğerlerinden ayrı, yükümlülüklerini gönüllü olarak üstleniliyor olarak, negatif özgürlükleri ilksel ve siyaseti iktidar temelli gören kusursuz bireyciliği en başta benimsemez. Ancak, hane içi alandan çıkan diğer içgörüler gelecekte Batı dışı geleneklerin temellerini keskin bir şekilde sarsabilir.

Tahakküm

Liberal geleneğin temel unsurlarına ters düşen bağ deneyimlerine ek olarak hane-içi alan, aynı zamanda bu geleneğin siyasi denetime yasakladığı ça-

tışma deneyimleri sunar. Dünya üzerinde bulunan hemen hemen her kültürden aktivist feminist eleştirinin bu bileşenini benimser ve önceden eril tahakküm tarafından örtülen çatışmalara görünürlük kazandırır; öte yandan, belirli bir kültürde eleştirinin işleyişi, o kültürdeki kadınların içgörülerine bağlıdır.

Hane içi alanda ortaya çıkan çatışmaların bir kısmı cinsel çatışmalardır. Kadınlar zorunlu heteroseksüellik (Rich, 1980) vasıtasıyla, kendi ihtiyaçlarını erkekleri memnun etmek üzerinden tanımladıklarında ödüllendirilirler ve buna direndiklerinde cezalandırılırlar. Bizatihi seks, erkek orgazmı üzerinden tanımlanır. Catharine MacKinnon'a göre (1989, s. 113) erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümü cinsellik üzerinden tanımlandığından, toplumsal cinsiyet rollerini cinsellikten ayırmak mümkün değildir: "Toplumsal cinsiyet cinselleştirildiği gibi cinsellik de cinsiyetçileştirilir. Sırasıyla eril ve kadına özgü olan tahakküm ve boyun eğmenin erotikleştirilmesi vasıtasıyla yaratılır. Kadın/erkek farklılığı ve tahakküm/boyun eğme dinamiği birbirlerini tanımlar."

Eril iktidar erkek/kadın ilişkilerinin neredeyse bütün biçimlerini – benliğin gündelik kuruluşuna dâhil olan en mahrem ilişkileri bile– açık ve örtük yollardan etkiler. Bu iktidarın feminist perspektiften analizi, Karl Marx'ın bir kültürün fikirlerinin aslında o kültürün yöneten sınıfının fikirleri olduğu tespitinden, Antonio Gramsci'nin hegemonya kavramından, Bachrach ve Baratz'ın (1963) entelektüel gündemi alternatifler üzerine düşünmeyi devre dışı bırakan "olmayan karar"ından ve Michel Foucault'nun (1980) sistemin en ince damarlarına sızan kılcal iktidar analizinden esinlenebilirler. Feminist analiz iktidarı çok daha derinden, benliğin yaratılmasından başlayarak ele alır. "Hiçbir kadın, yurttaşların toplumsal cinsiyetlerine göre tanımlandıkları bir sosyal sistem içinde kadın olmanın anlamından kaçamaz" (MacKinnon, 1989, s. 38).

Postkolonyal feminizm ve beyaz olmayan feministler, dışsal iktidarın benliğin inşasına nasıl yayıldığını açıklayan feminist anlayışı geliştirdiler. Bir kadının aynada gördüğü suretin genellikle kendi gözleriyle eril dikkatin belirgin, değerli ya da yetersiz kıldığı şeyleri eril değerlendirmeyle gördükleri olduğunu kabul eden siyah feministler, daha da ileri gidip, ırkçı bir toplumda toplumsal cinsiyetin ırkla ayrılmaz bir şekilde iç içe geçtiğini açığa çıkarmışlardır. Topuklu ayakkabılar içinde kavis çizen ince bir ayak bileği ya da küçük bir ayak görüntüsü ırk itibarıyla farklılaşan baskı uygulamasa

da, ABD'de "kadınsı" niteliklerin çoğu ırksal bileşenler taşır: Açık ten, mavi göz, sarı saç. Michele Wallace'ın kızkardeşiyle oynadığı çocukluk oyunları hakkında yazarken ifade ettiği gibi "kadınsı olmak bizim için beyaz olmak *anlamına gelirdi*" (Wallace, [1975] 1990, s. 18; ayrıca bkz. Harris, 1990; Collins, 2000; Springer 2002). Özellikle Amerika'nın Güneyinde kadın(sı)lık, bir erkeğin işini yapmak üzerinden değer biçilen siyah kadın kölenin aksine, sandalye çekilerek ya da kapı açılarak yardım edilmesi gereken beyaz soluk bir zayıflık ve narin güçsüzlük anlamına gelmekteydi (Carby, 1987). Beyaz feministler, siyah kadınların ruhlarından kazıyıp temizlemek zorunda oldukları görüntülerle –*mammy*, Jezebel ya da Sapphire[1]– savaşmak zorunda değillerdi (Collins, 2000). Kurumlar bu tahakküm örüntülerini pekiştirmektedir; örneğin mahkemeler ya da sendikalar siyah ve kadın kategorilerini tanımakta, ancak, bu kategorilerin kesiştiği yerde ortaya çıkan ayrımcılıklara gereken yanıtı verememektedirler. Benzer şekilde, aktivistler ve gazeteciler siyah kadınların uğradığı tecavüzlerin üzerine gitmemektedirler (Crenshaw, 1989; 1991). Postkolonyal yazarlar, feministlerin siyasal baskının benliğe sızdığı ve benliğin tanımlanmasına yardım ettiği tespiti üzerinden büyük ilerleme kaydetmişlerdir.

İktidarın hem aklı hem de kurumları etkileyen bu tezahürleri kamusal/özel ayrımına itibar etmez. Bu tezahürler, Parlamento'da ve kadınların tecavüze uğradıkları ve dövüldükleri yatakta, evde ya da caddelerde karşımıza çıkarlar. Buna bağlı olarak, böylesi bir iktidara direnmek aynı zamanda eylemlerin en küçüğünde ve en özelinde belirir.

Simone de Beauvoir'ın ([1949] 1989) belirttiği gibi kadınların yaygın mücadelesi, egemen sınıfın tâbi olanı marjinalleştirmek için belirlediği Öteki kategorisine karşı olmalıdır. MacKinnon, feministlerin uzun zamandır kabul ettikleri, erkeklerin otomatik normlar oluşturdukları (Austin, 1932, aktaran Cott, 1986; Minow, 1987) gerçeğini tamamlayarak şunları yazar:

> Erkeklerin fizyolojisi sporların çoğunu belirler; erkeklerin ihtiyaçları otomobil ve sağlık sigortalarını belirler; toplumsal olarak tasarlanan biyografileri işyeri beklentilerini ve başarılı kariyer modellerini tasvir eder; perspektifleri ve kaygıları bilimdeki kaliteyi tanımlar; deneyimleri ve takıntıları erdemi tarif eder; hayatı nesneleş-

[1] Amerika Birleşik Devletleri'nde kölelik döneminde ve ırkçılığın devam ettiği dönemlerde beyaz önyargıyla kurgulanmış siyah kadın arketipleri. "Mammy", beyaz ailelerde dadılık ve/ya da ev hizmetlisi olan siyah kadınlar, siyah kadınlara cinsellik üzerinden yüklenen ahlâksızlık ve "Sapphire", siyah kadınları erkekleri sömürme ve tüketme üzerinden tanımlayan sembollerdir (ed.n.).

tirmeleri sanatı tasvir eder; askerlik hizmetleri vatandaşlığı tanımlar; varlıkları aileyi belirler; birbirleriyle geçinememeleri –savaşları ve hükümdarlıkları– tarihi, imgeleri tanrıyı tanımlar ve cinsel organları seksi tanımlar (1987, s. 36).

İngilizce'de ve diğer birçok dilde, bizatihi dil erkeğin mesajını norm, kadınınkini ise öteki olarak kodlar. Filozoflar "ortak söylem lügatçesi ve arka plandaki örtük pratikler ve anlayışlar"ın benliği inşa eden topluluğa damgasını vurduğunu (Sandel, 1982, s. 172-3) ya da bir topluluğun normlarının, amaçlarının, kurumlarının ve pratiklerinin karşılıklı anlayışı hem yaratan hem de gerektiren "bir çeşit dil gibi" işlediğini (Taylor, 1979, s. 89) yazdıklarında feministler, "ortak söz dağarcığı"nın ve "dil"in bunu kullananlar açısından tarafsız olmadığını belirtirler.

Siyasal olabilirliği yaratan ya da engelleyen fiziksel bir eylem olarak konuşmak bile cinsiyetçidir. Örneğin ABD'de kadınlar, dili belirsizliğe işaret edecek şekilde kullanmaya daha meyillidirler. Erkekler karşısındakinin sözünü kesmeye daha meyillidir. Kadınlar, erkeklerin bulunduğu, gerek özel gerekse –demokratik halk meclisleri de dâhil olmak üzere– kamusal ortamlarda daha az konuşmaya meylederler. Hatta kadın yasa koyucular erkek mev-kidaşlarından ortalamada daha az söz alırlar. Kadınların seslerinin "daha fazla kayda geçmesi"nin söylediklerinin asıl anlamının otomatik olarak dikkate alınmayacağına yol açtığı söylenebilir. Kadınların konuşmaları kesilse ve kısaltılsa bile dünyanın her yerinde atasözleri kadınları, çok konuştukları için disipline eder: "Kadının kılıcı dilidir, onun paslanmasına asla izin vermez" (Mansbridge, 1993; Kathlene, 1998).

Tahakküm üzerine çalışan feminist teorisyenler güçsüzlükle ilişkilendirilen ve genelde bizatihi güçsüzlükten kaynaklanan niteliklerin olumlanmasının tehlikeleri konusunda uyarıda bulunurlar. Catharine MacKinnon, kadınların erkeklerden "farklılık"larının herhangi bir şekilde olumlanmasına karşı çıkar ve erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünün yerleşik olduğu toplumlarda herhangi bir farklılığın hâlihazırda tahakkümü kodladığını belirtir: "Farklılık, toplumsal cinsiyette olduğu gibi, tahakküm anlamına geldiğinde, farklılıklarının olumlanması kadınlar için güçsüzlüğün özelliklerinin ve niteliklerinin olumlanması anlamına gelir" (MacKinnon, 1989, s. 51). Dolayısıyla kamusal ilişkilerden dışlanmış olmak yakın ilişkilere daha fazla aşina olmayı doğurur. İkna etme tercihi ise çoğunlukla iktidardan dışlanmış olmaktan gelir. Bakım, hakların yokluğunda ahlaki talepler üretir. Sezgi ve empati kendi iradelerini doğrudan kullanamayanlar için koruyucu

hassasiyetlerdir. Tahakküm perspektifi herhangi bir toplumda kadınlar ve erkekler arasındaki bu gibi ve daha birçok farklılığın hiyerarşik iktidarla kaplı olduğuna dikkat çeker.

Batı siyasal düşüncesinde, feministlerin erkek tahakkümünün her yere yayılmış olduğuna dair feminist tespit, yakın ilişkiden yola çıkılarak önerilen yeniden kavramsallaştırmalarla kimi zaman çelişen liberal kavramlar üzerine yeniden düşünmeyi beraberinde getirmiştir. Örneğin rıza meselesi üzerine tahakküm perspektifinden yeniden düşünmek, rızanın ideal olarak sadece iktidar olmadığında ortaya çıkan verili bir durum olarak ele alınması anlamına gelmektedir. İktidarın olmadığı durumlar nadir olduğu için rıza, liberal demokrasi teorisinin talep ettiği tam anlamıyla gönüllü rolü hiçbir zaman oynayamaz (Pateman, 1988; Hirschmann, 2003).

Bu perspektif üzerinden adaleti yeniden düşünmek tarafsızlık kavramını yeniden düşünmek anlamına gelmektedir. Tarafsızlık, irdelenmeden kabul edildiğinde, baskın deneyimleri norm olarak kodlayacak ve bu normun kapsamadığı deneyimlere sahip bireyler karşısında dışlayıcı ve ayrımcı olacaktır. Evrensellik, irdelenmeden kabul edildiğinde farklılığı kabul etmeyecek ya da farklılığa uyum sağlamayacaktır. Bu sorunlara eğilen bir adalet kavramı ideal bölüşümden çok kurumsallaştırılmış tahakkümün ortadan kaldırılmasına odaklanır (Benhabib, 1988; Young, 1987; 1990; 2000; Friedman, 1991; bilimlerdeki tarafsızlığa feminist bakış için bkz. Longino, 2001).

Bu perspektiften özerkliği yeniden düşünmek (liberal gelenekteki) müdahale ya da (Marksist gelenekteki) "yanlış bilinç" kaldırıldığında ortaya çıkan "hakiki" ya da "sahici" benliğin gözden çıkarılması anlamına gelir. Eğer benlik inşa edilen, değişen bir varlıksa, bir özne olarak tanımlanabiliyor ve kendi anlatısının yazarı olmak için sırf bu anlatının içerisinde ve onunla birlikte yaşaması yetiyorsa özerklik, olumsuz toplumsallaşmayı çıkarıp atarak basit yollardan kazanılamaz. Özerklik bir durum değil, mevcut iktidar ilişkilerine gömülü bir pratik olmalıdır. Özerklik, farklı düzeyde ve türlerdeki iktidar bağlamında, başkalarının edindikleri ve ulaşılabilir olduğu söylenen olanakları değerlendirmek vasıtasıyla sınanan kişisel bütünleşmeyi mümkün kılan, "eşgüdümlü beceriler grubu", bir ehliyet tatbiki olmalıdır. Özerklik hem içsel hem de dışsal sınırlarla etkin bir ilişki olarak görülmelidir. Özerklik, kadınlar ve engelliler gibi tâbi grupların, egemen sınıfın rahatlığı için oluşturulan yapısal engelleri kaldırmalarını gerektirir (Meyers, 1989; di Stefano, 1996; Hirschmann, 2003).

Bu perspektifleri uygulamaya koymak

Feminist hukuk teorisyenleri arasındaki tartışmalar, bu farklılıkların bir kısmını hukuk ve kamu politikası alanında kapsamlı bir şekilde değerlendirmişlerdir. Örneğin ABD'de bazı feminist hukukçulara göre hukuk, cinsiyetler arasındaki hiçbir farklılığı kabul etmemeli, bütünüyle cinsiyet körü olmalıdır. Bu tür "formel eşitlik" taraftarlarına göre kadınlar ve erkekler arasında yasal ayrımları emretmek ya da bu ayrımlara izin vermek özel önlem geleneğini pekiştirerek toplumsal cinsiyet eşitliğini uzun vadede baltalayacaktır (tartışma için bkz. , Bartlett, 1994; Baer, 1999). "Farklılık" ve "tahakküm" teorisyenleri, içerisinde bulunulan tarihsel kavşakta kadınlar erkeklerden farklı konumlandıkları ve hayatlarını öncelikle erkekler tarafından ve erkekler için düzenlenen bir dünyada kurdukları için, hukukun kadınların içerisinde bulundukları farklı koşulların yarattığı ihtiyaçları kabul etmesi gerektiğini düşünürler. Tahakküm teorisyenleri özellikle tecavüz, dayak, ensest, cinsel taciz ve pornografiye içkin tahakküme son vermeye odaklanırlar (örn. Becker, 1987; MacKinnon, 1987; 1989; 2006; bu konuda bir tartışma için bkz., Okin, 1991). Bu feministlerin uygulamadaki en büyük başarılarından bir kısmı, kadınlara yönelik şiddet karşısında ulusaşırı hareket-te ve tecavüzün bir savaş suçu olduğunun kabul görmesinde yatar.

"Aynılık" ve "farklılık" arasındaki bazı tartışmalarda hukukçular, belirsiz bir durumda kadınlar için kısa ve uzun vadede neyin en iyi olduğuna dair farklı tahminleri dile getirirler. Toplumsal cinsiyet farklılıkları, sadece siyasal, ekonomik ya da toplumsal iktidardaki cinsiyet temelli eşitsizliklerin azaltılmasının mümkün olduğu durumlarda hukuken tanınıyor olsalar bile (Rhode, 1989), toplumsal cinsiyet temelli hukuksal farklılıkların, uygulamada bu tür eşitsizlikleri ne zaman azaltacağını bilmek hâlâ zor olacaktır. Kadınlar, bakım işlerinden erkeklere göre daha fazla sorumlu tutuldukları bir toplumda, iş göremezlik ve her iki ebeveyn için de çocuk bakımı izni sağlayan, cinsiyete karşı tarafsız yasalar önünde bile, ortalama olarak erkeklerden daha fazla izin kullanıyor olabilirler. Köklü yapısal değişikliklerin yokluğunda bu tür izinleri zorunlu kılmak kenarda kalmış kadınlara kıyasla erkeklerin işverenlerce tercih edilmesine ve terfi etmelerine yol açar. Çocuk (ve yaşlı) bakımının sadece kadınlara ait olduğu yönündeki beklenti bütün toplumlarda o kadar derindir ki, bu normların, erkeklerin de çocuk ve yaşlı bakımında gönüllü olarak kadınlar kadar sorumluluk almalarını ve bu bakım için gereken yetenek ve eğilimleri geliştirmelerini sağlayacak şekilde

değişmeleri ve/ya da devletlerin, çocuk bakım izinlerini doğumdan sonraki ilk aylarda her iki ebeveynin hakkı olarak tanımanın ötesinde zorunlu kılacak yasal düzenlemeleri yapmaları yakın gelecekte düşük bir ihtimal olarak görünüyor. Bu geniş toplumsal beklentiler bağlamında, ebeveyn iznini ve yarı zamanlı istihdamı kolaylıkla erişilebilir kılan İsveç yasalarının, her ne kadar kadınların ve çocukların refahını kayda değer bir şekilde yükseltiyorsa da, geleneksel toplumsal cinsiyet stereotiplerinin devam etmesine yardım etmiş olduğu da söylenebilir (Rosenfeld ve Kalleberg, 1991). Tahakküm perspektifi, basit bir şekilde, işyerinin, toplumsal yaşamın ve devlet yardımlarının kadınların erkeklerle eşit olarak çalışabilmelerini mümkün kılacak şekilde yapılandırılması gerektiğini ileri sürer.

Bu ihtilafta aynılık, farklılık ve tahakküm perspektiflerinin özelliklerini benimsemek isteyen feministler hassas bir işle karşı karşıyadırlar. Onlar aynı zamanda egemen kültürün algılanan farklılıkları nasıl çoğalttığını göstermek (köklerin tâbi kılınmada yatmasının içgörüyü otomatik olarak geçersizleştirmediğinden yola çıkarak) ayrımın kadınlar cenahından özgün içgörüleri çıkarsamak ve mevcut farklılıklara gömülü iktidar eşitsizliklerine karşı mücadele ederken, kadınların hayatlarına yayılan eril tahakkümle savaşmak için bizatihi mücadele sürecinden edinilen yeni araçlar bulmak, mücadele sürecinin kendisinden ders çıkarmak zorundadırlar.

Kadınlararası Farklılıklar

Kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıklar üzerine yapılan felsefi ve hukuki tartışmaya paralel olarak, feminist teori içinde, devam edegelen özcülük meselesinden heteroseksüelliğin norm olduğunu ve çokkültürlülüğün açık ve tartışmasız bir şekilde iyi olduğunu varsaymanın getirdiği daha yakın zamanlı meselelere kadar uzanan bugünkü, oldukça merkezî tartışmadan bahsedilebilir.

Özcülük

"Kadınlar" hakkında ve adına taleplerde bulunan feminist teorilere göre çoğu zaman sadece kadınlar tarafından ve bütün kadınlarca aynı şekilde deneyimlenen belirli bir kadınlık "öz"ü vardır. Ancak yakından incelendiğinde, kadınlar adına bulunulan birçok talebin sadece bazı kadınların, sıklıkla teorisyene çok benzeyen kadınların deneyimlerine dayandığı açığa çı-

kar. Postyapısalcılık'tan etkilenen ve Aydınlanma'nın "erkeği" şeyleştirmesine ve bu şekilde özcü "kadın" tasavvurlarına tepki gösteren bazı Fransız feministler, bütün genelleştirmelerde olduğu gibi "kadın" kategorisinin de meşru olmadığını göz önünde bulundurarak, her kategorinin içindeki içsel farklılıkları vurguladılar. Julia Kristeva'ya göre "'kadın olarak tanımlanma' inancı neredeyse 'erkek olarak tanımlanma' inancı kadar saçma ve gericidir" ([1974] 1981a; ayrıca bkz. [1979] 1981b). Birleşik Devletler'de Judith Butler, benzer şekilde, feminizm içinde siyasal bir zorunluluk olarak "*kadınlar* olarak ve *kadınlar* için konuşma"nın, bu sözle devamlı olarak tartışma halinde olmayı gerektirdiğini ileri sürer. Butler'a göre feministlerin, "'kadınlar' [teriminin] farklılıkların tanımlanamayan alanına işaret ettiğini, böylelikle terimin daimi açıklık ve vazgeçiş alanı haline geldiği"ni kabul etmeleri gerekir (Benhabib vd., 1995, s. 50). Bu analizde tahakküm, kadın kategorisinin doğallaştırılması ve sabitlenmesi üzerinden ilerler.

Gayatri Spivak ([1989] 1993) bu argümanlara katılmakla birlikte "stratejik özcülük" tavrının, kadınlar gibi grupların siyasal çıkarlarını gerçekleştirmek için basitleştirilmiş geçici bir kimliği öne plana çıkarmalarına alan sağladığını ileri sürer. En iyi haliyle statü adaletsizliğinin iyileştirilmesi için bir talep olarak anlaşılan "tanınma" talebi de kadınların bir grup olarak düşünülmesini gerektiriyor (Fraser, 2003). MacKinnon da kadınların bir grup olarak görülebileceğini destekler ve cinsiyet eşitsizliği gibi statü özelliklerinin kadınların aktardıkları "zamandan ve mekândan bağımsız" tekrarlar olarak göründüklerine işaret eder (2006, s. 52). Iris Marion Young, özcü olmayan bir grup anlayışı ihtiyacını karşılamak için ([1994] 1997) Sartre'dan ödünç alarak, kadınların, otobüs bekleyen ya da ekonomik bir sınıfa ait insanlar gibi kimlikleri tanımlayan bir yerden değil, sadece hayatın maddi koşullarıyla bir şekilde ortak ilişki kuran bir grup olarak anlaşılabileceğini ileri sürer.

Dilin kendisi de özcülüğe götürür; çünkü kategoriyi ifade eden her kelime hâkim ya da çoğunluk alt-kategorilerine işaret eder (ve bütün kelimeler böyle yapmak zorundadırlar) ve sonuç olarak daha az güçlü olanları ya da azınlıkları dışarıda bırakır. Dolayısıyla "insan" demek için kullanılan "erkek" terimi teorik olarak kadınları içerir; fakat "erkek" kelimesi kadınları dışlayan yananlamlar taşır ve beklentiler oluşturur.[2] Benzer şekilde "kadın" kelimesi teorik olarak Afrika kökenli Amerikalı kadınları içerir; ancak Birle-

[2] İngilizce'de "man" (erkek) kelimesi "insan" anlamında da kullanılır (ç.n.).

şik Devletler'de kadın nüfusun çoğunluğunu beyaz kadınlar oluşturduğu için bu bağlamda "kadın" kelimesinin, Afrika kökenli Amerikalı kadınların çoğunluğunun deneyimlerini dışarıda bırakan yananlamları vardır. Aynı şekilde "Afrika kökenli Amerikalı kadın" ifadesi "heteroseksüel Afrika kökenli Amerikalı kadın"a ve "heteroseksüel Afrika kökenli Amerikalı kadın" ifadesi "engelli olmayan heteroseksüel Afrika kökenli Amerikalı kadın"a işaret eder. Her bir kategori, baskın ya da çoğunluk göndergesini canlandırdığı için deneyimleri çoğunluğun deneyiminden farklılaşanları dışarıda bırakır (Bartlett, 1990, s. 848; krş. Spelman, 1988; Hammonds, 1997). Dahası, bu örneklerin her birinde, hâkim olmayan grupları kendiliğinden marjinalleştiren dilsel kısıtlamalar, önemli hukuksal ve siyasal baskı sistemlerinin gündelik hayattaki kılıfını oluşturur. Uma Narayan'ın (2000) belirttiği gibi kadınlar arasındaki farklılıkları göz önüne almak bile "Üçüncü Dünya kadınları" gibi bütünleyici genellemeler vasıtasıyla "kültürel özcülük"le sonuçlanabilir. Zira konuşan herkes kelimeleri kullanmak zorunda olduğu ve kelimelerin potansiyel olarak sonsuz gerilemesini akılda tutamadığı için, feminist teorisyenler her iletişimin iktidarı gizlediğini göz önünde bulundurmaya, söz konusu bilinçli eleştiri için iktidarı açığa çıkaranlara bir alan yaratmaya ve farklı bireylerin üstlendiği farklı perspektifleri, orijinaline olabildiğince sadık kalarak nakletmeye çalışırlar (örn. Sunder Rajan, 2003).

Heteronormativite

"Erkek" ve "kadın" terimlerinin feminist teori içindeki hâkimiyeti çaprazcinsiyet karakterlerini bilinçli olarak benimseyerek kendi cinsiyetlerini "eğip bükenler"le ve kendisini toplumsal cinsiyetleri kesecek şekilde tanımlayan ya da bedenlerinde tıbbi bir değişikliğe giderek ya da gitmeyerek başka bir toplumsal cinsiyet olarak yaşayan trans ya da transseksüel bireylerle ilişkilendirilen marjinalleştirmeyi yansıtır. Bu marjinalleştirme, yine, normdan sapmalara karşı düzenlenen hukuki, dinî ve toplumsal yaptırımlarla kesişir. Queer teorisyenler "erkek" ve "kadın" ikiliğinin toplumsal cinsiyet ve cinsiyetin çoğulluğunu örttüğü konusunda haklı olarak ısrarcıdırlar. Zira bireyler kendi kimliklerinde iki geleneksel cinsiyetin farklı özelliklerini tecrübe ederler, farklı zamanlarda farklı terkipleri aktif olarak performe ederler ve maddi, toplumsal ve duygusal şartlar el verdiği derecede bir birleşimden diğerine fiziksel olarak geçiş yaparlar. Bizatihi bu bölümden bir diğer örneği ele alacak olursak, feministlerin "feminizmin belirgin, basit ve kapsayıcı tek

bir amacı vardır –kadınlar üzerindeki sistematik erkek tahakkümünü sonlandırmak" beyanı, hegemonik ikiliği gösterir. Bu ifade aynı zamanda, kendisini her iki uçta da tanımlamayanları sessizleştirme eğilimindedir.

Pratikte ve queer teori içinde "cinsiyetlendirilmiş benliğini ontolojik olarak kaçınılmaz ve devredilemez olarak gören trans bireyler"le (Stryker, 2006, s. 10) görece işlenebilir olduğunu düşündükleri kimlikleriyle değiştirilemez olgular olarak değil, daha ziyade performanslar olarak ilişkilenenler arasında bir gerginlik ortaya çıkar ("kısıtlamanın içinden bir doğaçlama pratiği" anlamında performans olarak cinsiyet üzerine bkz. Butler, [1990] 1999; 2004, s. 1). Her iki grup da "kimliğin istenmeyen yasası" karşısında politik olarak birleşebilirler (Butler, 2004, s. 7). Bazıları da bilinçli olarak her ikisini – olmak ve oynamayı – ifa ederek bu gerilimli iki taraf arasında kısmen bir köprü oluşturabilir (krş. Halberstam, 1998).

Queer teori heteroseksüellik ve eşcinsellik, kadın ve erkek gibi kalıplaşmış ikiliklere karşı direniş araçlarını, konuşmak için bu terimleri kullanırken bile keskinleştirerek feminist teoriyi derinleştirir.

Çokkültürcülük

Eril tahakküme paralel bir şekilde, feministler kadınlar arasındaki farklılığa değer vermeye, hâkim bir normdan hareketle evrenselleştirmeyi reddetmeye ve kadınların, birçok farklı yapısal pozisyonu yansıtan kadınlara ait deneyimlere itibar etmeye özellikle eğilimlidirler. Bu eğilimler, evrensel olarak uygulanabilir adalet, eşitlik ve hak taleplerine yönelik, eşit derecede güçlü feminist diretmeyle çarpışabilir.

Gerginlik en canlı biçimde "azınlıktaki kültürlerin ya da dinlerin taleplerinin toplumsal cinsiyet eşitliği normuyla çatıştığı" durumların teşvik ettiği "çokkültürcülük" tartışmalarında görülür (Okin, 1999). Bu gibi durumlarda devletin azınlıktaki bir kültürel gruba sunduğu destekler "bazı grup üyelerinin –genelde daha güçlü olanların– daha savunmasız üyelere baskı kurması"na alan sağlar (Song, 2005). Feministlerin çoğu, "grup" haklarını, destekleri ve kimlikleri daha evrensel "kadın" haklarıyla yarışa sokan bu tartışmada birbirine rakip değerleri ayrıştırmak açısından aşağıdaki noktalar üzerinde hemfikirdir.

İlk olarak, belirli bir evrensel insan hakları ya da değerler seti, kültürel gelenek ya da dinî pratiklerle çatıştığında da, geçerliliğini korumalıdır. Pekin'de 1997 yılında dünyanın her yerinden gelen kadın aktivistler "belirli

geleneksel, örfî ya da modern pratiklerin kadın haklarını ihlal eden zararlı yönleri yasaklanmalı ve ortadan kaldırılmalıdır" sonucuna varmışlardı (aktaran Okin, 1998). "Zararlı", "belirli" ve "haklar" kelimelerinin potansiyel muğlaklığına ve hakları ihlal edebilen pratikleri niteleyen sıfatlar içerisinden "dinî" olanın çıkartılmasına rağmen bu bildiri, hakların geleneklerin üzerinde geçerliliği olduğu ilkesini küresel ölçekte net bir şekilde belirlemiştir.

İkincisi, günümüzde kadınların seslerinin duyulması açısından doğru düzgün temsilin sağlanmadığı bağlamlarda erkek liderler grup hakları ve değerlerini, bireysel haklar ve değerlerden bile daha fazla dile getirmektedirler (Okin, 1999; Benhabib, 2002; Phillips, 2002). Kendimizin yorumu da dâhil olmak üzere dünya üzerine yapılan her yorum, her zaman tartışmaya açık olmalıdır; fakat yıllar boyunca bu tür bildirimleri sorgulama ve katkı sunmak açısından bizatihi çok az etkileri olagelen kadınlar, amirane değer bildirimlerine özellikle şüpheyle yaklaşmalıdırlar. Tâbi sınıfların bütün üyeleri için özgür ve eşit müzakere ideali (Benhabib, 2002) yaratıcı düşünmeye olanak sağlayan korunaklı alanlarda benzer şekilde konumlanmış insanlarla yürütülecek kapsamlı bir tartışmayı gerektirir. Böylesi alanlar ve teşvik ettikleri analizler bireylerin, uyarlanmış tercihlerinden kopmalarını (Elster, 1983; Nussbaum, 2001) ve kendi özel koşulları altında, kendilerine en anlamlı gelen kolektif anlayışlara katkı sunmaya başlamalarını mümkün kılar (Shaheed, 1994; Narayan, 1997; Ackerly, 2000; Mansbridge, 2005).

Üçüncü olarak, dinlerin, etnik grupların ve geleneklerin çoğu geniş bir çeşitliliği ve iç rekabeti içerir. Her yaygın din, yorumlamada (genellikle uzun ve kanlı çatışmalara sebep olan) belirgin farklılıklarla ve yerel düzeyde farklılaşmayla karşılaşır. Kültürel gruplar da, homojen, statik değildir; içeride tam anlamıyla bütünleşmemişlerdir; hudutları net bir şekilde çizilmez; ya da kendi kendilerini üretmezler. Aksine, kendi içlerinde farklılaşırlar, değişirler, rekabet ederler; hudutları içerisinde geçirgendirler ve çevrelerindeki kültürlerle karşılıklı etkileşim içerisinde biçim alırlar (Shaheed, 1994; Narayan, 2000; Benhabib, 2002; Song, 2005). Her kültür ya da gelenek içindeki alt-grupların çıkarları genellikle birbirlerinden farklıdır –örneğin kadınların çıkarları erkeklerinkinden kayda değer biçimlerde farklılaşır; alt-gruba mensup kadınların çıkarları birbirinden farklıdır.

Dördüncü olarak bir geleneğe, birçok kişinin çelişkili addettiği bir gelenekten çıkarsanan ilkelerle saldırmaktan ziyade geleneğin içinden çabalamak, bu geleneği yeniden yorumlamak ve bizatihi geleneğin öğretilerinden

ve değerlerinden yararlanmak kadınlar açısından genelde daha iyi sonuçların elde edilmesini sağlar. Dolayısıyla Azizah Al-Hibri'yle (1999, s. 45) birlikte birçok Müslüman feminist, "İslam'a atfedilen birçok baskıcı pratiğin ya kültürel olduğu[na] ya da dinî metnin patriyarkal yorumlanmasından kaynaklandığı"na inanır. Bu bakışa göre bu sorun için en iyi çözüm baskıcı kültürel pratikleri, dinî metne eklemlenmiş ve –birçoğu "gerek iman edenler gerekse seküler insanlar tarafından açık bir şekilde evrensel düzeyde paylaşılan" (a.g.y., s. 46)– değerlerle (a.g.y., s. 46) karşı karşıya getirmekle mümkün olur. Ya da çözüm, söz konusu metni ve bu metinden türeyen gelenekleri, "zamanı, mekânı ve yarısı kadın olan [topluluğun] *maslahasını* [kamu çıkarını] hesaba katacak" (a.g.y., s. 44) şekilde yorumlamakta bulunabilir.

Beşinci olarak, buna rağmen meselenin kendisi, diğer kültürde yaşayan "kızkardeşler" için "kaygı duyma hakkı"na sahip olmak ve "uğradıkları baskı karşısında başını aksi yöne çevirmemek"tir (Al-Hibri, 1999, s. 45). Bir eleştirmenin kendi kültüründen olan ya da olmayan başka bir insanı anlamaktaki potansiyel ve kaçınılmaz başarısızlıklarla ilgili haklı tevazuu, yargılamaktan imtina eden bir kültürel göreciliğe dönüşmemelidir.

Altıncı ve son olarak dünya genelinde kadınların en fazla zarar gördüğü ve en tartışmalı meselelerden bazıları hane içi alanda, özellikle –çocuk bakımı ve hane işlerinde birincil sorumluluk, evlilik ve evliliğe hazırlık, boşanma, tecavüz, cinsel ilişki, miras ve mülkiyet hakları gibi– cinsellik ve üremeyle ilişkili konularda ortaya çıkar. Birçok diğer yönetim biçiminde olduğu gibi liberal yönetimler genel anlamda hane içi alanla ilgili birçok meseleyi dinî vesayete ve göreneğe (ya da devletin müdahil olduğu görece yerel otoriteye) bırakır. Bu nedenle bütün yönetim biçimlerinde hane içi alanda yapılan her feminist politika değişikliği, hayatta kalma dengesini kısa dönemde değişmeyecek daha az güç bağlamında kuran ve dolayısıyla birçok değişiklik önerisinde kaybetme riski yüksek olan kadın ve erkeklerin büyük ölçekli direnişiyle karşılaşır. Hane içi alana müdahale, ister devlet cenahından ister sivil toplumun (dinî yorumlar da dâhil olmak üzere) değişen normları cenahından gelsin, öfkeye, yerinden etmeye, istenmeyen sonuçların doğmasına, acı ve geri tepmeye neden olması muhtemeldir. Üyeleri, gruplarının tehlikede olduğunu düşünen etno-kültürel gruplar, bir grup olarak varlıkları genelde yeniden üretime ve her zaman evdeki kültüre dayandığı için, böylesi müdahalelere özellikle direneceklerdir (Shachar, 2001).

Bu ihtilafın büyük bir bölümü, kültürün dışındakilerin genellikle zararlı pratikler olarak tanımladığını içeridekilerin doğal, hatta pozitif edinimler

olarak görmesine dayanan zarar ve haklar tanımıyla ilişkilidir. En önemli zorluk ise gri alandaki zararları birbirinden ayırmakta karşımıza çıkar; bunun nedeni muhtemelen "zarar"ın açık ve kendi kendini tanımlayan bir kategori olmamasıdır (Fineberg, 1987). Zararla haklar arasında böyle bir ayrıştırma en iyi şekilde söz konusu geleneklere ve bağlamlara gömülmüş bireylerce yapılır. Pratikteki anlaşmazlıklar, öncelikle belirli bir ülkedeki feministler arasında, merkezî devletin daha önce yerel olarak tanımlanan meselelere müdahil olma zorunluluğunun derecesi ve hatta, herhangi bir müdahalenin hızı, gücü, yöntemleri, zamanlaması ve diğer siyasi meseleleriyle etkileşim üzerinden ortaya çıkar. Örneğin birçok Hindistanlı feminist, sağ Hindu partisinin Hindistan'daki Müslümanlara saldırmasıyla birlikte Müslüman aile hukukuna dönük eleştirilerinde geri adım atmıştır (Phillips, 2005). Etnik kültürel farklılıklar, savaş ve çatışmanın önemli nedenleri olmaya devam ettikçe ve arttıkça ve kadınların bu farklılıklar içindeki rolü merkezî olarak kaldıkça, çoğul yasal gelenekler ve alt-gruba önemli ölçüde özerklik sağlayan yönetimsel düzenlemeler gelecekteki feminist siyaset ya da hukuk teorilerinin önünde bir sorun olarak duracaktır (Shachar, 2001; Benhabib, 2002).

Kökleri farklı geleneklere dayanan günümüzün ve geleceğin feminizmlerinin birçoğunun kendi gelenekleri içindeki çeşitliliğe önem vermek zorunda olduğunu göz önünde bulundurursak "genelleştirilebilir, tanımlanabilir ve kolektif olarak paylaşılan kadınlık deneyimi" (Benhabib ve Cornell, 1988, s. 13) varsayımının tartışmaya açık, tarihsel ve değişen algılara açık olduğu kabulüyle ele alınmasını öneriyoruz. Farklı kültürlerden ve tarihsel koşullardan gelen kadınlar, yaşamlarını eril tahakküme maruz kalmak üzerinden açıklayan bir analizin hangi açılardan anlamlı olduğunu anlamak için belirli bir feminist perspektifi hep geçici olarak benimseyeceklerdir. Genel rutin içerisinde bazı bireylerin dikkat çekici bulduğu diğerlerininkinden farklılaşabilir. Belirli yasalar ve normların lezbiyen ya da heteroseksüel, yoksul ya da aristokrat, kentli ya da kırsal, Hıristiyan ya da Müslüman, çocuklu ya da çocuksuz kadınlara ya da başka açılardan bireysel ve toplumsal tarih içinde farklı konumlara sahip kadınlara verdiği zarar farklı olacaktır. Bu farklılıklar siyasi önceliklerde farklılaşmalara ve kolektifler genellikle sınırlı sayıda meseleye odaklanmak durumunda oldukları için, söz konusu öncelikler üzerinden yürütülen siyasal mücadelelere yol açacaktır.

Ancak bu çeşitliliğin tam ortasından, genel olsa da, evrensel bir feminizm tanımının ortaya çıkacağını söylemeye cesaret ediyoruz: Eril tahakkümün reddedilmesi. Aynı zamanda mevcut eril tahakküm düzenlemeleri-

nin içinden tahmin edilebilir birçok mücadele alanının ortaya çıkacağını söylemeye de cesaret ediyoruz: Ensest, dayak, tecavüz ve kadınlara yönelik diğer şiddet biçimleri üzerinden cinsel tahakküm; birçok toplumda kadınlara düşük yaptırtıldığı, kötü beslendikleri ve erkeklere kıyasla daha kötü tıbbi bakım aldıkları için hastalık ve ölüm; haneyi, genellikle bir erkek olan aile reisinin temsil ettiği tek bir birim olarak kabul eden yasal ve bürokratik prosedürlerin pekiştirdiği hane iktidarı; sadece işgücüne yasal erişimde eşitsizlik ve her zanaat ve meslekte kadına yönelik toplumsal ayrımcılık değil, eğitime, krediye ve ekonomik iktidarın diğer kaynaklarına da erişememeyi içeren ekonomik fırsat eşitsizliği ve son olarak, siyasi iktidar ve müzakere için gereken ekonomik ve kültürel temellerde eşitsizliği de içeren siyasi fırsat eşitsizliği (Okin, 1989).

En azından ABD'de kadınlar için eşitlik izleklerinin bir kısmının açıkça göründüğü söylenebilir. Kadınlara yönelik cinsel ya da değil, sokaktaki ya da daha özel ortamlardaki şiddette azalma, başlıca öncelik alanı olmalıdır. Kadınların kendi üreme hayatları üzerindeki hakları yalnızca korunmamalı aynı zamanda geliştirilmelidir. Kamu politikası, ev işlerinde erkeklere kıyasla kadınların –genç, hasta ve yaşlı bakımı da dâhil olmak üzere– çok daha fazla sorumluluğa sahip olmalarına ve dolayısıyla doğrudan ayrımcılık ve ev işlerinden daha fazla sorumlu olmaktan kaynaklı dolaylı ayrımcılık vasıtasıyla (erkek merkezli) işyerinde daha da dezavantajlı konuma düşmelerine ve ardından işyerindeki bu dezavantajın evde de güçsüzleştirmesine bağlı olarak ortaya çıkan, "mağduriyet döngüsü"nü kırmaya odaklanmalıdır. Bu döngü nasıl kırılabilir? Kısmen doğrudan işyerlerinde yaşanılan ayrımcılığa karşı tetikte olunarak kırılabilir; kısmen de işyerlerinin –işyeri saatleri ve imtiyazları dâhil– annelerin ve çocuk bakımına eşit bir şekilde katılan az sayıdaki babanın ihtiyaçlarına göre yeniden yapılandırarak kırılabilir. Bu döngüyü kırmak için aynı zamanda sübvansiyonlu gündelik bakım da gereklidir; zira gelecek kuşağın yetişmesinin sorumluluğu sadece kadınlara ait değildir; toplumun da bu sorumluluğu paylaşması gerekir. Boşanma ve aile hukukundaki reformlar kadınlarla birlikte yaşamayı seçen kadınların ve ev kadınları olarak daha geleneksel bir hayatı seçenlerin ekonomik ve toplumsal olarak korunmalarını garanti altına almaya yardımcı olabilir.

Bazı kamu politikaları bir toplumdaki bütün kadınların ya da hemen hemen bütün kadınların yararına hizmet edecektir. Diğer politikalar bazı kadınlara yardımcı olurken diğer bazı kadınlara zarar verecektir. Bu politi-

kaların birçoğu itiraz görecektir. Feminist felsefenin içsel farklılıklara dönük ilgisi, her bir reformun "kadınlar" için tartışmasız bir şekilde iyi olduğu yönündeki politik kesinliğin sarsılmasına yardımcı olacaktır.

Bir İdeoloji Olarak Feminizm

Bir "ideoloji"yi evreni anlamaya dönük algıyı etkilemesi kaçınılmaz olan, ancak hâkim iktidara hizmet etmesi gerekmeyen, örgütleyici bir araç olarak düşündüğümüzde feminizm, "toplumsal cinsiyet bir sorundur: Bugün olan, cinsiyetlerarası eşitlik değildir" (MacKinnon, 1989, s. 38; ayrıca bkz. le Doeuff, 1990, s. 29) görüşüyle diğer ideolojilerden ayrılır.

Böyle bir feminizm tanımı, erotik heteroseksüelliğe içkin tahakküm gibi tek bir kökten türemek zorunda değildir (karşıt görüşler için, bkz. MacKinnon, 1989). Bizim analizimizde, üreme üzerinde denetim arzusu, muhtemelen güçlü olanın çıkarı için zayıfı sömürmesi gibi toplumsal cinsiyet tahakkümü açısından bağımsız bir role sahiptir. Geçmişteki çocuk yetiştirme ve emzirme örüntüleri ve hatta geçmişte erkeklerle kadınların beden ölçüleri ve üst gövdenin gücü açısından nispeten daha az farklı olmalarının iktidar üzerindeki etkilerinin bu arzuyu destekliyor olması muhtemeldir. Pek çok feminist için toplumsal cinsiyet temelli baskıların tümünü tek bir kök nedene bağlamak için henüz çok erken bir dönemdeyiz.

Tahakküm biçimlerinin inşa ve öz-inşa niteliğine yaptığı vurgu feminist analizi postmodernizm ve postyapısalcılıkla bağlantılandırır. İktidar ve ikili karşıtlığa karşı duyulan feminist hassasiyet Foucault ve Derrida'yla olan bağlantıyı kurar. Ancak postmodernizm ve postyapısalcılığın birçok biçiminin aksine feminizm siyasette köklenir. Bütün fiilî yönetimlerin ve adalet anlayışlarının inşa edilmiş ve önyargılı olduğuna dair farkındalık kaynaklı ihtiyata rağmen feminizm, herhangi bir toplumu aşan adalet ve haklar duygusuna bağlı olmalıdır. Yanlış bilinç süreçlerini ve tüm deneyimlerin dolayımlı olduğunu anlamaktan kaynaklanan ihtiyata rağmen feminizm, kadınların deneyimlerine güven duymaya bağlı olmalıdır. Yerleşik ilişki setlerinin tümünün orantısız iktidar ilişkisi yaratığına ve her çeşit zor'un özgürlüğü azalttığına dair farkındalık kaynaklı ihtiyata rağmen feminizm, değişimi gerçekleştirebilmek için hukuka gömülü meşru zor'u tesis etmek ve bu meşruiyete katılmaya bağlı olmalıdır. Feminizm bu yönleriyle, Foucault, Derrida ve diğer postyapısalcıların çalışmalarındaki önemli içerimlerin ana fikrinden zorunlu olarak ayrılır.

Feminizm kadınların deneyimlerine dayandığı için ondan, deneyimle bizatihi bir bağı bulunan hem ilerici hem de muhafazakâr yeni felsefi girişimlerle kısmen ittifak kurmasını ve bu girişimlerden kısmen beslenmesini bekleriz. Feministler hem tepki göstererek hem de kendilerine mal ederek öğrenirler. Bu farklı beslenmeler ve ittifaklar, deneyimin içindeki gerçek farklarla birleştiğinde, feminizmde bir dizi verimli savaşın çıkması beklentisini doğurur. Tıpkı içerisinden çıktığı toplumsal harekette olduğu gibi feminist felsefe de çok başlı olacaktır. Bu hem yamalı bohçaya hem de duvar halısına benzer; bohçanın yamaları gözlerimiz önünde hem şekil hem de renk olarak değişecektir. Feminizmin bazı biçimleri tahakkümün her şekline karşı verilen daha geniş mücadeleye aykırı unsurları bile kapsayacaktır. ABD'de kadınlar için evrensel oy hakkı hareketinin erken dönem liderlerinin birçoğu ve kuşkusuz takipçilerinin birçoğu beyaz ırkçı feministlerdi – bu feminizmin ahlaki kötüyle birleştiği bir örnektir; ama kavram karmaşası değildir.

Feminizmin siyasal mücadele üzerine temellenmiş olmasına bağlı olarak, pratik ve toplumsal olarak normatif bağlamın felsefeyi etkilemesi ve bunun tersinin de olması için feminist düşüncenin uluslararası konferanslar, dergiler, internette yayınlanan makaleler, konuşmalar ve bibliyografyalar ve müzakereye yönelik diğer uyaranların yanı sıra ulusaşırı örgütler üzerinden yayılmasını ve Birleşmiş Milletler ve Dünya Bankası gibi kuruluşlara baskı yapmasını bekleriz. Örneğin, toplumsal cinsiyet kotası, farklı kabile grupları için orantılılık kavramının erişilebilirliği, kadınları yönetime katmaya yönelik çarpıcı sıçramalar ve yeni anayasaların sayısıyla teşvik edildiği (farklı Afrika ülkelerindeki kadınların üzerinde "50/50" yazan tişörtler giydiği) Afrika içerisinde yaygınlaştı. Afrika ve Güney Asya'daki kota başarısı liberal bireycilik nedeniyle bugün kotaların siyaseten sorunlu kılındığı Anglo-Amerikan ülkelerinde bile betimsel temsil için feminist felsefi argümanlara ilham vermiştir (örn., Phillips, 1995; Williams, 1998; Mansbridge, 1999). Ancak Anglo-Amerikan argümanlar, Fransız evrenselciliğiyle uyum içinde, toplumsal cinsiyetin bir "grup" yaratması üzerinden değil, aksine, "insanlık içindeki evrensel farklılık" (Agacinski, 2003, s. 31) olması üzerinden *paritéyi* savunmak zorunda olan Fransız feministler ve aktivistler arasında pek yankı bulamazlar. Söz konusu farklı bağlamlarda siyasi baskının felsefi düşünceyle etkileşimi farklı biçimlerde gerçekleşir.

Meseleleri gören ve onları anlayabilen bir ideoloji olarak dünyanın farklı yerlerinde yaşanan feminizmden, Batı deneyiminden bakıldığında kolayca tahmin edilebilir olamayan biçimlerde görünürlük kazanmasını bekliyoruz. Batı siyaset felsefesinde temel amaçlardan biri, hâlâ, kamusal/özel ikiliğine sızmak, bu ikiliğin toplumsal cinsiyetle olan yakın ilişkisini ortaya çıkarmak ve yine bu ikiliğin hem felsefe hem de siyaset üzerindeki hâkimiyetini zayıflatmaktır. Diğer ülkelerdeki ve kültürlerdeki feministler kendilerini, kendi toplumsal düzenlemelerini oluşturan ve bunlardan beslenen felsefeler içinde, toplumsal cinsiyette tıkanmış saflık/kirlenmişlik, savaş/annelik, maneviyat/bedensellik ve diğer ikili karşıtlıklara meydan okurken bulabilirler. Bütün kültürlerde siyaseten anlamlı kavramlar derinden ve yayılmacı bir şekilde cinsiyetlendirilir. Feminist felsefenin amacı, temel felsefi ve siyasal fikirlerdeki bilinçli ya da bilinçdışı bir şekilde yer edinen toplumsal cinsiyet bileşenini ortaya çıkararak bu düşünce kategorilerinin iktidar üzerindeki etkilerinin maskesini düşürmektir. Feministler, eril tahakkümü sürekli kılan siyasal, ekonomik ve toplumsal yapıları değiştirmek üzere kamu politikasına başvurdukça karşılaştıkları engeller ve ortaya çıkardıkları ilişkiler feminist felsefeyi etkileyecektir. Kadınların deneyimleri, feminist siyaset ve özel olanın politik olduğunu kabul eden feminist felsefe arasındaki etkileşim, süreğen bir evrilme içerisinde ideoloji olarak feminizmi üretecektir.

Yazar'ın notu: Susan Okin 2004 yılında hayatını kaybetti. Bu maddeyi onun güçlü eleştirel zekâsından ve feminizme olan bağlılığından faydalanamadan güncelledim. Susan'ın, onun son düşüncelerinde neleri kastettiğini kavrayabildiğimi düşünerek yaptığım birçok değişikliği –elbette hepsini olmasa da– çokkültürlülük tartışmasında olanları dahi, onaylayacağından eminim.

Jane Mansbridge

Çeviri: Ezgi Koçak

Kaynakça

Ackerley, B. A. : *Political Theory and Feminist Social Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Agacinski, S. : 'The turning point of feminism: Against the effacement of women', çev. M. Schwartz, *Beyond French Feminisms: Debates of Women, Politics, and Culture in France, 1981-2001 içinde*, der. R. Celestin, E. DalMolin ve I. Courtivron (Londra: Palgrave, 2003), s. 17-22.

Al-Hibri, A. Y. : 'Is western patriarchal feminism good for Third World women?', *Is Multiculturalism Bad for Women? içinde*, der. S. M. Okin ve diğ. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

Allen, A. : *The Power of Feminist Theory* (Boulder, Col. : Westview Press, 1999).

Anzaldüa, G. *Borderlands: The New Mestiza - La Frontera* (San Francisco, Calif. Spinsters/Aunt Lute, 1987).

Arendt, H. : *On Revolution* (1963) (New York: Viking, 1965); Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Kara (İstanbul: İletişim, 2012).

Bachrach, P. ve Baratz, M. : 'Decisions and non-decisions: an analytic framework', *American Political Science Review*, 57 (1963), 632-44.

Baer, J. A. *Our Lives Before the Law: Constructing a Feminist Jurisprudence* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

Baier, A. C. : 'Hume, the woman's moral theorist?' (1987) *Feminism and History of Philosophy içinde*, der. G. Lloyd (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Bartlett, K. T. : 'Feminist legal methods', *Harvard Law Review*, 103 (1990), 829-88.

–:Gender law', *Duke Journal of Gender Law and Policy*, 1 (1994), 1-18.

Basu, A. *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective* (Boulder, Col. : Westview, 1995).

de Beauvoir, S. *The Second Sex* (1949) (New York: Vintage Books, 1989); Türkçesi: *Kadın İkinci Cins 2 Cilt* (İstanbul: Payel, 1993).

Becker, M. : 'Prince Charming: abstract equality', *The Supreme Court Review*, 5 (1987), 201-47.

Benhabib, S. : 'The generalized and concrete other', (1987), *Feminism as Critique içinde*, der. S. Benhabib ve D. Cornell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

–: *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

Benhabib, S. ve diğ.: *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (New York: Routledge, 1995); Türkçesi: *Çatışan Feminizmler*, çev. Feride Evren Sezer (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2008).

Benhabib, S. ve Cornell, D. *Feminism as Critique* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

Berg, M. 'Luce Irigaray's "Contradictions" poststructuralism and feminism', *Signs*, 17 (1991), 50-70.

Blum, L. A. : 'Kant and Hegel's moral rationalism: a feminist perspective', *Canadian Journal of Philosophy*, 12 (1982), 287-302.

Botting, E. H. ve Houser, S. L. : '"Drawing the line of equality" : Hannah Mather Crocker on women's rights', *American Political Science Review*, 100, 2 (2006), 265-78.

Brennan, T. 'Introduction', *Between Feminism and Psychoanalysis içinde*, der. T. Brennan (Londra: Routledge, 1989).

Bunch, C. : 'Lesbians in revolt' (1972), *Passionate Politics içinde* (New York: St Martin's Press, 1987), s. 161-7.

Butler, J. : *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) (Londra: Routledge, 1999).

–: *Undoing Gender* (Londra: Routledge, 2004).

Calhoun, C. : 'Separating lesbian theory from feminist theory', *Ethics*, 104 (1994), 558-81.

Carby, H. : *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Novelist* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Cheah, P. ve Grosz, E. : 'Of Being-Two: Introduction to Irigaray and the political future of sexual difference', *Diacritics*, 28, 1 (1998), 3-18.

Chodorow, N. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1978).

–:'Gender, relation and difference in psychoanalytic perspective' (1979), *Feminism and Psychoanalytic Theory içinde* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1989).

Chun, L. : 'Finding a language: Feminism and women's movements in contemporary China', *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics içinde*, der. J. W. Scott, C. Kaplan ve D. Keates (New York: Routledge, 1997), s. 11-20.

Clement, G. *Care, Autonomy, and Justice: Feminism and the Ethic of Care* (Boulder, Col. Westview Press, 1996).

Collins, P. H. *Black Feminist Thought* [1. Basım 1990], 2. Basım (New York: Routledge, 2000).

Cott, N. 'Feminist theory and feminist movements', *What is Feminism? içinde*, der. J. Mitchell ve A. Oakley (New York: Pantheon, 1986).

Crenshaw, K. : 'Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics', *University of Chicago Legal Forum*, (1989), 139-67.

–:' "Mapping the margins" Intersectionality, identity politics and violence against women', *Stanford Law Review*, 43 (1991), 1241-99.

Diamond, I. ve Orenstein, G. F. , der: *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism* (San Francisco, Calif. : Sierra Club Books, 1990).

Dietz, M. G. : 'Citizenship with a feminist face: the problem with maternal thinking', *Political Theory*, 13 (1985), 19-37.

Dinnerstein, D. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (New York: Harper Colophon, 1977).

Di Stefano, C. : 'Autonomy in the light of difference', *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory içinde*, der. N. J. Hirschmann ve C. Di Stefano (Boulder, Col. : Westview, 1996).

le Doeuff, M. : *Hipparchia's Choice* (1989), çev. T. Selous (Oxford: Blackwell, 1990).

Eagly, A. H. ve Steffen, V. J. 'Gender stereotypes stem from the distribution of women and men into social roles', *Journal of Personality and Social Psychology*, 46 (1984), 735-54.

Echols, A. : *Daring to be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

Eisenberg, N. ve Lennon, R. : 'Sex differences in empathy and related capacities', *Psychological Bulletin*, 94 (1983), 100-31.

Elshtain, J. B. : *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 198I).

Elster, J. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Türkçesi: *Ekşi Üzümler: Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2008)

Emmett, D. : 'The concept of power', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 54 (1953-54), 1-26.

Epstein, C. F. : *Deceptive Distinctions: Sex, Gender and the Social Order* (New Haven, Conn. Yale University Press ve Russell Sage Foundation, 1988).

Feree, M. M. : 'German unification and feminist identity', *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics içinde*, der. J. W. Scott, C. Kaplan ve D. Keates (New York: Routledge 1997), s. 46-55.

Fineberg, J. : *Harm to Others* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
Fischer, A. H. , der. : *Gender and Emotion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
Flanagan, O. ve Jackson, K. : 'Justice, care and gender: the Kohlberg-Gilligan debate revisited', *Ethics*, 97 (1987), 622-37.
Follett, M. P. : 'Power' (1935), *Dynamic Administration: The Collected Papers of Mary Parker Follett içinde*, der. H. C. Metcalf (New York: Harper, 1942).
Ford, M. R. ve Lowery, C. R. : 'Gender differences in moral reasoning: a comparison of the use of justice and care orientations', *Journal of Personality and Social Psychology*, 50 (1986), 77783.
Foucault, M. : 'Prison talk' (1975), *Power/Knowledge içinde*, der. C. Gordon (New York: Pantheon, 1980).
Fraser, N. : 'Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy', *Social Text*, 25/26 (1990), 56-80.
–: 'Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition, and participation', *Redistribution or Recognition? içinde*, der. N. Fraser ve A. Honneth (Londra: Verso, 2003).
Friedman, M. : 'The practice of partiality', *Ethics*, 101 (1991), 818-35.
Fuss, D. : *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (New York: Routledge, 1989).
Gallup Organization: *The Gallup Poll, 'Minority Rights and Relations'*, Question 30 (6/11/2001-6/17/2001).
Garcia, A. M. , der. *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings* (New York: Routledge, 1997).
Gilligan, C. : *In a Different Voice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1982).
Gilligan, C. ve diğ. : *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1988).
Gould, C. 'The woman question: philosophy of liberation and the liberation of philosophy', *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation içinde*, der. C. Gould ve M. W. Wartofsky (New York: G. P. Putnam's Sons, 19 76), s. 5-44.
Grimshaw, J. *Philosophy and Feminist Thinking* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).
Halberstam, J. : *Female Masculinity* (Durham, NC: Duke University Press, 1998).
Hammonds, E. M: 'When the margin is the center: African-American feminism(s) and "difference" ', *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics içinde*, der. J. W. Scott, C. Kaplan ve D. Keates (Londra: Routledge, 1997).
Harding, S. and Narayan, U. der: *Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy*, 1. ve 2. Bölüm (Bloomington, Ind. Indiana University Press, 1998.)
Harris, A. : 'Race and essentialism in legal theory', *Stanford Law Review*, 42 (1990), 581-616.
Hartsock, N. : 'Political change: Two perspectives on power' (19 74), *Building Feminist Theory: Essays from Quest içinde*, der. C. Bunch (New York: Longman, 1981).
–: *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* (New York: Longman, 1983).
Held, V. : 'Mothering versus contract', *Beyond Self-Interest içinde*, der. J. J. Mansbridge (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1990), 287-304.
–: *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Higgins, T. E. : 'Reviving the public/private distinction in feminist theorizing', *Chicago-Kent Law Review*, 75 (2000), 847-67.

Hirschmann, N. J. : 'Freedom, recognition and obligation: A feminist approach to political theory', *American Political Science Review*, 83 (1989), 122 7-44.

–: *The Subject of Liberty: Toward A Feminist Theory of Freedom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

Hirschmann, N. J. ve Di Stefano, C. , der: *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory* (Boulder, Col. : Westview, 1996).

Hyde, J. S. : *Half the Human Experience: The Psychology of Women* (Boston, Mass. : Houghton-Mifflin, 2006).

Irigaray, L. *This Sex Which is Not One* (1977), çev. C. Porter ve C. Burke (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985a).

–: *Speculum of the Other Woman* (1974), çev. L. C. Gill (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985b).

–: 'Gesture in psychoanalysis', *Between Feminism and Psychoanalysis içinde*, der. T. Brennan (Londra: Routledge, 1989).

–: *I Love to You*, çev. A. Martin (New York: Routledge, 1996).

–: 'Preface', *L. Iragary* içinde, der. , *Luce Iragary: Key Writings* (Londra: Continuum, 2004).

Jaggar, A. M. *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983).

Kant, I. : *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, (1763), çev. J. Goldthwait (Berkeley, Calif. : University of California Press, 1960); Türkçesi: *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Hil Yayınları, 2013).

–: *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals* (1785), çev. T. K. Abbott (Indianapolis, Ind. Bobbs-Merrill, 1949); Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi (İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009).

Kathlene, L. : 'In a different voice: women and the policy process', *Women and Elective Office: Past, Present, and Future içinde*, der. S. Thomas ve C. Wilcox (New York: Oxford University Press, 1998).

Kittay, E. F. ve Feder, E. K. , der: *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency* (Lanham, Md. : Rowman & Littlefield Publishers, 2002).

Klinger, C. and Nagl-Docekal, H. , der: *Continental Philosophy in Feminist Perspective* (University Park, Penn. : Penn State University Press, 2000).

Kohlberg, L. : *The Philosophy of Moral Development* (San Francisco, Calif. : Harper and Row, 1981).

Kristeva, J: 'Woman can never be defined' (1974), *New French Feminisms içinde*, çev. M. A. August, der. E. Marks ve I. de Courtiveron (New York: Schoken, 1981a).

–: 'Women's time' (19 79), çev. A. Jardine ve H. Blake, *Signs*, 7 (1981b), 13-35.

Landes, J. B. *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988).

Lange, L. , der. *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau* (University Park, Penn. Penn State University Press, 2002).

Longino, H. : *The Fate of Knowledge* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

Lukes, S. : *Power: A Radical View*, 2. Basım (New York: Palgrave Macmillan, 2005).

MacKinnon, C. A. *Feminism Unmodified* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1987).

–: *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1989); Türkçesi: *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, çev. Türkan Yöney (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2003).

–: *Are Women Human? And Other International Dialogues* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2006).

Mansbridge, J. J. 'Feminism and democratic community', *Democratic Community: Nomos XXXV içinde*, der. J. W. Chapman ve I. Shapiro (New York: New York University Press, 1993).

–: 'Should blacks represent blacks and women represent women? A contingent "yes" ', *Journal of Politics*, 61 (1999), 627-57.

–: 'Cracking through hegemonic ideology: the logic of formal justice', *Social Justice Research*, 18, 3 (2005), 335-47.

McClintock, M. K. , Jacob, S. , Zelano, B. ve Heyreh, D. J. S. : 'Pheromones and vasanas: The function of social chemosignals', *Evolutionary Psychology and Motivation içinde*, der. J. A. French, A. C. Kamil ve S. W. Leger (Lincoln, Nebr: University of Nebraska Press, 2001).

Meyers, D. T. *Self, Society, and Personal Choice* (New York: Columbia University Press, 1989).

Minow, M. : 'Justice engendered: foreword to the Supreme Court 1986 term', *Harvard Law Review*, 101 (1987), 10-95.

Mohanty, C. T. , 'Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses', *Third World Women and the Politics of Feminism içinde*, der. C. T. Mohanty, A. Russo ve L. Torres (Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1991).

–: 'Under Western eyes revisited', *Feminism without Borders içinde* (Durham, NC: Duke University Press, 2003); Türkçesi: *Sınır Tanımayan Feminizm*, çev. Hatice Pınar Şenoğuz (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009)

Mohanty, C. T. , Russo, A. ve Torres, L. , der: *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1991).

Molyneux, M. 'Mobilization without emancipation? Women's interests, state and revolution in Nicaragua', *Feminist Studies*, 11 (1985), 227-54.

–: *Women's Movements in International Perspective* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001).

Murdock, G. P. ve Provost, C. : 'Factors in the division of labor by sex', *Ethnology*, 12 (19 73).

Narayan, U. : *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism* (Londra: Routledge, 1997).

–: 'Essence of culture and a sense of history: A feminist critique of cultural essentialism', *içinde Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, der. U. Narayan ve S. Harding (Bloomington, Ind. Indiana University Press, 2000).

Nedelsky, J. : 'Reconceiving autonomy', *Yale Journal of Law and Feminism*, 1 (1989), 7-36.

Nussbaum, M. : 'Adaptive preferences and women's options', *Economics and Philosophy*, 17 (2001), 67-88.

Offen, K. : 'Defining feminism: A comparative historical approach', *Signs*, 15 (1988), 119-57.

Okin, S. M. : *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1989).

–: 'Thinking like a woman', *Theoretical Perspectives on Sexual Difference* içinde, der. D. L. Rhode (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1990).

–:'Sexual difference, feminism, and the law', *Law and Social Inquiry*, 16 (1991), 553-73.

–:'Feminism, women's human rights, and cultural differences', *Hypatia*, 13, 2 (1998), 3252.

–: *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

Paidar, P. 'Encounters between feminism, democracy, and reformism in contemporary Iran', *Gender Justice, Development, and Rights* içinde, der. M. Molyneux ve S. Razavi (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Pateman, C. : *The Sexual Contract* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1988).

–: *The Disorder of Women* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1989).

Phillips, A. : *The Politics of Presence* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

–: 'Multiculturalism, universalism, and the claims of democracy', *Gender Justice, Development, and Rights* içinde, der. M. Molyneux ve S. Razavi (Oxford: Oxford University Press, 2002).

–:'Dilemmas of gender and culture: the judge, the democrat and the political activist',

Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity içinde, der. A. Eisenberg ve J. Spinner Halev (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 113-34.

Rhode, D. : *Justice and Gender* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1989).

Rich, A. : 'Compulsory heterosexuality and lesbian existence', *Signs*, 5 (1980), 631-60.

Rosenfeld, R. ve Kalleberg, A. : 'Gender inequality in the labor market', *Acta Sociologica*, 34 (1991), 207-25.

Rossi, A. : 'A biosocial perspective on parenting', *Daedelus*, 106 (1977), 1-3.

Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Türkçesi: *Liberalism ve Adaletin Sınırları*, çev. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2014).

Sandoval, C: *Methodology of the Oppressed* (1991) (Minneapolis, Minn. : University of Minnesota Press, 2000).

Schor, N. : 'This essentialism which is not one', *Engaging with Irigaray* içinde, der. C. Burke, N. Schor ve M. Whitford (New York: Columbia University Press, 1994).

Shachar, A. : *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Shaheed, F. 'Controlled or autonomous: Identity and the experience of the network, women living under Muslim laws', *Signs*, 19 (1994), 997-1020.

Shanley, M. L. ve Pateman, C. , der: *Feminist Interpretations and Political Theory* (University Park, Penn. : Pennsylvania State University Press, 1991).

Sher, G. : 'Other voices, other rooms? Women's psychology and moral theory', *Women and Moral Theory* içinde, der. E. F. Kittay ve D. T. Meyers (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987).

Simmel, G. : *Conflict* (1908), çev. K. H. Wolff (New York: Free Press, 1955).

Song, S. : 'Majority norms, multiculturalism, and gender equality', *American Political Science Review*, 99, 4 (2005), 473-89.

Spelman, E. V. : *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston, Mass. : Beacon Press, 1988).

Spivak, G. C. 'Can the subaltern speak?', *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, der. C. Nelson ve L. Grossberg (Urbana, Ill. : University of Illinois Press, 1988).

–: 'In a word. *Interview*' (Ellen Rooney'le birlikte) (1989), *Outside in the Teaching Machine içinde* (New York: Routledge, 1993).

–: 'Subaltern talk: interview with the editors' (1993-1), *The Spivak Reader içinde*, der. D. Landry ve G. MacLean (New York: Routledge, 1996).

Springer, K. : 'Third wave black feminism?', *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 2 7 (2002), 1059-82.

Stryker, S. '(De)subjugated knowledges: an introduction to transgender studies', *The Transgender Studies Reader içinde*, der. S. Stryker ve T. Whittle (New York: Routledge, 2006).

Sunder Rajan, R. *The Scandal of the State: Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India* (Durham, NC: Duke University Press, 2003).

Taylor, C. : *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Tronto, J. C. : 'Care as a political concept', *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Philosophy* içinde, der. N. J. Hirschmann ve C. Di Stefano (Boulder, Col. : Westview, 1996).

Walker, A. *In Search of Our Mothers' Gardens* (San Diego, Calif. Harcourt, Brace, Jovanovich, 1983).

Wallace, M. : 'Anger in isolation: a black feminist's search for sisterhood' (1975), *Invisibility Blues* içinde (New York: Verso, 1990).

Williams, J. E. ve Best, D. L. : *Measuring Sex Stereotypes* (Beverley Hills, Calif. : Sage, 1982).

Williams, M. : *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation* (Princeton, NJ: Princeton University, 1998).

Wood, W. ve Eagly, A. H. : 'A cross-cultural analysis of the behavior of women and men: implications for the origins of sex differences', *Psychological Bulletin*, 128 (2002), 699-727.

Young, I. M. : 'Impartiality and the civic public', *Feminism as Critique: On the Politics of Gender içinde*, der. S. Benhabib ve D. Cornell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

–: *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

–: 'Gender as seriality: thinking about women as a social collective' (1994), *Intersecting Voices içinde* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

–: *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Zinn, M. B. ve Dill, B. T. : 'Theorizing difference from multiracial feminism', *Feminist Studies*, 22, 2 (1996), 321-31.

Önerilen Okumalar

Bartlett, K. T. ve Kennedy, R. , der. : *Feminist Legal Theory* (Boulder, Col. Westview Press, 1991).

Basu, A. , der. *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective* (Boulder, Col. : Westview Press, 1995).

Benhabib, S. ve diğ. : *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (New York: Routledge, 1995).

Bono, P. ve Kemp. S., der: *Italian Feminist Thought* (Oxford: Blackwell, 1991).

Butler, J. ve Scott, J. W., der. : *Feminists Theorize the Political* (Londra: Routledge, 1992).

Fraser, N. ve Bartky, S. L. , der. *Revaluing French Feminism* (Bloomington, Ind. Indiana University, 1992).

Frazer, E., Hornsby, J. ve Loviband, S., der. : *Ethics: A Feminist Reader* (Oxford: Blackwell, 1992).

Hackett, E. ve Haslanger, S. *Theorizing Feminisms: A Reader* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Hirschmann, N. J ve Di Stefano, C., der. : *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory* (Boulder, Col. Westview Press, 1996).

Jaggar, A. M. ve Young, I. M. *A Companion to Feminist Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998).

James, J. ve Sharpley-Whiting, T. D. , der. *The Black Feminist Reader* (Oxford: Blackwell, 2000).

Lloyd, G. , der. : *Feminism and History of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Lovell, T. , der. : *British Feminist Thought* (Oxford: Blackwell, 1990).

Meyers, D. T. , der. : *Feminists Rethink the Self* (Boulder, Colo. : Westview. 199 7).

Mohanty, C. T. , Russo, A. ve Torres, L. , der. *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1991).

Moi, T. , der. : *French Feminist Thought* (Oxford: Blackwell, 1987).

Moraga, C. ve Anzaldua, G. , der. : *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, 3. basım (Berkeley, Calif. : Third Woman Press, 2001).

Narayan, U. ve Harding, S. , der. : *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World* (Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 2000).

Phillips A. , der. : *Feminism and Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Phillips, A. ve Barrett, M. , der. : *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1992).

Shanley, M. L. ve Pateman, C. , der: *Feminist Interpretations and Political Theory* (University Park, Penn. : Pennsylvania State University Press, 1991).

14
LİBERALİZM

Alan Ryan

Liberalizm nedir?

Liberalizmin kısa bir izahını vermeye çalışan herkes hemen can sıkıcı bir soruyla karşı karşıya gelir: Liberalizmden mi, yoksa liberalizmlerden mi bahsediyoruz? Ünlü liberalleri sıralamak kolay, ortak noktalarını dile getirmek ise daha zordur. John Locke, Adam Smith, Montesquieu, Thomas Jefferson, John Stuart Mill, Lord Acton, T. H. Green, John Dewey gibi düşünürler ile Isaiah Berlin ve John Rawls gibi günümüz düşünürleri elbette liberaldir; fakat gayet merkezî üç siyasi konuda, hoşgörünün sınırları, refah devletinin meşruiyeti ve demokrasinin faziletleri hakkında aynı fikirde değillerdir. Liberallerin peşinden gitmesi gerektiğini düşündükleri özgürlüğün doğası hakkında bile aynı fikirde değillerdir (Berlin, 1969, s. 122-34; Crowder, 2004).

Genel olarak siyaset hakkındaki yazılarda anahtar terimlerin tanımlanmamış ya da tanımlanamaz olduğu; "siyasal" davranış ve kurumlar ile "siyasal olmayan" davranış ve kurumlar arasındaki sınırların ihtilaflı olduğu; devlet olma durumunun belirleyici özellikleri ile meşruiyet için gerekli ve yeterli olan şartların sürekli olarak tartışıldığı gibi yakınmalar tanıdıktır. Liberalizm tabii ki, ideolojik rakiplerinden daha kötü bir durumda değildir. Gündelik siyasi pratikte tüm "izm"lerin aynı durumda oldukları söylenebilir; liberaller, muhafazakârlar ve sosyalistler sadece tekil konularda tanımlanabilirler ve tek bir konuyla ilgili duruşları diğer bir konuyla ilgili duruşları hakkında çok az bilgi sunmaktadır. Demiryollarının kamulaştırılmasına karşı çıkan muhafazakâr, savunma sanayiine verilen mali desteği onaylar-

ken; siyasetçilerin mali ilişkilerini soruşturmak için bir etik kurulun oluşturulmasını alkışlayan bir liberal, öğretmenlerin ahlakını soruşturmak için oluşturulan bir kuruldan rahatsız olacaktır.

Öte yandan, muhafazakârlıkla sosyalizm aynı zorluktan mustarip olsalar da liberalizmle ilgili şu soruyu sormaya hep meyilliyiz: Liberalizm tek bir şey midir, yoksa birçok şey mi? Hatta liberalizm kesin olarak tarif edilebilir mi (Dworkin, 1985, s. 183-203)? Siyasi söylemin terimlerinin, üzerinde anlaşılmış bir tanıma kolaylıkla kavuşturulamayacağı yeni bir gözlem değildir. Üç yüz elli beş yıl önce Thomas Hobbes, eğer herhangi birinin geometrideki benzer bir karışıklıktan faydalanmış olsaydı, insanlığın hâlâ Öklid'i bekliyor olacağını belirtmişti. Hobbes'un bu yorumu açık tanımların yokluğunu rahiplerin, entelektüellerin ve siyasetçilerin kişisel çıkarlarıyla açıklarken, yirminci yüzyıl düşünürleri başka bir nedeni, siyasal kavramların "özsel olarak ihtilaflı" olduklarını ileri sürmüşlerdir (Gallie, 1956, s. 167-98; Gray, 1983, s. 75-101). Özellikle liberalizmle daha alâkalı olan üçüncü bir açıklama ise liberallerin siyasi kaygılarının geçtiğimiz üç yüz yıl boyunca değişmiş olduğudur. Ancak bu üç açıklama da liberalizmden ziyade liberalizmleri anlamaya çalışmamız gerektiğine işaret eder.

Siyasi terimlerin tanımlanamazlığının ya da devlet, siyasal olan ya da burada olduğu gibi liberalizm kavramlarının sistematik kayganlığının bir nedeni, bu terimlerin siyasi mücadele içinde övgü ya da yergi terimleri olarak kullanılmasıdır. Bu, Hobbes'un tartışmalı tanımlar rekabet hâlindeki çıkarların sonucudur, görüşünün modern bir versiyonudur. Örneğin geçtiğimiz yirmi yıl içinde temel belirleyici özelliği, taraftarlarının "liberalizm" olarak tanımladığı şeye karşıtlık olan ve "komünitaryenizm" olarak bilinen bir entelektüel ve siyasi hareket ortaya çıkmıştır (Sandel, 1982). Komünitaryenlar, bireylerin içinde yetiştikleri toplumlara borçlu oldukları sayısız hususu vurgularlar; liberallerin sanki insanlar hiçbir toplumsal bağları olmadan, hiçbir mensubiyetleri bulunmadan ve bir şekilde fiziksel olarak içinde yaşıyor olsalar da duygusal olarak içinde yaşamadıkları toplumlardan öyle ya da böyle tamamen kopuk bir şekilde dünyaya geliyorlarmış gibi yazdıklarını söylerler. Bu şekilde tasvir edildiğinde liberalizm çekici değildir, sosyolojik yanlışlar üzerine inşa edilmiştir ve ahlaken içe yönelikliğin bir biçimidir. Kendini liberal olarak tanımlayanlar ise doğal olarak bunun kendi görüşlerinin bir parodisi olduğunu söylemişlerdir (Rawls, 1985, s. 233vd.; 1993; Rorty, 1991, s. 179vd.).

Zaman zaman liberallerin kendileri de liberalizmi, sadece çok aldatılmış ya da çok kötü kişiler liberal olmaktan kaçınıyormuş gibi tanımlamaya çalışmışlardır. Soğuk Savaş'ın en şiddetli zamanlarında mevcut siyasi alternatifleri bir yanda liberal demokrasi, diğer yanda ise tek-parti totalitarizminin çeşitli biçimlerinden ibaretmiş gibi göstermek kolaydı. Siyasi seçeneklerin çeşitliliğini bu şekilde daraltma çabasına karşı koyuldu. Hem tek-parti devletine hem de kontrolsüz kapitalizme karşı çıkan *sosyal* demokratlar, üretim araçlarının özel mülkiyetinin meşruiyetine inanmamalarının onları *liberal* demokratlardan ayırdığını ileri sürdüler. Öte yandan, ABD'li muhafazakârlar devlete ve merkezî hükümetlere ulusal kimliği ve bir tür geleneksel ahlaki mutabakatı muhafaza etmekte liberallerin kabul ettiğinden daha fazla rol vererek ya da daha *serbest bir piyasa* ekonomisini ve hükümetin ekonomideki rolünün daha da azaltılmasını savunarak kendilerini liberallerden ayırdılar (Rossiter, 1982, s. 235vd.). Eleştirenler ise ABD'li muhafazakârların ABD tarihi yüzünden liberal kalmaya mahkûm oldukları yanıtını verdiler; hakiki –ya da Avrupalı– muhafazakârlar hiyerarşiye, itaate, geleneğe ve siyasi otoritenin Hıristiyan temeline inanıyorlardı; fakat gelenek siyasetine temel bulmak isteyen bir ABD'li muhafazakâr yalnızca seküler, liberal bir geleneğe başvurabilirdi (Hartz, 1955, s. 145-9).

Siyasi bir tutuma net bir tanım kazandırma çabası her zaman söz konusu öğretileri tutarsız ya da kötü olarak sunmak için verilen hasmane bir mücadelenin parçası değildir. Birçok siyasi hareket, üyelerinin bağlılık yemini edeceği bir öğreti kurmak için çok çaba sarf etmiştir. Lenin Çarlık rejimine saldırmaya ayırdığı zaman kadarını, Marksist müttefiklerini bilimsel sosyalizmi yanlış anladıkları için suçlamaya da ayırmıştır. Devrimci bir hareketin elde etmeyi düşündüğü ve umduğu şeyi tam olarak bilmesi gerektiğini düşünmüştür. "Daha Az Sayıda Daha İyi, Ama Daha İyi" (Better Fewer But Better)[1] başlıklı mektubunda da dediği gibi: Yüreksizler ve entelektüel açıdan örgütlenmemiş olanlar ayrılacaksa ayrılsın. Liberalizm tüm öğretiler arasında bu şekilde davranma ihtimali en az olandır. Liberalizm neyi gerektirirse gerektirsin, kesinlikle hoşgörüyü ve herhangi bir inançlar sistemi çevresinde kenetlenmeye karşı duyulan bir antipatiyi içermektedir. Yine de tutarlılık arayışı liberalizme yabancı değildir: Liberaller sık sık kendilerine ortak noktalarının ne olduğunu ve –söz gelimi– bir yanda sosyalistlerle ve di-

[1] Lenin'in On İkinci Kongre'ye Mektubu'nun (Lenin'in Vasiyeti olarak da bilinir) ikinci kısmının başlığı (ed.n.).

ğer yanda muhafazakârlarla aralarındaki sınırların nereye kadar uzandığını sormuşlardır.

Siyasi terimleri belirlemedeki zorluğun bir başka açıklaması ise bu terimlerin "özünde tartışmalı" olduğu, anlamlarının ve referanslarının kalıcı olarak münakaşaya açık olduğudur. Eğer liberalizmi bireyin özgürlüğünün en yüksek siyasi değer olduğuna ve kurumlar ile pratiklerin bu değere katkıda bulunmadaki başarılarına göre yargılanması gerektiğine duyulan inanç olarak tanımlarsak –ki bu belki de en makul kısa tanımdır– bu tanımlama sadece daha fazla tartışmaya yol açacaktır. Özgürlük nedir? Olumlu mu yoksa olumsuz mudur? Bütün bir milletin özgürlüğü, milletin üyelerinin özgürlüğüyle nasıl ilişkilidir? Özgürlük böyle bir tetkike yol açan tek kavram da değildir. Söz konusu bireyler kimlerdir? Çocukları da kapsar mı? Yaşlıları ve akıl hastalarını da kapsar mı? Yerleşik yabancıları ya da sömürgelerde ikamet edenleri de kapsar mı? Bunun sürpriz olmadığı düşünülebilir: Herhangi bir tanım, bu tanımın içerisinden sunulmuş olduğu terimleri tartışmaya açar. Bu terimlerin *özünde* ihtilaflı kavramlar olduğu iddiasındaki sorun, herhangi bir detaylandırmanın daha fazla tartışmaya neden olacağı düşüncesidir (Gallie, 1956, s. 175vd.).

Örneğin bir sandalyenin tanımında yapılacak herhangi bir detaylandırmanın gitmesi gereken yön gayet açıktır ve ötesine geçildiğinde tartışmanın tamamen boş bir hâle geleceği net bir çizgi vardır. Bu, siyasi öğretilerin tartışılmasında geçerli değil gibi görünüyor. Liberalizmin özü hakkındaki bazı tartışmalar tamamen boş olabilse de, bir liberalin durmadan fakat üretken bir şekilde "siyasi bağlılıklarımın özü nedir?" sorusunu sorabileceği düşüncesine karşı koymak zordur. "Özünde tartışmalı kavramlar"ın var olduğu görüşünün tamamen tutarlı olup olmadığı da ayrı bir sorudur. Bir kavramın önemli bir kısmı *tartışılmadığı* sürece bu kavramın ilk başta nasıl tanımlanabilmiş olduğunu anlamak zordur. "Özgürlük" gibi terimlerin tartışmalı periferleri hakkındaki argümanların mantıklı gelmesi için tartışma götürmeyen başat merkez anlamlarının olması gerekir. Cezaevindeki bir insan paradigmatik olarak özgür değildir; bir kitap yazdığı takdirde cezalandırılmakla tehdit edilen bir insan, bu şekilde tehdit edilmeyen bir insana göre paradigmatik olarak daha az özgürdür (Berlin, 1969, s. 122vd.). Buna rağmen tıpkı hukuk terimlerinin hukuki tartışmalar esnasında yeni anlamlar kazanması gibi, siyasi terimlerin de sürekli yeni anlamlar kazandığında hem-

fikir olabiliriz. Liberalizm tanımlanabilir olacak kadar belirgin olsa da zaman içinde değişim gösterir.

Liberalizmin türleri klasik ile modern

Liberalizmin tek bir ahlaki temele –Locke'un, insanların "eylemlerini uygun gördükleri biçimde düzenlemek, mülkiyetlerini ve kişileri uygun gördükleri biçimde kullanmak üzere, tam bir özgürlük durumunda aynı zamanda bir eşitlik durumunda" (Locke, 1967, s. 287) doğdukları iddiasına– dayanırken çeşitli kurumsal tezahürlere sahip olabileceğinde hemfikir olmak, liberalizmin gözenekliliği hakkındaki tüm şüphelerin ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez. Klişe hâline gelmiş olan bir argüman, iki tür liberalizm olduğunu dile getirir: Biri amaçları sınırlı, metafizik temeli hakkında ihtiyatlı ve yöneliminde siyasi olan "klasik" liberalizm; diğeri ise amaçlarında sınırsız, ihtiyatsız ve küresel olan ve "klasik liberalizm"in kazanımlarına bir tehdit teşkil eden "modern" liberalizm. Klasik liberalizm John Locke (Locke, 1967), Adam Smith (Smith, 1976), Alexis de Tocqueville (de Tocqueville, 1964) ve Friedrich von Hayek'le (Hayek, 1973-9) birlikte anılır. Liberalizmin bu türü sınırlı hükümet fikrine, hukukun üstünlüğünün muhafazasına, keyfî ve ihtiyari iktidardan kaçınmaya, özel mülkiyetin ve serbestçe yapılmış sözleşmelerin kutsallığına ve bireylerin kendi kaderlerinden sorumlu oldukları düşüncesine odaklanır.

Klasik liberalizm mutlaka kendi içinde demokratik olan bir öğreti değildir; zira çoğunluğun yönetiminin ya da çoğunluğun çıkarlarına dayanan yönetimin hukukun üstünlüğüne, mülkiyet hakları ya da temel özgürlüklere dost olup olmayacağı cevaplanmamış bir sorudur; çoğunluk yönetimi fikri tek başına çoğunlukların her zaman mülkiyet haklarına saygı göstereceğini ya da hukukun üstünlüğünü muhafaza edeceğini gösteren herhangi bir unsur taşımaz (Madison, 1987, X, s. 122-5). Bu şekilde anlaşılan liberalizm, ilerleme fikrine her zaman ve kaçınılmaz surette bağlı değildir; her zaman ve kaçınılmaz surette ilerici bir öğreti değildir. Zira klasik liberallerin birçoğu ortalama bir insanın ekonomik ilerleme gösterme yeteneği hakkında iyimser olsa da, örneğin ahlak ve kültürde faydalı ilerlemeler gösterme yeteneğinden şüphe duyar. Liberalizm refah devletine hasmane yaklaşır; refah devletleri her bireyin kendi refahını sağlaması gerektiği ilkesini ihlal eder ve iddialarını, klasik liberallerin çok az anlam yüklediği sosyal adaletin elde edilmesi bağlamında belirtirler (Hayek, 1976). Belki daha önemlisi, re-

fah devletleri siyasetçilere ve bürokratlara büyük ihtiyari güçler verir ve böylelikle yardım alan kişileri ve refahları için devlete bağlı olanları tâbi olmaya indirgerler.

Klasik liberalizmin modern savunucuları minimal devlet savunularını asgari bir ahlaki temel olarak düşündükleri şey üzerinden temellendirirler. Minimal devlet, örneğin ekonomilerin devletler tarafından müdahale edilmediği takdirde doğurdukları bollukla temellendirilebilir; bu argüman Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği (Wealth of Nations)* eserindeki "doğal özgürlüğün basit sistemi"nin (Smith [1775] 1976, s. 687) savunusundan günümüzde F. A. von Hayek'in savunusuna kadar geçerli olmaya devam etmiştir. Bolluğun sefaletten daha iyi olduğunu iddia etmek ahlaki açıdan tartışmalı değildir ve Doğu Avrupa'daki komünist rejimlerin çöküşü ile diğer yerlerdeki askerî ve otoriter yönetimlerin itibarsızlaşması sayesinde bu iddianın itibarı da hiç olmadığı kadar artmıştır.

Minimalist devlet olarak liberalizmin eşit derecede minimalist olan bir diğer savunusu ise devlet baskısının iğrençliğine ve salt kaba kuvvet ve yasaklamanın olumsuz etkileriyle zorla olmayan işbirliğinin iyicil etkileri arasındaki zıtlığa işaret ederek ortaya konulur. Hiçbir klasik liberal, hukuka olan ihtiyacı reddetmez; cebri hukuk baskı aracılığıyla kaba kuvvet kullanımını ve sahtekârlığı önler, cebri olmayan medeni hukuk ise insanların anlaşmalar yapmasına ve her türden ekonomik etkinlik içinde yer almasına izin verir. Yine de her klasik liberal hayal gücü, icat ve büyümeyi sağlayan bütün güçlerin toplumsal düzenin gönüllü kısmından geldiğini düşünür.

Klasik liberaller minimal devlet ile kültürel ve ahlakî düzen arasındaki ilişki hakkında hemfikir değillerdir ve belki de ahlaki görüşleriyle ilgili en önemli nokta budur. "Modern" liberallerin aksine ahlaki ve kültürel ilerleme idealine özel bir bağlılık sergilemezler. David Hume, Adam Smith'e nazaran siyasi açıdan daha muhafazakârdı; fakat yine Smith'e nazaran, gelişmekte olan bir ticaret toplumuna özgü olan "ruhların diri yürüyüşü"ne hayran olmaya daha meyilliydi. De Tocqueville hayran olduğu kendine güven ve kendine hâkim olma özelliklerinin modern insan için doğal olmadığını düşünerek özgürlüğün güçlü dinî duyguların yokluğunda yaşayıp yaşayamayacağından kuşku duyuyordu (de Tocqueville, 1964, s. 310-25) ve von Hayek siyasi liberalizmin kültürel muhafazakârlığa dayandığını düşünmeye meyilliydi (Gray, 1984, s. 129-31; 2000).

Çağdaş savunucuları "klasik" liberalizmin özellikle "modern" liberalizmin tehdidi altında olduğunu düşünür. Bu görüşe göre modern liberalizm, klasik liberalizmin emellerini ve kısıtlamalarını tersine çevirir ve tersine çevirme sürecinde klasik liberallerin krallar ile saray mensuplarının tiranlığını anayasal rejimlerle değiştirerek elde ettikleri kazanımları tehdit eder. Modern liberalizm "ilerici bir varlık olarak insan"a hitap etmesi ve tüm "çoklu çeşitliliği" içinde kendini geliştirmesine izin verilmesi gereken bir bireyselliğe olan romantik hitabıyla birlikte John Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine (On Liberty)* eseriyle örneklendirilir (Mill, 1974, s. 120-2). Felsefi olarak, İngiliz İdealistlerinin ve L. T. Hobhouse (Hobhouse, 1964) gibi "yeni liberaller"in liberalizmiyle de aynı şekilde örneklendirilebilir. Fakat belki daha önemlisi, ekonomik alanda bireylerin yoksulluk, içki, işsizlik ya da insanlık dışı koşullarda çalışmak zorunda olmak yüzünden "köleleşmemesi"ni sağlayarak bireylerin geniş özgürlüğünü güvence altına almanın devlete has bir görev olduğu görüşüyle örneklendirilir.

Pratikte klasik liberallerin sözleşme özgürlüğüne ve mülkiyet haklarının kutsallığına saldırı olarak tasvir ettikleri ve Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Lloyd George'un yürürlüğe koyduğu refah kanunu, iki savaş arasındaki dönemde Roosevelt'in getirdiği Yeni Düzen ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra patlama yapan refah devleti etkinliğiyle temsil edilen şeye yol açan "modern" liberalizmle örneklendirilir. Ahlaki temeli özgürlük bağlamında düzenlenmiş olduğu için modern liberalizmin bir liberalizm biçimi olduğu genellikle (fakat her zaman değil) bu liberalizm türünü eleştirenler tarafından bile kabul edilir. Amaç negatif anlamda bireyleri açlık, işsizlik, hastalık ve sefil bir yaşlılık korkusundan azat etmek; pozitif anlamda ise modern sanayi toplumlarının üyelerinin Mill ve von Humboldt'un da isteyeceği şekilde gelişme göstermelerine yardımcı olmaya çabalamaktır.

Modern liberalizm, liberaldir de; çünkü modern refah devletinin sosyalist savunusunun antipatilerini ve umutlarını paylaşmaz. Bazı mülkiyet hakkı savunucuları mal sahiplerinin mallarını istedikleri gibi kullanmasını öngören mutlak özgürlüğe getirilen hemen hemen herhangi bir kısıtlamanın zorla el koyma anlamına geldiğini iddia etse (Epstein, 1985) ve diğerleri bu yönde atılacak herhangi bir adımın serfliğe giden yolda atılan ilk kaygan adım olduğunu düşünseler de, modern liberalizmin zorla el koyma emeli yoktur. Ekonomi üzerinde epey bir devlet kontrolü olmadan refah devletinin idealleri elde edilemeyeceğine göre, modern liberalizm mülkiyeti doku-

nulmaz bir kutsal olarak görmez ve devleti kaba kuvvet kullanımı ve sahtekârlığı baskı aracılığıyla önlemekle sınırlandıramaz. Fakat John Rawls gibi tanınmış modern liberaller kişisel mülkiyet sahibi olmanın, özellikle kariyer seçimi konusunda özgür olmaya olanak sağladığı için bireysel olarak kendini ifade etme açısından gerekli bir unsur olduğunu ileri sürerler – öte yandan, büyük hisse sahiplikleri için aynı değerlendirmeyi yapmazlar (Rawls, 1971, s. 272-4). Eleştirenler genellikle modern liberalizmin liberalizm olduğunu kabul ederler; fakat liberalizmin tehlikeli bir türü olduğunda ısrar ederler.

Modern liberalizmin, klasik liberalizmin ruhuna ters olduğu ve pratikte onun kazanımlarını tehdit edeceği korkusu iki unsura dayanmaktadır. Bunların ilki, modern liberalizmin ideolojik ya da metafizik olarak aşırı adanmış olduğu düşüncesidir. Mill'in ilerici bir varlık olarak insan vizyonu ve bu vizyonun erkeklerin ya da özellikle kadınların akla gelebilen her konudaki fikirlerini sürekli olarak yeniden düşünmesi gerektiği talebi en iyi ihtimalle çok küçük bir azınlığa cazip gelir. Siyasi düşünceyi çoğu insana makul gelmeyen bir insan doğası görüşü üzerine kurmak, siyasi düşünceyi bir bataklık üzerine kurmak anlamına gelmektedir. Klasik liberalizmi desteklemek için böyle bir insan doğası vizyonuna başvurmaya gerek yoktur. Aksine modern liberalizmin diğer eleştirmenleri Mill'in bu kadar çok önemsediği bu tür bağımsız ve yaratıcı kişiliklerin en iyi şekilde, liberal bir toplum içinde ortaya çıkacağının kesin olmadığını gözlemlemişlerdir. Tarih bu tür kişiliklerin çoğunun illiberal, muhafazakâr bir çevreye karşı koyarak geliştiğini göstermektedir (Berlin, 1969, s. 172).

Bu unsurların ikincisi, modern liberalizmin siyasi ve ekonomik olarak aşırı adanmış olduğu düşüncesidir. Modern liberalizm herkese refah devletinin sağlayamayacağı ve sağlama çabalarının da kaçınılmaz olarak ket vuracağı derecede bir kişisel tamamlanma sözü verir. Öncelikle, insanlar modern liberalizmin diğer insanlar için bireysel özgürlük anlayışını yaratmak amacıyla kullanacağı iş, eğitim ve çeşitli sosyal hizmetleri tedarik eden kaynakları sağlamak için zor kazanılmış gelirlerinden ayrılmaya zorlanmaya sinirlenirler. Bu daha fazla ve daha az iltimas gören vatandaş grupları arasında, modern liberallerin arzularına tamamen aykırı olan bir husumet yaratır. Dahası, refah devleti, kendilerine verilen ihtiyari güçleri yardım alan kişilerin refahı için kullanmakla kanunen görevlendirilmiş kapsamlı bir bürokrasiyi kullanmak zorundadır.

Bu, klasik liberallerin hukukun üstünlüğü ilkesi ve keyfî takdir yetkisinin engellenmesi kaygılarının göz ardı edildiği anlamına gelir; zira yardım alan kişilere dağıtmak üzere bürokratlara kaynaklar verilmiştir ve bu sırada tüm vatandaşların sadakati baltalanmıştır. Çünkü devlet, sağlaması istenen iyi şeyleri üretmekte başarısız olmuştur. Refah devletinin vaat ettiği özgürleşme –endişe, yoksulluk ve işçi sınıfı varlığının zor koşullarından özgürleşme– eğitimli orta sınıf tarafından kolaylıkla elde edilebilir olan, fakat diğerlerinin çoğu tarafından elde edilmesi imkânsız olan bir özgürleşmedir. Dolayısıyla, liberalizmin kendini aşırı derecede genişlettiğinde uğradığı başarısızlığın sonucunda hayal kırıklığına yol açma riskinden bahsedilebilir. Bazı yazarlar 1980'li yıllarda muhafazakâr hükümetlerin tüm dünyada popüler olmasının bu değerlendirmeyle açıklanabileceğini düşünmektedir.

Liberalizmin türleri: liberteryenizm ve liberalizm

Liberal teori içerisinde özdeş olmayan fakat yakından ilişkili bir ayrım bulunmaktadır: Liberalizm ve liberteryenizm arasındaki ayrım. Tıpkı liberalizmin klasik ve modern biçimleri arasındaki çatışmada olduğu gibi, bir ya da diğer tarafın savunucuları arasında kendi liberalizm versiyonlarının doğru liberalizm, alternatif versiyonun ise bambaşka bir şey olduğunu iddia etme eğilimi vardır. Çağdaş liberteryenler sıklıkla klasik liberaller olduklarını iddia ederler. Bu tamamıyla doğru değildir. Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya (Anarcy, State and Utopia)* adlı eseriyle temsil edilen ve fuhuş, uyuşturucu kullanma ve ortodoks olmayan cinsel etkinlikler gibi "mağduru olmayan suçlar"ın suç olmaktan çıkarılmasını savunan (Nozick, 1974, s. 58-9) en azından bir tane liberteryen düşünce çizgisi bulunur. John Locke'ta ya da Adam Smith'te bunların hiçbirine yer yoktur.

Liberal ve liberteryen teoriler arasındaki sınırı belirlemek kolay değil. İkisi de bireysel özgürlüğün ilerletilmesine adanmıştır; ikisi de gayet istekli bir şekilde bir şekilde bireylerin dünyaya kendilerini ve kaynaklarını özgürce kullanma hakkına sahip olarak geldikleri bir insan hakları teorisine dayanır. Yarılma çizgisi devletin gerekli bir kötü değil, büyük ölçüde –ve sözde "anarko-kapitalistler" için ise tamamen– gereksiz bir kötü olduğuna dair liberteryen görüş ile devlet gücüne dikkatli yaklaşmak gerektiğini, fakat diğer araçlar gibi devlet gücünün de iyi sonuçlar elde etmek için kullanılabileceğini ileri süren liberal görüş arasında uzanır. Belki de en önemli farklılık noktası liberteryenlerin haklarımızı bir özel mülkiyet biçimi olarak, No-

zick'in deyimiyle "salahiyet" (Nozick, 1974, s. 150vd.) olarak görmesidir. Birey kendi şahsının ve yeteneklerinin sahibidir; böyle ele alındığında haklarımızın sadece iki kaynağı vardır: Kendi şahıslarımızın ve kapasitelerimizin birincil sahipliği ile diğer insanların özgürce bize aktarmayı kabul ettikleri kaynaklar ve yetenekler üzerindeki hak talepleri. Devlet, şayet meşruysa, bu hakları güvence altına almaktan daha fazlasını yapamaz. Kendi kaynakları yoktur ve ne modern refah devletlerinin yeniden bölüştürücü etkinliklerinde ne de bu tür devletlerin sözde yardımsever faaliyetlerinde bulunabilir. Kimsenin kimseyi suç işlemediği takdirde zor kullanarak mülkünden yoksun bırakma hakkı olmadığı gibi, devletin de böyle bir hakkı yoktur.

Bu, refah devleti liberalizminin en ünlü ve yakın tarihli izahı olan John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)* adlı eseriyle tam bir zıtlık içindedir. Rawls'un izahında, hangi haklara sahip olduğumuzun ve özgürlüğümüzün nereye kadar uzandığının anlayışına varsayımsal bir soruyla varırız: "Yeni baştan bir toplumsal ve siyasal sistem kuracak olsak, kendimize has olan yetenekler ve beğeniler hakkında hiçbir şey bilmediğimiz, böylelikle geri kalan herkesle adil bir anlaşmaya varmak zorunda bırakılmış olduğumuz takdirde, hepimiz kendimiz için hangi hakları talep eder ve başkalarında hangi hakları tanırdık?" (Rawls, 1971, s. 11-17). Rawls'un iddiası iki hak tanımamız gerektiğidir: Diğer herkesin aynı özgürlüğüyle tutarlı olan en kapsamlı özgürlük hakkı ile eşitsizliklerin ancak en az avantajlı olanların durumunu iyileştirdiği ölçüde meşrulaştığı düşüncesinde yer bulan bir adil muamele görme hakkı (a.g.y., s. 60-1).

Bu ikinci ilke genellikle adaletin maksimin teorisi olarak adlandırılır; zira sosyal adaleti, toplumsal kaynaklardan alınan *mini*mum payın boyutunu *maksi*mum seviyeye çıkarmak olarak açıklar. Bu ilke, devleti mülkiyet haklarının savunusuyla sınırlayan herhangi bir devlet izahına düpedüz ters düşmektedir. Sosyal adalet anlayışının liberal bir siyaset teorisinin savunusunda kullanıma sokulması bireylerin kendini geliştirme hakları olduğu fikrine, dolayısıyla Mill'in *Özgürlük Üzerine* adlı eserini destekleyen ve "klasik" liberalizm savunucularını kendinden uzaklaştıran bir bireysel gelişim teorisine dayanmaktadır.

Düalizmlerin hepsi karmaşık bir dünyayı hor görür. Liberteryen olmayan fakat aynı zamanda "modern liberalizm"e değil de "klasik liberalizm"e daha yakın olan liberalizm biçimleri bulunur. Locke'un *İki İncelemesi (Two Treatises)* görünüşte özel mülkiyete Rawls'un ya da Mill'in görüşlerin-

den daha nazik yaklaşmasına rağmen Locke devlete liberteryenlerin gösterdiği husumeti hiçbir şekilde göstermez. Devlet "salus populi suprema lex" – "halkın menfaati en yüksek kanundur"– kuralına göre hareket etmekle yükümlüdür ve bunun sadece kaba kuvveti ve sahtekârlığı baskılamakla alâkalı bir durum olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur (Locke, 1967, s. 391). Öte yandan, toplumun en az avantajlı üyelerinin mümkün olduğunca iyi durumda olmaya hakkı olduğunu gösteren de hiçbir şey yoktur. Locke sivil topluma üyeliğin iyi bir anlaşma olduğunu gösterecek kadar iyi durumda olmaları gerektiğini, aksi takdirde dünyanın henüz boş olan bir kısmına göç edip hayata yeniden başlamalarının gayet muhtemel olduğunu söyler; fakat bunun ötesinde herhangi bir hak iddiaları olduğunu söylemez (a.g.y., s. 314-15). Şüphesiz Locke'un bireyciliği her kişiye kendi refahından sorumlu bir birey olarak bakar; fakat Locke'un *ekonomik* refahımızdan ziyade *ahlaki* refahımıza olan ilgisi, "sağlık hizmetleri ve insani hizmetler"den ziyade dinî hoşgörüyle ilgilendiği anlamına gelir.

Liberal Antipatiler

Liberalizmden ziyade liberalizmlerle karşı karşıya olduğumuzu kabul etmek cazip geldiği ve söz konusu liberalizmlerin belirli bir liberalizmin versiyonları olduğunu söylemeye meyilli olduğumuz için, liberalizmi anlamanın en iyi yolunun onun *reddettiklerine* bakmak olduğunu da önermeye meylederiz. Böyle bir sonuca varmak şaşırtıcı da olmazdı. Muhafazakârlığı tanımlamak liberalizmi tanımlamaktan daha kolay değildir ve muhafazakârların inandığı şeyin, muhafaza etmek istedikleri şeyin ne olduğuyla ve bu şeyi kimin tehdit ettiğiyle ilgili bir konu olduğunun pek seyrek gözlendiği söylenemez. Yukarıda belirtildiği gibi, Louis Hartz, *Amerika'da Liberal Gelenek (The Liberal Tradition in America)* adlı eserinde, ABD'deki muhafazakârların, Britanya ve Avrupa'daki benzerlerinin aksine, kötü bir yolda olduklarını, çünkü muhafaza etmek istedikleri toplumun ve siyasal sistemin hep liberal bir sistem olmuş olduğunu; dolayısıyla, mizacen muhafazakâr olanların ideolojik liberaller olmak zorunda kaldıklarını iddia etmektedir (Hartz, 1955, s. 145-54). "Neo-muhafazakâr" olarak tanımlanan düşünürlerin çoğunun "neoliberal" olarak tanımlanmasının yerinde olduğu kuşkusuz doğrudur –ki genelde böyledirler. Ancak bu doğru olsa da, liberalizmin en iyi tanımının *reddettikleri* üzerinden yapılabileceği iddiası mantıksız değildir. Merkezî bağlılığı olan özgürlük, genellikle negatif bir nosyondur– özgür

olmak hapishanede *olmamak*, belirli bir meşguliyete bağlı *olmamak*, oy hakkından mahrum *kılınmamak* vb. anlamlarına gelir; liberalizmin tarihi ise muhtelif tiranlıklara karşı çıkışın bir tarihidir.

Mutlakçılık karşıtlığı

Bu ışık altında liberal tarihin devamlılığını anlamanın bir yolu liberalizmi mutlak otoritenin her biçimine karşı, devamlı bir protesto olarak görmektir. Liberal siyaset teorisi için bir başlangıç tarihi vermek bilindiği gibi zordur; ya da daha doğrusu Sokrates öncesi dönemden başlayarak her çeşit başlangıç tarihi vermek bilindiği gibi kolaydır. Fakat bu tarihlerden herhangi biri üzerinde mutabakata varmak bilindiği gibi zordur. Örneğin Britanya siyasetinde, Whig'lerin daha radikal olan üyelerinin kendilerine Liberal Parti ismini vermeleri 1860'ları bulmuştur. Yine de Locke'u ilk liberaller arasında saymamak tuhaf olurdu; tıpkı mutlak ve keyfî otoriteyi doğa durumunun ve herkesin herkesle savaşının tek alternatifi olarak savunurken, liberal bir teorinin çoğu bileşenini sağladığını kabul etmek istesek bile, Hobbes'u bir liberal olarak adlandırmanın saçma olacağı gibi.

Liberalizm her neyle ilgilenmiş olursa olsun, öncelikle mutlak ve keyfî iktidarı önlemekle ilgilenmiştir. Bu konuda yalnız değildir. İngiliz anayasal teorisi birkaç yüzyıldır herhangi birine mutlak iktidarı teslim etmek gibi görünen herhangi bir şeye karşı nefret dolu olmuştur. Ne parlamento, ne yargı ne de kral siyasal otorite tekeli hakkına sahip olmuştur. Gövdenin tutarlı olarak işlemesi için siyasi sistemdeki unsurların birbiriyle işbirliği yapmak zorunda olduğunu göstermek amacıyla siyasi gövde imgelemine başvurulmuştur. Mutlak yönetime karşı olan *liberal* husumeti, salt anayasalcı olmanın ötesinde liberal kılan şey ise, mutlak yönetimin üstünde uygulandığı kişilerin kişiliklerini ya da haklarını ihlal ettiğini öne süren liberal iddiadır (Locke, 1967, s. 342-8).

Bu argüman mutlak ve keyfî otoritenin, bir hükümet biçimi sayılamayacak kadar sivil toplumla tutarsız olduğu iddiasıyla birlikte Locke'un *İkinci İnceleme*'sini *(Second Treatise)*, yirminci yüzyıl liberalinin Nazi Almanya'sı ve Stalinist Rusya'nın totaliter rejimlerine karşı hissettiği küçümsemeyle ilişkilendirir. Liberaller hangi mutlak otorite biçimlerinin kabul edilemez olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Locke bir generalin savaş esnasında askerleri üzerinde mutlak otoriteye ihtiyaç duyduğunu ve kaçakları hemen vurabileceğini kabul etmiştir. Fakat bu keyfî bir otorite değildir –generaller

kaçakları vurabilir; fakat kaçakların ceplerinden altı peni bile almaya hakları yoktur (Locke, 1967, s. 379-80).

Locke savaş alanındaki askerlerin anayasaya göre yönetilme haklarını geçici olarak kaybettiklerini iddia etmiştir; diğer liberaller nice halkların hâlâ böyle bir hakkın var olmadığı bir siyasi gelişim seviyesinde olduklarını iddia etmiştir. J. S. Mill *Özgürlük Üzerine*'deki ilkelerin rasyonel tartışmadan yararlanamayan insanlar için geçerli olmadığını düşünmüştür (Mill, 1974, s. 69-70). I. Elizabeth ve Büyük Petro sırasıyla on altıncı yüzyıl Britanya'sında ve on sekizinci yüzyıl Rusya'sında haklı bir şekilde, hesap sorulamayan bir iktidar uygulamışlardır; Doğu Hindistan Şirketi'nin Hint tebaası üzerinde uyguladığı despotça iktidar da meşrudur. Öte yandan on dokuzuncu yüzyıl Britanya'sında işçi sınıfı, erkekler kadar bütün sınıflardan kadınlar da, tam sivil ve siyasal haklara sahiptir. Diğer liberaller ise koca koca halkları "çocuksu" olarak tanımlamaya pek istekli olmamışlar ve sömürgelerinde ikamet eden kişiler üzerindeki mutlak otoritenin diğer her mutlak otorite kadar savunulamaz olduğunu düşünmüşlerdir.

Mutlak iktidara liberal karşıtlığın arkasındaki düşünce birkaç katmana sahip olsa da karmaşık değildir. Bunlardan biri siyasi otoritenin sadece seküler amaçlar için var olduğudur; bu amaçlara yönelik olarak rasyonel, bilimsel bir tavır takınmalı, siyasi kurumlarımızı ve politikalarımızı araçsal ve etkili bir şekilde düzenlemeliyiz. Bu, negatif olarak liberallerin otoriteyi ne ilahi hak ya da karizmatik otorite teorilerindeki gibi Tanrı'nın sesi tarafından bahşedilmiş bir şey olarak, ne Marksist teorideki gibi tarihin diktesi olarak ne de Nazi teorisindeki gibi ırksal kader olarak gördükleri anlamına gelir. Otorite sadece bir toplumun, siyasal bir düzenin elde etmeye olanak sağladığı kısıtlı hedefleri –yaşam ve mülkiyet güvenliği ile mutluluk arayışı– elde etmesine olanak sağlamak için mevcuttur (Locke, 1956, s. 128-9).

Bundan çıkan sonuç kimsenin mutlak iktidar iddiasında bulunamayacağıdır; zira iktidar uygulama hakları bu kısıtlı hedefleri takip etme yeteneklerine dayanır. İlkini güçlendiren ikinci bir katman bu kısıtlı hedeflerin içeriğinin sadece söz konusu otorite altındaki tüm insanların, en azından antisosyal olarak ya da siyasi düzene bir tehdit olarak görünmeyen tüm insanların fikirlerini dikkate alarak belirlenebileceği fikridir. Herhangi birinin görüşlerini dışlamak bu görüşleri değersizleştirmek anlamına gelir; ayrıca liberalizmin bir ahlaki argüman olarak dayandığı iddiayı, özgür ve eşit olarak doğduğumuz iddiasını reddetmek anlamına gelir (Dworkin, 1985, s.

191vd.). Özgür insanlar olarak sadakatimizi vermek için ikna edilmemiz gerekir ve eşit insanlar olarak da geri kalan herkesle aynı şartlar altında olmamız gerekir. Bu devletin insanları dinlemesi gerektiği ve böylelikle eline herhangi türden bir mutlak iktidarı alamayacağı anlamına gelir (Rawls, 1971, s. 221-3).

Modern liberalizmin totaliterlik karşıtı enerjisinin büyük bir kısmını üçüncü bir unsur sağlar. Özgür ve eşit bireyler hukuki sistemde olduğu kadar, dar anlamıyla siyasi sistemde de özgür ve eşit bireyler olarak tanınmalıdır. Kendi amaçları için dernekler kurmaya ve çeşitli toplumsal, ticari ve entelektüel etkinliklerle meşgul olmaya özgür olmalılardır. Mutlak otorite vatandaşların yaşamı üzerindeki kontrolü diğer ikincil grupların liderleriyle paylaşmaya karşıdır ve isteksizdir. Gerçekten de yirminci yüzyıldaki totaliter devletlerin tarihi, bu devletlerin el sürebildikleri tüm diğer dernek ve kuruluşların bağımsız otoritesini her zaman yok etmiş olduklarını göstermektedir. Liberaller bir toplumun enerjisinin ve canlılığının bu ikincil bağlılıklardan geldiğine ve böylelikle de mutlak iktidarın hem bireylerin ahlaki kişiliklerine bir hakaret olduğuna hem de genel anlamıyla toplumun yaşamına zararlı olduğuna inanırlar (Dworkin, 1985, s. 193-200).

Teokrasi karşıtlığı

Locke'u Mill'le ve her ikisini de Rawls, Dworkin ve çağdaş liberal düşünürlerle ilişkilendiren mutlakçılık karşıtlığının kökenleri başka bir meseleden çıkar. Bu, seküler ve dinî otoritenin bir araya getirilmesine karşı duyulan liberal husumet ve vicdan hakkına duyulan liberal saplantıydı. "Liberal" teriminin siyasi bir bağlamda ilk kullanımının on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sındaki ruhban sınıfı karşıtlığı siyaseti bağlamında olduğu sıklıkla ifade edilmiştir. "Liberal" terimi birçok Roman Katolik için, "eğitim"i tanımlamak amacıyla kullanıldığı zamanlar dışında, bir hakaret anlamına gelmekteydi. Voltaire gönülden bir liberal değildi; fakat Katolik kilisesinin on sekizinci yüzyıl Fransa'sındaki baskıcı ve zalim iktidarına saldırırken attığı *"écrasez l'infame"*[2] çığlığı bütün Avrupa'da, ruhban sınıfı karşıtı liberallerin düsturu oldu.

---

[2] On sekizinci yüzyılda, kurumlaşmış dinin lağvedilmesini talep eden Ansiklopedistlerin sloganı: Kelime anlamıyla, "alçağı indirin". (ç.n.)

Liberalizm kilise ile devleti birbirinden ayırma ve Katolik kilisesinin Katolik ülkelerin siyasetindeki etkisini, çeşitli Protestan kiliselerin ortaya çıkmış oldukları ülkelerin siyasetlerindeki etkileri seviyesine çekme kaygısı duyan Avrupa fikirlerinin on dokuzuncu yüzyıldaki ilerleyişiyle ilişkilendirilmiştir. Özünde bu argüman, dinî hoşgörüden yana ve her türden dinî tekelin karşısında olan bir argümandı.

Zaman zaman hoşgörünün insanların dinî konularda hakikatin ne olduğunu bilmenin hiçbir yolu olmadığına ikna olduğu zaman ortaya çıktığı ve kuşkuculuğun meyvesi olduğu düşünülür. Fakat bu oldukça yanlıştır. Hobbes bir kuşkucuydu; fakat aynı zamanda sözde hoşgörü *haklarına* derinlemesine karşıydı. Liberal olmayan bir düşünür olarak kabul edilmesinin nedeni budur. Bir hak meselesi olarak hoşgörünün savunusu ya da reddi, liberali ve liberal olmayanı diğer her şeyden daha keskin bir şekilde ayırır. Hobbes'a göre, dinî öğretiler özel insanların seçimine bırakılmayacak kadar önemliydi; bu öğretiler entelektüel anlamda gayet saçma olsalar bile tutkuları körükleyip barışı tehdit etmişlerdi. Böylelikle tüm bu konularda kamuya açık olarak söylenebilecek ve söylenemeyecekleri düzenlemek egemenin görevi olmaktaydı; egemen bu görevi yerine getirmekte başarısız olursa barış bozulmuş olurdu –egemen ise tam da bu sonucu engellemek amacıyla vardı (Hobbes, 1991, s. 124-5).

Locke Hobbes'tan yaklaşık olarak otuz yıl sonra modern hoşgörü öğretisini ileri sürdü. Locke'a göre iki farklı alan vardı: Kutsal alan ile seküler alan. Locke ilk alanın ikincisine göre çok daha önemli olduğunu fakat aynı zamanda seküler otoritenin bu alanda işe yarayan bir şeyleri elde etmek için oldukça kudretsiz olduğunu düşünüyordu. Siyasi alan Locke'un *bona civilia*[3] olarak adlandırdığı şeyi, dünyevi barış ve güvenliğin varlıklarını, başka bir şekilde hayat, özgürlük, mülkiyet ve fiziksel iyilik olarak betimlediği şeyleri ele alıyordu (Locke, 1956, s. 128). Dinimizi nasıl yaşayacağımızı dayatmaya çalışan bir egemen, otoritesine mahsus olan sınırları aşmaktaydı. Diğer taraftan, seküler kanunu emretmeye çalışan bir kilise de otoritesinin sınırlarını aşmaktaydı. Devlet özünde gönüllü olmayan, mecburen itaat borçlu olduğumuz bir örgütlenmeydi; kiliseler ise özünde gönüllü ve muhtemelen çoğul örgütlenmelerdi.

Hobbes'un tersine Locke, sosyolojik perspektifi kullanmadan din olarak din üzerine ziyadesiyle düşünmüş olan dindar bir Hıristiyandı. Locke'u

---

[3] Latince. İyi vatandaş. (ç.n.)

tutkulu bir hoşgörü savunucusu yapan da buydu. Hoşgörüden yana ve kilise ile devletin iç içe geçmesine karşı olan argümanlardan biri tam olarak insanların –özellikle de on yedinci yüzyıl sonlarında yaşayan, Protestanlığa mensup insanların– vicdanla ilgili konularda ziyadesiyle hassas olmalarıydı. Birini aslında inanmadığı bir inancı onaylamaya zorlamak o kişinin en derin doğasına hakaret etmek anlamına geliyordu.

Hobbes sadece aklın ışığıyla din hakkında neredeyse hiçbir şey bilinemeyeceği için insanların vicdan konularıyla ilgili olarak kavga ettiklerini, dolayısıyla sadece barış uğruna ortak bir şeylerin öne sürülmesi gerektiğini iddia ederken, Locke Tanrı'nın gönüllü bir kabul ve gerçek bir inanç istediğini, böylelikle devletin bizi razı edebileceği herhangi türden bir zoraki kabulün Tanrı'ya olduğu kadar bireye de bir hakaret olduğu görüşüne bağlıydı (Hobbes, 1991, s. 260vd.; Locke, 1956, s. 132-3).

Diğer yandan hakiki din, devlet üzerinde hiçbir talepte bulunamaz. Bu, modern okuyucuların zor kabul edeceği bir görüştür. Locke bir grubun olağan ceza kanunuyla ihtilafa düşebilecek bir şey yapması için geçerli dinî bir nedenin var olmasının imkânsız olduğunu düşünmüştür. Nitekim Oregon eyaletinin peyote tüketimini yasaklamasından sonra, ABD Yüksek Mahkemesi'nin, ABD Anayasası'nın İlk Maddesinin sağladığı dinî özgürlük güvencelerinin, ABD yerlilerine dinî törenlerinde halüsinojenik uyuşturucu peyoteyi kullanma hakkı vermediğine karar verdiği 1990 tarihli dava hakkında, günümüz liberallerinin çoğundan farklı düşünürdü.

Locke Mahkeme'nin tarafını tutardı; fakat çağdaş liberallerin çoğu herhangi bir dinin gereklerinin bundan daha ağır basması gerektiğini düşünüyordu. Ayrıca Locke hoşgörüyü, siyasi düzeni tehdit etmeyen fikirlerle sınırlandırmıştı; modern okuyucular Locke'un talimatlarını takip eden bir toplumda ne Roman Katoliklerin ne de ateistlerin hoş karşılanacağını öğrendiklerinde genellikle çok şaşırırlar. İki durum için de argüman, bu öğretilerin *siyasi açıdan* tehlikeli olduğuydu: Ateistler sözlerini tutma ve düzgün davranma saiklerinden yoksunken, Katolikler Papa'ya dünyevi sadakat sunmuş oldukları için tâbi oldukları devletin yöneticileri tarafından güvenilemeyecek bir durumdadırlar (Locke, 1956, s. 157-8).

Bu, Locke'un seküler otoritenin uygulanabileceği konular ile uygulanmaması gereken konular arasına koyduğu keskin ayrımı yansıtmaktadır. Locke dünyevi devletlerin sadece ve sadece belirli basit görevler için var olduğunu savunmuştur –bu argüman ağırlıklı olarak dünyevi devletin işlevi-

nin gayet açık olduğu ve insanların ruhlarını kurtarmanın bu işleve dâhil olmadığı fikrine dayanır. Mill *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde farklı bir yol izleyip hemen hemen aynı sonuca varmıştır: Devletin işlevinin gayet açık olduğunu öne sürmemiştir; fakat bireysellik ile ahlaki ilerlemenin önemine inanan tutarlı bir faydacının, zor'un, özellikle de devletler tarafından uygulanan örgütlenmiş zor'un, sadece dünyevi çıkarları savunmak –her şeyden öte kendi özgürlüğümüzü ve güvenliğimizi korumak– için kullanıldığında meşru olduğunu kabul etmesi gerektiğini göstermiştir (Mill, 1974, s. 119vd.; Gray, 1983; 2000).

Mill'in argümanı, Locke'un argümanından daha inandırıcı değildir. Seküler ve ruhani otoritenin iç içe geçmesini, devletin ulusal bir kiliseyi ve dinî hiyerarşiyi desteklemesini ve dinî hiyerarşinin de siyasi liderlerin otoritesini devam ettirmesini destekleyen biri, sadece bireyselliğe kendi içinde hiçbir değer atfedemez ve genişletilmiş özgürlüğün ahlaki ilerlemeye değil de ahlak bozukluğuna yol açacağına inanır. Ruhani ve seküler otoritenin bu temelde birliğini talep eden birine, *ex hypothesi*[4] olarak kabul edilmemiş ideallere hitap ederek değil de ampirik bir düzlemde yanıt verilmelidir. Liberaller yirminci yüzyılın ikinci yarısında genellikle Locke'a ve Mill'e nazaran daha az retorik ve daha fazla pratik olan bir yol izlemişler ve din devletleriyle aynı soydan gelen totaliter rejimlerin iki büyük sorunu olduğunu ileri sürmüşlerdir. İlk sorun, bu devletlerin hedeflerine ulaşmak için nahoş miktarda güç kullanmalarıdır. Bir devletin vatandaşlarının gerçekten kurtarılmış olup olmadığını, beyan ettikleri komünistliklerinin hakiki olup olmadığını, Nazi partisine gerçekten sadık olup olmadığını söylemek çok zor olduğu için, muhaliflere verilen cezayı artırmak ve ibret amacıyla acımasız cezalandırma eylemlerinde bulunmak cazip gelmektedir; fakat bu eylemler rejime gerçek bir sadakat sağlamaya çok az katkıda bulunmaktayken, gözdağı verdikleri halkın nefretini düşününce yöneticilerin güvensiz hissetmelerine çok daha fazla katkıda bulunmaktadır (Arendt, 1968).

İkinci sorun, bu tür rejimlerin etkisiz olmasıdır: Gerçek, tam teşekküllü bir savaş verirken etkili olabilirler; fakat ekonomik anlamda, kutsal ile dindışı olan arasındaki işbölümünün yaklaşık olarak Locke'un önerdiği şekilde saygı gördüğü liberal toplumlardan daha az etkililerdir. Her şey hesaba katıldığında, bu düşünceler sağlam temellidir; fakat bu pratik argümanın, liberalin en derin inançlarını yansıtıp yansıtmadığı şüphelidir. Liberallerin tota-

[4] Latince: Daha önce önerilen hipoteze göre. (ç.n.)

liter rejimlerin kötülüğüne ve bu nedenle General Franco'nun İspanya'sının temsil ettiği türden otoriter ruhani rejimlerin kötülüğüne bundan daha hararetli şekilde karşı çıktığını tahmin edebilmek zor değildir. Bu tür rejimlere hararetli karşı çıkışları Locke'un itirazıyla hemen hemen aynı çizgide ilerler; zira kişiliğin ihlal edilmesine dair modern nosyonlar sekülerleştirilmiş bir şekilde Locke'un herhangi bir bireye bir inancı dayatmanın hem o bireye hem de yaratıcısı olan Tanrı'ya bir hakaret olduğunu öne süren görüşünü yansıtmaktadır (Rawls, 1971, s. 205-11).

Kapitalizm karşıtlığı

Despotizm, teokrasi ve bu ikisinin totalitarizmde yansımasını bulan modern birlikteliğine olan nefretin tarihi uzun bir tarihtir. Liberalizmin üçüncü antipatisi ise daha kısa bir tarihe sahip. On dokuzuncu yüzyıl ortasından günümüze kadar liberalizmin bir dalı kapitalizmi özgürlüğün düşmanı olarak görmüştür (Mill [1848] 1965, s. 7669; Dewey [1931] 1984). Bu liberalizmin tarihinde büyük bir zıddına yönelime işaret eder. On dokuzuncu yüzyıl başına kadar liberalizmi kapitalizmin karşısına koymak gibi bir şeyin söz konusu olmadığını söylemek yetersiz bir değerlendirme olmaz. Bireyleri gelenekten özgürleştirmiş, bireylerin doğal haklarında ısrarcı olmuş ve mesleklerin doğuma değil de "yeteneğe açık olması gerektiği"ni talep etmiş olan fikirler ve kurumlar hareketi kusursuz bir bütündü.

Kişi nasıl kendini düşünmek durumundaysa, aynı şekilde kendisi için çalışmak durumundadır da; nasıl toplum, her kişi kendi fikirleri ve ahlaki inançları için sorumluluk aldığında ilerliyorsa, herkes kendi ayakları üstünde durduğunda ekonomik yönden de gelişecektir. Bunun ne dereceye kadar bu hâliyle kapitalizmin net ifade edilmiş bir savunusu olduğu tartışılır; "kapitalizm" teriminin kendisinin genel kullanıma girmesi on dokuzuncu yüzyıl sonlarını bulmuştur ve proletarya olarak adlandırılacak bir sınıfa sahip olmayan, büyük çoğunluğun hâlâ kırsal kesimde yaşayıp tarımla uğraştığı ve kendilerini "kapitalist ekonomiler"den ziyade "ticaret toplumları" olarak gören toplumları kapitalist olarak nitelemenin ne kadar uygun olduğuna karar vermek zordur (Smith, 1976, s. 399-403).

Dahası, kişinin mülkünü istediği gibi kullanmasıyla, istihdam etmeye istekli herhangi biri için çalışmakla ve siyasal topluluğun güvenliği ile ahlakına alenen zarar vermeyen herhangi bir amaç için herhangi biriyle sözleşme yapmakla ilgili hakların çoğu, kasıtlı olarak liberal tipte bir yasamayla değil,

İngiliz örfi hukukuna başvuran yargıçlar tarafından peş peşe verilen kararlarla ortaya konulmuştur. Buna rağmen liberalizm ile özel mülkiyet ve sözleşme özgürlüğü kuralı arasında aşikâr bir yakınlık bulunmaktadır. Bireyin doğal hak gereği, ya da bununla eşdeğer bir şey gereği kendisi, yetenekleri ve mülkü üzerinde egemen olduğunu öne süren liberal görüş sınırlı devlet, hukukun üstünlüğü, bireysel özgürlük ile aynı anda kapitalist bir ekonominin de temelidir.

Fakat mülkiyetin zararsız ya da yararlı bir şekilde olduğu kadar baskıcı bir şekilde de kullanılabileceği başından beri ortadaydı. Mülkiyet sahiplerinin hakları ile kırsal kesimde yaşayan işçilerin –odun kesme ya da hasat sonrası ekin toplama ya da küçük av hayvanları avlamaya dair örfi hak talepleri gibi– geleneksel hak talepleri arasındaki çatışmanın haricinde, büyük mülkiyet sahibinin mülküyle uygun gördüğünü yapma özgürlüğü ile işçilerinin ya da rakiplerinin onunla adil bir anlaşmaya yakın bir şey yapabilmesinin imkânsızlığı arasında daha genel bir çatışma bulunmaktadır. Bir zamanlar girişimciyi mantıksız ya da baskıcı yönetimden özgürleştirmek nasıl zorunlu idiyse, on dokuzuncu yüzyılda işçi ve tüketiciyi kapitalistin tiranlığından özgürleştirmenin zorunlu olduğu fikri ön plana çıkmaya başlamıştır (Hobhouse [1911] 1964, s. 22-4, 82-4; Green, 1892, s. 366-70).

Mill modern ücretli işçinin gerçek meslek seçim şansının antik çağdaki bir köleninki kadar az olduğunu öne sürmüştür. Bu düşünceyle, güç dengesini azıcık da olsa eşitleyebilmek için çalışan insanların örgütlenip sendika kurma hakkını savunmuştur. T. H. Green ve L. T. Hobhouse daha ileri gidip kapitalizmin, kurbanlarının hem sağlığını hem de öz saygısını yok eden içkili mekânların yaygınlaşmasıyla örneklenebilecek şekilde, sıradan insan üzerinde bir tür ahlaki tiranlık kurduğunu iddia etmiştir (Green, 1892, s. 380-5). Britanya'da 1908-16 Asquith hükümetinin sosyal politikaları, ABD'de İlericilerin talepleri ve Franklin D. Roosevelt'in 1932 yılında seçilmesi sonrasında Demokratik Parti'nin pratikleriyle örneklenebilecek olan "Yeni Liberalizm"in birçok pozitif amacı vardı; tek negatif varsayım işçinin, kapitalistin iktidarından özgürleşmesi gerektiğiydi. Yirminci yüzyıl sonundaki muhafazakârların "neoliberaller" olarak nitelenmesindeki görünüşteki paradoksu açıklayan budur. Mülkiyet haklarının çağdaş savunusu iki yüz yıl önceki gibi taşınmaz mülkiyetin ticari ve endüstriyel sermayeye karşı savunusu değil, on dokuzuncu yüzyıl *laissez-faire*'inin ve ticari ve endüstriyel sermayenin mülkiyet haklarının modern reformcular karşısında savunusudur.

Liberal Reçeteler

Karşıtları bağlamında ifade edilen bir liberalizm tanımı sadece görünüşte derli topludur. Liberalizm despotizmin ve ruhban sınıfının karşısında yer alır ve bu kötülüklerin, totalitarizmin sapkın tezahürleri de dâhil olmak üzere, yirminci yüzyıldaki tezahürlerine düşmandır. Fakat nasıl klasik ve modern liberalizmler arasında bir gerilim bulunuyorsa, kapitalizm yanlısı ve karşıtı liberalizmler arasında da aynı gerilim yeniden ortaya çıkmaktadır. Ve nasıl çoğu liberal refah devletinin hedeflerini kısıtlı, meşru devletin bekasını tehdit edecek noktalara kadar takip etmeyi istemiyorsa, kapitalist bir ekonominin işleyişini de merkezî planlı bir ekonomiye dönüşeceği noktaya kadar kısıtlamak istemeyecektir. Liberal isteklerden de yola çıksak, liberal antipatilerden de yola çıksak, aynı ihtilaflara varıyoruz.

Entelektüel olarak cazip ve siyasal olarak sorumluluk sahibi bir konum bulma isteği liberalleri ne istediklerini bilmemek ya da kararsız olmak suçlamalarına maruz bırakmaktadır. Liberaller ise dünyanın incelikli bir şekilde ele alınması gereken karmaşık bir yer olmasının kendi suçları olmadığı yanıtını verir. Bu yanıta dayanak sağlamanın bir yolu hem liberalizmin, özgürlüğün karşı karşıya geldiği tehditlere düşman oluşunun nedenlerini hem de bu tehditlerin zaman içerisinde çeşitlenmesinin nedenlerini açıklayan pozitif liberal teoriyi sunmaktır.

Bireyler için bir teori

Liberalizmin dikkatini siyasi kurumlarla sınırlandırması gerektiği önerisine rağmen, liberalizm bireyler için bir iyi yaşam teorisi olarak ve içinde bu yaşamı sürdürebilecekleri toplumsal, ekonomik ve siyasi düzenlemelere dair bir teoriyle bağlantılı olarak en iyi şekilde anlaşılır. John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*'nde kendimizi herhangi belirli bir "iyi yaşam" görüşüne adamadan kurumsal tasarım için bir liberal teori inşa etmemiz gerektiği görüşü lehine ikna edici bazı argümanlar sunmaktadır; son tahlilde ikna edemeyişi ise neden daha geniş bir teoriye ihtiyaç duyduğumuza dair çok şey söyler.

Rawls, büyük fakat keskin tartışmalara açık olan din ve kişisel ahlak konularına ilişkin olarak nötr temeller ararsak, liberal siyasi ve ekonomik kurumların lehine bir mutabakat arayışının daha pürüzsüz gideceğini iddia eder (Rawls, 1989, s. 233-8; 1993). Ancak eleştirmenler Rawls'un "iyi yaşam"a dair minimalist varsayımlarının tamamen liberal kaldığını dile ge-

tirmişlerdir –Rawls köleliğin ağza alınmaz bir kötülük olduğunu, vicdani inancın bastırılmasının hiçbir rasyonel kişinin Engizisyon'un kurbanlarından biri olma riskine rağmen Engizisyon'un başında olma şansını kabul edemeyeceği kadar kabul edilemez olduğunu ve meslek ile yaşam tarzına dair seçim özgürlüğünün yaşamın anlamlı olması için şart olduğunu gayet tabii bir şey olarak kabul etmektedir.

Aynı eleştirmenler Rawls'un öne sürdüğü adalet ilkelerinin tamamıyla herkese değil, özellikle kendilerine ve hayatlarının anlamına yirminci yüzyıl sonuna özgü bir kavrayışıyla bakan kişilere uygun olduğunu ifade etmişlerdir. Rawls'un dayandığı, insan doğası ve insanın iyiliği öncüllerinin zayıflığı, Rawls'un bilahare kabul etmeye yanaştığı gibi her kişinin kendi ahlaki kaderine hükmettiğini ve başkalarının bunu dayatamayacağını öne süren son derece liberal düşünce kadar kuşkuculuk ya da ahlaki kanaat yokluğu göstermez (Rawls, 1975; 1993).

Her halükârda, bireyler için bir öğreti olarak görülen liberalizm Immanuel Kant, Wilhelm von Humboldt, J. S. Mill, Bertrand Russell ya da John Dewey'den ödünç alınabilecek olan terimlerle anlaşılabilir; zira çeşitli formülleştirmeler aynı noktaları yakalamaktadır. İşin özü, bireylerin kendi kendilerini yarattığı, hiçbir tekil iyinin başarılı bir kendi kendini yaratışı belirlemediği ve kişinin kendi yaşamı için sorumluluk almasının ve hayatıyla yapabildiğini yapmasının liberaller tarafından anlaşılan iyi yaşamın bizzat bir parçası olduğudur. Dewey bunu deneyselcilik olarak nitelendirmiş; Kant Aydınlanma ruhu olarak tanımlamış, Mill temel amacın insan doğasını tüm çeşitliliği içinde geliştirmek olduğunu iddia etmek için von Humboldt'tan yararlanmıştır (Mill, 1974, s. 121-2; Dewey, 1984, s. 114-20; Kant, 1991, s. 53-4).

Liberalizmin olumlu ve cazip noktaları, liberalizm öncesi ya da liberalizm karşıtı görüşlerle kıyaslandığında daha net bir hâl almaktadır. Özdisiplin çoğunluğun iyisiyle ilgilidir; çünkü bir kenara çekilip başarılarını ya da başarısızlıklarını değerlendirmeye olanak sağlayan öz-denetim olmadan hiç kimse "yaşama konusunda deney" yapamaz; birçok Hıristiyan yazar ve bu yazarlardan önce de Platon tarafından methedilmiş olan disipline boyun eğmek kendi içinde bir iyi değildir (Plato, 1941, s. 127-40).

Kişinin ülkesine ve yurttaşlarına bağlılığı çoğunluğun iyisiyle ilgilidir; çünkü sadakat ve güçlü bir ortak duygu arka planı olmadan insani erdemlerin çok azı gelişme gösterecektir; "haklı da olsa haksız da olsa benim ül-

kem" illiberal bir duygudur; bireysel otonomi idealleriyle çelişen vatansever duygulara gömülmüş olmaya işaret eder.

Platon demokratik Atina'yı çeşitliliğe ve farklılığa bağlılığı yüzünden kınamıştı; liberaller ise Atina'yı çeşitliliğe ve farklılığa kendi içinde iyiler olarak yeterince açık olmayışı yüzünden kınamaktadır. Perikles'in meşhur cenaze konuşması Atinalıları diğer insanların istedikleri gibi yaşamalarına izin vermeye istekli oluşları için övmekte fakat insani bir iyi olarak farklılığa karşı olumlu hiçbir ilgi göstermemekte, kadınların kamusal yaşamda yeri olduğunu reddetmekte ve siyaseti herhangi bir özel iyiden daha yüksek bir konuma yerleştirmektedir. Liberaller genellikle kamu yararını överler ve çoğu liberal, kriz anında özel kaygılarımızı bir kenara bırakmamız ve ülkemiz için elimizden geleni yapmamız gerektiğine her halükarda katılacaktır. Fakat aynı zamanda bunu bir iyinin bir diğer iyi için *feda edilmesi* olarak görecektir. Öte yandan Perikles özel hayatın iyilerini kamusal hayatın iyilerinden çok daha aşağı bir konuma yerleştirerek klasik ideale sadık kalmıştır (Thucydides, *Peloponnessos Savaşları*, s. 143-51).

Liberalizmin "insan için iyi yaşam"a dair sadece bir tane olumlu tasviri olmadığı doğru. Doğru, çünkü liberaller çoğunlukla ampirist olmuşlardır ve bireysel gelişime neyin vesile olduğunu ancak deneyimin açığa çıkarabileceğine inanmaya meyletmişlerdir; ayrıca liberaller sıklıkla çoğulcu olmuşlardır ve otonom bireylerin epey çeşitli ve oldukça farklı ve fakat eşit derecede iyi olan hayatlar seçebileceklerini düşünmüşlerdir (Berlin, 1969, s. 172-4; Crowder, 2004). Eleştirmenlerin sıklıkla iddia ettiğinin tersine liberaller seçimi tek mutlak iyi seviyesine yükseltmez; hiçbir liberal suçla dolu bir hayatı sırf suçlu bu hayatı seçmiş olduğu için alkışlayacak değildir. Ancak birçok liberalin hayranlık duyduğu türden otonom bireyin sadece seçim gücünü kullanarak tamamen otonom bir varlık hâline gelebileceğini düşünmüş olduğu doğrudur. Kimileri şanslıdır ve çok fazla alternatif denemeden kendilerine uyan şeyi bulabilir; diğerlerinin ise daha fazla araması gerekebilir. Fakat bir seçim yapıp o seçime bağlı kalmaktan aciz bir kişinin mutlu bir hayat sürmesi düşük bir ihtimaldir.

Bu görüş tartışmasız bir görüş değildir ve birçok eleştirmene itici gelir. En iyi olanların geri kalanlarımız için hayatın kuralını koyduğu düzenli bir evren görüşüne uzaktır; aristokrasi karşıtıdır, Platoncu koruyucular, Aristotelesçi aristokratlar ve Katolik Hıristiyan geleneğin kurtarılmak için yapılması gerekenleri biliyor olma iddiası inancına zıttır. Aksine, çoğu insanın pek düşünmeden akranlarının alışkanlıklarını ve geleneklerini takip ederek

yeterince iyi durumda olacağına inanan biri için fazla zahmetlidir. İnsan ırkının özünde ahlaksız ve günahkâr olduğuna inanan biri için fazla iyimserdir. Liberaller sadece kötü doğamızın denetimden çıkmasını engellemeye çabalamazlar, gelişim için de çabalarlar. Joseph de Mäistre ve Georges Sorel gibi yazarların bu görüşü yermemiş olmaları hiç ikna edici değildir.

Diğer taraftan bakıldığında, liberalizm kendi öncülleri hakkında yeterince ciddi olmadığı için eleştirilebilir. Nietzsche herkesin bir seçimi iyi kılan şeyler ve bir yol yerine diğerini seçmenin neden iyi olduğu hakkındaki fikrini paylaşacağını varsaydıkları için liberallerin seçimi ciddiye almadıklarını iddia etmiştir. Nietzsche'nin varoluşçu gelenekteki takipçileri de esasen aynı noktayı dile getirmişlerdir. Daha önce de gözlemlendiği üzere, liberaller, otonominin değerini abarttıklarından şikâyet eden eleştirmenler ile insan özgürlüğünün bir başarıdan ziyade bir lanet ve ıstırap kaynağı olduğunu anlamadıklarından şikâyet eden eleştirmenler arasında düzgün bir yol bulma çabalarında en kötü ihtimalle belirsiz, en iyi ihtimalle kararsız görünebileceklerinin rahatsız edici şekilde farkındadırlar. Aristoteles'in bu konulara dair hakikatin aşırılar arasındaki ortada bulunacağı iddiasına bel bağlayacağımız günler geride kaldı; fakat bir liberal her halükârda, hakikatin, liberalizmin yerleşmiş olduğu aşırılar arasındaki ortadan ziyade aşırılarda yattığını varsaymak için yeterli nedenimiz olmadığını ileri sürebilir.

Toplum için bir teori

Liberalizmin topluluğun rolünü küçümsediği sıkça yöneltilen bir suçlamadır. Geçtiğimiz elli yıl boyunca bu sürekli dile getirilen bir nakarat hâlini almıştır; fakat 1800'lü yılların başındaki felsefi radikalizm eleştirilerinin ve 1800'lü yılların sonundaki felsefi idealistlerin suçlamalarının bir kopyasıdır. (Sandel, 1982, *muhtelif yerlerde*). Bu suçlamaya karşı bir yanıt olarak topluluğun rolünü külliyen ciddiye alan liberaller sıralanabilir: Bu isimler arasında de Tocqueville, Mill, T. H. Green, L. T. Hobhouse, Emile Durkheim, William James ve John Dewey sayılabilir. Bu, liberalizmin liberal bir toplum teorisine sahip olup olmadığı, hatta sahip olup olamayacağı sorusuna verilecek yanıtın sadece başlangıç noktasıdır. Yanıt, açıkça sahip olabileceği ve aslında olduğudur. Aslında liberallerin sadece üyelerinin hayatlarını şekillendirme ve yönlendirme yollarından ziyadesiyle etkilendikleri için toplumun bu hayatlara ket vurmamasını ve tahrif etmemesini sağlamaya bu kadar istekli oldukları ileri sürülebilir.

Sosyologlar geçmişte rakiplerinin toplumun sözleşmeci bir tarifine bağlı olduklarını iddia ederlerdi; rakiplerinin toplumun kökenlerinin kelimenin tam anlamıyla bir tür anlaşmaya dayandığına inandığını kastederlerdi. Çağdaş hiçbir liberalin bu türden bir şey düşünmeyeceği ortada olsa da, liberallerin toplumu sanki bu tür bir sözleşme söz konusuymuş gibi düşünmeyi aydınlatıcı bulduğu doğrudur. Grubun birey üzerindeki otoritesi mutlak değildir; sadece bireylerin bu otoriteyi kabul ettikleri bir anlaşmanın varsayımsal maddelerine kadar uzanır (Nagel, 1991, 33vd.). İhtilaf konusu olan, anlaşmanın maddeleridir. Mill, *Özgürlük Üzerine* adlı denemesinde bunu esasen bir kendini koruma anlaşması olarak ele almıştır. Toplum, bir bakıma, bireylere kendi şahıslarına ve mülklerine karşı olan saldırıları savuşturmak için bütün grubun gücünü ödünç veren bir aygıttı (Mill, 1974, s. 119-22).

Bu, toplumun sadece baskıcı otoritesini kapsamaktaydı. Liberal bir toplumun, üyelerine hangi kuralları gereğince uygulayabileceği sorusunun ötesine geçerek, liberal bir toplumun neye benzeyeceğini düşünmek daha tuzaklı bir konuydu. Liberalizm, tıpkı bireyin varoluşuna anlam veren değerlere dair sunduğu açıklamada olduğu gibi, zengin bir açıklama sunmak konusunda seçime yüklenen değere olan bağlılığı tarafından bir dereceye kadar engellenir. Liberallerle dolu bir toplumun, tüm üyelerinin varoluşlarını geliştirmeye adanmış gönüllü birliklerle dolup taşacağını söyledikten sonra geriye söyleyecek pek bir şey kalmıyor. Bir liberalin, pul koleksiyoncularının bir araya gelip hobilerini tartışmasının, pul değiş tokuşu yapmasının, ilgi alanları hakkında dergiler takas etmesinin vb. hoş bir şey olduğunu düşüneceğini kabul edebiliriz; fakat liberal bir filateli teorisi öne sürmek hayal gücünün sınırlarını zorlar.

Liberaller filateliyi zorlaştıracak bir rejime güçlü bir şekilde itiraz edeceklerdir –bu, özgürlüğe anlamsız bir müdahale olacaktır– ve devletin filateli cemiyetlerinin kurulmasına geçici bir mali destek sağlayarak gereğince yardım edip edemeyeceği sorusu üzerinden kendi aralarında bölüneceklerdir; zira liberaller sanat, eğitim ve yüksek kültüre devlet yardımı konusundaki yaklaşımlarında, hep kendi aralarında bölünmüşlerdir. Bunun ötesinde, liberal ilkelere bağlı bir toplumun aslında neye benzeyeceği sorusuna verilen liberal yanıt, yanıtın söz konusu topluma bağlı olacağıdır. Birçok kilise olabilir ya da hiçbir kilise olmayabilir; birçok farklı eğitim sistemi olabilir ya da yalnızca tek bir eğitim sistemi olabilir; işe yarar bir toplu taşıma sistemi olabilir ya da olmayabilir; önemli olan, bu sonuçlara ulaşma sürecinde üyelerin

insan hakları ve bireysel özgürlüğüne saygı gösterilmiş olmasıdır. Liberalizm özellikle özgür bireylerden oluşan bir toplum vizyonunun uygulanışının içereceği ekonomik düzenlemeler açısından ortaya çıkacak sonuçlarla ilgili olarak agnostiktir. Çok fazla devlet denetiminin ve istihdam üzerinde devlet tekelinin özgürlüğü tehdit edeceği şüphe götürmez (Rawls, 1971, s. 377vd.). Zenginlerin siyasetçileri satın almasına olanak sağlayan bir kapitalizm de aynı şekilde özgürlüğü tehdit eder. Uygulanabilir en iyi rejimin nasıl olacağı, deneyle ilgili bir meseledir.

Devlet için bir teori

Toplum için geçerli olan, devlet için de aynı şekilde geçerli değildir. Toplum hem resmî olmayan hem de resmî olan birliklerin alanıdır; kamuoyunun bir miktar zorlayıcı rol oynadığı bir alandır. Fakat gönüllü birlik oluşturmak için de gayet büyük bir faaliyet alanı bulunur; toplum tabiri caizse daha küçük toplumlardan oluşan bir çoğulluktur. Devlet esasen zorlayıcı bir şekilde kabul ettirilen işbirliği alanıdır ve özü itibariyle hiçbir rakibi ya da alternatifi yoktur. Liberal bir devletin hukukun üstünlüğü ilkesine uygun bir şekilde faaliyet göstermesi gerektiğini söylemeye lüzum yok: Vatandaşlarıyla muhatap olurken mümkün olduğunca az zor kullanması gerektiğini de söylemeye lüzum yok. Daha heyecanla tartışılan konu ise liberalizmin belirli bir devlet biçimini gerektirip gerektirmediğidir.

Tarihsel olarak liberaller bir dönem, liberalizmin demokrasi tarafından tehdit altında olduğunu, başka bir dönem ise liberalizmin demokrasiyi zorunlu kıldığını düşünmüşlerdir. Liberalizmin hep bağlı olduğu şey ise *anayasal* devlettir. Liberal bir rejimin muhafazasının, devletlerin aksi takdirde kabul edilemez olacak olan yetkileri ele almasını gerektirebileceği olağanüstü hâller dışında, hukukun üstünlüğü ilkesinin gerektirdikleri, devletlerin iktidarı elde ediş ve uygulayış biçimlerine kadar uzanmaktadır. Bunun nasıl elde edildiğinin ise sabit bir yanıtı yoktur. Devletlerin kamuoyu ile seçmene karşı duyulan korku sayesinde liberal kaldıklarını öne süren Britanya'ya özgü görüşün, yazılı bir anayasa ile resmî Haklar Beyannamesi'nin eşsiz biçimde etkili olduğunu öne süren ABD'ye özgü görüşten az çok daha ikna edici olup olmadığı, sürmekte olan bir tartışmadır. Bağımsız yargı, çeşitlilik içeren özgür basın gibi kurumsal aygıtların ve ABD Temel Özgürlükler Konseyi gibi muhtelif gözlemci örgütlerin hepsinin yararlı olduğu ve hem ABD anayasalcılığının resmî korumasına hem de istibdada karşı kâğıttan

bariyerlerden daha fazlası olan liberal fikirli vatandaşlara ihtiyaç olduğu görüşü ziyadesiyle ikna edicidir (Madison, 1987, Belge 48, s. 309).

Bu, beraberinde, liberalizm ile demokrasi arasındaki bağı ek bir analize tabi tutmayı getirir. Eğer demokrasi çoğunluğun egemenliğiyle ilgili bir meseleyse, çoğunluğun genel olarak liberal görüşleri onaylayıp onaylamayacağı olumsal bir meseledir. Eğer onaylarsa liberal bir demokrasi olacaktır, onaylamazsa olmayacaktır. Çoğunluğu dizginlemek için sağlamlaştırılmış bir Haklar Beyannamesi gibi çeşitli aygıtlar kurgulanabilir; fakat bu tür aygıtların tümü demokrasiyi kısıtlayarak liberalizmi gözetirler. Çoğunluğun otoritesini kısıtladıkları ölçüde demokratik olmayan bir doğaya sahiplerdir. Her şey hesaba katıldığında bu görüş, demokrasinin çoğunluğun tiranlığı hâline gelmesini engellemek için kendi çağlarında yeni filizlenmeye başlamış olan demokrasiyi uygun bir şekilde eğitmeye can atan Jefferson, de Tocqueville ve Mill'in görüşüydü (de Tocqueville [1835] 1964, s. 269vd.; Mill, 1974, s. 62vd.).

Alternatif görüş ise liberalizmin demokrasiye derinden bağlı olduğu ve illiberal demokrasinin demokrasi bile olmadığıdır. Her birey, içinde bulunduğu toplumu etkileyen kararlara iştirak etme hakkına sahiptir. Kimse sesinin duyulmadığı bir şekilde yönetilmemelidir; zira bu onun insan haklarının, özgür ve eşit bir toplum üyesi olarak muamele görme hakkının ihlalidir (Dworkin, 1985, s. 193vd.). Çoğunluğun egemenliğinin özgürlükle uyumsuz olabileceği itirazına karşı verilen ince yanıt ise çoğunluğun *otoritesinin*, iktidarından farklı olarak, kendini sınırlayıcı bir doğaya sahip olduğudur. Örneğin başkalarının haklarını ihlal eden bir temelde oy kullanma hakkını iddia edemeyiz. Bu görüşe göre bir Haklar Beyannamesi çoğunluğun otoritesini, bu otoritenin ne olduğunu açıklamak dışında kısıtlamaz. Liberal demokrasi kişinin yeni yeni şanslı olduğunda gerçekleştirebileceği bir şey değildir; meşru tek demokrasi liberal demokrasidir.

Bu iki kavramsallaştırma arasında nasıl bir karar verirsek verelim, liberal devlet sınırlı devlet olmalıdır. Vicdan özgürlüğü, meslek seçme özgürlüğü, mahremiyet ve aile hakları hep birlikte devletlerin yapabileceklerine sınırlar koyar. Bununla birlikte, sınırlı devlet faal bir devlet olabilir, bu hakları garanti altına almak devleti meşgul edecektir. Daha da önemlisi, liberal devletler seleflerinin illiberal düzenlemesinin çoğunu miras olarak alacaklardır. ABD'deki ırksal ve cinsel ayrımcılığı ortadan kaldırmak ne çabuk ne de kolay olmuştur. Birleşik Krallık'ta miras alınmış olan ayrıcalıkların etkilerini azaltma çabası yeni yeni başlamıştır. Liberalizmi ciddiye alan bir devlet,

özellikle de hedeflerini yasal kanallar aracılığıyla takip etmesi gerekeceği için meşgul bir devlet olacaktır.

"Klasik" ve "modern" liberalizm biçimlerinin savunucuları bu noktada hemfikir olabilirler. Her ikisi de tekelcilerin avantajlarından şikâyetçidir. Cinsel ve ırksal ayrımcılık ile miras alınmış konumun getirdiği avantajlar da tekellerin kötülüğünü paylaşır; zira bu, yararlanan taraflara hak edilmemiş avantajlar sağlarken kurbanlara hak edilmemiş dezavantajlar getirmektedir. "Klasik" liberaller "eşit şartlar" sağlandıktan sonra bu şartların eşit kalacağını varsayıyor olabilirler. Öte yandan modern liberaller bu eşit şartların daimi dikkat gerektireceğini düşünürler. Kesinlikle doğrudur, modern liberaller eşit fırsatın "eşit" kısmını vurgularken selefleri, belki de, "fırsat" kısmına vurgu yapmakta ve başka hiçbir tür eşitlikten özellikle hazzetmemektedir. Yine de sınırlı devletlerin atıl ya da tembel devletler olmak zorunda olmadığı fikrinden vazgeçilmez.

Uluslararası topluluk için bir teori

Geçtiğimiz yirmi yıl içinde liberal düşüncenin iki farklı yönü ön plana çıkmıştır. Bunların her ikisi de bir anlamda "uluslararası" ya da "kozmopolitan" liberalizmin kesitleridir; fakat birbirlerinden oldukça farklıdır. Biri küresel ya da uluslaraşırı adil paylaşım konusudur; bu kimi eleştirmenlere göre John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi'ndeki* eksiklikten hareketle ortaya çıkmıştır. Belki de buna bir eksiklik demek hata olacaktır: Rawls daha sonra, bir taraftan liberal bir devletin illiberal devletlerle kurması gereken ilişkilerin biçimleri, öte yandan ekonomik olarak işlevsiz olan devletler hakkında uzun uzun yazmış olsa da, liberal demokratik bir refah devletinin ahlaki temeline dair sunduğu izahı herhangi bir şekilde ulus-devletin ötesine genişletme çabasına açıkça karşı çıkmıştır (Rawls, 1999). İkincisi bazı yazarların "liberal emperyalizm" ya da "liberal müdahalecilik" olarak adlandırdığı konudur; başka bir devletin içişlerine müdahale etmek için yeterli askerî güce sahip olan liberal bir devletin hangi koşullar altında ve hangi amaçlar için böyle bir müdahaleyi gerçekleştirebileceği sorusunu ortaya atar. Bu bütünüyle yeni bir soru değildir. On dokuzuncu yüzyıl Batı emperyalizminin "medenileştirme misyonu" bağlamındaki savunusu, müdahalenin ne zaman meşru olduğuna olmasa da, emperyal otoritenin yeni bir bölgenin denetimini ele geçirdiğinde ne yapacağına her halükârda bir yanıt sunmaktadır.

Yeterince yayılmış bir uluslararası adil paylaşım görüşü, ekonomik olarak tamamıyla beceriksiz olan bir devletin vatandaşları üzerindeki otoritesini kaybetmiş olduğu ve dış bir gücün tasarlayabileceği, daha iyi herhangi bir düzenlemeyle değiştirilmesi gerektiği sonucuna varabilecek olsa da, bu iki konu en iyi şekilde ayrı ayrı ele alınır. Ancak, eğer Rawls'un liberal bir toplum dâhilindeki adalet tarifi çekiciyse, bu tarifi uluslararası olarak uygulamanın cazip olacağının farkına varmakla işe başlamak daha açık bir güzergâh sunar. Rawls haysiyetli bir varoluş için, eşitsiz bir paylaşımın en kötü durumda olanların çıkarına olacağı durumlar dışında kaynakların eşit olarak bölüştürülmesi gerektiğini savunmuştur. Adil bir düzenleme, en kötü durumda olanların mümkün olduğunca iyi durumda olup olmadıkları sorgulanarak sınanmaktadır. Kimi yazarlar, derhal, bu adalet standardının neden küresel olarak uygulanmaması gerektiği sorusunu sormuşlardır (Pogge, 1989). İlkenin küresel sahneye aktarımıyla ilgili birkaç sorun bulunmaktadır. Bu sorunların en görünür olanlarından biri, bir dünya devletinin yokluğunda ilkenin uygulanışının gerektireceği mülkiyet hakları rejimini tasavvur etmenin zor olduğudur. Öte yandan bu düşünce, liberal devletlerin – söz gelimi– karayla çevrili ülkelerin deniz kaynaklarını paylaşmasına ya da doğal kaynaklar bakımından yoksul ülkelerin zengin ülkelerin ihsanlarını paylaşmasına olanak sağlayan yolları temin edecek olan uluslararası sözleşmeler oluşturmak için işbirliği yapması gerektiği görüşünü doğurabilir. Bu görüşlerin daha kapsamlı bir şekilde eşitlikçi olmaktan ziyade, ne dereceye kadar liberal olarak ayrıştırılabileceği ise başka bir meseledir (Nussbaum, 2006). Özgür devletler arasındaki uluslararası işbirliği aracılığıyla çözüm aramaları ve kimi yazarların da yapmış olduğu gibi, devletler dâhilindeki bağımsız kurumların önemini refaha giden tek kesin yol olarak vurgulamaları durumunda özellikle liberal olarak tanımlanabilirler (Sen, das Gupta, Nussbaum).

Ancak bu doğrudan, liberal devletlerin dünya sahnesindeki rolü sorusuna ve özellikle de zaman zaman liberal müdahalecilik olarak adlandırılan şeye yol açar. Bu, sınırları tam tanımlanmamış olan, oldukça geniş bir konudur. Liberaller iki düşünce arasında kalmalıdır: Bu düşüncelerin ilki liberal siyasetin yol gösterici ilkesi, ilerletilebileceği her yerde ve her zamanda özgürlüğü ilerletmek olmalıdır düşüncesidir. İkincisi ise kendi işlerine bakmak ve (özgürce) karar verdikleri her türlü hayat biçimini benimsemek bireylere, topluluklara, toplumlara ve devletlere kalmıştır düşüncesidir. İlki zalim rejimleri ortadan kaldırmanın ve liberal rejimlerle değiştirmenin

mümkün olduğu yerlerde bunu yapmanın doğru olduğunu ileri sürebilirken, ikincisi bunun tam tersini, sadece özgürlükleri söz konusu olan kişilerin harekete geçmeye hakkı olduğunu iddia eder. Konu, daha geniş anlamıyla insani yardım konusuyla, içinden çıkılmayacak bir şekilde iç içe geçmiştir. Zalim bir devletin yöneticileri soykırım tehdidinde bulunuyorsa ya da soykırıma göz yumuyorsa, tercihen uluslararası topluluğun, aksi takdirde müdahale etme kabiliyetine sahip herhangi bir devletin ya da devletler koalisyonunun soykırımı engellemek amacıyla müdahale edebileceğini düşünenler de sadece liberaller değildir. Eğer bir devlet, vatandaşlarının kıtlıkla ya da aşırı yoksullukla karşılaşacağı kadar zalim ya da yetersizse, yabancıların bu vatandaşları bu akıbetten kurtarmak amacıyla müdahale edebileceğini düşünenler de sadece liberaller değildir.

Daha ayırt edici şekilde liberal olan konum ise, asgari düzeyde, müdahale etmek için başka nedenlerin olduğu durumlarda, müdahale eden güçlerin özellikle gelecekte başka müdahalelere gerek olmaması için eski rejimin yerini alacak olan liberal-demokratik siyasi kurumları geliştirmeye çalışması gerektiğidir. 1990'lı yılların sonunda Kosova'ya yapılan NATO müdahalesi, bu tür bir müdahaleye örnektir; müdahalenin gerekçesi Arnavut nüfusu Sırp ulusal hükümetinin yeni yeni başlayan soykırım politikaları olarak tasvir edilebilecek şeyden kurtarmakken, misyonu liberal-demokratik kurumları ve hukukun üstünlüğü ilkesini tesis etmeyi amaçlayan bir "ulus inşası" programını kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bozulmuş rejimleri liberal demokrasiye doğru sevk etmek amacıyla müdahale etmeye daimi olarak hazır olma durumunu tasavvur etmek ise "maksimalist" liberal müdahaleci program olarak nitelendirilebilir. Nasıl liberteryenizmin "neoliberalizm" ya da "neomuhafazakârlık" olarak daha iyi tasvir edilip edilemeyeceği konusu kuşkuluysa, bu maksimalist programın da "neomuhafazakâr" olup olmadığı ya da on dokuzuncu yüzyıl emperyalizminin medenileştirme misyonu arzusunu da benimsemiş olan en genç evladı olup olmadığı konusu kuşkuludur. Sağduyulu bir bakış açısıyla aşırıcı programa karşı yöneltilen argümanlar yeterince açık: Uzun bir dönem boyunca işlemeye devam etmesi daha muhtemel olan kurumlar sadece toplumun kendisi için geliştirmiş olduğu kurumlardır ve inatçı bir nüfusa liberalizmi zorla kabul ettirme çabaları muhtemelen zaman ve kaynak israfına ve aşırı durumlarda yok yere kan dökülmesine neden olacaktır. Daha az aşikâr olan ise, kendilerini özgürleştiremeyen ya da özgürleştirmeyen kişilerin, dış güçler tarafından "öz-

gür olmaya zorlanabileceği"ni öne sürmenin tamamen tutarsız olup olmadığıdır.

Başarı mı, Başarısızlık mı?

Liberal projenin başarılarını ve başarısızlıklarını özetleyip toparlamak biraz ince eleyip sık dokumayı gerektiren bir uğraş. Politika icra eden siyasetçilerin terminolojisiyle, geçtiğimiz yirmi yıl içinde Batı demokrasilerinde işi rast gidenlerin, *özetle* muhafazakârlar mı yoksa on dokuzuncu yüzyıl başındaki siyasi ve ekonomik idealleri canlandırmaya çalışan "neoliberaller" mi oldukları konusunda –bu gruplar kendi içlerinde sıklıkla anlaşmazlık yaşamış olsalar da– muhafazakârlar olduğu kabul edilmiştir. Öte yandan "Roosevelt liberalleri" –geniş kapsamlı bir refah devleti ile sosyal ve ekonomik politikada enerjik bir eşitlikçiliği savunanlar– ise daha geri planda kalmışlardır. Ancak bu noktada da, Batı demokrasilerinde oy kullanan vatandaşların liberal refah devleti aleyhine mi döndükleri yoksa elde etmiş oldukları şeyler için minnettar, fakat değişikliklerin daha ileri gidişine karşı kuşkucu olduklarına mı karar verdikleri yanıtlanmamış bir sorudur.

Liberal projenin bir başarısı dünya genelindeki Marksist rejimlerin yakın bir zamanda çarpıcı şekilde çöküşüdür. Marksist devletlerin meşruiyeti Marxçı sosyalizmin, liberal alternatiflerine sözde üstünlüğüne dayandığı için, Marksist rejimlerin mümkün olan tüm açılardan toptan başarısızlığı – ekonomik sistem olarak başarısızlığı, vatandaşlarının siyasi bağlılıklarını sağlamaktaki yetersizliği, vatandaşlarının insan haklarını sağlamaktaki başarısızlığı vb.– aslında bir tür liberalizmin kazanmış olduğunun pratik bir ispatına tekabül eder.

Bu yarışmada başarılı olan ancak en geniş anlamıyla liberalizmdir –diğer bir ifadeyle, daha dar, parti siyaseti bağlılıkları olan liberalizm değil; insan haklarını, ekonomik fırsatı ve açık toplumun değerlerini vurgulayan bir liberalizmdir. Bu liberalizm yalnızca Marksizme karşı değil, aynı zamanda milliyetçi askerî rejimlerin bir zamanlar Latin Amerika'nın her yerinde yaşandığı haliyle illiberalizmine[5] karşı da başarılı olmuştur. Bir dereceye kadar Güney Afrika'daki apartheid rejimine karşı da başarılı olmuştur. Daha dar bir liberalizmin bilhassa popüler olup olmadığı, tıpkı bir tür liberalizmin

[5] Fareed Zakariya'nın 1997 tarihli makalesinde önerdiği bir kavram olarak *illiberalism*, liberal haklar ve özgürlüklerin hukuki garanti altına alınmadan kurulan ve/ya da işletilen demokrasilerin tanımladığı siyasal rejimler için kullanılmaktadır (ed.n.).

Asya'da ve Afrika'nın büyük bir kısmında askerî diktatörlüğe yol açma olasılığı gibi, tamamen başka bir konudur.

Sadece en geniş, parti siyaseti dışı anlamındaki liberalizmin başarılı olduğu yeterince açık. Batılı muhafazakârlar teokratik mutlakçılığı ya da ilahi yönetme hakkını savunmamakta, fakat siyasetlerinin liberal etiketiyle tanımlanmasını reddetmektedirler. Liberalizm geçtiğimiz kırk yıl boyunca farklı bir yönden de, siyasi katılım ile aktif bir vatandaşlığın gelişimi konularındaki ilgisizliği için de aynı ölçüde eleştirilmiştir. Klasik cumhuriyetçiliğin izinden giden yazarlar ve aynı zamanda komünitaryenler, liberalizmin birey görüşünün, esasen kamusal yaşamdan kopuk, diğer herkesten kıskançlıkla korunan anlamda özel olan işlerle ilgilenen bir insana işaret ettiğini düşünürler. Bunun Aristoteles, Machiavelli ve diğer cumhuriyetçi yazarlar tarafından tarif edilen katılımcı siyasete nazaran daha sağlıksız bir siyasete neden olduğunu ileri sürerler.

Cumhuriyetçi görüşte, liberalizmin siyasi taleplerinde en ön sıraya koyduğu negatif özgürlüğe –devletin ya da güçlü başka bir örgütün ya da bireyin baskısından muafiyete– muhakkak yer verilmektedir. Fakat bu özgürlük, vatandaşlar muhafaza etme konusunda aktif davranmadığı müddetçe muhafaza edilemez. Aslında cumhuriyetçi suçlamalardan biri, liberal hedeflerin nasıl sağlanacağı konusunda liberalizmin tutarlı bir hikâye sunamadığı; bir diğeri eylem hâlindeki liberalizmin bireyleri içlerine kapanmaya meylettirdiği, kamusal sahneden ayrılmaya teşvik ettiği ve sadece evle ilgili ya da ekonomik hedeflere yoğunlaştırdığıdır. Birçok liberal ise buna, 1789 Fransız İhtilali'nin, modern Fransızlardan ve –Benjamin Constant'ın "Antik Dönemin Özgürlüğünü Modern Özgürlükle Karşılaştırma Üzerine Deneme" (Essay on the Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns) başlıklı makalesinin 1818 yılında işaret ettiği gibi (Constant, 1990, s. 309-12)– aynı şekilde modern ABD'lilerden, Avustralyalılardan ve İngilizlerden antik cumhuriyetçiler yaratma çabasının tehlikelerine dair yeterli bir uyarı olduğu yanıtını vermektedir. Bununla beraber kamu ruhunun ve siyasetle iştigalin yirminci yüzyıl sonunda Batı dünyasını sarstığı söylenebilecek olan yetersizliğine ağıt yakmak konusunda herkes kadar hızlı davranmışlardır.

O hâlde başarılı olan liberalizm sadece mümkün olan tek kurumsal biçiminde tezahür eden, entelektüel açıdan kusursuz bir sistem değildir. Hantal ve entelektüel açıdan güvensiz bir sistemdir; hukukun üstünlüğü ilkesiyle yumuşatılmış demokrasiye, devlet tarafından denetlenen ve kontrol edi-

len bir hür teşebbüs ekonomisine, işverenlerin, okulların ve ailelerin özgürlüklerine çok fazla müdahale etmeden sürdürülebileceği ölçüde fırsat eşitliğine bağlıdır. Daniel Bell'in yaklaşık kırk yıl önce güçlü ve etkili bir biçimde belirtmiş olduğu gibi, *laissez-faire'i* hiçbir surette, Marksizmin mülkiyete saldırırken duyduğu şevkle ve ekonomik etkinliğin rasyonel, merkezî kontrolüne duyduğu tutkuyla benimsemez (Bell, 1961, s. 393-407). Dahası, liberal demokrasilerde yaşayanlar toplumlarındaki eksikliklerin derinden ve tam anlamıyla farkındadır ve kesinlikle "başarıları" nın tartışmalı olduğunu bilirler.

Liberalizmin başarısının ne kadar kalıcı ya da ne kadar tam olduğunu bilmek için felsefenin ya da siyaset biliminin sunduğu kaynaklardan ziyade bir kristal küreye ihtiyacımız var. Her halükârda liberal bir toplum kendi standartları gereğince kısmi bir "başarı" olmaktan öteye gidemez; birey, toplum ve devlet idaresi için olan hedefleri, isteklerinin her zaman performansını aşacağını garantiler. Öte yandan üyeleri çoğu koşulda başarısızlıklarının sadece kısmi ve geçici olduğunu, liberalizmin özeleştiriyi kurumsallaştırma biçiminin daimi tatminsizliğin olduğu kadar ilerlemenin de garantisi olacağını anlamaktadır.

Çeviri: **Aykut Örküp**

Kaynakça

Arendt, H. : *Totalitarianism* (1951); (New York: Harcourt, Brace and World, 1968); Türkçesi: *Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim, 2014.

Bell, D. : *The End of Ideology* (New York: The Free Press, 1961); Türkçesi: *İdeolojinin Sonu*, çev. Volkan Hacıoğlu, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2013.

Berlin, I. : *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

Constant, B. : *Political Writings*, der. B. Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Crowder, G. C. : *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism* (Cambridge: Polity Press, 2004).

Dewey, J. : *Individualism Old and New* (1931); (Carbondale, Ill. : Southern Illinois University Press, 1984).

Dworkin, R. : 'Liberalism', *A Matter of Principle içinde* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1985), s. 181-204.

Epstein, R. *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain* (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1985).

Gallie, W. B. 'Essentially contested concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1956), 167-98.

Gray, J. : *Mill on Liberty: A Defence* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1983).

–: *Hayek on Liberty* (Oxford: Blackwell, 1984).

–: *Liberalism* (Milton Keynes: Open University Press, 1986).

–: *Two Faces of Liberalism* (Cambridge: Polity Press, 2000); Türkçesi: *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. Koray Değirmenci (Ankara: Dost Kitabevi, 2003).

Green, T. H. 'Liberal legislation and freedom of contract' (1874), *Collected Works içinde* (Londra: Macmillan, 1892).

Hartz, L : *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace and World, 1955).

Hayek, F. von: *Law, Liberty and Legislation*, 3 cilt (Londra, Routledge & Kegan Paul, 1973-9).

–: *The Mirage of Social Justice* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1976) (üsttekinin 2. cildi).

Hobbes, T. : *Leviathan* (1651); (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Türkçesi: *Leviathan - Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 1993).

Hobhouse, L. T. : *Liberalism* (1911); (New York: Oxford University Press, 1964).

Kant, I. : *Political Writings*, der. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Locke, J. : *A Letter on Toleration, Second Treatise on Government içinde* (1689), der. J. M. Gough (Oxford: Blackwell, 1956); Türkçesi: *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen (Ankara: Liberte Yayınları, 2004).

–: *Two Treatises on Civil Government* (1690), der. P. Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1967); Türkçesi: *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Kırlangıç Yayınları, 2007); *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Kırlangıç Yayınları, 2000).

Madison, J. ve diğ. : *The Federalist* (Harmondsworth: Penguin Books, 1987).

Mill, J. S. : *On Liberty* (1861); (Harmondsworth: Penguin Books, 1974); Türkçesi: *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuncay Türk (İstanbul: Oda Yayınları, 2008).

: *Principles of Political Economy* (1848); (Toronto: University of Toronto Press, 1965).

Nagel, T. : *Equality and Partiality* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Nozick, R. : *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974); Türkçesi: *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

Nussbaum, M. C. : *Frontiers of Justice* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2006).

Plato: *The Republic*, çev. ve der. Francis Cornford (Oxford: Clarendon Press, 1941); Türkçesi: *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

Pogge, T. : *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

–: 'The domain of the political and overlapping consensus', *New York University Law Review*, 64 (1989), 233-55.

–: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993); Türkçesi: *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

–: *Law of Peoples* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999); Türkçesi: *Halkların Yasası*, çev. Gül Evrim (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 2007).

Rorty, R. 'The priority of democracy to philosophy', *Philosophical Papers içinde* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 175-96.

Rossiter, C. : *Conservatism in America* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1982).

andel, M. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University ress, 1982); Türkçesi: *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, çev. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2014).

Smith, A. : *The Wealth of Nations* (1775); (Oxford: Clarendon Press, 1976); Türkçesi: *Ulusların Zenginliği 1*, çev. Metin Saltoğlu (Ankara: Palme Yayıncılık, 2006); *Ulusların Zenginliği 2*, çev. Metin Saltoğlu (Ankara: Palme Yayıncılık, 2007).

Thucydides: *The Peloponnesian War* (Harmondsworth: Penguin Books, 1972); Türkçesi: *Peloponnessos Savaşları*, çev. Furkan Akdemir (İstanbul: Belge Yayınları, 2000).

Tocqueville, A. de: *Democracy in America* (1835); (New York: Random House, 1964); Türkçesi: Amerika'da Demokrasi, çev. İhsan Sezal, Fatoş Dilber (Ankara: Yetkin Basım ve Yayıncılık, 1994).

Önerilen okumalar

Tarihsel

Green, T. H. : *Lectures on Political Obligation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Montesquieu, Baron de: *The Spirit of the Laws* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Türkçesi: *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş (İstanbul: Hiperlink, 2011).

Russell, B. : *Principles of Social Reconstruction* (Londra: Allen & Unwin, 1916).

Spencer, H. : *The Man versus the State* (Indianapolis, Ind. : Liberty Classics, 1981).

Yorum

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

Rosenblum, N. : *Another Liberalism* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1989).

Ruggiero, G. de: *The History of European Liberalism*, çev. R. G. Collingwood (Oxford: Clarendon Press, 1924).

Çağdaş

Ackerman, B. : *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1980).

Flathman, R. : *Toward a Liberalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

Galston, W. : *Liberal Purposes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Macedo, S. : *Liberal Virtues* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

Rawls, J. : *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1975; Türkçesi: *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

Raz, J. : *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Rosenblum, N. , der. : *Liberalism and the Moral Life* (New York: Cambridge University Press, 1990).

Spitz, D. : *The Real World of Liberalism* (Chicago, Ill. : Chicago University Press, 1982).

Taylor, C. : *Sources of the Self* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1990); Türkçesi: *Benliğin Kaynakları*, çev. Bilal Baş ve Selma Aygül Baş (İstanbul: Küre Yayınları, 2014).

15
MARKSİZM

Barry Hindess

"Marksizm"i tutarlı bir düşünce bütünü olarak inşa etme girişimi, Marx'ın ölümünden kısa bir süre sonra, Friedrich Engels'in *Anti-Duhring*'inin 1878'de yayınlanmasıyla başladı ve İkinci Enternasyonal'in sosyalist partilerinde devam etti. Bu partilerin en büyüğü ve en etkilisi Almanya'daydı ve ilk kayda değer Marksist ortodoksi burada kuruldu. Marksist ortodoksi, neredeyse en başından itibaren, tarih ve sosyal değişime ilişkin çalışmaya bilimsel olduğu iddia edilecek yaklaşımın aynı zamanda revizyona açık olması gerektiğinde ısrarcı olan revizyonistlerin ihtilaflarıyla yüzleşmek durumunda kaldı. Eduard Bernstein'ın *Evrimsel Sosyalizm*'i *(Evolutionary Socialism)* ([1899] 1961) en iyi bilinen erken örnektir. En etkilisi Sovyetler Birliği Komünist Partisi liderliğinde olan (sonraları başka komünist partiler tarafından tartışılan) komünizm ve birçok Troçkizm çeşidi olmak üzere rakip ortodoksiler ortaya çıktı.

V. İ. Lenin Marx'ın doktrininin "felsefenin, ekonomi politiğin ve sosyalizmin en büyük temsilcileri"nin çalışmalarını devam ettirdiğini (Lenin [1913] 1964, s. 23) belirtmiş ve diğer ortodoksilerin temsilcileri ya da revizyonistlerin bu yargıya karşı çıkmayacaklarını ileri sürmüştü. Çeşitli Marksizmler kendilerini her zaman siyasi ve yüksek düzeyde teorik olarak görür ve birçoğu bilimsellik iddiasını sahiplenirken, keskin bir politik angajmana sahip olmayı da umut ettiler. Komünist ya da Troçkist hareketler güçlü oldukları yerlerde, bilimsel çerçevelerini mevcut ya da potansiyel destekleyicilerinin farklı kesimleri için uygun bir biçimde kesip biçerek sunmaya çalıştılar. Önerilen bazı versiyonlar önemli ölçüde hamken, diğerleri nispeten so-

fistikeydi. Sosyalist devrimlerin yenilgiye uğradığı ya da geleceğin devrimci partilerinin böyle bir teşebbüsü tasarlamak için bile oldukça yetersiz olduğu Batı'da, Marksist tartışma çoğunlukla dolaysız siyasi katılımdan bağımsız olarak şekillendi. Birçok yorumcu, etkili politik eylemin uyarıcı etkisine ve parti liderliklerinin dayattıkları kısıtlara olan bu mesafenin Batı Marksizminin önemli özelliklerini açıkladığını iddia etti (Anderson, 1976). Ancak bu durumlarda bile, teori ile pratik siyaset arasında içkin bir bağıntı olduğu –ya da olması gerektiği– varsayımı, teorik farklılıkların çoğunlukla büyük bir politik öneme sahip olduğu şeklinde yorumlandığı anlamına geliyordu. Diğer taraftan siyasi farklılıkların sıklıkla teorik hata ya da sapmalardan kaynaklı olduğu düşünülüyordu.

Rakip Marksist ortodoksilerin varlığı ve çeşitli revizyonizmler, Marksizmin, içeriden görünümünün dışarıdan bakıldığından çok farklı olmasına neden olur. İçeriden bakıldığında Marksizm, çoğunlukla belli meselelerin meşru anlaşmazlıkları olarak alınırken, diğerleri Marksizm ve entelektüel/-siyasi rakipleri –ki, bunlar arasında Marksist dönekler de vardır– arasındaki sınır çizgilerini gösterir. Dışarıdan bakıldığında görülen genel tutarlılık ikna edici olmaktan uzaktır. Daha ziyade, Marksist imzasını taşıyabilen aktivitelerin çeşitliliğinden etkilenmek mümkündür. Bu açıdan Marksizm, çağdaş siyasetin diğer büyük 'izm'leri gibi değildir.

Belki de, görece tutarlı bir düşünce bütünü aramaktan ziyade Marksizmin ayırt edici özelliklerinin farklı versiyonlarda yeniden karşımıza çıktığı, ama sadece birkaç özelliğin evrensel addedilebildiği bir Marksizmler ailesine yönelmek daha uygun olacaktır. Bu ailede, diğerleri gibi, üyeler birbirlerine samimi yakınlıktan, saygılı mesafeden, açıkça düşmanlığa kadar çeşitlenen duygular sergilerler. Ayrıca aile tarihleri belli soy çizgilerine ayrıcalık tanırken, bazen diğer ailelerle daha büyük benzerlikler öneren özellikler açığa çıkar. Bu, Marksist ailenin bazı üyelerinin kökenlerini tartışmaya açık bırakır.

Marksist ailenin yinelenen en tanıdık özellikleri şunlardır:

- Sınıf mücadelesi ve ekonomik ilişkilerin gelişimi fikirlerinin büyük bir açıklayıcı rol oynadığı, tarih ve sosyal değişim üzerine sosyolojik teori.

- Marksizmin toplumun eleştirel bir analizini önerdiği iddiası ki, bu aynı zamanda sosyalist siyasi projeyi de tanımlar – "filozoflar dünyayı sadece *yorumlamışlardır*", Marx bunu *Feuerbach Üzerine Tezler'de (Theses on Feuerbach)* ileri sürer: "oysa önemli olan onu *değiştirmektir*" (Marx [1845] 1968, s. 30);

• Rakip birçok sosyalizmin aksine, hem Marksist teori hem de onun siyasi projesinin bilimsel olduğu iddiası.

Bu özellikler bazı durumlarda, diğerlerinde olduğundan epeyce belirgindir ve diğer türlerin soytürel *(phenotypical)* özellikleri gibi, her biri benzeşmeyen unsurları bir araya getirir. Bölümde, önce bu özellikler kısaca tartışılıyor; ardından günümüzde Marksist aile dallarından etkili olanlarda bu özelliklerin nasıl yer aldığı değerlendiriliyor.

Ailevi Özellikler

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*'da ([1848] 1968) "tarih[in], sınıf mücadelelerinin tarihi" olduğunu vurgularlar. Sınıflar ve onlar arasındaki çatışmalar üzerine odaklanmak, hiçbir şekilde Marksizme özgü değildir. Marx sınıf mücadelesi fikrini burjuva tarihçilerinden aldığını söyler; ayrıca bu fikri, Marksist olmayan sosyologların çalışmalarında bulmak da mümkündür. Marksizmi diğer sınıf analizlerinden ayıran şey, sınıf çatışması üzerine açıklamasını ekonomik ilişkilerin gelişiminin en önemli rolü oynadığı genel tarih teorisine entegre etme girişimidir. Bu nedenle sınıflar, bireylerin ekonomide işgal ettiği pozisyonlara referansla tanımlanır ve öznel bir farkındalığa ya da adanmışlığa bağlı olarak değil, toplumun yapısal özellikleri olarak görülürler.

Aslında Marksizm (tarihin sınıf mücadeleleri tarihi olduğu iddiasını gerektirdiği şekilde) ortak ekonomik konumu paylaşan insanlar kümesi olarak sınıf fikrini, bir aktör ya da toplumsal güç olarak sınıf fikriyle bir araya getirir. Bu kolay bir birleşim değildir. Bir yandan, ortak ekonomik konum gerçeği tek başına, kaçınılmaz olarak bireyleri kolektif eylemde bir araya getirmeyecektir. Diğer yandan, sosyal çatışmada ilişkilenen güçler az ya da çok örgütlenmiş kolektivitelerdir –ordular, polis, sendikalar, partiler, dinî örgütlenmeler, isyancı kalabalıklar– ama sınıf değillerdir. Sosyal çatışmanın insan tarihindeki merkezî özellik olduğunu söylemek bir şeydir, *sınıfların* o çatışmaya karışan temel güçler olduğunu söylemek başka şey.

Marksistler buradaki sorunlardan habersiz değildirler ve bunlara [birbirini dışlamayan] iki açıdan yaklaşmaya eğilimli olmuşlardır (Hindess, 1987). Bir yaklaşıma göre, sınıflar ve sınıflar arasındaki çatışma bir şekilde her toplumda iş başında olan çeşitli faillerin ve güçlerin temelini oluşturur. Marksistler rutin olarak devleti, siyasi partileri ve diğer örgütlenmeleri –ve hatta bazen de entelektüellerin teorik çalışmalarını– muhtemelen bilinçdışı şekil-

de, bir ya da daha çok sınıfın çıkarlarını *temsil edici* [aktörler] olarak görürler. Diğer yaklaşıma göre, bir sınıfın kendi çıkarlarını gerçekleştirmek yönünde umutla hareket edebilmesi için, öncelikle üyeleri arasında uygun bir sınıf bilinci düzeyinin kurulması gerekir. Bu, sınıf bilincinin gelişimini destekleyen ya da ona ket vuran koşullar sorununu gündeme getirir. Georg Lukács'ın klasik eseri *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden *(History and Class Consciousness)* ([1922] 1972), Batı'da başarılı bir sosyalist devrimin yokluğuyla uzlaşma girişimlerindeki çok sayıda Troçkist girişime kadar ve aşağıda tartışacağım daha yakın zamanda gelişen "analitik Marksizm"de bu soruna farklı düzeylerde titizlilikle dikkat çekilir.

Şimdi, ekonomik ilişkilerin merkezîliğini düşünün. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın *(A Contribution* to *the Critique of Political Economy)* [1859] 1968) Önsöz'ünde toplumlara ilişkin olarak, onların ekonomik bir temelden oluştuğu, "bu [temelin] üzerinde yükselen" ve "sosyal düşünce biçimleri[nin]... tekabül ettiği" bir politik ve yasal üstyapı görüntüsü çizer. Alıntılanan ifadeler ekonomik temelin merkezî bir rol oynadığı iddiasını barındırsa da, altyapı ve üstyapılar arasındaki söz konusu ilişki belirsizliğini korur. Marksizm, Engels'i takip ederek genellikle üstyapıların gerçek bir özerkliği olduğunda ısrar ederken, ekonominin "son kertede" bile olsa en önemli role sahip olduğunu savunur.

"Sosyal düşünce biçimleri"nin bir anlamda ekonomik temel tarafından belirlendiği iddiası, Marksizmin eleştirel toplum teorisi önerisinin unsurlarından birine zemin oluşturur. Bu, Feuerbach ve Genç Hegelciler'den türeyen, toplumun esasında yanılsama olan algı biçimlerini yarattığı iddiasına dayanan ideoloji eleştirisidir. Örnek olarak Marx'ın *Kapital*'inin birinci cildinde, kapitalist toplumun meta formlarının, insanları, ilişkileri insanlar arası değil şeyler arası gibi görmeye yönlendirdiği argümanı verilebilir. Bu tip durumlarda gerçekliği olduğu şekliyle teşhir etme yoluyla bilimsel analizin eleştirel bir işlev ortaya koyacağı söylenebilir. Marx'ın çalışmalarının çoğu açıkça bu anlamda eleştirel olmayı amaçlamış ise de, [kendisi] ayrıca eleştirinin ötesinde eyleme geçmenin gerekli olduğunu düşünüyordu. Marksizmin toplumun eleştirel teorisini sunduğu başka bir bağlam sivil toplum fikriyle ilişkilidir ki, bundan aşağıda bahsedeceğiz.

Muğlaklığı malum "son kerte" doktrini ile üretim ilişkileri ve üretici güçler açısından bizâtihi ekonominin analizi istisna olmak kaydıyla, bu genel toplum görüşünde Marksizme özgü olan az şey vardır. Toplumların ekonomik, siyasi, hukuki ve kültürel (ya da ideolojik) bileşenlerden oluştuğu

fikri, modern dönemde Batı sosyal düşüncesinde ortak paydadır. Modern Batı toplumlarını bugüne kadarki toplumlar arasında en ilerisi olarak tanımlayan, insan toplumlarının teleolojik sıralandırılması da böyledir. Ancak bununla yakın ilişkide olan, toplumların ve ekonomilerin kendi yaşamı ve kendi hareket yasaları olduğu fikri, daha ayrıntılı yorum gerektirir. Buna metodolojik bireyciliğin konumlanma alanından itiraz edilmiştir. Aşağıda bu konumun Marksist bir versiyonunundan bahsediyoruz. Ama bizi burada asıl ilgilendiren bu fikrin on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Avrupa düşüncesinde ortaya çıkma biçimidir.

İlk olarak, modern ekonomi anlayışına göre ekonomi, kendi düzenlilikleri ve hareket yasalarıyla ayrı bir sosyal etkileşim alanıdır. Bu tanımın bir hane halkının ya da mülkün yönetimi modeli temelinde tasavvur edilen bir yöneten ve onun emrinde olan servet ilişkileri anlayışının dışından ve ona karşıt olarak geliştirildiği göz önünde bulundurulmalıdır (Tribe, 1978). Her iki anlayış da hükümete tavsiye vermekle ilgilenmişken, siyasal ekonomi ve ardılı olan iktisat, hükümetin faaliyetlerinin ekonominin kendisinin doğal gelişimini yöneten yasaları dikkate alması gerektiğinde ısrar etti. Dikkate değer istisnalar bir kenara (Malthus gibi), genel sanı öncelikle toplumun zenginliğinin büyümesi yönünde doğal bir eğilim olduğu ve ikinci olarak, bu büyümeye insanların cahilliği ya da batıllığı ve yönetenlerin yanlış yönlendirici eylemleriyle ket vurulabileceğiydi. Aydınlanma'nın sadık çocukları olarak siyasal ekonomistler nüfus içindeki cehaletin ve batıllığın en zarar verici etkilerinin en azından kendi toplumlarında, defedilme yolunda olduğuna inanma eğilimindeydiler. Bu inanış, yanlış yönlendirilmiş hükümet müdahalesini ekonomik gelişmenin sürdürülmesinde en önemli engel olarak bıraktı. Hükümetin müdahalesi, ancak ve ancak önceki hükümetin politikarının etkileri de dâhil olmak üzere ekonomik gelişmenin önündeki engelleri kaldırmak amacıyla hâlâ gerekçelendirilebilir.

Marksizmin tarih teleolojisinin altında yatan mekanizma, karşıt baskılarla engellenebilmesine rağmen ekonomik büyümeye doğru doğal bir eğilim olduğu varsayımıdır. Birçok Marksist ortodoksi, Marx'ın Önsöz'ünde ortaya koyduğu, bu doğal eğilimin ekonomik ilişkilerde, daha geniş sosyal ve siyasi devrimlere neden olacak değişimler yaratacağı görüşünü takip etmiştir. Ancak siyasetin sınıf temelinde analizi, ikinci varsayımın özgün bir yorumunu getirir. Siyasal ekonomi hükümete toplumun zenginliğinin nasıl artırılacağı hakkında tarafsız tavsiye vermeyi amaçlarken Marksizm, yönetimi sınıf çıkarlarına hizmet eder olarak görür. Bu nedenle yönetime tavsiye

vermekle, toplumun sınıf mücadeleleri aracılığıyla dönüşümüyle ilgilendiği kadar meşgul olmaz. Nihayetinde Marksist ortodoksiler, ekonomik gelişmenin komünizme yol açacağını ileri sürerler. Bu, ekonomik örgütlenmenin kapitalizmden bile üretken olan kooperatif biçimlerine dayanan ve sınıf ayrımlarına yer olmayan türde bir toplumdur. Bu nedenle, Marksizm komünizmin aynı zamanda devletsiz bir toplum olacağı [fikrini] sürdürür. O halde Marksizme göre ideal toplum –birçok liberal için de olduğu gibi– ekonomik faaliyetin siyasi müdahalelerden tamamen temizlendiği bir toplumdur.

Toplumun kendi hayatı olması, bir diğer açıdan, doğrudan hükümet kontrolünden ya da diğer dış sosyal güçlerden bağımsız bir sosyal etkileşim alanı olarak sivil toplum fikriyle ilişkilidir. Bu fikrin erken bir versiyonu (ama terimin kendisi değil; onun farklı bir kaynağı vardır, bkz. Keane, 1988) John Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'sinde *(An Essay Concerning Human Understanding)* görülür. Locke öncelikle ahlaki olarak doğru ya da ahlaki olarak yanlış olana ilişkin anlayışımızın büyük ölçüde yasalarla etkileşimimizinin sonucu olarak hissettiğimiz hazlar ve acılardan kaynaklandığını ve ikinci olarak, bu yasaların insan davranışında en etkili olanının "Görüş ve İtibar Yasası"na ait olduğunu iddia eder. Bu yasa, dostlarımızla etkileşimlerimizde gerçekleşen onay ya da red ifadeleri içinde ve aracılığıyla gelişir. Yasanın ilan edilmesi ya da uygulanmasında merkezî otorite belirleyici değildir. Ancak en münzevi olanlar Yasa'nın etkilerinden kaçınmayı umut edebilirler. Doğrudan etkisi davranışlarımızın düzenlenmesiyken, neden olduğu haz ve acının tekrarlanan deneyimleri aracılığıyla aynı zamanda davranışlarımızın bizzat bizler tarafından düzenlenmesini sağlayan içsel standartları biçimlendirir. Locke bu Yasa'nın tarih boyunca insan davranışının büyük kısmını yönettiğini ileri sürer.

Bugünkü amaçlarımız açısından önemli olan Locke'un kendisinin bu fikirden ne ürettiği değil, daha çok kıta Avrupa'sının mutlakçı rejimlerinde ve daha farklı bir akımda, Kuzey Amerika kolonilerinde ele alınma biçimidir. Yönetimin meşruiyetinin Lockecu anlamıyla birlikte, on sekizinci yüzyılda hem Aydınlanma filozoflarının yazıları hem de Hür Masonlar, İllüminati ve Entelektüeller Cumhuriyeti *(Republic of Letters)* gibi grupların faaliyetleriyle irdelenen siyasi gücün güçlü bir eleştirisinin zeminini hazırladı (Koselleck, 1998). Toplumun kendisinin yaşamından ortaya çıkan bir ahlak fikri, Locke'un bireyler ve hükümet arasında sağlanması gerektiğini söylediği güven ilişkisinin ahlaki temellerini bize sağlamış gibi görünüyordu. Bu

fikir, aynı zamanda bu güven ilişkisinin olmaması durumunda sivil toplumun kendisinin, hükümetin ahlaki eleştirisinin temellerini sağlayabileceğini öne sürer.

Sivil toplumun bu rolü gerçekleştirebilmesi için iki şartı karşılaması gerekir. İlki, dolaysız hükümet kontrolünden görece bağımsız olmalıdır, aksi halde üreteceği ahlaktan taviz verilmiş olacaktır. İkincisi, rasyonel özerk bireylerden oluşmalıdır; çünkü Lockecu anlamda sadece bunlar hükümete rasyonel rızayı verme ya da reddetme yetisi olan kişilerdir. O halde, bireyler, bir yandan bu şekilde ahlaki karakteri ve diğer nitelikleri, içinde yaşadıkları sivil toplum tarafından şekillenen sosyal koşulların uysal varlıkları olarak görülür. Diğer yandan, özerk failler olarak ele alınırlar.

Bireye ilişkin iki anlayış ve buna bağlı olarak bireyin içinde yaşadığı sivil toplum anlayışı da Batı sosyal düşüncesinde, özellikle Marksizmde önemli rol oynamıştır. Marksizm, ahlakın ve diğer düşünce alışkanlıklarının sivil toplum içinde gerçekleşen etkileşimlerden çıktığı fikrine sivil toplumun her durumda sınıf çatışmasının etkileriyle yapılandığı iddiasını ekler. Bu, insanların düşünce alışkanlıklarının, sivil toplumdaki sınıf ilişkilerinin etkisi altında olacağını ima eder. O halde, özellikle yöneten sınıfların gücü, kurbanların inanç ve arzularını onlar farkında olmadan etkileyebilir. Sivil topluma böyle bir bakış, ahlakın aynı zamanda –Troçki'nin söylediği gibi (Trotsky [1938] 1974) onların ahlakı ve bizim ahlakımız arasındaki– bir sınıf mücadelesi meselesi olarak görülmesi gerektiğine işaret eder. Batı toplumlarında geçerli olan ahlak John Rawls'a göre, hükümetin ve diğerlerinin eylemlerini değerlendirebileceğimiz bağımsız bir temel sağlarken, Marksizme göre yöneten sınıfın çıkarlarına hizmet eder.

Bu durumda Marksistlerin, mevcut sivil toplumun, önceki eleştirel teori geleneğinin atfettiği işlevleri yerine getirebileceğini düşünmelerini beklemek mümkün değildir. Buna rağmen, bu bölümün ikinci kısmında göreceğimiz gibi, eleştirel teorinin Frankfurt Okulu'ndaki Marksistlerin ve post-Marksist ardıllarının çoğu modern toplumların normatif teorisini geliştirmek için rasyonel özerk bireylerin yer aldığı ve sınıf gücünden etkilenmeyen sivil toplum idealini devam ettirmişlerdir. Marksizmin toplum teorisini eleştirel kılan ikinci boyut budur.

Son olarak, Marksizmin ütopikten ziyade bilimsel bir sosyalizm önerdiği göz önünde bulundurulmalıdır. Burada söz konusu olan, en basit haliyle, siyasal alandaki rasyonel eylemin gerekli koşulu olarak toplumun bilimsel bilgisini, Marksizmin sağladığı iddiasıdır. Siyasi eylemi olabilecek en iyi bil-

giye dayandırma arzusu, Marksizm söz konusu olduğunda, diğer rasyonel-olabilir siyaset tarzlarında olduğundan daha çok ya da kesinlikle daha az sorunlu değildir. Burada Marksizmi farklı kılan, ilk olarak, sunduğu bilimin kendine özgü içeriğidir; ikinci olarak, bilimsel olanı nasıl tanımladığıdır. Birincisiyle fazla ilgilenmeye gerek yok; sadece Marksizmin birçok versiyonundaki apaçık teleolojik olan tarih görüşünün Marksist olmayan bilim kavrayışının onayını alacağını belirtmemiz gerekiyor. Buna rağmen burada Marksizm açısından bir sorundan bahsedilecekse, bunun Marksizme özgü olmadığı, modern dönem boyunca Batı sosyal düşüncesinin büyük kısmını etkilediği de göz önüne alınmalıdır. İkinci olarak, Marksistler genellikle Marksizmin bir bilim olduğu yönündeki açıklamalarını en erişilebilir güncel bilgiye dayandırmaya çalışırlarken, aynı zamanda Marksizmin temellerine sadık kalmışlardır. Bu hedeflerle ilgili açıklamalar ve atfedilen önem ihtilaflıdır. İlkine daha çok ağırlık verenler genellikle ikincisinin revize edilmesini de savunmuşlardır.

Batı Marksizminin Üç Çeşidi

Batı akademik Marksizmi, İkinci Dünya Savaşı ile 1980'lerin sonu arasındaki yıllarda gelişti ve ekonomi, tarih ve diğer sosyal bilimlerde kayda değer çalışmalar üretti. Marksizm, felsefe, siyaset teorisi ve daha genel olarak sosyal teori alanlarında Batı Avrupa'da, Britanya ya da Kuzey Amerika'da olduğundan daha etkiliydi: Eleştirel teori 1950'lerin Alman akademik yaşamında yeniden inşa edildi; Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre ve diğer Fransız entelektüelleri, komünizmle süregiden bir eleştirel hesaplaşmaya girdiler (Lichtheim, 1966); Sartre (1991) daha sonra Marksist teorinin büyük bir yeniden inşasına girişti; nitekim İtalya'da ve kısmen Antonio Gramsci'nin çalışmalarından ilham alan canlı bir Marksist entelektüel kültür ortaya çıktı. Bu çalışmaların çoğu İngilizce-okur kitleye *New Left Review* ve *New German Critique* gibi dergiler sayesinde ulaşılabilir kılındı. Bu kayda değer hacimdeki materyali ele alma girişiminden ziyade, bölümün kalanı bu dönemin özellikle sonuna doğru etkili olan üç Marksist sosyal teori çeşidine odaklanacaktır: Batı'da akademik Marksizmin en ve belki de tek etkili geleneğini oluşturan eleştirel teori, en güçlü şekilde Louis Althusser ve arkadaşlarının eserlerinde 1960'larda görülen Marksist hümanizm karşıtlığı ve Marksist soruları Anglo-Amerikan felsefesi ve sosyal biliminde geliştirilmiş analitik araçlar kullanarak sürdürmeye çalışan analitik

Marksizm. Marksist siyaset teorisi ve sosyal teori 1990'lar ve sonrasında yaşamını sürdürmüşse de, bu çok daha az etkili bir ölçekte olmuştur.

Eleştirel teori

Bugün, "eleştirel teori" terimi çoğunlukla, 1923'te Frankfurt'ta kurulan ve Nazi rejimi altında bir sürgün döneminin ardından 1950'de aynı yerde yeniden kurulan Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün çalışmalarında yer alan düşünce geleneğine işaret edecek şekilde kullanılır. Enstitü'nün başlangıçtaki üyelerinin eserleri (Jay [1996]'da detaylı bir şekilde incelenir) çoğunlukla "Frankfurt Okulu" olarak anılır. Felsefe ve siyaset teorisi alanında Max Horkheimer, Theodor Adorno ve Herbert Marcuse isimleri belki de en bilinenlerdir; oysa Otto Kirchheimer ve Franz Neumann total devletin ve demokratik toplumlarda çoğunlukçu siyasetin hayatta kalması için gerekli siyasi koşulların analizine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Birçok yorumcu, Jürgen Habermas, Claus Offe ve Albrecht Wellmer'in çalışmalarının, ilhamını Habermas'ın Frankfurt Okulu'nun eleştirel teori anlayışını yeniden inşa etme girişimlerinden alan, eleştirel teorinin oldukça farklı bir başka dalını temsil ettiğinde ısrar ederler (Ehrenberg, 1999). Frankfurt Okulu'nun ve sonrasındaki eleştirel teorisyenlerin ortak noktalarına ilişkin kısa bir tartışmadan sonra, bu kısım, Habermas'ın önemli katkılarının incelenmesiyle son buluyor.

Belki de tek ve en önemli ortak özellik *eleştirel* bir toplum teorisi geliştirme amacıdır: Öncelikle Kantçı bir anlamda, bilginin ve aklın imkân koşullarıyla ilgilenmeyi ve ardından, artık bir şekilde Hegelci bir ruhun haliyle tarihin öznesi olarak algılanan Aklın gelişimi üzerine düşünmeyi gerektirir. Frankfurt Okulu bu perspektifleri, önceden sözü edilen eleştirel teorinin iki biçimiyle birleştirir: Modern toplumlardaki gücün gerçekliklerini kapatan ve meşrulaştıran çarpık imgelerin maskesini düşürmenin yollarını arayan ideoloji eleştirisi ve rasyonel ve özerk bireylerden oluşan toplum idealine dayanan, siyasi gücün ahlaki eleştirisi. Bu nedenle eleştirel teori, bireyleri ve kolektiviteleri kendi gerçek çıkarlarının ne olduğunu belirlemelerini sağlaması ve ideolojinin gizemlileştirmesine dayalı baskı biçimlerinden kurtarması itibariyle, kendisini insan aydınlanmasının ve özgürleşmenin aracı olarak sunar.

Eleştirel teori kendini toplum üzerine bir çalışma alanı olarak gördüğü için, pozitif bir içerik sunar. Ayrıca, ona maruz kalanlar arasında özdüşünümselliği ve öziyileştirmeyi tetiklemesi itibariyle, ahlaki ve estetik bir yöne

sahip olduğu iddiasındadır. Daha genel bir düzeyde, eleştirel teori kendini, Aklın kendi durumu üzerine düşündüğü bir [düşünme] biçim[i] olarak sunar. Eleştirel olmasına ve bu anlamda taraflı olmasına rağmen, yine de nesnel olabilme iddiası taşır. Eleştirel teorisyenler tüm bilginin tarihsel olarak koşullandığını kabul etseler de, hakikat iddialarının belli bir sınıf ya da diğer çıkarlardan bağımsız şekilde rasyonel olarak karara bağlanabileceğinde de ısrar ederler. Aslında eleştirel teori, sosyal araştırmanın, toplumun aynı anda gerçeğe uygun ve eleştirel bilgisini amaçlaması gerektiğini savunur. Bu nedenle her zaman, özellikle bilme yetisinin bütünsel olarak doğa bilimlerinin "nesnel[l]eştirici" yapısına sahip olduğu görüşüyle özdeşleşen "pozitivizm"e karşı olmuştur. Pozitivizm, eleştirel teorinin sağladığını iddia ettiği, bilginin eleştirel ve düşünümsel yönlerinin bilişsel içeriğini reddeder. Öte yandan eleştirel teori, pozitivizmi hem hatalı bir epistemolojik doktrin hem de insan özgürleşmesinin günümüzdeki en önemli araçlarından birisine ciddi bir tehdit olarak görür. Doğanın ve sosyal araştırmanın amaçlarına ilişkin bu görüşü kuşatan tartışmalar, *Alman Sosyolojisinde Pozitivist Tartışma*'da (*The Positivist Dispute in German Sociology*) etraflıca resmedilir (Adorno vd., 1976).

Bilinçli bir şekilde düşünümsel karakteri ve insan özgürleşmesinin olanaklarına odaklanması, eleştirel teoriyi, Marksizmin belirlenimci yorumlarına, "pozitivist" olmalarının yanı sıra insanın sosyal gelişimindeki ekonomik olmayan faktörleri ihmal etmeleri nedeniyle itiraz etmeye itti. Marx'ın çalışmalarının modern toplumlara ilişkin anlayışımızın temelini oluşturduğunu savunan eleştirel teori, aynı zamanda, faşizmin yükselişini ve Doğu'da Stalinizm'in ve Batı'da kamu sektöründe ve özel sektörde büyük bürokrasilerin gelişimini Marksizmin ciddi anlamda tamamlanmamış olmasının göstergesi olarak gördü. Büyük bürokrasiler, Marx'ın kapitalizmi piyasa ilişkilerinin pervasız gelişimi olarak analizinin, Weberyen yaklaşıma özgü araçsal aklın gelişimi meselesiyle desteklenmesi gerektiğini iddia ettiler. Eleştirel teori bunu modern yaşamın tüm kurumsallaşmış alanlarına bulaşmakta olan bir salgın olarak görür. Büyük ölçekli örgütlenmelerde yaşanan çalışmanın parçalara ayrılmasının ve bunlardaki ve daha geniş olarak toplumdaki bürokratik yönetimin kişilik dışı karakterinin şeyleşmeyi ve bir kontrol kaybı hissini tetiklediği söylenir. Bu görüşe göre tahakküm var olmaya devam eder, ancak giderek anonimleşir ve tam olarak belirlenmesi zorlaşır.

Eğer bu gelişmeler bireylere anlaşılması zor bir dış dünya sunuyorsa, eleştirel teori bunlarla ilişkili [diğer] gelişmelerin bu dünyada eleştirel bir perspektif edinebilmeyi daha da zor kıldığını savunur. Bu en önemli gelişmelerin başında popüler kültürün ticarileşmesi gelir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (*Dialectic of Enlightenment)* Adorno ve Horkheimer [1947] 2002), Max Horkheimer ve Theodor Adorno modern dönemin yüksek sanatının sınıftan ve diğer sosyal çıkarlardan belli ölçüde bir özerkliği sürdürdüğünü ileri sürerler. Yüksek sanat, içerik olarak genellikle kurulu düzeni temsil eder; ama bunu, eleştirel ve çoğunlukla yıkıcı sonuçlara işaret edecek şekilde yapar. Ancak, yirminci yüzyılın ortalarında bu değişmiş ve kültür bir endüstri haline gelmiştir. Kültürel ürünlere, çoğunlukla yüzeysel ürün farklılaştırmasıyla gizlenen standardize bir biçim verilmiş ve diğer metalara benzer şekilde tanıtımı ve dağıtımı yapılmıştır. Kültür endüstrisi ürünleri, kullanıcılarından eleştirel bir perspektif talep etmekten çok uzaktırlar; bunun yerine dikkat dağıtmaya ve gevşe[t]meye yol açarlar.

Popüler kültürün kalitesi hakkındaki hayıflanmalar, modern dünyanın ortak özelliklerindendir. Eleştirel teoride ayırt edici olan, hayıflanmayı sosyalizasyon ve toplumsal denetim hakkındaki daha geniş bir açıklamaya entegre etmesidir. Bu teorik çerçevede, kültür endüstrisinin ve ürünlerinin kitlesel olarak pazarlanmasının, bireylerin çoğunluğuun boş zaman faaliyetlerinin kapsamlı bir şekilde manipülasyonuna yola açtığı ve nihayetinde sosyalizasyonlarında etkili olduğu ileri sürülür. Özetle kültür endüstrisi ve medya, özgürce davranmanın dışarıdan aktarılan düşünceler ve arzular temelinde hareket etmeye bağlı kılınmasını sağlayacak şekilde yanlış ihtiyaçları dayatmakla suçlanır. Ancak bu dış güçlerin etkisini oldukça önemli kılan, bireyin özerk eylem kapasitesinin de çocuğun sosyalleşmesinin en erken aşamalarını etkileyen değişimler tarafından sarsılmış olmasıdır. Bürokrasi ve rasyonelleşmeye yaklaşımlarına psikanalitik kavramları ekleyen eleştirel teorisyenler, kişilik oluşturmanın bağımsız bir kaynağı olarak ailenin öneminin azaldığını iddia etmişlerdir. Bir yandan, modern tahakküm sistemlerine karşı bireyin çaresizliği aile içinde baba otoritesinin meşruluğunu sarsmış, bu nedenle erkek çocuğu kültür endüstrisinin, medyanın ya da siyasi propagandanın yansıttığı güçlü imajların cazibesi karşısında daha savunmasız bırakmıştır (Adorno vd., 1993). Diğer yandan bir zamanlar aile tarafından yerine getirilen sosyalleşme işlevlerinin çoğu dışarıdan öznellikler tarafından devralınmıştır; sosyal hizmet uzmanları, diğer refah profesyonelleri ve medya tarafından.

Bu bölümün ilk kesiminde, sivil toplumun hem bireyin düşünsel alışkanlıklarını ve davranışlarını, düzenlediğini hem de siyasi iktidarın meşruiyetinin değerlendirilmesi için ahlaki temeller sağladığını ileri süren erken dönem eleştirel geleneğe işaret ettim. Eleştirel teorinin Frankfurt Okulu, benzer meselelere değinir ve özerk rasyonel bireylerden oluşan normatif toplum idealini sürdürür. Modern dünyada var olan sivil toplumları değerlendirmek için Marx, Weber ve Freud'dan türeyen fikirleri kullanır ve hepsini ciddi anlamda eksik bulur. Bu açıdan sivil toplum Doğu'nun sosyalist toplumlarında neredeyse hiç varolmamıştır, Batı'da ise bireylere sahte ihtiyaç ve arzular dayatan güçlerin tahakkümü altındadır; nihayetinde bireylerin özgürlük olarak deneyimledikleri gerçek özgürlük değildir. Böyle bir sivil toplum, siyasi gücün bağımsız ahlaki eleştirisi için gereken zemini sunamaz. Bu argümanın en etkili detaylı açıklamalarından birini sunan Herbert Marcuse, bu nedenle, özgürlük için "bu toplumda yaşamı organize eden heterenom ihtiyaç ve tatminler"in bastırılmasının şart olduğunu vurgular (Marcuse, 1991, s. 192).

Bu sonuçtaki kötümserlik, aydınlanmanın kendisiyle ilgili daha derin bir kötümserliği yansıtır. Esasen, Frankfurt teorisyenleri Weber'in rasyonelleşmenin sonuçlarına ilişkin kuşkularının çoğunu paylaşır; rasyonelleşmenin hem anlam kaybı hem de bireyin bürokrasinin gerekliliklerine boyun eğmesiyle sonuçlandığını düşünürler. Bu nedenle, Aydınlanma'ya ve akla bağlılıkları oldukça çelişiktir. Bu anlamda Frankfurt Okulu'nun geç dönem çalışmaları ile Michel Foucault, Jacques Derrida ve diğer "postmodernlerin" argümanları arasında önemli paralellikler vardır.

Jürgen Habermas'ın çalışmalarının büyük bir bölümü Frankfurt Okulu'nun akla bakışındaki çelişkiye tepki olarak görülebilir. En erken dönemdeki önemli çalışması, (Habermas [1962] 1989b) on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda kamusal alanın (ki sivil toplumdur) ortaya çıkışı, gelişimi ve sonrasında kapitalist sosyal ilişkilerin nüfuz etmesiyle tahrif olması ve çözülmesi üzerinedir. Bu çalışmanın birçok anlamda, erken dönem eleştirel teorisyenlerin temel meselelerini ayrıntılandırdığı düşünülebilir. Ancak, Habermas önceki kuşağın rasyonalite anlayışına giderek daha fazla eleştirel yaklaşmıştır. Habermas'ın eleştirel projeye daha sağlam entelektüel temeller sağlama girişimleri birkaç aşamadan geçmiştir; bu aşamaların her biri Frankfurt Okulu'nun Marksizm'le başlangıçtaki ilişkilenmesinden daha da uzaklaşmıştır.

Habermas, iki ciltlik *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda *(The Theory of Communicative Action)* (Habermas, 1984; 1987a) eleştirel teorisyenlerin önceki kuşağının aklın ve bilginin koşullarına ilişkin soruları, bireysel öznenin durumuyla ilgiliymiş gibi ele almaya gereğinden fazla eğilimli olduklarını ileri sürer. Bu nedenle rasyonalitenin özneler arası koşullarına ve bireyin diğerleriyle etkileşim süreci içerisinde oluşumuna gerektiği kadar ilgi göstermemişlerdir. Habermas, bu kuşağın rasyonelleşmeye atfettiği olumsuz özelliklerin, rasyonelleşmenin içerisinde geliştiği toplumsal koşulların sonucu olarak görülmesi gerektiğine dikkat çeker. Önceki eleştirel teorisyenlerin dayandıkları "öznenin felsefesi" yerine fenomenolojik sosyoloji, sembolik etkileşimcilik ve analitik felsefeden geniş ölçüde faydalanarak rasyonalitenin öznelerarası bir açıklamasını önerir. Bireysel öznenin durumundan çok bireylerin diğerleriyle paylaştığı yaşam dünyasının karakterine odaklanır. Bu nedenle, dil ve onun özneler arası ilişkilerdeki yeri Habermas'ın argümanında merkezîdir. Dilin kullanımı bir derecede karşılıklı anlamayı önvarsaymakla kalmaz, aynı zamanda Habermas'a göre "anlamaya ulaşma yönelimi, dil kullanımının *orijinal* tarzıdır" (Habermas, 1984, s. 288). Dilin diğer kullanımları bu orijinal yönelime dayandırılır. Bilhassa, daha temel bir iletişimsel rasyonalitenin var olduğunu ve araçsal rasyonalitenin bu temelin içinden çıktığını öne sürer.

Dile ilişkin bu açıklama Habermas'ın çalışmasındaki argümanın iki farklı hattının temellerini oluşturur. İlk olarak anlamaya ulaşmadaki orijinal yönelimin, diğerleriyle iletişimde, ilişkilenmeye her girişen tarafından her zaman tanınmasa da –diğer katılımcıların rasyonalitesi ve aralarındaki iletişim süreci hakkında– paylaşılan varsayımlar içerdiğini ileri sürer. Bu paylaşılan varsayımlar estetik, bilişsel ve normatif anlaşmazlıklar hakkında karara varmak için, sınıf ya da diğer çıkarlardan bağımsız bir anlaşma temeli tanımlarlar. Habermas'ın ideal konuşma durumu kavramı, iletişimin aslında rasyonel olarak amaçlanmış anlaşmaya ulaşma girişimi etrafında organize edildiği bir duruma işaret eder. Frankfurt teorisyenleri özerk bireylerden oluşan normatif bir toplum idealinden yararlanırken Habermas, günümüz toplum örgütlenmesinin yargılanabileceği ve yetersizliğinin tespit edilebileceği bir konum noktası sunması açısından, ideal bir konuşma durumunun gerekliliklerine yönelen, idealize edilmiş bir yaşam dünyası önerir.

Maalesef mevcut yaşam dünyasının karakteri, onun içinde gerçekleşen iletişimi çarpıtabilir –bu Habermas'ın ikinci argüman hattıdır. Habermas, bir yandan Weber'in Batı-dışı toplumlara özgü dünya görüşleri hakkındaki

anlatısını takip ederek geleneğin rasyonelliğin gelişimini engelleyebileceğini öne sürer. Bu tip durumlarda anlamaya yönelim, eleştiriye açık olmadıkları düşünülen, geleneklerle tescillenmiş yorumlara dayanmayla tatmin edilecektir. Batı'da yaşamın fazlaca rasyonelleşmesinin, anlaşmaya ulaşma ihtiyacının şimdi daha çok rasyonel gerekçelere dayandırılan anlaşma girişimiyle karşılanabileceği bir yaşam dünyasına yol açtığını savunur. Bu rasyonelleşme sürecinin önemli bir kısmı, "daimi bir eleştiri aracı olarak, siyasal tahakkümün meşrulaştırılma koşullarını yerinden eden ... bir siyasal kamusal alan"ın ortaya çıkışıydı (a.g.y., s. 341). Habermas diğer yandan, yaşam dünyasının ortaya çıkmakta olan rasyonalitesinin, dışsal faktörlerin etkisiyle çarpıtıldığını da öne sürer. Güç ve özellikle para "iletişimsel eylemin bağlamlarında karşılıklı işler ve marjinalize edilmiş yaşam dünyasına karşı kendi zorunluluklarını belirler" (a.g.y.). Öznelerarası ilişkilere bu şekilde zorla girişleri, rasyonel gerekçelere dayandırılan anlaşmaya ulaşma girişimi etrafında değil, daha çok riayet, korku ve güvensizlikle şekillenen iletişim biçimlerine yol açar. Başka bir deyişle rasyonalitenin altı oyulur.

Yukarıda, Habermas'ın kamusal alanla ilişkili bu değerlendirmeyi ilk önemli çalışmasında yaptığını (Habermas, 1989b) belirtmiştim. Buradaki argüman, kamusal alanın özgür ve açık bir tartışma alanı olmaktan ziyade kapitalist toplum içinde geliştiği için çarpıtılmış olmasıdır. Habermas'ın 1980'lerdeki önemli çalışması, önceki argümanının eleştirel kaygılarını devam ettirirken, argümanı ayrıntılandıran Marksist terimlerden uzaklaşır. Onun yerine, hem sistemler hem yaşam dünyası yaklaşımı içeren bir rasyonalite analizi geliştirmek için, Talcott Parsons ve Niklas Luhman'ın sistem yaklaşımlarından yararlanır. Ona göre rasyonelleşme, yaşam dünyası içindeki geleneğin en zayıflatıcı etkilerini aşmıştır; ama aynı zamanda güç ve paranın toplumsal bir aracı olarak gelişebileceği koşulları sağlamıştır. Güç ve para, sadece onlara sahip olanların çıkarlarına hizmet eden aracılar değil, sistem için işlevler icra eden genelleştirilmiş toplumsal mekanizmalar olarak görülmelidir (krş. Parsons'ın güce yaklaşımı, 1963). Habermas'a göre bu aracıların yaşam dünyasında tetikledikleri çarpıtmalar bizâtihi aracının etkisi addedilemez. Daha ziyade, "yaşam dünyasının aracılaştırılmasının kendi kolonizasyonuna dönüşümü"nü kapsayan, "sistem ve yaşam dünyası arasında" patolojik bir "kopma"nın sonuçları olarak görülmelidir (Habermas, 1987a, s. 318). Özellikle, Weber ve Frankfurt teorisyenlerinin rasyonelleşmeye atfettikleri olumsuz özellikler, rasyonelleşmenin geliştiği talihsiz koşulların sonucu olarak değerlendirilmelidir.

O halde, Habermas'ın eleştirel teorinin temellerini yeniden işleyişi, rasyonaliteyle ilgili Weberyen ikirciklikten kaynaklanan en kötü etkilerini iyileştirir gibi görünür. Habermas, eleştirel teorisyenlerin önceki kuşağının endişelerini paylaşmak şöyle dursun, aydınlanmanın tartışmasız şampiyonu olmayı sürdürür. Bu şekilde kendini bir yandan muhafazakârlığın diğer yandan postmodernizmin ısrarcı bir eleştirmeni olarak sunar (Habermas, 1987b). Habermas'ın eleştirel teoriyi yeniden inşa etmekte ne kadar başarılı olduğu, kendi içinde bile, kayda değer bir tartışma konusu olmuştur (Honneth ve Joas, 1991). Habermas, Frankfurt teorisyenleriyle ihtilaflarına rağmen, eleştirel yönelimin ve özellikle idealize bir sivil toplumun ütopyacı vizyonunda bulunan temellerinin çoğunu paylaşır (Geuss, 1981; Lyotard, 1984, s. 71–84).

Habermas, eleştirel teorisyenlerin sonraki kuşağının diğer üyeleri gibi, 1980'lerden çok sonra bile üretkenliğini sürdürmüştür. Ancak, bu kuşak bir zamanlar eleştirel teorinin merkezinde olan Marksizm'le ilişkisini giderek azaltmış ya da tamamen terketmiştir. Bu dönemde önemli ve etkili çalışmalar üretilmiştir; ancak bu Marksizm başlığı altında tartışılmamalıdır.

Marksist hümanizm karşıtlığı

Kapital'in Almanca ilk baskısının Önsöz'ünde Marx bize şunu söyler:

> Burada bireyler sadece ekonomik kategorilerin kişileştirilmiş, belli sınıf ilişkileri ve sınıf çıkarlarının cisimleşmiş halleri oldukları müddetçe dikkate alınırlar. Benim bakış açım ... birey öznel olarak bizâtihi ürünü olduğu ilişkileri öznel olarak aşsa da, bu ilişkilerden bireyi sorumlu tutar (Marx, 1992, s. 20–1).

Bireylerin, içine gömülü oldukları ekonomik ve diğer ilişkilerin cisimleşmeleri olarak görülmeleri gerektiği fikri, 1960'larda Fransa'da Louis Althusser ve arkadaşları tarafından bir hümanizm-karşıtlığına dönüştürüldü (Althusser ve Balibar, 1998; Althusser, 2006). Althusseryen Marksizm Fransa'da 1960'lar sonunda ve biraz daha geç bir tarihte başka yerlerde doruk noktasına ulaştı. Slavoj Žižek'in, Althusser'in bazı çalışma ortaklarının ve *Rethinking Marxism* dergisiyle ilişkili yazarların çalışmalarında etkisini sürdürdü (örn. Gibson-Graham vd., 2001).

Althusser'in "bir insan doğası (ya da insanın özü) problematiği" olarak "hümanizm" eleştirisi, (Althusser, 2006, s. 227), öncesindeki Marksist geleneğe olduğu kadar Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektup" (Letter on Humanism) adlı eserine de dayanır (1978). Eleştirilerinin en belirgin hedefi Sartre'ın ve Fransa'daki diğerlerinin hümanizmacı Marksizmiydi; ama yu-

karıda ele alınan eleştirel teori geleneğini de pekâlâ hedef alabilirlerdi. Althusseryen projeye yönelik düşmanlığın esas kaynağı, onun teorik hümanizm karşıtlığıdır (örneğin Thompson, 1996). Ancak Heidegger, hümanizmi Batı düşüncesinin kaçılmaz bir özelliği olarak görürken, Althusser bize nihayet hümanist zincirlerinden kurtulabilmiş ve tam yetkin bir bilim olarak gelişen Marksizm sunar. "Felsefi (teorik) insan mitinin küllere indirgendiği dışında insanlar hakkında herhangi bir şey *bilmek*", der, "imkânsızdır" (Althusser, 2006, s. 229). Althusser'in humanism karşıtlığı öncelikle "bilginin ampirist kavramsallaştırılması"na yönelik eleştirisinde ve bilimin ve ideolojinin farklı bilgi biçimleri olduğu üzerine açıklamasında, ikinci olarak Marksizmin toplumun geleneksel üç-düzey modelini yeniden çalışmasında en net şekilde görülür.

Althusser "bilginin ampirist kavramsallaştırması" ifadesini, bilen bir özne (ampirik ya da aşkın bir insan özne, bilimsel bir topluluk, ya da her ne ise) ile bir bilgi nesnesi arasındaki ilişkiyi içeren bilgi anlayışına işaret etmek için kullanır. Bu bilgi kavramsallaştırmasının döngüselliğine –örneğin Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin Giriş'inde– sıklıkla dikkat çekilmiştir. Althusser'in tartışmasında sıradışı olan, ampirizmi farklı bir biçime sokmak vasıtasıyla kurtarma girişiminde bulunmamasıdır. Onun yerine bilginin, pratiğin, diğer bir ifadeyle, "belirli bir yapı içinde, insanlar, araçlar ve araçlardan faydalanılacak teknik bir metodu işe koşan" (a.g.y., s. 166-7) bir dönüşüm uğraşının çıktısı olarak ele alınacağı alternatif bir kavramsallaştırma önerir. Bu görüşe göre bilgi teorisi için merkezî meseleler, söz konusu "belirli yapı"yla ilgilidir; bu yapının içinde çalışan insanlarla ya da bilginin dayandığı düşünülen epistemolojik temellerle hiçbir alâkası yoktur. Althusser, Marx'ın kapitalist üretimi analizine analojiyle bilimi, bizatihi üretim sürecinin teker teker bilim insanlarının niyetleri tarafından değil, daha çok çalıştıkları sorunsal [problematik] (kavramlar sistemi ve kavramlar arası ilişkiler) tarafından yönetildiği, bilgi üretiminin farklı bir tarzı olarak tanımlar. Sorunsal, sorulacak soruları, görünen ya da görünmeyen sorunları, toplanacak kanıt türlerini belirler; tıpkı montaj bandının onun üzerinde çalışan bireyler tarafından icra edilecek görevleri belirlemesi gibi. Althusser, Bachelard'ı (2002) takip ederek bilimsel pratik için protokoller olduğu sürece, bunların herhangi bir bilim dışı (ya da felsefi) epistemolojiden türetilemeyeceğini savunur. *Tek başına* bilimsel yöntem diye bir şey yoktur, sadece her birinin söz konusu bilimin sorunsalı tarafından belirlenen bilimsel yöntemler vardır.

Bunun tersine ideolojik bilgi, sorunsalların bilimlerdeki hükmüyle aynı şekilde işlemez. Althusser ideolojiyi bireyler ve varoluşlarının toplumsal koşulları arasındaki "yaşanan" ilişkiler olarak tanımlar; bu Lacancı imgeselde var olan bir ilişkidir. O halde ideoloji bir anlamda Althusser'in tanımladığı şekliyle ampirizme kayar; ancak ürettiği bilgi, gerçeğin bilgisi değildir. Aristocu fizik, Darwin öncesi biyoloji ve Marksist-olmayan sosyal bilimler gibi teorik ideolojiler, bu yaşanan ilişkilerin yansıtılan ve detaylandırılan biçimleridir. Bilimler gibi, ideolojiler de bir sorunsal, belli bir kavramlar sistemi ya da kavramlar arasındaki ilişkilerin hükmü altındadırlar; ama bu insan öznelerin bilinç biçimlerinin, dolayısıyla onları belirleyen ideolojinin hükmü altındaki bir sorunsaldır.

Bu durumda Althusser'e göre, teorik ideoloji, iki temel bağlamda bilimden ayrılır: Marksizm ve diğer bilimlerin her birinin kendi farklı sorunsalı vardır; oysa ideoloji her zaman bir çeşit ampirizmdir. Her bilimsel problematik [sorunsal] kendi özerk dinamiğine sahipken, ideoloji sınıf çıkarlarına bağlıdır. Bu iki sınır koymanın da sürdürülmesi zordur. Önce, bilimlerin aksine teorik ideolojinin onarılamaz şekilde ampirist olduğu iddiasını ele alalım. Olduğu haliyle gerçekle değil teorik söyleme ideoloji tarafından aktarılan teori dışı unsurlarla işler. Althusser (Althusser ve Balibar, 1998, Kısım II, 7. Bölüm), ekonomi politiğin söylemini bu temelde inceler ve eksik bulur. Teorik derinliğine rağmen ideolojinin kanıtı kendi temellerinde görülebilir.

Ekonomi politiğin hâlinin çok daha kötü olduğu söylenebilir. Althusser'in analizi açısından sorun olan, Marx'ın *Kapital*'inin de ideolojinin birçok ampirist semptomunu sergiliyor görünmesidir. Althusser'e göre, bu talihsiz vaziyetin nedeni bilimin her zaman epistemolojik bir kopuşun sonucu olarak ortaya çıkmasıdır –bu bilgi üretim tarzının devrimci yeniden inşasıdır ve bu inşa sürecinde bir sorunsal türünün yerine yenisi geçer. Althusser böyle bir epistemolojik kopuşun, Marx'ın eserlerinde, gençliğinin hümanist yazılarını yetişkinliğinin bilimsel metinlerinden ayırmanın tespit edilebileceğini savunur. Bilimin ortaya çıkışına ilişkin bu açıklama, bilimlerin tamamen saf bir şekilde doğmadıklarına ve her zaman ideolojik saldırıların tehdidi altında olduklarına işaret eder. Örneğin Marx'ın, kendi yeni bilimini inşa etme uğraşına girişirken, iddialarını inşa etmede karşıt olduğu teorik ideolojinin bileşenlerini kullanmak dışında pek seçeneği yoktu. O halde *Kapital*, ideolojik kalıntılar tarafından ciddi şekilde kirletilmiş bilimsel bir metin olarak okunmalı ve bu kalıntılardan, Althusser'in ifadesiyle

"semptomatik okuma" vasıtasıyla temizlenmelidir. Althusser bu argümanı, felsefenin birincil görevinin bilimi ideolojik saldırılara karşı özellikle koruması olduğunda ısrar ettiği *Lenin ve Felsefe*'de *(Lenin and Philosophy)* (Althusser, 2001) nihayetine ulaştırır. Bu nedenle Marksist felsefenin görevi Marksizmin bilimsel karakterini savunmaktır. Bu, teori alanında, bir sınıf mücadelesi biçimidir.

O halde, ekonomi politiği ideolojik niteliğinin izlerini bulmak için okumalıyız; bilimin izini sürmek için, içinde gömülü olduğunu bildiğimiz *Kapital* ve diğer Marksist teori metinlerini okumalıyız. Farklı okumalar bir söylemin ideolojik, diğerinin ise bilimsel olduğunu kesinleştirir. Nitekim bu şekilde bir sınır koyduğumuzda söylemlerin nasıl okunacağını da öğreniriz. Bu prosedürün döngüselliği açıktır ve bize, en azından Althusser'in yaptığı şekilde sınır koymanın sürdürülemeyeceğini gösterir.

İkinci sorun, Althusser'in teorik ideolojinin aksine her bilimin kendi ayırt edilebilir problematiğinin hükmü altında *özerk* dinamiğe sahip olduğu argümanıdır. Öncelikle bilim ve kapitalist üretim arasındaki analojinin ilginç olduğunu göz önünde bulunduralım. Montaj bandındaki işçilerin görevlerinin, sürecin kendisindeki pozisyonları tarafından belirlendiği doğru olsa da, sürecin sadece taşıyıcısı olarak işlev gördüklerini ileri sürmek kesinlikle yanıltıcı olacaktır. Nitekim daha vahim olanı, kapitalist üretim sürecinin bireysel bir emekçinin ya da kapitalistin ya da diğerlerinin emeğini yöneten bir müdürün emredici iradesine bağlı olmasıdır. Althusser'in hümanizm karşıtı bilim kavramsallaştırmasında böyle bir emredici zekâya yer yoktur. Bunun yerine bilim insanlarının bilimsel çabalarında problematiklerinin yaratımları olduklarını, diğer bağlamlarda, içinde yaşadıkları toplumsal formasyonun yaratımları olduklarını tahayyül etmeliyiz. Althusser'in bilimin ideolojik saldırılara karşı savunulması gerektiğine ilişkin savunusu, bu ayrımın hiçbir zaman tamamen güvenli olmadığını ima eder. Bu ayrıca bizi, şimdi değineceğimiz yapısal belirlenim meselesine getirir.

Bu bölümün ilk kısmında, Marksistlerin ekonominin son kertede de olsa belirleyici rol oynadığı fikrini, hukukun, siyasetin ve ideolojinin özerk olduğu ama sadece görece olarak [özerk] olduğu fikriyle birleştirmekte hep zorluk çektiklerini ileri sürdüm. Althusser bunları bir araya getirme girişimini, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ve Marksist ortodoksilerin çoğunda gördüğü "dışavurumsal" ya da Hegelci nedenselliğe karşı geliştirdiği yapısal nedensellik kavramı aracılığıyla ayrıntılandırır. Bu ikincisi, hukuk, siyaset ve ideolojinin, gerek üretim ilişkilerinin işlevsel gerekliliklerinde gerek o

ilişkiler tarafından kurulan rekabet halindeki sınıf çıkarları gibi başka yerde konumlanan, özün ifadeleri olarak okunmasını mümkün kılar.

Bunun aksine "yapısal nedensellik" bir yapı ve onun parçaları arasındaki, parçalarının yapının varoluş koşullarını, yapının da parçaların varoluş koşullarını belirlediği ilişkiye işaret eder. Bu Althusser'e göre toplumsal bütünün Hegelci modelden iki şekilde ayrışan bir modelini önerir. İlk olarak, ekonomi toplumsal örgütlenmenin diğer düzeylerinde temsil edilmekten ziyade ikili bir role sahiptir, ilişkilerin yapı düzeyleri arasındaki dayanaklarını kurar ve aynı zamanda kurduğu ilişki örüntülerinin bir düzeyi olarak görünür. Bir anlamda belirleyicidir, ama aynı zamanda siyasal-yasal ya da ideolojik düzeylerden etkilenebilir. Pratikte bu, ekonomik belirlenimciliği hem sahiplenmek hem de bitirmek yönündeki geleneksel Marksist girişimin sofistike versiyonundan başka bir şey değildir. Althusser'in modelinin Hegelci modelden ikinci farkı, Althusseryan yapının kendi kendini yıkma ilkesini içermemesidir. Aksine, yapının varlığı mantıksal olarak devamını da gerektirir. Althusser yapıyı "Spinoza'daki anlamıyla sonsuzluk" olarak tanımlar (Althusser ve Balibar, 1998, s. 107). Bu pozisyonu, sınıf mücadelesinin geleneksel Marksist açıklamalarıyla ya da aslında Althusser'in bir tarihsel gelişim teorisi kurmak için başka bağlamlarda savunduğu geleneksel Marksist argümanla uzlaştırmak zordur (Hindess ve Hirst, 1975).

Ancak Althusser'in geleneksel üç düzeyli toplum modelini yeniden ele almaya çalışmasının ardında yatan asıl niyeti, açık humanizm karşıtlığında yatar. Eğer, yapısal nedenselliğin iddia ettiği gibi yapının varoluş koşulları bizatihi yapının eylemleri tarafından garantiye alınıyorsa, insanların davranışı da ait oldukları yapı tarafından belirlenecektir. Başka bir ifadeyle, bireyler basitçe kendi yapısal konumlarından doğan işlevlerin taşıyıcılarıdırlar. Althusser hiç var olmasaydı, metodolojik bireyciliğin onu icat ettirmesi gerekirdi.

Althusser'in insan bireyi anlamamız açısından yapısal nedenselliğin sonuçlarına ilişkin en etkileyici tartışması, üretimin kapitalist ilişkilerinin yeniden üretiminin nasıl temin edildiği sorusunu gündeme getirdiği "*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*"nda ("*Ideology and Ideological State Apparatuses*") bulunabilir (Althusser, 2001 içinde). Bu soruya yanıtı, öncelikle bireylerin toplumsal işbölümünde mekânlara dağıtıldığı ve ikinci olarak, işgal etmeye yazgılı oldukları pozisyona uygun bir ideolojik formasyonla donatıldıklarıdır. Althusser eğitim sisteminin iki anlamda da merkezî rol oynadığını ileri sürer. Modern kapitalist toplumlarda emek gücünün farklılaşması, bireyle-

rin uzmanlaşma kapasitelerinin gelişimiyle elde edilir. Bu kapasiteler, hem teknik becerileri içerir, hem de iyi davranışın "kuralları"nın kabul edilmesidir –diğer bir ifadeyle, her failin "yazgılı" olduğu mesleğe göre işbölümünde gözetmesi gereken davranışı kabul etmesidir (2001, s. 127).

Althusser'in buradaki argümanı eğitim sisteminin tesirine şaşırtıcı şekilde bağlıdır; ama gündeme getirdiği daha ilginç bir mesele, kendi ideoloji anlayışıyla ilgilidir –buna göre, ideoloji toplumsal formasyonun farklı bir düzeyini içerir. Bu düzey, insan bireylerin toplumsal varoluş koşullarıyla hayali ilişkilerinin temsili vasıtasıyla bilinci işleyen ideolojik pratiğin alanıdır. İnsan bireylerin bilinçleri ideolojide üretilir ve bilincin tüm eylemleri mutlaka ideolojiktir. İdeoloji, bireyleri kendilerini özgür olarak deneyimleyen özneler olarak kurar: "Birey, Özne'nin emirlerine özgürce yanıt verebilmesi için ... başka bir ifadeyle, tabiyetinin jest ve eylemlerini 'tamamen kendi başına' yapması için (özgür) özne olarak çağrılır" (a.g.y., s. 169). Burada Althusser, toplumsal ilişkilerin bireylerin icra etmeleri gereken görevlere uygun bilinçlerle kurulması içerisinde ve aracılığıyla yeniden üretildiğini göstermeyi amaçlar. Ancak (bir sonsözde) sınıf mücadelesinin öneminde ve özellikle eğitim alanında, usulüne uygun olarak onlara tahsis edilmiş rollere karşı savaşan öğretmenlerin öneminde ısrar ederek [ideolojinin] gücünü arka plana atar.

Bu argümanın belki de en çarpıcı özelliği, tüm davranışı yapının etkisine çevirmesidir. Bu anlamda, tam da Althusser'in diğer Marksistlerin çalışmalarında eleştirmekle uğraştığı dışavurumsal nedenselliği yeniden üretir. Daha ciddi bir nokta, Althusser'in üretim ilişkilerinin yeniden üretimini açıklamak için başvurduğu mekanizmaların, en fazla, kendi yaşam konumlarına uygun düşünce nitelikleri, arzuları ve alışkanlıkların bahşedildiği belli bir tip özne olarak bireylerin oluşturulmasını açıklayabilmesidir. Kaldı ki bu, kendi yaptıkları aynı zamanda içerisinde bulundukları koşullara bağlı olacağı için, hiçbir anlamda onların davranışını belirlemek açısından yeterli değildir. Althusser'in bireylerin bilinçlerinin oluşumuna ilişkin açıklaması söz konusu koşulları açıklamadığı için, üretimin kapitalist ilişkilerinin nasıl yeniden üretildiğini göstermekte başarısız olur.

Son olarak Althusser'in, öznelerini, yapı içinde işgal etmekle yazgılı oldukları öznellik biçimlerini içselleştirmelerini mümkün kılan bir deneyim becerisiyle donatılmış olarak gördüğüne dikkat edelim. Althusser'in ideoloji mekanizmalarına bakışı, insan bireylerin özneler olarak kuruluşunu açıklamaktan çok uzaktır; zira onların hâlihazırda özneler olarak kurulmuş ol-

duklarını varsaymak zorundadır. Bu bağlamda Althusser'in yapısal belirlenimciliği, örtük bir insan doğası görüşüne dayanır. Althusser, sistematik bir hümanizm karşıtlığından ziyade, aslında reddetmek için onca çabaladığı hümanizmin çarpıtılmış bir görünümünü verir. İnsanlar imgeselde özgür doğarlar, ama gerçekte zincir altındadırlar. Bu nokta bizi analitik Marksizme götürür.

Analitik Marksizm

Analitik Marksizm, Althusserci projenin hümanizm karşıtlığına etkileyici bir karşı-duruş sunar. İkincisi bireyleri kendi yapısal konumlarından kaynaklı işlevlerin taşıyıcısı olarak görürken ilki, toplumsal yaşamı uzlaşmacı olmayan bir metodolojik bireycilik aracılığıyla analiz etmeyi önerir. John Roemer'in, *Analitik Marksizm (Analytical Marxism)* adlı kitabının Girişbölümünde ileri sürdüğü argümana göre Analitik Marksizmin "uygulayıcıları, büyük ölçüde Marksçı sorulardan esinlenirler ve bu soruların izini bugünkü mantık, matematik ve model oluşturmayla sürerler. Bu yazarlar, bilinçli bir şekilde, hem Marksçı hem de Marksçı olmayan geleneklerin ürünüdürler" (Roemer, 1986, s. 1).

Aslında Marksistler her zaman erişilebilir en uygun çağdaş bilgiden faydalanılması gerektiğini iddia etmişlerdir; ama bilginin nerede bulunacağına ilişkin çelişen açıklamalar vardır. O halde, analitik Marksizmi ayırt edici kılan, Marksist olmayan fikirleri kullanmasından çok, değerli bulduğu belli Marksist olmayan fikirlerdir. 1980'lerde gelişmiş olan analitik Marksizm, isminin de açık ettiği üzere, analitik felsefe geleneğinde bir Marksizmdir ve o geleneğin büyük kısmı gibi, Kıta Avrupa'sındaki muadilleriyle çok az ilgilenir. En önemli figürleri üretkenliklerini devam ettirmektedirler; ama eleştirel teorisyenlerin sonraki kuşağına benzer şekilde, Marksizm'le daha önceki bağlantılarını sürdürmemişlerdir.

Analitik Marksizm bir doktrin bütünü olmaktan ziyade bir çalışma stilidir. Bu stili benimseyenler arasında temel anlaşmazlıklar bulunur –bu anlaşmazlıkların çoğu Roemer'in 1986 tarihli derlemesinde ele alınır. Örneğin G. A. Cohen tarihsel materyalizmin savunulabilir türde bir işlevsel açıklama içerdiğini ve üretici güçlerin doğal gelişiminin tarihsel gelişmenin motoru olduğunu ileri sürer. Jon Elster işlevsel açıklamanın mutlak surette nedensel bir mekanizmayı önceden varsaydığını ve böyle bir mekanizmanın toplumsal durumda mevcut olmadığını ileri sürerek bu pozisyonların ilkini eleştirir. Robert Brenner üretici güçlerin gelişiminin kendinden önceki mülkiyet

ilişkilerinin dönüşümüne bağlı olduğunda ısrar ederek ikincisine karşı çıkar. Brenner'a göre tarihsel değişimin bir itici gücü varsa bu, üretici güçlerin gelişimi değil, sınıf mücadelesidir. Bu tip farklılıklara rağmen analitik Marksizmi benimseyenler metodolojik bireyciliğe sadakatte birleşirler. En azından ilkesel olarak, tarihsel değişimin açıklamasının bireylerin rasyonel davranışları üzerine kurulu olması gerektiğinde ısrar ederler.

Felsefe ve siyaset teorisi alanlarında analitik Marksizmin belki de en ilginç ürünü Jon Elster ve Adam Przeworski'nin oldukça farklı yollarla, Marx'ın sosyal teorisinin toptan yeniden inşaya girişmeleridir. Elster, *Marx'ı Anlamak*'ta *(Understanding Marx)*, bütün fenomenleri, bu fenomenler içerisinde yer alan bireysel eylemler temelinde nedensel olarak açıklamanın "sosyal bilimlerin metodolojisine Marksist katkı" olduğunu savunur (Elster, 1985, s. 4). Aynı zamanda Marx'ın çalışmalarında muhafaza edilmeye değer olanın bu açıdan anlaşılabileceğinde de ısrar eder. Elde kalan göz ardı edilmelidir: Marx'ın değer teorisi ve ekonomik analizinin çoğu, işlevsel ve teleolojik argümanları ve özellikle metodolojik kolektivizmi. *Kapital*'in ilk Almanca baskısında yer alan Önsöz'ünden yukarıda alıntılanan pasajda örneklenen Marx'ın metodolojik kolektivizmi, "açıklayıcılık sıralamasında bireyden önce gelen birey-varlıkların var olduğu"nu varsayar (a.g.y., s. 6). Bu nedenle insan eyleminin yönelimsel bir analizine fazla alan bırakmaz. Althusser, Marx'ın olgunluk dönemi çalışmalarındaki hümanist unsurlara temizlenmesi gereken ideolojik kalıntılar olarak bakarken, Elster bunların Marx'ın katkısının çekirdeğini içerdiğini düşünür.

Özellikle bu son nokta, Marksizmin kabul gören açıklamalarından radikal bir sapmaya işaret eder ve Marx'ın olgun çalışmalarında önemli rol oynadığını söyleyebileceğimiz kapitalist ekonomik yaşamın yapısal analiziyle nasıl bir araya getirilebileceği ilk bakışta açık değildir. Elster, bu yapısal analizin büyük kısmının metodolojik bireycilikle tutarsız olmadığını göstermek için bize insan eyleminin kasıtlı olmayan sonuçlarını, özellikle "faillerin birbirleri hakkında, anlayıştaki yanlışı örnekleyen kanaatlere sahip olduklarında" ortaya çıkan niyet edilmemiş sonuçlara işaret eder (a.g.y., s. 48). Elster'a göre Marx'ın merkezî katkısı sosyal yaşamı tam da bu terimlerle analiz etme girişimidir. Örneğin ücretler ve kârlar arasındaki ilişkileri ele alalım. Kapitalist bir işletme, diğer işletmeler değişiklik yapmazken işçilerini daha az ücrete ikna ederse, kârları yükselecektir. Ancak, tüm işletmeler ücretleri düşürürlerse kârları artıracakları varsayımıyla hareket edecek olurlarsa hem ücretlerin genel seviyesi hem kârların genel seviyesi düşecektir. Bu örnekte,

her bir işletme için rasyonel eylem olarak görünenin toplamda irrasyonel olduğu açığa çıkar. Aslında Elster ekonomideki "yapısal"' eğilimlerin sayısız bireysel rasyonel kararın niyet edilmemiş sonuçları olarak açıklanabileceğini ileri sürer. Elbette "bu mekanizma toplumsal değişimi sadece kapitalizmde değil, ekonomik kararların koordinasyon eksikliğinden dolayı zarar gördükleri tüm toplumlarda yaratır" (a.g.y., s. 26).

Aslında planlar sıklıkla ters gider; aktörlerin birbirleri hakkında sahip oldukları kanaat ne olursa olsun bu böyledir. Bireysel düzeyde rasyonel olan sayısız eylemin toplamdaki sonuçları, bunların niyet edilmemiş oldukları gerçeğiyle zar zor açıklanır. Kapitalist girişimlerin kendi rasyonaliteleri ve kendilerini içinde buldukları durumla ilgili algılarına bağlı olarak ücretli düşürmek için harekete geçtikleri varsayımı Elster'in örneğindeki "yapısal" eğilimi açıklar. Elster, kapitalist girişimlerin ücretli düşürmek için harekete geçmelerine, kapitalist olmalarının sonucu olarak bakar. Diğer bir ifadeyle, Elster'ın örneğinde açıklamanın yükü, aktörlerin algılarının önemli özelliklerinin belli bir sınıfın üyesi olarak toplumsal konumları tarafından belirlendiği yönündeki "yapısal" varsayım tarafından sırtlanılır.

Elster Marx'ın metodolojik kolektivizminin terk edilmesi gerektiğinde ısrarcıyken, Przeworski işçilerin maddi çıkarlarının peşinde olmalarının sosyalizme yol açacağına ilişkin standart sosyalist varsayıma meydan okur. Sosyalizm işçilerin maddi çıkarlarını tatmin etmekte kapitalizmden daha başarılı olsa bile bunun, kapitalist bir toplumda işçilerin sosyalizmi yeğlemelerinin rasyonel olması anlamına gelmeyeceğini iddia eder. İlk olarak, sosyalist bir topluma geçiş süresi yaşama koşullarında bir düşüşü beraberinde getirebilir. İkincisi, işçi sınıfının yöneten sınıfla, görece düşük bir endüstriyel ataklığın, yüksek ve güvenilir kapitalist yatırımla mübadele edilmesine dayanan, bir *modus vivendi*[1] kurması da oldukça mümkündür. Bu tür koşullar altında işçilerin sosyalist bir toplumu sürdürmeleri irrasyonel olacaktır.

Bu bölümün ilk kesiminde, Marksist düşüncede ortak ekonomik konumu paylaşan bir bireyler seti olarak sınıf anlayışı ile aktif bir sosyal güç olarak sınıf anlayışı arasında gerilim olduğundan bahsetmiştim. Bu gerilim Przeworski'nin argümanında, düşünürün uzlaşmaya yer vermeyen metodolojik bireyciliği nedeniyle şiddetlenir. Przeworski sınıflara mülkiyet ilişkilerinin karakteri tarafından belirlenen nesnel yapılar olarak bakılmaması ge-

---

[1] Geçici anlaşma. (ç.n.)

rektiğinde ısrar eder. Daha ziyade, sınıflar "mücadelelerin sonuçları olarak" ortaya çıkarlar; zira "sınıflar mücadele ettikçe sınıfların oluştuğu koşulları dönüştürürler" (Przeworski, 1985, s. 92).

Kolektif eylemin aktörlerinin kısmen kolektif eylem tarafından kurulduğu iddiası tartışmasız kabul edilir. Bu şekilde oluşan failliklere neden *sınıflar* olarak bakmamız gerektiği ise çok net değildir. Gerçi Przeworski sınıfların mücadele içinde oluştuğundaki ısrarına rağmen sınıf çıkarlarını, mülkiyet ilişkilerinin yapısı tarafından belirleniyorlarmışçasına ele almaya devam eder. Kendi emek güçlerini ücret karşılığında satmak zorunda bırakılan bireyler, "özellikle, çalışanlar nosyonunu gündeme getiren bölüştürücü bir doğaya sahip birkaç ikincil özelliğe bağlı olarak tanımlanan çıkarları" paylaşırlar (a.g.y., s. 91). Przeworski ve Sprague bu anlamda işçileri "siyasetin sınıf temelli örgütlenmesinin tek potansiyel bileşeni" olarak görürler – "hiçbir siyasi güç, işçileri, diğer sınıfların hepsinden ayrı ve bu sınıflara karşı bir sınıf olarak harekete geçirmeye çalışmadığında, sınıf bir siyasal örgütlenme ilkesi olarak tamamen yok olur" (Przeworski ve Sprague, 1986, s. 11).

Diğer bir ifadeyle, Przeworski sınıf çıkarlarını toplumun yapısal özellikleri olarak alır ve bu çıkarları takip eden kolektif eyleme siyasi mücadelenin olumsal bir ürünü olarak bakar. Çıkarlar bir kere böyle tanımlanınca, *rasyonel* bireylerin seçimleri, bu çıkarlar ve yüzleştikleri eylem koşulları tarafından belirlenir hale gelir. Przeworski'nin metodolojik bireycilik açısından Marksist teoriyi yeniden inşası, Elster'ınki gibi, el altından işleyen bir yapısal belirlenimciliğe bağlıdır.

Bu kesimin başında analitik Marksizmin Althusser'in hümanizm karşıtlığına ilginç bir karşı çıkış sunduğunu ileri sürdüm. Bir yanda sayısız bireysel eylemin sonucu olan koşullar altında kendi çıkarlarını yapabildiğince sürdüren rasyonel aktör olarak bir birey modeli bulunuyor. Diğer yanda, içine gömülü olduğu toplumsal ilişkilerin yapısı tarafından belirlenen işlevlerin taşıyıcısı olarak bir birey modeli bulunuyor. Buna rağmen, bireye ilişkin bu iki görüş açıkça birbirine karşıt dursa da, birçok ortak noktaya sahipler. İkisi de bireyleri kendi sosyal konumunun yaratımı olarak görür: Birinde içinde bulundukları durumda en rasyonel eylemi sürdürdükleri için, diğerinde ise uygun normları içselleştirerek ona göre eylemde bulundukları için. Bireylerin hangi mekanizmalar aracılığıyla kendi durumlarının boyunduruğu altında oldukları farklılaşabilir; ama nihayetinde sonuç neredeyse aynıdır.

Çeviri: **Gökçe Baydar**

Kaynakça

Adorno, T. ve Horkheimer, M. : *Dialectic of Enlightenment* (1947) (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2002); Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı, 2010)

Adorno, T. , Levinson, D. J. ve Nevitt, R. : *The Authoritarian Personality* (1950) (New York: Norton, 1993): Türkçesi: *Otoriteryan Kişilik Üstüne*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Om, 2003).

Adorno, T. , Albert, H. , Dahrendorf, R. , Habermas, J. , Pilot, H. ve Popper, K. R. : *The Positivist Dispute in German Sociology* (Londra: Heinemann, 1976).

Althusser, L. *Essays in Self-Criticism* (Londra: New Left Books, 1976); Türkçesi: *Özeleştiri Öğeleri*, çev. Levent Targu. (İstanbul: Belge Yayınları, 2000).

–: *Lenin and Philosophy* (Londra: Verso, 2001); Türkçesi: *Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Murat Belge, Erol Tulpar (İstanbul: İletişim, 1989)

: *For Marx* (Londra: Verso, 2006); Türkçesi: *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki, 2002).

Althusser, L. ve Balibar, E. : *Reading Capital* (Londra: Verso, 1998); Türkçesi: *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki, 2007).

Anderson, P. : *Considerations on Western Marxism* (Londra: New Left Books, 1976); Türkçesi: *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy (İstanbul: Birikim Yayınları, 2004).

Bachelard, G: *The Formation of the Scientific Mind* (1938) (Manchester: Clinamen, 2002); Türkçesi: *Bilimsel Zihnin Oluşumu*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki, 2013).

Bernstein, E. : *Evolutionary Socialism* (1899) (New York: Schocken, 1961).

Cohen, G. A. : *Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

Ehrenberg, J. *Civil Society: The Critical History of an Idea* (New York: New York University Press, 1999).

Elster, J. : *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Türkçesi: *Marx'ı Anlamak*, çev. Semih Lim (İstanbul: Liberte, 2005).

Geuss, R. *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Türkçesi: *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı, 2009).

Gibson-Graham, J. K. , Resnick, S. ve Wolff, R. *Re/Presenting Class: Essays in Postmodern Marxism.* (Durham, NC: Duke University Press, 2001).

Habermas, J. : *The Theory of Communicative Action.* C. 1: *Reason and the Rationalization of Society.* (Boston, Mass. : Beacon Press, 1984).

–: *The Theory of Communicative Action.* C. 2: *The Critique of Functionalist Reason* (Boston Mass. Beacon Press, 1987a); Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı 1. Cilt* çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001).

: *The Philosophical Discourse of Modernity. Studies in Contemporary German Social Thought* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1987b).

: *The New Conservatism* (Cambridge, Mass. : MIT Press. 1989a).

–: *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962; Oxford: Polity, 1989b); Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev: Mithat Sancar, Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

Hindess, B. : *Politics and Class Analysis* (Oxford: Blackwell, 1987).

Hindess, B. ve Hirst, P. Q. : *Pre-Capitalist Modes of Production* (Londra: Routledge, 1975).

Honneth, A. ve Joas, H. *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas' The Theory of Communicative Action* (Oxford: Polity Press, 1991).

Jay, M.: *The Dialectical Imagination* (Berkeley ve Los Angeles, Calif. : University of California Press, 1996). ; Türkçesi: *Diyalektik İmgelem*, çev. Sevgi Doğan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014).

Keane, J. *Democracy and Civil Society* (Londra: Verso, 1988); Türkçesi: *Demokrasi ve Sivil Toplum*, çev. Necmi Erdoğan (İstanbul: Ayrıntı, 1994).

Koselleck, R. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge MIT Press, 1998).

Lenin, V. I. 'The three sources and three component parts of Marxism' (1913); *Collected Works*, C. 19 (Londra: Lawrence & Wishart, 1964), s. 23–8.

Lichtheim, G. : *Marxism in Modern France* (New York: Columbia University Press, 1966).

Locke, J. : *An Essay Concerning Human Understanding*, der. P. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1957); Türkçesi: *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu (İstanbul: Öteki Yayınları, 2000).

Lukács, G. : *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (1922; Cambridge, Mass. : MIT Press, 1972; Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları, 1998).

Lyotard, J. -F. : *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); Türkçesi: *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem (Ankara: Vadi Yayınları).

Macey, D. : *The Penguin Dictionary of Critical Theory* (Londra: Penguin, 2002).

Marcuse, H. *One Dimensional Man* (Londra: Abacus, 1991); Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 1997).

Marx, K. : *Capital* (1867); (Londra: Penguin, 1992); Türkçesi: *Kapital Cilt 1 ve 2*, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam, 2013).

–: Preface to *A Contribution* to *the Critique of Political Economy* (1859); Marx ve Engels, *Selected Works* (bir ciltlik basım) (Londra: Lawrence & Wishart, 1968), s. 181–5; Türkçesi: "Önsöz" *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* içinde, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 2000).

Marx, K. ve Engels, F. : *The Communist Manifesto* (1848); Marx ve Engels, *Selected Works* (bir ciltlik basım) (Londra: Lawrence & Wishart, 1968), s. 31–61; Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. Yılmaz Onay (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012).

Parsons, T. : 'On the concept of political power', *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107 (1963), 232–62.

Przeworski, A. : *Capitalism and Social Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Przeworski, A. ve Sprague, J. : *Paper Stones* (Chicago, Ill. : Chicago University Press, 1986).

Roemer, J. , der. : *Analytical Marxism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Sartre, J. -P. : *Critique of Dialectical Reason* (1960); (Londra: Verso, 1991).

Thompson, E. P. : *The Poverty of Theory* (Londra: Merlin, 1996).

Tribe, K. : *Land, Labour and Economic Discourse* (Londra: Routledge, 1978).

Trotsky, L.: *Their Morals and Ours* (1938); (New York: Pathfinder, 1974); Türkçesi: Lev Troçki, *Onların Ahlakı ve Bizim Ahlakımız* çev. Bülent Tanatar (İstanbul: Yazın Yayınları, 1997).

Önerilen Okumalar

Balibar, E. *The Philosophy of Marx* (Londra: Verso, 1996); Türkçesi: *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner (İstanbul: Birikim Yayınları, 2003)

Benton, E. : *The Rise and Fall of Structural Marxism* (Londra: Macmillan, 1984).

Bottomore, T. , der. *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Blackwell, 1991); Türkçesi: *Marksist Düşünce Sözlüğü*, çev. Mete Tunçay 3. Baskı (İstanbul: İletişim, 2002).

Braaten, J. : *Habermas' Critical Theory of Society* (New York: SUNY Press, 1991).

Carver, T. , der. *The Cambridge Companion to Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Cutler, A. J. , Hindess, B. , Hirst, P. Q. ve Hussain, A. : *Marx's Capital and Capitalism Today* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1977, 1978).

Elliott, G.: *Althusser: a Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1994).

Kolowkowski, L.: *Main Currents of Marxism*, 3 Cilt (New York: Norton, 2005).

Lukes, S. *Marxism and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1987); Türkçesi: *Marksizm ve Ahlak*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998).

Macey, D. : *The Penguin Dictionary of Critical Theory* (Londra: Penguin. , 2002).

Mayer, T. F. : *Analytical Marxism* (New York: Sage, 1994).

Wheen, F. : *Karl Marx: A Life* (New York: Norton, 2002).

16
KÖKTENDİNCİLİKLER

R. Scott Appleby

Din Kuzey Amerika ve Avrupa toplumlarının seküler elitlerini şaşırtmıştır. Din köyden metropole, ortaçağ hurafelerinden modern bilime ve devlet desteği (ve baskısından) gönüllü üyeliğe doğru gerçekleşen sarp ve engebeli geçişi atlatmakla kalmamış; belli ki bu dönüşümlerin ortasında serpilmiş ve yeni güç kaynakları kazanmıştır. Tarihin meşhur küllüğüne boşaltılmanın da ötesinde, modern dinler ve yarattıkları eylemci hareketler kendilerini bölge, siyasal egemenlik, insan hakları, küresel ve yerel ekonomi, bilimsel araştırma ve popüler kültür üzerinde dönen modern tartışmaların –ve modern savaşların– merkezinde konumlanmış olarak bulmuşlardır. Bu eylemci hareketler arasında en şiddetli ve sürekli olanlar, köktendinciliklerdir –"tanrısız", putperest devletler, kurumlar ile siyasal ve kültürel elitlere karşı dinden ilham alan, özbeöz modern olan alternatifler inşa ederek geleneksel dinin düşmanlarına karşı koymayı amaçlayan, gitgide daha gelişmiş hâle gelen ve seküler moderniteye karşı olan tepkilerdir.

Sekülerleşme Teorisinin Çöküşü

1960'lı ve 1970'li yıllarda din üzerine bilimsel araştırma yürütenler dinin ve dinlerin geç modern dünyadaki rolüne ilişkin, "sekülerleşme teorisi" olarak bilinecek olan bir dizi fikir geliştirip yayımladılar. Teori medyanın etkili kesimleri, iş dünyası, akademi ve istihbarat teşkilatı da dâhil olmak üzere yönetimler tarafından geniş kabul ve onay gördü. Artık gözden düşmüş

olan teori, çoğu çevrede şaşırtıcı şekilde devamlılık göstermektedir ve bu devamlılık sanayileşmiş Batı ülkelerinde dinin kamusal algısında ve yönetimler ile medyanın dine yaklaşımında çarpıklıklar yaratmaktadır.

Din sosyoloğu José Casanova'ya (1994) göre sekülerleşme teorisi üç ayak üzerinde durur. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde dünyada meydana gelen olaylar, teorinin öncüllerinden birini, diğer bir ifadeyle, dinin devletten gitgide daha fazla ayrılmış hâle geleceği öncülünü onaylama eğiliminde olmuştur. "Din-devlet ayrımı", Avrupa, ABD, Latin Amerika, Türkiye, Hindistan, Afrika'nın bazı bölgeleri ve başka yerlerde hukuka yerleşmiş ya da başka şekilde kurumsallaştırılmış olsa da, birkaç ulus-devlet ve krallık resmî bir devlet dinini desteklemeye ve bu dine imtiyazlar tanımaya devam etmektedir. Yine de tek bir dinin "resmîleşmiş" olduğu bu devletler ya da krallıklarda, devlet dini diye adlandırılan şey (örneğin Sırbistan ve Rusya'da Ortodoks Hıristiyanlık, İsrail'de Ortodoks Musevilik, Mısır, Suudi Arabistan ve Pakistan'da Sünni İslam ve İran'da Şii İslam) iç uyuşmazlıklar ve çatışmalara, taraftar bulmak için rekabet eden diğer dinlerin direnişine, Birleşmiş Milletler ve diğer küresel, evrenselci insan hakları örgütlerinin itirazlarına ve ayrıcalıklı devlet desteğinin genel olarak zayıflamasına tanık olmuştur. Kısaca, sekülerleşme teorisini geliştiren araştırmacılar –Peter Berger (2004) ve David Martin (2005) gibi sosyal bilimciler– dinin, devlet korumasından yararlanmasının tedricen kesileceğini ve böylelikle devletten "ayrılacağı"nı öngörmekte haklı çıkmış gibi görünmektedirler.

Öte yandan Berger, Martin ve meslektaşları sekülerleşme teorisinin kalan iki ayağının yeni olaylarla yıkıldığını kabul edeceklerdir. Onlar devlet desteğinin dinden çekilmesinin, dinin özelleştirilmesine, diğer bir ifadeyle, dinin kamusal varlığının kaybolmasına ve dinin, kendi yalnızlığı içindeki bireyin alanına geri çekilmesine neden olacağını öngörmüşlerdi. Bunun gerçekleşmemiş olduğu açıkça görülmektedir. "Kamusal dinin dirilişi" – bilhassa "köktendincilikler"in ve bunlarla ilişkili olan, siyasal olarak saldırgan ve inkâr edilemez şekilde "kamusal olan" dinî hareketlerin ve organizasyonların yükselişi– ulus-devletin dine göreli kayıtsızlığıyla aynı zamana rastlamıştır. (Bazı köktendinciler, keskin bir şekilde, modern devleti dine "düşman" ya da dine "ihanet eden" bir yapı olarak tanımlayacaktır.)

Nihayet sekülerleşme teorisi devlet desteğini kaybetmiş olan ve özelleştirmeye katlanan dinin eninde sonunda gerileyeceğine ve belki de yeryüzünden, ya da en azından modern ve modernleşmekte olan uluslardan

kaybolacağına inanmıştır. Bazı araştırmacılar, dine son darbeyi birkaç gelişmenin çakışmasının vuracağını varsaymıştır. Bu gelişmeler, serbest piyasaların küreselleşmesi ve tüketim zihniyetinin yaygınlaşmasıyla birlikte materyalizmin (maddi ya da fiziksel dünyanın tek ve gerçek dünya olduğu ve insanların, bu dünyanın temel ihtiyaçlarını ve bedensel lükslerini gerçekleştirerek mutluluğu bulacağı fikrinin) halk kitleleri arasında hız kazanan bir şekilde yükselişi; dinin ve teknolojinin, bir zamanlar yalnızca dinin hâkimiyeti altında olan inanç, hayal gücü ve anlam yaratma alanlarına nüfuz etmesi ve dinin tamamen zayıflamasında bir aşama olarak görülen, dinin ve dinin özelleşmesinin daha önce bahsedilen ayrışmasıdır. Sekülerleşme teorisyenleri, kısaca, seküler ya da "dünyevi" tavrın, yirmi birinci yüzyıldaki insan ilişkilerine hâkim olacağına inanmışlardır.

Fikir değiştirenler arasında Peter Berger de vardır. Berger, günümüzde dinî ve seküler varoluş ve düşünme biçimlerinin yeni ve farklı birçok birleşimine tanık olduğumuz için modernite ve modernleşmenin zorunlu olarak sekülerleşmeye yol açmayacağını iddia etmektedir. Öte yandan, modernitenin dinî çoğulculuğa yol açtığını ileri sürmektedir ve dinler, devletler ve toplumun diğer kısımları arasındaki ilişkiyi anlamaya dair eleştirel bir kavrayış burada bulunabilir.

Geleneksel Dine Meydan Okumalar

Son üç yüzyılda ve özellikle çözüme ulaşılmasıyla son büyük İslam İmparatorluğu'nun (Osmanlı İmparatorluğu) çöküşüne ve Batı hegemonyasının sömürgecilik sonrası dünyanın büyük bir kısmında pekişmesine neden olan Birinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda modernitenin toplumları gitgide daha fazla şekillendirmeye başlamasıyla birlikte, çoğulculukla ya da tek bir toplumda mekân ve kaynaklar için rekabet eden birçok dinin bulunmasıyla mücadele etmek, dinlerin alışmak zorunda kaldıkları durumlardan biri olmuştur. Yirminci yüzyıl, dünya savaşlarının ve (Hindistan, Pakistan, Sri Lanka, Brezilya, Polonya, Macaristan ve Sovyet sonrası Doğu Avrupa'nın diğer ülkelerindeki gibi) sömürgecilik karşıtı ulusal bağımsızlık hareketlerinin sonucunda düzinelerce yeni ulus-devletin ortaya çıkışına, sınırların yeniden şekillenmesine, halkların sınırları aşan muazzam göçlerine ve etnik, dinî, siyasal ittifakların yeniden dizilimine tanık olmuştur. Farklı dinden olan insanlar arası evlilikler gitgide daha yaygın hâle gelirken, Londra, New York, Hong Kong ve Paris gibi çok kültürlü, çok

dinli dünya kentleri de artmıştır. Modern medya, dinî ve kültürel seçenekleri dünyanın en uzak köşelerine kadar ulaştırmış ve gitgide daha küresel hâle gelen iş çevreleri söz konusu dinî ve kültürel kimlikleri metalaştırıp pazarlamıştır. Sovyet sonrası Rusya, Çin anakarası, Latin Amerika ve Sahraaltı Afrika çoğunlukla devletten ve yerli dinî topluluklardan gelen sert ve bazen şiddet içeren muhalefete rağmen, kamusal mekân ve taraftar için mücadele eden yeni dinî "tarikatlar"la dolup taşmıştır. (Witte ve Van Der Vyver, 1996).

Dinî sınırların ihlali ve dinî anklavlara nüfuz edilmesi, inançlılardan gelen çeşitli tepkilere yol açmıştır. Bazı inananlar, dinî çoğulluğu modern toplumların bir özelliği olarak kabul ederek ve "çoğulculuk" adı altında benimseyerek seküler liberallere katılıp dinî çoğulluğa uyum sağlamışlardır. Bu tepki, dini özgürlük kavramının –her bireyin devlet ya da toplum tarafından baskı görmeden veya cezalandırılmadan kendi dinini seçme hakkının– cevaba eşlik eden bir kabulüne işaret etmektedir. Dinî toplulukların –"köktendinciler" olarak adlandırılacak olanlar da dâhil olmak üzere– diğer üyelerine göre ise hem "çoğulculuk" hem de "dinî özgürlük", geleneksel dinî inancı ve pratiği yıpratan can sıkıcı iki modern eğilimi, dinî tarafsızlık *(indifferentism)*[1] ve göreciliği andırmaktadır.

Dinî tarafsızlık düpedüz, kişinin dinî kimliğinin ya da dinî bir topluluğa üyeliğinin, vatandaşlığı ya da siyasal/kamusal davranışıyla hiçbir alâkası olmadığı anlamına gelir. Bu şekilde anlaşıldığında çoğulculuk dinin kamu düzenindeki önemini azaltır; böylelikle özelleştirmeye giden başka bir güzergâhtır ve özelleştirmenin başka bir ifadesidir. Köktendincilere ve diğer geleneksel inananlara göre görecilik, dinî çoğulluğun ilkeli kabulünün daha da ölümcül bir sonucudur; zira dinî inançların birbirlerine göreli olduğunu, hiçbir inancın ya da inançlar sisteminin her zaman herkes için mutlak doğru olamayacağını savunur. Mutlak Hakikat'in var olduğu ve kusurlu şekilde de olsa bilinebileceği kanaatine sıkı sıkıya bağlı olan tüm dinî geleneklerin köktendincilerine göre görecilik, dini inancın kalbine yapılan doğrudan bir saldırıdır. Göreciliğin sadece ateizme ya da agnostikliğe değil, aynı zamanda dinî ve ruhani konularda sorumsuzca deneyler yapmaya yol açtığını iddia ederler. Sonuç ise pervasız yenilikler, bir zamanlar tutarlı olan dinî geleneklerin seçilmiş bazı inançlarının ve pratiklerinin yağmalanması ve bu unsurların, tarihten ve geleneksel irfandan bihaber yeni dinler ve yeni

---

[1] Bütün dinlerin eşit derecede makbul olduklarına duyulan inanç (ç.n.)

dinî hareketlerden oluşan, ruhu sağırlaştıran bir karmaşada karıştırılması ve birleştirilmesidir.

Örgütlü dine yöneltilen ve çoğulculuk tarafından hızlandırıldığı iddia edilen bir diğer modernist meydan okuma ise dinin devletten hukuki ya da fiilî ayrılışının bir sonucu olan, dinin bölümlenmesidir. Din artık siyaset, ekonomi, inanç, cinsel davranış ve gelenek üzerinde egemen olmak yerine toplumun sadece bir bölümünde ya da bir kesitinde bulunmaktadır – Batı'da Hıristiyanlık pratiğinin artık sadece Pazar günleri gerçekleştiği söylenmektedir. Dinî düşünürler için daha tedirgin edici olan ise kendisini – bağımsız bir kadın, bir anne, bir avukat, üniversite eğitimi almış bir hümanist, bir Demokrat ya da Cumhuriyetçi ve Roman Katolik (ya da Metodist ya da Presbiteryen) olan bir Hıristiyan gibi örnekler de dâhil olmak üzere– çoklukları kapsayan biri olarak düşünen bireyin *zihninin* bölümlenmesidir. Modernizmi eleştirenler "böyle parçalanmış bir bireyin merkezi ya da ruhu nerede?" diye sorarlar. "Bölünmüş zihin" özellikle dini, bir bireyin benlik algısını ve topluluk içindeki davranışını dayatması gereken, kapsayıcı ve her şeyi içine çeken bir yaşam biçimi olarak görenler için bir tehdittir. Modernleşmiş ve modernist Batı'da anaakım Hıristiyanlığın başına gelenlerin, Museviliğin ve İslam'ın yanı sıra Asya'nın tarihsel dinî geleneklerini de tehdit ettiğinden korkmaktadırlar.

Köktendinci Yanıt

"Köktendincilikler" modern, sekülerleşmiş dünyanın dinsiz eğilimlerine – köktendincilerin tesadüfi tarihsel olayların değil de, dinin seküler karşıtlarının uzun süredir devam eden, birikerek artan küresel komplosunun sonuçları olan, kasıtlı tercihler ve hesaplanmış stratejiler olarak algılamaya meyilli olduğu eğilimlere – karşı tarihsel dinî geleneklerin içinden yöneltilen yanıtlardır. Yayılmakta olan dinî tarafsızlığın ve göreciliğin en tehlikeli kurbanlarının köktendincilerin "zayıf iradeli" ya da "ahlaken uykuda olan" dindaşları olması anlamlıdır; bu kişiler düşmana ölümcül tavizler vermiş olan, sözde inanan kardeşleridir. Belki de "kaybolmuş" dindaş çift, çocuklarını dinî okul yerine daha makul ücretli (ve dinî açıdan çoğulcu) olan devlet okuluna göndermeye karar vermiştir. Belki de seküler kıyafetler giymeyi ve seküler medyayı takip etmeyi huy edinmişlerdir. Belki de dinî partinin adayına oy vermeme hatasına düşmüşlerdir. Köktendinciler bu kardeş inananların, etraflarını kuşatan tanrısız kültüre verdikleri ilk ödün ne

olursa olsun, ahlaken başıboş olduklarından, İranlı Şii entelektüelin bu sürece verdiği isimle, tatlı fakat ruhen ölümcül olan "Batı sarhoşluğu" hastalığından mustarip olduklarından şüphelenmektedir (Marty ve Appleby, 1991).

Ev sahibi dinin "hakiki inananları" ve kuşatma altındaki dinî toplulukların sadık koruyucuları olduklarını iddia eden köktendinciler, aralarında vahiy fikrini en fazla benimseyenlerin eninde sonunda Şeytan'ın (namı diğer İblis, Deccal vb.) eseri olduğunu düşündüğü, artmakta olan karanlığa karşı direnirler. Bunu ilk olarak kimin hakiki inananlar çemberi içinde, kimin dışında yer aldığını belirlemek için din kardeşlerinin davranış ve tavırlarını inceleyerek ve yargılayarak yaparlar. Özellikle seküler zihne en inanılmaz ya da rezilce gelen belirli geleneksel inançların seçilmesi, yeniden kazanılması ve "güncellenmesi" sapla samanı, seçilmişlerle günahkârları ayırmaya yardım eder. Kökten bir Hıristiyan mısın? O hâlde İsa'nın bedensel dirilişine, zafer bulutları üstünde kelimenin tam anlamıyla İkinci Gelişine, bir bakireden Doğuşuna, Tanrı'nın kurtuluşu önceden nasip ettiği kişilerin günahları için Çarmıhın üstünde "kanıyla ödediği kefaret"e muhakkak tam ve koşulsuz inanıyorsundur. Ve en temelde, sadece teolojik konularda değil aynı zamanda tarih, biyoloji, kozmoloji ve bahsettiği diğer konular hakkındaki her çeşit hususla ilgili olarak tam ve kusursuz hakikati öğreten İncil'in mutlak hatasızlığına inanıyor olmalısın. Benzer şekilde Şii Müslümanlar da birçok yüzyıl önce "gayba" ya da gizlenmeye girmiş olan, Muhammed Peygamberin soyundan gelen, egemen "taklit mercileri"nin sonuncusu olan İmam Mehdi'nin tarihin sonunda gerçekten döneceği inancına sıkıca bağlıdır. Din kardeşinin modern hassasiyetlerini ve kanaatlerini, dinî dogma ve vahye dayanan hakikate tâbi kılma istekliliğini sınamak (dışarıdakilerin Ortaçağ "hurafeleri" olarak küçümseyebileceği) modern öncesi inançların modern erkekler ve kadınlar tarafından onaylanmasında ısrar etmenin nihai sonucudur.

Koşulsuz dinî itaat talebi köktendincilikler tarafından icat edilmemiştir. Sayısız muhtemel örnekten sadece biri olarak, on altıncı yüzyılda Protestanların gasplarına karşı savaşmak amacıyla kurulmuş militan bir Katolik tarikat olan İsa Topluluğu'nun (Cizvitler'in) yeni üyelerine "eğer Kutsal Annemiz Kilise önünüzde duran siyah duvarın beyaz olduğunu beyan ederse, o duvar beyazdır" denildiğini söyleyebiliriz. Fakat köktendinci-

ler, dine karşı açıkça modern bir yaklaşım sergileyerek itaat ve sekülerliğe/çoğulculuğa karşı direniş üzerinde temellenen bir dünya yaratırlar.

Köktendincilikleri tanımlayan bir ironi burada yatar: Geleneksel dinin bu kendinden menkul savunucuları hiç de öyle "geleneksel" değillerdir. Köktendinciler, daha ziyade seküler hasımlarına benzer şekilde, modernitenin çocuklarıdır. Modern insanlar gibi düşünür ve davranırlar: En yeni teknolojiye aşina ve çoğunlukla en yeni teknolojiyi kullanma konusunda ustadırlar; yirminci yüzyıl siyasal hareketlerini ve örgütlenme tarzını inceler ve taklit ederler; karmaşık ve içsel olarak bölünmüş hayatlar yaşamaya alışkındırlar; engin kutsal kitaplarının dikkatlice seçilmiş ve "kullanışlı" parçalarını ve çok-sesli din tarihlerinin "ibret verici" bölümlerini alma eğilimleri de dâhil olmak üzere, ruh hâlleri genellikle moderndir. İslam, Musevilik ve Hıristiyanlık'ta köktendincilerin çoğunluğu ruhban sınıfının ya da dinî bir sınıfın üyeleri değil, ruhban sınıfından olmayan, genellikle teknisyen ya da uygulamalı bilim yapan insanlardır. Mühendisler, tıp teknisyenleri ve bilgisayar mühendisleri köktendinci hareketlerde ağırlıklı olarak temsil edilir. Dinî geleneğe, bir mühendisin inşa etmekte olduğu yeni bir yapının planına yaklaştığı şekilde yaklaşırlar; geniş "alet takımı"ndan sadece söz konusu olan görevi tamamlamak için gerekli olan "aletleri" seçerek hareket ederler. Söz konusu olan görev ise toplumun seküler versiyonuna modern fakat dinî olan bir alternatif inşa etmektir (Appleby, 2000).

O hâlde köktendincilerin, tarihsel geleneğin karmaşık ve zaman zaman muğlak olan sınırları içinde yaşamaya kalkışan geleneksel ya da salt muhafazakâr inananlara karşı çok az tahammüllerinin olması şaşırtıcı değildir. Aksine köktendinciler (nihai zaferin tarihin ötesinde gerçekleşmesi beklense de) belirli ve geçici bir amaç için dinî geleneği seferber etmeyi amaçlama anlamında "ilericiler"dir. Siyaset, iç savaş, özgürlük hareketleri ve toplumsal reforma dâhil olmak köktendinci zihniyetin merkezindedir: Din dünyayı değiştirip Tanrı'nın istencine uyumlu bir hale getiren, ilahi planı ilerleten bir güçtür ya da böyle olmalıdır. Köktendinciler, bu arzu bağlamında, kurtuluş teolojisinin Latin Amerikalı taraftarları da dâhil olmak üzere, toplumsal değişimi amaçlayan diğer "ilerici" dinî hareketlerden pek ya da hiç farklı değildir.

Fakat köktendinciler dinî etkinlik alanındaki kendilerine özgü mevkilerini dinî protesto biçimleri ve reform çabalarıyla doldururlar.

(Köktendinciliği genel anlamıyla "köktendinciler"in sürekli yaşadığı yekpare, değişmez bir zihniyet olarak değil, inananların içine ve dışına doğru hareket hâlinde olduğu, modern bir dinî protesto biçimi olarak düşünmek daha iyi, daha isabetlidir.) ABD Sanat ve Bilim Akademisi'nin *(American Academy of Arts and Sciences)* sponsorluğunda dünya genelindeki köktendincilikleri incelemek amacıyla yapılan ve birkaç yıl süren disiplinlerarası bir araştırmada köktendinciliğin sekiz tanımlayıcı özelliği belirlenmiştir. Köktendincilik Projesi kapsamında beş kıtada, yedi dinî gelenek içinde yer alan köktendinci ya da "köktendinci-benzeri" hareketlere dair düzinelerce vaka incelemesi yapılmıştır. Projede yer alan üç araştırmacı bu incelemelerden ve yayımlanmış olan benzer vaka incelemelerinden köktendinciliğin beş ideolojik özelliğini çıkarmıştır: Bu tür hareketler tepkisel, seçici, mutlakçı, düalist ve binyılcıdır. Örgütsel olarak, dinselliğin köktendinci biçimi bir anklavdan kaynaklanır; eril otoriter ve karizmatik bir liderliğe dayanır; ayırt edici ve saldırgan davranışları dayatır (örneğin giyim, beslenme ve diğer toplumsal dinamikler diğer dinî ve seküler kişilerin yaşam tarzı seçimlerine gösterişli biçimde zıt olmalıdır) (bkz. Almond vd., 2003).

Köktendinciliklerin ideolojik özelliklerine daha yakından bakıp vaka çalışmalarındaki örneklerle köktendincilikleri örnekleyelim. Ancak, ilk olarak birkaç temel kuralı ve uyarıyı sıralamalıyım. Birbirlerinden yalıtılmış bir hâlde alındığında bu özelliklerin çoğu zorunlu olarak köktendinci olmayan dinî hareketler ve örgütler (ve bazı seküler hareketler ve örgütler) için de geçerlidir. Öte yandan, bu özellikler etkileşime girip birbirlerini güçlendirerek ayırt edici bir dinî mantık açığa çıkardığında bir hareketin ya da örgütün köktendinci biçimde işlediğini söyleyebiliriz. Örneğin dinî geçmişten "kullanışlı" doktrinler ve pratikler seçmek ya da günümüzde siyasal eylemi ya da silahlı isyanı teşvik etmek için dinî bir kurucunun belirli bir profilini inşa etmek, Latin Amerika ile Asya'daki liberal ve ekümenik özgürlük hareketleri de dâhil olmak üzere birçok modern dinî hareketin kullandığı bir pratiktir. Köktendincilik olarak bilinen dinsel biçim, söz konusu ayıklama mutlak güce sahip ve sinsi olarak algılanan bir düşmana karşı tepkiyle güdülendiğinde ve sadece isyanı ya da dinî aktivizmi teşvik etmeyi değil aynı zamanda, kozmik kötülük güçleriyle ittifak içinde hareket ettiği algılanan bir düşmanı ortadan kaldırmayı da hedeflediğinde devreye girer.

Bir uyarı daha gerekiyor. "Köktendincilik" yanıltıcı bir terim olabilir; zira bu terim (kutsal kitabın hatasızlığı gibi) diğer dinî geleneklerdeki ve dünyanın diğer kısımlarındaki "köktendincilikler"e evrensel olarak uygulanamayacak belirli nitelikler gösteren, yirminci yüzyıl başındaki Kuzey Amerikalı Protestan Hıristiyan örnekten türetilmiştir. Aşağıda tarif edilen özellikler, orijinal Hıristiyan örneğin dışa uyarlanmasından ziyade, hareketlerin küresel ölçekteki kıyasından doğmuştur.

Ayrıca hareketleri kıyaslamak, onları eşit saymakla ya da ortak bir dünya görüşünü ya da eylem programını paylaştıklarını dile getirmekle karıştırılmamalıdır. Köktendincilikler için konuşursak, böyle bir paylaşımın olmadığı ziyadesiyle açıktır. Ne *Moral Majority'nin* kurucusu olan Baptist vaiz Jerry Falwell ne de İran'da Ayetullah Humeyni bir diğerini yoldaş olarak tanırdı. Son olarak, köktendinciliklerin karşılaştırmalı incelemesi bize köktendinciliklerin kendisi kadar, köktendincilerin karşı çıktığı sözüm ona seküler dünyanın başarısızlıkları ve mücadeleleri hakkında da bilgi vermektedir. Bu yalnızca köktendinciler etkili felsefeciler ya da siyasal aktörlerden ziyade kurnaz eleştirmenler olmaya meylettikleri için değil, aynı zamanda, paylaştıkları "ortak zemin"in, (gördükleri şekliyle) seküler projenin Tanrı'yı kamusal alandan çıkarmak suretiyle getirdiği kötülüklere ilişkin çarpıcı şekilde benzer olan algıları olması nedeniyle de doğrudur. Kısaca "köktendincilik" terimi, hareketler için dünyadaki dinî varoluş şekillerini yıpratıyor görünen bir dizi tehdit edici güce karşı tanımlanabilir bir tepki biçimi olarak kullanılmak dışında, sadece birbirleriyle çok az ortak noktası olan hareketler arasındaki "aile benzerlikleri"nin bir kurgusu olarak isabetli bir şekilde kullanılmaktadır.

Köktendinciliğin İdeolojik Özellikleri

Köktendincilikler, evvela *tepkiseldir*. Esasen yirminci ve yirmi birinci yüzyılların modernleşen, küreselleşen toplumlarında dinin marjinalleştirilmesine karşı tepki gösterirler. Çarpıcı bir şekilde, tepkici modern Museviler, Hıristiyanlar, Müslümanlar, hatta Hindular ve Budist milliyetçiler toplumların kerteriz noktalarını kaybettiklerini, çünkü Tanrı'yı (Hinduizm ve Budizm'de dinî kültü, aydınlanma yolunu ya da *sangha*'yı) terk ettiklerini öne süren geniş kanıyı paylaşmaktadır. Köktendincilere göre, sekülerleşmekte olan Batı'daki "Tanrı'nın ölümü"ne siyasal yozlaşmanın, kültürel bozukluğun ve ahlaki çöküşün derinleşmesi eşlik etmiştir. Örneğin

Sudan'daki İslamcı hareketin lideri Hassan Turabi 1993 yılında Washington DC'de konuşurken, ABD ve Avrupa'nın, kilise ile devletin ayrılmasıyla zayıflamış olduğunu, bunun da faal ve kamusal bir ateizme ve ahlaki amacın kaybına yol açtığını iddia etmiştir. Turabi, sözde "Amerikan yüzyılı"nı bir dinî rekabet döneminin, *ümmetin* (evrensel İslam topluluğu) Batı Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya uzanan bir siyasal topluluk olarak gerçekleşeceği bir zamanın takip edeceğini öngörmüştür. Yeni İslami düzen, Kuran'a ve Peygamberin Hadisine sadık kalarak başarılı bir şekilde Batı'nın yerini alacak, dünyanın yeni hayat merkezi olacaktı (Miller, 1996).

Bu bakımdan Turabi, Samuel Huntington'ın (1996) yirmi birinci yüzyıldaki çatışmaların dinî-kültürel "bloklar" arasındaki "medeniyetler" çatışmaları olacağını öne süren tartışmalı argümanını öngörmüş ve bu argümana kısmen geçerlilik kazandırmıştır. (Huntingtion, İslam dünyasının Musevi-Hıristiyan "medeniyet"in karşısında, kültürel olarak Doğulu olan Ortodoks Rusya'nın ise Konfüçyüsçü/Çinli blokun karşısında konumlanacağına ve benzeri gelişmelerin olacağına inanmaktaydı.) Benzer tepkiler ve akıl yürütmeler, seküler Siyonist politikaları eleştiren radikal Musevilerin, "seküler hümanizm dini"nin ABD'deki yükselişinden kaygılanan köktendinci Hıristiyanların ve Hindistan hükümetinin Müslümanları ve diğer dinî "azınlıklar"ı kayıran "pozitif ayrımcılık" politikalarını protesto eden Hindu milliyetçilerin incelemelerinde de bulunmaktadır (Falwell, 1981).

Buradaki tepki, seküler modernite güçlerinin, dindar direnişin kalan anklavlarına karşı ölümcül bir komplo içinde –aslında bir ölüm kalım savaşı için– örgütlenmiş olduğu kanısıyla şekillenmektedir. Dolayısıyla, hakiki inananlar gitgide daha da güçlü ve gelişmiş olarak algılanan düşmanı taklit ederek tepki verirler. Nitekim Hıristiyan köktendinciler, agnostiklere kendi sahalarında karşı çıkmak –yaratılışın İncil'deki tarifinin bilimsel bilgiyle desteklendiğini "kanıtlamak"– için anaakım bilim insanlarının ampirik ya da olguya dayanan yöntemlerini kopyalamaya çalıştıkları "yaratılış bilimi"ni ya da yaratılışçılığı geliştirmişlerdir. Aslında köktendinciler, ironik olarak bir indirgemecilik biçimini benimserler. Dini savunmaya çalışırken onu dünyevi bir boyuta sıkıştırırlar. Yaratılışçılık örneğinde köktendinciler, ilahi vahyin gizemlerini modern bilimin düzeltilebilir bulgularına benzer bir tür bilgiye indirgerler. Dini saldırgan siyasetçiler ve hükümetlerden koruma çabasıyla siyasi bir programa indirgerler. Nitekim İslamcı köktendinciler

nefret ettikleri emperyal devletin yöntemlerini inceler, kıskanır ve taklit ederken Hindu milliyetçi hareketin (Rashtriya Swayamsevak Sangh ya da RSS'nin) kurucuları yirminci yüzyılın Avrupalı faşistlerinin yöntemlerini incelemiş ve benimsemişlerdir (Jaffrelot, 1996).

Bu tip bir tepki söz konusu olduğunda köktendincilik *seçicidir*. Tüm kutsal kitap ve doktrin mirasını bütün karmaşıklığı ve muğlaklığıyla kabul eden geleneksel inananların tersine köktendinciler, geleneksel dinin, siyasal ve toplumsal programlarına yararlı olan unsurlarını seçer ve geri kalan uygun olmayan kısımlarını göz ardı ederler. Dinin seferber edici gücünü tarihsel açıdan durumsal olan belirli siyasi amaçlara yönlendirmek için dine özgü karmaşıklığı ortan kaldırırlar. Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin siyasal iktidara yükselişinden önce Şii İslam geleneği, din ile siyaseti karıştırma konusunda olsa olsa çekingendi. Şiiler gördükleri baskı ve eziyetten ancak kıyamet gününde kurtulacaklarını kabullenmişlerdi; kurtuluş ancak sıradan tarihin dramatik şekilde tersine dönüşüyle, hakiki inananların düşmanlarını yenilgiye uğratmak için yüzyıllarca sürmüş olan gaipten, vahiysel bir figür olan İmam Mehdi'nin dönüşüyle gelecekti. Bu süre zarfında Şiiler siyasal olarak pasif kalacaklar ve görece sessizlik içinde eziyet görmeye razı olacaklardı. Geçici amaçlara ilişkin bu kadar tevazu, Humeyni'nin İran Şahını devirip iktidarı ele geçirmek için duyduğu büyük hırsa uymuyordu. Böylelikle köktendinci üsluba özgü bir şekilde teolojik geleneği seçici olarak göz ardı etti; geliştirip "Velayet-i Fakih" denilen yeni ve yaratıcı bir doktrin hâline getirdiği muğlak bir kavram içinde teokrasi için zayıf bir teamül buldu ve bu yeni tesis edilmiş "köktenlik" temelinde otoriteyi üstlendi.

Köktendinciler seküler rakiplerinin cephaneliğinden de seçim yaparlar. Afgan *mücahitlerin* Sovyetlere karşı savaşırken yaptıkları gibi Stinger füzeleri edinirler; güvenlik sistemlerini alt ederler; ticari uçakları uçurmayı öğrenip çarpıcı terör eylemleri hazırlarlar; modern medyayı kendi propaganda amaçları için manipüle ederler ve bahsedildiği gibi başarılı faşist devletlerin ve milislerin tekniklerini benimseyip uyarlarlar. "Geleneksel dini" muhafaza etme seferberliklerinde hiçbir modern kaynak, doğası gereği yasak bölgede değildir.

Köktendinciler düşmanlarının yöntemlerini ödünç alırken bile kendilerini düşmanlarının hatalarından yalıtmaya çalışırlar. Bu tür hataların biri, daha önce bahsedildiği gibi, göreciliktir –nesnel dinî ve ahlaki hakikat

hakkındaki şüphe ya da bu hakikate karşı kayıtsızlıktır. Göreciliğin panzehri, köktendinciliklerin üçüncü ideolojik özelliği olan *mutlakçılıktır*. Hakiki inananlar, anlık hakikatlere ya da kesinliklere değil "Hakikat"e tutunurlar. Onlara kılavuzluk eden vahiy ya da irfan hatadan muaftır; tarihin, şansın ya da kişisel tercihin değişkenliğine tâbi değildir. Dolayısıyla Hıristiyan köktendinciler İncil'in sadece dinî ya da ruhani konularda değil, İncil'i yazan havarilerin ve ilahi ilham almış olan diğer yazarların tarih, bilim, biyoloji, coğrafya ve benzerlerine ilişkin anladıkları ve aktardıkları her konuda tam "Hakikat" olduğunda, Tanrının hatasız Sözü olduğunda ısrar ederler. Aynı anlayışla radikal Museviler, Tevrat'ın "ülkeyi yurt edinecek, oraya yerleşeceksiniz" emrini seçip mutlaklaştırırlar. Bu emir 613 *mitsvottan*, dinî-hukuki yükümlülükten sadece biri olsa da, *Gush Emunim* (İnançlılar Bloku) Musevileri her görevi, Musevi kimliğinin "mutlak hakikati" hâline gelen bu önceliğe tâbi kılar (Aran, 1991).

Köktendinciliğin dördüncü ve beşinci özellikleri birbirinden beslenir. Köktendinciler dünyayı iki tam zıt gruba böler: Seçilmiş olanlarla günahkârlar, adaletli olanlarla adaletsiz olanlar, iyilerle kötüler. Böyle bir *ikicilik* rekabetin ciddiyetini artırarak (düşman kozmik, doğaüstü bir güçtür), fedakâr inananları ebedi ödül vaadiyle teşvik ederek ve militanlığı artırarak önemli pratik amaçlara hizmet eder. Örneğin İsrail/Filistin'deki intihar bombacılarına, Hamas medyasında "köpekler, sıçanlar, boğucu ahtapotlar, domuzlar, maymunlar, ejderhalar, gulyabaniler, Kem Gözler ve ayak altında ezilecek patlak gözlü yaratıklar" (Oliver ve Steinberg, 1995, s. 14) olarak tarif edilen, nefret edilen İsraillilere bir darbe indirecekleri için Cennete doğrudan giriş teminatı verilir.

Dünyanın erdemliler ve günahkârlar arasında, ahmakça olduğu söylenebilecek bir şekilde ayrıştırılması, köktendinci vaizler tarihin vahiysel bir dönüm ya da zirve noktasına yaklaştığını anlattıklarında daha da ikna edici hâle gelir. *Binyılcılık*, Musevi, Hıristiyan ve Müslüman öğretmenler ve metinlerce kaba çizgileriyle paylaşılan, kıyamet günlerine ya da son günlere, Tanrı'nın dramatik ve çoğunlukla şiddetli bir şekilde tarihi tamamlayıp sona erdireceği bir devre ya da "hesap günü"ne dair teolojik bir tasavvura işaret eder. Köktendinci tasavvurlarda Tanrı, Armageddon savaşı olarak bilinen nihai savaşı verirken artık ölümcül güç kullanımı üzerindeki sıradan etik ve dinî kısıtlarla bağlı olmayan hakiki inananların vasıtasıyla hareket eder. İkicilik gibi binyılcılık da geleneksel normlar ve değerlerden ayrılış için bir gerekçe sağladığı için işlevseldir. Nitekim 1980'li yılların

başında Hindistan devlet güvenlik güçlerine karşı olduğu kadar ılımlı Sih'lere karşı da düzenlenen acımasız baskınlara liderlik eden Sih köktendinci Jarnail Singh Bhindranwale, Granth Sahib'ten, Sih Kutsal Kitabından, Sih dininin akıbeti tehlikede olduğu zaman Sihlere kısıtları bırakıp kılıç kuşanmalarını emreden bir emri seçici biçimde almıştır. *Tek başına* "Armageddon", İbrahimi dinlerden alınmış bir terim olsa da, "binyılcı olağanüstü hal" sınırların ve kültürlerin ötesine özgürce seyahat eder.

Sonuç: Köktendinciliklerin Etkisine Dair

Siyasallaştırılmış modern bir din biçimi olarak köktendinciliğin siyasal etki alanında belirgin bir özellik kadar dinî ve kültürel hassasiyetlerin şekillendiricisi olarak da kalmaya mahkûm olduğu söylenebilir. Teamül güçlü ve derindir: Geçtiğimiz bir kaç on yılda "köktendincilik", *diğerlerine ilaveten,* evrimin ve yaratılış biliminin ABD'de devlet okullarında öğretilmesi üzerine verilen savaşla; Yeni Hıristiyan Sağın ABD'de seçim bağlamında öneminin artmasıyla; 11 Eylül trajedisiyle; ABD'nin Afganistan'da Taliban karşıtı hava saldırılarıyla ve Bali, Madrid ve Londra'daki terörist bombalama eylemleriyle; Şii Hizbullah ve Sünni Hamas'ın "salt" aşırılıkçı hücreler ve milislerden siyasal partilere dönüşümüyle; Musevi dinî yerleşimcilerin İsrail hükümetlerini işgal altındaki Filistin bölgelerine karşı yayılmacı ve irredantist politikalara çekme becerileriyle ve Güney Asya'da Hindu milliyetçiler, Müslüman çeteler ve Budist şovenler arasındaki ölümcül çatışmalarla ilintili olagelmiştir.

İronik olarak, en parlak sosyal bilimcilerimiz çok uzak olmayan bir geçmişte dinin etkisizleşmiş bir sosyal güç olduğunu, teknolojik-bilimsel modernitenin ve rasyonel çizgisel, "aydınlanmış" düşünce ve varoluş biçimlerinin çağında alâkasız olmaya ve zayıflamaya mahkûm olduğunu öngörmüşlerdi.

Ancak din günümüzde tartışmasız biçimde bir toplumsal değişim gücüdür. Bilgi sahibi vatandaş şöyle cevap verir: Evet bu, travmatik toplumsal değişimin, her türden kaos, barbarlık ve özellikle her yerde kadınlara, çocuklara ve güçsüzlere karşı şiddet ekmenin bir gücüdür. Böylelikle "mütedeyyinler" ilerlemenin gözü dönmüş karşıtları olarak tasvir edilir. Karar vericiler, güvenlik uzmanları, siyasal adaylar artık onları

daha fazla göz ardı edemeyiz, diye eklerler. Onları ezmeli, bertaraf etmeli ya da en azından hizaya getirip, etkisizleştirmeliyiz.

Fakat yirmi birinci yüzyılda din üzerine düşünmenin farklı bir yolu daha bulunmaktadır. Bireylerin ve toplulukların ahlaki imgeleminin tükenmez ve yeri doldurulamaz bir kaynağı olarak din, tüm dünyadaki çatışmaların kalbini anlamanın, kavramanın ve dönüştürmenin de asli bir aracıdır. Irksal ve sınıfsal gerilimler, iç savaşlar, savaş-sonrası toplumsal yeniden inşa çabaları gibi arka planlarda din, bir iyileştirme, uzlaştırma ve barıştırma aktörüdür ya da olabilir. Din, insanların kendi dünyalarını tasavvur etme, karakterlerini oluşturma ve birbirlerine karşı olan tavırlarını biçimlendirme şekillerine ilham vermeye devam edecektir. Dinî failler, hareketler ve kurumlar yerel, bölgesel ve küresel siyasetin önemli aktörleri olmaya devam edecektir. Bunların tartışmasız kabul edilebilir olduğu söylenebilir. Tartışmaya ve geliştirmeye *açık* olan ise şunlardır:

1 Dinî topluluklar muazzam kaynaklarını şiddet içermeyen toplumsal değişime, barış eğitimine, çatışmaları önlemeye, affetmeye ve uzlaşmaya ilham vermek ve bu yolda rehberlik etmek için nasıl düzeltebilir ve kullanabilirler?

2 Dinin barışı sürdürmekteki potansiyel ortakları –arabulucular, diplomatlar, STÖ'ler, hükümetler– dinî imgelemi, içsel yaşamı, dindarların güdülerini, kaygılarını ve hassasiyetlerini nasıl daha derin bir anlayışla kavrayabilirler?

3 "Biz ve onlar" arasındaki felç edici kutupluluğun ötesine nasıl geçebilir ve din, çatışma ve barış inşa etme hakkındaki düşünme biçimlerimizi kısıtlayan paradoksları nasıl aşabiliriz? Örneğin, taşıdıkları anlayışları, enerjileri ve diğer yeteneklerini anlamak ve bu yönde bir araya getirmek için, dinî aşırılıkçılar ve "köktendincilik" hakkındaki yaygın inanışları ve stereotipleri nasıl bozabiliriz?

Siyasallaşmış, sekülerlik karşıtı dinî aktivizmin –köktendinciliğin– günümüzdeki şaşırtıcı dirilişiyle ortaya çıkan birçok soru arasından belki de en göze çarpanları bunlardır.

Çeviri: **Aykut Örküp**

Kaynakça

Almond, G. A. , Appleby, R. S. Ve Sivan, E. : *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 2003).

Appleby, R. S. : *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation* (Lanham, Md. : Rowman & Littlefield, 2000).

Aran, G. 'Jewish Zionist fundamentalism: the bloc of the faithful in Israel (Gush Emunim)', *Fundamentalisms Observed* içinde, The Fundamentalism Project, c. 1, der. M. Marty ve R. S. Appleby (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1991).

Berger, P. L. : *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity* (Malden, Mass. : Blackwell, 2004).

Casanova, J. *Public Religion in the Modern World* (Chicago, Ill. University of Chicago Press, (1994); Türkçesi: *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. Nebi Miş (İstanbul: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2014).

Dark, K. R. , der. : *Religion and International Relations* (New York: St. Martin's Press, 2000).

Falwell, J. : *Listen America* (New York: Bantam Books, 1981).

Hood, Jr. , R. W. , Hill, P. C. ve Williamson, W. P. : *The Psychology of Religious Fundamentalism* (New York: The Guilford Press, 2005).

Huntington, S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996); Türkçesi *Medeniyetler Çatışması*, çev. Cem Soydemir ve Mehmet Turan (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2002).

Jaffrelot, C. *The Hindu Nationalist Movement in India* (New York: Columbia University Press, 1996).

Lincoln, B. : *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11* (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 2003).

Martin, D. : *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot, UK; Burlington, Vt. : Ashgate, 2005).

Marty, M. ve Appleby, R. S. , der. : *Fundamentalisms Observed*, The Fundamentalism Project, c. 1 (Chicago, 1ll. : University of Chicago Press, 1991).

–: *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, The Fundamentalism Project, c. 2 (Chicago, 1ll. : University of Chicago Press, 1993).

–: *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economics, and Militance*, The Fundamen-talisms Project, c. 3 (Chicago, 1ll. : University of Chicago Press, 1993).

–: *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, The Fundamentalism Project, c. 4 (Chicago, 1ll. : University of Chicago Press, 1994).

–: *Fundamentalisms Comprehended*, The Fundamentalism Project, c. 5 (Chicago, 1ll. : University of Chicago Press, 1995).

Miller, J. 'Global Islamic awakening or Sudanese nightmare? The curious case of Hassan Turabi', *Spokesman for the Despised içinde*, der. R. S. Appleby (Chicago, Ill. : University of Chicago Press, 1996).

Oliver, A. M. ve Steinberg, P. 'Embodied imperative: the command of death in the underground media of the Intifada', yayınlanmamış makale taslağı, Mayıs 1995.

Rashied, A. : *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia* (New Haven, Conn. : Yale University Press, 2001).

Selengut, C. : *Sacred Fury: Understanding Religious Violence* (Lanham, Md. : Rowman & Littlefield Publishers, 2003).

Steffen, L. : *The Demonic Turn: The Power of Religion to Inspire or Restrain Violence* (Cleveland, OH: The Pilgrim Press, 2003).

Stern, J. *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill* (New York: Harper Collins Publishers, 2003).

Wilson, A. N. *God's Funeral: The Decline of Faith in Western Civilization* (New York: W. W. Norton, 1999).

Witte, J. Jr. ve Vyver, J. D. Van Der: *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives* (Lahey ve Boston, Mass. : M. Nijhoff Publishers, 1996).

17
SOSYALİZM

Peter Self

Marksist Miras

Tıpkı liberalizmin feodalizme tepki olarak gelişmiş olması gibi, sosyalizm de kapitalizme bir itiraz olarak ortaya çıkmıştır. Hem liberalizm hem de sosyalizm mevcut sosyo-ekonomik düzenin güçlü eleştirisiyle arzu edilen bir gelecek toplumunu bir araya getirir. Ancak liberalizm sosyalizme nazaran az çok daha tutarlı bir düşünce gövdesi temin eder ve liberalizmin teorileri kapitalizm ile liberal demokrasiyi bir araya getiren hâkim bir sistemin ortaya çıkışıyla bağlantılıdır. Buna karşın sosyalizmin fikirleriyle rahatlıkla ya da yakından ilişkilendirilebilecek olan yaygın bir sosyo-ekonomik düzen henüz ortaya çıkmamıştır. İki durumda da teoriler ile fiilî sistemler arasındaki ilişki tartışmaya açıktır; fakat bu ilişki sosyalizm tarihinde özellikle sorunlu olmuştur.

Liberalizm tarafsız bir devletçe denetlenen fakat aristokratik haklar ve ayrıcalıklardan özgür olan, yalıtılmış bireyler arasında gerçekleşen serbest rekabet ve mübadeleye dair bir öğreti vaaz etmiştir. Liberalizmin, feodalizmi ve feodalizmin hiyerarşik sınıflardan ve soya dayalı yönetimden oluşan istikrarlı bir sisteme dayalı "eski muhafazakâr" öğretisini mağlup etmesi yüzyıllar sürmüştür. Feodal düzen 1914 gibi geç bir tarihte bile Prusya, Avusturya ve Rusya'da hâkim olmaya devam ederken, Schumpeter'in (1943) belirttiği gibi, modern kapitalizm daha göz alıcı olan bir aristokratik kabuğun çürümekte olan bünyesinde beslenmeye devam etmiştir. Dahası, liberal demokrasinin tedricen meydana gelen başarısı kayda değer bir sey-

relmeye ve aslında bir süre için liberalizmin bireyci temelinin tersine dönmesine yol açmıştır. Bireyci liberal felsefenin son on yıllardaki dirilişi, ya liberalizmin öne sürdüğü savın artık olgunlaşmış olan uluslararası bir kapitalist sistemde doruk noktasına ulaşması olarak ya da gitgide uyumsuz hâle gelen bir teori ve pratik harmanının son demi olarak görülebilir.

Sosyalizmin gelişmesi de uzun zaman almıştır. Ağırlıklı olarak on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında yazmış olan ilk sosyalist kuramcılar sanayileşmenin gelişimine karşı çelişik duygular beslemişlerdir; zaman zaman yoksullaştırılmış kitlelerin refahı için sanayileşmeyi kontrol altına alıp ondan yararlanmayı amaçlamış, zaman zaman da yeni düzene sırt çevirmişlerdir. Fikirleri daha sonraki sosyalist hareketlerle sonuçlanacak olan etkiler bırakmıştır. Saint-Simon teknokratça planlanan ve denetlenen sanayi toplumu tasavvurunu büyük ölçüde verimsiz ve işlevsiz bir feodal düzene alternatif olarak sunmuştur fakat bu tasavvur devlet planlamasının, kapitalist sistemin israflarına ve verimsizliklerine üstün olduğunu öne süren (ilk Fabian'ların[1] teorileri gibi) daha sonraki teorilerin habercisi olmuştur. Robert Owen'ın kendi kendini yöneten işçi kooperatiflerini savunusu, sanayi işçilerinin kendi kaderlerini kontrol edebileceği bir yol olarak lonca sosyalizminin öncüsü olmuştur. Fourier'in özgürce seçilmiş, çeşitli çalışma biçimlerine dayanan yerel toplulukları (*phalansteres*), günümüze kadar komüniter yaşama dair birçok sosyalist deneye zemin hazırlamıştır. Daha sonra yazan Proudhon'un eşitlikçiliği ve bireysel özgürlüğe olan güçlü inancı, belki de biraz hatalı olarak, sosyalist anarşizmin babası olarak kabul edilmesine neden olmuştur (kısa bir inceleme için bkz. Crick, 1987, 3. Bölüm).

Bu ilk düşünürler toplumsal adalete duyulan tutkulu bir ilgiyle çeşitli ekonomik reform önerilerini bir araya getirmiştir. Emeğin onuru ve işçilerin işbirliğinin değeri gibi önemli temaları ve başından beri sosyalist söyleme damga vurmuş ve zaman zaman da sıkıntı vermiş olan, merkezi planlama ile endüstriyel öz-yönetim gibi önemli çatışmaları ortaya çıkarmıştır.

Ancak Marx'ın deyimiyle bu ilk "ütopyacılar"ın etkisi, ilk olarak çarpıcı ve ustalıklı bir şekilde 1848 *Komünist Manifesto*'da ortaya çıkan Marksizmin muazzam tesiriyle gölgede kalmıştır. Marx ve Engels'in on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında beyan ettiği çoğu şey (fakat kesinlikle tümü değil) artık hatalı olduğu veya geçerli olmadığı için terk edilmiş olsa da, modern

---

[1] Fabian Topluluğu *(Fabian Society)*: Sosyalizmin ilkelerini aşamalı ve reformist araçlarla ilerletmeyi amaçlayan, Britanyalı sosyalist örgüt. İşçi Partisi'nin temellerini atmıştır.(ç.n.)

sosyalist ideolojinin herhangi bir izahı Marksizmin mirasıyla hesaplaşmak zorundadır.

Marksizmin kuvveti işçi hareketinin yolunu aydınlatacak olan hem bir bilim hem de bir din vazetmesinden kaynaklanır. İlk olarak Marksizmin baki kalan unsurlarını belirlemek gerekirse, Marx ve Engels kapitalizmin aşırı eşitsizlikleri ile istikrarsızlığının ve "liberal" toplumlarda devletin desteğini sağlama kapasitesinin kuvvetli ve ampirik bir eleştirisini temin etmişlerdir. Bu eleştirel analiz geleneği, kapitalizmin dış çizgileri yıllar içinde değiştikçe muazzam canlılığını korumuştur. Böylelikle J. A. Hobson (1902) yirminci yüzyılın başında (örneğin) Britanyalı işçilerin ganimetten pay alarak sistemin parçası hâline getirilebilmesi için sömürgelerin yeni pazarlar ve kârlar arayışıyla nasıl sömürüldüğünü analiz etmiştir. Devlet planlamasının ve refahın kapitalizmi ehlileştirir ve denetler göründüğü 1945 sonrası dönemin akabinde uluslararası kapitalizm canlanmış, bütün dünyayı karmaşık bir gezici sermaye ve mali spekülasyon sistemine bağlamıştır. Üçüncü Dünya'daki "yeni sömürgeciliğin" özelliklerini açıklayan, devletin "mali krizinin" nedenlerini ortaya koyan (O'Connor, 1973) ya da kentsel gelişim ve planlamanın kapitalist çıkarlar için nasıl kazançlı bir alana dönüşmüş olduğunu analiz eden (Harvey, 1973) "yeni Marksist" eleştirilerin 1960'lı yıllardan itibaren yeni bir patlama yapması elbette bir rastlantı değildir.

Ancak Marx ve Engels ve sonraki sayısız tilmizleri tarafından ortaya konulan etkili kapitalizm eleştirileri, büyümekte olan sınıf çatışması ve kutuplaşması ile bunu takip eden kapitalizmin kaçınılmaz çöküşüne dair bilimsel olduğu iddia edilen ve yanlış olduğu ortaya çıkmış olan bir teoriyle beraber öne sürülmüştür (ve hâlâ sıklıkla sürülmektedir). Yeni Marksistlerin, devletin işçi isyanını savuşturmak için nasıl hizaya getirildiğini açıklamaktaki ustalıkları toplumsal sınıfların artan farklılaşmasını ve karmaşıklığını açıklayamaz; fakat kapitalizmdeki, Marx'ın öngörmemiş olduğu gelişmeler bu gelişmeyi açıklamaya yardımcı olabilir. Daha temel olarak ise Marksizm, tarihi haddinden fazla basitleştiren, siyasetin bağımsız etkisini küçümseyen ve ihtimal dışı bir sınıfsız, çatışmasız toplum geleceği sunan, kendi ekonomik belirlenimcilik "kanunları"yla etkisiz kılınmıştır. Öte yandan, bizatihi Marx ekonomik kanunlar konusunda çoğu müridi kadar sabit ve dogmatik değilken, Marx'ın "ekonomizm"i realist toplumsal düşüncede önemli bir ilerlemeyi temsil eder ve aslında modern ekonomik bireyciliğin aynadaki yansımasıdır.

Marksizmdeki dinî unsur işçilerin gelecekteki sınıfsız bir toplumda ezilmekten, yabancılaşmadan ve yoksulluktan özgür olma umudunda ifade bulurken, Marx'ın "bilimsel" teorisi, kapitalizm içsel çelişkileri yüzünden kendisini yok edeceği için proletaryaya eninde sonunda gelecek olan zaferlerinin kesin olduğunun güvencesini vermekteydi. Marx'ın gelecekteki bu sınıfsız topluma ilişkin çizdiği tablo, kapitalizmin başarmış olduğu (Marx'ın kabul ettiği) ekonomik ilerlemeyi bütün bireyler için özgürce seçilmiş ve varlıklı bir hayata geçişle bir araya getiren, epey hümanist bir tabloydu. Sınıf baskısı ortadan kalktıktan sonra, bireysel özgürlüğü toplumsal dayanışma ve eşitlikle uzlaştırmak bir sorun olmaktan çıkacaktı. Hiçbir zaman yeterince açıklanmamış olan bu Marksist tasavvur, aslında erken dönem sosyalistlerin sözde ütopikliğinden çok daha ütopikti; buna rağmen sosyal adaletsizlik karşısında duyulan kızgınlıkla birlikte pratikle birleştirilmiş olan Marksist bilim ve idealizm karışımı, yeni endüstriyel işçi sınıfı ile liderlerinin siyasal mücadelelerini destekleyen güçlü bir ideoloji temin etmiştir.

Marksizm doğmakta olan Batı Avrupa sosyalist partilerine genel bir felsefe ve "bütün üretim ve dağıtım araçlarının ortak mülkiyeti" biçiminde bir nihai hedef temin etmek için elinden geleni yapmıştır. Bu hedef işçilerin işbirliği ve öz-yönetimine olan çeşitli sosyalist inançları, sosyalist bir toplumun fiilen nasıl işleyeceğini açıkça belirtmeden bünyesinde bir araya getirebiliyordu. Birinci Enternasyonal (1864 - 76) ve İkinci Enternasyonal (1889 - 1914), Batılı işçi hareketlerini Marksist felsefe ve her yerdeki işçilerin ortak çıkarları temelinde, uluslararası bir organizasyon bünyesinde bir araya getirme çabasıydı. Bu çabalar özellikle Fransa ile Almanya'da biraz başarı kazanmıştı ve doğmakta olan demokratik sosyalizm fikirleri 1914 yılına kadar Marksist ideolojiyle uzlaştırılabilir ve kısmen de Marksist ideoloji temeline dayandırılabilir gibi görünmüştü.

Ancak, sosyalizm herhangi bir siyasal doktrin ya da yorumla sınırlandırılamayacak kadar dağınık ve çeşitli bir öğreti olarak kaldı. Britanya'daki işçi hareketleri ve onlardan daha fazla sayıda da ABD'li işçi hareketi Marksizmin dogmatik ve devrimci unsurlarına tepkisiz kalıp belli belirsiz tanımlanmış bir hedefe doğru barışçı demokratik evrimi tercih ederken (1883 yılında kurulmuş olan) İngiliz Fabian Topluluğu iyicil devlet planlaması ve refaha doğru giden pragmatik yolunu takip etti. Alman sosyal demokratları en güçlü ve en Marksist olan sosyalist partiydi, lakin burada da Bernstein'in (1909) "revizyonizm"i Marx'ın kapitalizmin gidişatına koyduğu tanının ku-

surlu olduğunu ve kötü yönlerinin demokratik araçlarla tedricen aşıldığını ileri sürüyordu.

Bu dönemde ve kısmen bu dönemin sonrasında, sosyalist anarşizm de kuvvetli bir güçtü. Anarşistler genellikle mevcut siyasal düzeni yok etmek için şiddet kullanmaya hazırlardı; fakat toplumu yeniden oluşturmak için siyasal gücü kullanmaya hazır değillerdi. Toplumun yeniden inşası, bireysel özgürlük ve özgür işbirliği temelinde aşağıdan yukarıya ilerleyecekti. Birinci Enternasyonal, Marksistler ile Anarşistler arasındaki çatışmalar yüzünden yok oldu. Anarşizm özellikle Rusya ve İspanya gibi baskıcı, yarı-feodal toplumlarda hâkimdi. İngiltere gibi ülkelerde, örneğin Hıristiyan Sosyalistlerin düşüncesinde, toplumun ahlaki yenilenmesine olan benzer bir idealist inanç daha barışçı ve evrimci bir biçimde mevcuttu.

Birinci Dünya Savaşı ve Rus Devrimi sosyalizmi dönüştürdü, komünist ve demokratik biçimler arasında kalıcı bir ayrım yarattı. Bolşevik Devrimi kitlesel bir proletarya hareketinin değil, disiplinli bir elitin eseriydi ve ayrıca ekonomik olarak geri kalmış bir ülkede meydana gelmiş olduğu için Marx'ın teorileri ve beklentileriyle ilişkisi oldukça kuşkuluydu. Ancak Bolşevik Devrimi'nin evrimi devleti ayrı ya da bağımsız bir iktidar kaynağı olarak değil de, basitçe hâkim ekonomik sınıfın baskısı olarak gören Marksist siyaset teorisinin zayıflığını gözler önüne serdi. Stalin siyasal ve ekonomik gücün eksiksiz bir birlikteliğinin ne kadar ezici bir şekilde tiranca olabileceğini gösterdi. Yeni bir ayrıcalıklı sınıfın ortaya çıkışı ve polis tiranlığı, "geçici" bir proletarya diktatörlüğüne olan ihtiyaç hakkındaki inandırıcı herhangi bir hipotezin haddini çok aştı. Nihayet Doğu Avrupa'daki komünist deney ise devrimci bir partinin denetimsiz hâkimiyetine inanan bir sosyalist ideoloji versiyonunun yıkıcı çıkmazı oldu.

Demokratik sosyalizm Birinci Dünya Savaşı sırasında ciddi darbeler almıştır. İlk darbe sanayi işçilerinin savaşa karşı çıkmak için birlik olma konusunda tamamen başarısız olmalarıyla, ikinci darbe ise başarılı Rus Devrimi'nin elde ettiği entelektüel hegemonyayla gelmiştir. İşçilerin birleşmiş bir sınıf olarak uluslararası kardeşliği fikri, sosyalist ideolojideki merkezî yerini bir daha geri kazanamamıştır ve kapitalizmin yeni uluslararası hücumu (ve bunun sonucu olarak tekil devletlerin ekonomik planlamadaki zayıflığı) sosyalizmi uluslararası düzeyde takip etme ihtiyacını diriltmiş olsa da, sosyalizmin farklı ülkelerde farklı yollar izleyebileceği gitgide kabul gören bir fikir olmuştur. İki dünya savaşı arası dönemde, muzaffer Sovyet komünizmi ve uysal piyonu, yani Üçüncü Enternasyonal, Batı demokratik sosyaliz-

minin gelişimini zayıflatmıştır. Komünist antagonizma Almanya ve İtalya'da demokratik sosyalizmin çöküşünün başlıca nedeniyken –sözüm ona başarılı bir sosyalist toplum olarak– Rusya, Shaw ve Sidney-Beatrice Webb (1935) gibi birçok Batılı sosyalist entelektüel üzerinde hipnotize edici bir etki bırakmıştır.

Demokratik sosyalizmin, sosyalizmin otoriter komünist rejimlerle sıkça ilişkilendirilmesini atlatması uzun zaman aldı. Aslında sosyalizm eleştirileri nedeniyle bu kopuş hâlâ tamamlanmamıştır. Yine de komünizm gerilemiş ve kayalara çarpıp batmışken demokratik sosyalist partiler İskandinavya ve Batı Avrupa'da tedricen güç kazanmayı başarmış ve hatta Avrupa komünizminin sahneye çıkmasıyla Batılı komünist partiler demokratik yüzlerini göstermiştir. En büyük değişim, Alman Sosyal Demokratlarının, partinin güçlü Marksist geleneklerini tamamen reddeden ve kademeli demokratik reformlarda karar kılan 1959 Godesborg programıyla gelmiştir. Ancak sosyalizm demokrasiyi benimseyerek nihai amaçlarının uygulanabilirliğini demokratik amaçların uygulanabilirliğine bağlı kılmış ve böylelikle gelecekte sorunlarla karşılaşma riskini göze almıştır. Demokratik mizaç sadece komünizmin dogmatikliği ve otoriterliğiyle uyuşmaz olmakla kalmaz, aynı zamanda pratik siyasetin zorunluluklarına büyük ödünler vermeyi ve aynı zamanda sosyalist hareketin kendisi içinde birçok çeşitli geleneğe ve kanaate hoşgörüyü gerektirir.

Dolayısıyla belirgin bir sosyalist ideolojinin ayrıntılandırılması tehlikeli bir girişim olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Batılı sosyalist partilerde vücut bulan sosyalizm, liberalizmi ya da muhafazakârlığı icra eden partilerle aynı pragmatik nitelikleri göstermiştir; fakat bu pragmatizmin sosyalist idealleri kati olarak yok ettiğini öne sürmek, Muhafazakâr Parti politikalarını, Edmund Burke'ün ya da Michael Oakeshott'ın ilkelerini takip etmedikleri için reddetmek kadar yanlış olacaktır. Öte yandan, sosyalizmin özünde kapitalist sisteme ve kapitalist sistemi destekleyen liberal "sahiplenici bireycilik" (MacPherson, 1962) felsefesine karşı savunmada kalmış olması anlamlı bir farklılıktır.

İşçi partileri ve sendikalar kapitalist çıkarlarla birçok pragmatik uzlaşıya varmıştır. Sendikalar genelde, ağırlıklı olarak değer farklılıklarıyla ilgilenirken, sosyalizm eşitlikle alâkadar olur. Müreffeh zamanlarda, kapitalizmin devam etmekte olan hâkimiyetini gün yüzüne çıkaran kötü zamanlar gelene kadar, İşçi partileri toplumu dönüştürmektense "kapitalist ineği sağmak"la daha ilgili olagelmişlerdir. İşçi liderlerinin, hâkim düzen tarafından

etkili bir şekilde sisteme dâhil edilmesi, roman yazarlarının ve eleştirmenlerin kullandığı yaygın bir temadır. Günümüz dünyasında bazı İşçi partileri, politikalarını "refahçılığın" oldukça zayıf bir biçimine indirgeyecek kadar kapitalist piyasa sistemini kabullenmiştir.

Bu eğilimler "demokratik sosyalizm" ile "sosyal demokrasi" arasındaki ince çizgi üzerinde gezinir. Ayırt edici şekilde sosyalist kalan nedir? Marksizm, kapitalizm eleştirisi sayesinde konuyla ilişkili kalmaya devam etmektedir; fakat komünist devletin ekonomik akıbeti, ekonomik kaynakların devlet tarafından kapsamlı yönetimine içkin olarak bulunan bürokratik sorunlara ve diğer sorunlara ilişkin keskin bir ikazda bulunmuştur. "Üretim ve dağıtım araçlarının kamusal mülkiyeti" hedefi, demokratik İşçi partileri için hep nihai bir arzuydu ve iktidarı kazandıkları zamanlarda bu arzuyu kısmen ve yetersiz bir şekilde gerçekleştirdiler. Artık bu hedef parti siyasetinin söz dağarcığından büyük ölçüde çıkmıştır. Bu, hedefin konu dışı olduğu anlamına gelmez; daha ziyade sosyalistlerin bu hedefe daha kısıtlı ve kabul edilebilir bir anlam vermesi ve hedefi tutarlı bir felsefenin başka unsurlarıyla ilişkilendirmesi gerektiğine işaret eder.

En azından 1980'li yıllar sosyalist düşüncenin dirilişine tanık oldu. Demokratik sosyalizm uzun, zor bir yol kat etti; özellikle Marksizmin sınırlarına ve komünizmin akıbetine dair dersler alındı; demokratik sosyalizmin doğmakta olan felsefesi el yordamıyla ilkelerin ve bu ilkelerin ihtimal dâhilindeki uygulamalarının yeni bir sentezini arıyor.

İlk olarak, artık "sosyalizmler"den bahsediyoruz (Wright, 1986). Sosyalist düşüncenin, bir süre için kısır görüşlü, her derde deva fikirlerle bastırılmış zengin mirası yeniden keşfediliyor. Sosyalizmin farklı zamanlar ve mekânlara uygun, farklı olanaklı biçimleri olduğu fikri yeni bir özgürlük, çeşitlilik ve deney inancıyla uyumludur. Ancak bu fikir, geleneksel inançlara ikinci bir dönüş olmasaydı tek başına zayıf ve karışık olurdu.

Bu, "etik sosyalizm"in, diğer bir ifadeyle, sosyalizmin iyi bir toplumun kabul edilebilir ahlaki ilkeleri üzerine kurulması ve bu ilkeleri yansıtması gerektiği inancının yeniden keşfidir. Marksizm pratikte kapitalizmin kötülüklerine duyulan ahlaki öfkeden açıkça yararlanmış olsa da, bu inancı reddetmiş ve alaya almıştır. Fakat artık ütopik olarak görülebilecek olan, ahlaki ilkelere seslenmek değil, Marksist bir sınıfsız toplum tasavvurudur. Ahlaki amaç, dünya dinleri de dâhil olmak üzere başarılı olan tüm davaların asli bir bileşenidir.

Soyut ahlaki ilkeler de yetersizdir. Bu ilkeler gerçekleştirilebilir olmalıdır ki, bu da etkili bir toplumsal dönüşüm teorisine ihtiyaç olduğuna işaret eder. Sosyalistler, hâlâ sosyalist mirastan yararlanan, fakat dünyanın seleflerinin bildiği hâline göre oldukça değişmiş olduğunu kabul eden ekonomi, devlet ve toplumsal değişim teorileri geliştirerek bu ihtiyacı karşılamaya çabalıyorlar. Bu makalenin geri kalan kısmı bu çabaların ve ortaya koydukları bulmacaların birkaçının taslağını çizecek.

Etik Sosyalizm

Sosyalizm, muhafazakârlık ya da liberalizme nazaran daha iyimser ve olumlu bir insan doğası görüşüne sahiptir. Kılavuzluk eden inançlardan biri her bir bireyin eşit ahlaki değerine olan inançtır. Bu fikir, bilhassa Immanuel Kant'ın (1948) ahlak felsefesinde ifade edilmiş olan, uzun bir tarihe sahip olan Hıristiyan ve hümanist geleneği yansıtır. Kant her kişiye kendi içinde bir amaç olarak davranılması gerektiğini ve ahlaki eşitlik ile bireysel otonominin, evrenin en büyük iki özelliğini –"üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası"nı– yansıttığını düşünmüştür.

"Eşit ahlaki değer", "eşit ahlaki kapasite" ve dolayısıyla "eşit olarak dikkate alınma salahiyeti"ne inanç elbette sadece sosyalistlerle sınırlı değildir. Farklı olan, sosyalistlerin bu içerimleri ciddiye almasıdır. Muhafazakârlar hiyerarşik bir imtiyaz ya da yetenek düzenini kabul ederler. Liberaller piyasa sisteminin muazzam eşitsizliklerini kabul ederler. Sosyalizm, eğer, "eşit değer"den gelen çıkarımları toplumsal ve iktisadi alanlara taşımak için mücadele etmezse hiçbir anlamı kalmaz.

Sosyalistler ayrıca rekabete karşı toplumsal işbirliği yönünde güçlü bir tercihe sahiptirler. Demokratik sosyalistler bu işbirliğinin ekonomik ya da fiziksel baskıdan ziyade özgür ahlaki seçime dayanmasını isterler. Bu umut çoğunlukla insanların *potansiyel* (mutlaka fiilî olmak zorunda olmayan) iyiliğine olan Pelagian inançla bağlantılıdır (Pelagianizm, insanların doğal iyiliğine inanan heretik bir Hıristiyan mezhebidir). Sosyalist eğilim, "ahlak dışı toplumdaki ahlaklı insan" varsayımına doğru bir eğilimdir; dolayısıyla temel kurumsal reformların iyicil insan enerjilerini açığa çıkarabileceği beklentisini taşır.

Bu inançları gerçekçi olmadıkları temelinde eleştirmek kolaydır. Elbette yoksullar ya da sömürülenler adına konuşan sosyalistler için, kötü olarak gördükleri sistem yok olunca iyinin galip geleceğine inanmak doğaldı

(Marx da bu görüşü paylaşıyordu). Denenen birçok "ideal topluluğun" akıbeti, doğal iyiliğe olan bir inancın ne kadar kolay çürütülebileceğini göstermektedir. Yine de muhakkak bu inanç savunulabilir bir özlemi ifade eder ve en az "ilk günah"ın, mesela liberal kamu tercihi teorisyenleri tarafından ortaya konulan, her bireyin her durumda –siyasette olduğu kadar piyasada da– maddi avantajını mekanik olarak hesaplayan "rasyonel bir egoist" olduğunu varsayan modern versiyonları kadar insan gelişimine alan sağlar (Self, 1985, s. 48-69).

Etik sosyalizm Hıristiyan ve hümanist geleneklerden fazlasıyla yararlanır; bir keresinde Morgan Phillips (dönemin Britanya İşçi Partisi genel sekreteri) partisinin Marx'tan ziyade Metodizm'e borçlu olduğunu zekice dile getirmiştir. Tawney, İngiliz etik sosyalizminin en önde gelen ismidir, bu düşüncenin 1980'li yıllardaki dirilişi bir Fabian Makaleleri derlemesinde (Pimlott, 1984) açıkça kanıtlanmıştır. Tawney "aynı dostluk *(fellowship)* ilkelerine hitap eden, titiz bir kişisel davranış kuralı ve toplumsal örgütlenme kuralı" gerektiren sosyalizm için kolay olmayan bir güzergâh öngörmüştür (Dennis ve Halsey, 1988, s. 240). Ona göre, bireyler özveriyle, daha işbirliğine yakın, eşit ve "düzgün" toplumun dayandığı toplumsal normları inşa etmek ve kurumsal reformları gerçekleştirmek için çabalamak zorunda olacaklardı ve bu normlar inşa edilebildiği gibi, rakiplerin yanı sıra tembel ya da bencil sosyalistler tarafından da yıkılabilirdi. Böylelikle, işbirlikçi enerjiler ve bireysel kapasitelerin açığa çıkarılması gerçekten de mümkündür ve ütopik değildir; fakat bu hakiki bir "dostluk" hissine dayanan yavaş bir süreçtir.

Fransız İhtilali'nin düsturu –eşitlik, özgürlük, kardeşlik– artık asli sosyalist değerleri oluşturmaktadır. Bu değerlerin yorumları arasındaki çatışmaları reddetmek ahmakça olacaktır; özellikle de modern sosyalist liderlerin özgürlük değeriyle ilgili kaygılarını vurgulamasına neden olan, özgürlük ve diğer ikisi arasındaki çatışmayı reddetmek daha da ahmakça olacaktır. Ancak, mesele değerlerin ayrı olarak değil, tutarlı bir sosyalist felsefe içinde birbirleriyle ilişkili olarak alınması gerektiğidir.

Eşitlikçi değer, inkâr edilemeyecek şekilde sosyalizme en özgü olan değerdi ve sanayinin devlet mülkiyeti altında sanayiyle yaşanan kısmi hayal kırıklığını takiben bir süre boyunca sosyalizmin temel hedefi olmaya terfi etti (Crosland, 1956). Mutlak eşitlik, hayali ve istenmeyen bir hedeftir; Bernard Shaw'un devletin herkese yılda (enflasyon öncesi değeriyle) £1000 vermesi

ve zorunlu bir şart olarak da herkesin bu parayı hak ettiğinden emin olması önerisi bunu açığa çıkarır. Aşırı eşitlik bireysel yeteneklerin, zevklerin ve ihtiyaçların çeşitliliğini göz ardı edecek; bencil olmayan bireylerden oluşan ütopik bir toplum dışında, kuvvetli bir baskı gerektirecektir. Fakat bu hedef olmadığında bile, farklı bireysel ihtiyaçların, iş ya da boş zamanla ilgili beğenilerin ve yeteneklerin makul ölçüde kabul görmesi sorunu vardır. Böylelikle belirli bir aşamadan sonra eşitliğin peşinden gitmek, tartışmalı ya da çelişkili olan, ihtiyaç ya da liyakat kriterine varır.

O hâlde sosyalist hedef nedir? Bir yaklaşıma göre, eşitlikten yana kuvvetli bir varsayımla başlamak ve bireylere farklı açılardan muamele etmek için öne sürülen kuvvetli nedenlere direnmektir. Buradaki sorun eşitsizliğin savunucularının konumları için, hatta apartheid gibi bir sistem için bile gerekçeler öne sürebiliyor olmasıdır. Böylelikle, öne sürülen nedenlerin herkeste ortak olan en temel bireysel istekler ve arzuları tanıyan, kabul edilebilir, ahlaki nedenler olması şart koşulmalıdır (Rees, 1971, s. 91-125). Fakat bu, sosyalistlerin başlangıç noktasına geri dönmekten başka bir şey değildir; müşterek insanlığımızın unsuru ya görülüyordur ya da görülmüyordur. Kişi, körlerin görmesini sağlayamaz.

Pratik amaçlar için sosyalistlerin bu sorunlara bir cevabı vardır. Modern kapitalist dünyadaki ekonomik eşitsizlikler o kadar muazzamdır ki, bu eşitsizlikleri azaltma konusunda katedilecek olan önemli bir ilerleme, farklı iddialar hakkındaki ayrıntılı muhakemelerle heba olmadan uygulanabilir durumda olmalıdır. ABD ya da Birleşik Krallık gibi varsıl olduğu iddia edilen ülkelerde, en üst dilimde yer alan yüzde onluk kesim, en altta yer alan grubun gelirinin (vergilendirmeden sonra bile) dokuz katı kadarına hükmetmektedir ve zenginliğin mülkiyetine tamamen egemendir. Gittikçe artan sayılarda milyonerler ya da milyarderler, resmî yoksulluk sınırının altında yaşayan ve nüfusun altıda birine tekabül eden kişilerle bir aradadır (araştırma için bkz. Hoover ve Plant, 1989). Zengin ve yoksul ülkeler arasındaki tezat daha da çarpıcıdır; dünyanın üçte ikisi açlığa mahkûmken (ve bu durum çoğu ülkede gittikçe artmaktadır) varsıl olanlar daha da gelişmiştir –ve çoğunlukla çevreyi yok edici– olan tüketim mallarının tadını çıkarmaktadır (Harrington, 1989, bölüm. 6). Böylelikle, eşitlik arayışı esasen, bizzat haysiyet ve bireyin değeri fikriyle çelişen muazzam eşitsizliklere bir saldırı olarak görülebilir. Tawney'nin de (1935, s. 27) dile getirdiği gibi, daha düzgün ve

insancıl bir toplum inşa edildiğinde daha ayrıntılı olan farklı ihtiyaçlar ve talepler meselelerini çözmek daha uygulanabilir olacaktır.

Devamlı ekonomik büyümeye bağımlı olduğu varsayımı ya da kabulü yüzünden eşitlik arayışı oldukça yarım yamalak kalmıştır. Eşitlik için öne sürülen etik gerekçe özel bir ekonomik gelişim düzeyine dayanmaz, sadece topluluğun zenginliğinin –bu zenginlik ne kadar olursa olsun– adil bir şekilde paylaştırılmasını gerektirir. Aslında bunu yapmayı gerektiren ahlaki emir zor zamanlarda daha etkisiz değil, daha etkilidir; daha fazla zenginliğin daha fazla dostluk hissi getirdiği varsayımı gerçek olmaktan çok uzaktır.

Sosyalistlere göre, bireysel özgürlük değeri liberaller tarafından saptırılarak kendilerine mal edilmiştir. Isaiah Berlin'in (1969) "negatif" ve "pozitif" özgürlük arasında yapmış olduğu (iyi bilinen) ayrım, aşırı liberaller ("liberteryenler") tarafından saptırılarak sadece negatif özgürlük biçiminin gerçek olduğu ve sınırlayıcı bir şekilde, doğrudan baskının yokluğu olarak yorumlanması gerektiği argümanına dönüştürülmüştür. Özgür iradenin ya da ahlaki otonominin uygulanması anlamında "pozitif özgürlük" bir köle için bile mümkündür ve Berlin'in dediği gibi olumlu koşulların hiçbir ölçüsü zorunlu olarak bireylerin pozitif özgürlüğü kullanmasını sağlamayacaktır. Ancak Berlin'in yine kabul ettiği gibi, kişisel gelişimin ya da vatandaşlığın sorumlu ifasının kapsamı büyük oranda bireyin sosyal ve ekonomik koşullarına bağlıdır. Böylelikle, özgürlükten yararlanmanın geniş olarak, her bireye açık olan fırsatlar yelpazesine ve her bireyin ne ölçüde kariyerini ya da yaşam biçimini özgürce seçebilecek bir konumda bulunduğuna bağlı olduğu söylenebilir (Ryan, 1984).

Bireysel özgürlükler üzerindeki kısıtlayıcı baskılar hep var olacaktır ve devletten, ekonomik sistemden ya da J. S. Mill'in vurguladığı gibi kamuoyunun yaptırımlarından kaynaklanacaktır; fakat bu kaynaklar iyi fırsatlar da sağlayabilir. Kritik soru ise bireyi çevreleyen muhtelif kısıtlamalar ve fırsatlar örüntüsünün nasıl değiş tokuş edileceğidir. Liberteryenler baskının yegâne faili olarak devleti kabul etmekte ısrar ederler. Devletin en kötü tiranlıkları üretmiş olan, doğrudan zor kullanmaya dair emsalsiz bir gücü olduğu yeterince doğrudur. Aşırı devlet gücüne karşı tetikte olmak, bir sosyalist için olduğu kadar herkes için de gereklidir. Fakat kapitalist sistemin bireysel yaşamlar ve fırsatlar üzerinde, mülkiyet ve sözleşme kanunlarının yapımı ve uygulanması konusunda devletten aldığı zaruri destekle uygula-

nan ve zenginliğin azımsanmayacak siyasi nüfuzuyla desteklenen, doğrudan olmayan, muazzam gücünü göz ardı etmek kesinlikle saptırıcı olacaktır.

Berlin, şahsen, bu hatayı yapmaz. Zira "ekonomik bireyciliğin kan lekeli öyküsü"nün "negatif özgürlüğün acımasızca ihlal edilmesi"ne yol açmış olduğunu ve "devletin ya da diğer etkili kurumların, bireylerin hem pozitif hem de en azından asgari düzeyde negatif özgürlüklerinin gerekli koşullarını güvence altına almak için müdahale etmesi gerektiği iddiasının karşı konulamaz biçimde kuvvetli olduğu"nu (Berlin, 1969, s. xlv-xlvi) külliyen kabul etmektedir. İlginç olan nokta ise, Berlin'in 1969 gibi yakın bir tarihte yeni liberteryenizmin ani patlayışını öngörmeden kapitalizmin devlet tarafından ehlileştirilmiş ve dizginlenmiş olduğunu düşünmesiydi. Sosyalizm mülkiyet hakları saplantısına değil de, insan deneyimine dayanan özgürlük kavramını ileri sürmeye geri dönmelidir.

Böylelikle devleti sadece muazzam eşitsizliklerle savaşması için değil, aynı zamanda ekonomik gücü dağıtıp değiştirmesi ve bireylere, özellikle de yoksullara ve dezavantajlılara açık olan fırsatları genişletmesi için işe koşmak sosyalistler için doğaldır. Özgür erkekler ve kadınlar, kabul edilemez seviyede bir devlet baskısının gizli tehlikesi yüzünden ahlak dışı (ya da ahlaksız) olduğu kabul edilen bir ekonomik sisteme müdahale edilmemesi gerektiğini öne süren Hayekçi tezi kabul edemez. Bu, Hobbesçu korkulara, bu kez anarşi için değil anarşinin karşıtı için duyulan korkulara başvurudur. Baskı ve özgürlük denklemini düşünürken kişi o eski soruyu sormalıdır: Yüksek oranda vergi ödemek zorunda olan zengin mi daha kısıtlanmış bir durumdadır, yoksa çocuklarının sağlığını koruyamayan ya da onları düzgün bir okula gönderemeyen yoksul bir aile mi?

Refaha inanan (ve çoğunlukla daha sonrasında sosyalist olan) liberallerle *laissez-faire*'e bağlı kalan liberaller arasındaki büyük ayrımdan önce bir liberal olan T. H. Green, devletin rolünü "iyi yaşamın önündeki engelleri kaldırmak" olarak betimlemiştir (Green, 1890). Etik sosyalizm, bireysel özgelişim ve kişisel gerçekleşme kapasitelerinin ilerletilmesine Aristotelesçi bir inanç duyar. Bu görüşle, "iyi yaşam"ın tamamen kişisel fikre ve tercihe bağlı, öznel bir konu olduğunu (Dworkin, 1978) öne süren ya da alternatif olarak Bentham'ın dile getirdiği gibi "hazzın miktarı eşit olduğu sürece raptiye şiir kadar iyidir" diyen agnostik liberal görüş arasında bir farklılık bulunur.

İlk sosyalistlerin İşçi Eğitim Derneği gibi kurumlarla örneklenebilecek olan, eğitimin ve genel olarak kültürel gelişmenin büyük değerine duyduğu inanç, kitle iletişimi ve kapitalist "uyutucu eğlence"nin modern dünyasında solup gitmiş gibi görünüyor. Fakat bireylerin özel kapasiteleri ve zevklerine göre "daha yüksek hedefleri" arama kapasitesine olan bu inanç sosyalist hedefler için hâlâ temel bir inanç olarak kalmalı. Bu, yokluğunda sosyalist bir dünyanın demokratik olarak asla inşa edilemeyecek olduğu sorumlu vatandaşlığın gerekli bir koşuludur. Kapsamı sadece boş vaktin zenginleştirilmesine değil, William Morris'in herkes için "düzgün bir çevre"de "haysiyetli ve uygun çalışma" idealinin (kapitalist toplumda olduğu gibi) yersiz değil, bir imkân olacağı şekilde çalışma sisteminin dönüşümüne kadar uzanır. Bu bağlamda, kitle iletişiminin tekelci mülkiyeti ve önemsizleştirilmesi, eğitimin kişisel gelişime olanak sağlayacak şekilde değil de sadece piyasanın taleplerini karşılayacak şekilde saptırılması, sosyalistler için özellikle rahatsız edicidir.

[Erkek] kardeşlik ve/ya da Crick'in (1987, s. 98-106) tercih ettiği gibi "kızkardeşlik", eşitlik ve özgürlükle birlikte duran ve bu değerlerin gerçekleşmesi ve uzlaşısı için elzem bir açıklayıcı işlevi gören, üçüncü sosyalist değerdir. Tawney bunu temel değer olarak kabul etmiş ve bireylerin birbirlerine karşılıklı özen gösterme yükümlülüğünün özgürce benimsenmesi anlamında "dostluk" olarak adlandırmıştır. Geçmişte doğru olan kelime [erkek] kardeşlikti; zira bu his büyük ölçüde, erkeklerden oluşan bir sanayi işçileri sınıfıyla, özellikle de ağır sanayide çalışan işçilerle sınırlıydı. Burjuvazinin soğuk bireyciliği ya da nadiren yapılan hesaplı kitaplı yardımlarının aksine dost topluluklar, sendikalar, işçi birlikleri ve Galler'e özgü *eisteddfod*'lar[2] aracılığıyla işçiler arasında kurulan, hem resmî olmayan hem de resmî karşılıklı işbirliği sosyalist yürekleri ısıtmıştır. Ancak bu kardeşlik, dar bir referans grubu ve erkek şovenizmi nedeniyle kısıtlı kalmıştır. Dolayısıyla modern sosyalistler dostluğun önündeki, cinsiyet ve etnisite farklılığının yanı sıra zengin ve yoksul ülkeler arasındaki farklılıkların yol açtığı engellerle baş etmek zorundadır (Phillips, 1984).

Bu engelleri hızlıca yok etmek mümkün değildir; bu nedenle sosyalizm, farklı ve uzak grupların ihtiyaçlarına karşı sempatiyi ve anlayışı tedricen artırma vasıtasıyla ve gruplar arası gerilimi azaltmak için kurumsal araçlar

---

[2] Gal kültürüne özgü bir edebiyat, müzik ve performans festivali. Kökenleri on ikinci yüzyıla kadar uzanır. (ç.n.)

arayışı yoluyla ilerlemek zorundadır. Bundan ayrı olarak, evrensel yardımseverlik, kişisel bir yüz yüze dostluk pratiğiyle ilişkilenmediği takdirde soğuk bir karaktere sahiptir. Yerel topluluğun değerine yönelik sosyalist ilginin dirilişi kısmen daha geniş ufuklardan taktiksel bir geri çekilme olarak görünebilir; fakat aynı zamanda sosyalist doğrudan dostluk mirasının uygun ve modern bir şekilde yenilenişi olarak da yorumlanabilir.

Sosyalizmin en büyük ahlaki sorunu her zaman [erkek] kardeşliğin, tam zıddına varacak şekilde peşinden gitme eğilimi olmuştur. Bu özellikle, en kötü örnek olarak Stalinizm'de "sosyalizmin, zirve noktasına toplumsal bağların yok edilmesi sürecinde ulaştığı" (Nowak, 1983, s. xvi) devrimci sosyalizmin sorunu olmuştur. Daha ılımlı biçimiyle demokratik sosyalizm ise hep gönüllü işbirliği idealini, devlet yetkilerinin kapsamlı kullanımıyla uzlaştırma sorunuyla yüz yüze gelmiştir. Sosyalistler, devletin baskıcı etkisinin sadece, hatta ağırlıklı olarak eylemlerinin sayısına değil de, eylemlerinin yöntemlerine ve kabul edilebilirliğine bağlı olduğunu ileri sürebilirler. Eşitsizlik ve istikrarsızlık koşulları altında mülkiyet haklarının baskıcı savunusu, demokratik sosyalizmin zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu baskıcı eylemlerden daha fazlasına neden olabilir ve olmuştur.

Bununla birlikte sosyalizm devletin baskıcı güçlerini kabullenmek konusunda güçlük yaşar. Artık sessizleştirilmiş olan, önemli anarşist geleneğin devlete ihtiyacı yoktu. Birçok sosyalist idealist, bolluk koşullarının "ekonomik sorun"u çözmüş olduğu, bireylerin gönüllü olarak seçilmiş çalışma ve boş vakitten oluşan özgür bir hayat yaşayabileceği, hem bireysel özgürlüğün hem de özgür dostluğun büyüyebileceği bir zamanı dört gözle beklemiştir. Oscar Wilde gibi ütopik sosyalistlerin yanı sıra bizzat Marx da bu tasavvura katılmıştır.

Böyle ütopik inançların haricinde birçok sosyalist, Martin Buber'in (1950) siyasal gücün tedricen toplumsal güce dönüşümü olarak adlandırdığı şeye inanmıştır ve hâlâ inanmaktadır. Buradaki proje halk tabanında oluşturulan ve yayılıp toplumu içeriden dönüştüren kooperatif hücreler aracılığıyla aşağıdan yapılan barışçı bir devrim projesidir. Bu, G. D. H. Cole'un, (1917) temelden yukarı doğru endüstrinin işleyişlerine nüfuz eden bir işçi öz-yönetimi sisteminin inşasını destekleyen, "lonca sosyalizmi" kavramının özüdür. Bu tür öneriler dost toplulukların, tüketici kooperatiflerinin ve diğer imece biçimlerinin yeni sanayi toplumlarındaki ilk başarıları üzerine inşa edilebilmiştir; çoğu sosyalist bu ilk girişimlerin, devlet planlaması ve re-

fahın muazzam (yukarıdan aşağı işleyen) araçlar tarafından ele geçiriliş biçiminden üzüntü duymaktadır. Bazı sosyalistler için bu, hakiki bir dostluk ve işbirliği kavramından gerilemeye işaret etmektedir

Sosyalizm içinde, eşitlik ve verimliliğe yönelik merkezî planlama argümanları ile özgürlük ve dostluğa yönelik tabandan gelen sosyalizm argümanları arasında uzun zamandır devam eden bir çatışma vardır. Merkezî ve yerel yönetimin güçleri arasında bulunacak olan denge ve ortak mülkiyetin aygıtları olarak kamu kuruluşları ile lonca sosyalizmi arasında yapılacak olan tercih için olağanüstü örnekler verilebilir. Geçmişte merkezciler bu tartışmaların çoğunu kazanmıştır. Radikal toplumsal değişimi amaçlayan bir hareket olarak sosyalizm, anlaşılabilir biçimde, hep yukarıdan aşağıya kapsamlı değişiklikler yapmayı isteme eğiliminde olmuştur. Hedeflerini göz önüne alırsak, demokratik sosyalist hükümetler devlet yetkilerinin kullanımı konusunda şaşırtıcı biçimde sakıngan davranmışlardır; fakat güçlü merkezî planlama inancının hâkim olageldiği şüphe götürmez. Günümüzde bu denge diğer yöne doğru ağır basmaktadır; fakat demokratik sosyalizmin yerel biçimlerini kurmak ya da ilerletmek için hâlâ merkezî güçlere ihtiyaç vardır.

Sosyalistler sıklıkla, birbirlerine karşı kardeşçe hisler dışında her hissi besledikleri için kınanmıştır. Tutkuyla bir davaya inanan bireyler kaçınılmaz olarak karşılıklı hoşgörüyü zor bulurlar; sosyalist kampta hem amaçlar hem de araçlar hakkında her zaman hararetli farklılıklar olmuştur. Bunlar, rakiplerin yanı sıra arkadaşlar arasında da muhalif fikirlere karşı tahammülsüzlük yaratabilen koşullardır. Hakiki bir ahlaki ve demokratik dostluk kavramının, açık muhalefetin koruyuculuğuna ihtiyacı vardır; devlet yetkilerinin aşırı kullanımına karşı en iyi, belki de tek gerçek koruma kendileri adına düşünebilen vatandaşlardır.

Sosyalizmin, planlama ya da kamu mülkiyetine ilişkin ampirik açıklamalardan oldukça idealist bir gelecek toplumu tasavvurlarına kadar uzanan birçok mümkün tanımı vardır (bkz. Wright, 1986, s. 20). Bottomore tarafından eşitliği özgürlükle bir araya getiren bir tanım verilmiştir:

> Tüm insanlar için ekonomik kaynaklara, bilgiye ve siyasal güce maksimum derecede uygulanabilir erişim eşitliğinin ve herhangi bir birey ya da toplumsal grup tarafından başkaları üzerinde uygulanan olası minimum hâkimiyetin olduğu bir toplumsal düzenin inşası. (Bottomore, 1984, s. 190)

İlginçtir, bu tanım piyasa liberalizminin hiç de ikna edici olmayan bir şekilde aslında toplumda yarattığını iddia ettiği güç paylaşımının tam da kendisini vurgulamaktadır. Gayet eşitsiz ekonomik gücün eşlik etmesi hâlinde siyasal hakların oldukça kısıtlı olan doğasını ve işyerinde ve toplantı odasında yeri olmaması hâlinde demokrasinin sınırlarını vurgulamaktadır. T. H. Marshall'ın (1963) umut dolu fakat hâlâ gerçekleştirilmemiş olan bir fikir olarak, modern vatandaşlığın toplumsal ve ekonomik haklar alanına genişletilmesiyle uyumludur. Tüm bunlar geleneksel sosyalizmden uzaklaşmış olan uzun bir yoldur ve bu yolun takibi üçüncü değer olan dostluğu siyasal bağlamı olan sorumlu vatandaşlığa tercüme etmeye bağlıdır.

Sosyalist Ekonomi

Sosyalizm temelde insan refahıyla ilgilidir. Sosyalistler hep "her şeyi sırasına koymak", varlıklıların lüks ihtiyaçlarını karşılamadan önce herkes için iyi ya da en azından düzgün bir yaşamın temel gerekliliklerıyle ilgilenmek istemişlerdir. Günümüzde bu kaygı zorunlu olarak (çevresel krizler göz önünde tutularak) gelecek nesillerin temel ihtiyaçlarına ve (varlıklılar da dâhil olmak üzere) herkes için genel yaşam standardını kapsayacak şekilde genişletilmektedir. Dahası, *demokratik* sosyalizm kendisini bireysel otonominin ve sosyal ve siyasal yaşama sorumlu katılımın ilerletilmesine adamıştır. Sosyalizm hem toplumsal refahın hem de demokratik usullerin siyasal kavramlarını genişletmeyi amaçlar.

Modern dünyaya bakan sosyalistler, bu temel önceliklerin muazzam biçimde ihmal edildiğini fark etmekten kendilerini alamazlar. Kapitalizmin müsrif ve verimsiz olduğunu öne süren geleneksel sosyalist eleştiri "kumarhane kapitalizmi"nin sorumsuzluğundan, kitlesel işsizlikten kaynaklanan trajedilerden, yerel toplulukları uzak toplantı odalarında verilen parasal kararlara bağımlı hâle getiren bir sistemin istikrarsızlığından ve doğal kaynakların hızlı bir şekilde sömürülmesi ve bu sömürünün çevresel etkilerinden yeni bir güç kazanır. Sosyalist haykıracaktır: Tabii ki bundan daha iyisini yapabiliriz!

Kapitalizm rekabet eden piyasalarda meydana gelen gönüllü alışverişin genel olarak faydalı sonucunu savunan tutarlı bir ekonomik teori olmanın görünüşteki avantajına sahiptir. Ancak, modern kapitalist sistem sözde teorik temelinden çok uzak bir noktada bulunur. Sadece bireyler ve gruplar arasındaki pazarlık gücünün eşitsizlikleri sistemin her noktasına nüfuz et-

mekle kalmamış, aynı zamanda sistem ekonomik gücün devasa kalelerinin hâkimiyeti altına girmiştir; örneğin tam rekabet teorisi ile (birçok ülkede görülen) medyanın birkaç kişinin hâkimiyeti altında bulunması arasındaki ilişki tam olarak nedir? (Yine de medya –şu anda yaygın bir şekilde görüldüğü gibi– ayrı bir endüstri değil, tüm vatandaşlar için hayati bir bilgi ve eğitim kanalıdır.) Heilbroner'in (1985) sonuç olarak söylediği gibi neoklasik piyasa teorisi, özel kâr fırsatlarını genişletmeye dayalı kendi özel dinamiğini takip eden hâkim toplumsal formasyonun (kapitalizmin) çıkarlarının uygun bir şekilde rasyonalizasyonudur.

Bu kapitalist dinamizmin Batı toplumlarında yiyecek, giyim ve ev araçları gibi konularda maddi yaşam standardını yükselttiği iddia edilebilir. Hayek ve Freidman gibi yazarlar aynı dinamiğin, insan refahını büyük oranda artırmaya devam edeceğini varsayarlar; çünkü bakışları geçmişte ve soyut bir teoride takılı kalmıştır, fiilî toplumsal ve kurumsal değişimleri gözden kaçırırlar. Piyasa mallarının artışı, kaçınılmaz olarak, varlıklılar için azalan getirilere yol açacaktır; plastik bebekler ve (çoğunlukla kirli olan) uzak sahillere yapılan yolculuklar hoşa gidebilir fakat doyurucu bir yemeğin ya da sıcak tutan bir paltonun getireceği gerçek bir tatmini vermez. Zorunlu olarak elitist olan ya da sınırlı sayıda arz edilen mallar anlamına gelen "statü malları"nın (Hirsch, 1976) artışı kısıtlı bir konumlar yelpazesi için rekabeti artırır ya da otomobillerin, yatların, ikinci evlerin ya da diğer özel malların çoğalmasıyla birlikte çevresel zarara neden olur. Ekonomik büyümenin statü mallarına yönelmesi eşitsizliği artırır ve temel toprak ve su kaynaklarına olan kamu erişimini azaltır. Kapitalizm gitgide daha gelişmiş hâle gelen malları emek gücünün orantısal olarak azalan bir kısmıyla üretmek için teknolojiyi kullanırken insan refahı için hayati öneme sahip olan – örneğin çevre koruma, kentsel altyapının yenilenmesi, birçok sosyal hizmet ve evsizler için ev gibi– işlevler zengin ülkelerin çoğunda bile kaynaklardan yoksun bırakılır.

Kuşkusuz sosyalizmin kapitalizm eleştirisi, tutarlı bir alternatif tasarımından daha kuvvetlidir. Bazı sosyalistler alternatif bir ekonomik plan olarak Keynesçiliğe sarılmıştır. Keynes'in kendi kaygısı ise yatırım ve birikim, birbirini izleyen işsizlik ve bir kamu yatırımı programına duyulan ihtiyaç arasındaki uyumsuzluktu (Keynes, 1936). Bu, temel geçerliğini koruyan bir tanıdır. Ancak Keynesçi savaş-sonrası yüksek istihdam döneminde ücret ve fiyat enflasyonu biçiminde farklı türden bir kurumsal "yapışkanlık" gelişmiştir. Artık geleneksel piyasa teorisyenleri ve sağ-kanattan gelen siyasetçi-

ler belirli bir piyasa "çarpıklığı" (ücretler) "doğal" seviyesine doğru aşağı itildiğinde sistemin, yüksek olmasına rağmen sözde geçici olan işsizlik pahasına verimli işleyebileceğini iddia edebiliyordu.

Bu, ziyadesiyle temelsiz bir vargıydı. Zira Keynesçilik aslında (sadece ücretlerin değil) tüm ekonomik sistemin kurumsal esnemezlikler ve eşitsizliklerin nüfuzu altında olduğunu ortaya çıkarmaya yardımcı olur. Eğer yetersiz ya da yanlış yönlendirilmiş yatırımın çaresi devletin ıslah edici eylemiyse, enflasyonun çaresi de güçten düşüren bir düşük ücretler ve işsizlik ilacı değil, kanuni bir gelirler ve fiyatlar politikası biçimini almalıdır. Keynes'in bu sosyalist yorumu, Keynes'i ortodoks piyasa teorisiyle uzlaştıran "neoklasik sentez"e (Eatwell ve Green, 1984) tezat teşkil eder; yine de sosyalist yorum ne kadar geçerli olursa olsun, yeni bir düzenin külli tasarımından ziyade bir dizi kurumsal düzeltici uygulamaya tekabül eder.

Keynesçiliğin genişletilmiş bir biçimi bile, kapitalizmin işleyişlerini büyük oranda değiştirecek olsa da kapitalist sistemi muhafaza edecektir. Birçok sosyaliste göre bu yaklaşım, salt boş "reformizm"e, düşmanla yemek yemeye tekabül eder. Örneğin Adam Przeworski (1985, s. 243) şöyle der: "[E]ğer sosyalizm tam istihdam, eşitlik ve verimlilikten ibaretse, İsveç Sosyal Demokratları, özellikle de endüstrinin büyük bir kısmını da kamulaştırırlarsa, bu hedefe epey yakındırlar." Przeworski, böyle bir reformizmin harika ve zorunlu olabileceğini kabul eder; fakat bunun sosyalizm olmadığını iddia eder. Benzer şekilde John Dunn da (1984), sosyalistler "hakiki sosyalizm"i tüm insan ilişkilerinde esaslı bir kültürel değişim bağlamında tanımlar; bu değişim ne kadar cazip olursa olsun sosyalistler nasıl gerçekleştirilebileceğine dair gerçekçi bir plan sunmadıkları için ütopik kalmaya devam eder. Bu yazarlar sadece idealler açısından kuvvetli olan fakat etkili eylem açısından zayıf kalan uzun ütopik sosyalist geleneği yansıtmaktadır. Öte yandan, bu tür eleştiriler aynı zamanda gerçek bir meseleye işaret eder: Sosyalistler "ortak mülkiyet"e hâlâ ne ölçüde inanıyor ve demokratik sosyalizm, kapitalizmle herhangi bir ilişkiye sahip olabilir mi, ya da olmalı mı?

Bu soruyu (kısaca) ele almadan önce yukarıda sıralanmış olan, İsveç'teki kazanımların üç sosyalist değer olan eşitlik, özgürlük ve dostluğa doğru bir ilerlemeyi temsil ettiğini de belirtmek gerekiyor. Tam istihdam politikası işçinin haysiyetini ve değerini korur ve özgürlüğünü artırır; İsveç ücret politikası daha yetenekli işçilerin daha yeteneksiz işçilere yardımcı olmak için fedakârlıkta bulunmasını gerektirir ki, bu hem dostluğun hem de eşitliğin bir örneğidir; İsveç refah hizmetlerinin yüksek düzeyi ve kapsamlılığı ise

sadece eşitliği artırmakla kalmaz aynı zamanda dezavantajlı bireylerin makul bir hayat yaşama fırsatlarını da artırır. Kapsamlı devlet refahının "dostluk" üzerinde zararlı bir etkiye neden olup aileyi ve yerel bağları zayıflattığı sıklıkla iddia edilir; fakat Ringen (1987) aileler içindeki iyi ilişkileri ve arkadaşlığı güçlendirdiği sonucuna varır. İki türlü etkiye de sebep olması mümkündür.

Kapitalist sistem içinde mümkün olabilecek bir başka büyük ileri adım, işçilerin çalışmanın örgütlenmesiyle ilgili ayrıntılara çok daha güçlü bir şekilde katılmalarıdır. Bu tür önlemler hem çalışma hayatındaki dostluğu artırır hem de bireysel otonomiye biraz yer bırakır –örneğin teknoloji çok kez ya işçiyi vasıfsızlandırmak ya da işinin bağımsızlığını ve kazancını artırmak için kullanılabilir. Hodgson (1984, s. 129-52) işçilerin katılımının sıklıkla üretkenliği de artırdığına, fakat genellikle kontrol ya da pazarlık etme rollerini korumaya çalışan yöneticilerin (ve bazen de sendika görevlilerinin) direnişiyle karşılaştığına dair birçok kanıt aktarmaktadır. Harrington (1989, s. 188-217) teknolojiyi ilerleten fırsatların daha otonom çalışma biçimleri için de birçok fırsat sunduğunu belirtir fakat yönetimin, işçilerin rolünü ve yeteneklerini kısıtlayan teknolojiyi tercih edebileceğini ekler.

"Ekonomik demokrasi" sosyalizme özgü bir öğreti değildir; örneğin Dahl (1985) gibi bir liberal çoğulcu tarafından samimi bir şekilde kabul edilir. Ancak, işçilerin işçi kooperatifleri gibi araçlar vasıtasıyla güçlendirilmesi sosyalizme özgü değerleri daha da ilerletecektir ve artık geleneksel sosyalist "ortak mülkiyet" hedefini ilerletmenin genel olarak tercih edilen yoludur. Teori üretimin, çoklu becerilere, araştırma ve eğitimle biriken kaynaklara olan modern bağımlığından kaynaklanan toplumsallaşmasına tekabül eder; fakat alternatif teknoloji ve örgütlenme biçimleri arasında yapılacak olan karmaşık sosyal tercihlerden ötürü, endüstrinin yönetimi için eksiksiz bir plan anlamına gelmez.

"Piyasa sosyalizmi"nin arzu edilebilirliği hakkında hararetli bir tartışma baş göstermiştir. "Piyasa sosyalizmi", farklı kurallara göre işleyecek olsalar da piyasaların arzulanan sistem içinde merkezî bir yere sahip olacaklarına işaret ettiği takdirde pek talihsiz bir tabir olarak görülebilir. Birçok sosyalist, belki de anlaşılır biçimde, piyasaları kapitalizmle eşit tutar. Ancak, rekabet eden piyasalar tarafından verilen fiyat uyarıları, kolektifleştirilmemesi daha iyi olan mallar için tüketici tercihlerini karşılamanın etkili bir yolunu sunar. Tüketici piyasalarının herhangi bir sistem için asli bir rol oynadığı söylenebilir ve (Sovyetler Birliği'ndeki gibi) üretimi tüketim kararlarından ayırma

çabaları başarılı olmaktan çok uzaktır. Bazı sosyalistler kâr için bir miktar rolü muhafaza eden herhangi bir sistemi kabul edemez; ancak, eğer üretim büyük ölçüde işçi kooperatiflerinin elinde olsaydı ve kooperatiflerin kâr üzerindeki hakları sınırlı olsaydı, kârların daha küçük bir toplumsal role sahip kılınmasının yanı sıra daha adilane dağıtımının yapılması mümkün olurdu.

Sosyalist bir ekonomi yalnızca ekonomik demokrasinin geniş çapta gelişimini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda yatırımın, toplumsal ve çevresel öncelikleri karşılayacak şekilde ve kayda değer ölçüde yönlendirilmesini de sağlardı. Artık emeği toplumsal olarak değerli, fakat tam olarak kârlı olmayan görevlere yönlendirmek için bir plana ihtiyaç olurdu. Vergiyle desteklenen toplumsal hizmetler ile kârlı girişimler arasında bir ara sektör oluşturmak için birçok işleve ihtiyaç olabilirdi. Zor zamanlarda, özel tüketime yapılan ilaveler üstünde önceliğe sahip olacak olan temel ekonomik ve toplumsal haklar olurdu. Bu çeşitli etkinliklerin mutlaka doğrudan devlet tarafından işletilmesi gerekmezdi; fakat hükümet mutlaka bu etkinlikleri düzenlemek ve kolaylaştırmak zorunda olurdu.

Sosyalist bir ekonominin kapitalist piyasa sistemini, suistimallerini düzeltmek ve mevcut olmayan ya da çiğnenmiş olan önemli toplumsal değerleri tanıtmak için, sert bir şekilde değiştirmesi ve dönüştürmesi gerekir. Ancak, piyasaların rekabetçi ve bölüştürücü işlevlerini muhafaza etmeyi de amaçlayabilir. Örneğin, David Miller'ın (1989) "piyasa sosyalizmi" versiyonu, sermayelerini kamuya ait ya da kamu tarafından kontrol edilen yatırım bankalarından alacak olan özerk işçi kooperatifleri arasında bir piyasa rekabeti sistemi tahayyül eder. Böylelikle sermaye toplumsallaştırılmış, üretim tesislerinin mülkiyeti ise (uygulanabilir olduğu kadarıyla) işçiler arasında paylaştırılmış olacaktır; fakat sistem yine de fiyatlar ve kârlar ile harekete geçiriliyor olacaktır. Aslında Miller maksimum rekabeti sağlamak için sermayenin tahsisini de kontrol etmek istemektedir; bu politika işçilerin özyönetimi için en yararlı fırsatları sunacağından küçük şirketleri de koruyacaktı. Sermaye fonları da bölgesel gelişim ve çevre koruması gibi amaçlar için tahsis edilecekti.

Böyle bir plan yatırım bankalarının etkili yönetimi ve küçük işçi kooperatiflerinin modern teknolojik koşullar altında muhafazası gibi konularda sorun teşkil eder. En büyük sorunların, iki anlamda, radikal olarak yeni bir sisteme başarılı geçişi sağlama ve sistemin gerektireceği önemli yeni kamusal güçleri iyi ve suistimale yer bırakmayacak şekilde yönetme anlamında,

siyasal olacağı söylenebilir. Ancak "yeni sosyalizm"in bu tür bir versiyonunun, zorunlu olarak tüketicilerin çıkarlarına zarar vermeden işçilerin özgürlüğünü ve otonomisini artıracağı ikna edici şekilde iddia edilebilir.

Bu tür planlar salt "reformizm"in, kapitalist sistemi kurcalayıp düzeltmeye çalışmanın sınırlarının ötesine geçer. Hedeflerinin radikalliği, İsveç'in görece mülayim ortamında işçi sahipliği planları üzerinden gerçekleşen kapitalizmle çatışmalardan izlenebilir. İşçilerin kooperatifler kurmak istemeleri durumunda kapitalist kurumların altında bunu kusursuzca yapabilecek oldukları sıklıkla iddia edilir; fakat aslında bu kurumların ürettiği açgözlü piyasa gücünün büyük birikimleri, işçi kooperatiflerinde geçerli olan daha küçük boyutlu ve farklı güdülere düşmandır. İspanya'nın Bask bölgesindeki Mondragon kooperatiflerinin (Thomas ve Logan, 1982) gösterdiği üzere, ekonomik iklimin daha mülayimleştirilebileceği ve uygun bir yatırım bankasının kurulabileceği yerlerde işçi kooperatifleri düzgün şekilde işleyebilir.

Birçok sosyalist bu tür herhangi bir "uygulanabilir sosyalizm" (Nove, 1983) kavramından hoşlanmaz; çünkü bu kavram piyasaların, kârın ve rekabetin işleyebileceği bir faaliyet alanını muhafaza eder. Ancak, bütünüyle gönüllü bir işbirliği ideali, basitçe modern dünyada var olmayan ekonomik bolluk koşullarını gerektirir. Hayali sosyalist idealde, üretim sorunu çözülmüştür ve birey kişisel olarak kendini gerçekleştirmeye adanmış bir hayatı seçmekte özgürdür. Marx'tan bu yana sosyalistler, bu günü yakınlaştıran ekonomik gelişimi desteklemişlerdir. Bu hedef, tüm vatandaşlar için düzgün maddi koşullar temin etmekle ilgili olduğu sürece ziyadesiyle geçerlidir; fakat hâlâ uzaktır.

Bu noktanın ötesinde, modern sosyalistler, materyalizm-sonrası değerleri kayda değer bir şekilde desteklerler. Çevrenin muhafazası ve korunması ihtiyacını kabul ederler; yeni tüketim mallarının mutlak artışına karşı olarak hayat standardına yönelik kaygıyı paylaşırlar; çalışmanın haysiyeti ve otonomisini artırmak isterler ki bu, ekonomik girişimlerin boyutu ve istikameti üzerinde kısıtlamaları ve şaibeli birçok ticari pratiğin reddedilmesini gerektirir. Sosyalizmin önündeki zorlu görevler ise ekonomik büyümenin sınırlandırılmasının maliyetinin adilane şekilde paylaşılmasını, önceliğin temel maddi ihtiyaçlara verilmesini ve materyalizm-sonrası bir toplumun fırsatlarının orta-sınıf radikallerinin zevkiyle sınırlandırılmayıp yaygın şekilde paylaşılmasını sağlamaktır. Bu tür fikirler aslında ileriye olduğu kadar geriye de, mülk birikiminin daha az şey, kişisel kapasitelerin ve topluluk yaşa-

mının gelişmesinin ise çok daha fazla şey ifade ettiği daha basit fakat daha tatmin edici olan bir hayata dair sosyalist ideallere de bakarlar.

Sırf modern kapitalist dünyanın nihai sosyalist ideallerden çok uzak bir konumda olması dolayısıyla, işletilebilir bir sosyalist ekonominin tasarımı kaçınılmaz olarak zordur. Aslında uluslararası finans ve yarattığı kaçınılmaz "Üçüncü Dünya" ve çevre sorunlarıyla birlikte bu dünya, "tek ülkede sosyalizm"den bahsetmenin biraz mantıklı geldiği koşullardan da çok uzak bir konumdadır. Öte yandan kapitalizmin işsizlik ve eşitsizlik sorunlarını çözmekte ya da hayat standardı kaygılarıyla yeterince başa çıkmakta başarısız olması, geniş bir uluslar cephesi içinde sosyalist ideallere doğru bir hareket için umut vermektedir. Böyle bir hareket, kaçınılmaz olarak yeni "karma ekonomi" biçimlerini kullanabilir; fakat gelecek için gerçekten mesafe kat edilebilirse bu zorunluluk önemli olmayacaktır.

Sosyalistlerin, böyle bir mesafe kat etmek için kapitalizmle yardımsever bir "ekonomik büyüme" arasında kurulan bağlantıyı çürütmeleri ve kapitalizmin müreffeh zamanlarda bile birçok olumsuz özelliğe sahip olan, birçok acil toplumsal ihtiyacı ihmal eden çarpık bir büyüme biçimine neden olduğunu göstermeleri gerekmektedir. Artık bu tür bir eleştiriyi desteklemek için bolca literatür ve kaynak vardır. Sosyalizmin sorunu, daha çeşitli hedeflerin nasıl belirleneceğini, değerlendirileceğini ve etkin bir şekilde takip edileceğini gösteren bir insan refahı teorisini geliştirmek ve yaygınlaştırmaktır.

Dolayısıyla, işletilebilir bir sosyalist ekonominin tasarımı düzensiz, tartışmalı ve pragmatik bir meseledir. Merkezî planlama ile yerel girişimler arasında, çeşitli ekonomik örgütlenme biçimleriyle bu biçimler arasındaki ilişkilerde bulunacak olan dengeye ya da verginin, mali desteğin ve mevzuatın çeşitli kullanımlarına dair hazır yanıtlar yoktur. Nove'nin (1983, s. 213) dile getirdiği gibi, sosyalistler bu ölçülere kapitalizmden farklı değerler atfedecek olsalar da etkili bölüştürme, hesaplama ve değer biçmeye dair ekonomik sorunları ihmal edemezler. Sosyalizm kapsamlı bir ekonomik teorinin lüksüne sahip değildir; fakat kapitalizmin bu hususta görünür avantajı geniş ölçüde metodolojik bir yanılsamaya dayanır. Neoklasik ekonomi, ince tutarlılığını, toplumsal ve kurumsal koşullardan soyutlanmasına borçludur. Amaca yönelik kolektif eyleme dayanan herhangi bir teori zorunlu olarak daha pragmatik ve kurumsaldır. Bu açıdan, daha kötü olmak zorunda değildir. Kararlı bir kolektif eylem teorisi, sonucu insan toplumlarının kendi kaderlerini şekillendirme güdülerine, araçlarına ve nihai kapasitesine bağlı olduğu için, mümkün değildir.

Sosyalist Devlet ve Toplum

Aşırı güçlü, baskıcı ve bürokratik devlet tasviri, sosyalizm-karşıtı argümanın öcüsü hâline gelmiştir. Mises'in (1992) ve müridi Hayek'in (1944) erken dönem teorilerini takiben, "serbest piyasalar"ın faydalı sonuçları ve "merkezî planlama"nın baskıcı özellikleri arasında kaba bir tezat oluşturulmuştur. Bu argüman sosyalist sistemlerin sözde tek fiilî örneği olan Doğu Avrupa sosyalist sistemlerinin çöküşüyle ivme kazanmıştır. Modern dünyada bu, oldukça savunulamaz bir kıyaslamadır. Sadece örgütlü kapitalizm serbest piyasa teorisinden çok uzak bir konumda ve devletin destekleyici rolüne derinden gömülmüş durumda değildir; aynı zamanda demokratik sosyalistler kesinlikle Doğu bloku içinde değil de, bazı Batı Avrupa ülkelerinde kendi değerlerine doğru gerçekleşen ilerlemeyi görmektedir.

Ancak, modern demokratik sosyalistler siyasal taktiklere karşılık tutarlı bir felsefe için, sert devlet eleştirilerine katılmaya istekli, belki de gereğinden fazla isteklidir. Sosyalizm aslında siyasal iktidarın güçlü ve etkili kullanımından vazgeçemez. Böyle bir iktidar, ekonomik sistemi değiştirmenin ve daha acil olarak kapitalist gücün mevcut suistimallerini denetlemenin tek yoludur. Bazı açılardan sosyalistler modern Batılı devletlerin çok güçlü değil çok zayıf olduğunu, özel piyasa güçlerine ve örgütlenmiş kapitalizmin çıkarlarına, bilhassa da muazzam uluslararası kapsamı ve etkisiyle alâkalı olarak, çok bağımlı olduğunu ileri sürmek zorundadırlar.

Dahası, sosyalistler siyasal iktidarın baskıcı olmayan fakat fırsat tanıyan birçok kullanımını görmektedir. Bu iktidar örneğin, bireylerin düzgün ve yeterli maddiyatı elde etmesine ve kişisel gelişimi için hakiki fırsatlara sahip olmasına yardımcı olmak için; bireyleri çevresel bozulmanın (şimdiki ve gelecekteki) korkunç etkilerinden korumak için ve toplumsal olarak faydalı ve doğası gereği tatmin edici çalışma biçimleri için yeni fırsatlar geliştirerek işsizlik lanetini ortadan kaldırmak için kullanılmalıdır. Tüm bu hedefler devletlerin hâlihazırda düzenleme, vergilendirme, mali destek ve teşvik verme, araştırma, eğitim ve teknik danışma gibi alanlarda kullandığı yetkilerin – başka ve daha iyi amaçlara yönlendirilmiş şekilde– daha olumlu bir şekilde kullanımını gerektirmektedir.

Sosyalistler ayrıca en azından sağlık ve eğitim gibi bazı temel hizmetlerin kolektif teminine inanırlar. Temel risk ve fırsatların ortak paylaşımında ve özel tüketimin hâkimiyeti altındaki bir toplumun israfı, çirkinliği ve eşitsizliklerinin yerine medenileşmiş bir "kamusal mülk"ün (sokaklar, park-

lar, kültürel ve sosyal tesisler, toplu taşıma ve güzel bir çevrenin) ilerletilmesinde olumlu bir "dostluk" değeri görürler. Barry'nin de (1989) dile getirdiği gibi bu inanç, bizzat "organik" ya da idealist bir devlet teorisine ya da bireysel tercihin değerinin reddine işaret etmek zorunda değildir. Yapısal olmayan bireysel tercih diye bir şey yoktur; devletin rolü, böyle tercihlerin yapıldığı parametreleri, örneğin toplu taşıma ve özel otomobil kullanımı arasındaki avantaj dengesini, farklılaştırarak değiştirmek ve sağlamlaştırılmış mülkiyet hakları ile mülkiyetin sınırsız edinimi yerine ortak bir medeniyetin müşterek çıkarlarını ilerletmektir.

Demokratik sosyalistler için kritik soru, toplumun dönüşümünün birey vatandaşlarca gönüllü biçimde ne dereceye kadar iyi olarak kabul edileceği ve anlaşılacağıdır. Kuşkusuz sosyalizm geçmişte hedeflerini yukarıdan aşağıya dayatmayı denemeye meyilli olmuştur; fakat sağ-kanat hükümetler de bu yönde –ve muhtemelen daha büyük çapta– bir eğilim sergilemişlerdir. Batı sosyalizminin yeni özelliği ise, devlet ve ekonomi dâhilindeki tüm düzeylerde demokratik katılım ve denetim biçimlerinin arzu edilebilirliğine olan vurgusudur. Sosyalistler işçi kooperatifleri ve endüstriyel kararlara katılım; yerel yönetimler için daha geniş ve daha ihtiyari bir rol ve kullanıcıların sağlık ve eğitim gibi hizmetlerin işleyişine doğrudan katılımı gibi usullerle merkezsizleştirmeye inanmaya başlamışlardır.

Bu yeni inançlar sosyalist düşünce tarihinde dikkate değer bir *kargaşayı* temsil eder. Ancak merkezsizleştirme kavramının modern dünyanın fiilî koşulları altında ne dereceye kadar ilerletilebileceğine dair kuşkular olmalıdır. Öncelikle, yerel yönetimler, işçi kooperatifleri ve yerel okul yönetim kurulları için özgürlük, azımsanmayacak eşitsizliklerin yeniden ortaya çıkışına neden olabilir; kaynakları denetlemek ve yeniden bölüştürmek için bir tür yapının korunması gerekmektedir. Daha da önemlisi, ekonomik ya da çevresel hedeflerin çoğu, etkili olarak sadece yönetimin daha üst düzeylerinde –aslında gittikçe artan şekilde uluslararası düzeyde– takip edilebilir. Nitekim Luard da, *Devletsiz Sosyalizm (Socialism without the State)* (1979) adlı eserini gayet gerçekçi biçimde, yerel düzeye olduğu kadar uluslararası düzeye de birçok yeni işlev tahsis ederek sonlandırmaktadır. Sosyalist siyasal iktidar, en azından şimdilik, ekonomik gücün gerçekliklerine uymak ve Avrupa Topluluğu gibi daha geniş forumlara yönelmek zorundadır.

Bu aşırı-merkeziyetçilik sorununa karşı, sosyalizmin nihai gelişimi aracılığıyla yanıt verilebilir. Nitekim sosyalizm, ekonomik sistemi yeniden tasarlamayı ve karşılıklı bağımlılıklarını tanıyan fakat azaltan biçimlerde birbirle-

rine bağlı nispeten daha küçük ve daha kendi kendine yeterli siyasal topluluklar yaratmak amacıyla modern teknolojinin harikulade esnekliğini ve yenilikçiliğini kullanmayı amaçlayabilir. Böyle bir tasavvur, daha istikrarlı ve otonom olan (böylece dostluk için daha fazla alan bırakan) ve hem bireysel yaratıcılığı hem de düzgün bir çevre bakımını yansıtan çalışma ve boş vakit sistemlerine sahip olan toplulukları inşa etmek için Schumacher'in (1974) ve "küçük olan güzeldir" fikrine inanan diğerlerinin fikirlerinden yararlanır. Böyle toplumlarda, teknik üretkenlikte ve ticaretten elde edilen kazançlarda meydana gelecek olan bazı kayıplar insani değerlerin gerçekleştirilmesinden daha önemsiz oldukları için memnuniyetle kabul edilebilir. Bu, Kropotkin'in (1901) erken fikirlerinden çok da farkı olmayan, bireysel yaratıcılığa ve gönüllü işbirliğine dair eski idealleri, denetlemeye yönelik büyük örgütlenmelerin olduğu bir dünyaya nazaran çok daha iyi gerçekleştirebilecek olan özgün sosyalist tasavvurdur; yine de belirli topluluk deneyleri dışında, mevcut gerçekliklerden çok uzak bir noktada bulunduğu kabul edilmelidir.

Sidney-Beatrice Webb'in İngiliz Fabian geleneği başta olmak üzere Alman geleneğinde de yeri olan demokratik sosyalizm, toplumu dönüştürmek için güçlü, elzem ve rasyonel bir unsur olarak görülen, daha olumlu bir bürokrasi görüşüne doğru meyletmiştir. Pratik hayal kırıklığının yanı sıra demokrasi üzerindeki daha yeni vurgu bu tavrı ciddi ölçüde kısıtlamıştır; buna rağmen bürokrasi sadece kanunların etkili ve tarafsız idaresi dolayısıyla değil (Etzioni-Halevy'nin [1983] haklı olarak dile getirdiği gibi demokrasi, siyasal iltimasın kadim tehlikelerine karşı kendini korumak için bürokrasiye ihtiyaç duyar), aynı zamanda bürokrasinin teknik kaynakları dolayısıyla da sosyalist hedefler için elzem kalmıştır; zira sosyalizmin en güçlü niteliklerinden biri kamu hizmetinin yetenekli ve idealist bireyler için cazip olmasıdır. Sosyalizm böylelikle politika uygulamadaki birçok teknik sorunu çözmeye yardımcı olacak kadar yetenekli ve bu politikaları korkusuzca ve iltimas etmeden uygulayacak kadar bağımsız olan yaratıcı bir bürokrasiyi desteklemek zorundadır.

Böyle bir bürokrasinin inşası sosyalizm için zorlu bir görev anlamına gelir. "Teknokrasi"nin tehlikeleri artık, özellikle de birçok sosyalist tarafından, yaygın biçimde bilinmekte ve bu tehlikelerden korkulmaktadır. Ancak eğer sosyalizm temel ihtiyaçlara daha fazla, kâr etmeye ise daha az vurgu yapan, artan çevresel tehlikelerin üstesinden gelmek ve daha yaratıcı bir çalışma sistemi tasarlamak için teknolojiyi olumlu bir şekilde kullanan bir toplum

için gayret edecekse, yerinde tavsiyeler ve destekler bu amaçlar için bir araya getirilmeli ve verimli fikirler üretmek için teşvik edilmelidir. Bürokrasi düşüncesine dar bir ekonomik ortodoksi hâkim olduğu, bağımsız düşünce yıldırıldığı ve politika işlerinin çoğu özel danışmanlara havale edildiği sürece, böyle sonuçlar beklenemez. Sosyalist fikirlere uygun bir şekilde, bürokratik düşüncenin insanlıktan çıkaran ketumluğuna son verilmeli ve nihai kararlar siyasetçilere bırakılırken, yetkili uzmanlar ve danışmanlar arasında açık, yaratıcı tartışmalar teşvik edilmelidir. Buna karşılık kapitalist kurumların sosyalist reformları engellemek için kullanabileceği birçok engel ve mali baştan çıkarma göz önüne alındığında, kanunların fiilî idaresinde tarafsızlık ve dürüstlük her zaman olduğundan daha gereklidir. Ancak merkezsizleştirmenin boyutu ne olursa olsun, ayırt edici bir kamu hizmeti ve "kamu çıkarı" fikriyatının dirilişi, demokratik sosyalizme doğru atılan önemli bir ileri adımdır.

Sosyalizm, bir bütün olarak toplumu temsil eden, yeni ortaya çıkan bir hâkim sınıf olarak proletaryanın zaferine olan başarısız Marksist inancın yerini alabilecek herhangi bir toplumsal dönüşüm teorisi bulmak konusunda çok zorluk yaşar. Sadece sınıflar daha bölünmüş hâle gelmemiş, aynı zamanda "sınıf bilinci" kavramının kendisi de ağır darbeler almıştır. Modern kapitalizmin alt sınıfı uyum ya da etkili eylem için (yine de şimdilik) çok az kapasiteye sahip olan bir dizi bölünmüş dezavantajlı gruptan oluşmaktadır. İşçi sınıfı, oldukça küçülmüş olsa da hâlâ sosyalist değişimin olası bir temelidir. (Öte yandan, otomasyon büro işlerini azalttığı ve çoğunlukla kadın işçilerden oluşan, düşük ücretli yeni bir işçi ordusu ortaya çıktığı için işçi sınıfının yeniden büyümekte olduğu söylenebilir). Genişlemiş olan orta ve profesyonel sınıf ya kapitalizm tarafından etkin bir şekilde sistemin parçası hâline getirilmiş olarak ya da radikal eylem için muhtemel bir rezerv olarak kabul edilebilir (Bottomore, 1984, s. 143-4).

Siyasi partiler sosyalizmin taşıyıcısı olarak proletarya kavramının yerine başka bir kavram getirmişlerdir. Sosyalist partiler çevrecilik, feminizm gibi yeni toplumsal hareketlerin ve zaman zaman etnik ve bölgesel grupların desteğini almayı umabilir. Ancak bu hareketlerin bağımsız bir momentumu vardır ve özellikle çevrecilik çoğu ülkede idealist gençliğin davası olarak sosyalizmin yerini almıştır. Bu, sosyalizm için üzücü bir durum. Sosyalizm kapitalizm eleştirisinde ve bir noktaya kadar çevreci hedefleri benimseyerek ortak bir payda arayabilir; fakat böyle gevşek bir ittifak, mevcut sistemi savunanların daha net tanımlanmış ve sağlamlaştırılmış çıkarlarıyla karşı kar-

şıya gelir. Kuşkusuz kapitalizme karşı olan hayal kırıklığı ismen sosyalist olan partilerin zaferini getirebilir; fakat siyasi rekabet koşulları bu partileri parçalı ve oportünist politikalara ya da hasmane bir ekonomik ortam karşısında geri çekilmeye kolaylıkla yöneltebilir. Dahası, demokratik rızayı ilkelerinin önüne koyan sosyalistler radikal önlemler için kamuoyunun desteğini almak gibi zor bir görevle karşı karşıya kalırlar.

Demokrasi, modern sosyalist teorinin "joker"i olarak görülmelidir. Demokratik çoğulculuğa bağlılık, yalnızca sosyalizmin yeni bir inancı değil, siyaset teorisinin uzlaşımsal bilgeliği hâline gelmiştir. Sosyalizm, kavramı ekonomik hayata genişleterek ve bireyleri daha etkili şekilde "güçlendirmek" amacıyla daha fazla ekonomik ve toplumsal eşitlik amaçlayarak ciddiye aldığını iddia eder; fakat Durbin'in (1940) de uyarmış olduğu gibi, eşitliğin artışı zorunlu olarak daha fazla demokrasi yaratmaz. Kitlenin kanaati tiranca, tembel ya da kayıtsız olabilir. Sosyalizm, kendi tercihiyle, artık sorumlu bir vatandaşlık temeli üzerine inşa edilebilir, ki bu da, hem sosyalizmin artık amaçladığı geniş halk katılımı için hem de kuvvetli, hasmane karşı hücumların kesinliğine karşı koymak için gereken sağlam halk desteği için gereklidir.

Sosyalizmin ihtiyaç duyduğu "sorumlu vatandaş" Batı toplumlarındaki hâkim çıkarların bu kadar istekli bir şekilde hoş gördüğü ve aslında tercih ettiği, özel tüketime ve hazza gömülmüş, kayıtsız bireyden çok uzak bir noktadadır; liberal düşüncenin büyük bir kısmı tarafından varsayılan ve hatta hayran olunan, hesapçı bencil bireyden de çok farklıdır. Sorumlu vatandaş siyaseti ciddiye alır ve toplumsal ideallere sahiptir. Bu nedenle sosyalistler daha fazla düşünce çeşitliliğini, bilginin gitgide daha güvenilir olmasını ve toplumsal konuların daha eksiksiz ele alınmasını sağlamak için eğitimsel amaçları ve medyanın reformunu sadece bir kez daha düşünmekle kalmayıp bunlara öncelik vermek zorundadır.

Sosyalist dönüşüm için belki de en iyi umut, Connolly'nin toplumu "katılımcıların düşünümsellik için bir tür kapasiteyi muhafaza ettiği gözenekli bir dizi kurumsal karşılıklı bağımlılık" olarak görüşüne dayanan "yorumlayıcı" siyasal değişim teorisinde yatmaktadır. (Connolly, 1981, s. 43). Bu görüşe göre mevcut sistem, çoğu bireyin toplumu kabullenmeye ve toplum içinde kendini evindeymiş gibi hissetmeye olan ihtiyacının yanı sıra, tartışmayı verili bir bireysel fırsatlar ve beklentiler dizisine sınırlandırmanın verdiği güçlü desteğe sahiptir. Ancak bireyler, mevcut sistemin ideolojisi ile kendi fiilî deneyimleri arasında çok geniş bir uçurumun olduğunu tedricen

idrak etme kabiliyetine sahip olduğu için, tam anlamıyla yapısal bir belirlenimcilik söz konusu değildir.

Bu tarif, Doğu Avrupa'daki komünist rejimlerin neredeyse kendiliğinden tasfiyesine şaşırtıcı şekilde tam oturmaktadır. Bu rejimlerdeki ideoloji ile fiilî deneyim arasındaki uçurum açıkça çok büyümüştü. İronik olarak, piyasa teorisi ile kapitalist sonuçlar arasındaki uyumsuzluk da arttığı için aynı tanı kapitalist demokrasiler için de geçerlidir. Kapitalist demokrasilerin sistemleri daha inceliklidir ve özgür düşünce ile siyasal tercih gibi emniyet sübaplarına sahiptir; fakat bu cihazlar, siyasal tercihin gitgide daha sınırlı ya da dar olduğunun söylenebileceği kapitalist toplumlarda kamusal kayıtsızlığa bağlı olarak zayıflarlar. Schumpeter'in kapitalizmin, gitgide artan inanılırlık eksikliği vasıtasıyla yok edileceğine olan inancı bir bakıma hâlâ doğru olabilir.

Modern sosyalizm, hem tarihsel ya da yapısal belirlenimciliği hem de seçimin uygulamaya konuşunu toplumsal bağlamından soyutlayan liberal bireyciliğin zayıf "psikolojizmini" reddetmelidir. Sosyalizm, tüm dezavantajlıları ve mevcut düzenin "sahiplenici bireyciliği"nden hoşnutsuz olan herkesi bayrağı altında toplamalıdır; zira artık çağrısını homojen bir proletaryanın kolektif çıkarları üzerinde temellendirememektedir. Sosyalizmin hitap edecek bir siyasi topluluk arayan bir fikir olmaktan çıkıp bir fikir arayan bir siyasi topluluk olduğu dile getirilmektedir. (Wright, 1986, s. 115-16).

Sosyalizmin sorunu, potansiyel bir kitleye önerebileceği hiçbir cazip fikrinin olmaması değildir. Bütünleştirilmeleri zor bir görev olsa da, bolca iyi ve cazip fikri bulunmaktadır. Sosyalizmin sorunu daha ziyade, Batı toplumlarının bir şekilde siyasal olarak hayal kırıklığına uğramış ya da kayıtsız vatandaşlarını, siyasal kargaşanın tehlikelerine ya da yolsuzluk ve bürokratik verimsizliğe yenik düşmeden vaatlerini yerine getirebileceğine ikna etmektir.

Bu nedenle sosyalizm, siyaseti tamamıyla rekabet hâlindeki çıkarların ve kendini düşünen bireylerin alanı olarak ele alan hâkim liberal görüşün yerine siyasetin daha iyi bir yaşam çerçevesi yaratma potansiyelini yeniden tesis etmelidir. Bunu yapmak için yalnızca siyasal destekçilerin maddi çıkarlarına hitap etmek yerine vatandaşlığın kendisinin ahlaki temelini vurgulamalıdır. Hem iktisadi hem de siyasal hayatta sadece kendi özel çıkarlarını kovalayan rasyonel egoistlerden oluşan bir toplum, yokuş aşağı yuvarlanmaya mahkûmdur. Sosyalizmin sakatlanmış bir dünya içinde mücadele ettiği söylenebilir (Hampton, 1981); çünkü düzgün bir toplum için zorunlu bir temel

olan dostluk dürtüsü belirli gruplarla sınırlıdır ve yurttaşlık düzeyinde ya da siyasal düzeyde çok az diriliği muhafaza eder. "Dostluğu" siyasete genişletmenin sınırları ve zorlukları, tabii ki, sosyalist idealler için hep bir ayak bağı olmuştur; fakat sosyalistler, çoğu insanın ekonomik bireyciliğin etkisi altındaki modern dünyada çöküşte olan topluluk değerlerine karşı hissettiği umutsuzluktan istifade edebilirler.

Sosyalistler ayrıca hedeflerini etkili bir şekilde ifade eden yeni siyasal kurumsal tasarlamaya ilişkin pratik kapasitelerini de kanıtlamalıdır. Bu ayrıca, demokrasinin kapsamını genişletmeye olan bağlılıkları ile piyasa işleyişlerini denetlemek için yeni kurumlar kurma ihtiyaçları arasında var olmaya mahkûm gerilimler yüzünden kolay değildir. Eğer etkili olacaklarsa, en yardımsever sosyalist reformlar devlet yetkilerinin kullanımları hakkındaki eski endişeleri uyandırmaya mahkûmdur. Sosyalistler siyasetin, hangi görünüşte olursa olsun, toplumun çerçevesini olumlu şekilde ya da yadsıyarak oturttuğu hakikatini vurgulamalıdır. Siyasal riskler ve tehlikeler ne olursa olsun, iyi bir toplumun belirli bir piyasa sisteminin iç mantığı üzerine değil, ancak sağlam siyasal temeller üzerine inşa edilebileceği, sosyalist bir inanç olmalıdır.

Sosyalizm insan doğasının potansiyelleri hakkında doğası gereği iyimser olsa da, artık saf ütopik umutlara göz yumamaz. Sosyalizme doğru gerçekleşen her ilerleme işbirliği ve anlayışa ilişkin toplumsal normlarda ileri atılmış bir adımı içerir ve her ilerleme kolaylıkla geri çevrilebilir. Sosyalizm dramatik bir şekilde değişerek proletarya isyanının peygamberi olmaktan çıkmış, demokrasi ve topluluğun yeni anlamlarının bayraktarı olmuştur. Taraftarları, ancak siyasal oportünizmden sakınır ve net ahlaki argümanlar geliştirirlerse bu role uygun davranabilirler. Sosyalizme giden kestirme yollar bulunmamaktadır.

Böylelikle, Bernstein'in çok önce kabul ettiği gibi, sosyalizm bir dizi sınırlı hedef değil, bir harekettir. Daha fazla ilerlemeye olanak sağlayan her adımın pratik yararıyla olduğu kadar mevcut istikameti ile temel ahlaki ölçütleri arasındaki uyumla da sınanmalıdır. Demokratik sosyalizm ile otoriter komünizmin hatalı bir şekilde ve partizanca özdeşleştirilmesi nihayet gömülmeli ve bazı demokratik ülkelerde sosyalizme doğru elde edilen mütevazı fakat özgün adımlar kinizmle değil güvenle ödüllendirilmelidir. Bernstein ve daha sonra Tawney, kendi toplumlarının siyasetlerinde sosyalizme doğru ilerlemeyi onaylamıştır. Olaylar çok iyimser olduklarını göstermiştir; fakat kaybedilen zemin tekrar kazanılabilir. Sosyalizmin kendi hayalperest-

lerine ihtiyacı vardır ve sosyalizm toplumun nihai hedefleri hakkındaki yorumların açık fikirliliğini sindirebilir. Bu hep böyle olmuştur; fakat sosyalist felsefe her zaman sıradan insanların kendi kolektif kaderlerini şekillendirme kapasitelerine dair olumlu bir görüşe dayanacaktır.

Çeviri: **Aykut Örküp**

Kaynakça

Barry, B. : *Does Society Exist? The Case for Socialism* (Londra: Fabian Society Tract 536, 1989).

Berlin, I. : 'Two concepts of liberty', *Four Essays on Liberty* içinde (Oxford: Oxford University Press, 1969).

Bernstein, E. : *Evolutionary Socialism* (1899); (New York: Schocken Books, 1961).

Bottomore, T. : *Sociology and Socialism* (Brighton: Harvester Press, 1984).

Buber, M. : 'Marx and the renewal of society', *Paths in Utopia* içinde (1950); yeniden basımı *Essential Works of Socialism* içinde, der. I. Howe, 2. Baskı (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1976).

Cole, G. D. H. : *Self-Government in Industry* (Londra: Bell, 1917).

Connolly, W. : *Appearance and Reality in Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Crick, B. : *Socialism* (Milton Keynes: Open University Press, 1987).

Crosland, C. A. R. : *The Future of Socialism* (Londra: Jonathan Cape, 1956).

Dahl, R. A. : *A Preface to Economic Democracy* (Berkeley, Calif. University of California Press, 1985).

Dennis, N. ve Halsey, A. H. : *English Ethical Socialism* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Dunn, J. : *The Politics of Socialism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

Durbin, E. : *The Politics of Democratic Socialism* (Londra: Routledge, 1940).

Dworkin, R. 'Liberalism', *Public and Private Morality* içinde, der. S. Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Eatwell, J. ve Green, R. : 'Economic theory and political power', *Fabian Essays in Socialist Thought* içinde, der. . B. Pimlott (Londra: Heinemann, 1984).

Etzioni-Halevy, E. : *Bureaucracy and Democracy* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983).

Green, T. H. : *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1879); yeniden basımı *Collected Works içinde,* der. R. Nettleship (Londra: Longmans Green, 1890), c. 2

Hampton, C. : *Socialism in a Crippled World* (Harmondsworth: Penguin Books, 1981).

Harrington, M.: *Socialism Past and Future* (New York: Arcade Publishing, 1989).

Harvey, D. : *Social Justice and the City* (Londra: Edward Arnold, 1973); Türkçesi: *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2003.

Hayek, F. A. : *The Road to Serfdom* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1944); Türkçesi: *Kölelik Yolu*, çev. Atilla Yayla, Turhan Feyzioğlu, Yıldıray Arsan (Ankara: Liberte, 2010).

Heilbroner, R. : *The Nature and Logic of Capitalism* (New York: W. W. Norton, 1985).

Hirsch, F. : *Social Limits to Growth* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1976).

Hobson, J. A. : *Imperialism* (Londra: 1902); 3. Baskı (Londra: Allen and Unwin, 1938).

Hodgson, G. : *The Democratic Economy* (Harmondsworth: Penguin Books, 1984).

Hoover, K. ve Plant, R. : *Conservative Capitalism in Britain and the US* (Londra: Routledge, 1989).

Kant, I. : *The Moral Law,* der. H. J. Paton (Londra: Hutchinson, 1948).

Keynes, J. M. : *The General Theory of Employment, Interest and Money* (Londra: Macmillan, 1936); Türkçesi: *Genel Teori - İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi*, çev. Uğur Selçuk Akalın (İstanbul: Kalkedon, 2008).

Kropotkin, P. : *Fields, Factories and Workshops* (New York: G. P. Putnam, 1901); Türkçesi: Colin Ward der. *Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler – Yarın*, çev. Sibel Sevinç (İstanbul: Kaos Yayınları, 2014).

Lichtheim, G. : *A Short History of Socialism* (Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1970).

Luard, E. : *Socialism Without the State* (Londra: Macmillan, 1979).

MacPherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism* (Londra: Oxford University Press, 1962).

Marshall, T. H. : 'Citizenship and social class', *Sociology at the Crossroads* içinde (Londra: Heinemann, 1963).

Miller, D. : *Market, State and Community* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

Mises, L. Von: *Socialism* (Jena: 1922); (Indianapolis, Ind. : Liberty Classics, 1981); Türkçesi: *Sosyalizm*, çev. Yusuf Şahin (Ankara: Liberte, 2007).

Nove, A. : *The Economics of Feasible Socialism* (Londra: Allen and Unwin, 1983).

Nowak, L. : *Property and Power* (Dordrecht: D. Reidel, 1983).

O'Connor, J. : *The Fiscal Crisis of the State* (New York: St Martin's Press, 1973).

Phillips, A. : 'Fraternity', *Fabian Essays in Socialist Thought* içinde, der. B. Pimlott (Londra, Heinemann, 1984).

Pimlott, B. , der. : *Fabian Essays in Socialist Thought* (Londra, Heinemann, 1984).

Przeworski, A. : *Capitalism and Social Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Türkçesi: *Kapitalizm ve Sosyal Demokrasi*, çev. Soner Torlak, Funda Çoban, İlkay Ata, Naim Atabağsoy (Ankara: Phoenix, 2012).

Rees, J. : *Equality* (Londra: Macmillan, 1971).

Ringen, S. : *The Possibility of Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Ryan, A. : 'Liberty and socialism', *Fabian Essays in Socialist Thought* içinde, der. B. Pimlott (Londra, Heinemann, 1984).

Schumacher, E. F. : *Small is Beautiful* (Londra: Abacus, 1974); Türkçesi: *Küçük Güzeldir*, çev. Osman Deniztekin (İstanbul: Varlık Yayınları, 2010).

Schumpeter, J. : *Capitalism, Socialism and Democracy* (Londra: 1943); 5. Baskı (Londra: Allen and Unwin, 1976); Türkçesi: *Kapitalizm Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Hasan İlhan (Ankara: Alter Yayınları, 2013).

Self, P. : *Political Theories of Modern Government* (Londra: Allen and Unwin, 1985).

Tawney, R. H. : *Equality* (Londra: 1935); yeniden basım (Londra: Allen and Unwin, 1964).

Thomas, H. ve Logan, C. : *Mondragon: An Economic Analysis* (Londra: Allen and Unwin, 1982).

Webb, S. ve Webb, B. : *Soviet Communism: A New Civilization?* (Londra: Longmans, Green, 1935).

Wright, A. : *Socialisms: Theories and Practices* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Önerilen okumalar

Bottomore, T. : *Sociology and Socialism* (Brighton: Harvester Press, 1984).

Crick, B. : *Socialism* (Milton Keynes: Open University Press, 1987).

Dennis, N. ve Halsey, A. H. : *English Ethical Socialism* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Harrington, M.: *Socialism Past and Future* (New York: Arcade Publishing, 1989).

Heilbroner, R. : *The Nature and Logic of Capitalism* (New York: W. W. Norton, 1985).

Howe, I. der. : *Essential Works of Socialism*, 2. Baskı (New Haven, Conn. : Yale University Press, 1976).

Lichtheim, G. : *A Short History of Socialism* (Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1970).

Marshall, T. H. : 'Citizenship and social class', *Sociology at the Crossroads içinde* (Londra: Heinemann, 1963).

Miller, D. : *Market, State and Community* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

Pimlott, B. , der. : *Fabian Essays in Socialist Thought* (Londra, Heinemann, 1984).

Schumacher, E. F. : *Small is Beautiful* (Londra: Abacus, 1974); Türkçesi: *Küçük Güzeldir*, çev. Osman Deniztekin (İstanbul: Varlık Yayınları, 2010).

Schumpeter, J. : *Capitalism, Socialism and Democracy* (Londra, 1943); 5. Baskı (Londra: Allen and Unwin, 1976);

Tawney, R. H. : *Equality* (Londra, 1935); (Londra: Allen and Unwin, 1964).

Wright, A. : *Socialisms: Theories and Practices* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

SON GELİŞMELER

Michael Freeden

Komünizmin çöküşü sosyalistler arasında, sosyalizmin hâlâ atlatamamış olduğu şok dalgaları yaratmıştı. Eski komünist yönetim altında yaşayanlar sosyalizmin fikirlerini ve dilini baskıcı devlet idaresiyle ilişkilendirmiş ve birçoğu da ılımlı sosyal demokrasi biçimlerinden bile irkilmiştir (Szacki, 1995; Brown, 2004). Fakat 1960'lı ve 1970'li yıllarda Batı Avrupa sosyalist partilerinin çoğunda beslenmiş olan ütopyacılık, militan radikalizm ve ekonomik verimsizlik, sosyalizmler içinde de dramatik iç değişimleri teşvik etmiştir. Ayrıca, çağdaş ideolojik yapıların bölünmüşlüğü önemli yeniden yapılanmalar üretmiştir. Eşitlik, demokrasi, katılım ve yoksulluk karşıtlığı gibi sosyalist temalar, sosyalist düşüncenin zirvesinde erişmiş olduğundan daha az örgütsel ve ideolojik tutarlılık gösteren ve geleneksel merkezî kitlesel sosyalist partinin ölümüne işaret eden protesto hareketleri boyunca yayılmıştır. Dolayısıyla sosyalist tartışma, sosyal demokrat partilerin hâlâ kutsal inançlardan sapmaları savunuyor olduğu 1990'lı yılların başına kıyasla bile marjinalleştirilmiş ve susturulmuştur. Sosyalistler, daha geniş siyasal topluluktaki husumete, temel inançlarını gizleyerek ya da yeni sosyal demokrasi biçimleri içinde yeniden giydirerek cevap vermişlerdir. Artık sosyalizmin herhangi bir analizi *lafzı olmayan* sosyalizmle yüzleşmek zorundadır.

Buna paralel olarak sosyalistler neoliberalizmin başarılarıyla yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Sosyalist düşünce, neoliberal politikaların aşırı rekabetçiliğini reddederken kendini geliştiren bireysel tercihler ve çeşitlilikler üzerine olan kendi ısrarını yeniden keşfetmiştir. Sosyalistler liberalizmle olan yakınlıklarını diriltmiştir; fakat bunun refah liberalizmiyle mi yoksa piyasa liberalizmiyle mi yakınlık olduğu konusu tartışmaya açıktır. Özellikle Birleşik Krallık'ta ve İskandinavya'da öne çıkan refah liberalizmi, sosyalizmin özgürleşme tasavvurunun, liberalizmin refah eğilimleriyle örtüştüğü bir melez üretmiştir. Bu ideolojik çatlaklarda, karşılıklı sorumluluk ile insanların karşılıklı bağımlılığına ve incinebilirliğine dair farkındalık, bireysel potansiyelin özgür gelişimini temellendirmiştir (Freeden, 2003). Şu anki ilerici düşünce, devletin canlı topluluklar içinde haysiyetli insan yaşamının tümü için gereken teminatı sağlaması mı yoksa sadece başkalarının bunu yapması

için olanak vermesi mi gerektiği sorusu üzerinden bölünmüştür. Bu bölünme ayrıca iki refah devleti görüşünü de kuşatmaktadır: Tüm vatandaşların refahını devam ettiren refah devleti ile toplumsal anlamda mahrum olanlara sürekli yardım, isteksiz ya da yeteneksiz olanlara ise geçici yardım dağıtan ve "refahtan çalışma"ya fikrini aklında tutan ABD modeli refah devleti.

Sosyalist gündemin en çarpıcı yeniden yazımı, Almanya'nın "die neue Mitte"sinin[1] yanı sıra başka yerlerde de yankı bulan New Labour'ın [Yeni İşçi Partisi'nin[2]] "Üçüncü Yolu"ndan etkilenmiştir (Bastow ve Martin, 2002). Buna karşın Fransa, sulandırılmış olsa da daha geleneksel olan devletçi sosyalizmi, özellikle de güçlü bir sendika hareketi ve daha sınırlı bir kuralsızlaştırma ortamında işçilerin istihdam koşullarını koruyarak muhafaza etmiştir (Clift, 2005). Üçüncü Yol, sosyalizmin devrimci gayretinin son kalıntısı olan devletleştirmenin seçim bağlamında popüler olmadığı ve devletleştirmeyi ve anayasal demokrasi kapsamında daha da ileri taşınmasını imkânsız kılacak şekilde yıkıcı olduğu kavrayışını takip etmiştir. 1990'lı yıllarda birçok Batılı sosyalist, bizatihi sosyalizmden kopmuştur –Tony Blair'in, güçlü eşitlikçilik ve karşılıklı bağımlılık teorilerinin yerini karşılıklı sorumluluğa ilişkin müşterek değerlerin aldığı bir "sosyalizm"e referansına bakın (Blair, 1994; 1998). Bu "post"-sosyalizmlerin artık kendilerini öncelikli olarak mülksüzlerin temsilcileri olarak görmemeleri, bunun yerine yeni bir dizi ilkeyle orta sınıfların desteğini kazanmaya çalışmaları önemlidir. Projeleri sınıf çatışması dilinden kaçınarak, düzenlenmiş bir kapitalizmle uzlaşıya varmak, modernleştirici bir siyasal liderlik için saygı ve güven tesis etmek ve vatandaşların ekonomik ve toplumsal olarak sorumlu hâle geleceği değerleri teşvik etmekti (Giddens, 1998). Görünüşte bu, ekonomik büyümeyi ve verimliliği refahın bölüştürülmesi için bir önkoşul olarak kabul eden İsveç refah politikasını andırmaktadır. Fakat altında yatan devlet düzenlemesine rağmen, arz yönlü bir piyasa ekonomisi, esnek piyasalar, "sivil toplum" ve kamu-özel sektör ortaklıkları üzerine olan vurgu daha fazla dile getirilmiştir. Üçüncü Yol, sosyalist, liberal ve muhafazakâr fikirlerin tuhaf bir karışımıydı: Fırsat eşitliği ve tercihin önemi ihtiyaç sahibi olanları korumakla; kendi kendine yetme, çalışma ve üretkenliğin teşvikiyle; aşırı haklardan ziyade toplumsal sorumlulukla; müşterek toplumsal normların ahlaki otori-

[1] Yeni merkez. (ç.n.)

[2] Yeni İşçi *(New Labour)*: Britanya İşçi Partisi'nin 1994-2010 yılları arasındaki dönemine işaret eder ve partinin piyasa ekonomisini benimseyişini simgeler. (ç.n.)

tesiyle iç içe geçmişti (Freeden, 2005). Fabian gelenekle uyumlu bir yönetim kültürü, sosyalizmin radikal ve yaratıcı kısmının çoğunun yerini almıştı.

Üçüncü Yol'un haricinde, en eleştirel biçimiyle sosyalizm, daha geniş bir kategori olan solun içine katılmıştı (Eley, 2002). Bu noktada, daha gevşek olan bağlantılar sosyalizmin çözülmesinden ziyade ideolojik yayılışını kanıtlamaktadır. Sosyalist fikirler feminizm, hatta anarşizm gibi "materyalizm-sonrası" değerleri paylaşan, farklı etiketler altında işleyen diğer ideolojilere nüfuz etmiştir. Sosyalizm ideolojik kimliğinin ayırt edici anlamını kaybetmiş gibi görünse de bu, kısmen onun başarısıdır.

Bu yayılışa, merkezsizleştirmenin, katılımın ve taban demokrasisinin kuvvetli teşviki eşlik etmiştir. Sınıf ve dayanışma kavramlarının yerini ikiz kavramlar, eşitlik ve demokrasi, almıştır (Newman, 2005). Almanya'daki gibi siyasal ve düşünsel olan Kızıl-Yeşil koalisyonları, ekolojik kanıtlar karşısında, öncüllerinin çoğunun tasavvurunu terk etmiştir (Talshir, 2002). İnsan yararı için doğayı kontrol etmeye ilişkin sosyalist tasavvurun yerini doğal kaynakların sürdürülebilir idaresi almaktadır. Yeni Sol'un bu ardılları esas olarak devlet odaklı sosyal demokrasiye karşıt kültür olarak işlemektedir; fakat refahın yeniden bölüşümüne olan bağlılıklarını tamamlamak için sosyal demokrasiye ihtiyaç duyarlar.

Sosyalizmin barışa, gelişime ve zenginle yoksul arasındaki uçurumu kapatmaya ilişkin uluslararası yükümlülükleri tekil ulus-devletler düzeyindeki sosyalist uygulamalara meydan okuyagelmiştir. Bu, kısmen muazzam eşitsizliklerin neden olduğu küresel huzursuzluk hakkında büyümekte olan bir kaygıyı yansıtır. Sosyal demokrat parti çerçevesinin kısmen dışında, kısmen içinde işleyen alternatif sosyalizmler farklı kimliklerin önemini ve ifade edilmeye olan ihtiyaçlarını gitgide daha fazla tanımakta ve böylelikle eski solun yol gösterici politikalarının birleştirici çıkarımından ayrılmaktadırlar. Ancak sosyalizmin sekülerizmi, dinî kimlik siyasetine karşı pratik hiçbir yanıt üretmemiştir ve sivil eşitlik ilkeleriyle çatıştığında çok kültürlülük nosyonuyla mücadele etmiştir. Uluslararası boyutta, sosyalizmin evrenselleştirici itkisi, on dokuzuncu yüzyılda sosyalizmin önlemeye ve yıkmaya çalışmış olduğu kapitalizm mantığının tam da kendisini pekiştiren kapitalist küreselleşmenin yeniden canlanmış biçimleriyle karşı karşıya gelmektedir.

Çeviri: **Aykut Örküp**

Kaynakça

Bastow, S. ve Martin, J.: 'Third way ideologies', Özel Sayı, *Journal of Political Ideologies*, 7, 3 (2002).

Blair, T. : *Socialism* (Londra: Fabian Society, 1994).

–: *The Third Way: New Politics for the New Century* (Londra: Fabian Society, 1998).

Brown, A. , der. *The Demise of Marxism-Leninism in Russia* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004).

Browne, M. ve Diamond, P. : *Rethinking Social Democracy* (Londra: Policy Network Press, 2003).

Clift, B. : *French Socialism in a Global Era* (Londra: Continuum, 2005).

Eley, G. : *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850-2000* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Türkçesi: *Demokrasiyi Kurmak*, çev. Ahmet Yiğit Güney (İstanbul: Doruk Yayınları, 2008).

Freeden, M. : 'The coming of the welfare state', *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought* içinde, der. T. Ball ve R. Bellamy (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

–: 'The ideology of New Labour', M. Freeden, *Liberal Languages* içinde (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

Gamble, A. ve Wright, T. , der. : *The New Social Democracy* (Oxford: Blackwell, 1999).

Giddens, A. : *The Third Way* (Cambridge: Polity Press, 1998); Türkçesi: *Üçüncü Yol*, çev. Mehmet Özay (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000).

– der. : *The Global Third Way Debate* (Cambridge: Polity Press, 2001).

Markovits, A. S. ve Silvia, S. J. : 'Green trumps red? Political identity and left-wing politics in united Germany', *Transformation of the German Political Party System* içinde, der. C. S. Allen (New York and Oxford: Berghahn Books, 1999).

Newman, M. : *Socialism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Türkçesi: *Sosyalizm*, çev. Hakan Gür (İstanbul: Dost Kitabevi, 2014).

Szacki, J. : *Liberalism after Communism* (Budapeşte: CEU, 1995).

Talshir, G. : *The Political Ideology of Green Parties* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002).

YAZARLAR

Alan Ryan: Başkan (Eski), New College, Oxford, Birleşik Krallık.

Anne Norton: Profesör (Siyaset Bilimi), Pennsylvania Üniversitesi, Philadelphia, Penn., ABD.

Anthony Quinton: Başkan (Eski), Trinity College, Oxford, Birleşik Krallık.

David West: Okutman (Siyaset Bilimi), Avustralya Ulusal Üniversitesi, Canberra ACT, Avustralya.

Michael Freeden: Profesör (Siyaset Bilimi), Oxford Üniversitesi, Oxford, Birleşik Krallık.

Geoffrey Brennan: Profesör (Sosyal Teori ve Siyaset Teorisi), Sosyal Bilimler Araştırma Okulu, Avustralya Ulusal Üniversitesi, Canberra, ACT, Avusturalya.

Helen V. Milner: Profesör (B. C. Forbes) (Siyaset ve Uluslararası İlişkiler), Princeton Üniversitesi, Princeton, NJ, ABD.

Kieran Healy: Yardımcı Doçent (Sosyoloji)(Kenan Institute of Ethics), Duke Üniversitesi, Durham, NC, ABD.

Moller Susan Okin: Müteveffa Profesör (Siyaset Bilimi), Stanford Üniversitesi, Palo Alto, Calif., ABD.

Peter Self: Müteveffa Profesör (Kamu Yönetimi), Londra Ekonomi Okulu ve Profesör (Siyaset Bilimi ve Kent Araştırmaları), Sosyal Bilimler Araştırma Okulu, Avustralya Ulusal Üniversitesi, Canberra, ACT, Avustralya.

Philip Pettit: Profesör (Laurance S. Rockefeller University) (Siyaset ve İnsani Değerler), Princeton Üniversitesi, Princeton, NJ, ABD.

R. Scott Appleby: John M. Regan, Jr. Kroc Enstitüsü Direktörü ve Tarih Profesörü, Notre Dame Üniversitesi, Notre Dame, Ind., ABD.

Richard Higgott: Profesör (Uluslararası Siyasal Ekonomi) (Vakıf Direktörü), ESRC Centre for the Study of Globalization & Regionalization, Warwick Üniversitesi, Coventry, Birleşik Krallık.

Richard Sylvan: Müteveffa Kıdemli Araştırmacı (Felsefe), Sosyal Bilimler Araştırma Okulu, Avustralya Ulusal Üniversitesi, Canberra, ACT, Avustralya.

Richard Tuck: Profesör (Kamu Yönetimi) (Frank G. Thompson), Harvard Üniversitesi, Cambridge, Mass., ABD.

Riker, William H.: Müteveffa Profesör (Wilson) (Siyaset Bilimi), Rochester Üniversitesi, Rochester, NY, ABD.

Robert E Goodin: Profesör (Sosyal Teori, Siyaset Teorisi ve Felsefe) Sosyal Bilimler Araştırma Okulu, Avustralya Ulusal Üniversitesi, Canberra, ACT, Avustralya.

Robert Sparrow: Kıdemli Öğretim Görevlisi, Centre for Human Bioethics, Monash Üniversitesi, Clayton, Vic., Avustralya.

Thomas Pogge: Leitner Profesör (Leitner) (Felsefe ve Uluslararası İlişkiler), Yale Üniversitesi, New Haven, CT, ABD ve Araştırmacı (Profesör), Avustralya Ulusal Üniversitesi, Canberra, ACT, Avustralya.

Tom Campbell: Profesör Araştırmacı, Centre for Applied Philosophy and Public Ethics, Charles Sturt Universitesi, Wagga Wagga, NSW, Avustralya.

Çok farklı alanlardan öğrencilerin ve akademisyenlerin faydalanması için hazırlanan *Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu*, siyaset felsefesi gibi dinamik bir alana dair bugünün en kapsamlı ve en güncel kaynağı olma özelliği taşıyor.

Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu, özellikle son kırk yılda giderek etkin bir inceleme/araştırma alanı haline gelen siyaset felsefesinin büyüyen ihtiyacına yanıt olarak, bugün siyaset felsefesi alanında araştırmalarını sürdüren önde gelen yazarlarca kaleme alınan maddelerden oluşuyor.

Ekonomi, tarih, hukuk, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, sosyoloji ve siyasal düşünceler tarihi gibi farklı alanları disiplinler-arası bir yaklaşımla ele alan bu *Kılavuz*, siyasal ideolojilere dair derinlikli kuramsal analizler sunmanın yanı sıra kozmopolitanizm ve fundamentalizm gibi son yıllarda yoğun biçimde tartışılan kavramlardan uluslararası ilişkiler ve küresel adalete kadar uzanan bir yelpazede ayrıntılı irdelemeler içeriyor.

dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com
ISBN 978-605-4878-68-0